Hakikat ve Yöntem

-İkinci Cilt-

Hans - Georg Gadamer

Paradigma Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
S. Z. Hünler, Spinoza'nın Hayatı
Ü. Tatlıcan, Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme
Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermont Moran, Fenomenolojiye Giriş

Hans-Georg Gadamer

Hakikat ve Yöntem

II. Cilt

Paradigma

Hakikat ve Yöntem
Hans-Georg Gadamer

Özgün Adı
Wahrheit und Methode (1960)
Truth and Method

Çevirenler
Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan

Editör
Ekrem Ayyıldız

Bu kitabın Türkçe yayın hakları **Paradigma Yayıncılık** Ltd. Şti. tarafından **J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)** yayınevinden alınmıştır. Bütün hakları mahfuzdur ve **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, Haziran 2009

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın Bilen

Kapak
Minyatür

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No. 14/2 MB İş Merkezi-Topkapı/İstanbul

ISBN: 978-975-7819-64-6

Paradigma Felsefe: 40
1. Felsefe; 2. Hermenoytik; 3. Fenomenoloji; 4. Dil Felsefesi;
5. Oyun; 6. Sanat Felsefesi; 7. Tarih Felsefesi; 8. Hümanizm;
9. Tarihselcilik (Historicism); 10. Teoloji/Din Felsefesi;
11. Epistemoloji; 12. Bilim Felsefesi; 13. Doğa Bilimleri Paradigması;
14. Psikolojizm; 15. Felsefe Tarihi/Düşüncesi; 16. Gelenek.

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 526 81 52
Faks: (0 212) 526 81 52
www. paradigmakitap.com
info@paradigmakitap.com

Hans-Georg Gadamer

Hakikat ve Yöntem

II. Cilt

Türkçesi:

Hüsamettin Arslan (ing.) ve İsmail Yavuzcan (Alm.)

Paradigma
İstanbul 2009

İçindekiler

İkinci Kısım: Hakikat Sorununun Anlam Bilimlerindeki Anlamaya Teşmili
(Birinci Ciltten devam) 1

II *Bir Hermenoytik Tecrübe Teorisinin Unsurları* 3

1 Anlamanın Tarihselliğinin Hermenoytik İlke Statüsüne Yükselişi 3
(A) Hermenoytik Daire ve Önyargılar Problemi 3
(i) Heidegger'in Anlamanın Ön-Yapısını İfşası 3
(ii) Aydınlanma'nın Önyargıyı Aşağılaması 12
(B) Anlamanın Şartları Olarak Önyargılar 20
(i) Otoritenin ve Geleneğin Rehabilitasyonu 20
(ii) Klasik Olanın Örnekliği 32
(iii) Zaman Mesafesinin Hermenoytik Önemi/Anlamı 40
(iv) Etkin Tarih İlkesi (Wirkungsgeschichte) 53

2 Temel Hermenoytik Problemin Yeniden Keşfi 63
(A) Uygulamaya İlişkin Hermenoytik Problem 63
(B) Aristoteles'in Hermenoytikle Bağlantısı 69
(C) Hukuki Hermenoytiğin Örnek Oluşturucu Anlamı . 88

3 Tarihsel Olarak Etkin Bilincin (wirkungsgeschichtlichen) Analizi 111

(A) Refleksif Felsefenin Sınırları 111
(B) Tecrübe (Erfahrung) Kavramı ve Hermenoytik Tecrübenin Özü 119
(C) Soru'nun Hermenoytik Önceliği 141
(i) Platonik Diyalektik Modeli 141
(ii) Soru-Cevap Mantığı 152

Üçüncü Kısım: Dil'in Kılavuzluk Ettiği Hermenoytikteki Ontolojik Değişme 167

1. Hermenoytik Tecrübenin Ortamı Olarak Dil 169
(A) Hermenoytik Nesneyi Belirleyen Şey Olarak Dil[sellik] (Sprachlichkeit) 178
(B) Hermenoytik Eylemin Belirleyicisi Olarak Dil[sellik] 187

2. Dil Kavramının Batı Düşüncesi Tarihindeki Gelişimi . 200
(A) Dil ve Logos 200
(B) Dil ve Verbum 219
(C) Dil ve Kavram Oluşumu 232

3. Hermenoytik Ontolojinin Ufku Olarak Dil 247
(A) Dünyanın Tecrübesi Olarak Dil 247
(B) Ortam/İlişkilendirici ve Spekülatif Yapı Olarak Dil 272
(C) Hermenoytiğin Evrensel Boyutu 297

Kavramlar İndeksi 321
İsimler İndeksi 331

İkinci Kısım

Hakikat Sorununun Anlam Bilimlerindeki Anlamaya Teşmili

(Birinci Cilt'ten devam)

II

Bir Hermenoytik Tecrübe Teorisinin Unsurları

1 Anlamanın Tarihselliğinin Hermenoytik İlke Statüsüne Yükselişi

A) Hermenoytik Daire ve Önyargılar Problemi

(i) Heidegger'in Anlamanın Ön-Yapısını İfşası

Heidegger tarihsel hermenoytik ve eleştiri sorunuyla yalnızca anlamanın ön-yapısını açıkça ortaya koymak için ontolojik niyetlerle ilgilenir.[1] Tersine bizim meselemiz hermenoytiğin anlamanın tarihselliğine hakkını, bilimsel objektivite kavramına ilişkin ontolojik engelleri aştıktan sonra nasıl verebileceğidir. Hermenoytik geleneksel olarak kendisi-

---

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*, ss. 312 vd.

ni bir sanat öğretisi olarak anlar.[2] Bu, Dilthey'in hermenoytiği anlam bilimlerinin organonuna/metodoloji öğretisine dönüştürmesi için de geçerlidir. Böyle bir anlama sanatı öğretisinin var olup olmadığı merak edilebilir — ileride bu konuya tekrar döneceğiz. Fakat her ne olursa olsun biz Heidegger'in anlamanın dairevi yapısını Dasein'ın zamansallığından türetmesinin anlam bilimleri hermenoytiği için doğurduğu sonuçları araştırabiliriz. Bu sonuçların, teorinin pratiğe, pratiğin farklı şekilde icra edilmesine yol açacak tarzda — yani, teknik bakımdan doğru olacak tarzda — uygulanmasını gerektirecek türde sonuçlar olması gerekmiyor. Bu sonuçlar aynı zamanda *sürekli uygulanan anlamanın kendisini anlama tarzının düzeltilmesini (ve rafine edilmesini)* de içerebilir.

Bu yüzden Heidegger'in hermenoytik daireyi tasvirine, bu tasvirin yeni temel anlamını/önemini amaçlarımız için yararlı hâle getirmek için tekrar bakmalıyız. Heidegger *Varlık/Oluş ve Zaman*'da şunları söyler: "Hermenoytik daire bir fasit daire ya da hatta yalnızca müsamaha gösterilen bir daire düzeyine indirgenemez. Bu dairede en asli türde bir pozitif bilme imkânı saklıdır ve aslında biz bu imkânı sadece, yorumdaki ilk, son ve daimi görevimizin ön-niyetimizin [*Vorhabe/fore-having*], ön-görüşümüzün [*Vorsicht/fore-sight*] ve ön-anlayışımızın [*Vorgriff/fore-conception*] bize zihinde yaratılmış kavramlar ve popüler anlayışlarca verilmesine asla izin vermemek, bilimsel temayı şeylerin kendilerine göre ele alarak teminat altına almak olduğunu anladığımızda kavrayabiliriz" (s. 153).

---

[2] Bakınız Schleiermacher, *Hermeneutik*'i [ed. Heinz Kimmerle, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie*, (1959), 2nd *Abhandlung*] apaçık biçimde kurallarıyla formüle edilmiş eski bir sanatın ideallerine bağlıdır (s. 127, n.: "Teorinin doğanın ve nesnesi olan sanatın ilkelerini aşamamasından ... nefret ediyorum). [Birinci cilt, ss. 231 vd.'mına bakınız.]

Heidegger'in burada ele aldığı şey öncelikle anlama pratiğinin tasviri değil, yorumlayıcı anlamanın gerçekleşme tarzının tasviridir. Heidegger'in hermenoytik refleksiyonunun amacı hiçbir şekilde böyle bir dairenin var olduğunu ispatlamak değil, bu dairenin ontolojik pozitif bir alana sahip olduğunu ispat etmektir. Böyle bir tasvir ne yaptığını bilen her yorumcu için zaten apaçık bir şeydir.[3] Her doğru yorum kendisini kavranamaz düşünce alışkanlıklarının empoze ettiği keyfi fantezilerden ve sınırlamalardan korumalı ve bakışını "şeylerin bizatihi kendilerine" (filolog/edebiyat eleştirmeni açısından bu şeyler, kendileri de nesnelerle ilgili anlamlı metinlerdir) yöneltmelidir. Yorumcunun kendisine şeylerin kendilerinin kılavuzluk etmesine izin vermesi, apaçıktır ki tek, "titiz" bir karar verme meselesi değil, "ilk, son ve daimi bir görevdir." Yorumcunun kendisinden kaynaklanan arkası kesilmez zihin sapmalarına karşı uyanık olması için bakışını şeylerin kendilerine sabitlemesi zorunludur. Metni anlamaya çalışan kişi sürekli tasarlıyordur/projekte ediyordur (projecting). O metinden bir ilk anlam doğar doğmaz bu anlamı bir bütün olarak metne teşmil eder/projekte eder. Yine ilk anlam da yalnızca, o metni belirli bir anlamla ilgili belirli beklentilerle okuduğu için doğar. Bu ön-projek-

---

3 Emil Staiger'in *Die Kunst der Interpretation* başlıklı metnindeki (ss. 11 vd.) Heidgger'in yorumuyla uyumlu tasviriyle mukayese ediniz; Ancak ben edebiyat eleştirisi faaliyetinin yalnızca "çağdaş okur durumunda isek" mümkün olduğu fikrini kabul etmiyorum. Bu asla yapamayacağımız bir şeydir, fakat yazarla asla belirli bir "şahsi ve zamansal özdeşlik" kuramasak da, anlamaya muktedirizdir. Keza elinizdeki metnin ekler bölümündeki Ek V'e bakınız. [Keza benim şu metinlerime bakınız: "Vom Zirkel des Vertehens," *Kleine Schriften*, IV, 54-61 (*GW*, II, 57-65) ve W Stegmüller'in şu eleştirisine bakınız: *Der sogenannte Zirkel des Verstehens* (Darmstadt, 1974). Mantık görüş noktasından hareketle "hermenoytik daire"den söz etme aleyhinde geliştirilen itiraz bu kavramın hiçbir bilimsel delil olma iddiası taşımadığını, Schleiermacher'den beri retorikte bilinen bir mantık metaforu olduğunu görmeyi başaramaz. Şu metin bu yanlış anlamaya doğru şekilde karşı çıkar: Karl-Otto Apel, *Transformationen der Philosophie* (2 vols.: Frankfurt, 1973), II, 83, 89, 216 ve muhtelif sayfalarda.]

siyonu gerçekleştirmek — bu ön-projeksiyon kişi anlama nüfuz ettikçe ortaya çıkan şeye göre sürekli yeniden gözden geçirilir — orada olan şeyi anlamaktır.

Bu tasvir gayet tabii, sorunun kabaca ifadesidir. Heidegger'in tasvir ettiği süreç, ön-projeksiyonun (*Vorentwurf*) her revizyonunun kendisini anlamın yeni bir projeksiyonundan önce porojekte etme imkânına sahip olduğu bir süreçtir; anlamın birliği durumundaki şey apaçık hâle gelmeden önce birbirine rakip tasırılar/projeler (projects) ortaya çıkabilir; yorum yerleri daha uygun ön-alayışlarca alınabilecek ön-anlayışlarla (fore-conceptions) başlar. İşte tam da bu sürekli yeni projeksiyon süreci anlama ve yorumlama hareketini/akışını oluşturur. Anlamayı deneyen kişi, şeylerin kendilerinden doğmayan ön-anlamlar dışında kalan yanlış istikametlere sürüklenir. "Şeylerin" kendilerince doğrulanacak doğaları gereği ileride vaki olacak hâli içeren uygun projeksiyonlarla işe koyulmak, anlamanın değişmez görevidir. Buradaki yegane "objektivite/nesnellik" ön-anlamanın işlenişi sırasındaki doğrulanışıdır. Gerçekten de, eğer ele alınışları sırasında hiçbir şeye götürmüyorlarsa, yersiz-yakışıksız ön-anlamların keyfiliğini başka daha ne karakterize edebilir? Kaldı ki anlama tam potansiyelini yalnızca kendilerinden hareketle yola çıktığı ön-anlamlar keyfi ön-anlam olmadıklarında sergiler. Bu yüzden, yorumcunun, sadece kendisi için önceden mevcut ön-anlama bel bağladığı için metne dolaysızca yönelmesi değil, açıkça metinde ikamet eden ön-anlamların meşruiyetini — yani kaynağını ve geçerliliğini — sorgulaması daha yerinde/anlamlı bir tutumdur.

Bu temel şart aslında ne zaman olursa olsun herhangi bir şeyi anlarken gerçekleştirdiğimiz prosedürün/işlemin radikalizasyonu olarak görülmelidir. Her metin bize basitçe kendi lingüistik kullanımımızı bir kenara bırakmama görevi yükler — bu, yazarlardan ya da gündelik ilişkilerden âşina olduğumuz bir yabancı dili kullandığımız durumlarda

da böyledir. Ayrıca görevimizi, metni kavrayışımızı zamanın ya da yazarının lingüistik kullanımından türetme olarak görürüz. Doğal olarak sorun, bu genel şartın/koşulun nasıl yerine getirilebileceğidir. Özellikle de semantik alanında, dili kendimize has kullanımımızın bilinçdışı olması problemiyle karşı karşıya kalırız. Dili kendimize has geleneksel kullanımımız ile dili yazarın kullanımı arasında farklılık bulunduğunu nasıl keşfederiz?

Bunu genellikle metnin bizi çaresiz bırakma tecrübesinde yapabildiğimizi söylememiz gerektiğini düşünüyorum. Metnin ya hiçbir şekilde herhangi bir anlam vermemesi ya da kendi anlamını vermemesi, beklentilerimizi boşa çıkarır. Bizi çaresiz bırakarak dilin kullanımındaki muhtemel farklılığa uyandıran şey beklentilerimizin boşa çıkmasıdır. Benimle aynı dili konuşan kişi kelimeleri benim de bildiğim anlamlarda kullanır — bu yalnızca özel durumlarda sorgulanabilecek bir genel önkabuldür. Aynı şey, bir yabancı dil söz konusu olduğunda da geçerlidir: hepimiz yabancı dilin standart bilgisine sahibizdir ve bir metni okurken bu standart kullanımı varsayarız.

Fakat kullanımdan kaynaklanan ön-anlamlar için geçerli olan şey, eşit ölçüde okuduğumuz metinlerin içerikleriyle ilgili ön-anlamlar için de geçerlidir ve ön-anlamalarımızı oluşturan şey budur. Keza burada da kendi ön-anlamlarımızdan nasıl kurtulacağımızı sorabiliriz. Gayet tabii, metnin söylediği şeyin benim kendi anlamlarım ve beklentilerimle mükemmelen uyumlu olması istikametinde genel bir beklenti olmamalıdır. Ama ister bir kitapta, konuşmada, mektupta ya da her ne olursa olsun, diğer kişinin bana söylediği şeyin genellikle benim kanaatim değil onun kanaati olduğu varsayılır; bu zorunlu olarak onunla paylaşmaksızın dikkate almam gereken şeydir. Ancak bu önkabül anlamamı kolaylaştıran bir şey değil, zorlaştıran bir şeydir; çünkü, benim kendi ön-anlamamı belirleyen ön-anlamlar, bü-

tünüyle ilgi dışı kalabilir. Eğer onlar yanlış anlamalar doğurursa, bir metni yanlış anlamalarımın onlarla çelişen anlamalar olup olmadıklarını nasıl kavrayabilirim? Bir metin daha baştan yanlış anlamalardan nasıl korunabilir?

Ancak duruma daha yakından bakarsak, anlamların keyfi bir biçimde anlaşılamayacaklarını görürüz. Nasıl bir kelimenin anlamını, bütünü etkilemesi bahis konusu olmaksızın sürekli yanlış anlayamayacaksak, aynı şekilde, eğer başkasının anlamını anlamak istiyorsak, o şey hakkındaki kendi ön-anlamamıza da körce yapışıp kalamayız. Bu elbette, birisini dinlediğimizde ya da bir kitabı okuduğumuzda, içeriği ile ilgili bütün ön-anlamalarımızı ve kendimize ait bütün fikirlerimizi unutmamız gerekir. İstenilen şey, öteki kişinin ya da metnin anlamına açık kalmamızdan ibarettir. Fakat bu açıklık daima ötekinin anlamını kendimize ait anlamlar bütününe göre konuşlandırmamızı veya kendimizi ona göre konuşlandırmamızı gerektirir. Bu durumda mesele, anlamların (dilin ve vokabülerin sunduğu uzlaşmaya kıyasla) değişen bir ihtimaller yelpazesini temsil etmesidir, fakat 'düşünebileceğimiz' şeye — yani, okuyucunun anlamlı bulabileceği ve dolayısıyla bulmayı umut edebileceği şeye — ilişkin bu ihtimaller yelpazesinde herşey mümkün değildir ve eğer kişi diğer kişinin fiilen söylediği şeyi işitmeyi başaramazsa, yanlış anladığı şeyi kendi farklı anlam beklentileri alanına yerleştiremeyecektir. Nitekim burada da bir kriter vardır. *Hermenoytik görev kendiliğinden şeyleri objektif sorgulamaya dönüşür* ve daima kısmen bu sorgulama tarafından belirlenir/tanımlanır. Bu, hermenoytik görevi sağlam bir temele yerleştirir. Bir şeyi anlamaya çalışan kişinin kendisi daha baştan, kendi arızi ön-anlamlarına teslim olmaması gerekir; anlamına inatla kulak asmazsa metnin gerçek anlamını işitemez ve böylece metnin asıl anlamını bertaraf etmiş olur. Metni anlamaya çalışan kişi daha ziyade, onun kendisine bir şey söylemesine hazır olmalı-

dır. Hermenoytik eğitimli/donanımlı bilinç daha baştan metnin farklılığına duyarlı olmak zorundadır. Fakat bu duyarlılık türü ne içerik konusunda "nötrlük" gerektirir ne de kişinin kendisini ortadan kaldırmasını gerektirir; tersine bu duyarlılık türü kişinin kendi ön-anlamlarının ve önyargılarının ön-temellere dönüştürülmesini ve temellükünü gerektirir. Önemli olan şey, kişinin kendi önyargılarının farkında olmasıdır; öyle ki, metin kendisini çıplak ötekiliği ile sunabilsin ve dolayısıyla kendisine özgü objektif hakikati kişinin kendi ön-anlamları karşısında açıkça sergileyebilsin.

Heidegger, yalnızca "orada olan şeyin okunması" sayılan şeydeki anlamanın ön-yapısının örtüsünü kaldırarak gözler önüne çıkardığında, bu bütünüyle doğru bir fenomenolojik tasvirdi. O aynı zamanda bundan doğan görevin de örneğini verdi. *Oluş/Varlık ve Zaman*'da oluş/varlık sorunuyla genel hermenoytik probleme somut bir form verdi.[4] Oluş/varlık sorusunun hermenoytik durumunu ön-niyete (*Vorhabe;* fore-having), ön-görüş'e (*Vorsicht;* fore-sight) ve ön-anlayış'a (*Vorgriff;* fore-conception)* göre açıklamak

---

4 *Sein und Zeit*, ss. 312 vd.

* Heidegger'e göre anlama hem (*Auslegung*) ön-varsayımları, ön-kabulleri, bir "ön-yapıyı" (*Vor-Struktur*), hem de bir "as-yapısını" (*Als-Struktur, to understand something as something, bir şeyi 'bir şey' olarak anlamak*) gerektirir ya da içerir. Bu üç unsuru içerir: 1)*Vorhabe* (ing. fore-having): ön-niyet: yorumlanacak şeyin ve içinde yeraldığı bağlantıların genel kavrayışı; sözün gelişi bir sosyologun bir ekonomistle paylaştığı genel bir insan anlayışı, insan hakkında bir ön-anlaması vardır 2)*Vorsicht* (İng. Fore-sight): ön-görüş: görüşümü yorumladığım şeye veya yorumlamak istediğim şeyin bir boyutuna yüklerim. Sosyolog örneğini kullanacak olursak, sosyolog genel insan anlayışları aynı olsa bile, ekonomist ekonomik davranışa bakarken, sosyolog sosyal davranışa bakar. Bu onun ön-görüşüdür 3)*Vorgrif* (ing. fore-grasp): ön-anlayış. Şeyleri çıplak olarak anlayamam, emrime amade kavramlarla anlarım. Bütün bunları genel olarak ifade etmek gerekirse, şeyler biz onları anlamadan önce zaten "bir şey"dirler ve biz onları daha baştan, bizden önceki insanların anladığı tarzda "bir şey" olarak anlarız; ayrıca, biz şeyleri anlarken, şeyleri anlayan zihnimiz de çıplak, nötr, boş değildir; geleneğimizden devraldığımız düşünme, anlama ve algılama biçimleriyle doludur (önkabuller, önyargılar vb) (çev.).

için, metafiziği hedef alan sorusunu eleştirel olarak metafiziğin tarihindeki önemli dönüm noktaları üzerinde test etti. Burada o yalnızca tarihsel-hermenoytik bilincin her durumda ihtiyaç duyduğu şeyi yapıyordu. Metodolojik bilince sahip anlama yalnızca ileride vaki olacak fikirleri şekillendirmekle değil, onları bilinç alanına çıkarmak, bu yolla onları kontrol etmek ve dolayısıyla şeylerin kendilerinden hareketle doğru anlamaya varmakla da ilgili olacaktı. Heidegger'in bilimsel temamızı, ön-niyetimizi, ön-görüşümüzü ve ön-anlayışımızı şeylerin kendilerinden türeterek "sağlamlaştırmaktan/teminat altına almaktan" söz ederken kastettiği şey budur.

Bu hiçbir şekilde kendimizi o sırada metni seslendiren gelenek karşısında teminat altına alma meselesi değildir, tersine onu konuya göre anlamamızı engelleyebilecek herşeyi dışarıda tutma meselesidir. Bizi gelenek içinde bizimle konuşan şeye sağır hâle getiren gizli önyargıların tiranlığıdır. Heidegger'in Descartes'da bilinç kavramının ve Hegel'de *geist* (spirit) kavramının hâlâ Greklerin töz [*Substanz/substance*] ontolojisinin etkisi altında olduğunu ispatlaması, modern metafiziğin kendi kendini-kavrayışını kuşku götürmez şekilde aşar; fakat keyfi ve kasıtlı olarak değil, aslında bu geleneği sübjektivite kavramıyla ilgili ontolojik önkabulleri ifşa ederek anlaşılabilir hâle getiren bir "ön-niyet (*Vorhabe*)" temelinde. Diğer taraftan, Heidegger Kant'ın "dogmatik" metafiziğinde kendi ontolojik şemasına meydan okuyan bir sonluluk/sınırlılık metafiziği fikri keşfeder. Bu yüzden, bilimsel temayı geleneğin anlaması içine yerleştirerek ve dolayısıyla bir anlamda onu riske atarak "teminat altına alır." Bunların tümü anlamada işbaşındaki tarihsel bilincin karakterizasyonudur.

Her anlamanın kaçınılmaz biçimde bir önyargıyı içerdiğinin kabulü hermenoytik problemi ön plana çıkarır. Bu kavrayış dahilinde, *tarihselciliğin, rasyonalizmi ve doğal hukuk*

felsefesini eleştirisine rağmen, modern Aydınlanma'ya dayandığı ve farkına varmaksızın da olsa Aydınlanma'nın önyargılarını paylaştığı ortaya çıkar. Ve Aydınlanma'nın kendi özünü belirleyen bir önyargısı vardır: Aydınlanma'nın temel önyargısı bizatihi önyargıya karşı önyargısıdır; bu önyargı geleneğin gücünü reddeder.

Kavramların tarihi, Aydınlanma oluşturuncuya kadar, *önyargı kavramının* bugünküne benzer negatif çağrışımlar içermediğini gösterir. Aslında "önyargı," bir durumu belirleyen unsurların tümü nihai şekilde gözden geçirilmeden önce verilen yargı anlamına gelir. Hukuk terminolojisinde "önyargı," nihai karara ulaşılmadan önceki geçici hukuki yargıdır. Hukuki tartışmaya giren kişi açısından bu, kişinin kendisine karşı verilen bu tür yargıya muhalefet etme şansını sınırlandırır. Nitekim, Fransızca *préjudice* Latince *praejudicium* gibi "ters etki," dezavantaj," "zarar" anlamına gelir. Fakat bu negatif anlam yalnızca türev/ikincil bir anlamdır. Negatif sonuç kesinlikle pozitif geçerliliğe, harhangi bir emsalinin değeri gibi, bir önyargı olarak geçici kararın değerine bağlıdır.

Böylece "önyargı" kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmez; hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsurudur. Bunun Latince *praejudicium*'un etkisinden dolayı böyle olduğu açıktır. Meşru önyargılar (*préjugés légitimes*) türünde şeyler vardır. Kavramı bugünkü kullanma tarzımızla bunun arasında çok uzun bir yol var görünüyor. Aydınlanma'nın din eleştirisi İngilizce "préjudice" gibi Almanca *Vorurteil*'in anlamını da "temelsiz yargı" anlamıyla sınırlandırmış görünüyor; hatta Fransızca *préjugé*'dan çok daha fazla sınırlandırmış görünüyor.[5] Yargıya değerini ve-

[5] Bakınız Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*. s. 163: "'Önyargı" kavramı Aydınlanma'nın büyük hedefinin, yani özgürlük özleminin, engellenmemiş doğrulamanın en münasip ifadesidir; *Vorurteil* kendisi de belirsiz 'özgürlük' kavramının açık polemik muadilidir."

ren yegane şey bir temelinin, bir metodolojik meşrulaştırılmasının/gerekçelendirilmesinin olmasıdır (sahiden doğru olması değil). Aydınlanma için böyle bir temelin yokluğu başka kesinlik türlerinin olabileceği değil, yargının şeylerin kendilerinde hiçbir temelinin olmadığıdır — yani "temelsiz" olduğudur. Bu sonuca yalnızca rasyonalizmin ruhunda kalınarak ulaşılabilir. Önyargıların güvenilirliğini yıkan rasyonalizmdir ve bilimsel bilginin aklı, onları bütünüyle gündemden çıkarma iddiasındadır.

Bu ilkeyi benimsemekle modern bilim, herhangi bir şekilde kuşku duyulabilen hiçbir şeyi kesin kabul etmeyerek ve bu kuraldan doğan yöntem fikrini benimseyerek Kartezyen* kuşku kuralını izlemektedir. Girişteki mülahazalarımızda daha önce tarihsel bilincimizin oluşumuna katkıda bulunan tarihsel bilgiyi bu idealle uyumlu hâle getirmenin ne kadar zor olduğunu, bu nedenle onun hakiki doğasını modern yöntem anlayışı temelinde kavramanın da ne kadar zor olduğunu göstermiştik. Bu negatif ifadeleri pozitif ifadelere dönüştürmenin tam zamanıdır. Buna "önyargı" kavramıyla başlayabiliriz.

(ii) Aydınlanma'nın Önyargıyı Aşağılaması

Eğer Aydınlanma'nın önyargı doktrinini ele alırsak, onun şu ayrımı yaptığını görürüz: insani otoriteden doğan önyargı ile aceleyle yargıda bulunmaktan [*Übereilung/overhastiness*] doğan otorite arasında temel bir ayrım yapmalıyız.[6] Bu ayrım önyargı sahibi kişilerin önyargılarının kaynağında te-

---

* Kartezyen (ing. Cartesien): Descartes'la, Descartes'ın yazıları, teorileri ve yöntemleriyle ilişkili (ç.)

6 *Praeiudicium auctoritatis et precipitantiae* ifadesine Christain Thomasius'un *Lectiones de praeiudiciis* (1689/90) adlı eseri ile *Einleitung der Vernunftlehre* (bölüm 13, ss. 39-40) adlı eserinin yazıldığı tarih kadar erken bir zamanda rastlıyoruz. Şu maddeye bakınız: Walch, *Philosophisches Lexikon* (1726), ss. 2794 vd.

mellenir. Ya başkalarına bel bağlarız ve onların otoriteleri bizi hataya sürükler ya da aksi durumda kendi kendimize aceleyle yargıda bulunuruz. Önyargıların otoritenin kaynağı olması Kant'ın formüle ettiği şu Aydınlanma ilkesiyle bağdaşır: *kendi* anlama yetinizi kullanma cesareti gösterin.[7] Bu ayrım kesinlikle metinleri anlamada oynadığı rolle sınırlı olmasa da, başlıca kullanımı hermenoytik alanındadır; çünkü, Aydınlanma eleştirisi öncelikle Hristiyanlığa — yani Kitab-ı Mukaddes'in dinî geleneğine yöneltilmiş bir eleştiridir. Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel bir doküman olarak ele alarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisi kendi dogmatik iddialarını tehlikeye atar. Başka bütün aydınlanma hareketleriyle mukayese edildiğinde, modern Aydınlanma'nın reel radikalitesi budur: o kendisini Kitab-ı Mukaddes'in ve onun dogmatik yorumunun karşısına yerleştirir.[8] Bu yüzden Aydınlanma hermenoytik problemle özellikle ilişkilidir. O, geleneği doğru şekilde — yani rasyonel olarak ve önyargısız — anlamak ister. Fakat bunun çok özel bir zorluğu vardır; çünkü, bir şeyin yazılmış olması gerçeği ona özel bir otorite sağlar. Yazılı şeyin doğru olmayabileceğini anlamak da kolay değildir. Yazılı olanın ispatlanabilen elle dokunulabilir bir şey olma niteliği vardır ve delil gibidir. Yazılı şey, kişinin kendisini yazılı şey lehindeki önyargıdan kurtarması ve keza burada da kanaat ile hakikati/doğruyu birbirinden ayırması, sözlü iddiaların durumunda olduğundan hiç de

---

7 Kant'ın bu ifadesi "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [Aydınlanma Nedir] (1784) adlı denemesinin başındadır.

8 Klasik dünyanın aydınlanması — Grek felsefesinin ürünüdür ve sofizmde zirvesine yükselir — doğası itibarı ile çok farklıydı ve bu yüzden Platon gibi bir düşünüre dinî geleneği aktarmak için felsefi mitleri ve diyalektik felsefe yapma yöntemini kullanmasına izin vermişti. Bakınız Erich Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, ss. 31 vd. Ve benim şu metinde yer alan eleştirime bakınız: *Theologische Rundschau* (1950), ss. 260-66. Ve özellikle bakınız Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (2nd ed., 1951).

aşağı kalmayan özel bir eleştirel çabayı gerektirir.[9] Genelde Aydınlanma hiçbir otoriteyi kabul etmeme ve herşeye aklın yargı mahkemesi önünde karar verme eğilimindedir. Bu yüzden Aydınlanma'nın genel eğilimi hiçbir otoriteyi kabul etmemek ve herşeye aklın muhakemesiyle karar vermektir; başka herhangi bir tarih dokümanı gibi yazılı Kutsal Kitap da hiçbir mutlak geçerlilik iddiasında bulunamaz; geleneğin muhtemel/mümkün hakikati, aklın ona bahşettiği güvenilirliğe bağlıdır. Her tür otoritenin nihai kaynağı gelenek değil akıldır. Yazılı şey zorunlu olarak doğru değildir. Biz daha iyisini bilebiliriz: modern Aydınlanma geleneğe bu maksimle bakar ve nihai noktada onu tarihsel araştırmaya havale eder.[10] O geleneği bir eleştiri nesnesi olarak görür; doğa bilimlerinin duyuların sağladığı delillerle eleştirirken yaptıkları eleştiri anlamında eleştiri nesnesi. Bu, "önyargıya karşı önyargının" İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi her yerde özgür-düşünme ve ateizm uçlarına savrulduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Alman Aydınlanması, Hristiyan dininin " hakiki önyargılarını" çoğu zaman kabul eder. İnsan zihni önyargısız işleyemeyecek kadar zayıfsa da, en azından doğru önyargılarla eğitilecek kadar şanslıdır.

Aydınlanma'nın tadilatının ve ılımlılaştırmasının bu türünün, Edmund Burke'ün Aydınlanma ve devrim eleştirisinin kuşku götürmez biçimde yol açtığı gibi Almanya'daki romantik akımın doğuşuna ne ölçüde yol açtığı incelen-

---

9 Bunun iyi örneklerinden biri antikitenin tarih yazımının otoritesinin tarih incelemeleriyle yıkılması için harcanan zamanın uzunluğu ve arşiv incelemelerinin ve kaynak araştırmasının kendilerini yavaş yavaş kurumlaştırma tarzıdır. (bakınız R. G. Collingwood, *Autobiography* [Oxford, 1939], bölüm 11; Collingwood burada kaynakların incelenmesine dönüş ile doğa incelemelerindeki Baconcı devrim arasında aşağı yukarı bir paralellik tespit eder).

10 Spinoza'nın *Theological-Political Treatise* adlı kitabı için Birinci cilt, ss. 251 ve devamında söylediğimiz şeyle mukayese ediniz.

meye değerdir.[11] Doğru önyargılar yine de nihai noktada rasyonel bilgiyle meşrulaştırılmalıdır; bu görev asla bütünüyle tamamlanamayacak olsa bile.

Bu yüzden modern Aydınlanma'nın kriterleri tarihselciliğin kendi kendisini-kavrayışını hâlâ belirlemeye devam ediyor. Onlar bunu doğrudan değil, romantizmin neden olduğu ilginç kırılmalar dahilinde yaparlar. Bu özellike de Romantizmin Aydınlanma'yla paylaştığı temel tarih felsefesi şemasında ve Aydınlanma'ya romantik tepkide şu şemanın tartışma götürmez bir önkabül hâline gelmesinde kesinlikle görülebilir: mitos'un logos tarafından fethi şeması. Bu şemaya geçerliliğini armağan eden şey, dünyanın büyüsünün çözüldüğünü varsayan önkabüldür. Bu önkabülün zihnin tarihindeki ilerlemeyi temsil ettiği farzedilir ve tam da bu gelişmenin aleyhinde olduğu için romantizm bu şemanın kendisini apaçık bir hakikat olarak benimser. Romantizm Aydınlanma'nın bu önkabülünü paylaşır ve sadece onun değerlerini tersine çevirir; çünkü eski olan şeyin geçerliliğini basitçe eski olması temelinde inşa etmeyi dener: "gotik" Orta Çağlar, Hristiyan-Avrupalı devletler komünitesi, toplumun süregelen yapısı ve keza kır hayatının sadeliği ve doğaya yakınlığı.

Aydınlanma'nın mükemmeliyete inancına — Aydınlanma geçmişin "hurafe" ve önyargılarından tam özgürlük varsayımına göre düşünür — tezat şekilde bu durumda daha eski zamanlara özgü mitik dünyanın, "doğayla iç içe bir toplumdaki" refleksif olmayan hayatın, yani bilinçli eleştirinin henüz zedelemediği bir hayatın Hristiyan şövalye kültürü dünyasında romantik bir büyüye dönüştüklerini, hatta hakikat karşısında öncelikli bir yer kazandıklarını keşfede-

---

[11] Sözün gelişi, şu metinde gördüğümüz gibi: G. F. Meier, *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts* (1766).

riz.[12] Aydınlanma'nın önkabülünü tersine çevirme paradoksal bir restorasyon eğilimiyle — yani, eski olanı eski olduğu için yeniden inşa etme, bilinçdışı olana bilinçli dönüş eğilimi; bu eğilim asli mit çağının hikmetinin üstünlüğünün kabülünde zirvesine çıkar — sonuçlanır. Fakat Aydınlanma'nın değer kriterlerini romantik tersine çeviriş, mit ile akıl arasındaki soyut karşıtlığı ebedileştirir. Aydınlanma'nın her eleştirisi artık Aydınlanma'nın bu romantik ayna imajı vasıtasıyla gerçekleşir. Aklın mükemmelliğine inanç birdenbire "mitik" bilincin mükemmelliğine inanca dönüşür ve düşüncenin "düşüşünden" önceki bir cennetimsi ilk durumda yansımasını bulur.[13]

Aslında gizemli ve karanlık her düşünceyi önceleyen bir mitik kolektif bilinç düzeyinin var olduğu önkabülü tam aydınlanma ya da mutlak bilgi durumu kadar dogmatik ve soyuttur. Asli/özgün hikmet "asli/özgün ahmaklığın" karşıt imajıdır yalnızca. Her mitik bilinç yine de bilgidir ve eğer o ilahî güçleri biliyor ise, güç (eğer güç asli/ilk durum olarak görülüyorsa) karşısında korkuyla titremeyi aşmakla kalmıyor, aynı zamanda büyü ritüellerini taşıyan kolektif hayatı (erken Doğu'da gördüğümüz şekliyle) da aşıyor demektir. O kendi kendisini bilir ve bu bilgide o kendisinin dışında değildir.[14]

Bununla alakalı bir başka mesele de şudur: mitik düşünme ile sahte mitik poetik düşünme arasındaki karşıtlık

---

[12] Bu sürecin bir örneğini Immermann'ın Chiliastische Sonette'si hakkındaki kısa bir incelemede ele aldım: "Chiliasitsche Sonette." *Kleine Schriften, II*, 136-47 (*GW*, IX).

[13] [Benim şu metnime bakınız: "Mythos und Vernunft," *Kleine Schriften, IV*, 48–53 (*GW*, VIII) ve "Mythos und Wissenschaft," *GW, VIII.*]

[14] Horkheimer ve Adorno bana göre "Aydınlanma'nın diyalektiği" analizlerinde haklıdırlar ("burjuva" gibi sosyolojik kavramları Odysseus'a uygulamalarını bir tarihsel refleksiyon başarısızlığı olarak görüyorsam da; bu gerçekte Homer'i daha önce Goethe tarafından eleştirilmiş olan Johann Heinrich Voss [Homer'in standart Almanca tercümesinin yazarı] ile karıştırma değilse).

bile Aydınlanma'nın bir önyargısında — poetik eylem artık mitin bağlayacı/sınırlayıcı niteliğini paylaşamaz; çünkü, o özgür muhayyilenin ürünüdür — temellenen bir illüzyondur. Bu, bilime inanç çağına uygun modern kisvesiyle şairler ile filozoflar arasındaki eski çekişmedir. Şimdi söylenen şey, şairlerin genellikle yalanlar söyledikleri değil, doğru herhangi bir şey söylemeye yeteneksiz olduklarıdır; onların etkisi yalnızca estetik etkidir, muhayyel yaratılarıyla onlar sadece okuyucularının ya da dinleyicilerinin muhayyilelerini ve ruhlarını harekete geçirmeye çalışırlar.

Bir başka romantik çarpıtma durumu muhtemelen Ladendorf'un (217) H. Leo'nun ileri sürdüğünü söylediği "organik toplum" anlayışıdır.[15] Karl Marx'ta bu, sınıf savaşına ilişkin sosyo-ekonomik teorisinin geçerliliğini sınırlayan bir doğa yasası yadigarı olarak ortaya çıkar.[16] Bu düşünce Rousseau'nun iş bölümü ve mülkiyetin doğuşundan önceki toplum tanımına kadar geri gider mi?[17] Her ne olursa olsun, Platon daha önce *Cumhuriyet/Republic*'inin üçüncü kitabında ironik doğa durumu yorumuyla bu politik teorinin illüzyonik doğasını açıkça göstermiştir.[18]

Bu romantik yeniden değerlendirmeler ondokuzuncu yüzyılda tarihsel bilimin temelini oluşturmuştur. O bundan böyle geçmişi, sanki şimdinin standartları mutlak standartlarmış gibi şimdinin standartlarıyla ölçmez; geçmiş zaman-

---

15 H. Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates* (1833).

16 G. von Lukács'ın şu metnindeki bu sorunla ilgili refleksiyonlarla mukayese ediniz: *Geschichte und Klassenbewubtsein*(1923) [*History and Class Consciousness*, tr. Rodney Livingstone (1923; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971),]

17 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements d l'inégalité parmi les hommes*[*Discourse on the Origin of Inequality*].

18 Şu metnime bakınız: "Plato und die Dichter," ss. 12 vd. (*Ges. Werke*, cilt 5, ss. 187-211);["Plato and the Poets," *Dialogue and Dialectics: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980, ss. 54 vd.]

ların hakkını ve hatta şu ya da bu bakımdan üstünlüklerini teslim edebilir. Romantizmin büyük başarıları — geçmişin diriltilmesi, halkların seslerinin kendi şarkılarında keşfi, masalların ve destanların toplanması, kadim geleneklerin kültivasyonu, dillerin dünya görüşleri olarak keşfi, "Hint dininin ve hikmetinin" incelenmesi — bunların tümü, yavaş yavaş, adım adım sezgisel dirilişi müstakil/objektif tarihsel bilgiye dönüştüren tarihsel araştırmanın doğuşuna katkıda bulunmuşlardır. Tarihsel okulu doğuran şeyin romantizm olması, köklerin/kaynakların romantik tekrarının kendisi de Aydınlanma'ya dayanır. Ondokuzuncu yüzyıl tarih yazıcılığı onun en müstesna meyvesidir ve kendisini kesinlikle Aydınlanma'nın icrası olarak, *Geist*'ın dogmanın pençesinden kurtuluşundaki son adım, tarihsel dünyanın — doğanın modern bilimin ulaştığı bilgisiyle eşit statüde duran — objektif bilgisine götüren son adım olarak görür.

Romantizmin restore etme eğiliminin Aydınlanma'nın temel ilgilerini tarihsel bilimleri yaratmakla kombine etmesi yalnızca, geleneğin anlam bütünlüğünden kopuşunun her ikisinde de aynı temele dayandığını gösterir. Eğer Aydınlanma bunun aklın imkânsız (yani anlamsız/saçma) olduğunu gösterdiği her geleneğin yalnızca tarihsel olarak — yani geçmişin şeylere bakış tarzına dönülerek — anlaşılabilmesini kurumlaşmış bir olgu sayıyorsa, bu durumda romantizmle birlikte ortaya çıkan tarihsel bilinç de Aydınlanmanın radikalleştirilmesi anlamına gelir. Çünkü istisna durumundaki akla aykırı gelenek tarihsel bilinç için genel kural hâline gelmiştir. Genellikle akıl vasıtasıyla ulaşılabilir anlama o kadar az inanılır ki, geçmişin tümü — hatta nihai belirlemede kişinin çağdaşları hakkındaki düşünceleri de — yalnızca "tarihsel olarak" anlaşılabilir. Bu yüzden Aydınlanma'nın romantik eleştirisi kendisini Aydınlanma ile evrenselleştirir; çünkü o tarihsel bilim olarak evrilir ve herşeyi tarihselciliğin yörüngesine sürükler. Bütün önyargıla-

rın aşağılanması — Aydınlanma'yla birlikte yeni doğa bilimlerinin deneysel coşkusuyla birleşir — tarihsel Aydınlanma'da evrenselleşir ve radikalleşir.

Burası felsefi hermenoytiğin eleştirme teşebbüsünün başladığı noktadır. Bütün önyargıları aşmanın, Aydınlanma'nın bu global talebinin bizatihi kendisinin bir önyargı olduğu ispatlanacak ve bu önyargıyı ortadan kaldırmak yalnızca insanlığımıza (*Menscheit*) değil, aynı zamanda tarihsel bilincimize de egemen durumdaki sonlu/sınırlı (*Endlichkeit*) olanın doğru anlaşılmasına giden yolu açacaktır.

Gelenekte konuşlanmış olma, gerçekten önyargılara tâbi olma ve kişinin özgürlüğünün sınırlanmış olması mı demektir? Aslında bütün insani varoluş, en özgür insanî varoluş bile farklı şekillerde sınırlı ve belirlenmiş değil midir? Eğer bu doğruysa, bir mutlak akıl fikri tarihsel insanlık için bir imkân/ihtimal değildir. Akıl bizim için yalnızca somut, tarihsel şartlarda mevcuttur; başka bir söyleyişle, kendi kendisinin efendisi değildir, o daima içinde faaliyetini yürüttüğü verili şartlara muhtaçtır. Bu yalnızca Hume'un kuşkucu eleştirisinin etkisiyle, rasyonalizmin taleplerini doğanın bilgisindeki bir a priori unsurla sınırlaması anlamında geçerli değildir; bu aynı zamanda tarihsel bilgi ve tarihsel bilgi imkânı için de geçerlidir. Çünkü burada insanın kendisiyle ve kendi yaratılarıyla/ürünleriyle (Vico) ilgileniyor olması, tarihsel bilginin doğurduğu problemin yegâne açık çözümüdür. İnsan kendisi hakkında hiçbir şey bilmeyen doğanın insana yabancı olma tarzından çok farklı bir tarzda kendisine ve kendi tarihsel kaderine yabancıdır.

Burada epistemolojik soru kökten farklı bir şekilde yöneltilmelidir. Dilthey'in muhtemelen bunun farkında olduğunu göstermiştik fakat o, yakasını rasyonel epistemolojiden kurtaramamıştı. O "tecrübelerin" (*Erlebnisse*) bilincinden yola çıktığı için, tarihsel gerçekliklere uzanan köprüyü inşa edememişti; çünkü, toplumun ve devletin büyük tarih-

sel realiteleri daima her "tecrübeyi" peşinen/önceden belirler. Kendisi hakkında-refleksiyonu ve otobiyografisi — bunlar Dilthey'in başlama noktalarıdır — hermenoytik problem için asli ve dolayısıyla yeterli temeli sağlamazlar; çünkü onlarda tarih bir kat daha özelleştirilmiş durumdadır. Aslında tarih bize ait değildir; tersine biz tarihe aitiz. Kendimizi eleştiri süreciyle anlamadan çok daha önce [kendimizi] apaçık şekilde içinde yaşadığımız aileyle, toplumla ve devletle anlarız. Sübjektivitenin odağı tahrif edici bir aynadır. Bireyin kendi kendisinin-bilinci tarihsel hayatın kapalı devrelerinde parıldayıp sönerek titreşen bir bilinçtir yalnızca. *Bu yüzden bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılardır.*

(B) Anlamanın Şartları Olarak Önyargılar

(i) Otoritenin ve Geleneğin Rehabilitasyonu

Burası hermenoytik problem için yola çıkış noktasıdır. Aydınlanma'nın "önyargının" meşruiyetini yıkmasını eleştirimizin nedeni budur. Aklın mutlak kendi kendisini- inşası görüş noktasından sınırlayıcı bir önyargı olarak ortaya çıkan şey, aslında bizatihi tarihsel gerçekliğe aittir. Eğer insanın sonluluğuna/sınırlılığına, yani tarihsel oluş moduna hakkını teslim etmek istiyor isek, önyargı kavramını kökten rehabilite etmek ve meşru önyargıların bulunduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. Bu yüzden hakiki bir tarihsel hermenoytik için gerekli temel epistemolojik soruyu şu şekilde formüle edebiliriz: Önyargıların meşruiyetinin temeli nedir? Meşru önyargıları — aşılmaları eleştirel aklın reddedilemez görevidir — sayısız başka önyargıdan ayıran şey nedir?

Bu sorulara yukarıda dile getirildiği şekliyle Aydınlanma'nın eleştirel önyargılar teorisini ele alarak ve ona pozitif bir değer yükleyerek yaklaşabiliriz. Önyargıların "otoriteden" doğan önyargılar ile "*acelecilik*"ten doğan önyargılar olarak ayrımının Aydınlanma'nın temel önkabülüne, aklın metodolojik bakımdan disipline edilmiş kullanımının bizi her hatadan koruyacağı önkabülüne dayandığı açıktır. Aslında bu Descartes'ın yöntem fikriydi. Acelecilik kişinin kendi aklını kullanımından doğan hataların kaynağıdır. Fakat otorite, kişinin hiçbir şekilde kendi aklını kullanmamasının sorumlusudur. Bu yüzden söz konusu ayrım otorite ile aklın karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan antitezler olmasına dayanır. Eski olan şey lehindeki, otorite lehindeki yanlış tarafgirlik, mücadele edilmesi gereken bir şeydir. Nitekim Aydınlanma Luther reformlarını, "insanî prestij önyargısının, özellikle de felsefî prestijin [burada kastedilen Aristoteles'tir] ve Roma Papa'sının prestijinin büyük ölçüde zayıflamış olmasına bağlar.[19] Reformasyon, geleneği anlamakta aklın doğru kullanımını öğreten hermenoytiğin filizlenmesine zemin hazırlamıştır. Ne papanın doktrinel otoritesi ne de geleneğe başvuru, metnin mâkul anlamını her türlü baskı karşısında teminat altına alan hermenoytiğin faaliyetini engelleyebilirdi.

Hermenoytiğin bu türü, sözün gelişi Spinoza'da gördüğümüz radikal din eleştirisine yol açmaz. Ayrıca doğaüstü hakikat ihtimali bütünüyle açık kalır. Bu yüzden, Alman popüler felsefesi alanında Aydınlanma, aklın taleplerini sınırlamış ve Kitab-ı Mukaddes ile kilisenin otoritesini kabul etmiştir. Sözün gelişi Walch'ta, onun iki önyargı sınıfını — otorite ile acelecilik — birbirinden ayırdığını, ancak doğru orta yolu bulmak, yani akıl ile Kitab-ı Mukaddes'in otorite-

---

[19] Walch, *Philosophisches Lexikon* (1726), s. 1013,

si arasındaki köprü kurmak için için zorunlu iki uç nokta sayar. Buna dayanarak o acelecilikten türeyen önyargıları yeni[lik] lehindeki önyargılar, hakikatleri yalnızca eski oldukları ve otorite tarafından doğrulandıkları için aceleyle reddetme eğilimi sayar.[20] Bu yüzden o (Collins ve diğerleri gibi) İngiliz özgür düşünürleri tartışır ve akıl normu karşısında tarihsel inancı savunur. Burada önyargının acelecilikten türeyen anlamının muhafazakar bir yorumunu yapar.

Bununla birlikte, Aydınlanma'nın reel sonucunun farklı olduğundan, yani her otoritenin akla tâbi olduğundan kuşku duyulamaz. Buna binaen, acelecilikten doğan önyargı, Descartes'ın anladığı gibi — aklın kullanımındaki her hatanın kaynağı olarak — anlaşılmalıdır. Bu, Aydınlanma'nın zaferinden sonra, hermenoytik bütün dogmatik bağlarından kurtulduğunda, eski ayrımın yeni bir kılıkla geri dönmesiyle örtüşür. Bu yüzden Schleiermacher'ın, taraflılık ile aceleciliği yanlış anlamanın nedenleri olarak birbirinden ayırdığını görüyoruz.[21] Tarafgirlikten doğan önyargıları acelecilikten doğan anlık önyargıların karşı kutbuna yerleştirir, fakat yalnızca birincisi bilimsel yöntemle ilgili olanların alakasına mazhar olur. Otorite lehindeki önyargılar arasında bazı doğru önyargılar bulunduğu artık Schleiermacher'ın aklının kenarından bile geçmez — ancak buna ilk etapta otorite kavramıyla imada bulunmuştur. Onun önyargılar arasındaki geleneksel ayrımı değiştirmesi Aydınlanma'nın zaferini belgeler. Tarafgirlik/taraflılık artık anlamanın bireysel sınırlanması anlamına gelir sadece. "Kişinin kendi düşünce alanına yakın olan şeyi tek-yanlı tercihi."

---

[20] Walch, a.g.e, ss 1006 vd. "Freiheit zu gedanken" başlığı altında. Bakınız, Birinci cilt, ss. 251 vd.

[21] Schleiermacher, *Werke*, I, part 7, 31.

Fakat aslında, belirleyici sorun taraflılık kavramının arkasına gizlenir. Düşündüğüm şeyi belirleyen önyargıların taraflılığımdan kaynaklanması, çözülmüş ve aydınlatılmış durumda oldukları görüş noktasına dayanan bir önyargıdır ve bu yalnızca doğrulanmamış/gerekçelendirilmemiş önyargılar için geçerlidir. Oysa eğer bilgiyle ilgili verimli gerekçelendirilmiş önyargılar varsa, bu durumda otorite problemiyle tekrar karşı karşıya kalırız. Bu yüzden, Aydınlanma'nın Schleiermacher'ın yönteme inancında hâlâ varlığını koruduğunu gördüğümüz radikal sonuçları savunulabilir değildir.

Aydınlanma'nın otoriteye inanç ile kişinin kendi aklını kullanması arasında yaptığı ayrım, kendi başına meşru bir ayrımdır. Eğer otoritenin prestiji kişinin kendi yargısının yerini alıyorsa, bu durumda aslında önyargının kaynağı otoritedir. Fakat bu onun hakikatin kaynağı olmasını engellemez ve Aydınlanma'nın her tür otoriteyi reddederken görmeyi başaramadığı şey de budur. Bu konuda ikna olmak için Avrupa Aydınlanmasının büyük öncülerinden birine, yani Descartes'a bakmak yeterlidir. Metodolojik düşünüşünün radikalitasine rağmen Descartes'ın ahlakı bütün hakikatlerin/doğruların akılla total inşasının dışında tuttuğunu biliyoruz. Onun geçici ahlakıyla dile getirmek istediği şey buydu. Descartes'ın aslında kendi nihai ahlakını ayrıntılarıyla ele almamış olması ve Elizabeth'e mektuplarından anladığımız kadarıyla, ahlakının ilkelerinin pek de yeni şeyler içermemesi bana semptomatik görünüyor. Modern bilim ahlak için yeni bir temel sağlayacak ölçüde gelişmedikçe ahlakı ertelemenin düşünülemeyeceği ortadadır. Aslinda otoritenin reddi Aydınlanma'nın kurumlaştırdığı biricik önyargı değildir. Aydınlanma aynı zamanda otorite kavramının bizatihi kendisini de tahrif etmiştir. Aydınlanmacı akıl ve özgürlük anlayışında temellendiğinden, otorite kavramı akıl ve özgürlük kavramına bütünüyle tezat bir kav-

ram — aslında kör itaat — olarak görülebilirdi. Bu onun, modern dikdatörlüklerin eleştirisinin dilinde rastladığımız anlamıdır.

Fakat otoritenin özü bu değildir. Apaçıktır ki, otoriteye sahip olanlar öncelikle kişilerdir; fakat kişilerin otoritesi nihai noktada aklın köleleştirilmesine ve reddine değil, kabullenme eylemine ve bilgiye — yani, yargılamada ve öngörüde ötekinin bize üstün olduğunun ve bu sebeple öncelik taşıdığının, bizim karşımızda ayrıcalıklı olduğunun bilgisine dayanır. Bu otoritenin gerçekte bahşedilememesi, aksine kazanılmasıyla ilişkilidir ve kişi otorite talebinde bulunacaksa onu kazanmalıdır. Otorite rızaya ve bu sebeple de bizatihi aklın sınırlarının bilincine varma, başkalarının öngörülerine bel bağlama/güvenme eylemine dayanır. Bu anlamıyla otoritenin, doğru tarzda anlaşıldığında, emirlere körükörüne itaatla hiçbir alakası yoktur. Gerçekten de otoritenin itaatla alakası yoktur, fakat *bilgiyle* vardır. Otoritenin buyurma ve itaat altına alma kapasitesine sahip olduğu doğrudur. Fakat bu kişilerin sahip olduğu otoriteden kaynaklanır. Bir âmirin makamından doğan anonim ve gayrışahsi otoritesi nihai noktada bu hiyerarşiye değil, bu hiyerarşiyi mümkün kılan şeye dayanır. Keza burada da otoritenin asıl temeli, temelde çok daha fazla şeye vakıf olduğu için ya da çok daha iyi enforme edildiği için — yani çok daha fazla şey bildiği için — üstün otoritesini garanti altına alan özgürlük ve akıldır.[22] Bu yüzden, otoritenin kabulü da-

---

[22] (Bana öyle geliyor ki, otoriteyi kabul etme eğilimi, sözün gelişi Karl Jaspers'ın *Von der Wahrheit*, ss. 766 ve devamında ve Gerhard Krüger'in *Freiheit und Weltverwaltung*, ss. 231 ve devamında, bu önerme kabul edilmediği sürece anlaşılabilir bir temelden yoksundur.) Ünlü "Parti (veya lider) daima haklıdır" ifadesi belirli bir liderliğin üstün olduğunu iddia ettiği için yanlış değil, diktatörlük derecesinde bir liderliği, doğru olabilecek herhangi bir eleştiriden koruduğu için yanlıştır. Hakiki otoritenin otoriteryen olması gerekmez. [Yeri gelmişken, bu sorun özellikle Jürgen Habermas'la fikir mübadelemde yeterince tartışılmıştır. Bakınız *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt, 1977)

ima, otoritenin söylediği şeyin irrasyonel ve keyfi olmadığı, aksine, ilkece doğruluğunun keşfedilebilir olduğu fikriyle ilişkilidir. Bu hocanın, âmirin, uzmanın talep ettiği otoritenin özüdür. Onların aşıladıkları önyargıları bu önyargıları sundukları kişiler meşrulaştırır. Fakat bu yolla onlar kişinin lehine değil, bir içeriğin lehine önyargılara dönüşür; çünkü onlar başka şekillerde de — yani iyi/sağlam nedenlerle de — gerçekleşebilecek bir şeye inanma eğilimiyle aynı eğilimi etkilerler. Bu yüzden, otoritenin özü Aydınlanma'nın ekstermizminden/aşırılığından bağımsız bir önyargılar teorisi kontekstinde ikamet eder.

Burada Aydınlanma'nın romantik eleştirisinde destek bulabiliriz; çünkü, romantizmin özellikle savunduğu bir otorite formu vardır — bu otorite formu gelenektir. Gelenek ve ananenin kutsallaştırdığı şeyin adı konmamış bir otoritesi vardır ve sınırlı/sonlu tarihsel varlığımızın alâmeti fârikası, bize intikal eden/tevarüs eden şeyin — açıkça temellendirilmemiş olan şeyin — tavır ve davranışlarımızı belirleyici bir gücü vardır. Her tür eğitim buna dayanır ve eğitimin durumunda, eğitime muhatap kişi rüştünü ispatlayıp eğiticinin otoritesinin yerine kendi kavrayış ve kararlarını koyduğu zaman eğitici fonksiyonunu yitirdiğinde bile, olgunlaşma, kişinin her tür gelenekten muaf olması anlamında kendi kendisinin efendisi olduğu anlamına gelmez. Sözün gelişi, ahlak kurallarının asıl gücü geleneğe ve tevarüse dayanır. Ahlak kurallarının sorumluluğu özgürce üstlenilir, fakat onları hiçbir şekilde özgür kavrayış yaratmaz ya da onlar nedenler gösterilerek temellendirilemez. İşte bu tam da gelenek diye adlandırdığımız şeydir: sebeplendirilme-

---

ve Soluthurn'daki şu konferansım: "Über den Zusammen von Autorität und kritischer Freiheit," *Scheweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 133 (1983), 11-16. Arnold Gehlen özellikle kurumların rolünü ayrıntılı şekilde ele almıştır.]

den geçerli olmak. Ve biz Aydınlanma'nın bu tashihini gerçekten de romantizme borçluyuz: geleneğin rasyonel temellendirme dışında bir doğrulaması ve meşruiyeti vardır; gelenek kurumlarımızı ve tavırlarımızı büyük ölçüde belirler. Antik etiği modern ahlak felsefesine üstün kılan şey, etikten "politikaya" geçişi, doğru/âdil kanun yapma sanatını geleneğin vazgeçilemezliğinde temellendirmesidir.[23] Mukayese ederek dile getirmek gerekirse, modern Aydınlanma soyut ve devrimcidir.

Fakat gelenek kavramı otoriteden daha az belirsiz bir kavram değildir · e aynı nedenle geleneğin romantik kavranışını belirleyen şey de Aydınlanma ilkesine soyut karşıtlığıdır. Romantizm, geleneği aklın özgürlüğünün antitezi olarak anlar ve onu doğa gibi tarihsel olarak verili bir şey sayar. Dahası, kişi ister devrimci gelenek karşıtı olmak ister geleneği korumak istesin, gelenek yine de özgür kendi kendini belirlemenin soyut karşıtı olarak görülür; çünkü geleneğin geçerliliği herhangi bir nedene ihtiyaç duymaz, sorgulamamıza gerek kalmaksızın bizi kayıt altına alır. Aydınlanma'nın romantik eleştirisi elbette geleneğin geleneğe otomatikmen üstünlük kurmasının, geleneğin kuşku ve eleştiriden pay almaksızın sürdürülmesinin örneklerinden biri değildir. Aksine belirli bir eleştirel tavır tekrar geleneğin hakikatine yöneltilir ve onu yenilemeyi dener. Bunu "gelenekçilik" diye adlandırabiliriz.

Ancak bana öyle geliyor ki, gelenek ile akıl arasında bu tür hiçbir kayıtsız şartsız antitez ilişkisi yok. Eskinin bilinçli restorasyonu veya yeni geleneklerin yaratılması problemli olsa da, karşısında aklın bütünüyle susması gereken "olgunlaşmış geleneğe"romantik inanç da önyargı içerir ve özünde aydınlanmacıdır. Şurası muhakkaktır ki gelenekte

---

[23] Bakınız Aristotle. *Nichomachean Ethics,* X, 10.

daima bir özgürlük ve tarih unsuru vardır. En hakiki ve saf gelenek bile bir zamanlar var olan şeyin hareketsizliği/ataleti nedeniyle varlığını sürdüremez. Geleneğin doğrulanmaya, benimsenmeye ve bakıma ihtiyacı vardır. O, temelde muhafaza etmedir ve her tarihsel değişmede aktiftir. Fakat muhafaza etme, farkedilemeyecek özelliklere sahip bir akıl eylemidir. Bu yüzden, yalnızca yenilik ve planlama aklın ürünü olarak gerçekleşebilir. Fakat bu bir illüzyondur. Hayatın devrim zamanlarındaki gibi çok daha şiddete başvuruyla değiştiği durumlarda bile, eski olanın, herşeyin farazî dönüşümünde zannedildiğinden çok daha fazlası korunur ve eski olan, yeni bir değer yaratmak üzere yeni olanla birleşir. Her nasıl olursa olsun, muhafaza etme devrim ve yenilik kadar özgürce seçilmiş bir eylem türüdür. Bu yüzden hem Aydınlanma'nın gelenek eleştirisi hem de geleneğin romantik rehabilitasyonu hakiki tarihsel oluşun/varlığın dışında kalır.

Bu düşünceler anlam bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) hermenoytiğindeki gelenek unsuruna tam değerinin verilip verilmediği sorusunu doğurur. Anlam bilimlerinde araştırma kendisini, biz tarihsel varlıklar olarak geçmiş konusunda yaptığımız gibi, geçmişin mutlak antitezi sayamaz. Her nasıl olursa olsun, geçmişle bildik ilişkimizi geçmişle aramızdaki mesafe ve kendimizi gelenekten özgürlük karakterize etmez. Aksine biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilen bir süreç değildir — yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız. Gelenek daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir.

Bu yüzden dominant epistemolojik metodolojime karşı şu soruyu yöneltmeliyiz: tarihsel bilincimizin doğuşu araş-

tırmamızı geçmişle bu doğal ilişkiden gerçekten koparmış mıdır? Anlam bilimlerinde anlama, tarihselliğini kendimizi kurtarmamız gereken önyargıların konumuna yerleştirdiğinde gerçekten tarihselliğinden kurtulabilmiş midir? Veya "önyargıdan bağımsız araştırma", içinde geleneklerin yaşadığı ve geçmişin yer aldığı bu naif açıklık ve refleksiyonla düşündüğünden daha fazla şey paylaşmakta mıdır?

Her durumda anlam bilimlerinde anlama, geleneğin hayatıyla şu temel durumu paylaşır: o geleneğe kendisiyle *muhatap olma* imkânı sağlar. Bu, tıpkı gerçekte ne oldukları yalnızca kendileriyle muhatap olunduğunda tecrübe edilebilen geleneğin içerikleri kadar anlam bilimlerinin araştırdığı nesneler için de geçerli değil midir? Bunun önemi/anlamı üzerinde kafa yorulmuş ve şimdiyle hiçbir ilişkisi bulunmadığı düşünülen tarihsel bir ilgiden doğmuş olsa bile — ekstrem "objektif" tarihsel araştırma durumunda bile — tarihsel görevin gerçek icrası, incelenen şeyin önemini/anlamını yeniden belirlemektir. Fakat bu anlam, tarihsel araştırmanın başında olduğu kadar sonunda da var olur: incelenecek temanın seçiminde, araştırma arzusunun uyanışında ve yine bir problematiğin keşfinde.

Demek oluyor ki, her tarihsel hermenoytiğin başlangıcında, *gelenek ile tarihsel araştırma arasındaki, tarih ile tarih hakkındaki bilgi arasındaki soyut antitez olma durumu elimine edilmelidir.* Yaşayan bir geleneğin etkisi (*Wirkung*) ile tarihsel incelemenin etkisi bir etki birliği sergileyecek, yalnızca karşılıklı etkiler dokusu sergileyecek bir analiz oluşturmalıdır.[24] Bu yüzden biz kesinlikle tarihsel incelemeyi — ilk ba-

---

[24] Scheler'in geleneğin bilinç öncesi baskısının tarihsel araştırma geliştikçe azaldığı yolundaki görüşüne (*Stellung des Menschen im Kosmos*, s. 37) katılmıyorum. Bu görüşte ima edilen tarihsel incelemenin bağımsızlığı bana Scheler'in genellikle penceresinden bakabildiği bir tür liberal kurgu gibi görünüyor. (Keza şu metnine de bakınız: *Nachlass*, I, 228 vd.); Scheler burada da aydınlanmaya inancını tarihsel inceleme ya da bilgi sosyolojisiyle doğrular.)

kışta göründüğü gibi — kökten yeni bir şey sayamayız; daha ziyade, insanın geçmişiyle ilişkisini kuran şey içindeki yeni bir unsur sayabiliriz. Başka bir söyleyişle, tarihsel araştırmadaki gelenek unsurunu kabul etmeli ve onun hermenoytik verimliliğini sorgulamalıyız.

Bir gelenek unsurunun, prosedürlerinin metodolojik saflığına — gerçek doğalarını oluşturan ve ayırt edici vasıfları olan bir unsur — rağmen anlam bilimlerine etkisi, eğer araştırmanın tarihini inceleyerek tarihleri açısından anlam bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki farka dikkat çekersek yeterince açıktır. İnsanın sınırlı tarihsel girişimlerinden hiçbirinin bu sonluluğun/sınırlılığın izlerini silemeyeceği ortadadır. Matematiğin ya da doğa bilimlerinin tarihi, insanî *geist* (spirit)'ın tarihinin bir parçasıdır ve onun kaderini yansıtır. Fakat, doğa bilimcisinin, konusunun tarihini bilginin bugünkü durumuna göre yazması yalnızca bir tarihsel bönlük (naivete) değildir. Onun için hatalar ve yanlış sapmalar yalnızca, araştırmanın ilerlemesi apaçık bir inceleme standardı olduğu için tarihsel ilgiyi hak eder. Bu yüzden, doğa bilimlerindeki ya da matematikteki gelişmelerin nasıl tarihin onların gerçekleştikleri sıradaki anına ait olduklarını görmek onlar için tali bir ilgi sorunudur sadece. Bu ilgi sözkonusu alanlardaki keşiflerin epistemik değerini etkilemez.

Kaldı ki gelenek unsurunun aynı zamanda doğa bilimlerini de etkilediğini reddetmek gereksizdir — sözün gelişi belirli araştırma hatları belirli yerlerde tercih edilir. Fakat bu tür bilimsel araştırma, gelişme yasasını bu şartlardan değil, araştırmakta olduğu nesnenin metodolojik çabaları gizleyen yasasından türetir.[25]

---

[25] [Bu sorun, Thomas Kuhn'un şu metinlerinin yayınlanmasından sonra çok daha karmaşık bir hal almıştır: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1963) ve *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago, 1977).

Anlam bilimlerinin bu araştırma ve ilerleme anlayışına göre yeterince tasvir edilemeyeceği açıktır. Bir problemin çözümünün — sözün gelişi okunması zor yazıtların şifresinin çözülmesi — tarihini yazmak mümkündür elbette; böyle bir tarih yazımında ilgi son belirlemede nihai sonuca ilgidir. Böyle olmasaydı, anlam bilimlerinin doğa bilimlerinin yöntemlerini, son yüzyılda gerçekleştiği gibi, ödünç almaları mümkün olmazdı. Fakat anlam bilimlerinin doğa bilimleriyle paylaştığı şey sadece anlam bilimlerinde yürütülen faaliyetin tâli bir unsurudur.

Bunu anlam bilimlerindeki büyük başarıların neredeyse hiçbir zaman eskimemesi gösterir. Modern bir okuyucu, yüzyıllar önce, tarihçinin emrine âmâde pek az bilginin bulunduğunu ve bu yüzden bazı ayrıntılarda yanlış yargılarda bulunduğunu kolayca görebilir. Yine de o hâlâ araştırma konusunun bugün yaşayan bir tarihçinin kaleminden çıkma yorumundan çok Droysen ya da Mommsen yorumunu severek okuyabilir. Burada kriter/ölçü nedir? Araştırmanın değerinin ve öneminin araştırma konusunda temellenen bir kriterle ölçülemeyeceği apaçıktır. Kaldı ki konu aslında yalnızca bize uygun şekilde resmedildiğinde anlamlıdır. Konuyla ilgileniyoruzdur elbette, fakat araştırma konusu yalnızca bize yansıttığı ışıkta hayat bulur. Araştırma konusunun, kendisini farklı zamanlarda veya farklı bakış açılarından farklı boyutlarıyla sunduğunu kabul ederiz. Bu boyutlar araştırma ilerledikçe birbirlerini basitçe ortadan kaldırmazlar; bu boyutlar kendi başlarına var olan ve bizde bir araya gelen, birbirlerini karşılıklı dışarıda bırakan şartlar gibidirler. Tarih bilincimiz daima geçmişin yankısının işitildiği farklı seslerle doludur. O yalnızca bu tür sesler çeşitliliğinde var olabilir: bu paylaştığımız ve parçası olduğumuz geleneğin doğasını oluşturur. Modern tarihsel araştırmanın kendisi sadece araştırma değildir, geleneğin aktarıcısıdır da. Ona yalnızca ilerlemeye ve doğrulanmış sonuçlara göre

bakmayız; tabiri caizse onun içinde, geçmişin yeni bir sesle dile getirdiği şey her ne olursa olsun, yeni bir tarih tecrübesine sahip oluruz.

Bu neden böyledir? Apaçıktır ki, anlam bilimlerinde araştırmanın nesnesinden, doğa bilimlerinde — doğa bilimlerinde araştırma giderek doğanın çok daha derinliklerine nüfuz eder — araştırmanın nesnesinden sözettiğimiz anlamda söz edemeyiz.

Anlam bilimlerinde daha ziyade, izlenmesine alaka duyduğumuz gelenekle ilgili belirli araştırma sorularını motive eden şey şimdi ve şimdinin ilgileridir. Araştırmanın temasını ve nesnesini, fiilen araştırmanın motivasyonu oluşturur.[26] Bu yüzden tarihsel araştırmayı hayatın tarihsel hareketinin bizatihi kendisi taşır ve tarihsel araştırma teleolojik olarak* incelemekte olduğu nesneye göre anlaşılamaz. Açıktır ki, bu tür bir "kendinde/kendi başına nesne" hiçbir suretle var olamaz. İşte bu tam da anlam bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran şeydir. Doğa bilimlerinin inceleme nesnesi doğanın tam bilgisi dahilinde bilinebilecek bir şey olarak ideal şekilde (*idealiter*) belirlenebildiği hâlde, tarihin tam bilgisinden söz etmek anlamsız ve bu nedenle araştırmanın yönelebileceği bir "kendinde nesne"den (*Gegenstand an sich*) söz etmek mümkün de değildir.[27]

---

[26] [K. –G. Faber'in *Theorie der Geschichtswissenschaft* (2nd ed., Munich, 1972) adlı kitabının 25. sayfasındaki tartışmasında bu ifadeyi, "oluşturur"dan sonra ironik bir ünlem işareti koymaksızın iktibas edememesi beni, başka türlü bir "tarihsel olgu"nun nasıl tanımlanabileceği sorusunu yöneltmeye mecbur bırakıyor.]

* Önceden belirlenmiş bir hedefi varmışçasına (ç.).

[27] [Artık, bilim felsefesinde geçmiş otuz yıldır yürütülen çalışmaların ışığında, bu formülasyonun bile çok hafif kaldığını gönül rahatlığıyla itiraf etmek isterim.]

(ii) Klasik Olanın Örnekliği[28]

Anlam bilimlerinin — faaliyetlerinin tümünde — bizatihi kendi kendilerini-kavrayışlarını doğa bilimleri modelinden kurtarmak istemelerini ve ilgilendikleri şeylerin tarihsel hareketini yalnızca objektiviteden yoksunlukları değil, aynı zamanda pozitif değer taşıyan bir şey saymalarını gerektirecek çok şey var elbette. Fakat anlam bilimlerindeki son gelişmelerde, probleme hakkını gerçekten teslim edecek bir refleksiyon* için çıkış noktaları var. Naif araştırma-olarak-tarih şeması artık anlam bilimlerinin kendilerini kavrama tarzı olarak egemenliğini sürdüremez. Araştırmanın gelişimi artık evrensel olarak yeni alanlara veya materyallere yayılma veya nüfuz etme olarak değil, bunun yerine araştırmayı daha yüksek bir refleksiyon düzeyine yükseltme olarak anlaşılıyor. Fakat bunun gerçekleştiği yerde bile, araştırmacı bilim adamına uygun tarzda, ilerlemeci araştırma görüş noktasından, hâlâ teleolojik şekilde düşünülmeye devam ediliyor. Ancak burada hermenoytik bilinç araştırmaya tedricen bir kendi kendini-eleştiri ruhu aşılamaktadır; bu herşeyden önce, çok eski geleneklere sahip anlam bilimleri için geçerlidir. Bu yüzden, klasik antikite araştırmaları kendilerini, elde mevcut intikal etmiş metinlerin tümü üzerinde çalıştıktan sonra, sürekli olarak tekrar tekrar, çok daha mahirane sorularla birlikte, kendi favori inceleme nesnelerine yöneltmektedir. Bu, kendisine ait özel nesnelerinin reel değerini oluşturan şey üzerine refleksiyona davetiye çıkararak kendi kendini-eleştiri kabilinden bir şey sergiliyor. Droysen'in helenizmi keşfinden sonra tarihsel dü-

---

[28] [benim şu metnime bakınız: "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II.]

* Refleksiyon: en genel anlamıyla kendini, kendisi dışındaki dünyayı açıklamak için kullandığı yöntemler ve yaklaşımlarla eleştiri. Burada elbette sosyal bilimlerin kendi kendilerini eleştirisi kastediliyor (ç.)

şüncenin salt stil kavramına indirgediği klasik [olan] kavramı bugün yeni bir entelektüel/bilimsel meşruiyet kazanmış durumda.

Klasik kavramı gibi normatif bir kavramın enteleketüel/bilimsel meşruiyet kazanmasının ya da entelektüel meşruiyetini yeniden kazanmasının nasıl mümkün olduğunu keşfetmek bir ölçüde sofistike bir hermenoytik refleksiyonu gerektiriyor. Çünkü bu tarihsel bilincin kendi kendisinikavrayışında mündemiçtir/içkindir; bu kavrayışa göre egemen tarihsel akıl geçmişin bütün normatif önemini/anlamını sonunda buharlaştırarak yok etmiştir. Ancak tarihselciliğin başlangıcında, sözün gelişi Winckelmann'ın devir-açıcı eserinde, normatif unsur, tarihsel araştırmanın reel motive edici gücü hâline gelmişti.

Klasik antikite ve klasik kavramı — Alman klasisizminden beri özellikle de pedagojik düşünceye egemendi — normatif unsurla tarihsel unsuru birleştirdi. İnsanlığın tarihsel gelişimindeki belirli bir aşamanın olgun ve mükemmel insan formunu ürettiği düşünüldü. Kavramın normatif ve tarihsel anlamları arasındaki bu uzlaşma Herder'e kadar geriye uzanır. Fakat Hegel, ona farklı, yani tarih felsefesine göre bir anlam yüklemişse de, bu uzlaşmayı korumayı sürdürdü. Onun için klasik sanat özel farklılığını "sanat dini" sayıldığı için muhafaza etmişti. *Geist*'ın bu formu geçmiş olduğu için, yalnızca sınırlı bir anlamda örnek teşkil ediciydi. Onun geçmiş bir sanat olması, genelde sanatın "geçmiş" karakterine tanıklık eder. Bu yolla Hegel klasik kavramının tarihselleştirilmesini sistematik biçimde meşrulaştırdı ve sonunda klasik kavramını tanımlayıcı bir stilistik kavrama — arkaik katılık ile barok çözülmenin arasını açan canlı bir ölçü ve bütünlük armonisi türünü tanımlayan bir kavrama — dönüştüren gelişme sürecini başlattı. Tarihsel incelemelerin estetik vokabülerinin parçası hâline geldiği andan itibaren klasik kav-

ramı normatif içeriğinin anlamını ancak kabul edilemez şekilde korudu.[29]

Canlanan tarihsel kendi kendini-eleştirinin belirtisi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra klasik filolojinin yeni hümanizm bayrağı altında kendi kendisini gözden geçirmeye başlaması ve normatif unsur ile tarihsel unsurun kombinasyonunu "klasik olanda" bir araya getirilmesini tereddütle tekrar kabul edilebilir hâle getirmesidir.[30] Bunu yapmak suretiyle o, klasik kavramını stilistik bir ideal birliğini dile getiriyormuş gibi yorumlamanın (bu yolda çaba gösterilse bile) imkânsız olduğunu gösterdi.[31] Tam tersine stilistik bir terim olarak antik kavramı bütünüyle belirsizdi. Bugün biz klasik kavramını, açık anlamını önce gelen şeyle sonra gelen şeyin karşıtlığının belirlediği bir tarihsel stilistik kavram olarak kullandığımızda, bu kavram antik kavramından çok farklı hâle gelir. Klasik kavramı bugün bir zaman dönemini, bir tarihsel gelişme fazını gösteriyor, tarihüstü bir değeri değil.

Fakat yine de, klasik kavramındaki normatif unsur asla bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Bugün bile o hâlâ liberal eğitim (gymnasium) fikrinin temelidir. Filolog plastik sanatların tarihi içinde gelişen bu tarihsel stilistik kavramı basitçe metinlerine uygulamaktan haklı olarak hoşnut değildir. Homer'in de "klasik" olup olmadığı sorunu, klasik olanın yalnızca sanat tarihinde kullanılan stil

---

[29] ["Stil/üslup" kavramı konusunda bakınız Birinci Cilt, dipnot 67, ve Üçüncü Cilt Ek I.]

[30] Naumburg klasikler kongresi (1930) — bütünüyle Werner Jeager hakimdi — bunun *Die Antike* dergisi gibi örneklerinden biridir. Bakınız, *Das Problem des Klassischen und die Antike* (1931).

[31] A. Körte'nin J. Stroux'la birlikte sunduğu Naumburg bildirisini oluşturan meşru eleştiri için bakınız *Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenchaften*, 86 (1934), ve benim *Gnomon*, 11 (1935), 612 vd.'ndaki yazım [*GW*, V, 350-53'te yeniden yayınlandı.]

kategorilerine benzer bir tarihsel stil kategorisi olduğu fikrini yıkar — bu tarihsel bilincin daima kendisinin izin verdiğinden çok daha fazla şeyi içermesinin örneklerinden biridir.

Bunun ima ettiği şeyi anlamayı denersek, klasik'in tam da bir tarihsel dönemi ya da tarihsel stili göstermekten çok daha fazlasını içerdiği ve buna rağmen yine de bir tarihüstü değer kavramı olmaya çalışmadığı için hakiki bir tarihsel kategori olduğunu söyleyebiliriz. O belirli bir tarihsel fenomene atfettiğimiz bir niteliğe değil, kayda değer bir tarihsel varlık/oluş moduna atıfta bulunur: kendisini sürekli ispatlayarak (*Bewährung*) doğru bir şeyin (*ein Wahres*) varlığa gelmesine imkân sağlayan tarihsel muhafaza etme süreci (*Bewahrung*). Tarihsel düşünce modunun inanmamızı istediği gibi, tarihsel refleksiyon ve tarihsel refleksiyonun tarih sürecinin bütün teleolojik yorumlarına getirdiği eleştirinin aslında bir şeyi klasik statüsüne yerleştirmemize yol açan değer yargısını yıkamaz. Aslında burada bahis konusu olan şey, klasik kavramında mündemiç/içkin değer yargısının, bu eleştiriyle yeni ve özel bir meşruiyet kazanmasıdır: klasik [olan], tarihsel tahakkümünden dolayı tarihsel eleştiriye direnen şey, muhafaza edilen, nakledilen, her tarihsel refleksiyonu önceleyen ve onda devam eden bağlayıcı geçerli olma gücüdür.

Kuşatıcı "klasik antikite" kavramı anahtar örneğinden yola çıkarsak, elbette Helenizmin değerini klasisizmin düşüş ve çöküş çağı olarak düşünmek tarihdışıdır ve Droysen onun dünya tarihinin sürekliliği içindeki yerini vurgulamakta ve Helenizmin Hristiyanlığın doğuş ve yayılışı için öneminin altını çizmekte haklıdır. Fakat Droysen, eğer hep klasik [olan] lehinde bir önyargı olmamış olsaydı ve eğer "hümanizmin" eğitim gücü "klasik antikiteye" sahip çıkmamış ve onu geçmişin mirası olarak Batı kültürü içinde muhafaza etmemiş olsaydı, bu tarihsel teodisiyi

(theodicy),* kabul etme ihtiyacı duymazdı. Klasik kavramı, objektifleştirici tarihsel bilinç tarafından kullanılan tanımlayıcı klasik kavramından temelde çok farklı bir şeydir. O tarihsel bilincin ait olduğu ve tabi/bağlı olduğu bir tarihsel gerçekliktir. "Klasik olan" değişen zamanların ve değişen hazların/zevklerin iniş-çıkışlarıyla başa çıkabilen şeydir. O doğrudan ulaşılabilir bir şeydir; deyim yerindeyse, bazan bir sanat eserini kendi çağdaşları için karakterize eden ve kendisine maruz kalan izleyicisinin her bilinçli beklentisini aşan tam bir anlam kavrayışı yaşatan bir farkına varma/kabul şokuyla ulaşılabilen bir şey değil. Dahası, bir şeyi klasik diye adlandırdığımızda, süregelen bir şeyin, kaybolmamış öneminin/anlamının, zamanın bütün şartlarından bağımsız — başka her şimdi ile eşzamanlı bir zamansız şimdi türünün — bir şeyin bilincinden söz ediyoruzdur.

Bu yüzden klasik kavramıyla ilgili en önemli şey, onun normatif anlamıdır (ve bu kavramın hem antik hem de modern kullanımı için bütünüyle geçerlidir). Fakat bu norm geriye dönük şekilde onu yerine getiren ve temsil eden eşsiz bir geçmişin büyüklüğüyle ilişkilendirildiği sürece, daima onu tarihsel olarak dile getiren bir zamansal nitelik taşır. Nitekim, Almanya'da Winckelmann'ın klasisizmini standardı olarak benimseyen tarihsel refleksiyonun doğuşuyla birlikte, bir tarihsel zaman ya da üslup idealinin kendisini Winckelmann'ın kastettiği anlamda klasik kabul edilen şeyden koparması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu kriteri koyan epigonlar** zamanından beri bu stilistik ideal geçmişe ait bir tarihsel an'a işaret ediyor görünüyor. Buna binaen

---

* theodicy: en yüksek iyiliğin gerçekleşebilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu savunan felsefi tavır (ç.)

** Epigones veya epigon: Grek mitolojisinde Teb'i yenerek Teb'e yürüyen yedi liderin yedi oğlu ya da bu oğullardan herhangi biri; mukallit takipçi; büyük bir yazarın, filozofun ya da sanatçının taklitçisi (ç.).

klasik kavramı modern düşüncede, hümanizm bu antikitenin örnek niteliğinde olduğunu yeniden ilan ettiğinde "klasik antikitenin" tümünü tanımlayacak şekilde kullanılmaya başlar. Bu antik kullanım bazı düzeltmeler yapılarak gözden geçirildi; çünkü hümanizmin "keşfettiği" antik yazarlar geç antikitede klasikler kanonunu oluşturan yazarlardı.

Onlar Batı kültürünün tarihinde tam da "okul" yazarları olarak kanonik hâle geldikleri için korunmuşlardı. Fakat, bu tarihsel stilistik kavramının bu kullanımı nasıl kendisine maledebildiğini anlamak kolaydır. Çünkü, bu kavramın arkasında bir normatif bilinç olsa da, bir retrospektif/geriye dönük unsur da vardı. Klasik normu doğuran şey bir çöküş ve mesafe bilincidir. Klasik ve klasik stil kavramlarının daha geç dönemlerde ortaya çıkması tesadüf değildir. Callimachus ve Tacitus'un *Hitabet Üzerine Diyalog* (*Dialogue on Oratory*) adlı eseri bu bağlantıda belirleyici bir rol oynadı.[32] Fakat başka bir şey daha vardır. Bildiğimiz kadarıyla klasik sayılan yazarlar daima belirli edebî türlerin temsilcileridir. Onlar o edebî türün normunun zirvesi, başka bir söyleyişle, edebî eleştirinin geriye bakışla apaçık hâle getirdiği bir ideal sayılırlar. Şimdi türe ilişkin bu normları tarihsel açıdan incelersek — yani eğer tarihlerini ele alırsak — bu durumda klasik olan stilistik bir tarz olarak, türün tarihini öncesine ve sonrasına göre ifade eden bir düğüm/doruk noktası olarak görünür. Türlerin tarihindeki düğüm/doruk noktaları büyük ölçüde klasik antikitenin tarihsel gelişiminin bütünü içindeki aynı kısa zaman dönemine ait oldukları ölçüde,

---

[32] Bu yüzden Tacitus'un *Dialogue on the Orators* adlı eseri, klasik olan hakkındaki Naumburg tartışmalarında özel ilgi gördü. Retoriğin çöküşünün nedenleri daha önceki büyüklüğün farkına varılmasını, yani bir normatif bilinci içerir. Bruno Snell tarihsel stilistik "barok," "arkaik" vb kavramların tümünün normatif klasik kavramıyla ilişkiyi varsaydığını ve ancak tedricen pejoratif anlamlarını kaybettiklerini söylerken haklıdır ("Wesen und Wirklichkeit des Menschen," *Festschrift für H. Plessner*, ss. 333 vd.).

klasik böyle bir döneme atıfta bulunur ve aynı zamanda bir döneme işaret eden bir kavrama dönüşür ve stil kavramıyla iç içe geçer.

Bu tür bir tarihsel stilistik kavram durumundaki klasik kavramı, içkin bir telosun birliğini armağan ettiği herhangi bir "gelişmeye" teşmil edilmeye yeteneklidir. Ve aslında bütün kültürlerin yüksek dönemleri vardır; bu dönemler, ayırt edici özelliklerini o dönemleri yaşayan uygarlığın her alandaki özel başarılarıdır. Bu yüzden, kendi özel tarihsel icrası yoluyla, bir genel değer kavramı olarak klasik tekrar bir genel stilistik tarihsel kavrama dönüşür.

Bu anlaşılabilir bir gelişme ise de, kavramın tarihselleştirilmesi aynı zamanda onun köklerinden çekilip çıkarılmasını gerektirir ve tarihsel bilinç kendi kendisini-eleştiriye angaje olmaya başladığında hem klasik kavramındaki normatif unsurun hem de onun gerçekleştirilmesinin tarihsel biricikliğinin eski yerine iade edilmesinin nedeni budur. Her "yeni hümanizm" ilk ve en eski olanı, geçmişte bir şey, ulaşılamaz ve fakat yine de mevcut bir şey olarak kendi modeline dolaysız şekilde ait ve bağlı olma bilinciyle paylaşır. Bu yüzden klasik olan tarihsel varlığın/oluşun genel karakteristiklerini özetler: zamanın akıntısı içinde muhafaza etme. Geleneğin genel doğası yalnızca geçmişin geçmiş olmayan bu parçasının tarihsel bilgi imkânını sunmasıdır. Yine de klasik olan, Hegel'in söylediği gibi "kendisi-önemli/anlamlı (*selbst ßedeutende*) ve dolayısıyla aynı zamanda kendi kendisini-yorumlayıcı (*selber ßeutende*) olan şey"dir.[33] Fakat bu nihai belirlemede klasik olanın kendisini koruduğu anlamına gelir; korur, *çünkü* kendi başına anlamlı/önemlidir ve kendisini yorumlar; yani o geçmiş olan şey — hâlâ yorumlanması gereken bir dokümanter delil — hakkında bir

[33] Hegel, *Ästhetik*, II, 3.

ifade olmayacak tarzda konuşur ve ayrıca özel olarak ona söylüyormuşçasına şimdiye bir şey söyler. "Klasik" diye adlandırdığımız şey ilkin tarihsel mesafenin aşılmasını gerektirmez; kendi değişmez ilişki kuruculuğu/ilişkilendiriciliği dolayısıyla o bu mesfeyi kendisiyle aşar. Bu yüzden klasik olan kesinlikle "zamansız"dır; fakat bu zamansızlık bir tarihsel varlık/oluş modudur.

Bu elbette klasik kabul edilen eserlerin gelişen tarihsel bilince — bu bilinç tarihsel mesafenin farkında bir bilinçtir — tarihsel anlamanın görevlerini bahşettiğini reddetmek demek değildir. Tarihsel bilincin amacı, Pallodio veya Corneille gibi, klasik modeli tarihsel bilinç içinde kullanmak değil, onu yalnızca kendi zamanına göre anlaşılabilen bir tarihsel fenomen olarak kavramaktır. Fakat onu anlamak daima, eserin ait olduğu geçmiş "dünya"nın yalnızca bir tarihsel yeniden inşasından *daha fazla bir şeyi* gerektirir. Anlamamız/kavrayışımız daima o dünyaya da ait olduğumuzun ve buna mukabil eserin de bizim dünyamıza ait olduğunun bilinciyle hareket eder.

"Klasik" kelimesinin anlamı tam da şudur: eserin doğrudan ifade gücünün ömrü temelde sınırsızdır.[34] Klasik kavramı mesafe ve ulaşılamazlığı dile getirse ve eğitimin /kültürel bilincin parçası olsa da, "klasik eğitim/kültür" ifadesi klasik olanın sürekli geçerliliğine ilişkin bir şeyi ima eder. Kültürel bilinç, klasik bir eserin adına konuştuğu bir nihai cemaate/komüniteye ve dünyayla ortaklığa tanıklık yapar.

Bu klasik kavramı tartışması hiçbir müstakil önem/anlam talebinde bulunmaz, yalnızca şu genel sorunun yönel-

---

[34] Friedrich Schlegel (*Fragmente*, ed. Minor, no. 20) şu hermenoytik sonucu çıkarır: "Klasik bir edebî eser hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacak eserdir. Fakat o aynı zamanda kendisinden, eğitimlilerin ve kendilerini eğitenlerin daima daha fazla şey öğrenme arzusu duydukları eserdir."

tilmesine katkıda bulunur: Klasik olanı karakterize eden geçmiş ile şimdi arasındaki bu tür bir tarihsel ilişkilenme nihai noktada etkin bir altyapı olarak her tarihsel aktivitenin temelini oluşturamaz mı? Romantik hermenoytik homojen/değişmez insan doğasını, anlama teorisinin tarihdışı temeli olarak kabul ediyor ve dolayısıyla con-genial/aynı eğilime sahip yorumcuyu bütün tarihsel şartlardan özgürleştiriyorsa da, klasik bilincin kendi kendisini-eleştirisi sonunda yalnızca olaylardaki değil, aynı zamanda anlamanın kendisindeki tarihsel akışın kabulüne götürür. *Anlama sübjektif bir eylemdir ve gelenek olayına katılımın* — ki geçmişin ve şimdinin sürekli birbirlerine aracılık ettikleri bir intikal sürecidir — *sübjektif bir eylem olmasından daha az sübjektif bir eylem olarak düşünülemez.* Prosedür ve yöntem fikrinin gereğinden fazla egemenliği altındaki hermenoytik teorinin geçerlilik kazandırması gereken şey budur.

(iii) Zaman Mesafesinin Hermenoytik Önemi/Anlamı[35]

Şimdi hermenoytiğin faaliyetini nasıl icra ettiğini ele alalım. Bir geleneğe ait olmanın hermenoytiğin şartı olmasının anlama için doğurduğu sonuçlar nelerdir? Bütünü ayrıntılara, ayrıntıları bütüne göre anlamamız gerektiği yolundaki hermenoytik kuralı hatırlayalım. Bu ilke antik retorikten doğmuştur ve modern hermenoytik onu konuşma sanatından anlama sanatına transfer etmiştir. Bu ilke her iki durumda da dairevi bir ilişkidir. Anlamın bütününün zihinde uyandırdığı tahminî, bütünün belirlediği parçaların kendileri de bütünü belirlediğinde fiilî anlamaya dönüşür.

Bunu antik dillerin öğrenilmesinden biliyoruz. Cümlenin bireysel parçalarının lingüistik mânâsını anlama girişi-

---

[35] [Burada özellikle benim şu metnime bakınız: "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3 vd.]

minde bulunmadan önce onu "anlamlandırmamız" gerektiğini öğreniriz. Fakat bu mânâ verme sürecinin kendisini de daha önce gerçekleşen şeyler kontekstinden doğan bir anlam beklentisi yönetir. Eğer metin gerektiriyorsa, bu beklentiyi düzene sokmak zorunludur elbette. Bu, daha sonra, beklentinin değişebileceği ve metnin anlamını başka bir beklenti etrafında örgütleyeceği anlamına gelir. Kaldı ki anlama hareketi de sürekli bütünden parçaya, parçadan bütüne doğru işler. Görevimiz mânâyı anlamanın birliğini merkezkaç şekilde genişletmektir. Detayların bütünle armonisi doğru anlamanın kriteridir. Bu armoniyi gerçekleştirememek anlamanın başarısız kalması demektir.

Schleiermacher bu hermenoytik parça-bütün ilişkisini hem objektif hem de sübjektif boyutlarıyla ele almıştır. Nasıl tek bir kelime cümlenin total kontekstine aitse, aynı şekilde tek bir metin de yazarın çalışmalarının total kontekstine, yazarın çalışmaları ise edebî türün ya da edebiyatın bütününe aittir Keza yine yaratıcı bir anın tezahürü olarak aynı metin, yazarının iç hayatının tümüne aittir. Tam anlama bu objektif ve sübjektif bütün içinde gerçekleşebilir. Bu teöriyi izleyen Dilthey bütünün anlaşılmasına imkân sağlayan "yapı"'dan ve bir "orta-noktada merkezileşme"den söz eder . Bununla (daha önce yukarıda söylediğimiz gibi[36]) o, daima bütün metin yorumlarının ilkesi olmuş olan şu ilkeyi tarihe uygulamaktadır: metinler kendi şartları içinde anlaşılmalıdır. Ancak sorun, bunun dairevi anlama hareketinin yeterli açıklaması olup olmadığıdır. Burada biz Schleiermacher hermenoytiği analizimizden çıkardığımız şeye dönmeliyiz. Schleiermacher'ın sübjektif yorum hakkındaki düşüncelerini bir kenara bırakabiliriz. Bir metni anlamayı denerken kendimizi yazarın zihnine yerleştiremeyiz, fakat eğer bu terminolojiyi kul-

---

[36] Bakınız Birinci Cilt, ss. 245-46k, 304 vd.

lanmak gerekiyorsa, kendimizi yazarın görüşlerini şekillendirdiği bakış açısına yerleştirmeye çalışabiliriz. Ancak bu sadece onun söylemekte olduğu şeyin nasıl doğru olabileceğini anlamaya çalışmamız anlamına gelir. Eğer anlamak istiyorsak argümanlarını daha da güçlü hâle getirmeye çalışıyoruzdur. Bu diyalogda/söyleşide bile gerçekleşir ve bu yazılı olan şeyin anlaşılmasında da a fortiori/daha fazla geçerlidir; yazılı olan şeyi anlarken anlamın kendi içinde anlaşılabilir boyutu içinde hareket ederiz ve yazılı şey, yazarın sübjektivitesine geri dönmek için hiçbir gerekçe sunmaz. Hermenoytiğin görevi bu anlama mucizesini — bu gizemli bir ruhlar komünyonu değil, ortak bir anlamın paylaşılmasıdır — izah etmektir.

Fakat Schleiermacher'ın bu dairenin objektif yanını tasviri bile sorunun kalbine ulaşamaz. Her anlamaya ulaşma teşebbüsünün amacının konuyla ilgili uzlaşma olduğunu görmüştük. Bu yüzden hermenoytiğin görevi daima hiçbir uzlaşmanın olmadığı ya da bir şekilde bozulduğu yerde uzlaşma sağlamaktı. Hermenoytiğin tarihi, eğer sözün gelişi İncil'i Eski Ahit'le ilişkilendirmeyi deneyen Augustine'i,[37] aynı problemle karşı karşıya kalan erken Protestanlığı,[38] ve nihayet metnin yalnızca tarihsel yorum vasıtasıyla "tam olarak anlaşılabileceğinin" (uzlaşma ihtimalinden neredeyse feragat ediyormuşçasına) varsayıldığındaki Aydınlanma'yı düşünürsek, bunu doğrular. Romantizmin ve Schleiermacher'ın içinden geldikleri ve konuşlandıkları geleneğin bağlayıcı formunun her hermenoytik çabaya sağlam bir temel sağladığını reddederek, tarihsel bilinci evrenselleştirmeleri nitelik bakımından yeni bir şeydir.

---

[37] [Bakınız G. Ripanti, *Agostino teoretico del'interpretazione* (Brescia, 1980),]

[38] [Bakınız M. Flacius, *Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarium literarum*, book II (1976).]

Schleiermacher'ın yakın seleflerinden biri olan filolog Friedrich Ast'ın belirgin şekilde içerikle ilgili bir hermenoytik faaliyet görüşüne sahipti; çünkü onun için hermenoytiğin amacı klasik antikite dünyası ile Hristiyanlık dünyası, yeni keşfedilen hakiki antikite ile Hristiyan gelenek arasında uyum tesis etmekti. Bu yeni bir şeydir: Aydınlanma'ya tezat şekilde, bu hermenoytik gelenek geleneği doğal akıl kriterine göre değerlendirerek reddetmez. Fakat kendisini ait gördüğü bahsi geçen iki gelenek arasında anlamlı bir uzlaşma gerçekleştirme girişimiyle bu hermenoytik türü yine de daha önceki bütün hermenoytiklerin görevini, yani *içerikte* uzlaşma sağlama görevini izliyordu.

Antik klasik dünya ile Hristiyanlığın bu uzlaştırılmasının "tikelliğini" aşarak Schleiermacher ve onu izleyen ondokuzuncu-yüzyıl bilimi hermenoytiğin görevini *formel olarak/şeklen* evrensel olma tarzında anladı. Onlar hermenoytiği doğa bilimlerinin objektivite/nesnellik idealiyle uyumlu hâle getirmeyi başardı, ancak bunu tarihsel bilincin hermenoytik teoride cisimleşmesini ihmal ederek gerçekleştirdi.

Tam tersine, Heidegger'in hermenoytik daireyi tasviri ve ontolojik temellendirmesi belirleyici bir dönüm noktası oluşturur. Yirminci yüzyıl hermenoytik teorisi genellikle anlamanın dairevi yapısını tartışmış, fakat hep formel bir bütün-parça ilişkisi çerçevesinde — veya sübjektif refleks çerçevesinde, yani bütünün sezgiyle tahmini ve müteakiben onun parçalar hâlinde ifadesi çerçevesinde — yapmıştır. Bu teoriye göre dairevi anlama hareketi metin boyunca ileriye ve geriye doğru gidip gelerek döner ve metin mükemmelen anlaşıldığında durur. Bu anlama görüşü Schleiermacher'ın keşif (divinatory) eyleminde mantıksal doruklarına ulaşır; bu eylemle kişi kendisini bütünüyle yazarın zihnine yerleştirir ve metindeki esrarengiz ve yabancı herşeyi orada çözer. Bu yaklaşımın tersine Heidegger daireyi metnin anlaşılması sürekli olarak tahmin edici ön-anlama hareketince be-

lirlenmiş kalacak şekilde tanımlar. Bütün-parça dairesi tam anlamada buharlaşmaz, tersine tam anlamıyla gerçekleşir.

Bu yüzden bütün-parça dairesi doğası itibarı ile formel/biçimsel değildir. O ne objektiftir ne de sübjektif; anlamayı geleneğin hareketi ile yorumcunun hareketinin paslaşması/etkileşimi olarak tanımlar. Metni anlamamıza istikametini veren anlamın tahmini, sübjektif bir eylem değildir, bizi gelenekle birleştiren komünaliteden/ortaklıktan doğar. Fakat bu ortaklık gelenekle ilişkimiz içinde sürekli şekillenen bir şeydir. Gelenek değişmez bir önşart değildir; tersine anladığımız ölçüde onu kendimiz üretir ve geleneğin evrimine katılırız ve dolayısıyla biz de onu belirleriz. Bu yüzden anlama dairesi bir "metodolojik daire" değildir; o anlamanın ontolojik yapısının unsurlarından biridir.

Her anlamaya temel teşkil eden bu daire "bütünle ilişkin ön-kavrayış" diye adlandırabileceğim ilave bir hermenoytik sonuç doğurur. Fakat keza bu da her anlamanın apaçık formel şartıdır. Bu yalnızca aslında anlamanın birliğini kuran şeyin anlaşılabilir olduğunu dile getirir. Bu yüzden, bir metni okuduğumuzda daima bütünlüğünü varsayarız ve yalnızca bu varsayımın yanlış olduğu ortaya çıktığında — yani metin anlaşılamaz olduğunda — metinden kuşku duymaya başlar ve bunun çaresinin nasıl bulunabileceğini keşfetmeyi deneriz. Bu tür metin eleştirisi kuralları bir kenara bırakılabilir; çünkü önemle üzerinde durulması gereken şey, bu kuralların uygulamasının uygun tarzda içeriğin anlaşılmasıyla ilişkilendirilmesidir.

Nitekim, her anlamamıza kılavuzluk eden bütünlüğe/bütüne ilişkin ön-kavrayışı daima özel içerik belirler. Okuyucu yalnızca anlamın içkin birliğini varsaymakla kalmaz, kendi anlamasına da, benzer şekilde söylenmiş olan şeyin hakikatiyle ilişkisinden doğan sabit aşkın anlam beklentileri kılavuzluk eder. Bir mektubun alıcısı nasıl içerdiği haberleri anlıyor ve şeyleri ilkin mektubu yazan kişinin

gözleriyle görüyorsa — yani onun yazdığı şeyi doğru olarak görüyor ve mektubu yazan kişinin özel kanaatlerini anlamaya çalışmıyorsa — aynı şekilde biz de geleneğin metinlerini konuyla ön ilişkimizden doğan anlam beklentileri temelinde anlarız. Muhabirin yazdığı haberlere o orada bulunduğu ve duruma vakıf olduğu için inanıyorsak, aynı şekilde temelde bize intikal etmiş bir metnin yazarının ön kanaatimize dayanarak bizden daha bilgili olma ihtimaline de açığızdır. Yalnızca doğru olduğu söylenen şeyi kabul etme girişimimiz başarısız kaldığında metni psikolojik veya tarihsel olarak bir başkasının kanaati olarak "anlamayı" deneriz.[39] Böylece, bütünlük önyargısı yalnızca bu formel unsuru — yani metnin annlamını tam olarak dile getirmesi gerektiğini — değil, aynı zamanda söylediği şeyin tam hakikat olması gerektiğini de ima eder.

Biz burada da yine anlamanın öncelikle söylenen şeyin içeriğini anlamak demek olduğunu ve yalnızca ikincil düzeyde ötekinin/başkasının anlamını başkasının anlamı olarak izole ederek anlamak demek olduğunu görüyoruz. Bu yüzden, her hermenoytik önşartın nihai temeli, kişinin aynı konuyla ilgili olmaktan doğan kendi ön-anlamasıdır. Üniter (unified) anlam olarak kavranan şeyi belirleyen şey ve dolayısıyla bütünlüğe/bütüne ilişkin ön-anlayışın nasıl uygulanacağını belirleyen şey de budur.[40]

---

39 1958'de Venedik'te düzenlenen bir konferansta estetik yargı hakkında yaptığım konuşmada, bunun da tarihsel yargı gibi karakteri itibariyle ikincil/tali olduğunu ve "bütünlük öngörüsünü" doğruladığını göstermeye çalıştım. "On the Problematic Character of Aesthetic Consciousness," tr. E. Kelly, *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New School for Social Research), 9 (1982), 31-40.)

40 Bütünlüğü önkavrayışın bir istisnası vardır: rol yapma ve şifreli yalanlar söyleme. Bu çözümü en zor hermenoytik problemlerden biridir (Leo Strauss'un *Persecution and the Art of Writing* adlı metnindeki mülahazalarına bakınız). Bu istisnai hermenoytik durumun özel bir önemi vardır; çünkü, tarihsel kaynak eleştirisinin geleneğin gerisine uzandığı zamankiyle aynı şekilde anlamın yorumunu aşar. Burada görev tarihsel değil hermenoytik bir görev ise de, bu görev yalnız-

Bu yüzden "ait olma" — yani tarihsel hermenoytik faaliyetimizdeki gelenek unsuru — anlamının temel, muktedir kılıcı önyargıların ortaklığında ikamet eder. Hermenoytik bir konumdan/pozisyondan yola çıkmalıdır; bir şeyi anlamaya çalışan kişinin gelenek kabilinden metin içinde dile gelen konuyla bir bağının bulunduğu ve metnin konuştuğu gelenekle bir ilişkisinin bulunduğu ya da bu ilişkiyi kurduğu bir konumdan. Ayrıca hermenoytik bilinç, bu konuyla bağlantısının geleneğin kesintisiz akışı durumundaki gibi bir apaçık sorgulanmamış ittifakı içermediğinin farkındadır. Hermenoytik faaliyet aşinalık/bildiklik ile yabancılık arasındaki kutuplaşmaya dayanır, fakat bu kutuplaşma psikolojik olarak, Schleiermacher'la birliktę, bireyselliğin gizemini örten şey olarak görülemez; bu kutuplaşmaya aslında hermenoytik açıdan bakılmalıdır — yani söylenmiş olan şeye göre bakılmalıdır: metnin bize yönelttiği dile, metnin bize anlattığı hikâyeye göre. Keza burada da bir gerilim vardır. Bu gerilim geleneğin metnine aşinalığımız ile yabancılığımız arasındaki, tarihsel olarak düşünülmüş, mesafeli bir konum alınmış olma ile bir geleneğe ait olma arasındaki ilişkide cereyan eder. *Hermenoytiğin hakiki odağı bu ara-da'lıktır [arafta olmaklık/tır].*

Hermenoytiğin operasyonda bulunduğu ara konum dikkate alınırsa, işinin bir anlama prosedürü geliştirmek değil, anlamanın gerçekleştiği şartları ortaya çıkarmak olduğu

---

ca konunun anlaşılması bahis konusu kisvenin gerisinde duran şeyin anahtarı olarak kullanılarak yerine getirilebilir – tıpkı konuşmada/söyleşide ironiyi diğer kişiyle konu üzerinde uzlaşmamız ölçüsünde anladığımız gibi. Nitekim bu açık beklenti anlamın uzlaşmayı gerektirdiğini doğrular. [Strauss'un teorisini icra tarzında, sözün gelişi Spinoza tartışmasındaki icra tarzında haklı olduğundan emin değilim. Gizli anlam yüksek düzeyde bir bilince imada bulunur. Uzlaşma, intibak etme vb. nin bilinçli olarak gerçekleşmesi gerekmez. Bana göre Strauss bunu yeterince anlamış görünmüyor. Bakınız *a.g.e*, ss. 223 vd. Ve benim şu metnime bakınız: "Hermeneutics and Historicism," aşağıda Ek I. Bu arada, fikrimce, bu problemler çok dar bir semantik temelde fazlasıyla tartışılmış bulunuyor. Bakınız Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpratation* (Oxford, 1984).

anlaşılır. Fakat bu şartlar bizatihi yorumcuyu metne taşıması gereken bir "prosedür" veya yöntem değildir; aksine onlar verili olmalıdır. Yorumcunun bilincini işgal eden önyargılar ve ön-anlamlar onun özgür tanzimine amade değildir. Yorumcu anlamayı mümkün kılan verimli/üretici önyargıları, anlamayı engelleyen ve yanlış anlamalara götüren önyargılardan, önceden ayıramaz.

Dahası, bu ayırma bizatihi anlama süreci içinde gerçekleşmelidir ve bu yüzden hermenoytik bunun nasıl vukubulduğunu sorgulamalıdır. Fakat bu onun daha önceki hermenoytikte bütünüyle periferide kalan şeyi öne çıkarması/merkeze alması anlamına gelir, yani zamansal mesafenin/uzaklığın ve onun anlama için öneminin merkeze alınması.

Bu husus romantizmin hermenoytik teorisiyle mukayese yapılarak açıklığa kavuşturulabilir. Romantizmin anlamayı bir ilk/orijinal ürünün yeniden üretimi olarak gördüğünü hatırlatalım. Dolayısıyla kişinin bir yazarı kendisinin anladığından çok daha iyi anlamaya muktedir olması gerektiğini söylemek mümkündü. Bu ifadenin kaynağını ve deha estetiği ile ilişkisini ele almıştık; fakat, araştırmamız yeni bir önem yüklediği için şimdi ona tekrar dönmemiz gerekiyor.

Sonraki anlamanın ilk/orijinal üretime üstün olması ve dolayısıyla daha iyi anlama olarak tanımlanabilmesi, (Schleiermacher'ın söylediği gibi) yorumcuyu yazarla aynı düzeye yerleştiren bilinçli realizasyona bağlı değildir pek; aksine yorumcu ile yazar arasında tarihsel mesafenin yarattığı ortadan kaldırılamaz farklılığa işaret eder. Her çağ kendisine intikal eden metni kendi tarzında anlamak durumundadır; çünkü metin, içeriği çağıyla ilgili olan ve içinde kendisini anlamayı denediği geleneğin tümüne aittir. Yorumcuyla konuştuğu için, metnin asıl anlamı yazarının ve ilk izleyicilerinin/okuyucularının anlama ihtimallerine

(contingencies) bağlı değildir. Metin onlarla özdeş değildir; çünkü onun ortak belirleyicileri daima yorumcunun tarihsel durumu ve dolayısıyla tarihin objektif yöneliminin bütünüdür aynı zamanda. Henüz anlamayı tarihe itelemeyen Chaldenius[41] gibi bir yazar, yazarın yazılı olan şeyin asıl anlamını bilmesinin gerekmediğini söylerken naif ve samimi şekilde aynı şeyi dile getirmektedir; bu yüzden yorumcu genellikle ondan daha iyi anlayabilir ve anlaması gerekir. Fakat bu temel bir öneme haizdir. Metnin anlamı, sadece bazan değil, genellikle yazarını aşar. Anlamanın yalnızca röprodüktif (yeniden üretici) değil, aynı zamanda üretici bir faaliyet olmasının nedeni budur. Belki de anlamadaki bu üretici unsura "daha iyi anlama" diye atıfta bulunmak doğru değildir. Çünkü bu ifade, gösterdiğimiz gibi, Aydınlanma'dan devralınarak deha estetiği temelinde elden geçirilmiş bir eleştiri ilkesidir. Anlama aslında hem daha açık fikirleri dolayısıyla öznenin daha üstün bilgisi anlamında hem de bilincin bilinçdışı üretiminden temel üstünlüğü anlamında daha iyi anlama değildir. *Eğer bir şekilde anlıyor isek, farklı* tarzda anladığımızı söylemek kafidir.

Bu tür bir anlama anlayışı, romantik hermenoytiğin çizdiği daireyi parçalayarak kendine yeni bir yol açar. Bu durumda bireysellikle ve onun düşündüğü şeyle değil söylenen şeyin hakikatiyle ilgilendiğimizden, metin sadece hayatın ifadesi olarak anlaşılıyor değil, hakikat iddiası olarak da ciddiye alınıyordur. "Anlama" ile kastedilen şeyin bu olması bir zamanlar apaçık bir şeydi (yalnızca Chaldenius'u hatırlamamız kafidir).[42] Fakat hermenoytik problemin bu boyutunun güvenilirliğini tarihsel bilinç ve Schleiermacher'ın hermenoytiğe verdiği psikolojik vurgu yıkmıştı ve yalnızca tarihselciliğin aporiaları/açmazları ortaya konulduğunda

[41] Bakınız yukarda s. 183 vd.

[42] Bakınız yukarda s. 183 vd.

yeniden kazanılabilir ve kanaatimce sonunda belirleyici ivmesini Heidegger'in verdiği kökten yeni bir gelişmeye yol açabilir. Zaman mesafesinin hermenoytik verimliliği ancak Heidegger'in "ontolojik" bir şey olarak yorumlayarak ona ontolojik bir yönelim sağladığında ve Dasein'ın varlık/oluş modunu zamana göre yorumladığında anlaşılabilirdi.

Zaman bundan böyle artık ayırdığı için köprü kurulması gereken bir gedik değildir; aslında şimdinin kök saldığı olayların gidişatının taşıyıcı temelidir. Bu da demektir ki, zaman mesafesi/uzaklığı aşılması gereken bir şey değildir. Zamanın aşılması gereken bir şey olduğu fikri aslında tarihselciliğin naif önkabülüdür — yani, kendimizi çağımızın ruhuna taşımamız, kendimizinkilerle değil çağın düşünce ve fikirleriyle düşünmemiz ve dolayısıyla tarihsel objektiviteye/nesnelliğe doğru ilerlememiz gerektiği önkabülünün. Aslında önemli olan şey, zamansal mesafeyi/uzaklığı, anlamayı mümkün kılan üretici ve pozitif bir durum olarak görmektir. O genişleyen bir uçurum değildir; âdet ve geleneğin sürekliliğiyle dolu bir şeydir; çünkü geçmişten tevarüs eden herşey kendisini bize onun ışığında sunar. Burada olayların gidişatının hakiki verimliliğinden söz etmek abartı olmayacaktır. Zaman mesafesinin bize kesin kriterleri vermediği yerde yargı yetimizin dikkate şayan güçsüzlüğüne herkes aşinadır. Bu yüzden, çağdaş sanat eserleri hakkındaki yargılar bilimsel bilinç için vahim şekilde belirsizdir . Apaçıktır ki, bu tür eserlere doğrulanamaz önyargılarla, üzerimizde onları taşıyamayacağımız/bilemeyeceğimiz ölçüde çok etkili oldukları varsayımıyla yaklaşırız; bu çağdaş eserlere asıl içeriklerini ve önemlerine/anlamlarına tekabül etmeyen bir ekstra tını/resonans verir. Ancak şimdiki zamanla her tür ilişkileri kaybolup gittiğinde asıl doğaları gün ışığına çıkabilir; ancak bu sayede onlarda söylenen şeyin anlaşılması otorite ve evrensellik talebinde bulunabilir.

Tarih incelemelerinde bu tecrübe, objektif bilgiye ancak belirli bir tarihsel mesafe varsa ulaşılabileceği fikriyle sonuçlanmıştır. Bir şeyin söylediği şeyin, yani onun dahili içeriğinin ilkin ancak onu doğuran geçici şartlarından koptuktan sonra ortaya çıktığı doğrudur. Tarihsel anlamanın pozitif şartları tarihsel olayın bize ona bir bütün olarak bakma imkânı veren nisbî kapanmışlığı/tamamlanmışlığı ve anlamıyla ilgili çağdaş kanaatlerden uzaklığı tarihsel anlamanın pozitif şartlarıdır. Bu yüzden, tarihsel yöntemin zımnî önkabulü, bir şeyin daimî öneminin/anlamının ilkin yalnızca o kapalı bir içeriğe ait olduğunda, yani tarihsel ilgiyi hak edecek kadar öldüğünde objektif olarak bilinebileceğidir. Gözlemcinin sübjektif müdahalesini dışarıda tutmak ancak o takdirde mümkün görünüyor. Bu aslında bir paradoks, herhangi bir insana ölümünden önce mutlu denilip denilemeyeceğiyle ilgili eski moral/ahlakî sorunun epistemolojik muadilidir. Aristoteles bu türde bir problemin insanî yargı güçlerini nasıl keskinleştirebileceğini göstermiştir[43]; aynı şekilde hermenoytik refleksiyon da burada bilimin metodolojik kendi kendinin-bilincinin keskinleşmesini tesbit etmek durumundadır. Bazı hermenoytik gerekliliklerin yalnızca tarihsel kontekstin ilgi odağına girdiklerinde otomatik şekilde karşılanabilecekleri doğrudur. Bazı hata kaynakları otomatikman dışarıda kalır. Fakat bunun hermenoytik problemin çözümü için yeterli olup olmadığı sorgulanabilir. Zaman mesafesinin nesneye ilgimizin hesap dışı bırakılmasından daha fazla bir şeyi dile getirdiği ortadadır. O, nesnenin hakiki anlamının bütünüyle ortaya çıkmasına imkân sağlar. Fakat bir metnin ya da sanat eserinin hakiki anlamının keşfi asla sonu getirilebilir bir şey değildir; o aslında sonsuza uzanan bir süreçtir. Bu süreçte anlamı belirsizleştiren şeylerin tümü elenecek şekilde

---

43 *Nicomachean Ethics*,1, 7.

yeni hata kaynakları sürekli hesap dışı bırakılmakla kalınmaz, aynı zamanda arkası gelmez şekilde anlamın tahmin edilemez unsurlarını ifşa edecek yeni anlam kaynakları doğar. Eleme sürecini gerçekleştiren zamansal mesafe/uzaklık sabit değildir, bu mesafenin kendisi de sürekli değişme ve genişlemeye mâruz kalır. Zamansal mesafenin yol açtığı eleme/filtreleme sürecinin negatif boyutunun yanısıra bir de pozitif boyutu vardır, yani anlamanın gerçekleşmesindeki değeri söz konusudur. O yalnızca lokal ve sınırlı önyargıların yok edilmesine değil, hakiki anlamanın gerçekleşmesine yol açan önyargıların açıkça ortaya çıkmasına da imkân sağlar.

Genellikle zaman mesafesi hermenoytikteki eleştiri sorununu çözebilir;[44] yani, anlamamızı sağlayan doğru önyargıları *yanlış anlamamıza* yol açan *yanlış* önyargılardan nasıl ayırabiliriz problemini. Bu yüzden, hermenoytik eğitimli zihin aynı zamanda tarihsel bilinci de gerektirir. Tarihsel bilinç kendi anlamamızı yöneten önyargıları, geleneği, başkasının anlamı olarak izole edilebilecek ve kendi içinde değerlendirilebilecek şekilde bilinç düzeyine çıkarır. Bir önyargıyı ön plana çıkarmanın (*abheben*) onun bizim için geçerliliğinin askıya alınmasını gerektirdiği açıktır. Zihnimizi belirlediği sürece, onun önyargı olduğunu bilemez ve bir önyargı olarak göremeyiz. Peki bu durumda onun nasıl bilincine varabiliriz? Faaliyetin fark edilmeksizin sürekli icra ettiği sırada önyargının bilincine varmamız imkânsızdır, bu, deyim yerindeyse yalnızca bilincimiz provoke edildiğinde mümkündür. Bu provokasyonu, geleneğe ait bir metinle karşılaşma sağlayabilir. Çünkü anlamaya götüren şey kendisini kendisine özgü geçerliliğiy-

---

[44] [Bu arada ilk metni ("..... yalnızca zamansal mesafe çözebilir") biraz yumuşattım: bu hermenoytik problemi çözülebilir hâle getirecek şey yalnızca zamansal mesafe değildir. Keza bakınız *GW*, II, 64.

le önceden ortaya koymuş bir şey olmalıdır. Yukarıda söylediğimiz gibi,[45] anlama bir şey bize hitap ettiğinde başlar. Bu hermenoytiğin ilk şartıdır. Şimdi bunun gerektirdiği şeyi, yani önyargılarımızın ilkece askıya alınması gerektiğini biliyoruz. Fakat yargıların, dolayısıyla a fortiori/keza önyargıların her askıya alınışı bir *soru*'nun mantık yapısına sahiptir.

Soru'nun özü ihtimallere açık olmak ve ihtimalleri açık tutmaktır. Eğer bir önyargı öteki kişinin ya da metnin bize söylediği şeyin görüşünü sorgulanabilir hâle getiriyorsa, bu onun basitçe devre dışı bırakılacağı ve metnin ya da öteki kişinin kendi başına geçerli kabul edileceği anlamına gelmez. Daha çok tarihsel objektivizm/nesnelcilik, kendimizi bu hesap dışı bırakmayı benimseme naifliğini fiilen gerçekleşen şey olarak gösterir. Aslında kendi önyargımız riske edildiği için oyundaki yerini alır. Ötekinin hakikat iddiası yalnızca oyunda kalınarak tecrübe edilebilir ve kendisini oyunda tuması mümkün kılınabilir.

Tarihselcilik denilen şeyin naifliği bu refleksiyonu üstlenmemesinden ve uyguladığı prosedürün metodolojik bir prosedür olduğuna inanmasından, kendisinin tarihselliğini unutmasından ibarettir. Biz burada da kötü anlaşılmış tarihsel düşünüşten vazgeçerek anlama görevini daha iyi yerine getirecek bir tarihselciliğe yönelebiliriz. Gerçek tarihsel düşünüş kendi tarihselliğini hesaba katmalıdır. Ancak o takdirde geliştirici bir araştırmanın nesnesi durumundaki tarihsel nesnenin hayaletini kovalamaktan kurtulacak ve bu nesneyi kendisinin muadili olarak görmeyi ve her ikisini de anlamayı öğrenebilecektir. Hakiki tarihsel nesne hiçbir şekilde bir nesne değildir; biri ile ötekinin birliği, hem tarihin gerçekliğini hem de tarihsel anlamanın gerçekliğini

---

[45] Yukarıda ss. 290 ve 295.

oluşturan ilişkidir.[46] İnceleme nesnesine uygun bir hermenoytik tarihin kendini anlamaktaki gerçekliğini ve etkisini açıkça ortaya koymak durumundadır. Buna *"etkin tarih"* diye atıfta bulunacağım. *Anlama temelde tarihin etkisi altında bir olaydır.*

(iv) Etkin Tarih İlkesi (Wirkungsgeschichte)

Tarihsel ilgi yalnızca tarihsel fenomenlere ve geleneğe ait eserlere yönelmekle kalmaz, aynı zamanda ayrıca onların tarihteki etkilerine de yönelir (bunlara araştırmanın tarihi de dahildir); etkin tarih genellikle Hermann Grimm'in *Raffael*'inden Gundlof ve diğerlerine kadar tarihsel incelemeye sırf bir ek/zeyl olarak görülmüştür — bu anlayış birçok değerli kavrayışın doğmasına vesile olmuş olsa da. Bu bakımdan etkin tarih yeni değildir. Fakat açık ve net olarak kendilerine ait anlamlarına göre kavranabilecekleri şekilde gelenek ile tarih arasındaki alacakaranlık bölgenin dışına çıkarılan bir sanat eserinin ya da geleneğin bir boyutunun her zaman etkin tarihine yönelik bir araştırmaya ihtiyaç duymak — bu kaçınılmaz şekilde tarihsel bilinci bütün boyutlarıyla düşünmekten doğan yeni bir taleptir (ve yalnızca araştırmayı değil, araştırmanın metodolojik bilincini de hedef alan bir talep).

Bu elbette geleneksel hermenoytik anlayışı anlamında hermenoytik bir gereklilik değildir. Tarihsel incelemenin etkinin tarih araştırmasını eserin kendisini anlamaktan ayrı bir araştırma türü olarak geliştirmesi gerektiğini söylemiyorum. Bu gereklilik teorik türde bir gerekliliktir. Tarihsel bilinç, sanat eseriyle ya da geleneğe ait bir metinle kurduğu

[46] [Burada sürekli kişinin öteki kişiyi, kendi kavrayışına "maletme" ve dolayısıyla onun ötekiliğini fark edememe tehlikesi ortaya çıkar.]

apaçık yakın ilişkide, farkında olmasa ve kontrolü dışında da olsa bir başka tür araştırmanın daha oyunda olduğunun bilincinde olmalıdır. Tarihsel bir fenomeni hermenoytik durumumuzun karakteristiği olan tarihsel mesafeden anlamaya çalışırken, zaten tarihin içinde ve etkisi altındayızdır. Tarih hem bizim için hakkında araştırma yapmaya değer görünen şeyin ne olduğunu hem de neyin araştırma nesnesi olarak gündeme geleceğini önceden belirler ve mevcut görünüşünü hakikatin tümü olarak gördüğümüzde, gerçekten orada olan şeyin aşağı yukarı yarısını unuturuz — ve aslında fenomenin hakikatini ıskalarız.

Anlamamızda —tasavvur ettiğimiz şey fazlasıyla masumdur; çünkü sonuçları apaçık görünür — öteki kendisini, sanki ben ve öteki sorunu artık ortadan kalkmışçasına bize ait terimlerle sunar. Kendi eleştirel yöntemine bel bağlayarak tarihsel objektivizm, tarihsel bilincin kendisinin tarihsel etkiler ağı içinde konumlanmışlığını gizler. Metodolojik eleştiri vasıtasıyla geçmişin "amaca uygun" içselleştirmelerinin keyfiliğini ortadan kaldırır, fakat kendi iyi vicdanını anlamasına yön veren önkabullerinin — kesinlikle keyfi değildirler ve aslında temel şeylerdir — bilincine varamaz ve dolayısıyla, anlamamızın sınırlı doğasına rağmen ulaşılabilecek hakikate ulaşmayı başaramaz. Bu bakımdan tarihsel objektivizm istatistiğe; "olguların" konuşmasına imkân verdiği ve dolayısıyla gerçekte yöneltilen soruların meşruiyetine bağlı bir objektiviteyi yücelttiği için mükemmel bir propaganda vasıtası olan istatistiğe benzer.

Bunlarla etkin tarihin anlam bilimlerine yardımcı bir yeni bağımsız disiplin olarak geliştirilmesi gerektiğini değil, kendimizi daha iyi anlamayı öğrenmemiz gerektiğini ve her anlamada, ister açıkça farkında olalım ister olmayalım, tarihin etkisinin fonksiyonunu yerine getirdiğinin bilincinde olmamız gerektiğini söylüyoruz. Bilimsel yönteme naif inanç etkin tarihin varlığını reddettiğinde, bu reddediş bil-

ginin fiilen deforme edilmesi olabilir. Biz buna bilim tarihinden — bilimsel yöntemin apaçık şekilde yanlış bir şeyin çürütülemez delili olarak göründüğü yerdir — aşinayız. Fakat genellikle etkin tarihin gücü, mevcudiyetinin farkına varılmasına bağlı değildir. Bu tam da tarihin sınırlı insanî bilinç üzerindeki gücüdür; başka bir söyleyişle tarih, yönteme inancın kişinin kendi tarihselliğini reddetmesiyle sonuçlandığı yerde bile etkilidir. Etkin tarihin bilincinde olmamızın gerekliliği, bilimsel bilinç için zorunlu olduğu için önemlidir. Fakat bu bahis konusu bilincinde olmanın her zaman mutlak şekilde gerçekleştirilebileceği anlamına gelmez. Etkin tarihin tam bilincine varmamızın gerekmesi Hegel'in mutlak bilgiden söz ettiği zamanki — bu aşamada tarih kendisine bütünüyle şeffaf hâle gelecek ve dolayısıyla kavram düzeyine yükselecektir — ifadesi kadar hibriddir/melezdir. Aksine tarihsel olarak etkin bilinç (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) bizatihi anlama eylemi içindeki bir unsurdur ve göreceğimiz gibi, *sorulması gereken doğru soruların keşfinde zaten/peşinen etkindir.*

Tarihin etkisi altındaki varlığın bilinci (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) öncelikle hermenoytik *durumun* bilincidir. Ancak bir durumun farkına varmak daima özel zorlukları olan bir görevdir. Durum fikrinin bizatihi kendisi onun dışında kalamayacağımız ve dolayısıyla onun objektif bilgisine sahip olamayacağımız anlamına gelir.[47] Kendimizi daima bir durum içinde buluruz ve onu açıklamak asla bütünüyle tamamlanamayacak bir görevdir. Bu hermenoytik durum — yani anlamaya çalıştığımız gelenek konusundaki kendimizi içinde bulduğumuz durum — için de geçerlidir.

---

[47] Durum kavramının yapısı özellikle şu metinlerde açıkça ifade edilmiştir: Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, ve ErichRothacker. [Benim şu metnime bakınız: "Was ist Wahrheit," *Kleine Schriften*, I, 46-58, özellikle ss. 55 vd. (*GW*, II, 44 vd.]

Bu durumu aydınlatmak — etkili tarih üzerine refleksiyon — asla tam olarak gerçekleştirilemez; ancak tamamlanamaması refleksiyondaki eksiklikten dolayı değil, tarihsel varlıklar oluşumuzun özünden dolayıdır. *Tarihsel olmak kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir.* Her kendi kendinin-bilgisi (*Sichwissen*) tarihsel olarak önceden verili şeyden, Hegel'le birlikte "töz (substanz)" diye adlandırdığımız şeyden doğar; çünkü o bütün sübjektif amaç ve eylemlerin temelidir ve dolayısıyla tarihsel farklılığı her ne olursa olsun her geleneği anlama ihtimalini hem buyurur hem de sınırlar. Bu felsefi hermenoytiğin amacını yeterince tanımlar: felsefi hermenoytiğin görevi, Hegel'in Geist'ın fenomenolojisinin patikasını biz sübjektif herşeyde onu belirleyen tözelliği (substantiality) keşfedinceye kadar geriye doğru izlemektir.

Her sonlu/sınırlı şimdinin sınırları/sınırlamaları vardır. Biz "durum" kavramını, görüş imkânını sınırlayan bir bakış açısını yansıttığını söyleyerek tanımlıyoruz. Bu yüzden durum kavramı için temel öneme sahip kavram *"ufuk"* kavramıdır. Ufuk belirli bir hakim noktadan görülebilen herşeyi içine alan görüş alanıdır. Bunu düşünen zihne uyguladığımızda ufkun darlığından, ufkun mümkün genişlemesinden, yeni ufukların açılmasından vb. söz ediyoruzdur. Nietzsche ve Husserl'den[48] beri bu kelime felsefede düşüncenin sınırlı belirlenmişliğine bağlı olma tarzını ve kişinin görüş alanının tedricen genişleme tarzını karakterize etmek için kullanılmıştır. Hiçbir ufku olmayan kişi yeterince uzağı göremez ve bu yüzden kendisine yakın şeyleri abartır. Oysa, "bir ufku olmak" yakın olan şeyle sınırlı olma-

---

[48] [H. Kuhn daha önce buna şu metninde atıfta bulunmuştur: "The Phenomenological Concept of 'Horizon'," *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, ed. Martin Farber (Cambridge, 1940), ss. 106-23. Birinci Cilt, ss. 340 vd.'ndaki "ufuk" üzerine gözlemlerime bakınız.]

mak, onun ötesini görebilmek demektir. Ufuk sahibi kişi ister uzak ister yakın, ister büyük ister küçük olsun bu ufuk içindeki herşeyin nisbi önemini/anlamını bilir. Aynı şekilde, hermenoytik durumu işlemek gelenekle karşılaşmanın doğurduğu sorular için gerekli doğru araştırma ufkunu kazanmak demektir.

Keza hermenoytik anlama sahasında da biz, özellikle tarihsel bilincin geçmişi— çağdaş kriterlerimize ve önyargılarımıza göre değil kendi tarihsel ufku içinde — geçmişin terimleriyle/kendi varlığı ekseninde görme iddiasına atıfta bulurken ufuktan söz ederiz. Tarihsel anlamanın görevi aynı zamanda doğru bir tarihsel ufuk kazanmayı da gerektirir; öyle ki anlamaya çalıştığımız şey hakiki boyutları dahilinde görülebilsin. Kendimizi geleneğe ait metnin konuştuğu tarihsel ufka yerleştirmeyi başaramazsak onun bize söylediği şeyin anlamını yanlış anlarız. O nedenle şu bana meşru bir hermenoytik ihtiyaç gibi görünüyor: ötekini anlamak için kendimizi onun konumuna yerleştirmeliyiz. Yine de bu ifadenin bizden beklenen anlamayı tanımlamak için yeterli olup olmadığını merak edebiliriz. Aynı şey yalnızca tanımak — sözün gelişi duruşunu ve ufkunu keşfetmek — amacıyla birisiyle yaptığımız muhabbet için de geçerlidir. Bir muhabbet — hakiki muhabbet/söyleşi değildir; çünkü muhabbetin özel içerikleri diğer kişinin ufkunu bilmenin yalnızca vasıtalarıdır. Örnekleri, sözlü sınavlar ve doktor ile hasta türünde diyaloglardır. Tarihsel bilinç kendisini geçmişin konumuna yerleştirdiğinde benzer bir şeyin gerçekleştiği ve onun bununla doğru tarihsel ufku kazandığı açıktır. Bir diyalogda/söyleşide diğer kişinin bakış açısını ve ufkunu keşfettiğimizde düşünceleri; onunla uzlaşma mecburiyetimiz olmaksızın anlaşılabilir hâle gelir; keza aynı şekilde kişi tarihsel olarak düşündüğünde geçmişten intikal eden şeyin anlamını, onunla uzlaşma mecburiyeti veya kendisini onda görme mecburiyeti olmaksızın anlamaya başlar.

Her iki durumda da anlayan kişi, deyim yerindeyse, bir uzlaşma arayışından vazgeçmiştir. Onun kendisi ulaşılamaz hâle gelmiştir. Diğer kişinin bakış açısını söyleme iddiasında bulunduğu şeyde eriterek kendi bakış açımızı hiç ulaşılamaz hâle getiririz.[49] Tarihsel düşünüşün başlangıcını ele alırken aslında onun bu belirsiz geçişi araçlardan amaçlara yönelttiğini — yani yalnızca araç konumunda bir şeyi amaca dönüştürdüğünü — görmüştük. Tarihsel olarak anlaşılan metin doğru bir şey söyleme iddiasını terke zorlanır. Geçmişe tarihsel görüş açısından baktığımızda — yani kendimizi tarihsel durama yerleştirerek tarihsel ufku yeniden inşa etmeyi de[illegible]diğimizde — anladığımızı düşünürüz. Ancak yine de geçmişte bizim için geçerli ve anlaşılabilir herhangi bir hakikat bulma iddiamızdan vazgeçeriz. Bu yolla ötekinin ötekiliğini teslim etmek, onu objektif bilginin objesi hâline getirmek, onun hakikat iddiasının askıya alınmasını gerektirir.

Fakat sorun, bu izahın hermenoytik fenomene gerçekten uyup uymadığıdır. Burada gerçekten de iki farklı ufuk — anlamaya çalışan kişinin içinde yaşadığı ufuk ile onun kendisini içine yerleştirdiği ufuk — mu vardır? Kendimizi yabancı/başka ufuklara yerleştirmeyi öğrendiğimizi söylemek tarihsel anlama sanatının doğru bir tasviri midir? Bu anlamda kapalı ufuklar türünde ufuklar var mıdır? Nietzsche'nin tarihselciliğe yönelttiği, tarihselciliğin yalnızca bir kültürün yaşamaya muktedir olduğu mitle sınırlı ufku tahrip ettiği suçlamasını hatırlayalım.[50] Bir kişinin ufku bu şekilde kendi şimdiki zamanına kapanmış olabilir mi ve bir

---

[49] [Daha önce 1943'te kaleme aldığım şu denememde bu konunun ahlakî boyutunu tartışmıştım: "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie," *Kleine Schriften*, I, 1-10 (*GW*, II, 27-36). Bu aşağıda çok daha etkili bir şekilde vurgulanacak.

[50] Nietzsche, *Untimetely Meditations*, II, başlangıcında.

tarihsel durumun bu türde kapalı bir ufka sahip olduğu tasavvur edilebilir mi?

Veya bu bir romantik reaksiyon, Robinson Crusoe'nunki türünde bir tarihsel aydınlanma rüyası, Robinson Crusoe'nun kendisi — yani farazi *solus ipse/yalnız kişi* durumu— kadar suni bir ulaşılamaz ada kurgusu — olabilir mi? Birey nasıl daima diğerleriyle birlikte anlama durumunda olduğu için asla tek başına birey olamazsa, aynı şekilde bir kültürü kuşatarak kapattığı varsayılan kapalı ufuk da soyutlamadan başka bir şey değildir. İnsanî hayatın tarihsel akışı, onun asla mutlak şekilde tek bir bakış açısıyla sınırlı olmamasını ve dolayısıyla asla gerçekte kapalı bir ufka sahip olamamasını gerektirir. Ufuk daha ziyade bizim içinde hareket ettğimiz ve bizimle birlikte hareket eden şeydir. Ufuklar hareket eden kişiyle birlikte değişirler. Bu yüzden — içinde yaşamakta olduğumuz ve gelenek formunda var olan — geçmişin ufku daima devinim hâlindedir. Kendisini kuşatan ufku tarihsel bilinç harekete geçiremez. Tersine, bu hareket onun içinde kendisinin bilincine varır.

Tarihsel bilincimiz kendisini tarihsel ufuklara konuşlandırdığında bu, kendimizi bir şekilde kendi ufkumuzla ilişkisi bulunmayan yabancı dünyalara girdiğimiz anlamına gelmez; aksine bunlar hep birlikte içinde hareket ettiğimiz bir büyük ufuk oluştururlar ve şimdinin sınırlarının ötesine, kendi kendimizin-bilincinin tarihsel derinliklerine uzanırlar. Tarihsel bilincin içine aldığı herşeyi aslında tek bir tarihsel ufuk kucaklar. Kendi geçmişimiz ve tarihsel bilincimizin yöneldiği ötekinin geçmişi, insanî hayatın içinde gerçekleştiği ve onu miras ve gelenek olarak belirleyen bu hareket eden ufkun şekillenmesine katkıda bulunur.

Demek oluyor ki, geleneği anlamak hiç şüphesiz tarihsel ufku gerektirir. Fakat bu, kendimizi bir tarihsel duruma yerleştirerek bu ufku kazanabileceğimiz anlamına gelmez. Aksine kendimizi bir duruma yerleştirmeye muktedir ola-

bilmemiz için daima daha önce bir ufka sahip olmamız gerekir. "Kendimizi yerleştirerek/konuşlandırarak" ifadesiyle kastettiğimiz şey nedir? Kesinlikle kendimizi bütünüyle hesap dışı bırakmamız değil. Aksine kendimizi tam da bu ötekinin durumuna yerleştirmemiz gerekir. Bu, ötekinin durumunu tahayyül ettiğimiz ölçüde elbette zorunludur. "Kendimizi yerleştirerek"in anlamı tam da budur. Sözün gelişi ötekini, eğer kendimizi başka birinin yerine koyarsak/eğer başka birinin ayakkabılarını giyersek — yani, *kendimizi* onun konumuna yerleştirmek suretiyle anlarız — ötekinin, öteki kişinin parçalanamaz bireyselliğinin farkına varırız.

Kendimizi bu duruma yerleştirmek ne bir bireyin diğerine empatisinden ne de öteki kişiyi kendi standartlarımıza tâbi kılmaktan ibarettir; aksine bu, yalnızca kendi tikelliğimizi değil, aynı zamanda ötekinin tikelliğini da aşan daha yüksek bir evrenselliğe yükselmeyi gerektirir. "Ufuk" kavramı kendisini, anlamaya çalışan kişinin sahip olması gereken daha üstün bir vizyon genişliğini dile getirdiği için gösterir. Ufuk kazanmak insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir — onu görmezden gelmek için değil, onu daha büyük bir bütün hâlinde ve daha doğru boyutlarıyla daha iyi görmek için. Nietzsche ile birlikte, tarihsel bilincin bize kendi kendimizi içine yerleştirmeyi öğrettiği değişen bir çok ufuktan söz etmek doğru bir açıklama değildir. Eğer kendimizi bu şekilde hesap dışı bırakırsak, hiçbir tarihsel ufkumuz olamaz. Nietzsche'nin tarihsel incelemenin hayat için zararlı olduğu yolundaki görüşü, aslında, bu tür bir tarihsel bilinci değil, modern tarih biliminin yöntemini kendi hakiki doğası saydığında maruz kaldığı kendi kendine-yabancılaşmayı hedef alır. Daha önce hakiki bir tarihsel bilincin kendi şimdisini daima hem kendisini hem de tarihsel ötekini doğru ilişkiler içinde gördüğü tarzda gördüğüne işaret etmiştik. Bir tarihsel ufuk ka-

zanmak özel bir çabayı gerektirir. Daima korku ve umutla, bize en yakın şeyin etkisi altındayızdır ve dolayısıyla geçmişin tanıklığına böyle bir önyargının etkisi altında başvururuz. Bu yüzden geçmişi kendi anlam beklentilerimize alel-acele asimile etmemizi sürekli engellemek zorunludur. İşte ancak o zaman geleneği, kendi anlamını işitilir kılmaya imkân verecek şekilde dinleyebiliriz.

Yukarıda bunun bir ön plana çıkarma/temellendirme (*abheben; foregrounding*) süreci olduğunu göstermiştik. Bu ön plana çıkarma/bir şeyde temellendirme fikrinin neleri içerdiğine bakalım. Bu daima karşılıklıdır. Başka bir şeyden hareketle ön plana çıkarılan/başka bir şeyde temellendirilen şey her ne olursa olsun, ön plana çıkarılan/temellendirilen şey de bu başka bir şeyden hareketle ön plana çıkarılmalıdır/bu başka şeyde temellendirilmelidir. Bu yüzden her ön plana çıkarma/bir şeyde temellendirme aynı zamanda bir şeyin ön plana çıkarılmasını/temellendirilmesini sağlayan şeyi görünür kılar. Bunu yukarıda önyargıların kullanıma girme tarzı olarak tanımlamıştık. Hermenoytik durumu, bizimle birlikte gelen önyargıların belirlediğini söyleyerek başlamıştık. Demek oluyor ki önyargılar belirli bir şimdinin ufkunu oluştururlar; çünkü onlar görülmesi imkânsız olan şeyi temsil ederler. Fakat bu durumda şimdinin ufkunun değişmez bir kanaatler ve değerlendirmeler takımından ibaret olduğunu ve geçmişin ötekiliğinin değişmez bir temel olarak ondan hareketle ön plana çıkarıldığını/onda temellendirildiğini düşünme hatasından kaçınmak önemlidir.

Aslında şimdinin ufku biz sürekli önyargılarımızı test etmekte olduğumuzdan hep şekillenme/oluşma süreci içindedir. Bu test etme işleminin önemli bir bölümü geçmişle karşı karşıya kalma ve içinden geldiğimiz ufku anlama faaliyeti sırasında gerçekleşir. Bu yüzden, şimdinin ufku, geçmişsiz şekillenemez. Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar

dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. *Aksine anlama daima kendi başlarına varoldukları farzedilen bu ufukların kaynaşmasıdır.* Biz bu ufuk türünün gücüne daha önceki zamanlardan, onların kendileri ve miraslarıyla ilgili naifliklerinden aşinayız. Bir gelenekte bu kaynaşma süreci arkası gelmeksizin devam eder; çünkü, eski ile yeni açıkça biri diğerinden hareketle anlaşılmaksızın yaşama/yaşanma değerine sahip bir şeyde iç içe geçerler.

Ancak, eğer farklı/ayrı ufuklar sayabileceğimiz ufuklar yoksa, neden kökleri geleneğin derinliklerinde tek bir ufuğun oluşumundan değil de ufukların kaynaşmasından (*Horizontverschmelzung*) söz ediyoruz? Bu soruyu yöneltmek anlamanın yalnızca özel şartlar altında bir bilimsel (scholarly) görev hâline geldiğinin ve hermenoytik bir durum olarak bu şartları ele almanın zorunlu oulduğunun farkına vardığımız anlamına gelir. Gelenekle tarihsel şartlar altında gerçekleşen her karşılaşma metin ile şimdi arasındaki bir gerilimin tecrübesini içerir. Hermenoytik görev ikisini naif birbirine asimile etme girişimiyle bu gerilimi hasır altı etmeyi değil, bilinçli olarak gözler önüne sermeyi gerektirir. Şimdinin ufkundan farklı bir tarihsel ufku geleceğe yansıtmanın hermenoytik yaklaşımın unsurlarından biri olmasının nedeni budur. Tarihsel bilinç kendi ötekiliğinin farkındadır ve bu yüzden geçmişin ufkunu kendi ufkundan hareketle ön plana çıkarır/kendi ufkunda temellendirir. Kaldı ki, göstermeye çalıştığımız gibi, tarihsel bilincin kendisi yalnızca süregiden geleneğe empoze edilmiş bir şeydir; dolayısıyla bu yolla kendisini kendisinden hareketle ön plana çıkardığı/kendisinde temellendiği şeyle yeniden birleştirir; kendisini tekrar bu yolla kazandığı tarihsel ufkun birliğinde ifade etmek için yapar. Demek oluyor ki bir tarihsel ufku geleceğe yansıtmak anlama sürecinin fazlarından biridir sadece; bu, tarihsel ufku geçmişi bilincin kendisine-yabancılaşmasında dondurmak değil, bizim şimdiki anlama ufkumuzla

buluşturmaktır. Anlama sürecinde gerçek bir ufukların kaynaşması olayı gerçekleşir — bu, tarihsel ufuk geleceğe yansıtılırken, eş zamanlı olarak onun yerini başka bir ufkun alması demektir. Bu kaynaşmayı düzenli şekilde gerçekleştirmek tarihsel olarak etkin bilinç diye adlandırdığımız şeyin görevidir. Romantik hermenoytik eşliğinde yükselen estetik-tarihsel pozitivizm belirsizleştirmişse de bu görev aslında, hermenoytiğin merkezî problemidir. Bu her anlamada yüz yüze gelinmesi kaçınılmaz *uygulama* problemidir.

2 Temel Hermenoytik Problemin Yeniden Keşfi

(A) Uygulamaya İlişkin Hermenoytik Problem

Hermenoytik geleneğin erken dönemlerinde post-romantik bilimsel epistemolojinin tarihsel kendi kendisinin-bilinci için bütünüyle görülemez bu problemin sistematik bir yeri vardı. Hermenoytik şu alt bölümlere ayrılmıştı: *subtilitas intelligendi* (*anlama*) ile *subtilitas explicandi* (*yorum*) arasında, bir ayrım söz konusuydu; pietizm* bunlara, J. J. Rambach'ta olduğu gibi, bir üçüncü unsuru, *subtilitas applicandi* (*uygulama*)'yi ilave etmişti. Anlama süreci bu üç unsurun oluşturduğu bir şey sayılıyordu. Bu üç unsurun *subtilitas* diye adlandırılmış olmaları — yani, emrimize âmâde yöntemler de-

* Pietism: Onyedinci yüzyıl Almanyasında doğan ve aşırı formalizm/şekilcilik ile entelektüalizm karşısında evanjelik/İncil'e özgü Hristiyanlığı canlandırmaya çalışan, informel/resmî olmayan toplantıları, Kitab-ı Mukeddes'in öğrenilmesini ve kişisel dinî tecrübeyi vurgulayan dinî akım; adanma tecrübesine ve pratiklerine vurgu (ç.).

ğil belirli *Geist*/zihin ustalıkları kazanan yetenekler olarak düşünülmeleri — dikkate değer bir şeydir.[51] Gördüğümüz üzere, hermenoytik problem romantikler *intelligere* ile *explicare*'nin iç birliğinin farkına vardıkları için sistematik önem kazandı. Yorum anlamaya okasiyonel, *post facto* bir ek/zeyl değildir; aksine anlama daima yorumdur ve dolayısıyla yorum anlamanın açık formudur. Bu kavrayışa göre, yorumlayıcı dil ve kavramlar anlamanın iç yapısına ait şeylerdir. Bu, dil problemini, periferisinden ve tâli konumundan çıkararak felsefenin merkezine taşır. İleride bu konuya tekrar döneceğiz.

Anlama ile yorumun iç kaynaşması hermenoytik problemdeki üçüncü unsura, yani, hermenoytikle her bağlantısı koparılmış bulunan *uygulamaya* götürür. Süzün gelişi Kutsal Kitap'ın Hristiyan vaazlarındaki uygulaması artık onun tarihsel ve teolojik kavranışından çok farklı görülüyordu. Refleksiyonlarımız sırasında, anlamanın daima yorumlanacak metnin yorumcunun şimdiki/mevcut durumuna uygulanması gibi bir şeyi gerektirdiğini gördük. Bu yüzden, tabiri caizse yalnızca anlama ile yorumu değil birleşme sürecini içeren bir şey olarak uygulamayı da hesaba katmakla romantik hermenoytiğin bir adım ötesine geçmeye zorlanırız. Bu, pietist üç ayrı "unsur (subtleties)" geleneğine dönmek değildir; çünkü tam tersine uygulamayı hermenoytik sürecin anlama ve yorum kadar temel bir unsuru olarak dikkate almaktır.[52]

Hermenoytik tartışmasının hâlihazırdaki durumu, benim bu noktanın temel önemini vurgulamama vesile olan

---

[51] Rambach'ın *Institutiones hermeneuticate sacrate*'sinin (1723) Morus'un derlemesiyle farkına vardım. Orada şunu okuruz: *Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo).*

[52] [Ne yazık ki, bu açık ifade, hermenoytik üzerine tartışmaların her iki tarafınca da gözden kaçırılmıştır].

şeydir. İlkin hermenoytiğin unutulmuş tarihine başvurabiliriz. Önceleri açıkça hermenoytiğin görevinin metnin anlamını metnin konuştuğu somut duruma adapte etmek olduğu düşünülüyordu. Bunun ilk modeli, kahinin dilinin — ki aynı zamanda ilâhî iradenin de — yorumcusudur.

Fakat bugün bile durum değişmemiştir; hermenoytiğin görevi, tercümesini yaptığı tartışmanın partnerlerinden birinin söylediği şeyi basitçe tekrarlamak değil, söylenmiş olan şeyi, tartışmada kullanılan her iki dili de yalnızca o bildiği için yalnızca kendisinin bildiği reel diyalog durumunu dikkate almak suretiyle, kendisine en uygun görünen tarzda dile getirmektir.

Aynı şekilde, hermenoytiğin tarihi bize edebî hermenoytiğin dışında bir de teolojik ve hukukî hermenoytiğin var olduğunu ve bunların bir arada tam bir hermenoytik anlayışı oluşturduklarını öğretir. Onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarda tarihsel bilincin doğuşunun sonucu olarak felsefi hermenoytik ve tarih incelemeleri diğer hermenoytik disiplinlerle bağlarını koparmış ve kendilerini anlam bilimlerinde (*Geisteswissenschaften*) araştırmanın yöntem modelleri olarak kurumlaştırmışlardır.

Başlangıçta birbirleriyle iç içe durumdaki *felsefi, hukuki ve teolojik* hermenoytikler uygulamanın her anlamanın temel unsuru olarak kabul edilmesine bağlıydılar. Hem hukukî hem de teolojik hermenoytikte sabit metin — hukuk metni ya da vahiy metni — ile hem yargılama hem de vaaz sırasındaki somut yorum anında metne başvurularak [uygulamayla, ç] ulaşılan anlamı arasında bir gerilim vardır. Yasa tarihsel olarak anlaşılmak üzere var değildir, hukuki geçerliliği yorumlanarak somutlaştırılmak üzere vardır. Aynı şekilde, kutsal metin/dört incilden biri sadece tarihsel bir doküman olarak anlaşılmak üzere değil, kurtarıcı etkisini gösterecek şekilde anlaşılmak için vardır. Bu, ister hukuk ister kutsal metin (gospel) metnin uygun şekilde anlaşılma-

sı gerekiyorsa — kendi iddialarına göre anlaşılmaları gerekiyorsa —her vesilede, her somut durumda yeni ve farklı bir tarzda anlaşılmaları gerektiğine imâda bulunur. Burada anlama daima uygulamadır.

Biz anlam bilimlerinde gerçekleştiği şekliyle anlamanın temelde tarihsel olduğunu — yani, anlam bilimlerinde metnin yalnızca anlaşılma vesilesi gerektirdiği için farklı şekilde anlaşılıyorsa anlaşılabileceğini — göstererek yola koyulduk. İşte bu tam da tarihsel hermenoytiğin görevine işaret eder: ortak nesnenin kimliği ile onun içinde anlaşılması zorunlu değişen durum arasında var olan gerilimi dikkate almak. Anlamanın tarihsel deviniminin — romantik hermenoytik onu periferiye itmiştir —tarihsel bilince uygun hermenoytik sorgulamanın hakiki merkezi olduğunu söyleyerek yola koyulmuştuk. Geleneğin tarihsel bilinçteki önemiyle ilgili mülahazalarımız Heidegger'in faktisite (*Faktizität; facticity; dünyaya atılmış/fırlatılmış olma durumu*) hermenoytiği analizinden yola çıkmış ve onu anlam bilimleri hermenoytiğine uygulamayı denemişti. Anlamanın sorgulayan/araştıran bilincin seçtiği nesneye uyguladığı ve böylece onu objektif bilgiye dönüştürdüğü bir yöntem olmadığını, aksine bir gelenek olayında, yani bir intikal sürecinde konuşlanmışlığın anlamanın ön şartı olduğunu gösterdik. *Anlama bir olay olarak gerçekleşir* ve felsefi açıdan bakıldığında hermenoytiğin görevi, hermenoytiğin ne türde bir anlama olduğunu, kendisi de tarihsel değişmeyle birlikte değişen ne türde bir bilim olduğunu sormaktır.

Modern bilimin kendi kendisini-kavrayışına yabancı bir şey sormakta olduğumuzun farkındayız elbette. Şimdiye kadarki bütün mülahazalarımız bu görevi onun çok sayıda problemin birleşmesiyle sonuçlandığını göstererek kolaylaştırmayı amaçlıyordu. Aslında hermenoytik teori şimdiye kadar kendisinin de savunamayacağı ayrımlar yaparak parçalara ayrılmıştır. Bu bir genel yorum teorisi inşa etme çabala-

rında açıkça görülür. Betti'nin konuyla ilgili hatırı sayılır miktarda bilgi ve araştırmaya dayanan *Genel Yorum Teorisi* [*General Theory of Interpretation*][53] adlı eserindeki türde kognitif yorum, normatif yorum, üretici yorum arasında ayrımlar yapıldığında, fenomenlerin bu ayrıma göre kategorize edilmesinde zorluklar doğar. Bu özellikle de bilimlerde yapılan yorum için geçerlidir. Eğer teolojik yorumu hukukî yorumla birlikte ele alır ve onlara normatif bir fonksiyon yüklersek, o takdirde, tam tersine teolojik yorumla onun için filolojik-tarihsel bir yorum olan genel yorumu sıkıca birbirine bağlayan Schleiermacher'ı hatırlamalıyız. Aslında, kognitif/algılama fonksiyonu ile normatif fonksiyon arasındaki gedik teolojik hermenoytik tarafına doğru genişler ve bilimsel bilgi müteakip eğitici fonksiyonundan ayrılarak kapatılamaz. Bu gedik hukukî hermenoytik istikametinde de genişler; çünkü, bir hukuk metninin anlamını keşfetmek ve onun belirli bir hukukî örneğe nasıl uygulanacağını keşfetmek iki ayrı eylem değil, üniter bir süreçtir.

Fakat ele aldığımız türlerinden çok uzak görünen yorum türünde, yani, müziğin ve dramanın durumundaki — bunlar reel varoluşlarını yalnızca oyun/icra sırasında kazanırlar[54] — gibi, icraya dayalı yorum bile bağımsız bir yorum modu değildir. Onda da kognitif fonksiyon ile normatif fonksiyon arasında bir gedik vardır. Hiç kimse metninin özgün anlamını anlamaksızın ve onu röprodüksiyonu ve yorumuyla sunmaksızın bir oyunu sahneye koyamaz, bir şiiri okuyamaz ya da bir müzik parçasını icra edemez. Fakat aynı şekilde, hiç kimse icraya dayalı bir yorumu diğer norma-

---

[53] Emilio Betti'nin Birinci Cilt'teki 172 numaralı dipnotta verdiğimiz denemesine ve şu âbidevî eserine bakınız: *Teoria generale dell'interpretazione* (2 vol., Milan, 1955). [Bakınız "Hermeneutics and Historicism," Üçüncü Cilt, Ek I ve benim şu metnim: "Emilio Betti und das idealistische Erbe," *Quaderni Fiorentini*, 7 (1978), 5-11 (*GW*, IV).]

[54] Birinci Kısım'daki sanat eserinin ontolojisi analizine bakınız, ss. 101 vd.

tif unsuru — kişinin kendi zamanının stilistik değerlerini — hesaba katmaksızın gerçekleştiremez; çünkü, bir metin duyuların algılayabileceği bir görünüş kazanır kazanmaz sitilistik bakımdan doğru röprodüksiyon talebine sınırlamalar koyar. Metinleri iki şey tek bir şey hâline gelecek şekilde yabancı bir dile tercüme etmenin, onları taklit etmenin ya da hatta metinleri doğru şekilde sesli olarak okumanın filolojik yorum olarak aynı açıklama başarısını gerektirdiğini dikkate aldığımız zaman şu sonuçtan kaçamayız: kognitif/algı yorumu, normatif yorum ile yeniden üretici yorum arasında yapılan ayrımın hiçbir sahici geçerliliği yoktur; bu üç yorumun tümü üniter bir fenomen oluşturur.

Eğer bu böyle ise, o zaman görevimiz *anlam bilimlerinde hermenoytiği hukuki ve teolojik hermenoytiğe göre yeniden tanımlamaktır*. Bunun için, anlama problemini gereğinden fazla tek-yanlı olacak şekilde ele alan romantik hermenoytik soruşturmamızdan elde ettiğimiz vukufa, yani hem romantik hermenoytiği hem de onun psikolojik yorumla — yani ötekinin bireyselliğinin şifresini çözerek açıklamakta — zirvesine yükselişiyle ilgili vukufa ihtiyacımız var. Düşünme çizgimiz hermenoytik problemini, yorumcunun sübjektivitesi ile anlaşılmayı bekleyen anlamın objektivitesine göre ikiye ayırmamızı engelliyor. Bu, sübjektif—objektif diyalektiği kabul edilerek dahi çüzülemeyecek bir yanlış antitezden yola çıkmak olurdu. Normatif fonksiyon ile kognitif fonksiyonu birbirinden ayırmak açıkça birbirine ait olan şeyleri ayırmaktır. Bir yasanın normatif uygulamasından doğan anlamının bir metnin anlaşılmasıyla ulaşılan anlamından temelde hiçbir farkı yoktur. Bir metnin anlaşılma imkânını eserin yaratıcısıyla yorumcusunu birbirine bağladığı varsayılan sempati (*Kongenialität; con-geniality*) postülasına dayandırmak çok yanlış olur. Eğer durum gerçekten böyle ise, o zaman anlam bilimleri kötü bir durumda demektir. Fakat anlama mucizesi gelenekte gerçekten önemli

ve esasen anlamlı olan şeyin kabul edilmesi istikametinde hiçbir hemfikirlilik zorunluluğunun bulunmamasıdır. Kendimizi metnin ortaya attığı üstün iddiaya açma ve bize söylediği şeye karşılık verme yeteneğine sahibiz. Filoloji ve tarihsel bilimler alanında hermenoytik "egemenlik/üstünlük olarak bilgi"[55] — yani ele geçirme olarak kendine maletme — değildir; tersine hermenoytik kendimizi, zihinlerimize egemen olması için metnin iddiasına tâbî kılmaktan ibarettir. Fakat bunun hakiki modeli hukuki ve teolojik hermenoytiktir. Yasanın iradesini ya da Tanrı'nın vaadlerini yorumlamak kesinlikle bir egemenlik formu değil, hizmet formudur. Onlar geçerli sayılan şeyin hizmetindeki —uygulamayı da içeren — yorumlardır. Bizim tezimiz aynı şekilde tarihsel hermenoytiğin de icra etmesi gereken bir uygulama görevinin bulunduğudur; çünkü o da anlamın geçerliliğine hizmet eder. Bu göreviyle o açıkça ve bilinçle yorumcuyu metinden ayıran zaman mesafesini kapatır ve metnin maruz kaldığı anlam yabancılaşmasını yok eder.[56]

B) Aristoteles'in Hermenoytikle Bağlantısı[57]

Bu noktada farklı zamanlarda değindiğimiz bir problem doğar. Eğer hermenoytik probleminin kalbi bir ve aynı geleneğin tekrar tekrar farklı bir tarzda anlaşılmasının kaçınıl-

---

55 Max Scheler, *Wissen und Bildung* (1927), s. 26'daki ayrımlarla mukayese ediniz.

56 [Birçok bakımdan bu tartışmayı gereğinden fazla tarihsel anlam bilimleriyle ve "metne yönelmiş olan varlık"la sınırlı tuttum.. Bu sorunu aslında sürekli gündemde tutmuşsam da, yalnızca Üçüncü Kısım'da sorunu dil ve diyaloga teşmil ettim; ve sonuçta yalnızca orada mesafe' uzaklık ve ötekilik nosyonlarını/mefhumlarını bütünüyle kuşatabildim. Keza bakınız yukarıda ss. 40 vd.]

57 Şu metnime bakınız: "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, ve s. 12'de atıfta bulunduğum şu metnim: "Praktisches Wissen," *GW*, V, 230-48.

mazlığı ise, problem, mantıksal olarak dile getirmek gerekirse, evrensel olan ile tikel olan arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Demek ki anlama evrensel bir şeyi belirli bir duruma özel bir uygulama meselesidir. Bu *Aristotelesçi etik*'i bizim için çok önemli hâle getirir — anlam bilimleri (*Geisteswissenschaften*) teorisi hakkında girişte yaptığımız mülahazalarımızda buna değinmiştik.[58] Aristoteles'in hermenoytik problemle ve onun tarihsel boyutuyla hiç ilgilenmediği, aklın ahlâkî eylemde oynaması gereken rolün sağlam tespitiyle ilgilendiği doğrudur. Fakat bizi burada ilgilendiren şey tam da onun akıl ve bilgiyle, olmakta olan bir varlıktan kopuk olmayan, bu varlık tarafından belirlenen ve belirleyicisi bu varlık olan bir akıl ve bilgiyle ilgilenmesidir. İyi ile ilgili sorgulamasında Sokrates ile Platon'un entelektüalizmini paranteze aldığı için Aristoteles, metafizikten bağımsız bir disiplin olarak etik'in kurucusu olmuştur. O, Platoncu iyi idesini boş bir genelleme/genellik olarak eleştirir ve bunun yerine insanî eyleme göre iyi olanın ne olduğunu sorar.[59] Eleştirisi bilgi ile erdemin, arete/karakter ile logos'un/aklın eşitliğinin —Platon ve Sokrates'in erdem teorisinin temeli budur — bir abartı olduğunu açıkça ortaya koyar. Aristoteles, bilginin insandaki ahlâkî temelinin *orexis*/çaba ve onun sabit bir tavra (*hexis*/karakter) dönüşümünü göstererek dengeyi sağlar. "Etik" adının bizatihi kendisi, Aristoteles'in *arete*'yi/erdemi pratiğe ve "*ethos*"a/karaktere dayandırdığını gösterir.

Beşeri uygarlık doğadan kökten farklıdır; çünkü doğa kapasitelerin ve güçlerin kendi kendilerini basitçe sergiledikleri yer değildir; insan yaptıklarıyla ve davranış tarzla-

---

[58] Bakınız yukarda ss. 14 vd ve 31.

[59] *Nicomachean Ethics*, I, 4. [Şu metnime bakınız: *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, tr. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1986).]

rıyla olduğu şey olur — yani, olduğu şey olduğu için belirli bir biçimde davranır. Bu yüzden Aristoteles *ethos*'u *physis*'ten/doğadan farklı bir şey, doğanın yasalarının işlemediği alanda bir şey, yasalardan yoksun bir alanda bir şey değil, değişebilir ve yalnızca sınırlı ölçüde kuralları andıran insanî kurumlar ve insanî davranış tarzları alanında bir şey olarak görür.

Sorun insanın ahlakî varlığının ahlakî bilgisi türünde bir bilginin olup olmadığı ve insanın ahlakî varlığında bilginin (yani logos'un) rolünün ne olduğudur. Eğer insan iyi ile daima, insanın kendisini içinde bulduğu tikel bir pratik durum formunda karşı karşıya geliyor ise, ahlakî bilginin görevi ondan bu somut durumda beklenen şeyi belirlemektir — başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, eylemde bulunan kişi bu somut duruma genelde ondan beklenen şeyin ışığında bakmalıdır. Kaldı ki bunun tersi, somut duruma uygulanamayan bilginin anlamsız kalması ve hatta bu durumun gerektirdiği şeyin belirsizleşmesidir. Ahlakî refleksiyonun doğasını yansıtan bu durumlar felsefi etik'i yalnızca metodolojik bakımdan zor bir probleme dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda *yöntem problemine ahlakî bir boyut kazandırır*. Platon'un idealar doktrininde temellenen iyi teorisinin tersine, Aristoteles etik'in matematiğin aşırı kesinliğine ulaşmasının imkânsız olduğunu vurgular. Gerçekten de bu kesinlik türünü istemek yerinde bir tutum olmayacaktır. Yapılması gereken şey sorunun ana hatlarını çizmek ve bu özet vasıtasıyla ahlakî bilince katkıda bulunmaktır.[60] Fakat böyle bir yardımın nasıl gerçekleştirilebileceği de zaten ahlakî bir problemdir. Çünkü apaçıktır ki bu ahlakî fenomenin, eylemde bulunan kişinin kendisinin bilmesi ve karar vermesi gereken karakteristiğidir ve o bu sorumluluğun kendisinden alınmasına izin veremez. Kaldı ki bu felsefi

[60] Bakınız *Nicomachean Ethics*, I, 7 ve II, 2.

etik'in doğru yaklaşıma sahip olmasının da temelidir; öyle ki, ahlaki bilincin yerini gaspetmesin, hem saf teorik hem de "tarihsel" bilgi peşinde koşmayıp, fenomenlerin ana hatlarını çizmek suretiyle ahlakî bilince kendisi hakkında netlik kazanması için katkıda bulunabilsin. Felsefi etik, bu yardımı alması gereken kişiden, yani Aristoteles'in konuşmasını dinleyen kişiden çok şey ister. O, eğitiminin verdikleri veya verebilecekleri dışında hiçbir şey istemeyecek kadar olgun olmalıdır. Pozitif şekilde dile getirmek gerekirse, eğitim ve pratik sırasında o zaten hayatının somut durumlarında sürekli koruma ve doğru davranışlarla sergileme kaygısı taşıdığı bir karakter geliştirmiş durumdadır.[61]

Gördüğümüz gibi, yöntem problemini bütünüyle amaç — bir genel Aristotelesçi ilke — belirler ve bizim için önemli olan şey, Aristoteles'in *Ethics*'te ortaya koyduğu ahlaki varlık ile ahlaki bilinç arasındaki özel ilişkiye daha yakından bakmaktır. Aristoteles burada Sokratik tavrını korur ve bilgiyi ahlakî varlığın temel unsurlarından biri olarak muhafaza eder; ve işte Sokrates ve Platon'un mirası ile Aristoteles'in bizi ilgilendiren ethos konusundaki fikri arasındaki denge budur. *Çünkü aynı şekilde hermenoytik problemi de tikel herhangi bir varlık/oluş türünden kopuk "saf" bilgiden açıkça farklıdır.* Yorumcunun yorumlamakta olduğu geleneğe aidiyetinden söz ettik ve anlamanın bizatihi kendisinin tarihsel bir olay olduğunu gördük. Yorumcunun modern bilimin objektifleştirici/nesnelleştirici yöntemleriyle yorumladığı şeye yabancılaşmasının — onyedinci yüzyılın hermenoytiğinin ve tarih yazımının karakteristik özelliğidir — bu yanlış objektifikasyonun/nesneleştirmenin ürünü olduğunu görmüştük. Aristotelesçi etik'e dönmekteki amacım bunu anlamamıza ve bundan kaçınmamıza katkıda bulunmaktır.

---

[61] *Nicomachean Ethics*'in son bölümü bu gerekliliğin tam açıklamasını verir ve *Politics*'e geçişin yolunu açar.

Çünkü Aristoteles'in tanımladığı şekliyle ahlaki bilgi kesinlikle objektif bilgi değildir — yani özne sadece gözlemlemekle yetindiği bir durum karşısındaki seyirci değildir; o gözlemlediği şeyle dolaysız şekilde karşı karşıya kalır. Bu, yapmak zorunda olduğu bir şeydir.[62]

Apaçıktır ki bu, bilimdeki bilme kavramıyla kastettiğimiz şey değildir. Bu yüzden, Aristoteles'in ahlakî bilgiyle (*phronesis*) teorik bilgi (*episteme*) arasında yaptığı ayrım kolay anlaşılabilir bir ayrımdır; bu ayrım özellikle de bilimi, Grekler için, matematik, yani değiştirilemez şeyin bilgisi, delile bağlı ve bu yüzden herkesin öğrenebileceği bilgi modeli temsil ettiğinde böyledir. Anlam bilimleri (*Geisteswissenschaften*) hermenoytiğinin ahlakî bilgiden ayırt edilebilir bir şey olarak matematikten öğrenebileceği hiçbir şey yoktur. Anlam bilimleri ahlakî bilgiye "teorik" bilgi türünden çok daha yakındır. Anlam bilimleri "ahlakî/moral" bilimlerdir. Onların inceleme nesnesi insan ve insanın kendisi hakkında bildiği şeydir. Fakat insan kendisini eylemde bulunan varlık olarak bilir ve kendisine ilişkin bu tür bilgi var olan şeyi tesis etme peşinde değildir. Aktif bir varlık daha ziyade hep aynı olmayan, fakat aynı zamanda farklı da olabilen şeyle ilgilenir. Hep aynı olmayan, farklı da olabilen şeyde o, eylemde bulunmak zorunda olduğu noktayı keşfeder. Bilgisinin amacı *eylemini* yönetmektir.

Ethics'inde Aristoteles'i meşgul eden gerçek ahlakî bilgi problemi burada ikamet eder. Çünkü bilginin yönettiği eylemi Grekler'in *techne*'den söz ettikleri yerdeki örnek formunda buluruz. Bu, ustalıktır; özel bir şeyin nasıl yapılması gerektiğini bilen zanaatkârın bilgisidir. Mesele ahlakî bilginin bir türde bilgi olup olmadığıdır. Bu ahlakî bilginin ki-

---

[62] Burada, aksi belirtilmedikçe *Nicomachean Ethics* VI'yı izleyeceğiz. [1930'da yazılan bu kitabın analizlerinden biri "Praktisches Wissen" başlığıyla yayınlanmıştır: *GW*, V, 230-48.]

şinin kendisini nasıl inşa etmesi gerektiğinin bilgisi olduğu anlamına gelir. Zanaatkârın, şeyleri planına ve iradesine göre yapmayı öğrenmesi gibi, insan kendisini olması gereken şey olarak inşa etmeyi öğrenmesi mi gerekir? İnsan kendisini, zanaatkârın kendisini yapmayı denediği ve malzemesiyle cisimleştirdiği şeyin *eidos*'una/formuna taşıdığı gibi insan da kendisini bir *eidos*'a yansıtmakta mıdır? Sokrates'in ve Platon'un, *techne** kavramını insanın varlığı kavramına uyguladıklarını biliyoruz ve onların burada doğru bir şeyi keşfettikleri reddedilemez. Techne modeli politika alanında, bir şekilde, dikkate değer bir eleştirel fonksiyona sahiptir; o politika alanında politika sanatı denilen şeyin savunulamazlığını ifşa eder; çünkü politikaya müdahil herkes — yani her yurttaş — kendisini uzman olarak görür. Karakteristik olarak, zanaatkârın bilgisi Sokrates'in, kendi yurttaşlarıyla ilgili tecrübesi konusundaki ünlü açıklamasında, kendi alanı içinde gerçek bilgi olarak gördüğü yegâne bilgidir.[63] Fakat zanaatkârlar bile ondan hoşlanmamışlardır. Onların bilgisi aslında insanı ve yurttaşı inşa eden hakiki/doğru bilgi değildir. Fakat o gerçek bilgidir. O gerçek sanat ve hünerdir ve yalnızca bir yüksek tecrübe derecesi değildir. Bu bakımdan o, Sokrates'in arayışı içinde olduğu doğru/hakiki ahlakî bilgiyle aynıdır. Her ikisi de pratik bilgidir — yani, her ikisinin de amacı eylemi belirlemek ve ona kılavuzluk etmektir. Sonuçta, onlar bilginin belirli bir göreve tatbikini içeriyor olmalıdır.

Aristoteles'in ahlakî bilgi analizinin modern anlam bilimlerinin hermenoytik problemiyle bağlantısını kurduğumuz nokta burasıdır. Kabul edilmelidir ki, hermenoytik bilinç ne teknik bilgiyi ne de ahlakî bilgiyi içerir; fakat bu iki

---

* Techné (Grekçe), sanat, zanaat; beceri, ustalık, hüner; tarz, usül, adet, teamül (ç.)

63 Plato, *Apology*, 22cd.

bilgi türü yine de hermenoytiğin merkezî problemi olarak gördüğümüz *aynı uygulama görevini* içerir. Uygulama bunların her biri için kesinlikle aynı şey değildir. Öğretilebilen techne ile tecrübeyle kazanılan techne arasında hatırı sayılır bir gerilim vardır. Zanaat öğretilen kişinin sahip olduğu ön bilgi pratikte eğitim görmemiş, fakat büyük tecrübe sahibi kişinin sahip olduğu bilgi türünden daha üstün bilgi değildir. Durum böyle olsa da, techne'nin içerdiği ön bilgiye "teorik" bilgi denilebilir; özellikle de tecrübe, bu bilginin kullanımı sırasında otomatikman kazanıldığı için. Çünkü, bilgi olarak o daima pratik uygulamayla bağlantılıdır ve eğer, katı materyal zanaatını öğrenen kişiye her durumda boyun eğmiyorsa, Aristoteles yine de haklı olarak şairin şu sözlerini iktibas edebilir: "Techne *tyche*''yi (şans'ı) sever, tyche de/şans da techne'yi." Bu şansın, işini öğrenen kişiye ait olduğu anlamına gelir. İşte hakiki ustalık techne'de pratik olarak kazanılır ve sadece bu ahlakî bilgiye model olabilir. Ahlakî bilgi için de tecrübenin doğru ahlakî kararlar vermekte asla yeterli olamayacağı açıktır. Burada da ahlakî bilincin ilk yönelim için eyleme kılavuzluk etmesi gerekir; aslında biz burada ön bilgi ile techne'nin kazandığı mevcut durumdaki başarı arasındaki belirsiz ilişkiden hoşnut değiliz. Hiç şüphesiz tam gelişmiş ahlakî bilinç ile bir şeyi yapma kapasitesi —yani techne — arasındaki gerçek bir analoji/benzerlik vardır, fakat onlar aynı şeyler değildirler.

Tam tersine, farklılıklar ortadadır. İnsanın zanaatkârın malzemesinin emrine âmâde olmasındaki gibi kendi emrine âmâde olmadığı açıktır. İnsanın başka bir şeyi yapabildiği şekilde kendisini inşa edemeyeceği de açıktır. Bu yüzden, ahlakî varlığı içinde kendisi hakkında sahip olduğu başka türde bir bilgiye, bir şey yapmaya kılavuzluk eden bilgiden farklı bir bilgiye sahip olmalıdır. Aristoteles bu farklılığı, bu türde bilgiyi ben-bilgisi — yani kişinin kendisi hakkında

bilgisi — diye adlandırırken çarpıcı ve eşsiz bir biçimde kavrar.[64] Bu kavrayış ahlakî bilince ait ben-bilgisini açıkça farkına varılabilecek şekilde *teorik* bilgiden ayırır. Fakat bu aynı zamanda onu *teknik* bilgiden de ayırır bu çifte ayrımı yapmak için Aristoteles tuhaf "kendi kendinin-bilgisi" kavramını kullanma riskini göze alır.

Eğer Aristoteles'le birlikte bu bilginin "nesnesini" ontolojik açıdan daima ne ise o olan genel bir şey olarak değil, farklı da olabilen bireysel bir şey olarak tanımlarsak, daha zor olan görev, onu teknik bilgiden ayırmaktır. Çünkü ilk bakışta bu görev bütünüyle aynı görevmiş izlenimi bırakıyor. Bir şeyi nasıl yapması gerektiğini bilen kişi iyi bir şeyi biliyordur ve bunu "kendisi için" biliyordur; öyle ki, böyle yapma imkânının bulunduğu yerde, onu gerçekten yapabilsin. O, doğru malzemeyi bulur ve işini yapacağı doğru araçları seçer. Bu yüzden, genel şekilde öğrendiği şeyi somut durumlara nasıl uygulaması gerektiğini bilmelidir. Aynı şey ahlakî durumlar için de geçerli değil midir? Ahlakî kararlar alması gereken kişi daima daha önce bir şeyleri öğrenmiştir. Genelde neyin doğru olduğunu bilecek şekilde eğitilmiş ve teamüller yoluyla şekillendirilmiş durumdadır. Ahlakî karar alma görevi belirli bir durumda doğru şeyi yapma görevidir — yani, o durumda doğru olan şeyi görerek kavrama görevi. Doğru araçları seçerek aynı zamanda eylemde de bulunmalıdır; davranışı zanaatkârın davranışı kadar dikkat ve titizlikle idare ediliyor olmalıdır. Fakat neden yine de bu çok farklı türde bir bilgidir?

---

[64] *Nicomachean Ethics*, VI, 8, 1141 b 33, 1142 a 30; *Eudemean Ethics*, VIII, 2, 1246 b 36. [Bana göre, eğer burada *politike phronesis* dikkate alınmazsa etik ile politikanın Aristoteles'teki temel metodolojik birliği gözden kaçırılmış olur (Gauthier'in *Nicomachean Ethics*[Louvain, 1970]'in yorumuna ikinci baskı için yazdığı yeni girişte yapamadığı gibi.)] Benim eleştirim şu metinde yeniden yayınlandı: *GW*, VI, 3046.

Aristoteles'in *phronesis* analizinden yola çıkılarak bu soruya farklı bir dizi cevap verilebilir; çünkü Aristoteles'in dehâsı fenomenleri her cepheden tasvir kapasitesinde ikamet eder. "Sentezi dahilinde kavrandığında, onun empirik kavramı spekülatif bir kavramdır" (Hegel).[65] Şimdi tartışmamız için önemli bir kaç noktayı burada ele alalım.

1. Techne'yi öğreniriz, fakat onu aynı zamanda unutabiliriz de. Fakat ahlakî bilgiyi ne öğrenebilir ne de unutabiliriz. Kendimizi, edinebileceğimiz veya edinemeyeceğimiz bir şeymiş gibi, nesnel bir hüneri, bir techne'yi kazanma tercihinde bulunduğumuz gibi, onun dışında konumlandıramayız. Tersine daima eylemi gerçekleştirme durumunun içindeyizdir (çocukların özel konumlarınnı dikkate almıyoruz; çünkü onları eğiten kişiye itaat kendi kararlarının yerini alır) ve eylemimiz sırasında ahlakî bilgiye zaten sahip ve onu uygulamak durumundayızdır. Uygulama probleminin/kavramının fazlasıyla problematik/sorunlu olmasının nedeni budur. Çünkü biz yalnızca önceden zaten sahip olduğumuz bir şeyi uygulayabiliriz; fakat ahlakî bilgiye ona önceden sahip olduğumuz bir şey gibi sahip olamaz ve sonra da onu önceden sahip olduğumuz bir şey gibi özel durumlara uygulayamayız. İnsanın olması gereken şeylere — yani doğru ve yanlış, edep, cesaret, saygı, sadakat vb (Aristoteles'in erdemler listesinde muadilleri olan bütün kavramlar) hakkındaki bütün idealara — sahip olduğu imajı, bir anlamda davranışına kılavuzluk eden imajlardır (*Leitbilder*). Fakat bu imaj ile zanaatkârın kullandığı kılavuz imaj arasında yine de temel bir farklılık vardır: yapacağı nesnenin planı. Sözün gelişi doğru olan şeyi, bütünüyle bağımsız şekilde benden doğru eylemde bulunmamı gerektiren durum belirlemez, oysa zanaatkârın yapmak istediği *eidos*'u bütünüyle tasarlanan şeyin ne için kullanılacağı belirler.

---

65 *Werke* (1832), XIV, 341.

Doğru görünen şeyin mutlak anlamda eşit ölçüde belirli olduğu açıktır. Çünkü doğru olan şey, yasalar hâlinde formüle edilir ve kodifike edilmemiş olsa da, kesin şekilde belirlenebilen ve evrensel bağlayıcılığa sahip genel davranış kurallarını içerir. Bu yüzden, adâleti sağlamak hem bilgiyi hem de hüneri gerektiren özel bir görevdir. Peki bu durumda o *techne* değil midir? Yasaların ve kuralların somut durumlara uygulanmasını da içermiyor mudur? Yargı "sanatından" söz edemez miyiz? Aristoteles'in yargının *phronesis* formu (*dikastike phronesis*) diye tanımladığı şeyin *techne* olmamasının sebebi nedir?[66]

Eğer düşünürsek, yasaları uygulamanın önemli bir hukukî belirsizliği içerdiğini görürüz. Zanaatkârın durumu çok farklıdır. Zanaatkâr, nesneyi tasarlama ve onu yapma kurallarıyla birlikte işe koyulur. O belirli şartlara adapte olmaya zorlanabilir; kendisini tasarımını başlangıçta tasarladığından başka bir şekilde gerçekleştirmeye yöneltmek zorunda kalabilir. Fakat bu zorunda kalma yapmak istediği şeyin bilgisini mükemmelleştirdiği anlamına gelmez. O daha ziyade, yapma sırasında bazı şeyleri görmezden geldiği anlamına gelir. Burada yaşadığımız şey, kişinin bilgiyi uygulamasına eşlik eden sıkıntılı bir eksiklik hissidir.

Mukayese edilirse, yasayı "uygulayan" kişinin durumu çok farklıdır. Belirli/somut bir durumda o yasayı tam bir kesinlikle uygulamaktan kaçınmak zorunda kalacaktır. Fakat eğer bunu yapıyorsa, başka hiçbir alternatifi olmadığı için değil, başka şekilde uygulamak doğru olmayacağı için yapıyordur. Yasayı mûtedil hâle getirirken sınırlıyor değildir, tam tersine daha iyi bir yasa arıyordur.

---

66 *Nicomachean Ethics*, VI, 8.

67 *Nicomachean Ethics*, V, 14.

Aristoteles,[67] bunu *epieikeia* (hakkaniyet) analizinde çok açık şekilde dile getirir: *epieikeia* yasanın düzeltilmesidir.[68] Aristoteles her yasanın somut eylemle zorunlu bir gerilim hâlinde olduğunu, çünkü genel olduğunu ve dolayısıyla tam somutluğuyla pratik gerçekliği taşıyamadığını gösterir. Biz daha önce bu probleme, elinizdeki metnin başlangıcında yargı fakültesini ele alırken değinmiştik.[69] Hukuki hermenoytiğin kendine uygun yeri burada bulduğu açıktır.[70] Yasa daima yetersizdir/eksiktir; kendi içinde yetersiz olduğu için değil, insanî gerçeklik hukukun düzenlenmiş dünyasına göre zorunlu olarak kusurlu olduğu ve dolayısıyla hukukun bire bir uygulanmasına imkân vermediği için.

Söylediğimiz şey Aristoteles'in *doğal hukuk* problemiyle ilgili bakış açısının sofistike bir bakış açısı olduğunu ve kesinlikle daha sonraki doğal-hukuk geleneğiyle eşitlenemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Doğal hukuk fikrinin hermenoytik problemiyle nasıl bağlantılı olduğunu özetlemekle yetineceğim.[71]Şimdiye kadarki tartışmamızdan Aristoteles'in doğal hukuk sorununu basitçe gözardı etmediği sonucu çıkıyor. O bir yasalar sistemini mutlak anlamda doğru hukuk olarak görmez; tersine hakkaniyet (*epieikeia*) kavramını hukuka zorunlu ek/zeyl olarak dikkate alır. Bu yüzden o, ekstrem konvansiyonalizme ya da hukukî pozitivizme, doğal olarak doğru olan şey ile hukukî bakımdan

---

68 *Lex superior preferanda est inferiori*, diye yazmaktadır Melanchton *epieikeia*'nın *ratio*'su analizinde (Melanchton'un *Ethics*'inin ilk versiyonu, ed. H. Heineck [Berlin, 1893], s. 29).

69 Bakınız, Birinci Cilt, ss. 41 vd.

70 *Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam* (Melanchthon, 29): "Daha insani ve daha ılımlı kararlara göre eğilip bükülebilmesi için yorumun her yasaya uygulanması gerekir.'

71 H. Kuhn'un şu metnindeki Leo Strauss'un *Naturrecht und Geschichte* (1953)'sine yaptığı harikulade eleştiriye bakınız: *Zeitschrift für Politik*. 3, no. 4 (1956).

doğru olan şeyi açıkça birbirinden ayırarak karşı çıkar.[72] Onun kafasındaki bu ayrım basitçe doğal hukukun değişmezliği/değiştirilemezliği ile pozitif hukukun değişebilirliği/değiştirilebilirliği arasında bir ayrım değildir. Aristoteles'in genelde bu anlamda anlaşıldığı doğrudur. Fakat, Aristoteles'in kavrayışının hakiki derinliği gözden kaçırılmıştır. O, mutlak anlamda değiştirilemez bir hukuk/yasa fikrini kesinlikle kabul eder, fakat onu açıkça tanrılarla sınırlandırır ve insanlar arasında yalnızca yazılı hukukun değil, aynı zamanda doğal hukukun da değişebileceğini/değiştirilebileceğini söyler. Aristoteles için bu değişebilirlik/değiştirilebilirlik, onun "doğal" hukuk olmasıyla bütünüyle uyumludur. Bu tezin anlamı bana şu görünüyor: bazı yasalar bütünüyle uzlaşmaya bağlıdır (sözün gelişi trafik düzenlemeleri), fakat insanî konvansiyonla/mutabakatla düzenlenmeyi kabul etmeyen şeyler de vardır; çünkü "şeylerin doğası" gücünü dirençle sürekli hissettirir. Dolayısıyla bu tür şeyleri "doğal hukuk" diye adlandırmak bütünüyle meşrudur.[73] Şayet şeylerin doğası oynama/hareket alanına imkân veriyorsa, o zaman doğal hukuk da değişebilir/değiştirilebilir demektir. Bunu Aristoteles diğer alanlardan devşirdiği başka örneklerle açık şekilde delillendirir. Sağ el doğal olarak daha güçlü eldir, fakat sol elimizi sağ elimiz kadar güçlü hâle gelecek şekilde eğitmemizi engelleyecek hiçbir şey de yoktur (Aristoteles açıktır ki bu örneği Platon'un favori örneği olduğu için kullanır). İkinci örnek

---

[72] *Nicomachean Ethics*, V, 10. Bu ayrımın kendisi, gayet tabii, sofistlerle birlikte doğmuştur, fakat Platon'un onu *logos* ile sınırlamasıyla yıkıcı anlamını kaybetmiş ve hukuktaki pozitif anlamı Platon'un *Statesman*'inda (294 vd.) ve Aristoteles'te netlik kazanmıştır.

[73] *Magna Moralia* (I, 33, 1194 b 30-95 a 7)'da paralel konuma sahip bu düşünme hattı şu yapılmadıkça anlaşılamaz: "Eğer şeyler kendi kullanımımız yüzünden değişiyorsa, bu durumda bir doğal adaletin de olamayacağını varsaymayın; çünkü vardır" (tr. Ross).

çok daha aydınlatıcıdır; çünkü, o bizatihi hukuk alanına aittir: şarap alırken aynı ölçüyü kullanırız, fakat satarken o kadar titiz davranmayız. Aristoteles şarap ticareti ile uğraşan insanların müşterilerini sürekli aldattıklarını değil, bu davranışın, içinde doğru olan şeye sınırlamalar getiren bir özgür oyun/esneklik alanına tekabül ettiğini söylemektedir. Ve o çok açık şekilde, en iyi durumun "her yerde tek ve aynı" olduğunu, fakat bu "hem Grek ülkesinde hem Pers ülkesinde, ateşin her yerde aynı şekilde yandığı" anlamına gelmediğini açıklar.

Aristoteles'in bu açık ifadesine rağmen, daha sonra gelen ve doğal hukuk üzerine kafa yoran düşünürler bu ifadeyi sanki Aristoteles insanî hukukun değişebilirliğini doğal hukukun değişmezliğiyle mukayese ediyormuşçasına iktibas etmişlerdir![74] Durum tam tersidir. Aslında, ayrımının bizzat gösterdiği gibi, Aristoteles için doğal hukuk fikrinin yalnızca eleştirel bir fonksiyonu vardır. Onun hiçbir dogmatik kullanımına başvurulamaz — yani, tikel/belirli yasalara doğal hukukun saygınlığını ve ihlâl edilemezliğini bahşedemeyiz. Bütün insanî yasaların zorunlu kusurluluğu fikrinden yola çıkıldığında, doğal hukuk fikri Aristoteles için vazgeçilemezdir; ve gerçekten de hukuku ilk belirleyen şey durumunda hakça olanın ne olduğu sorunu özellikle önemli hâle gelir. Fakat doğal hukuk fikrinin fonksiyonu eleştirel bir fonksiyondur; çünkü, doğal hukuka başvuru yalnızca bir yasa ile diğer yasa arasında bir uzlaşmazlık ortaya çıktığında meşrudur.

Aristoteles'in ayrıntılarıyla cevabını verdiği özel doğal hukuk sorunu, asli önemi hariç bizi burada pek ilgilendirmiyor. Çünkü burada Aristoteles'in gösterdiği şey insanın ne olması gerektiğine ilişkin fikirlerin tümü için geçerlidir;

---

[74] Bakınız Melanchthon, a.g.e, s. 28.

yalnızca hukuk problemi için değil. Bütün bu kavramlar yalnızca konvansiyona/mutabakata bağlı keyfi/iradî idealler değildir, ahlakî fikirlerin farklı zamanlar ve halklardaki çeşitliliğine rağmen, bu alanda yine de şeylerin doğası gibi bir şey vardır. Bu, şeylerin doğasının — sözün gelişi cesaret/kahramanlık ideali — kabullenerek kendi kendimize uygulayabileceğimiz değişmez bir ideal olduğu anlamına gelmez. Ayrıca, Aristoteles, etik hocasının bütün insanlar için geçerli saydığı şeyin kendisi için de geçerli olduğunu düşünür: o da her durumda daima ahlakî ve politik kontekste gömülüdür ve şeylere ilişkin imajını bu duruş noktasından kazanır. O belirlediği kılavuz ilkeleri kendi başına öğretilebilecek bilgi sayamaz. Onlar yalnızca şemata olarak geçerlidir. Onlar yalnızca eylemde bulunan kişinin somut durumunda tecessüm edebilir. Bu yüzden onlar, ne yıldızlarda keşfedilebilecek normlardır ne de doğal ahlakî evrende değişmez/değiştirilemez bir yerleri vardır; dolayısıyla, zorunlu yegâne şey, onları kavramak olabilir. Kaldı ki onlar saf konvansiyonlar/mutabakatlar da değildir; fakat gerçekten de şeylerin doğasıyla örtüşürler — konvansiyonların kendilerinin her durumda kendilerinden yararlanan ahlakî bilincin kullanımınca belirlenmesi dışında elbette.

2. Burada araçlar ile amaçlar arasındaki kavramsal ilişki konusunda temel bir tadilât/modifikasyon söz konusu; ahlakî bilgiyi teknik bilgiden ayıran bir modifikasyon. Bu yalnızca ahlakî bilginin hiçbir özel amacının olmaması değildir; genelde doğru yaşamaya nüfuz eden bir şeydir; oysa teknik bilgi özeldir ve belirli amaçlara hizmet eder. Sorun, ahlakî bilginin teknik bilginin arzulanan, ancak hazır olmadığı yerde sorumluluğu devralması da değildir. Eğer teknik bilgi elde hazırsa, sorun hakkında kendi kendimizle müzakereyi daima gereksiz hâle getirir kesinlikle. Techne'nin mevcut olduğu yerde, onu öğrenmeli ve sonra da doğru araçlarını bulmaya çalışmalıyız. Fakat biz ahlakî bilginin

daima bu tür bir kendi kendimizle müzakereyi gerektirdiğini görüyoruz. Bu bilgiyi ideal mükemmelliğiyle anladığımızda bile, bu bir kendi kendimizle tam bir müzakeredir (*euboulia*), techne tarzında bilgi değil.

Bu sebeple bizim burada ilgilendiğimiz şey bir temel ilişkidir. Sorun teknik bilginin artmasının ahlakî bilgiye ihtiyacı ortadan kaldırması değil, kendi kendimizle müzakeredir. Ahlakî bilgi asla öğretilebilen bilgi gibi önceden bilinebilir bir bilgi değildir. Burada araçlar ile amaçlar arasındaki ilişki kişinin önceden doğru araçları bilebilmesini içeren türde bir ilişki değildir ve bu böyledir çünkü, keza doğru amaç da bilginin nesnesi olamaz. Doğru hayatın bir bütün olarak yöneldiği şey konusunda hiçbir ön/peşin kesinlik olamaz. Bu yüzden, Aristoteles'in *phronesis* tanımlarının ayırıcı özellikleri belirsizlikleridir; çünkü bu bilgi bazan daha çok amaçlarla ilgili, bazan da amaca götüren araçlarla ilgilidir.[75] Aslında bu, hayatımızın bir bütün olarak yöneldiği amaçlar ve Aristoteles'in *Ethics*'inde tanımlanan ahlakî eylem ilkeleri dahilinde gerçekleştirilmeleri öğretilebilen bilginin nesnesi olamaz.

---

[75] Aristoteles genelde *phronesis*'in araçlarla (*tapros to telos*) ilgili olduğunu ve *telos*'un kendisiyle ilgili olmadığını söyler. Bu muhtemelen onun buna vurgu yapmasını sağlayan Platonik iyi doktriniyle çelişkilidir. Fakat *phronesis* yalnızca doğru araçları seçme kapasitesi değil, aynı zamanda eylemde bulunan kişinin ahlaki varlığıyla yöneldiği *telos*'u gören ahlaki *hexis*'in/karakterin bizatihi kendisidir. Bu açıktır ki Aristoteles'in etik sistemindeki yerinden doğar. Özellikle bakınız *Nicomachean Ethics*, VI, 10, 1142 b 33, 1140 b 13, 1141 b 15. H. Kuhn'un "Die Gegenwart der Griechen," *Festschrift* for H-G. Gadamer (1960), ss. 134 vd'ndaki denemesinde bu duruma şimdi hakkını tam anlamıyla teslim ettiğini görmekten memnunum; o Aristoteles'i Platon'un arkasında bırakan bir nihai "tercihli seçim" olduğunu ispatlamaya çalışıyor ise de memnunum. [*Phronesis*'in *prudential* olarak Latinceye tercüme edilmesi olayların reel durumunu görme başarısızlığına -- hâlâ çağdaş "deontik" mantığın yakasını bırakmayan bir başarısızlığa— katkıda bulunmuştur. Etikteki son çalışmalar hakkındaki eleştirim için *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), 1-26, dikkate değer istisna şu metindir: T. EngbergPederson, *Aristotle's Theory of Moral Insight* (Oxford, 1983.]

Etik doğal hukukun dogmatik kullanılmasından daha fazla dogmatik olarak kullanılamaz. Kaldı ki Aristoteles'in erdem teorisi insan hayatında ve davranışında gözlemlenen tipik doğru ölçü formlarını tasvir eder; fakat bu kılavuz imajların istikamet verdiği ahlakî bilgi, anlık durumların taleplerine cevap vermesi gereken bilgidir.

Bu yüzden, keza amaca uygunluk da salt ahlakî amaçlara katkıda bulunan şeyle ilgili mülahazalara giremez; aksine araçların dikkate alınmasının bizatihi kendisi de bir ahlakî mülahazadır ve amacın ahlakî doğruluğunu somutlaştıran da budur. Aristoteles'in sözünü ettiği kendi kendinin-bilgisini, tam uygulamayı içermesi ve bu bilginin anında mevcut duruma uygulanması karakterize eder. Bu yüzden belirli bir durumun bilgisi (yine de bir algılara bağlı görme değildir) ahlakî bilgi için gerekli bir ektir/ilavedir. Çünkü, bir durumun bizden ne istediğini anlamamız için zorunlu olsa da, bu görme o durumda görülebilir olan şeyi o şey olarak gördüğümüz anlamına gelmez, tersine onu eylem durumu olarak ve dolayısıyla doğru olanın ışığında görmeyi öğrenmemiz anlamına gelir. Nasıl geometrik düz yüzeyler analizinden hareketle üçgenin en basit geometrik figür olduğunu "görüyor" ve dolayısıyla alt ayrımlarımız olmaksızın daha ileri gidemiyor, burada durmamız gerekiyorsa, aynı şekilde ahlakî düşünüşte de, o sırada yapılması gereken şeyi görmek yalnızca bir görme değil, *nous* (zihin/ruh durumu)'tur. Bunu aynı zamanda bu görme türünün karşıtını oluşturan şey de doğrular.[76] Doğru olan şeyi görmenin karşıtı hata ya da aldanma değil, körlüktür. Birdenbire tutkularına kapılan kişi artık belirli bir durumda yapılması doğru olan şeyi göremez. O, tutkuları ona neyin doğru olduğunu söylerse söylesin, tutkuların diyalektiğinin akışı içinde sü-

---

[76] *Nicomachean Ethics*, VI, 9, 1142 a 25 vd.

rüklenecek şekilde, kendi kendisine hâkim olma yeteneğini ve dolayısıyla kendi doğruluğunu/dirayetini — yani kendi içinde doğru yönelimi — kaybetmiştir. Ahlakî bilgi gerçekten özel türde bir bilgidir. Çarpıcı bir biçimde o hem amaçları hem de araçları içine alır ve bu yüzden teknik bilgiden farklıdır. Burada techne'nin durumunda yapılabildiği gibi bilgi ile tecrübeyi birbirinden ayırmanın beyhude olmasının nedeni budur. Çünkü ahlakî bilgi bir kendinde/kendi başına tecrübe türünü içerir ve gerçekten de biz bunun, doğal özelliklerinden arındırma denemese de, yabancılaşmayı temsil eden diğer bütün tecrübe formlarıyla mukayese edildiğinde, belki de temel bir tecrübe formu (*Erfahrung*) olduğunu göreceğiz.[77]

3. Ahlakî refleksiyonun kendi kendisinin-bilgisinin gerçekten de kendisiyle eşsiz bir ilişkisi vardır. Biz bunu Aristoteles'in kendi *phronesis* analizi kontekstinde gerçekleştirdiği modifikasyonlardan/değişikliklerden hareketle anlayabiliriz. *Phronesis*'in, yani basiret yüklü düşünmenin arkasında "sempatik anlama" vardır.[78] "Anlaşılmış olma," ahlakî bilgi erdemine ilişkin bir modifikasyon/değişiklik olarak devreye sokulur; çünkü bu durumda eylemde bulunması gereken kişi değilimdir. Buna uygun olarak *synesis*, basitçe dile getirmek gerekirse, ahlakî yargıda bulunma kapasitesi demektir. Kişinin sempatik anlaması, doğal olarak, yargıda bulunmak üzere kendisini bütünüyle eylemde bulunan kişinin somut durumuna yerleştirdiğinde yücelir.[79] Dolayısıyla buradaki sorun genelde bilgi hakkında bir sorun değil,

---

[77] Bakınız aşağıda ss. 133 vd.

[78] *sunesis* ("dost-hissetme, müsamaha, affetme"), *Nicomachean Ethics*, VI, 11.

[79] [Burada metinde biraz düzeltme yaptım. *Allou legontos* ifadesi (1145 a 15) elbette yalnızca bunun eylemde bulunmamı gerektiren bir durumda böyle olmadığı anlamına gelir. Tavsiyede bulunmayacak olsam da, öteki bir şeyi hikâye ederken de anlayarak dinleyebilirim.]

onun belirli bir andaki somutlaşmasıdır. Bu bilgi aynı zamanda, herhangi bir anlamda teknik bilgi veya teknik bilginin uygulaması da değildir. Dünya insanı, her hileyi ve desiseyi bilen ve herşeyi orada yaşayan insan aslında eylemde bulunan kişi karşısında sempatik anlamadan yoksundur: o sempatik anlamaya sadece bir şartını karşılıyorsa, yani o da doğru olan şeyi arıyor ise sahiptir — başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, bu ortak şeyde diğer kişiyle bütünleşiyorsa. Bunun somut örneği "vicdanî meselelerdeki" tavsiye fenomenidir. Hem tavsiyeye ihtiyaç duyan kişi hem de onu veren kişi birbirlerine dostlukla bağlı olduklarını varsayar. Yalnızca dostlar birbirlerine tavsiyede bulunabilir, ya da başka bir biçimde söylemek gerekirse, tavsiyede bulunulan kişi için yalnızca dostça verilen tavsiyenin anlamı vardır. Yine burada da anlamakta olan kişinin farklı bir duruş sergileyen ve etkilenmemiş biri olarak düşünerek yargılamadığını, çok etkilenmişçesine özel bir aidiyet bağıyla diğer kişiyle birlikte düşündüğünü keşfederiz.

Bu, Aristoteles'in listesini yaptığı diğer ahlakî refleksiyon türlerini, yani basireti/vukufu ve affetmeyi[80] dikkate aldığımızda açıkça ortaya çıkar. Burada basiret bir niteliktir. Bir kişi adil ve doğru bir yargıda bulunduğunda basiret/vukuf sahibi olduğunu söyleriz. Vukuf sahibi kişi öteki kişinin özel durumunu dikkate almaya hazırdır ve dolayısıyla aynı zamanda onu müsamahayla karşılama, onu affetme eğilimindedir. Yine burada da bunun bir teknik bilgi olmadığı ortadadır.

Nihayet, Aristoteles, ahlakî bilginin özel doğasını ve ona sahip olma erdemini özellikle de bu ahlakî bilginin yozlaşmış ve çığrından çıkmış bir versiyonunu tanımlayarak açıkça gözler önüne serer.[81] O *deinos*'un bu ahlakî bilgi için

---

[80] *gnome, syngnome.*

[81] *Nicomachean Ethics*, VI, 13, 1144 a 23 vd.

gerekli bütün önşartlara ve yeteneklere sahip bir adam, dikkate değer ölçüde hünerle herhangi her durumla başa çıkmaya yetenekli, herşeyi avantajına çevirerek her durumda bir çıkış yolu bulmaya yetenekli bir adam olduğunu söyler.[82] Fakat *phronesis*'in bu doğal muadilini karakterize eden şey, *denios*'un "herşeye yetenekli" olmasıdır; o hünerlerini her amaç için kullanır ve bazı şeylerin yapılmaması gerektiği duygusundan yoksundur. O *aneu aretes*'tir. Ve böyle bir kişiye aynı zamanda "korkunç" anlamına gelen bir ad verilmiş olması tesadüfi değildir. Başka ne, dâhiyane yeteneklerin bir haydutun elinde olmasından daha korkunç ve dehşet verici olabilir!

Özetlemek gerekirse, eğer Aristoteles'in etik fenomenler ve özellikle de ahlakî bilgi erdemi tasvirini kendi araştırmamızla ilişkilendirirsek, analizinin aslında *hermenoytiğin problemleri modeli*'nin bir türünü ortaya koyduğunu görürüz. Biz de belirleniriz; uygulama anlama fenomeninin ne sonradan ne de okasiyonel/ârızî bir unsurudur; uygulama bir bütün olarak anlama fenomenini tümüyle belirler. Burada da uygulama önceden verili bir evrenselin tikel bir durumla ilişkilendirilmesinden ibaret değildir. Gelenek kabilinden metinlerle meşgul yorumcu onu kendisine uygulamaya çalışır. Fakat bu metnin onun için evrensel bir şey olarak verili olduğu, onu önce *per se* anladığı ve sonra da tikel durumlar için kullandığı anlamına gelmez. Aksine, yorumcu bu evrenseli, yani metni anlamak dışında hiçbir şeyin peşinde değildir — yani onun söylediği şeyi, anlamını ve önemini oluşturan şeyi anlamak ister. Metni anlamak için yorumcu kendisini ve kendi özel hermenoytik durumunu hesap dışında tutmaya çalışmamalıdır. Onu bir şekilde anlamak istiyorsa metni bu durumla ilişkilendirmelidir.

---

[82] O bir *panourgo*'tur, yani herşeye yeteneklidir.

(C) Hukuki Hermenoytiğin Örnek Oluşturucu Anlamı

Eğer durum böyle ise, anlam bilimleri (*Geisteswissenschaften*) hermenoytiği ile hukukî hermenoytik arasındaki gedik genellikle varsayıldığı kadar geniş olamaz. Elbette egemen görüş, ancak tarihsel bilincin doğuşuyla birlikte anlamanın bir objektif/nesnel bilim yöntemi statüsüne yükseldiği ve hermenoytiğin bir genel metinleri anlama ve yorumlama teorisi olarak geliştirildiğinde hermenoytik hâline geldiğidir. İlgili anlayışa göre, hukuki hermenoytik bu kontekste ait değildir; çünkü onun amacı mevcut metinleri anlamak değil, hukuk dogmatik'i (dogmatik)* sisteminde bir gediği kapatan pratik bir ölçü olmaktır. Bu yüzden hukuki hermenoytiğin, hermenoytiğin anlam bilimlerindeki göreviyle — geleneğe ait materyali/geçmişten tevarüs edilen şeyi anlamaktır — hiçbir alâkası olmadığı düşünülür.

Fakat bu durumda *teolojik hermenoytik* herhangi bir bağımsız sistematik anlam/önem talebinde bulunamaz. Schleiermacher bilinçli olarak onu bütünüyle *genel hermenoytiğe* yerleştirir ve yalnızca genel hermenoytiğin özel bir uygulaması olarak görür. O zamandan beri, bilimsel teolojinin modern tarihsel bilimlerle eşit düzeyde bir disiplin olma talebi şuna bağlı görünüyor: hiçbir yasa ve kural Kutsal Kitab'ın yorumuna başka herhangi bir gelenek materyalinin anlaşılmasına uygulandığından daha fazla uygulanamaz. Dolayısıyla artık özel teolojik hermenoytik diye bir şey olamaz.

---

* Dogmatik (dogmatics): dogmatik bir yaklaşımı kullanan, kurumlaşmış ve tescil edilmiş doktrinler oluşturmayı deneyen, empirik delillerden çok a priori doğrulara/hakikatlere dayanan düşünme eğilimi; bu tür bir eğilime sahip okul, ekol ya da disiplin; dinî doktrinlerle uğraşan teoloji branşı: dogmatik teoloji (ç.).

Ancak eski hakikati ve hermenoytik disiplinin birliğini modern bilim içinde canlandırmaya kalkışmak çelişkili bir şeydir. Öyle görünüyor ki, anlam bilimlerinin metodolojisi kendisini bütün dogmatik bağlardan kurtardığında modernite sürecine girmiştir. Hukuki hermenoytik bir bütün olarak anlama teorisinden dogmatik bir amaca sahip olduğu için ayrılmıştı; aynı şekilde teolojik hermenoytik dogmatik bağlılığını terk ederek filolojik-tarihsel yöntemle bütünleşmişti.

Bu durumda, hukukî hermenoytik ile tarihsel hermenoytiğin birbirlerinden ayrılmasına özel ilgi gösterebilir ve hukukî ve tarihsel hermenoytiğin aynı nesneyle ilgilendiği durumları — yani hukukî metinlerin mahkemelerde hukukî ve aynı zamanda tarihsel açıdan anlaşıldığı durumları — dikkate alabiliriz. Bu yüzden, hukuk tarihçisi ile hukukçunun aynı hukuk metni karşısında geliştirdikleri yaklaşımları ele alacağız. Burada tekrar E. Betti'nin harikulade metinlerine[83] dönebilir ve düşüncelerimizi buradan yola çıkarak sürdürebiliriz. Sorumuz, *dogmatik ilgi ile tarihsel ilgi arasında kesin bir ayrımın var olup var olmadığı*'dır.

Bir farklılığın bulunduğu açıktır. Hukukçu yasanın anlamını mevcut davadan hareketle ve bu dava adına anlar. Tersine hukuk tarihçisinin kendisinden yola çıkacağı hiçbir dava yoktur, fakat o yasanın anlamını, uygulamalarından yekpare bir seri inşa ederek belirlemeyi dener. Yasanın anlamı yasanın cisimleştiği uygulamalarının tümüne bakılarak kavranabilir yalnızca. Bu yüzden hukuk tarihçisi yasanın ilk uygulamasını, asıl anlamını belirleyen şey olarak görmekle yetinemez. O bir tarihçi olarak daha ziyade yasa-

---

[83] Birinci Cilt'in 172 ve elinizdeki cildin 53 numaralı dipnotlarında zikredilen metinlerine ilaveten bir çok kısa makalesi vardır. [Bakınız keza aşağıda Ek 1, "Hermeneutics and historicism," ve şu denemem: "Emilio Betti und das idalistische Erbe," *Quaderni Fiorentini*, 7 (1978), 5-11.]

nın mâruz kaldığı tarihsel değişmeyi dikkate alacaktır. O anlama sırasında, yasanın ilk uygulaması ile şimdiki uygulaması arasında arabuluculuk yapacaktır.

Bana göre, tarihçinin görevinin yalnızca "hukuki formülün ilk anlamını yeniden inşa etmek," hukukçunun görevinin "bu anlamı yaşayan gerçeklikle armonize etmek" olduğunu söylemek yeterli değildir. Bu ayrım türü, hukukçunun tanımının çok daha kuşatıcı olduğu ve hukuk tarihçisinin görevini de içerdiği anlamına gelir. Yasanın doğru anlamını anlamaya çalışan kişi önce ilk anlamını biliyor olmalıdır. Dolayısıyla o hukuk tarihine göre düşünmelidir — fakat burada tarihsel anlama yalnızca bir amaca uygun araç olarak iş görür. Oysa, tarihçi olarak tarihçinin hiçbir dogmatik görevi yoktur. Bir tarihçi olarak o, tarihin nesnesine onun tarihsel değerini belirlemek için yaklaşır; oysa hukukçu, ayrıca, bu şekilde öğrendiği şeyi hukukî şimdiye de uygular. Betti'nin söylediği şey budur.

Fakat biz, tarihçinin, görevine yeterince kuşatıcı tarzda bakıp bakmadığını ve bu görevi yeterince kapsamlı bir şekilde tanımlayıp tanımladığını sorabiliriz. Bizim kendi özel örneğimizde tarihsel unsur nerede devreye girer? Biz hukuk konusunda genellikle, doğal olarak onun hukukî anlamının açık olduğunu ve şimdinin hukuk pratiğinin ilk anlamı izlediğini varsayma eğilimi taşırız. Eğer bu doğru ise, bir yasanın anlamı sorunu hem hukuki hem de tarihsel bakımdan aynı olacaktır. Hukuk adamı için de hermenoytik görev yalnızca yasanın ilk anlamını tespit etmek ve onu doğru/adil bir yasa olarak uygulamaktır. Bu yüzden 1840 gibi geç bir zamanda *System des römischen Rechts* adlı metninde Savigny hukukî hermenoytiğin görevini bütünüyle tarihsel bir görev saymıştı. Schleiermacher nasıl yorumcunun kendisini ilk/orijinal okuyucuyla özdeşleştirmesinde hiçbir sorun görmüyorsa, aynı şekilde Savigny de ilk/orijinal anlam

ile şimdiki hukuki anlam arasında hiçbir gerilim bulunmadığını düşünür.[84]

Zamanla bütün çıplaklığıyla bunun hukuki bakımdan savunulamaz bir kurgu olduğu ortaya çıkmıştır. Ernst Forsthoff dikkate değer bir incelemeyle, bütünüyle hukukî nedenlerle, bir yasanın ilk anlamı ile rayiçteki hukuk pratiğindeki anlamı arasında ayrım yapılmasını gerektiren bir tarihsel değişme bilinci geliştirmenin zorunlu olduğunu göstermiştir.[85] Hukukçunun hep yasanın bizzat kendisiyle ilgilendiği doğrudur, fakat o, yasanın normatif içeriğini yasanın uygulandığı davaya/duruma göre belirler. Bu içeriği tam anlamıyla belirlemek için ilk anlamının tarihsel bilgisine sahip olmak zorunludur ve işte bu nedenle yargıç yasanın yasama eylemi sırasında taşıdığı tarihsel değere ilgi duyar. Fakat kendisini, sözün gelişi, parlamento tutanaklarının açıklamalarının ona yasayı ilk geçirenlerin niyetleri konusunda söylediği şeyle sınırlı tutamaz. O daha ziyade, şartlardaki değişmeleri dikkate alır ve böylece yasanın normatif fonksiyonunu yeniden tanımlar.

Hukuk tarihçisinin durumu çok farklıdır. O açıkça yalnızca yasanın ilk anlamıyla, bu anlamın dile getirilme tarzıyla ve yürürlüğe konduğu zamanki geçerliliğiyle ilgilenir. Fakat o bunu nasıl bilebilir? O bunu, şartlardaki kendi zamanını geçmişten ayıran değişmenin farkında olmaksızın bilebilir mi? Bu durumda yargıcın yaptığı şeyin aynısını — yani, hukuk metninin ilk anlamı ile şimdide yaşayan biri

---

[84] Schleiermacher'ın hermenoytik hakkındaki derslerinin ölümünden sonra, Savigny'nin kitabının yayınlanmasından iki yıl önce yayınlanmış olması yalnızca bir tesadüf müdür? Savigny'deki hermenoytik teori — Forsthoff'un incelemesine dahil etmediği bir alandır — hakkında özel bir inceleme yapılması yerinde olurdu. Savigny hakkında Franz Wieacker'in *Gründer und Bewahrer*, s. 110'daki notuna bakınız.

[85] "Recht und Sprache," *Abhandlungen der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* (1940).

olarak otomatikman varsaydığı hukuki anlamını birbirinden ayırmak — yapması gerekmez mi? Hem tarihçinin hem de hukukçunun hermenoytik durumu bana aynı görünüyor; çünkü herhangi bir metinle karşılaştığımızda anlam beklentisiyle dolarız. Tarihsel nesneye, onun tarihsel değerini objektif olarak ortaya koyacak doğrudan nüfuz gibi bir şey olamaz. Tarihçi de hukukçunun yaptığı refleksiyonu yapar.

Bu yüzden, her iki tarzda da anlaşılan şeyin fiilî içeriği aynıdır. Demek oluyor ki, tarihçinin yukarıdaki tasviri eksiktir/yetersizdir. Tarihsel bilgi geçmiş yalnızca şimdiyle sürekliliği dahilinde görülerek elde edilebilir; bu tam da hukukçunun pratik, normatif "hukukun kesintisiz sürekliliğini teminat altına alma ve hukukî düşünce geleneğini koruma" faaliyeti sırasında yaptığı şeydir.[86]

Yine de biz tartıştığımız meselenin aslında genel tarihsel anlama probleminin karakteristiği olup olmadığına bakmalıyız. Kendisinden hareketle yola çıktığımız model, hâlâ etkili bir yasayı anlamaktı. Burada tarihçi ve dogmatist, aynı nesneyle ilgileniyordu. Fakat bu özel bir durum değil midir? Geçmişin hukuk kültürlerine dönen hukuk tarihçisi ve gayet tabii artık şimdiyle herhangi bir doğrudan bağlantısı bulunmayan geçmişi anlamaya çalışan diğer tarihçiler kendilerini, ele aldığımız durumda — yani şimdi de etkili bir yasa dahilinde — anlayamazlar. Onlar, hukukî hermenoytiğin, tarihsel hermenoytiğin kontekstine çok yabancı özel bir dogmatik görevi olduğunu söyler.

Aslında durum bunun tam tersidir. Hukukî hermenoytik anlam bilimlerinin hakiki prosedürlerinin ne olduğunu anlamamıza katkıda bulunur. Burada da, ele aldığımız geçmiş ile şimdi arasındaki ilişki modeline sahibiz. İntikal eden

---

[86] Betti, a.g.e, n. 62 a.

hukuku/yasayı şimdinin ihtiyaçlarına adapte eden yargıç hiç kuşkusuz pratik bir görevi yerine getirmeyi denemektedir; fakat onun hukuku/yasayı yorumu bu nedenle hiçbir suretle keyfi bir revizyon değildir. Yine burada da anlamak ve yorumlamak geçerli anlamı keşfederek bilmektir. Yargıç "hukukî düşünceyi" aracılık ederek şimdi'ye uygun hâle getirmeyi dener. Bu hiç kuşkusuz hukukî bir uzlaştırmadır. Yargıcın anlamaya çalıştığı şey yasanın hukukî anlamıdır, yasanın yürürlüğe konmasının veya özel uygulama durumlarının tarihsel anlamı değil. Bu yüzden yönelimi, tarihçinin yönelimi değildir, şimdisi durumundaki kendi tarihi istikametinde bir yönelimi vardır. Dolayısıyla o daima, bir yargıç olarak zımnen bir sonuca ulaştırdığı sorunlara daima bir tarihçi olarak yaklaşabilir.

Oysa yerine getirmesi gereken hiçbir hukukî görevi olmayan, ancak tarih içinde tevarüs eden başka herşey gibi yasanın hukukî anlamını keşfetmeye çalışan tarihçi hukukî tarzda anlaşılması gereken hukukî bir ürünle igilendiğini görmezden gelemez. O yalnızca tarihsel açıdan değil, hukukî açıdan da düşünmeye yetenekli olmalıdır. Tarihçinin bu gün de geçerli bir hukuk metnini incelerken, bunun özel bir durum olduğu doğrudur. Fakat bu özel durum bize, gelenek kabilinden herhangi bir metinle ilişkimizi belirleyen şeyi gösterir. Yasayı tarihsel başlangıcına göre anlamaya çalışan tarihçi onun süregelen etkisini görmezden gelemez: bu ona tarihsel gelenek hakkında sormakla yükümlü olduğu soruları verir. Bu her metin — her metin söylediği şeye göre anlaşılmalıdır — için geçerli değil midir? Bu onun daima yeniden ifade edilmeye ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez mi? Bu yeniden ifade daima şimdiyle ilişkili olması dahilinde gerçekleşiyor değil midir? Tarihsel anlamanın gerçek nesnesi olaylar değil, onların "anlamı/önemi" olduğu ölçüde, kendi başına/kendinde var olan bir nesneden ve öznenin ona yaklaşımından söz etmenin, anlamanın yanlış bir

tasviri olduğu açıktır. Doğru, tarihsel anlamanın daima bize ulaşan geleneğin şimdiyle konuştuğuna ve bu bağlantı/ilişki dahilinde —aslında bu bağlantı/ilişki *olarak* — anlaşılması gerektiğini ima etmesidir. *Bu yüzden aslında hukukî hermenoytik hiç de özel bir durum değildir, tam tersine, hermenoytik problemi bütün boyutlarıyla restore etmeye ve dolayısıyla hermenoytiğin hukukçu ile teologu filologla buluşturan daha önceki birliğini yeniden-kurmaya elverişlidir.*

Yukarıda[87] anlam bilimlerinde anlamanın şartlarından birinin geleneğe aidiyet olduğunu görmüştük. Şimdi bunu, anlamanın bu yapısal unsurunun hukukî ve teolojik hermenoytikte işleme tarzına bakarak doğrulamaya çalışalım. Bu durum açıktır ki anlamayı mümkün kılan durum olarak hiç de sınırlayıcı bir durum değildir. Yorumcunun metnine ait olma tarzı bir resme baktığımız noktadan onun perspektifine ait olma tarzımız gibidir. Bu bir görüş noktası arama ve bir bakış açısı olarak onu benimseme meselesi değildir. Yorumcu da aynı şekilde kendi görüş noktasını verili hâlde bulur ve onu iradi olarak seçemez. Bu yüzden, yasanın hukuk cemaatinin bütün üyeleri için aynı şekilde bağlayıcı olması, hukuki hermenoytik imkânının temel şartıdır. Bunun böyle olmadığı yerde — bir mutlak yöneticinin iradesinin yasanın üzerinde olduğu mutlakiyetçi devlette mesela — hermenoytik var olamaz; "çünkü mutlak yönetici sözlerini genel yorum kurallarını iptal edecek şekilde izah eder."[88] Çünkü bu örnekte yasa, belirli bir dava yasanın doğru anlamına göre adaletle sonuca bağlanacak tarzda yorumlanmaz. Tam tersine monarkın yasaya tâbi olmayan iradesi,

---

87 Birinci Ciltte, s. 363 ve çeşitli yerlerde.

88 Walch, s. 158. [Aydınlanmış despotizm "yöneticinin' kendi emirlerini hukuku ihlal etmeyecek tarzda yorumladığı izlenimi verir; fakat yasayı, herhangi bir açıklama ilkesini gözetme ihtiyacı hissetmeksizin iradesine tekabül edecek tarzda yeniden yorumlar.]

kendisine adil görünen her ne olursa olsun, yasayı dikkate almaksızın —yani herhangi bir yorumlama çabası sergilemeksizin — sonuca bağlayabilir. Anlama ve yorumlama ihtiyacı yalnızca bir şey, yasalaştırılan bir şey olduğu için iptal edilemez ve bağlayacı olacak tarzda yasalaştırıldığında doğar.

Yorumun işi her özel davada *yasayı somutlaştırmaktır*[89] — yani *uygulamadır*. Bahis konusu yasaya yaratıcı ilavelerde bulunmak yargıca tahsis edilmiş bir görevdir, fakat o da hukuk cemaatinin başka her üyesiyle aynı şekilde yasaya tâbidir. Yargıcın yargısının keyfî ve öngörülemez bir karardan değil, bütünden hareketle adilâne değerlendirmeden doğması hukuk yönetimi fikrinin unsurlarından biridir. Kendisini belirli bir duruma yerleştirmiş herkes bu adaletle düşünüp değerlendirme işini gerçekleştirmeye yeteneklidir. Hukukun yönettiği bir devlette hukuki güvence/kesinlik olmasının, yani ilkece kesin durumun ne olduğunu bilmenin mümkün olmasının nedeni budur. Her kanun adamı ve avukat, ilkece, doğru tavsiyelerde bulunabilir — yani mevcut yasalar temelinde yargıcın kararını kesin şekilde tahmin edebilir. Yasayı uygulamak basitçe bir yasayı bilme meselesi değildir. Eğer kişinin belirli bir dava hakkında hukukî bir yargıda bulunması gerekiyorsa, kişi yasayı ve onu belirleyen bütün unsurları bilmek zorundadır elbette. Fakat burada yasayı zorunlu kılan yegâne şey, hukukî düzenin herkes için geçerli sayılması ve hiç kimsenin ondan muaf olmamasıdır. Bu yüzden mevcut hukukî düzeni bu şekilde kavramak — yani herhangi bir geçmişteki ilaveyi

---

[89] Yasanın bu somutlaştırılmasının önemi konuyla ilgili geniş bir literatüre sahip hukuk bilimi için çok merkezî bir şeydir. Bakınız Karl Engisch, *Die Idee der Konkretisierung, Abhandlungen der Heidelberger Akademie* (1953). [Keza onun şu son eserlerine de bakınız: *Methoden der Rechtswissenschaft* (Munich, 1972), ss. 39-80, ve *Recht und Sittlichkeit: Hauptthemen der Rechtsphilosophie* (Munich, 1971).]

dogmatik şekilde yasaya asimile etmek — mümkündür. Dolayısıyla hukukî hermenoytik ile hukukî dogmatik (dogmatics) arasında temel bir ilişki vardır; onda hermenoytiğin çok önemli bir yeri vardır. Çünkü her yargıyı kapsamı içine alacak mükemmel hukukî dogmatik fikri savunulamaz.[90]

Şimdi, sorumuzla ilgili olduğu ölçüde, Protestan teolojinin geliştirdiği bir şey olarak *teolojik hermenoytiğin* durumunu ele alalım.[91] Burada hukuki hermenoytikle gerçek bir paralellik vardır; çünkü burada da dogmatik (dogmatics) herhangi bir öncelik talebinde bulunamaz. Hukuk düzeni nasıl yargılama sürecinde somutlaşıyorsa, tebliğ de vaaz sürecinde somutlaşır. Fakat aralarında yine de bir büyük farklılık vardır. Hukukî bir kararın aksine vaaz metne metni yorumlayan yaratıcı bir katkı/zeyl değildir. Bu yüzden tebliğ edilen şey/kurtarıcı misyon (*Heilsbotschaft*) tebliğ edilirken/vaaz edilirken yargıcın yasaya ilaveler yapma gücüyle mukayese edilebilecek hiçbir yeni içerik kazanamaz. Bu kurtuluşun tebliğinin yalnızca vaizin düşünceleriyle çok daha açık hâle gelmesiyle ilgili bir durum değildir. Vaiz olarak o cemaat karşısında yargıcın dogmatik otoritesiyle konuşmaz. Vaaz da geçerli hakikati yorumlamakla ilgilidir elbette, fakat bu yorum, hakikati tebliğdir; başarılı olup olmayacağını vaizin düşünceleri değil, âyin kötü bir âyin olsa bile insanlara nedamet getirmeleri çağrısında bulunabilen sö-

---

[90] Bakınız F. Wieacker — Wieacker hukuk dışı (extralegal) yasa düzeni problemini hukukî yargıda bulunma sanatı ve onu belirleyen unsurlar noktasından araştırmıştır —, *Gesetz und Richterkunst* (1957).

[91] Burada tartışılan boyuta ilaveten, elinizdeki incelemenin genel amacı durumundaki tarihselci hermenoytiği aşmanın Ernst Fuchs ve Gerhard Ebeling gibi teologların görüşlerine yakın görünen pozitif sonuçları vardır (Fuchs, *Hermeneutik* [2nd ed., 1960]; Ebeling, "Hermeneutik," *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed.). [Keza benim şu metnime de bakınız: "On the Problem of Self-Understanding," *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), ss. 44-58.]

zün bizatihi kendisi belirler. Bu tebliğ icrasından koparılamaz. Saf doktrinin dogmatik tesisi tâli bir meseledir. Kutsal Kitap, Tanrı'nın sözüdür/kelamıdır ve bu, onu yorumlayanların geliştirdikleri doktrinler karşısında mutlak bir üstünlüğü var anlamına gelir.

Yorum bunu asla ihmal etmemelidir. Teologun bilimsel inceleme amaçlı yorumunda bile Kutsal Kitap'ın ilahî kurtuluş tebliği olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır. Dolayısıyla onu anlamak, anlamının bilimsel ya da bilgi amaçlı keşfi değildir. Bultmann bir zamanlar şunları yazmıştı: "Kitab-ı Mukaddes metinlerinin yorumu, başka herhangi bir literatürün yorumu hangi şartlara tâbi ise o şartlara tâbidir."[92] Fakat bu ifadenin anlamı belirsizdir; çünkü sorun her literatürün her metin için uygulanması gereken formel genel kurallar dışında anlama şartlarına tâbi olup olmadığıdır. Bultmann'ın kendisi her anlamanın yorumcu ile metin arasında yaşayan bir ilişkiyi, yorumcunun ele aldığı konuyla önceden ilişki kurmuş olmasını varsaydığına işaret eder. O, bu hermenoytik gerekliliği *ön-anlama* diye adlandırır; çünkü bu açıktır ki anlama sürecinde kazanılabilecek bir şey değil, anlama sürecini önceleyen bir şeydir. Kaldı ki, Bultman'ın onayına başvurduğu Hofmann, kutsal metinler hermenoytiğinin Kitab-ı Mukaddes'in içeriğiyle bir ilişkiyi varsaydığını yazar.

Fakat biz bunun ne türde bir "öngereklilik/önkabul" olduğunu sorabiliriz. Bu, insanî hayatın kendisiyle birlikte verilmiş bir şey midir? Her insanın iç dünyasında, insan olması sıfatıyla Tanrı sorusuyla ilgilendiği için ilahî vahyin hakikatiyle bir ön bağlantı/ilişki var mıdır? Veya bunun ilkin insanî varlığın kendisinin Tanrı sorusundan etkilenen varlık olarak tecrübe ettiği Tanrı'dan — yani inançtan —

---

92 *Glauben und Verstehen*, II, 231.

geldiğini söylememiz gerekir mi? Fakat o zaman ön-anlama kavramının içerdiği öngerekliliğin anlamı kuşkuya açık hâle gelir. Çünkü o takdirde bu öngereklilik, yalnızca doğru inanç görüş noktası dışında evrensel geçerlilik kazanamaz.

Eski Ahit açısından bu çok saygıdeğer bir hermenoytik problemdir. Eski Ahit'in doğru yorumu hangisidir; Yahudi/Musevi yorumu mu yoksa Yeni Ahit ışığında yapılan Hristiyan yorumu mu? Veya bunların her ikisi de meşru yorumlar mıdır — yani onların paylaştıkları bir şey var mıdır ve aslında yorumcu tarafından anlaşılması gereken bu ortak şey midir? Eski Ahit'in metnini Hristiyan'dan farklı şekilde anlayan Musevi onunla, onun da Tanrı sorusuyla ilgilendiği önkabülünü paylaşır. O aynı zamanda Hristiyan teologun Eski Ahit'i, eğer onun hakikatlerini Yeni Ahit'in tescil ettiği şeyler olarak görüyorsa, yanlış anladığını söyleyecektir. Bu yüzden, insanı Tanrı sorusunun harekete geçirdiği önkabulü, hakiki Tanrı'yı ve onun vahyini bilme iddiasını da içerir. İnançsızlık bile kişiden istenen inanca göre tanımlanır. Bultmann'ın çıkış noktası durumundaki ontolojik ön-anlama yalnızca Hristiyan bir ön-anlama olabilir.

Biz belki de bu sonuçtan, dinî metinlerin yalnızca Tanrı sorusuna cevap veren metinler olarak anlaşılmaları gerektiğini *bilmenin* yeterli olduğunu söyleyerek sakınmayı deneyebiliriz. Yorumcunun kendisinden dinî bağlılık talebinde bulunmaya gerek kalmaz. Fakat sözün gelişi, dinî ifadeleri yalnızca sınıf çıkarlarının yansımaları olarak gören bir Marxist'in durumu ne olacaktır? O aslında insanî varoluşu Tanrı sorusunun harekete geçirdiği önkabülünü reddedecektir. Bu önkabul, açıktır ki sadece hakiki Tanrı'ya inanmanın ya da inanmamanın alternatifini benimseyen biri tarafından savunulabilir. Bu yüzden teolojideki ön-anlamanın hermenoytik anlamının kendisi de teolojiktir. Kaldı ki hermenoytiğin tarihi, metinleri incelemenin, varlığı kuş-

ku götürmez ön-anlama tarafından nasıl belirlendiğini göstermektedir. Kutsal Kitap'ı Protestan yorumlama sanatı olarak modern hermenoytiğin, polemik tarzda, dogmatik Katolik kilisesi geleneğine ve kurtuluşun iyi ameller sayesinde gerçekleşeceği inancına bağlı olduğu açıktır. Onun dogmatik, mezheplere has bir anlamı vardı. Bu, teolojik hermenoytiğin metinde kendisinin ona yüklediği şeyi okumasını sağlayacak dogmatik bir önkabule sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine teolojik hermenoytiğin kendisi bir risktir. Fakat o Kutsal Kitap'ın sözünün — ister inanalım ister inanmayalım — bize hitap ettiğini varsayar ve onu yalnızca onun kendisine hitap etmesine izin veren kişinin anlayabileceğini varsayar. Bu yüzden birinci derecede önemli olan şey uygulamadır.

O hâlde, her hermenoytik form için ortak olan şeyi belirleyebiliriz: anlaşılması gereken anlam yalnızca yorumda somutlaşarak tam anlamıyla kavranabilir, fakat yorumlama aktivitesi bütünüyle kendisini metnin anlamına bağlı görür. Ne hukuk adamı ne de teolog uygulama faaliyetini metinden bağımsızlaşma olarak okuyabilir.

Evrensel bir şeyi somutlaştırma ve onu kendine uygulama görevinin yine de tarihsel bilimlerde sanki çok farklı bir fonksiyonu vardır. Eğer burada uygulamanın ne anlama geldiğini ve anlam bilimlerinde geçerli anlama türünde nasıl gerçekleştiğini sorarsak, geleneğe ait bir metin sınıfını anlamada, hukuk adamı hukukta, teolog tebliğde ne yapıyorsa o şekilde gerçekleştiğini kabul edebiliriz. Bir durumda yargıç adaleti nasıl dağıtıyorsa ve diğer durumda vaiz nasıl kurtuluş vadediyorsa ve her ikisinde de tebliğ edilen şeyin anlamı adaletin tebliğinde ve kutsal hakikatin tebliğinde tam ifadesini nasıl buluyorsa, aynı şekilde felsefî metnin ya da edebî metnin durumunda da, bu metinlerin okuyucunun ve yorumcunun özel aktivitesine ihtiyaç duyduğunu ve onlar karşısında tarihsel mesafemiz varmış gibi bir

tavır izleyemeyeceğimizi kabul edebiliriz. Burada anlamanın daima, anlaşılan anlamın uygulanmasını gerektirdiği görülebilir.

Fakat uygulama temelde ve zorunlu olarak anlamaya mı aittir? Modern bilimin görüş noktasından cevap, ait olmadığıdır ve yorumcuyu, deyim yerindeyse, metne yönelen ilk kişi hâline getiren uygulama türünün aslında bilimdışı olduğu ve tarihsel bilimlerin bütünüyle dışında tutulması gerektiği söylenir. Modern araştırmayı bilimsel hâle getiren şey kesinlikle geleneği objektifikasyonu/nesneleştirmesi ve yorumcunun etkisini ve anlama zamanını metodolojik olarak hesap dışı tutmasıdır. Bu amaca ulaşmak genellikle zordur ve özelde hiç kimseye hitap etmeyen ve geleneği devralan kişi için geçerlilik iddiası taşıyan metinlerin durumunda tarihsel ilgi ile dogmatik ilgi arasındaki farkı korumak da zor olacaktır. Bunun iyi örneklerinden biri bilimsel teoloji ve onun Kutsal Kitap geleneği ile ilişkisi problemidir. Bu durumda öyle görünüyor ki, tarihsel-bilimsel yorum ile dogmatik yorum arasındaki dengenin kişinin özel dünyasında aranması gerekir. Aynı şey filozof için ve kendisini sanat eserine yönelttiğinde estetik bilincimiz için de söylenebilir. Fakat bu bakış açısı, bilimin yöntemi dolayısıyla her sübjektif uygulamadan bağımsız kaldığını iddia eder.

Modern bilim teorisinin taraftarlarının sergiledikleri argüman türü budur. Yorumcunun doğrudan doğruya ilk muhatabın yerini alamadığı durumlar örnek durumlar olarak gösterilir — mesela metnin bir antlaşmanın partneri veya bir yasa tasarısının ya da bir faturanın alıcısı türünde çok özel bir muhatabının bulunduğu durumlar. Burada, metnin anlamını bütünüyle anlamak için, biz, tabiri caizse, kendimizi söz konusu muhatabın yerine koymalıyız; bu yer değiştirme metne tam somut formununun verilmesine katkıda bulunduğu sürece, biz bunu aynı zamanda bir yorum başarısı olarak da görebiliriz. Fakat bu kendimizi ilk oku-

yucunun konumuna yerleştirme (Schleiermacher), uygulamadan çok farklı bir şeydir. Uygulama fiilen aracılık görevini o zaman ile şimdi, Sen ile Ben arasındaki arabuluculuk/ilişki kuruculuk görevini iptal eder; uygulama diye adlandırdığımız ve hukuki hermenoytiğin de görevi saydığı şey budur.

Bir emri anlama örneğini ele alalım. Emir yalnızca ona itaat edecek biri varsa var olabilir. Bu durumda anlama, biri emri veren diğeri de emri alan konumundaki kişiler arasındaki ilişkiye aittir. Emri anlamak onu ait olduğu özel duruma uygulamak demektir. Anlaşılmasını kesinleştirmek için emrin başka birine tekrarlandığı doğrudur, fakat bu onun asıl anlamını, anlamına uygun şekilde uygulandığında ve somutlaştırıldığında kazanması gerçeğini değiştirmez. Bir emre itaatin açık reddi gibi bir şeyin yalnızca bir itaatsizlik olmamasının, emrin anlamından ve somutlaştırılmasından doğmasının nedeni budur. Emre itaati reddeden kişi onu anlamıştır ve onu bir duruma uyguladığı ve bu durumda itaatin ne demek olduğunu bildiği için reddeder. Anlamanın kriteri kesinlikle ne emrin kelimelerinde ne de emri veren kişinin zihnindedir; anlamanın kriteri ona itaat eden kişinin onu anlayarak sergilediği sorumlu davranış ve durumu kavrayışındadır. Emir, emri veren kişinin doğru anlaşılarak yerine getirilmesinden emin olması için yazılı olarak verildiğinde, kimse bunun herşeyi apaçık kılacağını varsayamaz. Emirlerin anlamlarına göre değil harfiyen yerine getirildiği komik durumlar iyi bilinir. Bu yüzden emrin alıcısının anlamını kavramakta belirli bir yaratıcı eylemde bulunması gerektiği kuşku götürmez.

Şimdi, geleneğe ait bir metni emir türünde bir şey sayarak anlayan bir *tarihçi* düşünün; elbette o da ilk muhatabınkinden çok farklı bir durumdadır. O, emrin gönderildiği kişi değildir ve bu yüzden kendisini onunla ilişkilendiremez. Fakat o, emri gerçekten anlamak istiyorsa, emrin ilk alıcısı

olduğu düşünülen kişinin gösterdiği çabayı göstermek durumundadır. Emri kendisine uygulayan bu sonraki kişi de pekâlâ bir emri anlama ile uygulamayı birbirinden ayırt edebilir. Onun için de emri anladığı zaman — tam da o zaman — itaat etmemek mümkündür. Tarihçi için emrin doğduğu ilk durumu yeniden inşa etmek zor olabilir. Fakat onu tanı olarak ancak anlamak amacıyla somut hâle getirdiğinde anlayacaktır. Nitekim bu somut hâle getirme, şu açık hermenoytik taleptir: metni vuku bulduğu somut şartlardan hareketle anlamak.

Demek oluyor ki, bilimin kendi kendisini-kavrayışına göre, metnin belirli bir kişiye hitap etmesinin veya "her çağa ait olduğunun" amaçlanıp amaçlanmamasının tarihçi için hiçbir önemi yoktur. Aksine genel hermenoytik gereklilik her metnin kendisine uygun amaca göre anlaşılmasıdır. Fakat bu, tarih araştırmacılığının ilkin her metni kendisinden hareketle anlamaya çalışması, doğru olduğunu söylediği içeriği kabul etmeyerek belirsiz bırakması demektir. Anlamak somutlaştırmaktır, ancak hermenoytik mesafeyi korumayı gerektiren bir somutlaştırma. Anlama, kişi kendisini oyunun dışında tuttuğunda mümkündür sadece. Bu bilimin talebidir.

Anlam bilimleri (*Geisteswissenschaften*) metodolojisinin bu kendi kendisini-yorumuna göre, ister metin tarafından açıkça belirtilmiş olsun ister olmasın yorumcunun her metnin muhatabı olduğunu varsaydığı söylenir. Bu muhatap her durumda ilk okuyucudur ve yorumcu bu ilk okuyucunun kendisinden farklı bir kişi olduğunu bilir. Bu, bu şekilde negatif olarak dile getirildiğinde apaçıktır. İster edebiyat eleştirmeni ister tarihçi olsun bir metni anlamaya çalışan kişi onun söylediği şeyi bir şekilde kendisine uygulamaya çalışmaz. O yalnızca yazarın söylediği şeyi/görüşünü anlamaya çalışır ve eğer onu yalnızca anlamaya çalışıyorsa, metnin kendisi hakikati/doğruyu öğretme iddiasında olsa

bile, aslında söylenen şeyin objektif doğruluğuyla ilgilenmez. Bu konuda filolog ile tarihçi hemfikirdirler.

Fakat hermenoytik ve tarih incelemesinin aynı şey olmadıkları açıktır. İkisi arasındaki metodolojik farklılıkları ele alarak, *aslında ortaklaşa sahip oldukları şeyin,* genelde sahip oldukları düşünülen şey olmadığını keşfedeceğiz. Tarihçinin geçmişin metinlerine farklı bir yönelimi vardır; çünkü, onlarda geçmiş hakkında bir şeyi keşfetmeye çalışır. Bu yüzden o, geleneğin getirdiği malzemeyi metnin söylediği şeye ilaveler yapmak ve metnin söylediği şeyi doğrulamak için kullanır. Filologun metnini bir sanat eseri olarak görmesini onun kusuru olarak görür. Sanat eseri yekpare, kendi kendisine-yeterli bir dünyadır. Fakat tarihçinin ilgisi bu tür hiçbir kendi kendine yeterlilik kabul etmez. Schleiermacher'a karşı Dilthey şunu söylemiştir: "Filoloji her yerde kendi kendisine-yeterli varoluş görmek ister."[93] Eğer geçmişten gelen bir edebiyat eseri tarihçi üzerinde bir etki bırakırsa, bunun onun için hiçbir hermenoytik önemi/anlamı yoktur. Onun kendisini metnin muhatabı sayması ve kendisinden talebini kabul etmesi esasen imkânsızdır. O, metni daha ziyade metnin kendisinde olmayan, metnin sağlamaya çalışmadığı bir şey bulmak için inceler. Bu kendisi tarihi temsil iddiasında olan geleneğin getirdiği malzeme için bile geçerlidir. Tarihin yazarı bile tarihsel eleştiriye tâbi tutulur.

Bu yüzden tarihçi hermenoytiğin ötesine uzanır ve yorum fikri yeni ve çok daha net bir anlam kazanır. O artık filolog için olduğu gibi, belirli bir metnin açıkça anlaşılması eylemine atıfta bulunmaz. Tarihsel yorum kavramı *ifade* (*expression*) fikrine tekabül eder; tarihsel hermenoytik bu terimi klasik ve geleneksel anlamıyla, yani dilin düşünceyle

---

93 *Der junge Dilthey*, s. 94.

ilişkisine atıfta bulunan bir retorik terimi olarak anlamaz. İfadenin ifade ettiği şey yalnızca onda ifade edildiği varsayılan şey— onun kastettiği şey— değildir, öncelikle aynı zamanda düşünülmüş olmaksızın kelimelerle ifade edilen şeydir — yani, tabiri caizse, ifadenin "kaçırdığı" şeydir. Bu geniş anlamıyla "ifade" kelimesi lingüistik ifadeden çok daha fazla bir şeye atıfta bulunur; bu bir şey peşine düşmemiz gereken herşeyi içerir ve aynı zamanda bize onu arama imkânı verir. Nitekim yorum burada düşünülen anlama değil, gizli ve ifşa edilmesi gereken anlama atıfta bulunur. Bu anlamda her metin yalnızca kavranabilir anlamı sunmakla kalmaz, birçok bakımdan yorumlanmaya da ihtiyaç duyar. Metin öncelikle ifade fenomenidir. Tarihçinin onunla bu açıdan ilgilenmesi anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü, sözün gelişi, bir raporun belge değeri kısmen bir ifade fenomeni olarak metnin gösterdiği şeye bağlıdır. Bundan yola çıkılarak, yazarın dile getirmeksizin amaçladığı şey, hangi tarafa/partiye ait olduğu, sorunlara hangi görüşlerle yaklaştığı ya da hatta kendisinden ne ölçüde ilkeden yoksunluk veya sahtekârlık bekleneceği keşfedilebilir. Tanıklığının güvenilirliğini etkileyen bu sübjektif unsurlar dikkate alınmalıdır. Fakat, herşeyin ötesinde, geleneğin getirdiği materyalin bizatihi içeriği yorumlanmalıdır; sübjektif güvenilirliği tescil edilmiş olsa bile — yani, tarihsel değerini tesbit etmemize imkân sağlayan diğer verilerle mukayese etmek suretiyle hakiki anlamı yalnızca lafzi anlamının arkasında keşfedilebilecek bir doküman olarak anlaşılsa bile.

Bu yüzden, *tarihçi için temel ilke geleneği, metinlerin bizatihi kendilerinin talep ettikleri yorumlamadan farklı tarzda yorumlamaktır.* Tarihçi gayriiradî şekilde dile getirdikleri gerçekliği araştırmak için daima onların ve ifade ettikleri anlamın gerisine gidecektir. Metinler diğer elde mevcut tarihî malzeme — yani geçmişin kalıntıları diye adlandırılan şeyler — nasıl ele alınıyorsa öyle ele alınmalıdır. Başka herşey

gibi onların da açıklanması gerekir — yani, yalnızca söyledikleri şeye göre değil, aynı zamanda örneğini oluşturdukları/tanıklık ettikleri şeye göre de.

Yorum kavramı burada zirvesine ulaşır. Yorum, bir metnin anlamının açıkça anlaşılamadığı yerde zorunludur. Yorum, bir fenomenin bize doğrudan sunduğu şeye güvensizlik duyduğumuz her durumda kaçınılamazdır. Psikolog da hayatın ifadelerini düşünülen anlamlarıyla kabullenerek değil, bilinç alanında gerçekleşen şeyin derinlerine inerek bu şekilde yorumlar. Aynı şekilde, tarihçi geleneğin verilerini ifade edilen şeyin hakiki anlamını ve keza onlarda gizli anlamı keşfetmek amacıyla yorumlar.

Bu yüzden, tarihçi ile metni güzelliği ve doğruluğu adına yorumlamaya çalışan filolog/eleştirmen arasında doğal bir gerilim vardır. Tarihçinin yorumu metnin kendisi içinde dile getirilmeyen bir şeyle ilgilidir ve metnin kastedilen anlamıyla alakalı hiçbir şeye ihtiyacı olmayabilir. Burada tarihsel bilinç ile edebî bilinç arasında temel bir çatışma söz konusudur; bu gerilim günümüzde, tarihsel bilinç aynı zamanda eleştirmenin yönelimini de değiştirdiği için pek sözkonusu olmasa bile. O metinlerinin kendisi için normatif bir geçerliliklerinin bulunduğu iddiasını terketmiştir. O artık metinlerini düşünülen ve söylenen şeyin modelleri olarak görmez; tersine o, metinlerine bu metinlerin kendilerine bakılmasını istemediği tarzda bakar; o bu metinlere bir tarihçi olarak bakar. Bu, filolololojiyle eleştiriyi tarih incelemelerinin yardımcı disiplinleri hâline getirir. Bu daha önce klasik filolojide, klasik filoloji kendisini antikitenin bilimi olarak adlandırdığında ortaya çıkmıştı (Wilamowitz). Filoloji aslında dil ve edebiyatla ilgilenen bir tarih araştırması departmanıdır. Filolog tarihçidir; çünkü o, edebî kaynaklardaki tarihsel boyutu keşfetmeyi dener. Bu yüzden anlama onun için belirli bir metni dilin, edebî formun, stilin vb. tarihî kontekstine yerleştirme meselesidir ve dolayısıyla metinle tarihsel

kontekstin tümü arasındaki ilişkilendiricidir. Kendine ait özgün doğası ancak nadiren ortaya çıkar. Böylece o, antik tarihçileri yargılarken, bu büyük yazarlara tarihçinin meşru gördüğünden çok daha fazla güven duyma eğilimindedir. Filologu/eleştirmeni metinlerinin değerini abartmaya sevkeden bu ideolojik safdillik, eski "belagatın" dostu ve klasik edebiyatın şefaatçisi/aracısı olma iddiasının son kalıntısıdır.

Tarihçinin ve günümüzün filologunun/eleştirmeninin de içinde yer aldığı anlam bilimlerinin prosedürünün bu izahının doğru olup olmadığını ve tarihsel bilincin evrensellik talebinin meşru olup olmadığını sorgulayalım. *Filoloji*'ye gelince; o sorgulanabilir görünüyor.[94] Filolog/eleştirmen, eğer tarihsel incelemelerin standardına uyarsa, bir belagat dostu olarak nihai noktada kendi doğasını inkar etmiş olur. Eğer metinlerinin onun için örnek teşkil edici bir karakteri varsa, bu öncelikle formla ilgili bir karakter olabilir. Eski hümanizm, klasik edebiyattaki herşeyin örnek teşkil edici bir tarzda söylendiğine yürekten inanır; fakat bu şekilde söylenen şey aslında bir form örneğinden başka bir şeydir. Belagata (*schönes Reden*) yalnızca söylenen şey güzel şekilde söylendiği için değil, aynı zamanda güzel bir şey söylendiği için de belagat denir. O saf retorikten daha fazla bir şey olmaya çalışır. Bu özellikle de yalnızca poetik güçleriyle, yani ifadelerinin tahayyülü ve ifade sanatıyla değil, çok daha önemlisi onlarda dile gelen büyük hakikat dolayısıyla hayranlık duyduğumuz halkların poetik gelenekleri için geçerlidir.

Bu durumda eğer filologun/eleştirmenin faaliyetinde hâlâ modelleri kabule ilişkin bir şey varsa, o aslında metin-

---

[94] Şu denemeye bakınız: H. Patzer, "Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie," *Studium Generale*, 1 (1947), 84-82.

lerini sadece yeniden inşa edilmiş bir muhatapla değil, aynı zamanda (kabule pek istekli olmasa da) kendisiyle de ilişkilendiriyordur. Fakat modellerin kabulünde daima, onların belirlenmemiş örnek teşkil ediciliklerini terk etmeyen, daha önceden onları seçen ve kendisini onlara mecbur gören bir anlama vardır. Kendisini bir örnekle ilişkilendirmenin, daha çok birinin ayak izlerinden yürümeye benzemesinin nedeni budur. Ve bu nasıl sadece bir taklit olmaktan daha fazla bir şey ise, aynı şekilde bu anlama da sürekli yenilenen bir karşılaşma formudur ve kendisi de kesinlikle bir olay karakterine sahiptir; çünkü o şeyleri boşlukta bırakmaz, uygulamayı da içerir. Filolog/eleştirmen, tabiri caizse, kendisine destek sağlayan geleneğin büyük örgüsüne küçük ilavelerde bulunur.

Eğer bunu kabul edersek, o takdirde eleştiri ve filoloji kendilerini yalnızca tarihten bağımsızlaştırarak hakiki saygınlıklarına ve kendilerine has bilgiye ulaşabilecekler demektir. Fakat bu bana hakikatin yarısı gibi görünüyor. Ayrıca, burada ortaya konulduğu şekliyle bizatihi tarihsel yaklaşımın resminin tahrif edilip edilmediğini sormalıyız. Belki de yalnızca eleştirmenin ve filologun yaklaşımı değil, *aynı zamanda tarihçinin yaklaşımı da* doğa bilimlerinin metodoloji idealine değil, bize hukukî ve teolojik hermenoytiğin sunduğu modele de uyarlanmalıdır. Tarihçinin metinlere yaklaşımı özellikle de filologun/eleştirmenin metinleriyle orijinal/ilk ilişkisinden farklı olabilir. Tarihçi metinlerini, bu metinlerin tasarlamadıkları ve kendi başlarına sağlayamayacakları enformasyon üretmeye zorlamak için, onların gerisine ulaşmaya çalışabilir. Metinleri tek tek ele aldığımızda durumun böyle olduğu anlaşılıyor. Tarihçi metinlerine bir yargıcın tanıklarına yaklaşım tarzıyla yaklaşır. Sadece muhtemel önyargılı tanıklardan bağımsız olgular tesbit etmek tarihçi olmak için yeterli değildir. Tarihçiyi tarihçi yapan şey bulduğu şeyin anlamını kavramasıdır. Bu yüz-

den tarihin tanıklığı mahkeme önünde tanıklığa benzer. Almancada her kisi için de aynı kelimenin, yani *Zeugnis* (belge, tanık) kullanılması tesadüf değildir. Her iki durumda da belge/tanık, olguların tespitine katkıda bulunur. Fakat olgular sorgulamanın reel nesneleri değildir; onlar yalnızca yargıcın ve tarihçinin asıl görevleri — sırasıyla âdil karara ulaşmak ve bir olayın tarihsel anlamını tarihsel kendinin-bilincinin bütünlüğü içinde tesbit etmek — için gerekli materyallerdir.

Dolayısıyla yegâne farklılıkları muhtemelen yalnızca kriter/ölçü meselesidir. Temel şeylere ulaşmak istiyorsak, gereğinden fazla sınırlayıcı ölçüler kullanmamalıyız. Daha önce geleneksel hermenoytiğin, fenomenin boyutlarını keyfî şekilde sınırladığını göstermiştik. Belki aynı şey tarihsel yaklaşım için de geçerlidir. Keza burada da gerçekten önemli şeylerin tarihsel yöntemlerin her uygulamasını öncelediği bir durum söz konusu değil midir? *Tarihsel sorunun doğasını* merkezî şey hâline getirmeyen ve tarihçinin tarihsel materyali inceleme nedenlerini sorgulamayan bir tarihsel hermenoytik kendisini en önemli unsurundan mahrum bırakır.

Eğer bunu kabul edersek, o takdirde edebiyat incelemeleriyle tarih incelemeleri arasındaki ilişki birdenbire çok farklı bir görünüm kazanır. Hümaniter disiplinlerden tarih incelemelerinin dışarıdan kontrolü altında şeyler olarak söz etsek dahi, bu mesele hakkında söylenebilecek son söz olamaz. Aksine, bana öyle geliyor ki *uygulama problemi* — eleştirmene hatırlattığımız uygulama problemi — *aynı zamanda tarihsel anlamanın çok daha karmaşık durumunu da karakterize eder.* Bütün olaylar bunun aleyhinde izlenimi veriyor; doğrudur, çünkü tarihsel anlama geleneğe ait metne uygulanabilirliği iddiasını yeterince karşılamıyor. Tarihin, metni metnin niyetine göre değil, tarihsel metni onun hiçbir şekilde söylemeyi amaçlamadığı, fakat yine de onda ifadesini

bulan bir şeyi anlamak amacıyla kullanarak kendi karakteristik ve farklı niyetine göre — yani bir tarihsel kaynak olarak — anladığını görmüştük.

Ancak daha yakından baktığımızda. tarihçinin anlamasının yapı itibarı ile eleştirmeninkinden gerçekten farklı olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Tarihçinin metinlere başka bir görüş noktasından baktığı, fakat bu amaç farklılığının aslında tekil metinler için geçerli olduğu doğrudur. Yine de tarihçi için tekil metinler başka kaynaklar ve belgelerle birlikte geleneğin birliğini oluşturur. Onun hermenoytik nesnesi bu bütünleşmiş gelenektir. Bu yüzden, edebiyat eleştirmeni metnini nasıl anlamının birliği dahilinde anlıyorsa, tarihçi de öyle anlamalıdır. Dolayısıyla tarihçi de bir uygulama görevini yerine getirir. Şu önemli bir husustur: tarihsel anlama da, büyük ölçekli bir edebiyat eleştirisi türüdür.

Fakat bu bizim tarihsel okulun hermenoytik yaklaşımının, yukarıda ana hatlarını çizdiğimiz problemlerini paylaştığımız anlamına gelmez. Tarihsel kendi kendini-anlamada filolojik şemanın hakimiyetinden söz ettik ve Dilthey'in anlam bilimlerini temellendirişini, tarihsel okulun tarihi — düşünce komplekslerinin açılımı olarak değil — gerçeklik olarak görme amacına ulaşmadığını göstermek için kullandık. Kendi açımızdan, Dilthey'le birlikte, her olayın mükemmelen bir metin kadar anlamlı olduğunu iddia etmiyoruz. Tarihi önemli ölçüde filoloji/eleştiri diye adlandırırken, bu tarih incelemelerinin entelektüel tarihin (*Geistesgeschichte*) unsuru olarak anlaşılmaları gerektiğini de kastediyor değildik.

Biz bunun tam tersini söylüyoruz. Bir metni okumanın ne demek olduğunu çok daha doğru anladığımızı gördük. Önünde büyük dünya tarihi kitabı açık bir okuyucu düşünülemez elbette. Fakat önündeki metni, metindeki şeyleri sadece okumakla yetinen bir okuyucu da düşünülemez.

Aksine, her okuma uygulamayı da içerir; öyle ki metni okuyan kişinin bizatihi kendisi de kavradığı anlamın içindedir. O anlamakta olduğu metne aittir. Okuduğu sırada metnin kendisine ifşa ettiği anlam hattı daima zorunlu olarak bir açık belirsizliği parçalar. O aslında gelecek kuşakların metinde okuduğu şeyi farklı şekilde anlayacaklarını kabul etmek zorunda kalır. Ve her okuyucu için geçerli olan şey tarihçi için de geçerlidir. Tarihçi tarihsel geleneğin bütünüyle ilgilenir; o eğer anlamak istiyorsa geleneğe şimdiki kendi varoluşuyla aracılık etmeli ve onu bu yolla geleceğe açmalıdır.

Bu yüzden *biz de filoloji ve edebiyat eleştirisi ile tarih incelemeleri arasında bir iç birlik bulunduğunu kabul ediyoruz*, fakat bu birliği ne tarihsel yöntemin evrenselliğinde, ne objektifleştirici yorumcunun yerine ilk/özgün okuyucunun ikamesinde, ne de geleneğin gelenek olarak tarihsel eleştirisinde buluyoruz; tersine bu iç birliği, her ikisinin de sadece derece bakımından farklı bir uygulama eylemini icrasında buluyoruz. Filolog ya da eleştirmen verili metni nasıl anlıyor ise — yani kendisini nasıl söylediğimiz şekilde metinde/metinle anlıyor ise — tarihçi de kendisininin keşfettiği büyük dünya tarihi metnini öyle anlar; çünkü dünya tarihinde bize intikal eden her metin bir anlam fragmanından, tabiri caizse bir mektuptan başka bir şey değildir ve tarihçi de kendisini bu büyük metin içinde anlar. Bu yüzden hem filolog/eleştirmen hem de tarihçi modern bilimin yöntem bilincinin yegâne ölçü olduğu bir düşünme tarzının sürgün etiği/zihinlerden çıkardığı kendi kendini-unutmuşluktan kurtulurlar. Her ikisi de hakiki temellerini *tarihsel olarak etkili bilinçte* bulurlar.

Bu hukukî hermenoytik modelinin gerçekten faydalı bir model olduğunu gösterir. Yargıç kendisini bir yasa metnine ilavelerde bulunmaya yetkili kişi olarak gördüğünde, tam da her anlamada gerçekleşen şeyi yapıyordur. *Eğer ta-*

rihsel olarak etkin bilincin her hermenoytik aktivitede, hem filologun hem de tarihçinin aktivitesinde işbaşında olduğunu kabul edersek, hermenoytik disiplinler arasındaki eski birlik yeniden varlık kazanır.

Her anlama formunun içerdiği uygulamanın anlamı artık açıkça ortaya çıkmış bulunuyor. Uygulama, ilkin verili bir kendinde evrenselin anlaşılması, sonra da bunu müteakiben onun somut bir duruma uygulanması demek değildir. Uygulama evrenselin — metnin — anlaşılmasının bizatihi kendisidir. Anlama bir etki türüdür ve kendisini bir etki olarak bilebilir.

3 Tarihsel Olarak Etkin Bilincin (*wirkungsgeschichtlichen*) Analizi

(A) Refleksif Felsefenin[95] Sınırları

Biz şimdi bilginin ve etkinin nasıl bir arada yer aldıklarını sormalıyız. Daha önce yukarıda işaret ettiğim gibi,[96] tarihsel olarak etkin bilinç, belirli bir faaliyetin etkisini, deyim yerindeyse, bir faaliyetin arkasında bıraktığı izi araştırmaktan çok daha başka bir şeydir. O daha ziyade bir faaliyetin kendisinin bilincidir ve bu yüzden bir etkisi vardır. Ufukların formasyonunu ve kaynaşmasını izahımın amacı, tarihsel olarak etkin bilincin nasıl işlediğini göstermekti. Fakat bu

---

[95] ["Refleksif felsefe" ifadesi Jacobi, Kant ve Fichte'ye karşı Hegel tarafından icat edilmiştir. Daha önce "Glauben und Wissen"de de kullanılmıştır, fakat, "sübjektivitenin refleksif felsefesi" olarak. Hegel onu *aklın* refleksiyonunun karşı kutbuna yerleştirir.]

[96] Bakınız elinizdeki ciltte s. 97.

ne türde bir bilinçtir? Sonuca götürecek problem budur. Tarihsel olarak etkin bilincin kendisinin etkiyle alakalı olduğunu vurgulamışsak da, bilinç olarak ona temel teşkil eden şey, bilinçli olan şeyin dışında ortaya çıkabilmesidir. Refleksivitenin yapısı temelde her bilinçle birlikte verilidir. Dolayısıyla bu tarihsel olarak etkin bilinç için de geçerli olmalıdır.

Onu şu şekilde de açıklayabiliriz: tarihsel olarak etkin bilinçden söz ettiğimizde — herhangi bir doğrudan etkiyi ortadan kaldıran — içkin (ımmanent) refleksiyon yasalarıyla sınırlanıyor değil miyiz? *Hegel*'in haklı olduğunu ve hermenoytiğin temelini *tarih ile hakikatin mutlak buluşması* olarak görmesini kabul etmek zorunda kalmaz mıyız ?

Eğer tarihsel dünya görüşünü ve onun Schleiermacher'dan Dilthey'e gelişimini dikkate alırsak, bu noktayı ne kadar vurgulasak azdır. Her yerde, hermenoytiğin talebi yalnızca bilginin sonsuzluğu, geleneğin şimdiyle düşüncede kaynaşması dahilinde karşılanmış görünüyor. Biz onun tam aydınlanma idealine, yani tarihsel ufkun sınırsızlığına, sınırlılığımızın bilginin sonsuzluğu içinde ortadan kaldırılmasına, kısacası tarihsel olarak bilen *geist*'ın her yerde hazır-nazır oluşuna dayandığını görmüştük. Ondokuzuncu yüzyıl tarihselciliğinin bu sonucun hakkını hiçbir zaman açıkça teslim etmemiş olmasının hiçbir öneminin bulunmadığı açıktır. Nihai noktada o doğrulamasını, tecrübeye ilgiyle coşkulu tarihçiler Schleiermacher ve Wilhelm von Humboldt adlarını anmayı tercih etseler bile, Hegel'de bulmuştur. Fakat ne Schleiermacher ne de Humboldt aslında kendi düşüncelerini sonuna kadar geliştirmiştir. Bireyselliği, aşmamız gereken bu yabancılık bariyerini fazlasıyla vurgulamış olsalar da anlama nihai noktada icrasını, yalnızca sınırsız bir bilinçte bulabilir; tıpkı her bireyselliğin temelini orada bulduğu gibi. Her bireyselliğin panteistik olarak mutlak olanda yer alması anlama mucizesini mümkün kılan şeydir.

Dolayısıyla burada da varlık/oluş ile bilgi mutlak olanda iç içe geçerler. Böylece ne Schleiermacher'ın ne de Humboldt'un Kantçılığı, spekülatif idealizmin Hegel'in mutlak diyalektiğinde tüketilmesi dışında bağımsız bir sistemi doğrular. Refleksif felsefenin Hegel'e uygulanan eleştirisi onlara da uygulanmış olur.

Biz, bizim kendi tarihsel hermenoytik teşebbüsümüzün aynı eleştiriye tabi olup olmadığını sormalıyız. Kendimizi refleksif felsefenin metafizik iddialarından/taleplerinden kurtarmayı başarabildik mi? Hermenoytik tecrübeyi genç Hegelciler'in Hegel'e yönelttikleri eleştiriyle, gücünü tarihsel olarak ispatlamış tarihsel bir eleştiriyle (*geschichtsmächtige*) birlikte dikkate alarak meşrulaştırabildik mi?

Bunu yapmak için, mutlak refleksiyonun güçlü şekilde zorlayıcı olduğunu ve Hegel'in eleştirmenlerinin onun tılsımını asla bozamadıklarını kabul etmemiz gerekir. Biz bu tarihsel hermenoytik problemini spekülatif idealizmin melez sonuçlarından yalnızca, onun irrasyonalistik indirgemeci yaklaşımıyla tatmin olmayı reddeder, fakat Hegel'in düşüncesinin hakikatini muhafaza edersek uzak durabiliriz. Biz tarihsel olarak etkin bilinci, faaliyetinin dolaysızlığı ve üstünlüğü etkisinin bilincindeki saf refleksif realitede eriyerek buharlaşmayacak şekilde anlamakla ilgileniyoruz — yani biz refleksiyonun her yerde hazır-nazır oluşunu sınırlayarak aşan bir gerçekliği kavramakla ilgileniyoruz. Hegel'in eleştirisinin yöneldiği nokta işte tam bu noktaydı ve burası, refleksif felsefe ilkesinin fiilen bütün eleştirilerine üstünlüğünü açıkça ispatladığı yerdir.

Bu, Hegel'in Kant'ın "kendinde-şey"ine yönelttiği polemikle örneklendirilebilir.[97] Kant'ın aklı sınırlaması kategorilerin uygulamasını mümkün tecrübenin nesneleriyle sınır-

[97] Bakınız *Encyclopedia*, s. 60.

lar ve görünüşlerin arkasındaki kendinde-şeyin bilinemez olduğunu deklare eder. Hegel'in diyalektik argümanı, bu ayırımı yapmakla ve kendinde-şeyi görünüşten ayırmakla, aklın kendi sınırlarıyla karşı karşı kaldığını gösterdiğini reddeder. Bunu yapmakla o hiçbir şekilde kendi sınırlarıyla karşı karşıya kalmaz; tersine bu sınırı akıl kendi kendisine koyar ve bu da onun söz konusu sınırı aştığı anlamına gelir. Bir sınırı sınır yapan şey aynı zamanda bu sınırın her iki tarafında yer alan şeyin bilgisini de içerir. Var olmasını yalnızca kendisini aşarak mümkün kılan şey sınırın diyalektiğidir. Bu yüzden kendinde-şeyi görünüşünden ayıran kendinde-oluş niteliği yalnızca bizim için kendinde oluştur. Sınırın diyalektiğindeki mantıksal genellikte ortaya çıkan şey, tecrübe yoluyla bilinçte belirli hâle gelir; bu tecrübede kendinde-varlık kendisinin ötekisi olan bilinçten ayrılır ve kendisi olarak bilindiğinde hakikati dahilinde bilinir — yani kendisini mutlak ve tam bilinçte bildiğinde — bilinir. Bu argümanın meşruiyetini ve doğruluğunu aşağıda ele alacağız.

Bu mutlak akıl felsefesinin Hegel eleştirmenlerince yapılan çeşitli eleştirileri Hegel'in özellikle de *Geist'ın Fenomenolojisi*'nde, yani fenomenal bilginin biliminde izahını yaptığı total diyalektik kendi kendiyle-uzlaşmanın (self-mediation) mantıksal sonuçlarına karşı koyamaz. Bu öteki, saf kendinin/ben-bilincinin kavradığı ben'in öteki'si olarak değil, Sen olarak tecrübe edilmiş olmalıdır — Hegel diyalektiğinin sınırsızlığına her itirazın bu prototipi —ona ciddi şekilde meydan okumaz. *Geist'ın Fenomenolojisi*'nin diyalektik sürecini muhtemelen hiçbir şey Sen'in kabul görmesi problemi kadar belirlememiştir. Bu tarihin sadece birkaç aşamasından söz etmekle yetinelim: Hegel'e göre, bizim kendi ben-bilincimiz kendi ben-bilincinin hakikatine yalnızca öteki kişi tarafından kabul görme mücadelesi vererek ulaşır. Kadın ile erkek arasındaki dolaysız ilişki karşılıklı kabul

görmenin doğal bilgisidir [*Anerkanntseins*] (s. 325).[98] Bunun dışında, vicdan kabul görmenin ruhsal yanını temsil eder ve *Geist*'ın mutlak olduğu karşılıklı kendi kendinden-kabul görmeye yalnızca itiraf ve affetme ile ulaşılabilir. Feuerbach ile Kierkegaard'ın itirazlarının ipuçlarının, Hegel bu *Geist* formlarının izahını yaparken önceden verilmiş olduğu reddedilemez.

Mutlak düşünüre yöneltilen polemiklerin hiçbir şekilde çıkış noktası yoktur. Hegel'in felsefesini, kendisinden yola çıkıldığında yıkabilecek Arşimed noktası hiçbir şekilde refleksiyon yoluyla bulunamaz. Refleksif felsefenin formel/mantıksal üstünlüğü tam da her mümkün pozisyonun bilincin refleksif kendisine dönme hareketini içermesidir. İster bedensel doğanın ister bizden taleplerde bulunan Sen'in, ister tarihsel tasadüfün nüfuz edilemez kaçınılmazlığının, ister üretim ilişkilerinin gerçekliğinin dolaysızlığı olsun, dolaysızlığa başvuru daima kendi kendisini-reddeden bir konuma düşer; çünkü, bu başvurunun kendisi dolaysız bir ilişki değil, refleksif bir aktivitedir. Saf entelektüel uzlaştırmanın dünyanın reel dönüşümünü dikkate almayı başaramayan sol-Hegelci eleştirisi, yani felsefenin politikaya dönüşmesi doktrini, kaçınılmaz şekilde felsefenin kendi kendisini-tahribidir.[99]

Bu yüzden refleksif felsefenin diyalektik üstünlüğünün nesnel hakikate ne ölçüde tekabül ettiği ve ne ölçüde formel bir yansıma yarattığı sorusu gündeme gelir. Çünkü, reflek-

---

[98] [Hegel'in *Phenomenology of Mind*, VI, A: "Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage")'de yer alan kabul görme diyalektiğinin şurada ayrıntılı bir yorumunu yaptım: *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tr. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), bölüm 3.]

[99] Bu günümüzde bile Marxist literatürde apaçıktır. Bu noktanın güçlü bir ele alınışı için bakınız Jürgen Habermas, "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus," *Philosophische Rundschau*, 5, nos _ (1957), 183 vd.

sif felsefe sınırlı insani bilinç noktasına dayanan spekülatif düşünce eleştirisinde bir hakikat payı bulunmasını nihai olarak gizleyemez. Bu özellikle de idealizmin taklitçi takipçilerinde — hayat felsefesi ile varoluşçuluğun neo-Kantçı eleştirilerinde — ortaya çıkar. 1920'de hayat felsefesini argümanla yıkma teşebbüsünde bulunan Heinrich Rickert, Nietzsche'nin ve Dilthey'in o sırada artmaya başlayan etkisinin yanına bile yaklaşamamıştır. Bütün rölativist görüşlerin iç çelişkileri açıkça göz önüne serilse de, durum aslında Heidegger'in söylediği gibidir: bütün bu muzaffer argümanların ortak özelliği birbirini katakulleye getirmektir.[100] Ne ölçüde ikna edici olurlarsa olsunlar, yine de asıl meseleyi gözden kaçırırlar. Onlardan yararlanan kişi haklılığını ispatlayabilir, fakat yine de verimli herhangi bir kavrayışı ifade edemez. Skeptisizmin/kuşkuculuğun ya da rölativizmin tezleri kendilerini doğru olma iddiası taşımaları ölçüsünde tekzip etmeleri çürütülemez bir argümandır. Fakat bununla ne kazanılmıştır? Burada başarılı olduğunu ispatlayan refleksif argüman, argümanı öne süren kişiye geri döner; çünkü refleksiyonun doğruluk değerini kuşkulu hâle getirir. Burada yara alan şey kuşkuculuğun gerçekliği veya hakikati ortadan kaldıran rölativizmin gerçekliği değil, her formel argümanın hakikat talebidir.

Bu yüzden böylesi refleksif argümanın formalizmi görünüşte mâkul felsefi meşruiyetin formalizmidir. Aslında o bize hiçbir şey söylemez. Bu tür şeylere, iç sahtelikleri Platon tarafından açıkça ortaya konulan Grek Sofistlerinden beri aşinayız. Hakiki felsefi söylem ile sofistik söylemi birbirinden ayırt etmemizi sağlayabilecek argümantatif açıdan yeterli hiçbir kriter bulunmadığını açıkça gören kişi Platon'du. O özellikle de *Yedinci Mektup*'unda bir önermenin

---

[100] Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 29.

formel/mantıksal çürütülebilirliğinin doğru olmasını zorunlu olarak dışarıda bırakmadığını gösterir.[101]

Bütün boş argümanların modeli henüz bilinmeyen herhangi bir şeyin sorgulanmasının nasıl mümkün olduğu yolundaki sofistik sorudur. Platon'un *Meno*'da formüle ettiği bu sofistik itiraz, karakteri itibarı ile yeterli olsa da, daha üstün bir argüman vasıtasıyla değil, ruhun önceden-mevcudiyeti mitine başvurularak aşılabilir.[102] Bu çok ironik bir başvurudur, çünkü sorgulamanın ve araştırmanın gizemini çözdüğü varsayılan önceden-varoluş ve anamnesis/hatırlama miti dinî bir kesinlik sunmaz, formel argümanların boşluğunu ortadan kaldıran bilgi-arayan ruhun kesinliğine bağlıdır. Fakat Platon'un Sofistlerin argümanını eleştirisini mantığa değil mite dayandırması logos'ta bulduğu zayıflığın karakteristiğidir. Nasıl doğru kanaat tanrısal bir lütuf ya da bağış ise, doğru logos arayışı ve doğru logos'un bilinmesi de insan zihninin bağımsız şekilde kendi kendisine-sahip olduğu bir şey değildir. İleride Platon'un Sokratik diyalogu mitik doğrulamasının temel bir öneme sahip olduğunu göreceğiz. Sofistler çürütülmeselerdi — bu argüman yoluyla yapılmış olamaz — argümanları karamsarlığa yol açacaktı. Bu "tembel akıl" argümanıdır ve gerçek bir sembolik önemi vardır; çünkü, kazanmış görünmesine rağmen, her boş refleksiyon refleksif düşüncenin tümünün güvenilirliğini kaybetmesine yolaçar.

Fakat ne kadar ikna edici görünüyor olursa olsun, Platon'un diyalektik sofizmi mitik çürütmesi/reddi, modern

---

[101] Bu 342cd zor pasajının anlamıdır; *Yedinci Mektup*'un otantikliğini reddeden yazarlar, onun ikinci bir yazara, yani Platon'a ait olduğunu farzederler. [Şu ayrıntılı incelememe bakınız: "Dialectic and Sophism in Plato's *Seventh Letter*," *Dialogue and dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. P. Christopher Smitih (New Haven: Yale Univcersity Press, 1980), ss. 93-123,]

[102] *Meno*, 80d ff.

zihni tatmin etmez. Felsefenin Hegel'de hiçbir mitik gerekçelendirmesi yoktur; onun için mit pedagojinin unsurlarından biridir. Nihai noktada aklın temeli kendisidir. Total kendi kendisiyle-uzlaşma (total self-mediation) olarak refleksiyonun diyalektiğiyle çalıştığı için Hegel, Platon gibi, "sofistik" diye nitelediğimiz argümantatif formalizmin ötesinde durur. Bu yüzden Hegel'in diyalektiği, mantığın boş argümanları — Hegel bunları "dışarıdan refleksiyon" diye adlandırır — karşısında Platon'un Sokratesi'nin argümanlarınınkinden daha az polemik değildir. Hermenoytik problemin Hegel'le hesaplaşmasının merkezî bir öneminin bulunmasının nedeni budur. Çünkü Hegel'in *Geist* felsefesi tarihin şimdiyle total kaynaşmasını gerçekleştirme iddiasındadır. Bu refleksif formalizmle değil, bizim de ilgilenmek durumunda olduğumuz şeyle ilgidir. Hegel hermenoytik problemin kök saldığı tarihsel boyut üzerinde kafa yormuştu.

Bu yüzden, biz *tarihsel olarak etkin bilinci,* onu Hegel'in kendi yaklaşımının karşısına yerleştirerek, Hegel'in gözleriyle tanımlayacağız. Hegel'in Hristiyanlığı spiritüalistik yorumu — o bunu *Geist*'ın/zihnin doğasını tanımlamak amacıyla kullanır — ötekinin tecrübesine ve tarihin değişmesine hiçbir yer bırakmadığı suçlamasından etkilenmez. *Geist*'ın hayatı tam da kişinin kendisini öteki varlıkta tanımasından ibarettir. Kendisinin-bilgisine yönelen *geist*/zihin kendisini pozitif olana yabancılaşmış bir şey olarak görür ve onu kendi kendisi olarak, kendi yurdu olarak görerek kendisini onunla uzlaştırmayı öğrenmelidir. Pozitivitenin keskin tarafını törpülediği için kendisiyle uzlaşır. Bu uzlaşma türü *Geist*'ın tarihsel faaliyeti olduğu için, *Geist*'ın tarihsel aktivitesi ne kendi kendiyle-refleksiyon ne de mâruz kaldığı kendine-yabancılaşmayı sadece formel diyalektik olarak ortadan kaldırmasıdır; *Geist*'ın tarihsel aktivitesi gerçekliği tecrübe eden ve kendisi de reel olan *tecrübedir.*

(B) Tecrübe (*Erfahrung*) Kavramı ve Hermenoytik Tecrübenin Özü

Tarihsel olarak etkin bilincin analizinde aklımızda tutmamız gereken şey tam da şudur: onun yapısı *tecrübenin* (*Erfahrung*) yapısıdır. Ne kadar paradoksal görünürse görünsün, tecrübe kavramı sahip olduğumuz en belirsiz kavramlardan biri gibi görünüyor bana. O doğa bilimlerinde indüksiyon/tümevarım mantığıyla önemli bir oynadığı için, bana göre orijinal/özgün anlamını budayan epistemolojik bir şematizasyona tabi tutulmuştur. Dilthey'in İngiliz empirizmini tarihsel kültürden mahrumiyetle suçladığını hatırlayabiliriz. Onun hayat felsefesi ile bilim felsefesi arasındaki iflah olmaz kararsızlığını göz önünde bulundurursak, bunu yarım-gönüllü bir eleştiri sayabiliriz. Aslında, şimdiye kadarki tecrübe teorisindeki — bu Dilthey'in kendisini de içerir — temel eksiklik bütünüyle bilime yönelmesi ve dolayısıyla tecrübenin iç tarihselliğini dikkate almamasıdır. Bilimin amacı, tecrübeyi artık hiçbir tarihsel unsur taşımayacak şekilde objektifleştirmektir. Bilimsel deney bunu metodolojik prosedürü yoluyla yapar. Ayrıca, tarihsel-eleştirel yöntem de anlam bilimlerinde benzeri bir şeyi yapar. Yaklaşımlarının objektiviteleri yoluyla her iki yöntem de bu temel tecrübelerin herkes tarafından tekrarlanabilmelerini garanti altına alma endişesi taşırlar. Doğa bilimlerinde deneylerin nasıl doğrulanmaları gerekiyorsa, aynı şekilde anlam bilimlerinde de sürecin tümü kontrol edilmeye elverişli olmalıdır. Bu yüzden bilimde tecrübenin tarihselliğinin hiçbir yeri olamaz.

Nitekim metodolojisiyle modern bilim sadece tecrübenin hep peşinden koştuğu bir şeye doğru ilerler. Tecrübe yalnızca doğrulanıyorsa geçerlidir; bu yüzden değeri, ilkece tekrarlanabilir olmasına bağlıdır. Fakat bu demektir ki, doğası itibarı ile tecrübe tarihselliğini ve dolayısıyla kendi-

sini yok eder. Bu gündelik tecrübe için bile geçerlidir ve herhangi bir bilimsel tecrübe versiyonu için çok daha fazla geçerlidir. Tecrübe teorisi münhasıran teleolojik olarak tecrübeden doğan hakikate yönelir ve bu yalnızca modern bilim teorisindeki tesadüfi bir tek-yanlılık değildir, aksine bu yönelimin nesnel bir temeli vardır.

Yakın zamanlarda, özellikle de *Edmund Husserl* ilgisini bu probleme yöneltmiştir. Bir araştırmalar serisinde o, tecrübenin bilimsel idealizasyonunun tek-yanlılığını açıkça ortaya koyar.[103] O bu amaca ulaşmak için tecrübenin — yaşanan dünyanın tecrübesinin — bilim tarafından idealize edilmesini inceleyen bir geneolojisini/soykütüğünü sunar. Fakat o bana göre buna reğmen eleştirisini yaptığı tek-yanlılığın hakimiyeti altında görünüyor; çünkü kesin bilimsel tecrübenin idealize edilmiş dünyasını dünyanın özgün/ilk tecrübesine yansıtır ve bununla algıyı yalnızca fiziksel dış görünüşlere yönelen bir şey olarak her tecrübenin temeli hâline getirir. Ondan bir iktibasta bulunalım: "Duyularla algılanabilir mevcudiyet olduğu için, kendisini bize aynı zamanda hem faydalı ya da çekici hem de itici bir şey olarak sunarak pratik ilgimizi çekse de, bütün bunlar yalnızca duyularla kavranabilen ve mümkün açıklama patikasına götüren niteliklere sahip bir temelin bulunmasına dayanır ."[104] ["Mevcudiyet"e ilişkin ontolojik ön-anlayışın ona ne kadar egemen olduğunu anlamak kolaydır.] Husserl'in genetik olarak tecrübenin kaynağına dönme ve onun bilimle

---

[103] Şu metnindeki açıklamasına bakınız: *Erfahrung und Urteil*, s. 42; ve keza şu büyük eserine bakınız: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie*, ss. 48 vd, 130 vd. [Burada söylenen şey çok farklı bir "temel" anlayışına dayanır. Fenomenolojik olarak düşünüldüğünde "saf" algı bana yalnızca türev "el-de-mevcut/hazır" kavramına tekabül eden bir inşa gibi görünüyor — ve sonuçta bu hâliyle bilim teorisinde idealizasyonun kalıntısı izlenimi veriyor.]

[104] *Husserliana*, VI, aynı yerde. Bakınız Birinci Cilt, ss. 342 vd.

idealizasyonunu aşma girişiminin, ego'nun saf transandantal sübjektivitesinin aslında böyle bir sübjektivite olarak verili değil, daima dilin idealizasyonu içinde verili olmasının zorluklarıyla mücadele etmesi gerektiği açıktır; dahası, dil tecrübenin herhangi bir edinilişinde önceden/zaten mevcuttur ve dilin içinde bireysel ego belirli bir lingüistik cemaate ait hâle gelir.

Gerçekten de, modern bilim teorisinin ve mantığın başlangıcına geri döndüğümüzde, aynı problemle karşılaşırız: aklın bütün önyargıların ve eğilimlerin, özellikle de "sözel" önyargı ve eğilimlerin üstünde metodolojik ilkelere göre işleyen saf kullanımı türünde bir şeyin ne ölçüde mümkün olabileceği problemiyle. *Bacon*'ın bu alandaki özel başarısı, onun tecrübe teorisini doğru indüksiyon/tümevarım teorisi olarak geliştirmekle ilgili içkin mantıksal görevle tatmin olmayıp, bu deneysel ürün türünün ahlakî zorluk ve antropolojik sorgulanabilirliğini tartışmış olmasıdır. Onun tümevarım yöntemi gündelik tecrübenin düzensiz ve tesadüfi gerçekleşme tarzını ve elbette onun diyalektik kullanımını aşmayı dener. O bu bağlantı dahilinde hümanist skolastisizmin hâlâ savunmayı sürdürdüğü *enumeratio simplex*'e dayanan tümevarım teorisinin temelini kazmıştır ve bu, yeni bilimsel yöntem çağını müjdeleyen bir başarıdır. Tümevarım kavramı rastgele gözlem temelinde genelleme yapabileceğimiz ve eğer hiçbir karşıt örneğe rastlamazsak, onun geçerli olduğunu ilan edebileceğimiz fikrinden yararlanır. *Anticipatio*'nun, gündelik tecrübenin bu aşırı aceleci genellemesinin karşıt kutbuna, Bacon *interpretatio naturae* — yani doğanın hakiki varlığının uzman yorumcusu — diye adlandırdığı şeyi yerleştirir.[105] Metodik şekilde yapılan deneyler adım adım doğru ve akla uygun evrensellere, yani yalın doğa

[105] Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 26 vd.

formlarına doğru ilerlememizi sağlar. Bu doğru yöntemi karakterize eden şey, zihnin kendi kaderine terk edilmemesidir;[106] zihin istediği gibi kanat çırpamaz. İstenen şey daha ziyade, aceleyle ulaşılan sonuçlardan kaçınan bir düzenli tecrübeye ulaşmak için tikelden evrensele *gradatim/adım adım* tırmanmaktır.[107]

Bacon istediği yöntemi deneysel yöntem diye adlandırır.[108] Fakat deney'le Bacon'ın, her durumda yalnızca izole edilerek ölçülmeye elverişli hâle getirilen şartlar altında yapılan bilim adamının teknik tümevarım sürecini kastetmediği unutulmamalıdır. Deney aynı zamanda ve öncelikle zihnimizin, aceleyle genellemeler yapmasını engelleyerek onu bilinçle en uzak ve açıkça en farklı örneklerle karşı karşıya getiren dikkatli yönelimidir; öyle ki, zihnimiz tedricen ve sürekli olarak dışarıda bırakma süreci yoluyla aksiyomlara doğru ilerlemeyi öğrenebilsin.[109]

Bacon'a yönelik eleştirilere katılmak durumundayız ve metodolojik önerilerinin umut kırıcı olduğunu kabul ediyoruz. Bugün gördüğümüz kadarıyla bu öneriler gereğinden fazla belirsiz ve genel, özellikle de doğa incelemelerine uygulandıklarında pek verimli değiller. Boş diyalektik tartışmaların bu muhalifinin kendisinin, saldırdığı metafizik geleneğe ve diyalektik argüman formlarına derinden bağlı kaldığı açıktır. Onun itaat ettirerek doğaya egemen olma hedefi — onu modern bilimin kurucusu hâline getiren yeni yaklaşım, doğaya saldırarak onu gizeminden kurtarma yaklaşımı — çalışmalarının yalnızca programatik yanıdır yalnızca; yaptığı katkı pek de kalıcı olmamıştır. Aksine

---

106 A.g.e, I, 20 vd, 104.

107 A.g.e, I, 19 vd.

108 A.g.e, özellikle de *distributio operis*'e bakınız.

109 A.g.e, I, 22, 28.

onun asıl başarısı insan zihnini (*Geist*) köleleştirerek şeylerin doğru bilgisinden uzaklaştıran önyargıların kuşatıcı bir sorgulamasını üstlenmiş olmasıdır. O bu yüzden, zihnin yöntemden çok disiplin olan metodolojik bir kendi-kendisini arındırmasını yapar. Aklın metodolojik kullanımını mümkün hâle getiren şey öncelikle Bacon'ın ünlü "önyargılar" doktrinidir.[110] Bizi burada ilgilendiren şey tam da budur; çünkü, eleştirme ve ihraç niyetiyle olsa da, tecrübedeki, teleolojik bakımdan bilimin amacıyla alakalı olmayan unsurları açıkça dile getirir. Sözün gelişi, Bacon *idolatribus/kabile idolleri* arasında insan zihninin daima pozitif şeyleri hatırlama ve her anlık *instantiae negative/negatif şeyi* unutma eğilimini zikreder. Bahis konusu şey, kehanetlere — kehanetler bu dikkate değer unutkanlığa dayanır— inançtır; bu inanç doğru kehanetlerin hatırlanmasını ve gerçekleşmeyen kehanetlerin unutulmasını içerir. Aynı şekilde, Bacon'ın gözünde insan zihninin dilin konvansiyonlarıyla ilişkisi de, bilginin boş konvansiyonel formlarca tahrif edilme durumudur. Bu bir *idola fori/çarşı idolü* örneğidir.

Bu iki örnek Bacon için bu soruna egemen teleolojik boyutun biricik mümkün boyut olmadığını göstermek için yeterlidir. Pozitif olan şeyin her durumda hafızada öncelikli bir yere sahip olup olmadığı ya da hayatın negatif olanı unutma eğiliminin her açıdan eleştirilip eleştirilemeyeceği, yöneltilmesi gereken bir sorudur. Aeschylus'ın *Prometheus*'undan beri şu umut insanî tecrübenin açık özelliklerinden biri olmuştur: insanî önemini dikkate alarak, tecrübenin bilgiyi amaçladığı ölçüde yalnızca teleolojik olarak değerlendirilmesi gerektiği ilkesini, tek-yanlı bir ilke saymalıyız. Muhtemelen tecrübeyi önceleyen dil konusunda da benzer bir sonuca ulaşırız ve lingüistik konvansiyonlardan

[110] A.g.e, I, 38 vd.

yanıltıcı sözel/verbalistik problemler türeyebilse de, dilin aynı zamanda tecrübenin kendisinin pozitif şartı ve tecrübenin kılavuzu olduğu da eşit ölçüde kesindir. Bacon gibi Husserl de, dilin pozitif yanından çok negatif yanına vurgu yapmıştır.

Tecrübe kavramının analizinde kendimize bu modellerin kılavuzluk etmesine izin vermeyeceğiz; çünkü kendimizi, problemin bugüne kadarki ele alınışına yön veren teleolojik perspektifle sınırlayamayız. Bu, teleolojik perspektifin tecrübenin yapısındaki hakiki unsuru doğru olarak kavrayamadığını öne sürmek değildir. Tecrübenin yeni tecrübelerle çelişmediği sürece geçerli olması (*ubi non reperitur instantia contradictoria*), ister modern anlamda bilimsel prosedürle ister insanların hep yaşadıkları gündelik tecrübeyle ilgileniyor olalım, tecrübenin genel doğasının açık karakteristiğidir.

Kaldı ki tecrübenin bu karakterizasyonu, Aristoteles'in *Posterior Analytics*'indeki tümevarım kavramı analizine[111] bütünüyle uygundur. Orada da (*Metafizik*'inin Birinci Bölüm'ündeki gibi) Aristoteles farklı algılamaların, birçok bireysel algılama korunduğu hâlde, tecrübenin birliğini oluşturacak şekilde nasıl birleştiğini izah eder. Bu ne türde bir birliktir? Bir evrenselin birliği olduğu ortadadır. Fakat tecrübenin evrenselliği henüz bilimin evrenselliği değildir. Aksine o, Aristoteles'e göre, çok sayıda bireysel algılama ile bu kavramın hakiki evrenselliği arasında hatırı sayılır bir ara konumu işgal eder. Bilim ile teknoloji bu kavramın evrenselliğinden yola çıkar. Fakat tecrübenin evrenselliği nedir ve logos'un yeni evrenselliğine doğru nasıl evrilir? Eğer tecrübe bize, belirli bir ilacın özel bir etkisinin olduğunu gösteriyorsa, bu çok sayıda gözlemde ortak bir şeyin kayde-

---

[111] *Posterior Analytics*, II, 19, 99 vd.

dilmiş olduğu anlamına gelir ve fiilî tıbbi sorunun, yani bilimsel sorunun — logos hakkındaki sorunun — yalnızca bir gözlem türü temelinde mümkün olduğu çok açıktır. Bilim bu ilacın iyileştirme etkisi yapmasının nedenini, hangi nedenle iyileştirdiğini bilir. Tecrübe bilimin kendisi değildir, bilimin yalnızca zorunlu şartıdır. Bilimde kesinlik olmalıdır — yani bireysel gözlemler aynı düzenliliği sergilemelidir. Ancak tecrübede bulunan evrenselliğe ulaştığımızda neden arayışına girebiliriz ve dolayısıyla bilimsel araştırmaya başlayabiliriz. Tekrar soralım: bu ne türde bir evrenselliktir? Bu evrensellik apaçıktır ki birçok tekil önermenin yekpare komünalitesiyle ilgilidir. Bunları elde tuttuğumuz için kesin tahminlerde bulunabiliriz.

Ancak tecrübe, muhafaza etme ve ortaya çıkan tecrübe birliği arasındaki ilişki, farkedilebilir ölçüde belirsiz kalır. Aristoteles bu noktada açıkça kendi zamanında belirli bir klasik etkiye sahip bir argümana dayanıyordu. Biz onu ilkin, Plutarch'a göre insanı *empeiria, mneme, Sophia ve techne* güçleriyle hayvandan ayıran Anaxagoras'ta buluyoruz.[112] Benzer bir görüşü Aeschylus'un *Prometheus*'ta *mneme*'ye vurgusunda[113] da buluruz; Platon'un Protagoras'taki mitinde *mneme*'ye mütekabil bir vurgu bulamasak da, hem Platon[114] hem de Aristoteles daha önceden mevcut kurumlaşmış bir teorinin varlığına işaret eder. Önemli algılamaların varlığının (*mone*) korunması açıktır ki, üniversel olanın bilgisinin bireyin tecrübesinden doğmasını sağlayabilecek birleştirici motiftir. Bu anlamda *mneme* — bir geçmiş, bir zaman duygusuna — sahip bütün hayvanlar, bu bakımdan insana yaklaşırlar. Hafıza (*mneme*) ile dilin ilişkisinin nasıl et-

---

[112] Plutarch, *De fortuna*, III, 98 F= Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Anaxagoras B 21 b.

[113] Aeschylus, *Prometheus*, 461.

[114] *Phaedo*, 96.

kili olduğunu keşfetmek için, izlerinin ana hatlarını çizdiğimiz bu ilk tecrübe teorisi konusunda ayrı bir araştırma yapılması gerekir. Evrensel kavramların edinilmesinin isimlerin ve genelde konuşmanın öğrenilmesine paralel gerçekleştiği açıktır ve Themistius Aritoteles'in tümevarım analizini kolayca konuşmanın öğrenilmesine ve kelimelerin şekillenmesine atıfta bulunarak örneklendirir. Her nasıl olursa olsun, Aristoteles'in sözünü ettiği tecrübenin evrenselliği bu kavramın ya da bilimin evrenselliği değildir. (Bu teoriyle birlikte ele aldığımız problematik hiç şüphesiz Sofistlerin eğitim düşünceleriyle ilgili bir problematiktir; çünkü, elde mevcut bütün dokümanlarda insanın bizi burada ilgilendiren ayırıcı vasfı ile doğanın genel düzeni arasındaki ilişkiyle karşılaşıyoruz. Fakat bu motif — insan ile hayvanın mukayesesi motifi — Sofistlerin eğitim idealinin doğal temeliydi.) Tecrübe daima yalnızca bireysel gözlemde fiilen mevcuttur. O bir ön evrensellikte bilinemez. Tecrübenin yeni tecrübeye temel açıklığı burada ikamet eder, yalnızca genel hataların düzeltilmesi anlamında değil, tecrübenin sürekli doğrulamaya bağlı olması ve hiçbir doğrulamasının bulunmadığı yerde zorunlu olarak farklı bir tecrübe türüne dönüşmesi (*ubi reperitur instantia contradictoria)* anlamında da.

Aristoteles'in bu prosedürün mantığı için çok güzel bir tasviri vardır. O birinin sıklıkla yaptığı gözlemlerini kaçan bir orduyla mukayese eder. Askerler hızla uzaklaşmaktadır — yani hızla koşmaktadırlar. Fakat bu kaçış sırasında yapılan bir gözlem tekrar tekrar tecrübe edilerek doğrulanırsa, o zaman hareket birdenbire durur. Bu noktada genel kaçış da durmaya başlar. Eğer buna başkaları katılırsa, bu durumda kaçan kalabalık durur ve tek bir emre itaat eder. Üniter bir kontrol altındaki ordu bilimin imajıdır. Bu imaj bilimin — yani evrensel hakikatin/doğrunun — nasıl mümkün olduğu gösterilmek üzere tasarlanmıştır; gözlemlerin muhtemelliğine bağlı kalması gerekmeyen, evrensel şekilde geçer-

li olması gerektiği dikkate alınarak tasarlanmıştır. Böylesi muhtemel gözlemler temelinde bu nasıl mümkündür?

Bu imaj bizim için önemlidir; çünkü tecrübenin doğasındaki hayatî unsuru göstermektedir. Her imaj gibi o da mükemmel değildir; ancak, bir sembolün mükemmel olmayışı kusur değil, yerine getirdiği soyutlama faaliyetinin öteki yüzüdür. Aristoteles'in kaçan ordu imajı yanlış bir varsayımdan yola çıktığı, yani, kaçmadan önce ordunun durduğu varsayımından yola çıktığı için mükemmel değildir. Bu elbette istikamet, yani bilginin doğuş tarzı için geçerli değildir. Fakat işte tam da bu mükemmel olmayış imajdan açıklaması beklenen biricik şeyi açıkça gösterir: kimsenin üzerinde kontrolünün bulunmadığı bir olay olarak, hatta şu ya da bu gözlemin özel vurgusunun belirlemediği, içinde herşeyin nihai şekilde kavranamaz şekilde koordine edildiği bir olay olarak tecrübenin oluşumu. Bu imaj tecrübenin — birdenbire, şu ya da bu özelliğiyle, öngörülemez şekilde, ancak hazırlıksız değil — kazandığı tuhaf açıklığı kavrar ve tecrübe o andan itibaren yeni bir tecrübe yaşanıncaya kadar geçerlidir, yani yalnızca şu ya da bu örnek için değil, türün her örneği için geçerlidir. Aristoteles'e göre, tecrübe kavramının hakiki evrenselliğini ve bilim imkânını doğuran işte tam da onun bu evrenselliğidir. Bu yüzden, bahis konusu imaj tecrübenin netleşmemiş evrenselliğinin sonunda arke'nin (*archë* hem "emir" hem de "prensip" anlamına gelir) birliğine götürme tarzını (eklemlenmesini) açıkça gözler önüne sermektedir.

Fakat eğer Aristoteles gibi biz de tecrübenin özünü yalnızca "bilim"e [burada kastedilen bilim herhangi bir anlamda "modern" bilim değil, "bilgi"dir] göre düşünürsek ortaya çıkış sürecini basitleştiriyoruzdur. Aristoteles'in imajı bu süreci tasvir eder, fakat bunu aşırı ölçüde yalın şartlar altında yapar. Sanki tecrübenin özelliği otomatik olarak hiçbir çelişki içermeksizin gerçekleşiyormuşçasına! Aristoteles bu-

rada gözlemlerin akışı sırasında varlığını koruyan şey ile bir evrensel olarak doğan şeyin aslında paylaştıkları bir şey olduğunu varsayar: onun için tecrübe kavramının evrenselliği ontolojik bakımdan önceliklidir. Tecrübe konusunda Aristoteles'i ilgilendiren şey yalnızca kavramların oluşumuna nasıl katkıda bulunduğudur.

Dolayısıyla eğer tecrübeye sonuçlarına göre bakarsak, tecrübenin bir süreç olması gerçeğini gözden kaçırırız. Aslında bu süreç temelde negatiftir. Bu süreç basitçe kesintisiz tipik evrenseller kuşağı olarak tanımlanamaz. Daha ziyade sahte genellemeler olarak ortaya çıkan bu kuşağı tecrübe sürekli çürütür ve tipik olarak görülen şeyin tipik olmadığı gösterilir.[115] Dil, "tecrübe" kelimesi şu iki anlamda kullanıldığında bunu gösterir: beklentilerimizi karşılayan ve doğrulayan tecrübeler ve mâruz kaldığımız yeni tecrübeler. Bu ikinci tecrübe — hakiki anlamıyla "tecrübe" — daima negatiftir. Eğer bir nesnenin yeni tecrübesine mâruz kalırsak, bu, o şeyi şimdiye kadar doğru olarak görmediğimiz ve şimdi daha iyi tanıdığımız anlamına gelir. Bu yüzden tecrübenin negatifliğinin dikkat çekici bir prodüktif anlamı vardır. Bu basitçe aldatıcı şekilde gördüğümüz ve bu yüzden bir düzeltme yaptığımız anlamına gelmez, aksine kapsamlı bilgi edindiğimiz anlamına gelir. Dolayısıyla, herhangi bir nesnenin yeni tecrübesine rastgele sahip olamayız, yeni tecrübenin kendisiyle daha iyi bilgi edineceğimiz türde bir doğası olmalıdır; yalnızca kendisi hakkında bilgi değil, daha önce bildiğimiz şey — yani bir evrensel — hakkında da daha iyi bilgi. Onun bunu başarması dolayısıyla gerçekten

---

[115] [Bu, Karl Popper'in "deneme ve yanılma" kavramları çiftine paraleldir — bu kavramların tümünün de müzakereden ve hepsinin de hayatın insani tecrübesinin ıstırap verici yanından doğmadıkları sınırlamasıyla birlikte. Bu yalnızca "bilimsel keşfin mantığı"na bakıldığı sürece böyledir, fakat eğer insanın fiilî hayatında etkin mantığa bakarsak kesinlikle böyle değildir.]

red/çürütme belirli/sınırlı bir çürütmedir/reddir. Biz tecrübenin bu türüne *diyalektik tecrübe* diyoruz.

Tecrübedeki diyalektik unsura tanıklık eden düşünür Aristoteles değil, *Hegel*'dir. Hegel'le birlikte tarihsellik unsuru kendisine bir yer bulur. O tecrübeyi fiiliyatta/eylem hâlindeki kuşkuculuk olarak görür. Kişinin tecrübesinin bütün bilgisini değiştirdiğini görmüştük. Daha net şekilde dile getirmek gerekirse, aynı tecrübeyi iki kere "yaşayamayız." Sürekli doğrulanmış olmanın tecrübenin doğasının bir parçası olduğu kesinlikle doğrudur; sürekli doğrulama, tabiri caizse, yalnızca tekrarlanarak gerçekleştirilebilir. Fakat tecrübe tekrarlanarak doğrulandığında artık yeni tecrübe değildir. Bu, tecrübeyi yaşadığımızda ona sahip olduğumuz anlamına gelir. Bu durumda önceden beklenmeyen şeyi tahmin edebiliriz. Aynı şey bizim için tekrar yeni bir tecrübe hâline gelemez; yalnızca farklı ve beklenmeyen bir şey tecrübeyi yaşayan kişiye yeni bir tecrübe sağlayabilir. Bu yüzden, tecrübe geçiren bilincin istikameti tersine döner — yani bilinç kendisine döner. Tecrübeye mâruz kalan kişi tecrübesinin farkına varmıştır; o "tecrübe sahibidir." O, [içinde] bir şeyin onun için tecrübe hâline gelebileceği yeni bir ufuk kazanmıştır.

Hegel'in bizim için önemli bir tanık hâline geldiği nokta budur. *Geist'ın Fenomenolojisi*'nde o, kendisinden emin bilincin yeni tecrübeye nasıl sahip olduğunu gösterir. Bilincin nesnesi kendi-içindedir (*An-sich*), fakat kendi-içinde olan şey yalnızca kendisini tecrübeden bilince sunan bir şey olarak bilinebilirdir. Bu yüzden, tecrübe eden bilinç kesinlikle bu tecrübeye sahiptir; nesnenin kendi-içindeliği "bizim için" kendi-içindeliktir.[116]

---

[116] Hegel, *Phänomenologie*, "Introduction," ed. Hoffmeister, s. 73.

Hegel burada tecrübe kavramının analizini yapar — Heidegger'in özel ilgisini çeken bir analizini; Heidegger'i hem cezbeden hem de iten bir analizini.[117] Şöyle söyler Hegel: "Bilincin kendisi üzerinde gerçekleştirdiği diyalektik hareket — bundan *onun yeni, hakiki nesnesi doğduğu ölçüde* hem bilgisi hem de bilgisinin nesnesi üzerinde gerçekleştirdiği diyalektik hareket — aslında *tecrübe* denilen şeydir." Hegel burada açıkça tecrübenin genel doğası hakkında bir şey söylemeye çalıştığı için yukarıda söylediğimiz şeyleri hatırlayarak ne demek istediğini soralım. Heidegger Hegel'in burada tecrübeyi diyalektik olarak yorumlamadığını, daha ziyade diyalektik olan şeyi tecrübenin doğasına göre kavradığını, bana göre doğru şekilde göstermiştir.[118] Hegel'e göre, tecrübe bilincin geriye/tersine dönen yapısına sahiptir ve bu yüzden o diyalektik bir harekettir. Hegel elbette genellikle tecrübeyle sanki başka bir şeyi kastediyormuş gibi konuşur; çünkü biz genelde "bu ilk kavramın yanlışlığını bir başka nesne vasıtasıyla tecrübe ederiz" (nesnenin kendisinin değiştiği tarzda değil). Fakat bu yalnızca görünüşte farklı bir şeydir. Aslında, felsefi zihin/*geist*, tecrübe eden zihnin/*geist*ın bir uçtan diğer uca doğru hareket ederken fiilen yaptığı şeyin farkına varır: o kendisini tersine/geriye döndürür. Bu yüzden Hegel tecrübenin hakiki doğasının bu tarzda geriye dönmek olduğunu ileri sürer.

Gerçekten de, gördüğümüz gibi, tecrübe daima reddin/negation tecrübesidir: bir şey olmasını varsaydığımız şey değildir. Başka bir şeyin tecrübesini yaşadığımızda, şu iki şey de değişir — bilgimiz ve bilgimizin nesnesi. Artık daha iyi biliriz ve bu nesnenin kendisinin "testi geçememe-

---

[117] Heidegger, *Hegel's Concept of Experience* (New York: Harper and Row, 1970).

[118] *Holzwege* (Frankfurt, 1950), s. 169.

si" anlamına gelir. Yeni nesne eski nesne hakkındaki hakikati içerir.

Hegel'in bu şekilde tecrübe olarak izahını yaptığı şey, bilincin kendisiyle ilgili tecrübesidir. "Tecrübe ilkesi sınırsız ölçüde önemli bir unsur içerir; bu unsur şudur: bir içeriği doğru olarak kabul etmek için insanın kendisi de orada olmalıdır (*dabeisein*), daha kesin bir biçimde söylemek gerikirse o bu içeriği birlikte bulmalı ve *kendisinin kesinliği* ile birleştirmelidir," diye yazar *Encylclopedia*'da Hegel.[119] Tecrübe kavramı işte tam bu anlama gelir; bu kendi-kendisiyle birlik türünün ilk kez tesis edildiği anlamına. Bu, bilincin yabancı ve farklı olan şeyde kendisini tanırken maruz kaldığı geriye kendisine dönüştür. Tecrübe ister içeriklerin çokboyutluluğu istikâmetinde genişleyerek ister sürekli yeni geist felsefe bilimi formlarının doğuşu — bunu bir zorunluluk olarak anlar — olarak hareket etmesin; her durumda bu bilincin dönüşü/bilincin geriye kendisine dönüşüdür. Hegel'in diyalektik tecrübeyi izahının bir hakikati vardır.

Hegel için, bilinç tecrübesinin artık kendisi dışında veya kendisine yabancı herhangi bir şey içermeyen bir kendi kendinin-bilgisine götürmesi elbette zorunludur. Ona göre, tecrübenin tamamlanması (consummation) "bilim"dir; yani, kendisinin bilgideki kesinliğidir. Bu yüzden, onun tecrübe kriteri, kendi kendinin-bilgisidir. Tecrübenin diyalektiğinin mutlak bilgide — yani, bilinç ile nesnenin tam özdeşliğinde — ulaşılan her tecrübenin bu aşılmasıyla sona ermesinin kaçınılmaz oluşunun nedeni budur. Şimdi, Hegel'in diyalektiğini tarihe uygulamamızın, o felsefenin mutlak kendi kendisinin-bilincinin bir parçası olarak görüldüğü sürece neden hermenoytik bilince hakkını teslim edemeyeceğini anlayabiliriz. Tecrübenin doğası, onu aşan bir şeye gö-

---

[119] Hegel, *Encyclopedia*, s. 7.

re anlaşılmaktadır; tecrübenin kendisi asla bilim olamaz. Tecrübe, genel teorik ya da teknik bilgiden doğan bilgiye ve bilgilendirme türüne giderilemez bir karşıtlık içinde durur. Tecrübenin hakikati daima yeni tecrübelere yönelimi imâ eder. Tecrübeli denilen kişinin yalnızca tecrübe *vasıtasıyla* tecrübeli hâle gelmesinin, fakat aynı zamanda yeni tecrübelere açık olmasının nedeni budur. Tecrübeli kişinin tecrübeyi tüketmesi, yani "tecrübeli olma" diye adlandırdığımız mükemmellik, kişinin zaten herşeyi biliyor olması ve başka herhangi bir kişiden daha iyi biliyor olması değildir. Tam tersine tecrübeli kişi, radikal ölçüde dogmatik olmadığını açıkça sergileyen kişi; çok fazla tecrübeye sahip olduğu ve bu tecrübelerden elde ettiği bilgiye sahip olduğu için, özellikle yeni tecrübelere açık olmasına ve onlardan öğrenmesine zemin hazırlayacak kadar donanımlı/mücehhez kişidir. Tecrübenin diyalektiği doğru icrasını kesin bilgide değil, tecrübenin kendisini mümkün kılan tecrübeye açık olmaklıkta bulur.

Fakat o hâlde bu, burada ilgilendiğimiz tecrübe kavramına niteliği bakımından yeni bir unsur sağlar. Tecrübe kavramı yalnızca şu ya da bu şey hakkında bilgilenme anlamında tecrübeye atıfta bulunmaz. O genelde tecrübeye atıfta bulunur. Bu tecrübe daima kazanılmış olmalıdır ve hiç kimse bundan muaf olamaz. Bu anlamda tecrübe insanın tarihsel doğasına has bir şeydir. Sözün gelişi çocuklarını yetiştirirken ebeveynler onların belirli bazı tecrübeleri yaşamalarını hedefliyorlarsa da, bir bütün olarak tecrübe, yaşanmasına engel olunabilecek bir şey değildir. Tersine, bu anlamda tecrübe, kaçınılmaz şekilde kişinin beklentilerine ulaşamamaktan doğan düş kırıklıklarını gerektirir ve tecrübe işte tam da bu sırada kazanılır. Bu tecrübe öncelikle pesimist olmamız anlamına gelmeyen, doğamızdan hareketle apaçık şekilde görülebilen acılı ve nahoş tecrübelere atıfta bulunur. Bacon'ın da görmüş olduğu gibi, yalnızca negatif örneklerle

yeni tecrübeler kazanabiliriz. Tecrübe adını hakeden her tecrübe beklentilerimizi boşa çıkarır. Bu yüzden, insanın tarihsel doğası esasen tecrübe ile vukuf/kavrayış arasındaki ilişkiden doğan bir temel negativiteye imada bulunur.

Vukuf şu ya da bu durumun bilgisinden daha fazla bir şeydir. Vukuf daima bizi yanıltan ve hapseden bir şeyden kaçışı içerir. Dolayısıyla vukuf daima bir kendi-kendinin bilgisi unsurunu içerir ve doğru anlamıyla tecrübe diye adlandırdığımız şeyin zorunlu yanını oluşturur. Vukuf kendisine ulaştığımız bir şeydir. O nihai noktada insanın varlığının kaderidir — yani ayırt edici ve kavrayışlı olmak.

Tecrübenin doğasındaki bu üçüncü unsurun bir başka tanığını anmak istiyorsak, en iyi tanığı *Aeschylus*'tur. O, "ıstırap çekerek öğrenmenin" (*pathei mathos*) formülünü keşfetmiştir — ya da daha yerinde bir söyleyişle, tecrübenin iç tarihselliğini dile getiren bir şey olarak metafizik anlamının farkına varmıştır. Bu ifade yalnızca acı çekerek bilgeleşmemiz ve şeylerle ilgili bilgimizin ilkin yanılma ve hüsran yoluyla düzeltilmesi gerektiği anlamına gelmez. Böyle anlaşıldığında bu formül muhtemelen insanî tecrübenin kendisi kadar eskidir. Fakat Aeschylus bundan daha fazlasını kastetmektedir.[120] O bunun böyle olmasının nedenini de göste-

---

[120] Bilgi verici incelemesinde ["Leid und Erfahrung," *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, no. 5 (1956)] H. Dörrie *pathos mathos* kafiyesinin kaynağını atasözü kabilinden ifade modlarında aramıştır. O, atasözünün ilk/özgün anlamının yalnızca aptal adamın bilgeleşmek için acı çekmesi gerektiğini, oysa bilge insanın çok daha basiret sahibi/akıllı olduğunu düşünür. Aeschylus'un bu ifadeye yüklediği dinî unsur daha sonraki bir gelişmedir. Bu, Aeschylus'un benimsediği mitin birey aptallardan değil, insan ırkının basiretsizliğinden söz ettiği düşünülürse pek ikna edici değildir. İnsanî tahminin sınırları erken bilincine varılmış bir insani tecrübedir ve bu nedenle evrensel insanî acı çekme tecrübesiyle yakından ilişkilidir; bu vukufun Aeschylus onu keşfedinceye kadar yalın ve mini bir atasözünde saklı kaldığına inanmak zordur. [Bu Aeschylusçu motif için çok daha yakın zamanlarda yapılmış şu çalışmaya bakınız: Heinz Neiztel, *Gymnasium*, 87 (1980), 283 vd. Ona göre, kastedilen şey şu *hybris* cezasıdır: " [Söz]Dinlemeyi reddeden kişinin kaderi acı çekmektir."

rir. İnsanın acı çekerek öğrenmesi gereken şey şu ya da bu belirli şey değil, insanî varlığın sınırlılıklarına, insanı tanrısal olandan ayıran bariyerlerin mutlaklığına vukuftur. O nihai noktada dinî bir vukuftur — Grek trajedisini doğuran türde bir vukuf.

Bu yüzden tecrübe insanın sınırlılığının/sonluluğunun tecrübesidir. Sahiden tecrübeli kişi, bunu içselleştiren kişi ne zamanın ne de geleceğin efendisi olmadığını bilen kişidir. Tecrübeli adam her öngörünün sınırlı ve her planın belirsiz olduğunu bilir.Tecrübenin doğruluk değeri onda somutlaşır. Eğer tecrübeli kişinin yeni tecrübelere yeni açılımlar kazanması her tecrübe süreci aşamasının karakteristiği ise, bu kesinlikle mükemmelen tecrübe etmiş olma fikri için de geçerlidir. Bu tecrübenin durması ve daha yüksek bir bilgi formuna ulaşılması (Hegel) anlamına gelmez, tecrübenin ilk kez tam ve hakiki tecrübe hâline geldiği anlamına gelir. Onunla insan kalbinden yükselen her dogmatizm mutlak bir engele ulaşır. Tecrübe bize reel olana rıza göstermemizi öğretir. Bu yüzden — her bilme arzusunun sonucu gibi — tecrübenin de hakiki sonucu, olan şeyi bilmektir. Fakat burada "olan şey," şu ya da bu şey değil, "yok edilemez olan şeydir" (Ranke).

Gerçek tecrübe insanın tecrübeyle kendi sınırlılığının bilincine ulaşma tecrübesidir. Onunla, planlayıcı aklın gücünün ve kendi kendisinin-bilgisinin sınırları keşfedilir. Herşeyin tersine dönebileceği fikri — daima herşeyin bir şekilde geriye dönebileceği bir zamanın bulunduğu fikri — bir illüzyondur. Aksine, tarih içinde konumlanan ve eylemde bulunan kişi sürekli hiçbir şeyin geri dönmemesini tecrübe eder. Olan şeyin doğruluğunu teslim etmek sadece o sırada olan şeyin farkına varmak anlamına değil, geleceğin yine de beklentiye ve planlamaya sınırlı açıklık derecesini sezmek ya da çok daha temelde sonlu/sınırlı varlıkların her beklentisinin ve planlamasının sınırlı ve sonlu olduğu kav-

rayışına ulaşmak anlamına gelir. Hakiki tecrübe kişinin kendi tarihselliğinin tecrübesidir. Böylece, tecrübe kavramıyla ilgili tartışmamız, tarihsel olarak etkin bilincin doğasıyla ilgili araştırmamız için hatırı sayılır bir öneminin bulunduğu sonucuna varıyor. Hakiki bir tecrübe formu olarak o tecrübenin genel yapısını yansıtıyor olmalıdır. Bu yüzden, genelde tecrübe analizimizde bulduğumuz unsurları *hermenoytik tecrübede* de keşfetmemiz gerekiyor.

Hermenoytik tecrübe *gelenekle* alakalıdır. Gelenek tecrübe edilecek olan şeydir. Fakat gelenek tecrübenin bize sadece bilmeyi ve yönetmeyi öğrettiği bir süreç değildir; gelenek *dil*'dir — yani gelenek kendisini bir Sen gibi ifade eder. Sen bir nesne değildir; o bizimle ilişkiye girer. Bunun gelenekte tecrübe edilen şeyin öteki kişi durumundaki Sen'in kanaati olarak kabul edilmesi anlamına geldiğini düşünmek yanlış olur. Ben daha ziyade, geleneği anlamanın, geleneğe özgü metnin başka bir kişinin/ötekinin hayatının ifadesi olarak değil, onu dile getiren kişiden veya bir Ben'den ya da Sen'den bağımsız anlam olarak ele alınması gerektiğini öne sürüyorum. Bu yüzden, Sen ile ilişki ve tecrübenin bu ilişkide mündemiç/içkin anlamı bize hermenoytik tecrübe hakkında bir şey öğretiyor olmalıdır. Çünkü gelenek içinde yer aldığımız diyalogdaki hakiki partnerimizdir, tıpkı, Sen ile Ben arasındaki ilişkide olduğu gibi.

Sen'in tecrübesinin, Sen bir nesne değil, bizimle ilişkide olan bir şey olduğu için özel olması gerektiği açıktır. Bu nedenle, tecrübenin yapısındaki vurguladığımız unsurlar değişmeye mâruz kalacaktır. Burada tecrübenin nesnesi bir kişi olduğu için, bu tecrübe türü ahlakî/moral bir fenomendir — tecrübe yoluyla edinilen bilgide, yani öteki kişiyi anlamakta olduğu gibi. O hâlde tecrübenin yapısında Sen'in tecrübesi ve hermenoytik tecrübe olduğu zaman gerçekleşen değişmeyi ele alalım.

İnsanın yakınındaki insanların tipik davranışlarını keşfemeye çalışan bir tecrübe türü vardır ve insan başkaları hakkında tecrübe temelinde tahminde bulunur. Buna insan doğasının bilgisi diyoruz. Biz öteki kişiyi tecrübe alanımızda yer alan başka her tipik olayı nasıl anlıyorsak — yani o tahmin edilebilirdir — öyle anlarız. Onun davranışı bizim için hedeflerimize ulaşmak için kulladığımız başka araçlar ne kadar araç ise o kadar araçtır. Ahlakî görüş noktasından, Sen'e bu yönelme sadece kendi kendini-dikkate alan/önemseyen bir yönelimdir ve insanın ahlakî bir varlık olarak tanımıyla çelişir. Bildiğimiz gibi, kategorik buyruğu yorumlarken Kant ötekinin asla, *inter alia,* araç olarak kullanılamayacağını, daima kendi başına bir amaç olarak görülmesi gerektiğini söylemiştir.

Eğer bu Ben-Sen ilişkisi formunu — insan doğasının bilgisini oluşturan Sen'i anlama türünü — hermenoytik problemle ilişkilendirirsek, oradaki muadili, yönteme ve yöntemle elde edilebilen objektiviteye naif inançtır. Geleneği bu şekilde anlayan kişi onu bir nesneye dönüştürür — yani onunla ondan bağımsız ve onunla hiçbir ilişkisi bulunmaksızın karşı karşıya kalır — ve geleneği, metodolojik açıdan sübjektif herşeyi dışarıda tutarak keşfeder. Biz bu yolla onun kendisini içinde tarihsel gerçekliğinin yer aldığı geleneğin süregelen etkisinden kurtardığını görmüştük. Bu, onsekizinci yüzyılın yöntem fikirlerini ve Hume'un bu fikirleri geliştirdiği programatik formülasyonu — bilimsel yöntemin klişe versiyonu durumundaki fikirler — izleyen insan bilimlerinin yöntemidir.[121] Fakat bu yöntem anlam bilimlerinin fiilî prosedürünün yalnızca bir parçasıdır ve hatta sadece davranışta tipik ve düzenli olan şeyi gördüğü için şematik olarak bu yönteme indirgenen parçasıdır. Bu yöntem

---

[121] Birinci Cilt'te yer alan "Giriş"teki mülahazalarımıza bakınız.

hermenoytik tecrübenin doğasını, tümevarım kavramının Aristoteles'ten sonraki teleolojik yorumunda gördüğümüz şekilde hadım eder.

Sen'in ikinci tecrübe edilme ve anlaşılma tarzı Sen'in bir kişi olarak kabul edilmesidir; fakat bu kabule rağmen, Sen'i anlamak yine de bir kendi kendiyle-ilgili olma/kendini-dile getirme formudur. Bu kendini-merkeze alma, Ben-Sen ilişkisi diyalektiğinin kendisiyle birlikte getirdiği diyalektik görünüşten doğar. Bu ilişki dolaysız değil, refleksiftir. Nerede bir iddia varsa, orada bir karşı-iddia da vardır. İlişkideki her bir partnerin, refleksif olarak diğerine üstünlük elde etmesinin mümkün olmasının nedeni budur. Kişi muhatabı olan ötekinin iddiasını kendi görüş noktasından hareketle anlama ve hatta ötekini onun kendisini anladığından çok daha iyi anlama iddiasındadır. Bu şekilde Sen iddiasını mümkün kılan şeyle dolaysız ilişkisini yitirir. Ötekinin iddiası anlaşılır, fakat bu ötekinin görüş noktasından refleksif olarak tahmin edilerek anlaşılır. Karşılıklı ilişki olursa bu ilişki Ben-Sen ilişkisinin gerçekliğinin oluşmasına katkıda bulunur. İnsanların hayatlarındaki bütün ilişkilerin iç tarihselliği, karşılıklı ilişkide değişmeyen bir mücadele olmasından ibarettir. Bu bir kişinin diğeri üzerinde tam egemenlik kurmasına kadar farklı derecelerde gerçekleşebilir. Fakat en ekstrem efendi-köle ilişkisi formlarında bile, Hegel'in ayrıntılarıyla işlediği bir hakiki diyalektik ilişki vardır.[122]

Burada ulaşılan Sen tecrübesi insan doğasının bilgisi diye adlandırdığımız — yalnızca öteki kişinin nasıl davranacağını hesaplamaya çalışan — Sen tecrübesinden daha yeterlidir. Öteki kişiyi kesinlikle bilinebilen ve kullanılabilen

---

[122] Ben ile Sen ilişkisinin bu refleksif diyalektiğinin seçkin bir analizi için bakınız Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) ve benim şuradaki eleştirim: *Logos*, 18 (1929), 436-40 [*GW*, IV].

bir araç olarak görmek, illüzyonudur. Nietzsche'nin söylediği gibi, köle bile herşeye rağmen efendisine karşı yönelttiği bir güç/iktidar tutkusuna sahiptir.[123] Fakat Ben-Sen ilişkisini yöneten karşılıklılık diyalektiği, bireyin bilincinden kaçınılamaz şekilde gizlidir. Efendisini ona hizmet ederek tiranlaştıran köle, bunu yaparken kendi amaçlarına hizmet ettiğine inanmaz. Aslında onun kendi kendisinin-bilinci kesinlikle bu karşılıklılık diyalektiğinden, kendisini ilişkisinin dışına taşıyarak ve dolayısıyla kendisini onun tarafından ulaşılamaz kılarak kopma eğiliminden ibarettir. Ötekini anlayarak, onu tanıma iddiasında bulunarak insan, onun iddialarının/taleplerinin meşruiyetini ortadan kaldırır. Özellikle de, iyi ya da cömertçe ilgilenmenin diyalektiği, refleksif egemen olma çabası formu olarak insanlar arasındaki ilişkilerin tümüne nüfuz ederek bu şekilde işler. Öteki kişiyi önceden anlama iddiası, onun iddiasını belirli bir mesafede tutma fonksiyonu görür. Biz buna iyiliksever faaliyetin otoriter formu durumundaki hoca-öğrenci ilişkisinden aşinayız. Bu refleksif formlarda, Ben-Sen ilişkisi diyalektiği daha fazla netlik kazanır.

Hermenoytik alanda, Sen'le ilgili bu tecrübenin muadili genellikle *tarihsel bilinç* diye adlandırdığımız şeydir. Tarihsel bilinç, ötekinin ötekiliğini, yani geçmişin ötekiliğini tıpkı Sen'i anlamanın Sen'i bir kişi olarak bilmesi gibi bilir. Tarihsel bilinç geçmişin ötekiliğinde bir genel yasanın örneğini değil, tarihsel bakımdan eşsiz bir şeyi arar. Tarihsel bilinç, ötekini tanırken kendi tarihsel koşullanmışlığını bütünüyle aşma iddiasında bulunarak yanlış bir diyalektik görünüşe sürüklenir; çünkü, deyim yerindeyse böyle yaparak aslında geçmişe efendi/egemen olmaya çalışır. Buna, bir dünya felsefesi tarihinin spekülatif iddiasının eşlik etmesi

---

123 *Thus Spoke Zarathustra*, II, "Kendi Kendini-Aşma."

gerekmez; sözün gelişi Dilthey'de gördüğümüz gibi, tam aydınlanma ideali olarak o, tarihsel bilimlerde tecrübe sürecine ışık tutar. Hermenoytik bilinç analizimizde, tarihsel bilincin yarattığı ve bilgiyle mükemmeleştirilen ve yerine bilgi ikame edilen diyalektik tecrübe illüzyonunun, Aydınlanma'nın ulaşılması imkânsız ideali olduğunu göstermiştik. Önyargılardan bağımsız olduğuna inanan, prosedürlerinin objektivitesine güvenen ve kendisinin tarihsel şartlar tarafından koşullandırılmış olduğunu reddeden kişi, bir *vis a tergo* olarak kendisine bilinçdışı egemen önyargılarının gücünü tecrübe eder. Önyargıların egemenliği altında olduğunu kabul etmeyen kişi, bu önyargıların ışığında kendisini ifşa eden şeyleri göremeyecektir. Bu, Ben ile Sen arasındaki ilişki gibidir. Kendisini böyle bir ilişkinin karşılıklılığının dışında konumlandıran kişi bu ilişkiyi değiştirir ve ahlakî normlarını çiğner. *Kendisini gelenekle canlı ilişkinin dışına yerleştiren kişi de aynı şekilde bu geleneğin anlamını kesinlikle aynı şekilde tahrip eder.* Geleneği anlarken, tarihsel bilinç kaynaklarına yaklaşırken kullandığı eleştirel yöntemine, bu onun kendi önyargılarının ve peşin hükümlerinin işe karıştırmasını engelleyecekmiş gibi, bel bağlamamalıdır. Aslında o kendi tarihselliğini de düşünmek durumundadır. Bir gelenekte konuşlandırılmış olmak bilginin özgürlüğünü kısıtlamaz, tersine onu mümkün kılar.

Bunu bilme ve teslim etme, hermenoytik tecrübenin üçüncü ve en yüksek tipini oluşturur: tarihsel olarak etkin bilincin geleneğe karakteristik açık oluşu. O da Ben'in Sen tecrübesiyle gerçek bir benzerlik taşır. İnsan ilişkilerinde önemli olan şey gördüğümüz gibi, Sen'i hakiki Sen olarak tecrübe etmektir — yani Sen'in iddiasını görmezlikten gelmek değil, ona gerçekten bize bir şey söyleme imkânı vermektir. Açıklık burada ikamet eder. Fakat nihai noktada bu açıklık yalnızca konuşan kişi için değil, dinleyen herkes için mevcuttur. Bu tür "bir başkasına açık olma" olmaksızın hiç-

bir hakiki insani ilişki var olamaz. Birbirine ait olma daima aynı zamanda bir başkasını dinleyebilme anlamına gelir. İnsanlar birbirlerini anladıklarında, bu bir kişinin diğer kişiyi "anladığı" anlamına gelmez. Aynı şekilde, "Birini işitmek" (*auf jamenden hören*) basitçe ötekinin istediği şeyi körükörüne yapacağımız anlamına da gelmez. Biz bu körce itaat eden kişiye köle ruhlu kişi (*hörig*) deriz. Ötekine açık olmak, bu yüzden benim kendi içimde karşı olduğum bazı şeyleri kabul etmem gerektiği anlamına gelir; kimse beni böyle davranmaya zorlamasa bile.

Bu hermenoytik tecrübeye paralel bir şeydir. Geleneğin geçerlilik iddiasına izin vermeliyim; basitçe geçmişi ötekiliğiyle kabullenmek anlamında değil, bana söyleyebileceği bir şeyi olacak şekilde kabul etmeliyim. Bu da aslî bir açık olma türünü gerektirir. Geleneğe bu tarzda açık kişi, tarihsel bilincin aslında geleneğe hiç de açık olmadığını görür, fakat ayrıca metinleri "tarihsel olarak" okuduğunda onları daima, tarihçinin kendi bilgi kriterleri gelenek tarafından asla sorgulanmayacak tarzda önceden baştan sona düzenlendiğini de görür. Tarihsel yaklaşımın genelde angaje olduğu naif mukayese tarzını hatırlayın. Yirmibeşinci "Lyceum Fragmant"inde Schlegel şöyle der: "Tarihsel eleştiri denilen eleştirinin iki temel ilkesi genellik (commonplace) postülası ve alışılmışlık aksiyomudur. Genellik postülası, gerçekten büyük, iyi ve güzel herşeyin, olağanüstülüğü veya en azından kuşkuya açıklığı dolayısıyla ihtimaldışı olduğudur. Alışılmışlık aksiyomu, şeylerin daima bizim için nasıl iseler öyle olmaları gerektiğidir; çünkü şeyler doğal olarak böyledirler." Tersine, tarihsel olarak etkin bilinç, bu tür naif mukayeseleri ve asimilasyonları, kendisine geleneği tecrübe etme izni vererek ve kendisini onda karşılaşılan hakikat iddiasına açık tutarak aşar. Hermenoytik bilinç, zirvesine, kendisinin metodolojik kesinliğinde değil, kendisini tecrübeli insanî dogmanın mahpusu durumundaki insandan ayıran tecrübe-

ye âmâde olmaklıkta yükselir. Tecrübe kavramına göre şimdi çok daha net şekilde dile getirebileceğimiz gibi, bu âmâde oluş, tarihsel olarak etkin bilincin ayırıcı özelliğidir.

(C) Soru'nun Hermenoytik Önceliği

(i) Platonik Diyalektik Modeli

Bu, araştırmamızın yönelmesi gereken istikameti gösteriyor. Şimdi hermenoytik bilinci karakterize eden *açıklığın mantık yapısını* inceleyeceğiz; çünkü o, *soru* kavramının hermenoytik durum hakkındaki analizimiz için önemini tekrar gündeme getiriyor. Sorunun yapısının her tecrübede mündemiç olduğu açıktır. Sorular yöneltmeksizin tecrübelere sahip olamayız. Bir nesnenin farklı ve ilk düşündüğümüz gibi olmadığını kabul etmek açıkça onun şu ya da bu nesne olup olmadığı sorusunu varsayar. Mantık görüş noktasından, tecrübe için temel bir şey durumundaki açıklık, tecrübenin kesinlikle ya bu ya da şu şekilde olmaya açıklığıdır. O bir soru yapısına sahiptir. Ve tecrübenin diyalektik negativitesi nasıl mükemmelen tecrübe edilmiş olma — yani sonlu ve sınırlı oluşumuzun bilincine varma — fikrinde zirvesine yükseliyorsa, aynı şekilde, sorunun mantık formu da onun parçası durumundaki şu radikal negativitede zirvesine yükselir: bilmemenin bilgisi. Bu, sorgulamanın hakiki üstünlüğüne zemin hazırlayan — kuşkunun en ekstrem negativitesi sırasında ortaya çıkan — ünlü Sokratik *docta ignorantia*'dır. Eğer hermenoytik tecrübenin özel doğasını açıkça ortaya koymamız gerekiyorsa, *sorunun özünü* daha derinlikli bir şekilde ele almamız gerekir.

Soru'nun özü, anlamı olmasıdır. Bu durumda anlam bir istikamet hissini içerir. Nitekim sorunun anlamı, an-

lamlı olması gerekiyorsa cevabı kendisine göre verilebilecek yegâne istikamettir. Soru sorgulanan şeyi belirli bir perspektife yerleştirir. Bir soru ortaya çıktığında, deyim yerindeyse, nesnesinin varlığını açar. Bu açılmış olmayı açıklayan logos cevaptır. Onun anlamı sorunun anlamında yatar.

Platon'un Sokrates yorumunun bize bıraktığı büyük kavrayışlardan biri şudur: genel kanaatin aksine sorular yöneltmek, onlara cevap vermekten çok daha zordur. Sokratik diyaloglardaki partnerler Sokrates'in anlaşılması zor sorularına cevap veremez ve soru soranın nisbi üstünlüğünü farzederek tabloyu tersine cevirmeye çalışır ve çıkmaza girerler.[124] Platonik diyalogdaki bu komik motifin arkasında otantik diyalog ile otantik olmayan diyalog arasındaki kritik ayrım vardır. Diyaloga vukuf kazanmak için değil kendisinin haklı olduğunu ispatlamak için giren kişi için sorular yöneltmek gerçekten de onlara cevap vermekten daha kolay olacaktır. Onun bir soruya cevap verememesinin hiçbir riski yoktur. Ancak yine de, sorunun muhatabının sürekli başarısız kalması, daha iyi bildiğini düşünen insanların doğru sorular soramayacaklarını gösterir. Soru sorabilmek için kişi bilmek istiyor olmalıdır ve bu onun bilmediği anlamına gelir. Platon'un izahını yaptığı soru ile cevap, bilgi ile cehalet arasındaki komik karışıklıkta, nesne hakkında bir şeyleri gerçekten ortaya çıkaran her bilgi ve söylemde *sorunun önceliğinin* derin bir kabulü söz konusudur. Bir şeyi ifşa etmeyi amaçlayan söylem, o şeyin soruyla açılmasını gerektirir.

Bu nedenle diyalektik, soru ve cevap yoluyla ilerler ya da daha açıkça ifade etmek gerekirse, her bilgi patikasına soru kılavuzluk eder. Soru sormak açma eylemini

---

[124] *Protagoras*, 335 ve devamındaki söylem formuyla ilgili tartışmaya bakınız.

başlatmaktır. Düşünülmekte olan şeyin açıklığı, cevabının verilmemiş olmasıdır. O henüz belirlenmiş değildir, çünkü belirleyici bir cevabı beklemektedir. Sorgulamanın anlamı, sorgulanan şeyin sorgulanabilirliğini ifşa etmesidir. O bir olumlu-olumsuz hamle dengesi sağlayacak şekilde bu belirlenmemişlik dumununa sokulmalıdır. Her sorunun anlamı, bu belirlenmemişlik durumuna geçişle ortaya çıkar ve böyle bir durumda açık bir soru hâline gelir. Her hakiki soru bu açıklığa ihtiyaç duyar. Bu açıklık olmaksızın sorunun temelde apaçık bir soru olmak dışında hiçbir anlamı yoktur. Biz bunu, paradoksal zorluğu, soranı olmayan bir soru olmasından doğan pedagojik soru örneğinden biliyoruz. Veya biz buna yalnızca soranı değil, aynı zamanda nesnesi de olmayan retorik soru dolayısıyla da aşinayız.

Bir sorunun açıklığı sınırsız bir açıklık değildir. O sorunun ufkuyla sınırlıdır. Bu ufuktan yoksun soru, tabiri caizse, başıboş sürüklenmedir. O yalnızca, başıboşluğundan doğan belirsizliği bir özel "bunda ya da şunda" somutlaştığında soru hâline gelir. Başka bir söyleyişle, sorunun yöneltilmesi (*gestellt*) gerekir. Soru yöneltmek yalnızca açıklığa değil, sınırlılığa da imada bulunur. O önkabullerin açıkça tesisini gerektirir; çünkü henüz açık olan şey bu önkabullere göre anlaşılabilecektir. Bu yüzden soru, asıl açık alana yöneltilmesine ya da bunu gerçekleştirememesine göre, doğru şekilde ya da yanlış şekilde yöneltilmiş olabilir. Bir soru açıklık durumuna yönelmeyip ona yönelmeyi yanlış önkabulleri elde tutarak engellediğinde yanlış şekilde sorulduğunu söyleriz. O sahip olmadığı yargıya/karara, açıklık ve duyarlılığa sahipmiş görüntüsü verir. Fakat sorgulanan şey gerçekten sahip olunan önkabullerden hareketle temellendirilememişse ya da doğru şekilde temellendirilememişse, bu durumda açılamaz ve hiçbir şey kararlaştırılamaz/belirlenemez.

Bu gündelik hayatta çok aşinası olduğumuz yamuk sorunun durumuyla açıkça gösterilebilir. Yamuk bir soruya cevap vermek imkânsızdır; çünkü bizi, belirsizlik alanından belirliliğe götürüyormuş izlenimi verir ve bu iddiasını yerine getiremez. Onu arkasında bir soru olmadığı için yanlış diye değil, yamuk diye adlandırıyoruz — yani tasarlanmış bir açıklık vardır, fakat bu açıklık yamuk sorunun gösterdiği istikamette değildir. "Yamuk" kelimesi doğru istikametten sapan bir şeye atıfta bulunur. Bir sorunun yamukluğu herhangi bir gerçek istikamet vermemesi ve dolayısıyla ona verilmesi mümkün hiçbir cevabın olmamasıdır. Aynı şekilde, anlamlarınca belirlenen ifadelerin tam anlamıyla yanlış değil, doğru olmadıklarını, yamuk olduklarını söyleriz. Bunu da keza anlamları belirler — yani soruyla ilişkileri belirler. Onlara yanlış diyemeyiz, çünkü onlardan doğru bir şeyler çıkarabiliriz, fakat hiçbirini haklı olarak doğru diye adlandıramayız; çünkü, onlar herhangi bir anlamlı soruya tekabül etmezler ve onları düzeltmediğimiz müddetçe hiçbir doğru anlamları yoktur. Anlam daima mümkün bir soruya yönelimin anlamıdır. Doğru anlam sorunun gösterdiği istikametle uyumlu olmalıdır.

Bir soru açık/cevapsız kaldığı sürece, daima hem pozitif hem de negatif yargılar içerir. Bu, soru ile cevap arasındaki asli ilişkinin temelidir. Çünkü o yalnızca bir şey hakkında doğru yargıda bulunmanın değil, aynı zamanda ve aynı nedenle yanlış olanı dışarıda tutmanın da temelidir. Soruyu belirleme bilgiye götüren patikadır. Bir soruyu çözen şey, nedenlerin bir ihtimalin lehinde, diğer ihtimalin aleyhinde sonuç vermesidir. Fakat bu yine de tam bilgi değildir. Şeyin kendisi sadece karşı-örnekler çözümlendiğinde, yalnızca karşı—argümanların yanlış oldukları görüldüğünde bilinebilir.

Biz bunu özellikle de ortaçağ diyalektiğinden biliyoruz; bu diyalektik yalnızca önce lehte ve aleyhte kararları, sonra

da kendi kararını değil, aynı zamanda argümanların tümünü birbir kendi yerine koyar. Bu ortaçağ diyalektiği formu sadece tartışmaya vurgu yapan bir eğitim sisteminin sonucu değildir; tam tersine bilgi ile diyalektik — yani cevap ile soru — arasındaki derin iç bağlantının sonucudur. Aristoteles'in *Metafizik*'inde[125] büyük ilgi çeken ve söylemekte olduğumuz şeye göre açıklanabilen ünlü bir pasaj vardır. Aristoteles diyalektiğin karşıt şeyleri nesnelerinden bağımsız olarak sorgulama ve tek ve aynı bilimin karşıt şeylerle ilgilenebileceğini görme gücü olduğunu söyler. Burada öyle görünüyor ki, diyalektiğin (sözün gelişi Platon'un *Parmenides*'inde bulduğumuz şeye tam anlamıyla tekabül eden) genel bir açıklaması *Topics*'inden[126] aşinası olduğumuz yüksek düzeyde özelleştirilmiş bir "mantık" problemiyle ilişkilendirilmektedir. Aynı bilimin birbirine karşıt şeylerle ilgilenip ilgilenemeyeceği gerçekten de özel bir soru gibi görünüyor. Nitekim bu soruyu bir şerh düşülerek hesap dışı tutma girişiminde bile bulunulmuştur.[127] Ancak bu iki soru arasındaki ilişki, sorunun cevap karşısındaki önceliğini — bu bilgi kavramının temelidir — kabul ettiğimiz ölçüde açık hâle gelir. Bilgi daima, kesin biçimde ifade etmek gerekirse, karşıtları göz önünde bulundurmak demektir. Sorunun daha önceden edinilmiş kanaatler üzerindeki üstünlüğü, onun ihtimalleri ihtimaller olarak kavrayabilmesinden ibarettir. Bilgi tepeden tırnağa diyalektiktir. Yalnızca soruları olan kişi bilgiye sahip olabilir, fakat sorular evet ile hayır, böyle olma ile şöyle olma antitezlerini içerirler. Evet ile hayır antitezlerini açıkça nesnesi hâline getiren bir "diyalektik," yalnızca bilgi bu kuşatıcı anlamda diyalektik olduğu için var olabilir. Bu yüzden, apaçık biçimde aşırı özelleştirilmiş tek ve aynı

---

[125] *Metaphysics*, XIII, 4, 1078 b 25 vd.

[126] 105 b 23.

[127] H. Maier, *Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, 168.

bilimin karşıtları içermesinin mümkün olup olmadığı sorusu, aslında, her diyalektik imkânın temelidir.

Aristoteles'in — gerçekten de diyalektiği bilgi içinde tâlî/ikincil bir konuma yerleştiren — delil ve argüman hakkındaki görüşleri bile, Ernst Kapp'ın Aristoteles'in kıyas mantığının (syllogistic) kaynağı hakkındaki göz alıcı eserinin de gösterdiği gibi, soruya aynı şekilde öncelik tanır.[128] Bilgide sorunun önceliği yöntem fikrinin esasen bilgi için nasıl yetersiz olduğunu gösterir; bu bir bütün olarak bizim argümanımızın yola çıkış noktasıdır. Sorular yöneltmeyi, sorgulanabilir olan şeyi görmeyi öğrenmenin yöntemi diye bir şey yoktur. Tam tersine, Sokrates örneği bize, önemli olan şeyin insanın bilmediğinin bilgisi olduğunu öğretir. Bu yüzden, muhatabın kafasını karıştırma sanatı vasıtasıyla bu bilgiye götüren — Sokratik diyalektik sorunun şartlarını yaratır. Her sorgulama/sorma ve bilme arzusu kişinin bilmediğini bildiğini varsayar; aslında böyle olduğu ölçüde, belirli bir bilgi yoksunluğu, belirli bir soruya götürür.

Platon kişinin bilmediğini bilmesinde yatan zorluğu unutulamaz bir tarzda göstermiştir. Zorluk kanaatin gücünden doğar; çünkü kişinin kanaati karşısında cehaletini kabul etmesi çok zordur. Soruları baskı atında tutan şey kanaattir. Kanaatin tuhaf bir kendisini yayma eğilimi vardır. O daima genel kanaat olmak ister; tıpkı Greklerin kanaatin karşılığı olarak kullandıkları kelime olan doksa (doxa)nın aynı zamanda konsül taplantısında çoğunluğun verdiği karar anlamına gelmesi gibi. Peki bu durumda bilmemek nasıl itiraf edilebilir ve sorular nasıl doğabilir?

Herşeyden önce bunun yalnızca herhangi bir fikre mâruz kalmamız durumunda vuku bulacağını söyleyelim.

---

[128] Şu makalesine bakınız: "Syllgistik," Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie für Altertumswissenschaft*.

Doğrudur; cevaplarından — yani çözümlerden — çok sorularına mâruz kaldığımız fikirlerden söz ederiz ve bununla çözüme ulaşmanın hiçbir metodolojik yolunun bulunmadığını dile getirmek isteriz. Fakat biz aynı zamanda bu tür fikirlere tamamen beklenmedik şekilde maruz kalmadığımızı da biliriz. Bu beklenmedik fikirler daima kedilerini doğurabilecek bir açıklık alanına yönelimi varsayar — yani onlar soruları varsayar. Birden bire ortaya çıkan fikrin gerçek doğası, bir sorunun açıklığı keşfetmesi ve dolayısıyla bir cevabı mümkün hâle getirmesidir; bir çözümün bize bir bulmacaya cevap gibi gelmesi değildir. Her birdenbire doğan fikir soru yapısına sahiptir. Fakat sorunun birdenbire ortaya çıkışı popüler kanaatin değişmeye kapalı cephesinde açılmış bir gediktir. Bu yüzden, bir soruya "mâruz kaldığımızı" ve bizim onu yönelttiğimizi veya takdim ettiğimizi değil, bizatihi kendisinin "doğduğunu" ya da "kendisini sunduğunu" söyleriz.

Daha önce, mantık açısından dikkate alındığında, tecrübenin negativitesinin soruyu içerdiğini görmüştük. Biz gerçekten de beklentilerimizle örtüşmeyen şeylerin şokuna girme tecrübeleri yaşarız. Bu yüzden de sorgulama bir eylem değil, bir mâruz kalmadır/ıstıraba mâruz kalmadır. Sorunun kendisi bize baskı yapar; ve biz artık ondan kaçamayız ve ona bizim alışkanlık hâline gelmiş kanaatimiz içinde direnemeyiz.

Ancak bu sonuçlar, Sokratik-Platonik diyalektiğin sorgulama/sorma sanatını bilinçli bir sanat konumuna yükseltmesiyle çelişiyor görünüyor; fakat bu sanatın kendisine has özellikleri vardır. Biz bu sanatın bilmek isteyen — yani zaten soruları olan kişiye — rezervli olduğunu görmüştük. Sorgulama/sorma sanatı, kanaatin baskısına direnme sanatı değildir; o bu özgürlüğü zaten varsayar. O, Greklerin *techne*'den söz ettiği anlamda sanat değil, hakikati keşfetmek için ustası olmamız gereken araçlarla öğretilebilecek bir za-

naat değildir. *Yedinci Mektup*'un epistemolojik arasözü denilen arasözü daha ziyade eşsiz diyalektik sanatını öğretilebilen ve öğrenilebilen herşeyden ayırmayı amaçlar. Diyalektik sanatı, her tartışmadan galip çıkabilme sanatı değildir. Tam tersine, diyalektik sanatının — yani, sorgulayarak hakikati arama sanatının — pratiğini yapan kişinin kendisini dinleyenlerin gözünde zor durumdan kurtulması mümkündür. Sorular yöneltme sanatı olarak diyalektik değerini yalnızca sorular yöneltmeyi bilen kişi açıklığa yönelimini korumasını gerektiren sorgulamasında direnebildiği için ispatlayabilir. Sorular yöneltme sanatı arkası gelmeksizin sorgulama sanatıdır — yani düşünme sanatıdır. Ona diyalektik denir; çünkü o gerçek bir diyalogu yürütme sanatıdır.

Bir diyalogu yürütmek, herşeyden önce diyalogun partnerlerinin birbirlerini dikkate almadan konuşmamalarını gerektirir. Bu yüzden o zorunlu olarak soru-cevap yapısına sahiptir. Söyleşi sanatının ilk şartı, öteki kişinin bizimle birlikte olduğunun teminat altına alınmasıdır. Biz bunu aynı zamanda, muhatapların Platonik diyaloglarda tekrarlanan evetlerinden de zaten biliyoruz. Bu monotonluğun pozitif yanı, konunun söyleşi sırasında kendisine göre geliştirildiği iç mantıktır. Bir söyleşiyi yürütmek diyalogdaki partnerlerin yöneldikleri konu tarafından yönetilmesine izin vermeleri demektir. Bu, diyalogu kişinin diğer kişiyi argümanlara boğmasını değil, öteki kişinin kanaatini, ciddiyetini dikkate almasını gerektirir. Bu yüzden o bir test etme sanatıdır.[129] Fakat test etme sanatı sorgulama sanatıdır. Çünkü biz sorgulamanın açmak, açığa çıkarmak demek ol-

---

[129] Aristoteles, *Metaphysics*. 1004 b 25; *esti de he dialektike peirastike*. Biz burada kılavuzluk edilmiş olma deyimini anlayabiliyoruz; diyalektiğin gerçek anlamı işte bu kılavuzluk edilmiş olmadır; bu diyalektikte bir kanaatin test edilmesi ona galip gelme şansı verir ve dolayısıyla kişinin daha önceki görüşünü riske atar.

duğunu görmüştük. Kanaatlerin değişmezliğine karşıt bir şey olarak, sorgulama nesneyi ve onun bütün imkânlarını değişken hâle getirir. Sorgulama/sorma "sanatında" usta kişi soruları hakim kanaatin baskısından kurtarabilen kişidir. Bu sanata sahip kişi, bir kanaat lehindeki herşeyi gözden geçirecektir. Diyalektik, söylenen şeyin zayıf yanlarını keşfetmeye çalışmaktan değil, onun reel gücünü gözler önüne sermekten ibarettir. O, güçlü bir tezi zayıflatabilen tartışma sanatı değil, konuya atıfta bulunarak itirazları güçlendirebilen düşünme sanatıdır.

Platonik diyalogların eşsiz ve süregelen öneminin nedeni, bu güçlendirme sanatıdır; çünkü bu süreçte, söylenen şey sürekli olarak kendi doğruluk ve hakikatinin azami imkânlarına kavuşur ve geçerliliğini sınırlayan her karşı söylemi aşar. İşte yine bu da basitçe konuyu belirlenmemiş bırakma meselesi değildir. Bir şeyi bilmek isteyen kişi, onu sadece bir kanaat sorunu olarak bırakamaz; bu da o kendisini sorgulanmakta olan kanaatlerden uzak tutamayacak demektir.[130] Konuşucu (*der Redende*), tartışma altındaki şeyin hakikati (*wovon der Rede ist*) sonunda ortaya çıkıncaya kadar sorguya tâbî tutulur (*zur Rede gestelt*). Sokratik diyalogun, yani kelimeleri bir ebe olarak kullanma sanatının sorgulayıcı verimliliği, kesinlikle diyalogda partner olan kişileri hedef alır, fakat ifade ettikleri kanaatlerle, diyologda açılan konunun iç mantığıyla alakalıdır. Onun hakikatinde ortaya çıkan şey logosudur; bu logos ne benim ne de sizindir ve bu yüzden diyaloga kılavuzluk eden kişinin bile bilmediğini bilebileceği ölçüde diyalogun katılımcılarının sübjektif kanaatlerini aşar. Söyleşiyi yürütme sanatı olarak diyalektik aynı zamanda şeyleri bir boyut birliği (*sunoran eis hen eidos*) dahilinde görme sanatıdır — yani, kavramları ortak anlam-

---

[130] Bakınız Elinizdeki Cilt, ss. 42 vd., 105 vd.

lar inşa ederek şekillendirme sanatı. Diyalogu karakterize eden şey, yazıya geçirilme talebinde bulunan kesin ifade formuna tezat, kesinlikle şudur: diyalog sırasında konuşulan dil — soru-cevap, verme-alma, birbirine yönelik amaçlarla konuşma ve birbirinin niyetini görme sürecinde — anlamın iletimini gerçekleştirir; yazılı gelenekte anlamın iletilmesi hermenoytiğin görevidir. Bu yüzden yazılı gelenekte anlamın iletilmesi metafordan daha fazla bir şeydir; hermenoytiğin görevini metinle diyaloga girmek olarak tanımlamak gerekirse, diyalog başlangıçta bahis konusu olan şeyin hatırlanmasıdır. Bu yorumun konuşulan dille icrası onun yabancı bir ortama nakledilmesi demek değildir, konuşulan dile dönüştürme daha ziyade anlamın özgün iletiminin restorasyonunu temsil eder. Yorumlandığında yazılı gelenek, kendisini içinde bulduğu yabancılaşmadan, daima soru-cevap şeklinde gerçekleşen diyalogun canlı şimdisine geri döner.

Bu yüzden, soru'nun hermenoytikteki yerini temellendirmek istiyorsak Platon'a başvurabiliriz. Bu temellendirme işini, Platon'un kendisi hermenoytik fenomeni spesifik bir tarzda ortaya koyduğu için çok daha kolaylıkla yapabiliriz. Yazılı sözü eleştirisini, poetik ve felsefi geleneğin Atina'da edebiyat hâline gelmesinin delili olarak eleştirisini ele almaya değer. Platon'un diyaloglarında metin "yorumunun," özellikle de Platon'un muhalefetinin gün ışığına çıkardığı şiirin didaktik amaçlarla yorumunun sofistlerce nasıl geliştirildiğini görüyoruz. Ayrıca Platon'un diyaloglarında *logoi*'nin, özellikle de yazılı *logoi*'nin zayıflığını kendi diyaloglarıyla nasıl aşmaya çalıştığını da görüyoruz. Diyalogun edebî formu dili ve kavramı tekrar ilk söyleşi hareketine yerleştirir. Bu, kelimeleri her dogmatik kötüye kullanımdan korur.

Söyleşinin önceliği aynı zamanda soru ile cevap arasındaki ilişkinin belirsizleştiği türev formlarda da görüle-

bilir. Sözün gelişi mektuplaşma, ilgi çekici bir ara fenomendir: deyim yerindeyse birbirine yönelik amaçlarla konuşma ve muhatapların birbirlerinin niyetini görme hareketini esneten yazılı söyleşi türü. Mektuplaşma sanatı kişinin söylediği şeyi konuyla ilgili bir deneme hâline gelmesine imkân tanımamak, ancak mektup arkadaşını konu hâline getirmekten ibarettir. Fakat öte yandan mektup aynı zamanda yazıyla ifade edilen herşeyin sahip olduğu finalite/son standardının korunmasını ve uygulanmasını da içerir. Zaman; mektup göndermek ile cevap almak arasına sıkışmış bulunan zaman yalnızca bir harici faktör değildir, aynı zamanda bu iletişim formuna belirli bir yazma formu olarak özel doğasını armağan eden şeydir. Bu yüzden postayı hızlandırmanın bu iletişim formunu geliştirmemesine, mektup yazma sanatında çöküşe yol açmasına dikkat çekeriz.

Diyalogun öncelliği, yani soru ile cevap ilişkisinin bir felsefî yöntem olarak Hegel diyalektiği gibi ekstrem bir durumda bile görülebilir. Düşüncenin belirlenimlerinin tümünü ele almak — Hegel'in mantığının amacı budur — anlamın diyalogun her özel örneğinde gerçekleşen sürekliliğini modern "yöntemin" büyük monologu dahilinde kavrama girişimi denemesiydi. Hegel kendisine düşüncenin soyut belirlenimlerini akışkan ve geçici hâle getirme görevi yüklerken — bu, mantığı somut dilde eriterek şekillendirmek, kavramı soran ve cevap veren kelimenin anlamlı gücüne dönüştürmek anlamına geliyordu — başarısızlığında bile, diyalektiğin aslında ne olduğunun muhteşem bir hatırlatıcısı. Hegel'in diyalektiği, her hakiki diyalogda yavaş yavaş olgunlaşan şeyi önceden icra etmeyi deneyen bir düşünme monologudur.

(ii) Soru-Cevap Mantığı

Böylece hermenoytik fenomenin, diyalog ile soru-cevap yapısının önceliğini içerdiği sonucuna dönüyoruz. Bir tarihsel metnin yorumun nesnesi hâline gelmesi, yorumcuya soru yöneltmesi anlamına gelir. Bu yüzden yorum daima yorumcuya yöneltilen soruyla ilişkiyi gerektirir. Bir metni anlamak bu soruyu anlamak demektir. Fakat bu, gösterdiğimiz gibi, hermenoytik ufuk kazanmamızla gerçekleşir. Şimdi hermenoytik ufku, metnin anlamının içinde belirlendiği *soru*'nun *ufku* olarak anlayabiliriz.

Bu yüzden, anlamak isteyen kişi söylenen şeyin arkasında ne yattığını sormalıdır. O bunu bir soruya cevap olarak anlamalıdır. Söylenen şeyin *arkasına* gidersek, kaçınılamaz şekilde söylenen şeyin *ötesinde* sorular yöneltmiş oluruz. Metnin anlamını yalnızca sorunun ufkuna — aslında mümkün başka cevapları da içeren bir ufuktur — ulaşırsak anlayabiliriz. Kaldı ki, bir cümlenin anlamı cevabı olduğu soruya bağlıdır, fakat bu anlamının zorunlu olarak onda söylenen şeyi aştığına imada bulunur. Bu mülahazaların gösterdiği gibi, anlam bilimlerinin mantığı bir soru mantığıdır.

Platon'a rağmen henüz bu tür bir mantığı kabule hazır değiliz. Burada söylenen şeylerle alakalı gördüğüm yegâne kişi R. G. Collingwood'dur. Oxford "realist" okulunu göz alıcı ve etkili eleştirisinde Collingwood bir soru-cevap mantığı geliştirmiş, fakat ne yazık ki onu hiçbir zaman sistematik olarak işleyememiştir.[131] O, yaygın felsefi eleştiride te-

---

[131] Collingwood'un *Autobiography*'sinin benim önerimle yapılan ve yayınlanan şu Almanca tercümesine bakınız: *Denken*, ss. 30 vd.; keza Joachim Finkeldei, *Grund und Wesen des Fragens* (yayınlanmamış doktora tezi, Heidelberg, 1954). Collingwood'u etkilemiş olan Croce de şu metninde benzeri bir konumu be-

mellendirilen naif hermenoytikte kaçırılan şeyi açıkça görmüştür. Özellikle de Collingwood'un İngiliz üniversitelerinde gördüğü "önermeleri" tartışma pratiği — kişinin zihnini berraklaştırması için gerekli iyi bir pratik olsa bile — apaçıktır ki, her anlamanın parçası durumundaki tarihselliği dikkate almayı başaramamıştır. Bu yüzden Collingwood şunu öne sürer: biz metni yalnızca cevabını verdiği soruyu anladığımızda anlayabiliriz. Fakat bu soru yalnızca metinden çıkarılabileceği ve dolayısıyla cevabın yerindeliği soruyu yeniden inşa etmenin metodolojik önkabülü olduğu için, bu cevabın bir başka köşeden/açıdan herhangi bir eleştirisi hayali bir rakiple bokstur. Bu, sanat eserlerini anlamaya benzer. Bir sanat eserini yalnızca, onu sanata has ideanın yeterli ifadesi olarak sayıyorsak anlayabiliriz. Keza burada da eğer onu bir cevap olarak anlamamız gerekiyorsa, cevabını oluşturduğu soruyu keşfetmemiz gerekir. Bu aslında her hermenoytiğin aksiyomudur: bunu yukarıda "bütünselliğe ilişkin ön-kavrayış" diye adlandırmıştık.[132]

Collingwood'a göre, bu her tarihsel bilginin sinir sistemidir. Tarihsel yöntem soru-cevap mantığının tarihsel geleneğe uygulanmasını gerektirir. Tarihsel olayları yalnızca bu olaylara müdahil kişilerin tarihsel eylemlerinin cevap teşkil ettiği soruyu yeniden inşa edersek anlayabiliriz. Collingwood örnek olarak Trafalgar Savaşını ve Nelson'ın ona dayanan planını örnek olarak verir. Bu örneğin savaşın gidişatının Nelson'ın asıl planını, bu plan başarıyla icra edildiği için, anlamamıza katkıda bulunacağını göstermesi amaçla-

---

nimser: *Logic as Science of the Pure Concept*, tr. Ainsley (London, 1917) Almanca tercüme, ss. 135 vd.; o bu metinde her tanımı bir soruya cevap ve dolayısıyla tarihsel bir şey olarak anlar.

132 Bakınız elinizdeki ciltte ss. 43-44 vd. Ve benim şu Guardini eleştirim: *Kleine Schriften*, II, 178-87 (*GW*, IX); burada şunu söylemiştim: "Edebiyatın her eleştirisi her durumda yorumun otokritiğidir."

nır. Ancak muhalifinin planı başarısız kaldığı için, olaylardan hareketle yeniden inşa edilemez. Bu yüzden, savaşın gidişatını anlamak ve Nelson'ın savaşta uyguladığı planını anlamak tek ve aynı süreçtir.[133]

Fakat yine de soru-cevap mantığının iki farklı cevabı bulunan şu iki farklı sorunun yeniden inşasını gerektirmesini gizleyemez: bir büyük olayın anlamına ilişkin soru ve bu olayın plana göre gerçekleşip gerçekleşmediği sorusu. Bu iki sorunun yalnızca plan olaylarla örtüşüyorsa örtüşeceği açıktır. Ancak biz bu tür bir örtüşmeyi, tarihteki bizim gibi insanlarla alakalı tarihsel gelenekle ilgileniyorsak, metodolojik bir ilke olarak varsayamayız. Tolstoy'un muharebe öncesi toplanan savaş konsülünü ünlü tasviri — general istirahat ettiği ve uyuduğu, ancak savaşın başlamasından bir gece önce bütün nöbetçi karakollarını dolaşırken bu konsülde bütün stratejik ihtimaller hesaplanır bütün planlar tekrar tekrar gözden geçirilir — tarih diye adlandırdığımız şeyin çok keskin bir yorumudur. Kutuzov gerçekliğe ve onu belirleyen güçlere savaş konsülünün stratejistlerinden çok daha fazla yaklaşır. Bu örnekten çıkarılması gereken sonuç, tarihin yorumcusunun daima olayların anlamını fiilî aktörleri ve planlayıcılarınca tasarlanan şekliyle dikkate alırken, olayların birbiriyle bağlantılarını reel şeylermişçesine ele alma riskiyle karşı karşıya kalmasıdır.[134]

Bu yalnızca Hegel'in şartlarını iyi karşılıyorsa meşru bir girişimdir — yani, tarihin felsefesi dünya tarihinin planlarının parçası olabiliyorsa ve bu esoterik bilgi temelinde bazı bireyleri dünya tarihi için önemli kişiler olarak ortaya koya-

---

[133] Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Galaxy ed., 1970), s. 70.

[134] Şu metinde bu konuda bazı iyi gözlemler yer almaktadır: Erich Seeberg, "Zum Problem der pneumatischen Exegese," Sellin için *Festschrift*, ss. 127 vd. — şu metinde yeniden yayınlanmıştır: *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, ed. H.-G. Gadamer ve G. Boehm (Frankfurt, 1978), ss. 272-82].

biliyorsa meşrudur, çünkü, onların özel fikirleri ile olayların dünya-tarihine özgü anlamı arasında gerçek bir bağlantı söz konusudur. Fakat tarihteki sübjektif ve objektif olanla bu tür bağlantılardan tarihin bilgisi için bir hermenoytik ilke çıkarmak imkânsızdır. Hegel'in teorisinin tarihsel gelenek konusunda çok sınırlı bir hakikati olduğu açıktır. Tarihi oluşturan sınırsız motivasyonlar ağı ancak nadiren ve genel hatlarıyla tek bir bireyin planladığı şeyin açıklığına ulaşabilir. Bu yüzden, Hegel'in bir istisna olarak tanımladığı şey bireyin sübjektif düşünceleri ile tarihin gidişatının anlamı arasında bir uyumsuzluk bulunduğu kuralını doğrular. Bir kural olarak biz olayların gidişatını planlarımızı ve beklentilerimizi sürekli değiştiren bir şey olarak tecrübe ederiz. Planlarına yapışıp kalmaya çalışan kişinin keşfedeceği şey aklının ne kadar güçsüz olduğudur. Herşeyin kendi ritmine uygun vuku bulduğu durumlar — yani olayların otomatikman kendi planlarımıza ve arzularımıza uygun göründüğü durumlar — nadiren ortaya çıkar. Bu durumlarda herşeyin plana göre gerçekleştiğini söyleriz. Fakat bu tecrübeyi tarihin tümüne uygulamak tarihi tecrübemizle bütünüyle çelişecek ölçüde kuşatıcı bir tahminde bulunmaktır.

Collingwood'un soru-cevap mantığını hermenoytikte kullanımını, bu büyük tahmin belirsizleştirir. Aslında yazılı geleneği kavrayışımız, onda keşfettiğimiz anlamın basitçe yazarının tasarladığı şeyle uyuştuğunu varsayacağımız türde bir kavrayış değildir. Tarihin olayları nasıl genelde tarih içinde duran ve eylemde bulunan kişinin sübjektif fikirleriyle uyuşmayı ifşa etmiyorsa, aynı şekilde bir metnin anlamı da genelde yazarının başlangıçta tasarladığı şeyin çok ötesine uzanır.[135] Anlamanın görevi herşeyden önce metnin kendisinin anlamıyla alakalıdır.

---

[135] Bakınız Birinci Cilt, ss. 255, elinizdeki cilt, ss. 48-49.

Tarihsel soru ile metnin cevap teşkil ettiği varsayılan felsefi soru arasındaki farklılığı reddederken Collingwood'un kafasındaki şeyin bu olduğu açıktır. Yine de, bizim yeniden inşa edilmesiyle ilgilendiğimiz sorunun yazarın zihin tecrübeleriyle değil, metnin bizatihi kendisinin anlamıyla alakalı olduğunu unutmamalıyız. Bu yüzden, bir cümlenin anlamını kavramışsak — yani onun gerçekten cevabını teşkil ettiği soruyu yeniden inşa etmişsek — soruyu soran kişiyi ve tasarladığı soruyu da — belki de metnin sadece muhayyel cevap olduğu sorudur — sorgulamak mümkündür. Collingwood metnin cevap vermeyi tasarladığı soru ile gerçekten cevap olduğu soruyu birbirinden ayırmayı metodolojik açıdan kabul edilemez bulurken hatalıdır. Collingwood yalnızca, eğer metnin sözünü ettiği konuyla ilgileniyorsak, bir metni anlamak genelde böyle bir ayrımı içermediği/gerektirmediği sürece, haklıdır.Yazarın fikirlerini yeniden inşa etmek çok farklı bir görevdir.

Biz bu farklı göreve hangi şartları uygulayacağımızı soracağız. Çünkü, metnin anlamını anlayan hakiki hermenoytik tecrübeyle mukayese edildiğinde, yazarın aslında kafasında olan şeyi yeniden inşa etmek sınırlı bir girişimdir. Tarihselcilik bizi böyle bir indirgemeyi bilimsel erdem saymaya ve anlamayı metnin fiilen varlık kazandığı süreci tekrarlayan bir yeniden inşa türü olarak görmeye teşvik eder. Nitekim bu doğanın bilgisinden âşinası olduğumuz bir kognitif ideali/bilme-kavrama idealini izler; doğanın bilgisinde biz bir süreci yalnızca onu sûnî olarak yeniden üretebildiğimiz zaman anlayabiliriz.

Vico'nun bu idealin en iyi ifadesini, insanlar kendi insani-tarihsel-gerçeklikleriyle tarihte karşı karşıya kaldıkları için tarihte bulduğu yolundaki ifadesinin nasıl sorgulanabilir olduğunu yukarıda göstermiştik.[136] Tam tersine ben her

[136] Birinci Cilt, ss. 309 vd., ve 320 vd.

tarihçinin ve her filologun anlama yetisinin içinde hareket ettiği ufkun temel belirsizliği/açıklığı ile hasaplaşması gerektiğini öne sürdüm. Tarihsel gelenek yalnızca, daima olayların gidişatının belirlediği oluş süreci içinde bir şey olarak anlaşılabilir. Aynı şekilde, poetik ya da felsefi metinleri ele alan filolog da, onların tüketilemez olduklarını bilir. Her iki durumda da, anlamın tarihsel materyal içindeki yeni boyutlarını gün ışığına çıkaran olayların gidişatıdır. Anlamada yeniden-aktüalize edilmek suretiyle metinler olayların kendileri nasıllarsa tam da o şekilde olayların hakiki gidişatı içine çekilirler. Bizim hem hermenoytik tecrübenin unsuru hem de etkinin tarihi olarak da tanımladığımız şey budur. Anlamada her aktüelleştirme, anlaşılan şeyin tarihsel potansiyeli olarak görülebilir. Bu bizim bizden sonrakilerin farklı şekilde anladığının farkında olduğumuz varlığımızın tarihsel sınırlılığının parçasıdır. Yine ayrıca şu da tartışma götürmez: nasıl tarih anlamı sürekli belirlenme sürecinde olan aynı tarih ise, eser de anlamı değişen anlama süreci içinde anlaşılan aynı eserdir. Yazarın anlamına hermenoytik indirgeme, tarihsel olayların icracılarının niyetlerine indirgenmesi kadar yanlıştır.

Bununla birlikte, belirli bir metnin cevabı olarak sorunun yeniden inşasını (*Rekonstruktion*) basitçe tarihsel yöntemin başarısı olarak göremeyiz. En önemli şey metnin bize yönelttiği soru, geleneğin sözünün kafamızı karıştırmış olmasıdır; öyle ki onu anlamak şimdi ile gelenek arasındaki tarihsel kendi kendisine-arabuluculuk/kendi kendisiyle ilişkilendiricilik görevini de içeriyor olmalıdır. Böylece soru-cevap ilişkisi tersine döner. Geçmişin bizimle konuşan sesinin — ister metin, ister eser, ister kalıntı olsun — kendisi bir soru yöneltir ve anlamımızı açıklığa yerleştirir. Bize yöneltilen soruya cevap vermek için kendileri sorgulanan kişiler olarak biz de sorular yöneltmekle yükümlüyüz. Geleneğin metninin cevap olduğu soruyu yeniden inşa etme-

ye çalışmamız gerekir. Fakat biz bunu onun bize sunduğu tarihsel ufkun ötesine geçmeksizin yapamayız. Metnin cevabı olduğu varsayılan soruyu yeniden inşa etmenin kendisi de metnin bize yönelttiği sorulara cevap vermeye çalıştığımız sorgulama sürecinde ikamet eder. Yeniden inşa edilmiş bir soru asla ilk ufku içinde duruyor olamaz: çünkü, yeniden inşayı kuşatan tarihsel ufuk hakiki bir kuşatıcı ufuk değildir. O daha ziyade, geleneğin sözüne mâruz kalanlar ve sorucular olarak bizi içine alan ufkun içinde durur.

Bu yüzden, sırf yeniden inşanın ötesine uzanmak daima hermenoytik bir zorunluluktur. Yazarın sörgulamaksızın kabul ettiği ve dolayısıyla dikkate almadığı şey hakkında düşünmekten ve onu sorunun açıklığına yerleştirmekten kaçamayız. Bu yorum da kapıyı keyfiliğe açmak değil, hep gerçekleşmekte olan şeyi ifşa etmektir. Geleneğin sözünü anlamak daima, yeniden inşa edilen sorunun, sorgulanabilirliğinin açıklığına yerleştirilmesini gerektirir — yani, onun, geleneğin bizim için sorusuyla birleşmesi gerekir. Eğer "tarihsel" soru kendi kendisine doğuyorsa, bu onun artık bir soru olarak "ön plana çıkamayacağı" anlamına gelir. Bu, anlamanın durmasıyla — saplanıp kaldığımız dolambaçlı yol hâline gelmesiyle — sonuçlanır.[137] Ancak tarihsel geçmişin kavramlarını, onlar aynı zamanda kendi kavrayışımızı da içerecek şekilde yeniden kazanmamız gerçek anlamanın parçasıdır. Yukarıda bunu "ufukların kaynaşması" diye adlandırmıştım.[138] Collingwood'la birlikte, yalnızca bir şeyin cevap olduğu soruyu anladığımızda anladığımızı, fakat bu tarzda anlaşılan şeyin niyetinin bizim niyetimiz karşısında kendisini ortaya koyamayacağı-

---

[137] Tarihsel olanın bu yanlışa sürüklenişinin yorumu için yukarıdaki Spinoza'nın *Theologico-Political Treatise*'i analizime bakınız, ss. 181 vd.

[138] Elinizdeki ciltte, ss. 306 vd.

nı söyleyebiliriz. Tersine, cevabı metnin anlamı olarak anlaşılan sorunun yeniden inşası, kendi sorgulamamızla birleşir. Çünkü metin gerçek bir soruya cevap olarak anlaşılmalıdır.

Sorgulama ile anlama arasındaki yakın ilişki, hermenoytik tecrübeye hakiki istikametini veren şeydir. Anlamaya çalışan kişi söylenen şeyin hakikatini ne kadar açarsa açsın, nesnenin dolaysız anlamını görmezden gelerek bunun yerine derin anlamını ne kadar dikkate alırsa alsın ve ikincisini doğru olarak değil, hakikat imkânı belirsiz kalacak şekilde ne kadar anlamlı bir şey olarak kabul ederse etsin, sorunun gerçek ve temel doğası şudur: şeyleri belirsizleştirmek. Sorular daima şeylerin belirlenmemiş imkânlarını gözler önüne serer. Anlamı onu anlamlandırmaksızın anlayabilsek de, bir şeyin sorgulanabilirliğini gerçek sorular sormaksızın anlayamamamızın nedeni budur. *Bir şeyin sorgulanabilirliğini anlamak, tam bu anlama sırasında zaten onu sorguluyor olmaktır.* Potansiyel ya da deneme kabilinden hiçbir sorgulama olamaz; çünkü sorgulama ihtimalleri/imkânları ortaya koyma değil, ihtimalleri test etmedir. Burada soru yöneltmenin doğası Platonik diyalogun fiilî işleyişinin ispatladığı şeye işaret eder.[139] Düşünen kişi kendisine sorular sormalıdır. Bir kişi şöyle ya da böyle bir soru yöneltebileceğini söylediğinde bile, bu zaten kendisini ya ihtiyat ya da nezaketle maskeleyen gerçek sorgulamadır.

Anlamanın daima başka birinin anlamını sadece yeniden-inşa etmekten daha fazla bir şey olmasının nedeni budur. Sorgulama daima anlam imkânlarını/ihtimallerini açar ve bu yüzden anlamlı olan şey kişinin konu hakkındaki kendi düşünüşüne girer. Yalnızca otantik olmayan bir anlamda kişinin kendi kendisine yöneltmediği soruları —

---

[139] Bakınız elinizdeki ciltte, ss. 141 vd.

süresi dolmuş ya da boş soruları — anlamaktan söz edebiliriz. Bazı soruların nasıl belirli tarihsel şartlarda sorulmaya başlandığını anlayabiliriz. Nitekim bu tür soruları anlamak, zamanlarını tüketmişlikleri bu tür soruları "ölü" sorular hâline getiren belirli önkabulleri anlamak demektir. Örnek daimi harekettir. Bu tür soruların anlam ufku sadece görünüşte hâlâ açıktır. Onlar artık sorular olarak anlaşılmazlar. Çünkü anladığımız şey, çoğu durumda, tam da hiçbir sorunun olmamasıdır.

Bir soruyu anlamak onu sormak demektir. Anlamı anlamak onu bir soruya verilecek cevap olarak anlamaktır.

Collingwood'un ayrıntılarıyla ele aldığı soru-cevap mantığı, "Oxford realistlerinin" felsefenin klasiklerine yaklaşım tarzlarındaki gibi daimi *problemler* bahsini kapatır ve aynı zamanda neo-Kantçılık tarafından geliştirilen *problemlerin tarihi* anlayışını da bitirir. Problemlerin tarihi, doğru şekilde dile getirmek gerekirse, yalnızca problemin aynılığının boş bir soyutlama olduğu ve sorgulamayla dönüştürülmesine izin verdiği kabul edilirse tarih olabilir. Aslında bir problemin kimliğini onu çözme girişimlerinin tarihindeki değişmeler dahilinde kendisinden yola çıkarak anlamamızı sağlayacak tarihin dışında bir nokta olamaz. Felsefi metinleri anlamanın daima onlarla kavranmış olan şeyin yeniden-kavranmasını gerektirdiği açıktır. Bu yapılmaksızın hiçbir şeyi anlayamayız. Fakat bu hiçbir şekilde içinde konuşlandığımız ve anladığımız tarihsel şartların dışına çıkabileceğimiz anlamına gelmez. Yeniden-kavradığımız problem gerçekte basitçe o hakiki bir sorgulama eylemiyle anlaşılabiliyorsa aynı problem olamaz. Onu yalnızca tarihsel miyopluğumuzdan/basiretsizliğimizden dolayı aynı problem olarak kabul edebiliriz. Herhangi bir duruş noktasının ötesinde bir duruş noktası, onun gerçek kimliğini/aynılığını kavrayabileceğimiz bir duruş noktası bütünüyle illüzyondur.

Bunun nedenini şimdi anlayabiliriz. Problem kavramının bir soyutlama, yani sorunun içeriğinin aslında onu ilk ifşa eden sorudan kopuş olduğu açıktır. O gerçek ve gerçekten motive eden soruların indirgenebilecekleri ve kapsamı altına yerleştirilebilecekleri soyut şemaya atıfta bulunur Böyle bir "problem," sorgulamayı motive eden kontekstten, yani anlamının açıklığını aldığı yerden çıkmış durumdadır. Bu yüzden o, açık ve net hiçbir anlamı bulunmayan her soru gibi çözümsüzdür; çünkü aslında fiilen motive edilen ve sorulan bir soru değildir.

Bu aynı zamanda problem kavramının kaynağını da doğrular. O, konunun hakikatinin geliştirildiği "sahiden motivasyona sahip çürütmeler/reddiyeler" alanına ait değildir;[140] kişinin muhalifini şaşkına çevireceği ya da aptallaştıracağı bir silah olarak diyalektik alanına aittir. Aristoteles'te "problema" kelimesi kendilerini açık alternatifler olarak sunan problemlere atıfta bulunur; çünkü, her görüşün delili vardır ve biz onların nedenlerle çözülemeyeceklerini biliriz; çünkü, gündemdeki sorular çözülemeyecek kadar büyük sorulardır.[141] Problemler kendi kendilerine doğan ve dolayısıyla cevap modellerini anlamlarının gelişiminden alan gerçek sorular değil, yalnızca alternatifler olarak kabul edilebilen ve dolayısıyla yalnızca diyalektik tarzda ele alınabilen sorulardır.

"Problem"in bu diyalektik anlamının doğru yeri retoriktir, felsefe değil. Nedenler temelinde açık hiçbir cevaplarının olamaması problem kavramını oluşturan unsurlardan biridir. Kant'ın problem kavramının doğuşunu saf aklın diyalektiğiyle sınırlı bir şey olarak görmesinin nedeni budur. Problemler "bütünüyle kendi rahimlerinde şekillenen gö-

---

140 Platon, *Seventh Letter*, 344b.

141 Aristoteles, *Topics*, I, 11.

revler"dir — yani aklın kendisinin tam çözümlerini gerçekleştirme umudu taşıyamayacağı ürünleridir.[142] Ondokuzuncu yüzyılda, kesintisiz devam eden felsefi sorgulama geleneğinin çöküşü ve tarihselciliğin doğuşuyla birlikte problem kavramının evrensel bir geçerlilik kazanması — bu felsefenin sorularla dolaysız ilişkisinin artık var olamayacağının göstergesidir — ilginçtir. Bu tarihselcilikle karşı karşıya geldiğinde felsefi bilincin düştüğü tipik sıkıntının işaretidir; çünkü tarihselcilikle karşılaştığında felsefi bilinç bir soyutlamaya, "problem" kavramına sığınmış ve problemlerin fiilen "var olma" tarzlarında hiçbir problem görmemiştir. Problemlerin Neo-Kantçı tarihi tarihselciliğin gayrımeşru çocuğudur. Problem kavramını soru-cevap mantığına başvurarak eleştirmek problemlerin gökyüzündeki yıldızlar gibi var oldukları illüzyonunu yerle bir etmelidir.[143] Hermenoytik tecrübe üzerine refleksiyon, problemleri tekrar motivasyonlarından doğdukları ve anlamlarını motivasyonlarından aldıkları sorulara dönüştürür.

---

142 *Critique of Pure Reason*, A 321 vd.

143 Nicolai Hartmann "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte," *Abhandlungen der preussichen Akademie der Wissenschaften* (1936), no. 5 (şu metinde yeniden yayınlanmıştır: Hartmann, *Kleine Schriften*, II, 1-47), başlıklı denemesinde doğru şekilde, önemli olan şeyin büyük düşünürlerin kavradıkları şeyi zihinlerimizde bir kere daha realize etmek olduğuna işaret eder. Fakat, o, tarihselciliğin saldırısı karşısında bir şeyleri korumak amacıyla "reel problemlerin alakalı oldukları şeyin" değişmezliği ile hem sorulmak hem de cevap verilmek durumunda bulunulma tarzlarının değişen doğasını birbirinden ayırdığında ne "değişmeyi" ne "değişmezliği," yani "problem" ile "system" antitezini, ne de "başarıların" kriterinin bilgi olarak felsefenin karakteriyle uyum olduğunu görebilmiştir. O, "birey kendisini yüzyılların devasa entelektüel tecrübesinden istifade etmeye çalıştığında ve kendi tecrübesini denendiğini düşündüğü şeyde temellendirdiğinde, bu bilginin kendisini daha ileriye götürdüğünden emin olabilir" (s. 18) diye yazdığında "prnoblemlerle sistematik meşgaleyi" geleneğin ve tarihin hermenoytik bilinçte gördüğümüz komplike yorumunun çok gerisinde kalan bir deneysel bilim ve bilginin ilerlemesi modeline göre yorumlar.

Hermenoytik tecrübede açılan soru-cevap diyalektiği artık bize tarihsel olarak etkin bilincin ne türde bir bilinç olduğunu çok daha net biçimde ifade etme imkânı veriyor. Çünkü, açıkça ortaya koyduğumuz soru-cevap diyalektiği anlamanın söyleşiyle aynı türde bir karşılıklı ilişki olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Metnin bizimle, Sen'in bizimle konuştuğu gibi konuşmadığı doğrudur. Anlama girişiminde bulunan bizler onu kendimizle konuşur hâle getirmeliyiz. Fakat biz bu anlama türünün, "metni konuşturmanın" kendi inisiyatifimizle gerçekleştirebileceğimiz keyfi bir prosedür olmadığını, bir soru olarak metinden beklenen cevapla ilişkili olduğunu gördük. Bir cevap beklemenin kendisi, soran kişinin geleneğin bir parçası olduğunu ve sorgulayıcının kendisini geleneğin hitap ettiği şey olarak gördüğünü varsayar. Tarihsel olarak etkin bilincin hakikati budur. O, tam aydınlanma hayalini terketmek suretiyle, tarihin tecrübesine açık, tarihsel olarak tecrübeli bilinçtir. Biz bu realizasyonu, metin ile yorumcu arasında köprü kuran şey durumundaki anlama ufuklarının kaynaşması olarak tanımıştık.

Aşağıdaki tartışmaya kılavuzluk eden fikir, *anlamada gerçekleşen ufukların kaynaşmasının aslında dilin başarısı olduğudur.* Teslim edildiği üzere, dil insanın kafa patlattığı en gizemli sorular arasında yer alır. Dil düşünmemize esrarengiz bir şekilde, kendi varlığını bizden gizliyor görünecek ölçüde yakındır ve fonksiyonunu yerine getirirken o kadar az nesnelleşir ki, asıl varlığını bizden gizler. Ancak biz anlam bilimlerinin düşünüşünü analizimizde kendimizi, dilin bu başka herşeyi önceleyen evrensel gizemine, bize arayışımızda güvenle kılavuzluk etmesi için sorgulamakta olduğumuz şeye emanet edebileceğimiz ölçüde yaklaştık. Başka bir söyleyişle, dilin gizemine bizi biz yapan söyleşiden hareketle yaklaşmayı denemekteyiz.

Hermenoytik fenomeni iki kişi arasındaki söyleşi modeline göre incelemeye çalışırken görünüşte böylesine farklı durumların — bir metni anlama ile söyleşide bir anlamaya/anlaşmaya varma — paylaştıkları temel şey, her ikisinin de önlerine konan bir konuyla ilgili olmalarıdır. Nasıl her muhatap bir konuda partneriyle uzlaşmaya/anlaşmaya varıyorsa, aynı şekilde yorumcu da metnin söylediği şeyi anlamaya çalışır. Konunun bu anlaşılması dilin formunu almalıdır. Anlama daha sonra kelimelere dökülen şey değildir; tersine, anlamanın gerçekleşme tarzı — ister metnin durumunda ister bizimle tartışmaya girişen öteki kişiyle diyalog durumunda — şeyin kendisinin dile-gelişidir. Bu yüzden diyalogun metinleri anlama olan diğer formunun karakterini belirlemek için ilkin diyalogun yapısını ele alacağız. Şimdiye kadar *soru*nun hermenoytik fenomen için zorunlu oluşturucu anlamının çerçevesini söyleşiye göre çizmiş olsak da, şimdi soru'nun temeli durumundaki diyalogun dilselliğini hermenoytiğin unsurlarından biri olarak açıkça ortaya koymalıyız.

İlk tespitimizi yapalım: bir şeyin içinde konuşur hâle geldiği dil, muhataplardan birisinin ya da ötekinin emrine âmâde bir mülk değildir. Her söyleşi ortak bir dili varsayar ya da ortak bir dil yaratır. Greklerin söylediği gibi, ortada/merkezde diyalogun partnerlerinin her ikisinin de paylaştığı bir şey vardır; partnerlerin birbirleriyle hakkındaki düşüncelerini paylaştıkları bir şey. Bu yüzden söyleşinin konusuyla üzerinde bir anlamaya/anlaşmaya varmak ilkin söyleşide ortak bir dilde uzlaşmaya varmak demektir. Bu basitçe kullandığımız aletleri düzenlemek gibi harici bir mesele değildir; partnerlerin kendilerini birbirlerine adapte ettiklerini söylemek de değildir; tersine, başarılı bir söyleşide her ikisinin de nesnenin hakikatinin etkisi altına girmeleri ve dolayısıyla birbirlerine yeni bir komünite içinde bağlanmaları demektir. Diyalogda bir anlamaya/anlaşmaya

varmak sadece, kişinin kendisini ortaya koyması ve ve kendi bakış açısını başarıyla ifade etmesi meselesi değildir; tersine, içinde daha önce olduğumuz gibi kalamayacağımız bir komünyona dahil olmasıdır.[144]

[144] Şu metnime bakınız: "Was ist Wahrheit," *Kleine Schriften*, I, 46-58 (*GW*, II, 44-56).

Üçüncü Kısım

Dil'in Kılavuzluk Ettiği Hermenoytikteki Ontolojik Değişme

Hermenoytik, dil dışında hiçbir şeyi varsaymaz.

F. Schleiermacher

1 Hermenoytik Tecrübenin Ortamı Olarak Dil

Söyleşiyi "yürüttüğümüzü" söyleriz; fakat bir söyleşi ne kadar hakiki söyleşi ise, söyleşide her bir partnerin söyleşiyi yürütme iradesinin payı da o kadar azdır. Bu yüzden, hakiki söyleşi asla yürütmek istediğimiz söyleşi değildir. Aksine, genel olarak söyleşiye daldığımızı ya da hatta söyleşinin bir parçası olduğumuzu söylemek çok daha doğrudur. Söyleşinin kendine has dönüşler yapması ve kendine ait sonuçlara ulaşmasıyla birlikte, bir kelimenin diğerini izleme tarzı, bir biçimde pekala yürütülebilir/idare edilebilir; fakat, söyleşen partnerler söyleşinin yöneticileri olmaktan çok yönetilenleridir. Kimse söyleşinin neyi "ortaya çıkaracağını" önceden bilemez. Anlama ya da anlama başarısızlığı başımıza gelen herhangi bir olay gibidir. Bu yüzden, bir söyleşinin iyi bir söyleşi olduğunu ya da talihsiz bir söyleşi olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bunlar söyleşinin kendine has bir ruhu (*Geist*) olduğunu ve söyleşinin içinde gerçekleştiği dilin söyleşiye kendi hakikatini taşıdığını — yani, dilin bundan böyle var olacak bir şeye "doğma" imkânı verdiğini — gösteriyor.

Romantik hermenoytik analizimizde, daha önce, anlamanın kişinin kendisini diğer kişiye taşımasına değil, kişinin bir başka kişiye doğrudan iştirakine dayandığını görmüştük. Gördüğümüz üzere, bir kişinin söylediği şey diğer

kişinin içine girmek ve tecrübelerini (*Erlebnisse*) yaşamak değil, bir anlamaya/anlaşmaya varmaktır. Anlamada gerçekleşen tecrübenin (*Erfahrung*) daima uygulamayı içerdiğini vurgulamıştık. Şimdi, *bu sürecin tümünün sözel bir süreç olduğuna* dikkat çekmemiz gerekiyor. Özel anlama problematiğinin ve onu bir sanat olarak uygulama teşebbüsünün — hermenoytiğin ilgisi — geleneksel olarak gramer ve retorik alanına ait olması boşuna değildir. Dil, hakiki anlamanın ve uzlaşmanın iki insan arasında içinde gerçekleştiği ortamdır (*Mitte*).

Bu anlamaya/anlaşmaya varmanın engellendiği ya da tahrif edildiği durumlarda ilkin her anlaşmanın şartlarının bilincine varırız. Nitekim iki farklı dildeki söyleşiyi tercüme vasıtasıyla mümkün hâle getiren süreç özellikle bilgi vericidir. Burada mütercim/çevirmen anlamı, diğer/öteki konuşucunun yaşadığı kontekst içinde anlaşılacak şekilde tercüme etmelidir. Bu diğer kişinin dile getirdiği anlamı yanlışlama özgürlüğüne sahip olduğu anlamına gelmez elbette. Aksine anlam korunmalıdır, fakat o yeni bir dil dünyası içinde anlaşılması gerektiği için o dilde geçerliliğini yeni bir tarzda tesis etmelidir. Bu yüzden her tercüme aynı zamanda, mütercimin kendisine verilen kelimelerle inşa ettiği yorumun zirvesidir.

Tercüme örneği, böylece, anlamanın ortamı/aracı olarak dilin açık bir ilişkilendirmeyle bilinçli olarak yaratılması gerektiğinin bilincine varmamızı sağlar. Bu apaçık süreç türü hiç kuşkusuz söyleşinin normlarından biri değildir. Kaldı ki tercüme yabancı bir dile yaklaşım tarzımızın normu da değildir. Aksine, tercümeye bel bağlamak, iki insanın bağımsız otoritelerini terk etmeleriyle eşdeğerdedir. Tercümenin zorunlu olduğu yerde, orijinal kelimelerin/kaynak dilin kelimelerinin *Geist*ı/*ruh*u ile yeniden üretimlerinin *Geist*ı arasındaki gedik dikkate alınmalıdır. Bu gedik asla bütünüyle kapatılamayacak bir gediktir. Fakat

bu durumlarda anlama aslında söyleşinin partnerleri arasında değil, ortak bir anlama dünyasında gerçekten karşı karşıya gelen yorumcular arasında gerçekleşir. (Hiçbir şeyin birbirlerinin dillerini anlayan, fakat konuşamayan iki kişiden birinin bir dili, diğerinin de öteki dili konuştuğu iki farklı dildeki diyalogdan daha zor olmadığı çok iyi bilinir. Bir büyük güç tarafından itilmişçesine, dillerden biri daima kendisini anlama aracı olarak diğer dile kabul ettirmeye çalışır.)

Anlamanın bulunduğu yerde tercüme değil, konuşma vardır. Bir yabancı dili anlamak, onu kendi dilimize tercüme etmeye ihtiyaç duymadığımız anlamına gelir. Bir dilin gerçekten ustası isek, tercümeye de gerek yoktur — aslında tercüme imkânsız gibi görünür. Bir dili anlamak henüz gerçek anlama değildir ve yorum sürecini içermez; o hayatın icrasıdır. Çünkü dili, onun içinde yaşayarak anlarsınız — bildiğimiz gibi bu yalnızca yaşayan diller için değil, ölü diller için de geçerlidir. Bu yüzden, hermenoytik problem dili düzgün konuşma ustalığı ile ilgili değil, konu hakkında doğru bir anlamaya varmakla ilgilidir ve bu dil ortamında/vasıtasıyla gerçekleşir. Bir dili kullanabilecek kadar öğrenebilmek artık kendi ana diline ya da ana dilinden tercüme yapmak demek değil, yabancı dilde düşünmek demektir. Dilde ustalık kazanmak söyleşide anlamaya/anlaşmaya varmanın zorunlu ön şartıdır. Her söyleşi, apaçıktır ki, iki kişinin aynı dili konuştuğunu varsayar. Yalnızca iki insan kendilerini konuşarak dille anlaşılır kılarken anlama ve uzlaşma problemi doğabilir. Yorumcunun tercümesine bağlı olmak hermenoytik süreci, yani söyleşiyi ikileyen/tekrarlayan ekstrem bir durumdur: yorumcu ile öteki kişi arasında bir söyleşi, yorumcu ile yorumcunun kendisi arasında bir ikinci söyleşi vardır.

Söyleşi bir anlamaya/anlaşmaya varma sürecidir. Bu yüzden her bir kişinin kendisini diğerine açması, onun ba-

kış açısını geçerli sayması ve kendisini belirli bir bireyi değil, onun söylediği şeyi anlayacak ölçüde ötekine taşıması her hakiki söyleşinin temel unsurudur. Kavranılması gereken şey onun kanaatinin somut doğruluğudur; öyle ki, konu hakkında hemfikir olabilelim. Bu yüzden diğerinin/ötekinin kanaatini kendisiyle değil, kendi kanaatlerimizle ve görüşümüzle ilişkilendiririz. Bir kişinin ötekiyle birey olarak ilgilendiği durumlardaki — sözün gelişi terapatik söyleşideki ya da suçlanan bir adamın sorgusundaki — söyleşi aslında, iki insanın anlamaya/anlaşmaya varmaya çalıştıkları bir durum değildir.[1]

Anlamaya/anlaşmaya varan iki insanın durumunu karakterize ederken söylediğimiz herşeyin *metinleri anlamakla* ilgilenen hermenoytikte hakiki bir karşılığı/uygulaması vardır. Yine ekstrem, bir dilden yabancı bir dile tercüme durumuyla başlayalım. Burada kimse, çevirmen ne kadar yazarla birlikte düşünürse düşünsün ve hissederse hissetsin, bir metnin tercümesinin yazarının zihnindeki orijinal/ilk süreci basitçe tekrar-canlandıramayacağından kuşku duyamaz; aksine burada zorunlu olan şey metnin, çevirmenin metnin söylediği şeyi anlama tarzının kılavuzluk ettiği yeniden-yaratımıdır. Metin diğer dilden ve okuyucusundan gelen yeni bir ışıkla aydınlanır. Tercümenin orijinaline sadık olması şartı iki dil arasındaki derin boşluğu ortadan kaldıramaz. Orijinale ne kadar sadık olmaya çalışırsak çalışalım, zor kararlar vermek durumunda kalırız. Tercümemizde orijinalinin bizim için önemli bir özelliğini vurgulamak istersek, bunu yalnızca diğer özellikleri görmezden gelerek ya da baskı altında tutarak yapabiliriz. Fakat bu, işte tam da yorumlama diye adlandırdığımız aktivitedir. Her yorum gi-

---

1 Eğer kişi kendisini söylemekte olduğu şeyin doğruluğunu değil, onu anlama niyetiyle diğer kişinin konumuna taşıyorsa, bu tür bir söyleşiden yöneltilen sorular yukarıda tanımlanan şekliyle otantik sorular değildir (Elinizdeki cilt, ss. 89 vd.)

bi tercüme de vurgulamadır/dikkat çekmedir. Mütercim bu dikkat çekme aktivitesini görevinin bir parçası olarak görmelidir. Apaçıktır ki, her ne olursa olsun çevirmen, kendisine açık olmayan şeyi açamaz. O kendi görüşlerini açıkça ortaya koymalıdır. Yine de orijinalde (ve "ilk okuyucusunda") birşeylerin kapalı kaldığı sınırboyu durumları vardır. Fakat tam da hermenoytik sınırboyu durumları, çevirmenin kendisini hep içinde bulduğu zor durumları/dar geçitleri gösterir. O burada kendisini metne teslim etmelidir. Anlama tarzını açıkça dile getirmelidir. Fakat o daima metninin bütün boyutlarını gerçekten dile getirememe konumunda olduğu için, sürekli metne boyun eğmelidir. Görevini ciddiye alan her tercüme aynı anda orijinalinden hem daha açık hem de daha yüzeyseldir. Tercüme usta elinden çıkmış bir yeniden-yorum olsa bile, orijinalinde titreşen gizli renklerden yoksundur. (Usta elinden çıkmış yeniden-yaratım ender durumlarda bu kaybı telafi edebilir ya da bir kazanca dönüştürebilir — mesela, Baudelaire'in *Les fleurs du mal* şiirinin Stefan George versiyonunda nasıl yeni ve tuhaf bir güç kazandığını düşünün.)

Çevirmen genellikle orijinalden kaçınılmaz uzaklığının farkındadır ve bu onun için üzücüdür. Metinle meşgalesi söyleşide anlamaya/anlaşmaya varma çabası gibidir. Fakat tercüme etme, özellikle de, kişinin kendi kanaati ile karşıt kanaat arasındaki mesafenin nihai belirlemede kapatılamaz göründüğü durumlardaki meşakkatli anlama sürecine benzer. Ve söyleşideki gibi, ortadan kaldırılamaz türde farklılıklar olduğunda, bazan, çevirmen ihtimalleri ileri-geri vurgulama ve dengeleme hamleleriyle en iyi çözümü — asla bir uyuşmadan daha fazlası olamayacak bir çözüm — arayacak şekilde diyalogun ileri-geri hamleleriyle bir uzlaşma noktasına varılabilir. Ve nasıl söyleşide bu tür kapatılamaz/giderilemez farklılıklar olduğunda diyalogun ileri-geri/gidiş-geliş eylemiyle bir uzlaşmaya varılabiliyorsa,

aynı şekilde çevirmen de ileri-geri vurgulama ve dengeleme eylemiyle en iyi çözüm — asla uzlaşmadan daha fazlası olamayacak bir çözüm — peşindedir. Nasıl söyleşide kişi kendisini bakış açısını anlamak için diğer kişinin yerine koyuyorsa, aynı şekilde çevirmen de kendisini yazarın yerine koyar. Fakat bunu yapmak otomatikman bir söyleşide anlamanın/anlaşmanın gerçekleştirilmesi anlamına gelmez; kaldı ki çevirmen için böyle bir yer-değiştirme anlamın yeniden-yaratımında başarı anlamına da gelmez. Yapılar, açıktır ki, birbirine benzerdir/paraleldir. Söyleşide anlamaya/anlaşmaya varma, her iki partnerin de buna hazır olduklarını ve kendilerine yabancı ve karşıt olan şeyin değerini teslim etttiklerini varsayar. Eğer bu karşılıklı olarak yerine getirilirse, her bir partner eşzamanlı olarak kendi argümanını savunmaya, karşı argümanları değerlendirmeye çalışırken — birbirlerinin konumlarının/bakış açılarının fark edilemez, ancak keyfi olmayan bir karşılıklı tercümesiyle (biz buna bakış açıları mübadelesi diyoruz) — ortak bir terminolojiye/dile (diction) ve ortak bir yargıya/söyleme varılması mümkündür. Aynı şekilde çevirmen de, metnin ve onun ifadesinin yabancı, hatta karşıt karakterinin değerini teslim ederken, kendi dilinin yani tercüme etmekte olduğu dilin karakterini korumalıdır. Fakat çevirmenin faaliyetinin bu izahı belki de çok yetersizdir. Bir dilden diğerine tercümenin zorunlu olduğu bu ekstrem durumlarda bile konuyu dilden ayırmak son derece zordur. Konuyu yalnızca metnin işaret ettiği konuyu dile getirebilen çevirmen yeniden yaratabilir; fakat bu yalnızca kendi dili olmayan, aynı zamanda orijinale de uygun bir dil bulması anlamına gelir.[2] Çevirmenin durumu ile yorumcunun durumu temelde aynıdır.

---

[2] Burada Schadewaldt'ın *Odyssey* tercümesine (RoRoRo-Klassiker, 1958) yazdığı ekte (s. 324) hakkında söyleyecek çok şeyinin olduğu "yabancılaşma" problemiyle karşı karşıya kalırız.

Diller arasında köprü kurarken çevirmen açıktır ki yorumcu ile metin arasındaki karşılıklı ilişkinin örneğini sergiler ve bu da söyleşide anlamaya/anlaşmaya varmanın içerdiği karşılıklı ilişkiye tekabül eder. Çünkü her çevirmen yorumcudur. Yabancı bir dilin tercüme edilmesi, bunun yalnızca bir ekstrem hermenoytik zorluk durumu — yabancı ile onu fethedenin durumu — olduğu anlamına gelir. Aslında, geleneksel hermenoytiğin ilgilendiği bütün "nesneler" aynı açıkça belirtemediğimiz anlamda yabancıdır. Çevirmenin yeniden-yaratma görevi herhangi bir metnin sunduğu genel hermenoytik görevden yalnızca derece itibarı ile farklıdır, tür itibarı ile değil.

Bu elbette metinlerle ilgili hermenoytik durumun söyleşi hâlindeki iki insan arasındaki durumla bire bir aynı olduğu anlamına gelmez. Metinler, "hayatın zamana direnebilen sabit ifadeleridir"[3] ve anlaşılmaları gerekir; bu hermenoytik diyalogdaki partnerlerden biri durumundaki metnin yalnızca diğer partner, yani yorumcu aracılığıyla konuştuğu anlamına gelir. Yalnızca yorumcu aracılığıyla yazılı işaretler tekrar anlama dönüşür. Bununla birlikte metnin kendisinin sözünü ettiği konu, anlama vasıtasıyla bu dönüşmede ifadesini bulur. O gerçek bir söyleşi gibidir; bu söyleşide ortak konu iki partneri, yani metin ile yorumcuyu birbirine bağlayan şeydir. Bir çevirmen söyleşiyi tercüme ettiğinde, yalnızca tartışma altındaki konuya iştirak ederse karşılıklı anlamayı mümkün hâle getirebilir; tıpkı çevirmenin konuya iştiraki gibi, yorumcunun anlama iştiraki de metinle ilişkisinin vazgeçilemez unsurudur.

Dolayısıyla, bir *"hermenoytik söyleşi"*den söz etmek bütünüyle meşrudur. Fakat bundan gerçek söyleşi gibi hermenoytik söyleşinin de bir ortak dili gerektirdiği sonucu çıkar;

---

[3] Droysen, *Historik*, ed. Hübner (1937), s. 63.

ortak bir dil bulmak, reel bir söyleşiden hiç de daha fazla anlaşmaya/anlamaya varmak amacıyla bir araç hazırlamak değildir; aksine ortak bir dil bulma eylemi anlamaya ve uzlaşmaya varma eylemiyle iç içedir. Bu "söyleşi"nin partnerleri arasında da, iki insan arasında gerçekleşene benzer sadece bir yakınlaşmadan daha fazla bir şey olan bir iletişim gerçekleşir. Metin bir konuyu dile getirir, fakat bunu gerçekleştirmesi nihai belirlemede yorumcunun yapabileceği bir şeydir. Her ikisi de onda pay sahibidir.

Bu yüzden metnin anlamı, onu anlamaya çalışan kişiye sadece tek bir soru — yani diğer kişinin bu tür bir saçma fikre nasıl ulaşmış olabileceği sorusunu — yönelten hareketsiz ve inatçı şekilde sabit bir görüş noktasıyla mukayese edilemez. Böylesi bir anlamanın kesinlikle "tarihsel olarak anlamayla," yani metnin varlık kazanma tarzının yeniden inşasıyla hiçbir alakası yoktur. Aksine, insan *metnin kendisini anlama* niyetindedir. Fakat bu, yorumcunun kendi düşüncelerinin de metnin anlamının yeniden-canlandırılmasına dahil olduğu anlamına gelir. Bunda yorumcunun kendi ufku belirleyicidir; savunduğu ya da desteklediği kişisel bakış açısı olarak değil, oyuna dahil ettiği ve riske attığı ve metnin söylediği şeyi kendi düşüncesi hâline getirmesine katkıda bulunan bir kanaat ve imkân olarak. Bunu yukarıda "ufukların kaynaşması" diye tanımladım. Şimdi bunun, yalnızca benim veya yazarımın değil ortak bir şeyin ifade edildiği söyleşide gerçekleşen şey olduğunu görebiliriz.

Söyleşinin sözel doğasının her anlama için sistematik öneminin ifşâ edilmesini Alman romantizmine borçluyuz. Alman romantizmi bize, anlamanın ve yorumun nihai belirlemede aynı şey olduğunu öğretmiştir. Gördüğümüz gibi, bu vukuf yorum fikrini, onsekizinci yüzyıldaki sırf okasiyonel ve pedagojik anlamından dil probleminin felsefi araştırmada anahtar öneminin gösterdiği bir şey olarak sistematik bir konuma yükseltir.

Romantik dönemden beri, dolaysız anlamanın yokluğunda yorumlayıcı kavramların, ihtiyaç duyulduğunda kullanıma hazır oldukları lingüistik bir stoktan çıkarıldıkları görüşünü savunmuyoruz artık. *Aksine dil anlamanın vuku bulduğu evrensel ortamdır/araçtır. Anlama yorumda gerçekleşir.* Bu ifade, hiçbir özel ifade probleminin bulunmadığı anlamına gelmez. Metnin dili ile yorumcunun dili arasındaki farklılık ya da mütercimi orijinalden ayıran mesafe/uçurum asla tâli bir sorun değildir. Tam tersine mesele, sözel ifade problemlerinin kendilerinin de anlama problemleri olmalarıdır. Her anlama yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerde dile gelmesine ve fakat aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşir.

Bu yüzden, hermenoytik problem düşünme ile konuşma arasındaki genel ilişkinin — onların esrarengiz yakınlığı dilin düşüncedeki rolünü gizler /dilin düşüncede gizlenmesine yol açar — özel bir durumunu sergiler. Söyleşi gibi yorum da soru-cevap diyalektiğince kapatılmış bir dairedir. O, dil ortamında gerçekleşen hakiki bir hayat durumudur/kompartmanıdır ve biz onu da keza metinlerin yorumuyla ilgili söyleşi diye adlandırabiliriz. Anlamanın lingüistikalitesi/dilselliği *tarihsel olarak etkin bilincin somutlaşmasıdır.*

Dil ile anlama arasındaki derin ilişki öncelikle, yorumun *tercihli nesnesi* sözel bir nesne olacak şekilde geleneğin özünün dil ortamında varlık kazanmasında görülür.

(A) Hermenoytik Nesneyi Belirleyen Şey Olarak Dil[sellik] (*Sprachlichkeit*)

Geleneğin karakteri itibarı ile temelde sözel olmasının hermenoytik için sonuçları vardır. Sözel geleneği anlamanın başka her geleneğe özel bir önceliği vardır. Dil geleneği plastik sanat âbidelerinden daha az algıya elverişli/yakın olabilir. Ancak bu elverişsizlikten/yakınlıktan yoksunluk bir kusur değildir; aksine, bu apaçık yoksunluk, yani bütün "metinlerin" soyut yabancılığı, dildeki herşeyin anlama süreci kapsamında yer almasını eşsiz bir biçimde dile getirir. Dil geleneği kelimenin asıl anlamında gelenektir — yani tevarüs edilen/intikal eden bir şeydir. O sadece, geçmişin bakıyyesi olarak araştırılmak ve yorumlanmak üzere bırakılmış bir şey değildir. Sözel gelenek vasıtasıyla bize intikal eden şey bize bırakılan şey değil, bize intikal eden, bize söylenen şeydir — ister mit'in, destanın ve teamüllerin içinde hayat buldukları doğrudan doğruya yeniden-anlatım suretiyle olsun ister tabiri caizse işaretleri kendilerini okuyabilen her okuyucu için vasıtasız açık yazılı gelenekle olsun, bize söylenen bir şey.

Geleneğin temelde sözel olmasının tam hermenoytik anlamı *yazılı* geleneğin durumunda apaçıktır. Dilin konuşmadan kopabilirliği, yazılabilmesinden doğar. Yazı formundaki her gelenek her şimdiki zamanla çağdaştır. Ayrıca o şimdinin bilinci yazıyla tevarüs eden herşeye özgür giriş/nüfuz imkânına sahip olduğu ölçüde geçmiş ile şimdinin eşi bulunmaz bir birarada-varoluşunu içerir. Artık geçmişin bilgisini şimdiye taşıyan yeniden anlatmaya bağlı değildir; anlayan bilinç — edebî geleneğe dolaysız nüfuzla/girişle gerçek bir ufkunu değiştirme ve genişletme ve dolayısıyla dünyasını yeni ve daha derin bir boyutla zenginleştirme fırsatı kazanır. Edebî geleneğin temellükü, ya-

bancı bir dilin dünyasında seyahat etme ve yabancı bir dilin dünyasına dalma mâcerasına bağlı kalma tecrübesini de aşar. Yabancı bir dili ve edebiyatı inceleyen kişi özgür kendisine dönme hamlesi yapma ve dolayısıyla aynı anda hem orada hem de burada olma imkânını elinde tutar.

Yazılı gelenek geçmiş dünyanın fragmanı/parçası değildir; o kendisini zaten bunun ötesine, ifade ettiği anlam alanına taşımış durumdadır. Sözün/kelimenin idealitesi lingüistik herşeyi, geçmişin varlığının diğer kalıntılarını karakterize eden sonluluğundan/sınırlılığından ve geçiciliğinden kurtaran şeydir. Yazılı gelenek, geçmişin parçası durumundaki doküman değil, hafızanın sürekliliğidir. Bu süreklilik vasıtasıyla gelenek kendi dünyamızın bir parçası hâline gelir ve bu yüzden ilettiği şey dolaysız şekilde dile getirilebilir. Yazılı bir geleneğe sahip olduğumuz yerde, bize sadece belirli bir şey söyleniyor değildir; geçmiş insanlık kendisini bize dünya ile ilişkisi dahilinde açar. Bir kültürün yazılı geleneğine değil, sadece dilsiz âbidelerine sahip olduğumuzda— bu enformasyona/bilgiye biz "tarih" diyemeyiz — kavrayışımızın tuhaf biçimde güvenilmez ve bölük-pörçük kalmasının nedeni budur. Oysa metinler daima bir bütünü dile getirir. Tuhaf ve kavranamaz görünen anlamsız çizgiler, yazı olarak yorumlandıklarında, bütün detaylarıyla birdenbire anlaşılıbilir hâle gelirler — bu öyle bir şeydir ki, bir bütün olarak kontekst anlaşıldığında, yanlış bir metnin keyfiliği bile düzeltilebilir.

Bu yüzden yazılı metinler gerçek bir hermenoytik görev sunarlar. Yazma kendi kendine-yabancılaşmadır. Dolayısıyla, metni okuyarak bu kendi kendine-yabancılaşmayı aşmak anlamanın en önemli görevidir. Bir kitâbenin saf işaretleri bile ancak metin tekrar dile taşınabilirse doğru şekilde görülebilir ve doğru şekilde ifade edilebilir. Fakat söylediğimiz gibi, bu dönüştürme daima kastedilen şeyle, yani tartışılmakta olan konuyla bir ilişki kurar. Burada anlama

süreci bütünüyle sözlü geleneğin aracılık ettiği anlam alanı içinde hareket eder. Bu yüzden, kitâbe örneğinde hermenoytik görev ancak (muhtemelen doğru şekilde) şifresi çözüldükten sonra başlayabilir. Yazılı-olmayan âbideler yalnızca geniş anlamında hermenoytik bir görev sunarlar; çünkü onlar yalnızca tek başlarına anlaşılamazlar. Ne anlama geldikleri bir yorum sorunudur; kelimenin şifresini çözme ve anlama meselesi değil.

Dil hakiki idealitesine (*Geistigkeit*) yazıda kavuşur; çünkü, yazılı bir gelenekle karşılaşmasında anlayan bilinç tam hakimiyet elde eder. Varlığı başka herhangi bir şeye bağlı değildir. Bu yüzden okuma bilinci/okuyan bilinç kendi tarihinin potansiyel sahibi durumundadır. Edebî kültürün doğuşuyla birlikte "filoloji" ve "konuşma sevgisi" fikrinin, konuşma ve tartışma irfanıyla/kültürüyle bağlantısını koparark, bütünüyle herşeyi içeren okuma sanatına transfer olması boşuna değildir. Okuma bilinci zorunlu olarak tarihsel bilinçtir ve tarihsel gelenekle özgürce iletişime girer. Böylece, Hegel'le birlikte, tarihin şeyleri miras bırakma/nakletme, "hafızayı/hatırayı ebedileştirme" tutkusunun doğuşuyla birlikte başladığını söylemek meşrudur.[4] Yazı hiçbir şekilde, sözlü geleneğin gidişatındaki hiçbir şeyi nitelik bakımından değiştirmeyen bir âraz ya da zeyl değildir. Birşeyleri sürdürme tutkusu, bir süreklilik tutkusu, yazısız da var olabilir elbette. Fakat sadece bir yazılı gelenek kendisini geçmiş hayatın kalıntılarının sürekliliğinden, bir insanî varlığın diğerinin varlığından hareketle anlayabileceği kalıntılardan koparabilir.

Kitâbelerin tarihi hiçbir zaman edebiyat diye adlandırdığımız bağımsız gelenek formunu paylaşmamıştır; çünkü ne taş ne başka herhangi bir madde kalıntıların varlığına

---

[4] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, s. 145.

bağlıdır. Fakat bize yazılarak intikal etmiş bulunan her şey için şu geçerlidir: yazıyla intikal eden şey, süreklilik tutkusunun edebiyat diye adlandırdığımız eşsiz süreklilik formunu yaratır. O bize yalnızca bir hatıralar ve işaretler/izler stoku sağlamaz. Edebiyat daha ziyade her şimdiyle çağdaştır. Onu anlamak öncelikle kişinin geçmişe dönme yolu bulması demek değil, söylenen şeyin içerdiği bir şimdiye ortak olması demektir. O aslında kişiler, yani okuyucu ile (belki de hiç bilinmeyen) yazar arasındaki ilişki değil; metnin bizimle paylaştığı şeyin paylaşımıdır. Söylenen şeyin anlamı, onu anladığımızda, geleneksel metnin bize yazarının bir resmini verip vermemesinden veya onu bir tarihsel kaynak olarak yorumlamak isteyip istememizden bütünüyle bağımsızdır.

Hermenoytiğin görevinin herşeyden önce metinlerin anlaşılması olduğunu burada bir kere daha hatırlayalım. Schleiermacher, anlama problemini — ve belki de onun en iyi formunu — doğuran şeyin sözlü ifade olduğunu düşündüğü için yazının hermenoytik problem için önemini küçümseyen ilk kişiydi. Onun hermenoytiğe verdiği psikolojik istikametin hermenoytiğin tarihsel boyutunu nasıl gizlediğini yukarıda ana hatlarıyla görmüştük.[5] Aslında gerçekte yazı hem yazarından hem de özellikle hitap ettiği alıcısından ya da ona hayatını veren okuyucusundan ayrı bir varlığa sahip olduğu ölçüde hermenoytik problem için merkezî bir şeydir. Yazıda sabitleştirilen şey, kendisini okuyabilen herkesin eşit pay sahibi olduğu herkese açık bir anlam alanına yükselir.

Aslında, dille ilişkisi itibarı ile yazı tâlî bir fenomendir. Yazanın gösterge dili, konuşmanın fiilî diline atıfta bulunur. Fakat yazılı hâle getirilmeye elverişli olması, hiçbir şe-

---

5 Birinci cilt, ss. 256 vd.; elinizdeki cilt, ss. 417 vd.

kilde onun doğası için ârızî bir şey değildir. Aksine bu yazıya dökülebilme kapasitesi, konuşmanın kendisinin de kendisini onunla ileten anlamın saf idealitesini paylaşmasına dayanır. Yazıda, konuşulan şeyin anlamı bütünüyle kendi başına vardır; çünkü, ifadenin ve iletişimin bütün duygusal unsurlarından tümüyle kopmuştur. Metin hayatın ifadesi olarak değil, söylediği şeye göre anlaşılmak ister. Yazı dilin soyut ideal durumudur. Bu yüzden yazılı bir şeyin anlamı temelde tespit edilebilir ve tekrar dile getirilebilirdir. Tekrarda aynı olan şey, yalnızca yazılı kayıtta fiilen depolanmış bulunan şeydir. Bu, "tekrarlamanın" burada dar anlamıyla anlaşılamayacağını gösterir. Bu tekrar geriye, bir şeyin söylendiği ya da yazıldığı orijinal kaynağa atıfta bulunmak anlamına gelmez. Yazılı bir şeyin anlaşılması/okuyarak anlama geçmişten kalan bir şeyin tekrarı değil, bir şimdiki anlamın paylaşılmasıdır.

Yazının, hermenoytik problemi, psikolojik herşeyden kopuk, bütün saflığıyla sunmak gibi metodolojik bir avantajı vardır. Ancak, görüş noktamızdan ve amacımız açısından metodolojik avantaj olan şey, aynı zamanda, konuşmadan çok yazının karakteristiği durumundaki bir zayıflığın ifadesidir. Anlamanın görevi yazının zayıflığının bilincinde olduğumuz zaman belirli bir netlikle ortaya çıkar. Yalnızca Platon'un söylediği şeyi, yani yazının özel zayıflığının, kasıtlı ya da kasıtsız yanlış anlamanın kurbanı olursa hiç kimsenin yazılı söze yardım edememesini hatırlamakla yetinelim.[6]

Yazılı sözün çaresizliğinde Platon konuşmanın zayıflığından çok daha ciddi bir zayıflık (*to asthenes tõn logõn*) tespit eder ve diyalektiğe konuşmanın zayıflığına destek sağlaması çağrısında bulunduğunda ve buna karşılık yazılı sö-

---

[6] Platon, *Seventh Letter*, 341 c, 344c, ve *Phaedrus*, 275.

zün zayıflığını umutsuz bir vaka olarak deklare ettiğinde, bu hiç şüphesiz, kendi yazısını ve sanatını gizleyen bir ironik abartıdır. Aslında yazı ile konuşma aynı durumdadır. Nasıl konuşmada bir görünüşler ve ona tekabül eden bir hakiki düşünme sanatı — sophistry/sofistik ve diyalektik — varsa, aynı şekilde yazıda da biri sofistiğe diğeri diyalektiğe hizmet eden iki sanat vardır. Demek oluyor ki, düşünceye destek sağlayan bir yazı sanatı vardır ve bu sanat — aynı yardımı yazılı olan şeye de sağlayan —anlama sanatı ile ittifak hâlinde bir sanattır.

Söylediğimiz gibi, her yazı bir tür yabancılaşmış konuşmadır ve yazının işaretlerinin tekrar konuşmaya ve anlama taşınması gerekir. Anlam yazılmış olmakla bir kendi kendisine-yabancılaşma türüne mâruz kaldığı için, bu geriye taşıma/dönüştürme gerçek bir hermenoytik görevdir. Söylenen şeyin anlamı yalnızca yazılı işaretler vasıtasıyla intikal eden kelimeler temelinde yeniden ifade edilmelidir. Konuşulan sözün aksine, yazılı sözün yorumuna katkıda bulunacak başka hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, özel bir anlamda herşey yazma "sanatına" bağlıdır.[7] Konuşulan söz kendisini şaşırtıcı ölçüde konuşma tarzıyla, ses tonuyla, tempoyla vb. ve keza konuşulduğu şartlarla birlikte yorumlar.[8]

Fakat aynı zamanda, tabiri caizse, kendi kendisini okuyan yazı türünde bir şey de vardır. Felsefede iki büyük Alman filozof yazar, Schiller ile Fichte arasında *Geist*/ruh ve harf konusundaki dikkate değer tartışma bu olgudan yola

---

7 Konuşulan şey ile söylenen şey, konuşulan materyalin stili ile bir şeyi edebiyat olarak sabitleştiren stilin karşılaması gereken çok yüksek talepler arasındaki büyük farklılığın nedeni budur.

8 Kippenberg, Rilke'nin bir keresinde *Duino Ağıtları* [*Duino Elegies*]'ndan birini, dinleyicilerin hiçbir şekilde şiirin zorluğunun farkına varamayacakları şekilde yüksek sesle okuduğunu anlatır.

çıkar.[9] Tartışmanın bu iki insanın kullandığı estetik kriterlerle çözülememiş olması bence ilgi çekicidir. Aslında bu, iyi üslup estetiği sorunu değildir; hermenoytik bir sorundur. Okuyucunun düşüncelerini herekete geçirecek ve üretim anında tutacak şekilde yazma "sanatı"nın konvansiyonel retorik ya da estetik/sanata ait araçlarla hiçbir alakası yoktur. Aksine bu, kişinin düşüncenin rotasına çekilmesinden ibarettir. Yazı "sanatı" bu şekilde anlaşılmaya ve farkedilmeye çalışmaz. Konuşma sanatı gibi yazma sanatı da kendi başına bir amaç değildir ve bu yüzden hermenoytik çabanın nesnesi de değildir. Anlamayı sürükleyen şey bütünüyle konudur. Bu yüzden açık olmayan düşünme ve "kötü" yazma, hermenoytik sanatının kendisini bütün ihtişamıyla sergileyebildiği örnek durumlar değil, tam tersine, her hermenoytik başarının temel önkabülünün, yani düşünülen anlamın netliğinin temelini aşındıran sınırlayıcı durumlardır.

Her yazı konuşma dilinde dirilme iddiasındadır ve bu anlama ilişkin özerklik talebi, en otantik/hakiki okumanın — mesela şairin kendi şiirini okuması — bile, anlamamızın gerçekten kendisine yönelmiş olması gereken şey dışında bir şeyi dinlerken tartışmalı/sorgulanabilir hâle gelecek ölçüde vurgu kazanabilir. Önemli olan şey metnin doğru anlamının iletilmesi olduğu için, onu yorumlamak zaten anlamanın nesnesinin normuna tabiidir. Bu, Platonik diyalektiğin böyle bir logosu ortaya çıkarmaya çalışırken oluşturduğu gerekliliktir ve bunu yaparken genellikle konuşmanın fiilî partnerini unutur. Aslında, konuşmayla mukayese edildiğinde yazının özel zayıflığı, yani büyük çaresizliğinin başka bir yüzü daha vardır; bu yüzüyle o, anlamanın

---

9 Fichte'nin şu denemesini müteakip yaptıkları yazışmaya bakınız: "Über Geist und Buchstabe in der Philosophie" (Fichte, *Briefwechsel*, II, bölüm 5).

diyalektik görevini apaçık gözler önününe serer. Burada anlama, söyleşideki gibi, söylenen şeyin anlamını takviye etmeye çalışmalıdır. Metinde dile getirilen şey, bütün muhtemel (*Kontingenz; contingent; zorunlu/bire bir neden sonuç ilişkisi taşımayan*) şartlardan koparılmalı ve tek başına açıklık kazanan bütün idealitesiyle birlikte kavranmalıdır. Böylece, tam da söylenen şeyin anlamı onu söyleyen kişiden bütünüyle koptuğu için yazılı söz anlayan okuyucuyu hakikatini iddia ettiği şeyin avukatı hâline getirir. Okuyucu kendisine hitap eden şeyi ve bütün geçerliliğiyle anladığı şeyi tecrübe eder. Anladığı şey daima yabancı bir kanaatten daha fazladır: anladığı şey daima muhtemel hakikattir. Bu konuşulan şeyin konuşandan kopuşundan ve yazının bahşettiği süreklilikten doğan şeydir. Bunun yukarıda sözünü ettiğimiz[10] okumalarında yazılan şeyin yanlış olabileceği okuma acemisi insanların başına gelmemesinin derin hermenoytik nedeni budur; çünkü onlar için yazılı herhangi bir şey, kendi kendisini-teyit eden bir doküman gibidir.

Yazılı herşey aslında hermenoytiğin paradigmatik nesnesidir. Ekstrem yabancı bir dil örneğinde ve tercüme problemlerinde keşfettiğimiz şeyi burada, okumanın özerkliği doğrular: anlama bir psişik yer değiştirme değildir. Anlamanın ufku ne ilkin yazarın zihninde var olan şeyle ne de metnin başlangıçta hitap ettiği kişilerin ufkuyla sınırlandırılabilir.

Bu ilk bakışta anlaşılabilir bir hermenoytik kural izlenimi verir — ve genellikle öyle olduğu düşünülür — bu kurala göre, yazarının ya da okuyucusunun tasarladığı metne hiçbir şey ilave edilemez. Fakat bu kural yalnızca ekstrem durumlarda uygulanabilir. Çünkü metinler yazarlarının

---

[10] Bakınız elinizdeki ciltte, ss. 13 vd.

sübjektivitelerinin yaşayan ifadesi olarak anlaşılmak istemezler. Kaldı ki bu, bir metnin anlamının sınırlarını da belirleyemez. Ancak bu, metnin anlamını *yazarının* sorgulanabilir "gerçek" düşünceleriyle sınırlamakla kalmaz. İnsan metnin anlamını, onu çağdaş bir doküman ve ilk *okuyucusuyla* ilişkili bir şey sayarak objektif şekilde belirlemek istese bile, Schleiermacher'ın temel prosedüründeki gibi, bir ârızî/tesadüfi sınırlamanın ötesine geçemez. Çağdaş muhatap fikrinin çok sınırlı bir eleştirel geçerlilik iddiası bulunabilir. Neye göre çağdaşlık? Bir önceki günün dinleyicileri gibi bir sonraki günün dinleyicileri de daima cağdaşlar olarak kendilerine hitap edilen kişilerdir. Okuru hitap edilen/muhatap varlıktan ayıran sınırı nereye çekmeliyiz? Çağdaşlar kimlerdir ve geçmiş ile geleceğin bu renkli karışımı karşısında metnin hakikat iddiasının anlamı nedir? Özgün/ilk okuyucu fikri tam bir sorgulanmamış idealizasyondur.

Ayrıca, edebî geleneğin doğasıyla ilgili anlayışımız, özgün/ilk okuyucu fikrinin hermenoytik meşruiyetine temel bir itirazı içeriyor. Edebiyatın devam etme tutkusuyla tanımlandığını gördük. Fakat kopyalayarak devam ettiren kişi de kendi çağdaşları için aynı şeyi yapmaktadır. Bu yüzden, öyle görünüyor ki, yazarın dile getirmek istediği anlama atıf gibi ilk okuyucuya atıf da, aslında metnin anlamının ufkunu sınırlayamayan çok kaba bir tarihsel-hermenoytik kriter sunmaktadır. Yazıyla sabitleştirilen şey kendisini kaynağından ve yazarından koparmış ve kendisini yeni ilişkiler için özgürleştirmiştir. Yazarın kastettiği anlam ya da özgün/ilk okuyucunın kavrayışı gibi normatif kavramlar gerçekte yalnızca zaman zaman anlamayı dolduran boşlukları temsil ederler.

(B) Hermenoytik Eylemin Belirleyicisi Olarak Dil[sellik]

Bu bizi, dil ile anlama arasındaki ilişkinin ikinci boyutuna götürür. Dil bir sözel doğayı anlamanın yani geleneğin özel nesnesi olmakla kalmaz sadece; anlamanın kendisinin de dille aslî bir bağlantısı vardır. Anlamanın yorumlama olduğu önermesinden yola çıktık; çünkü o, metnin anlamının içinde gücünü sergilediği hermenoytik ufku yaratır. Fakat metnin anlamını ve konusunu dile getirebilmek için onu kendi dilimize tercüme etmemiz şarttır. Ancak bu onun, lingüistik olarak içinde hareket ettiğimiz mümkün anlamlar kompleksiyle ilişkilendirilmesini gerektirir. Bunu da lingüistik tarzda hareket ederek yaparız. Daha önce bu mantık yapısını, bir hermenoytik fenomen olarak *soru*'nun özel statüsüne göre ele aldık. Şimdi her anlamanın sözel yapısını dikkate alarak, daha önce soru-cevap diyalektiğinde gördüğümüz şeyi bir başka açıdan dile getireceğiz.

Burada, tarihsel bilimlerin bizatihi kendileriyle ilgili egemen anlayışın genellikle ihmal ettiği bir boyutu vurgulamaktayız. Çünkü tarihçi nesnelerinin tarihsel tikelliğini izah etmek için kavramları genellikle, kaynakları ve meşruiyetleri hakkında refleksiyonda bulunmaksızın seçer. O sadece tarihsel malzemeye ilgisini takip eder ve seçtiği tasvir edici kavramların, meşru amacı için yüksek düzeyde zarar verici olmalarını dikkate almaz; eğer bu kavramların bildik olan şeyden tarihsel bakımdan farklı bir şeyi asimile etmelerine ve dolayısıyla nötrlüklerine/tarafsızlıklarına rağmen nesnesinin yabancı varlığını kendi ön-kavrayışlarına tâbi kılmışsa elbette. Bu bakımdan, bilimsel yöntemine rağmen tarihçi de başka herhangi biri gibi — kendi çağının kavramlarının ve önyargılarının egemenliğine sorgu-

lamaksızın mâruz kalan zamanının çocuğu olarak — hareket eder.[11]

Tarihçi kendisini bu naifliğe teslim ettiği sürece konusunun talep ettiği refleksiyon düzeyine ulaşmayı başaramaz. Fakat bu naiflik, tarihçi bunun doğurduğu problemlerin farkına vardığında ve bu yüzden kişinin kendi kavramlarını terk etmesini ve yalnızca anlamaya çalıştığı dönemin kavramlarıyla düşünmesi gerektiğini talep ettiğinde daha kesif bir hâl alır.[12] Tarihsel bilincin mantıksal uygulaması gibi görünen bu talep, düşünen her okuyucunun da açıkça görebileceği gibi, naif bir illüzyondur. Bu iddianın naifliği yalnızca yorumcunun kendisini yeterince bir kenara atmayı başarmasının imkânsızlığı dolayısıyla karşılanamayacak olmasından ibaret değildir. Bu yine de onun bir meşru ideal olması ve kişinin mümkün mertebe ona ulaşmaya çalışması gerektiği anlamına gelir. Fakat tarihsel bilincin meşru talebinin — bir dönemi kendi terimleriyle anlamak — aslında söylemek istediği, çok daha farklı bir şeydir. Şimdinin kavramlarını bir kenara atma çağrısı naif bir geçmişe yerleşme anlamına gelmez. Bu daha ziyade, yalnızca kişinin kendi kavramlarına göre anlam kazanan bir rölatif/görece taleptir. Tarihsel bilinç, eğer kendi doğasını anlamak için tek başına anlamayı mümkün kılan şeyi hesap dışı bırakırsa, kendi doğasını da anlamayı başaramaz. *Tarihsel olarak düşünmek* aslında, *geçmişin kavramlarının, biz onlarla düşünmeye çalışırken mâruz kalacakları bir aktarmayı (Umsetzung; transposition) icra etmek* anlamına gelir. Tarihsel olarak düşünmek daima geçmişin düşünceleriyle kişinin kendi düşünceleri arasında

---

[11] Bakınız elinizdeki ciltte, ss. 140 vd.; özellikle de Friedrich Schlegel'den yaptığımız iktibas.

[12] Şu metin hakkındaki notlarıma bakın: H. Rose, *Klassik als Denkform des Abendlandes*, *Gnomon* (1940), ss. 433 vd. [*GW*, V, 353-356]. Burada örtülü olarak "Plato's dialektische Ethik"e yazdığım metodolojik girişte yaptığım eleştiriyi tekrarlıyorum.

bir aracılık/ilişkilendiricilik rolünü gerektirir. Yorum sırasında kişinin kendi kavramlarından kurtulmaya çalışması yalnızca imkânsız değil, aynı zamanda apaçık biçimde saçmadır. Yorumlamak, tam anlamıyla ifade etmek gerekirse, kişinin kendi ön-kavramlarını, metnin anlamı bizimle gerçekten konuşur hâle gelecek şekilde oyuna sokması anlamına gelir.

Hermenoytik süreci analizimizde, yorum ufku kazanmanın ufukların kaynaşmasını gerektirdiğini görmüştük. Şimdi bunu yorumun sözel boyutu vasıtasıyla doğrulayacağız. Metin yorumla konuşmaya başlar. Fakat hiçbir metin, hiçbir kitap diğer kişiye ulaşan bir dili konuşmadıkça konuşamaz. Bu yüzden yorum, eğer gerçekten metni konuşur duruma getirmek istiyorsa, doğru dilini keşfetmelidir. Fakat yine de, tam da her yorumlama metnin bizatihi kendisiyle alakalı olduğu için, "kendinde/kendi başına" doğru hiçbir yorum olamaz. Geleneğin tarihsel hayatı, sürekli içselleştirilerek yorumlanmasına bağlıdır. 'Kendinde' doğru yorum geleneğin doğasını yanlış anlayan aptalca bir ideal olabilir. Her yorumlama kendisini ait olduğu hermenoytik duruma uyarlamalıdır.

Bir duruma bağlı olma, her yorumun öne sürmesi gereken doğruluk talebinin sübjektif ya da okasiyonel olanda erimesi anlamına gelmez. Burada hermenoytik problemi okasiyonel unsurlarının tümünden arındıran romantiklerin vukuflarını terk etmemeliyiz. Yorum her birimiz için pedagojik bir şey değildir; o anlama eyleminin bizatihi kendisidir; anlama eylemi — sözel yorumun apaçıklığında gerçekleşir — yalnızca kişinin yorumladığı şey açısından değil, yorumcunun kendisi açısından da. Sözel doğasından dolayı her yorum başkalarıyla ilişki imkânını içerir. Konuşan kişiye ve kendisiyle konuşulan kişiye bağlı olmayan konuşma olamaz. Bu hermenoytik süreç için de geçerlidir. Fakat bu ilişki — sanki yorumlama bir pedagojik duruma bilinçli uyarlama-

mışçasına — anlamın yorumlanma sürecini belirlemez; aksine bu süreç *anlamın bizatihi kendisinin somutlaşmasından* başka bir şey değildir. Herrmenoytikten bütünüyle uzaklaşmış bulunan uygulama sorununa vurguma döneyim. Metni anlamanın daima onu kendimize uygulamak, farklı tarzlarda anlaşılması kaçınılmaz olsa bile, farklı tarzlarda anlaşılan metnin bize kendisini farklı tarzlarda sunan [aynı] metin olduğunu görmek demektir. Bunun hiç de her metnin doğruluk iddiasını rölativize etmek anlamına gelmediği, her yorumun temelde sözel olmasından anlaşılabilir. Anlamanın yorumla ulaştığı sözel açıklık anlaşılan ve yorumlanan anlamı dışında bir ikinci anlam yaratmaz. Aslında yorumlayıcı kavramlar anlamada tematik değildir. Tersine, yorumlayıcı kavramların kaderleri, yorumla konuşur hâle getirdikleri şeyin arkasında gözden kaybolmaktır. Paradoksal olarak, yorum bu şekilde gözden kaybolmaya yetenekli olduğunda doğrudur. Ve yine de aynı zamanda gözden kaybolacağı varsayılan bir şey olarak dile getirilmelidir. Anlama imkânı/ihtimali bu türde bir arabulucu/ilişkilendirici yorum imkânına bağlıdır.

Bu aynı zamanda dolaysız anlamanın gerkçekleştiği ve hiçbir yorumun yapılmadığı durumlar için de geçerlidir. Çünkü bu durumlarda da yorum mümkün olmalıdır. Kaldı ki bu yorumun potansiyel olarak anlama sürecini içereceği anlamına gelir. Yorum sadece anlamayı apaçık hâle getirir. Bu yüzden yorum anlamanın kendisiyle anlamanın gerçekleştirildiği vasıta değildir; aksine yorum anlaşılan şeyin içeriğine katılır. Bunun yalnızca metnin anlamının bir ünite/birlik olarak gerçekleştirilmesi anlamına değil, aynı zamanda metnin hakkında konuştuğu konunun dile getirilmesi anlamına da geldiğini hatırlayalım. Yorum nesneyi, tabiri caizse, kelimeler skalasına yerleştirir. Bu genel ifadede, onu dolaylı olarak doğrulayan birkaç karakteristik varyasyon söz konusudur. Biz sözel metinleri anlamak ve yorumlamakla ilgilenirken, dil ortamındaki yorumun kendisi, an-

lamanın daima şu olduğunu gösterir: söylenen şeyi kişinin kendisine ait hâle gelecek noktaya kadar asimile etmesi. Sözel yorumlama her yorumun formudur; yorumlanan şey doğası itibarı ile lingüistik olmadığı zaman — yani bir metin değil, bir heykel ya da bir müzikal kompozisyon/beste olduğu zaman bile. Sözel olmayan yorum formlarının da aslında dili varsaydığını unutmamalıyız. Bir şeyi zıt vasıtalarla da göstermek mümkündür — yani birbirlerini yorumlayacak şekilde iki resmi yan yana koyarak ya da iki şiiri arka arkaya okuyarak. Bu tür durumlarda açıkça ortaya çıkarma, sözel yorumun modifikasyonudur. Bu tür açıkça ortaya koyma durumlarında yorumun refleksiyonuna sahibizdir ve açıkça gösterme bir görsel kestirme yol olarak kullanılır. İspatlama/açıkça ortaya koyma da yorumdur; tıpkı yorumu cisimleştiren tercümenin yorum olmasındaki gibi ya da yalnızca anlaşılan bir şey yüksek sesle okunabileceği için yorum sorunları daha önceden çözülmüş bir metnin doğru okumasının yorum olmasındaki gibi. Anlama ile yorumlama koparılamayacak ölçüde birbirlerine bağlıdır.

Anlama ile yorumlamanın birbirlerine bağlı olmaları öylesine apaçıktır ki, *yorumlama/yorum* kavramı yalnızca araştırma-inceleme kabilinden yoruma değil, sanata özgü *röprodüksiyona* da — sözün gelişi dramatik ya da müzikal icraya da — uygulanabilir. Yukarıda bu röprodüksiyon türünün, ilkinin ikinci kez yaratımı ya da yeniden-yaratımı olmadığını görmüştük; o daha ziyade sanat eserini kendisi olarak ilk kez görünür kılan şeydir. O müzikal metnin ya da dramatik metnin işaretlerine hayat verir. Yüksek sesle okuma da benzer bir süreçtir; çünkü metni uykusundan uyandırır ve ona yeni bir ivme kazandırır.[13]

---

[13] ["Okuma" ile "icra/röprodüksiyon" arasındaki farklılık konusunda bakınız "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3-23, ve "Text and Interpretation," *The Gadamer-Derrida Encounter: Texts and Comments*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1988).]

Bundan aynı şeyin sessiz okumadaki anlama için de geçerli olduğu sonucu çıkar. Okuma temelde yorumu içerir. Bu, okurken anlamanın, kişinin kendi iç hayatının derin alanında kalsa da, sanat eserinin — herkese açık bir üretimdeki gibi — bağımsız bir varoluş gerektiren iç icrası/sunumu türünde bir iç üretim olduğunu söylemek değildir. Aksine, biz tersini, yani dış mekân ve zaman alanında gerçekleşen üretimin aslında eserin kendisinden bağımsız bir varlığının olamayacağını ve yalnızca ancak bir ikinci estetik farklılaşmayla bu tür bir varlık kazanabileceğini söylüyoruz. Müziğin ya da oyunun icra edilerek yorumlanması, metnin hermenoytik olarak okunarak anlaşılmasından temelde farklı değildir: anlama daima yorumu içerir. Filologun faaliyeti de metinleri okunabilir ve anlaşılabilir kılmaktan — yani, metni yanlış anlaşılmalardan korumaktan — ibarettir. Bu yüzden, bir eserin röprodüksiyonu/yeniden icrası sırasında mâruz kaldığı yorum ile araştırmacının/bilim adamının ürettiği yorum arasında hiçbir temel farklılık yoktur. İcracı/yeniden üretici sanatçı, yorumunu kelimelerle doğrulamanın, bunu sanat dışı bir şey olarak reddederek çok tâlî olduğunu düşünebilir, fakat bu tür bir yorumun yeniden üretici bir yorumunun yapılabileceğini reddetmek istemez. Keza o da yorumunun doğru ve ikna edici olmasını ister; bu onun kendisinden önce sahip olduğu metne bağlı olduğunu reddetmesine yol açmayacaktır. Fakat bu metin, araştırmacı/bilimsel yorumcunun göreviyle temsil ettiği metinle aynı metindir. Bu yüzden, icracı sanatçı yeniden üretici yorumunda ifadesini bulan eseri kendi kavrayışının kendisinin de anlaşılabileceğini — yani yorumlanarak doğrulanabileceğini — ve bu yorumun da sözel bir form kazanacağını reddedemez. Bu, yeni bir anlam yaratımı değildir. Kaldı ki o da bir yorum olarak tekrar görünür olmaktan çıkar ve anlamanın dolaysızlığındaki hakikatini muhafaza eder.

Anlama ile yorumlamanın birbirine bağlı olma tarzına bu vukuf, sanatçıların ve uzmanların deha estetiği uğruna izlediği dolaysızlığa ilişkin yanlış romantizmi tahrip eder. Yorum yorumlanan eserin yerini almaya çalışmaz. Sözün gelişi o, ifadesinin poetik gücüyle kendisine dikkat çekmeye kalkışmaz. Aksine o, *temelde* ârızî/planlanmamış kalmaya devam eder. Bu yalnızca sözün/kelimenin yorumu için değil, aynı zamanda icranın/röprodüksiyonun yorumu için de geçerlidir. Sözü yorumlama daima, onu hermenoytik soru motive ettiği ölçüde ârızî/planlanmamış bir şeye sahiptir; sadece Aydınlanma zamanında sınırlanan pedagojik amaçlarla değil, anlama daima hakiki bir olay olduğu için de.[14] Aynı şekilde icracı yorum, temel bir anlamda ârızîdir — yani sadece bir şey didaktik amaçlarla oynandığı, taklit edildiği, tercüme edildiği veya yüksek sesle okunduğu zaman değil. Bu durumlar — icranın bir özel işaret edici anlamda yorum olduğu, işaret edici abartıyı ve dikkat çekmeyi içerdiği durumlar — diğer yeniden üretici yorum türlerinden tür bakımından değil, derece bakımından farklıdır. Edebî eserin ya da müzikal kompozisyonun kendisi icra yoluyla ne kadar mimik mevcudiyet elde ederse etsin, her icranın yine de kendisine has vurguları vardır. Bu vurgu ile didaktik amaçlarla yapılan vurgu arasında pek farklılık yoktur. Her icra yorumdur. Her yorumlama vurgulamadır/daha fazla aydınlatmadır (*Überhellung*).

Yalnızca icra/performans kendisine ait hiçbir mevcudiyeti olmadığı ve yeniden ürettiği eserle birlikte ortadan kalktığı içindir ki, bu olgu açıkça göz önüne çıkamaz. Fakat plastik sanatlardan mukayese edilebilir bir örneği — mesela bir büyük ressamın eski ustalara göre yaptığı büyük çizimleri — ele alırsak, onlarda da aynı yorumlayıcı vurguyu

---

[14] Bakınız elinizdeki ciltte ss. 63 vd. [ve *GW*, II, Kısım 4'teki denemelerim].

buluruz. Aynı sonuçla, eski bir filmin yeni uyarlamaları seyredildiğinde veya kısa süre önce seyredilen ve açıkça hatırlanan bir film ikinci defa seyredildiğinde de karşılaşılır: her şey abartılmış görünür. Bu yüzden, her yeniden üretimin arkasında yatan yorumdan söz etmek bütünüyle meşrudur ve bu meşrulaştırmaya açık olması gerekir. Her iddia binlerce küçük karardan oluşur ve her biri doğru kabul edilme talebindedir. Argümantatif doğrulamanın ve yorumun sanatçının işi/endişesi olması gerekmez. Ayrıca, dilde apaçık bir yorum ancak yaklaşık bir doğruluğa sahip olabilir ve "sanatsal" röprodüksiyonun üstesinden geldiği tam doğruluğa ulaşamaz. Fakat bu ne her anlamanın yorumla bir doğal ilişkiye sahip olmasını ne de temel kelimelerle yorum imkânını engeller.

Burada ileri sürülen dilin aslî önceliğini doğru anlamalıyız. Aslında dil genellikle, hissettiğimiz şeyi ifadeye yeterince elverişli olmadığı izlenimi verir. Sanat eserlerinin karşı konulamaz mevcudiyeti karşısında, onların bize söyledikleri şeyi kelimelerle dile getirme görevi sonu gelmez ve umutsuz bir meşgale gibi görünüyor. Anlama arzumuzun ve kapasitemizin oluşturduğumuz her ifadeyi aşması, dilin eleştirisini motive eder. Fakat bu, dilin aslî önceliğini değiştiremez. Bilgimizin imkânları dilin sergilediği ifade imkânlarından çok daha bireysel imkânlar gibi görünüyor. Dilin bizi içine aldığı sosyal olarak motive edilmiş tekbiçimliliğe yönelme eğilimiyle karşı karşıya kalan bilme arzumuz bu şematizasyonlardan ve önkararlardan kaçmaya çalışır. Ancak, dil karşısında talep ettiğimiz eleştirel üstünlük sözel ifadenin konvansiyonlarıyla değil, dilde tortulaşmış bulunan anlam konvansiyonlarıyla alakalıdır. Bu yüzden, sözünü ettiğimiz üstünlük anlama ile dil arasındaki aslî ilişki karşısında hiçbir şey söylemez. Aslında bu, dil ile anlama ile dil arasındaki ilişkiyi doğrular. Çünkü, anlamak için kullandığımız ifadelerimizin şematizmini aşacak her eleştiri,

ifadesini dil formunda bulur. Dolayısıyla dil daima yargı otoritesine her itirazı engeller. Dilin evrenselliği aklın evrenselliği ile paralellik arzeder. Hermenoytik bilinç yalnızca dil ile akıl arasındaki genel ilişkiyi oluşturan şeye iştirak eder. Eğer her anlama mümkün yorumuyla eşitlik/denklik ilişkisine sahipse, eğer anlamayı sınırlayacak hiçbir ana hat yoksa, bu, anlamının kendisiyle yorumlandığı sözel formun bütün hatlarını/sınırlarını aşan bir sınırsız boyut içeriyor demektir. Dil, aklın bizatihi kendisinin dilidir.

Bunu söylemek ve sonra da tereddüde kapılmamak imkânsızdır. Çünkü bu dili akılla — yani adlandırdığı şeylerle — öyle sıkı bir ilişkiye yerleştirir ki, o takdirde, bütün dillerin akla ve nesnelere aynı yakınlığa sahip olması gerektiği için, neden farklı dillerin var olması gerektiği sorulabilir. İnsan bir dilde yaşarken, sözünü ettiği konu için kullandığı kelimelerin aşılamaz münasipliği hissiyle doludur. Başka bir dildeki başka kelimelerin şeyleri eşit ölçüde adlandırabilmeleri imkânsız görünür. Münasip kelime daima kişinin kendi kelimesidir ve kelimesinin atıfta bulunduğu şey ne kadar eşsizse o kadar eşsizdir. Tercümenin agonisi/çelişkisi nihai belirlemede, orijinal kelimelerin atıfta bulundukları şeylerden koparılamaz görünmeleridir; öylesine koparılamazdır ki bir metni anlaşılır kılmak için insanın genellikle onu çevirmekten çok yorumlayarak ifade etmesi gerekir. Tarihsel bilincimiz ne kadar duyarlı ise, yabancısı olduğu şeyin tercüme edilemezliğine de o ölçüde duyarlıdır. Fakat bu kelime ile şeyin/nesnenin iç birliğini hermenoytik bir skandala dönüştürür. Eğer kendi dilimize hapsedilmiş durumda isek, yabancı bir dilde yazılmış bir şeyi anlamamız nasıl mümkün olabilmektedir?

Bu argümanın aldatıcılığını görmek zorunludur. Fiilî hayatta tarihsel bilincimizin duyarlılığı bize tersini söyler. Anlama ve yorumlama faaliyeti daima anlamlılığını korur. Bu, aklın belirli bir dilin sınırlarını aşması dolayısıyla sahip ol-

duğu herşeyi kuşatan evrenselliğini gösterir. Hermenoytik tecrübe, düşünen aklın dilin hapishanesinden kaçması dolayısıyla düzelticidir ve aklın kendisi de sözel olarak inşa edilmiş bir şeydir.

Bu görüş noktasından yola çıkıldığında, dil problemi kendisini *dilin felsefesinin* onu sergilediği tarzda sunmaz. Bizi sorunla karşı karşıya getiren kesinlikle lingüistiğin de alakalı olduğu dillerin çeşitliliğidir. Fakat bu sorun, basitçe ifade etmek gerekirse, herbir dilin, başka dillerden farklılığına rağmen, istediği herşeyi nasıl dile getirebildiğidir. Lingüistik bize her dilin bunu kendi tarzında yaptığını öğretir. Fakat o takdirde, bu ifade formları çeşitliliğine rağmen düşünce ile konuşmanın, yazıyla intikal eden herşeyin anlaşılabilmesini sağlayacak şekilde nasıl aynı birliğe sahip olduklarını sorabiliriz. Bu yüzden, lingüistik'in incelemeye çalıştığı şeyin tersiyle ilgileniyoruz.

Dil ile düşüncenin iç birliği lingüistik'in de yola çıktığı önkabuldür. Onu bir bilim hâline getiren şey yalnızca budur. Yalnızca bu birlik var olduğu için araştırmacının, dili araştırmasının nesnesi hâline getiren soyutlamayı yapması zahmete değerdir. Teolojinin ve rasyonalizmin konvansiyonalist önyargılarını yıkmak suretiyle Herder ve Humboldt dilleri dünya görüşleri olarak görmeyi öğrenebilmişlerdir. Düşünce ile dilin birliğini teslim ederek onlar bu birliğin farklı formlarını mukayese etme görevini tahayyül edebilmişlerdir. Biz de aynı vukuftan yola çıkacak, fakat deyim yerindeyse, bu vukufun karşıtı istikamette ilerleyeceğiz. Konuşma tarzlarının çokluğuna rağmen hermenoytik fenomende karşılaştığımız bir şey olarak, yani anlama ile yorumun birliği olarak düşünce ile dilin yok edilemez birliğini aklımızda tutacağız.

Bu yüzden, bizi alakadar eden sorun her anlamanın *kavramsal karakteri*dir. Bu yalnızca tâlî bir sorun izlenimi bırakıyor. Kavrama dayalı yorumun hermenoytik tecrübenin

kendisinin gerçekleşmesi olduğunu görmüştük. Problemimizin çok zor olmasının nedeni budur. Yorumcu kendisini ve kavramlarını yoruma soktuğunu bilmez. Sözel formülasyon, bir nesne olarak asla farkına varamayacağı ölçüde yorumcunun kanaatinde ikamet eder. Bu yüzden, hermenoytik sürecin bu yanının bütünüyle gözden kaçırılması anlaşılabilir bir şeydir. Fakat, hatalı *dil teorilerinin* karıştırdığı bir başka nokta daha vardır. Kelimeleri ve kavramları el aletleri olarak gören enstrümantalist göstergeler teorisinin hermenoytik fenomeni gözden kaçırdığı apaçıktır. Eğer konuşmada ve çok daha önemlisi anlam bilimlerinde (*Geisteswissenschaften*) icra edilen gelenekle her diyalogda gerçekleşen şeye tutunursak, burada kavramların sürekli şekillenme sürecinde olduklarını kesinlikle görürüz. Bu, yorumcunun yeni ya da alışılmışın dışında kelimeler kullandığı anlamına gelmez. Kaldı ki bildik kelimeler kullanma kapasitesi tikel bir kavramı evrensel bir kavram altına yerleştirme yoluyla bir mantıksal tâbi kılma eylemine de dayanmaz. Aksine, anlama daima bir uygulama unsurunu içerir ve dolayısıyla daimi bir kavram oluşumu süreci üretir. Burada bunu hatırlamamız gerekir. Eğer anlamanın sözel doğasını dil felsefesinin önkabullerinden kurtarmak istiyorsak, şimdi bunu ele almalıyız. Yorumcu kelimelerini ve kavramlarını, önce âletlerini alan ve işi bittikten sonra da kaldırıp bir kenara atan zanaatkâr gibi kullanmaz. Biz daha ziyade, her anlamanın kavramlarla dokunduğunun farkına varmalı ve söz/kelime ile konunun iç birliğini kabul etmeyen her teoriyi reddetmeliyiz.

Aslında durum çok daha çetrefildir. Modern lingüistik'in ve dil felsefesinin yola çıkış noktaları olarak kabul ettikleri *dil kavramının,* bu zorluğu ortadan kaldırmak için yeterli olduğu kuşkuludur. Son zamanlarda bazı lingüistler, haklı olarak modern dil kavramının, kendisi de tarihin ürünü olan bir sözel bilinci varsaydığı ve tarihsel sürecin baş-

langıcına, özellikle de Grekler'in dil'den anladıkları şeye uygulanamayacağını dile getirmişlerdir.[15] Kadîm Yunanistan'da bulduğumuz dile ilişkin tam bir bilinçdışılıkla başlayan patika, modern zamanlarda bulduğumuz dilin enstrümantalist devaluasyonuna uzanır. Bu bilinç artışı süreci — aynı zamanda dil karşısındaki tutumdaki değişmeyi de içerir — dil olarak "dil"in — yani her içeriğinden ayrı bir şey olarak dilin formunun — bağımsız bir bilgi nesnesi hâline gelmesini mümkün hâle getirir.

Dil davranışı ile dil teorisi arasındaki ilişkinin bu karakterizasyonunun doğru olup olmadığı kuşkusuna kapılabiliriz; fakat dilin biliminin ve felsefesinin, yegane endişelerinin dilin *formu* olduğu önkabülü temelinde faaliyette bulundukları şüphe götürmez. Ancak form ideası/fikri burada yerinde bir fikir midir? Cassirer'in adlandırdığı gibi, dil sembolik bir form mudur? Bu, yani Cassirer'in aynı zamanda sembolik form diye adlandırdığı şeyin, herşeyi — mit'i, sanatı, hukuku vb. — içermesi bakımından eşsiz olmasını dikkate alır mı?[16]

Hermenoytik fenomenin analizini yaparken, dilin evrensel fonksiyonunu keşfetmiştik. Hermenoytik fenomenin sözel doğasını ortaya koyarak, onun evrensel bir anlamı/önemi olduğunu görüyoruz. Anlama ve yorumlama özel bir tarzda sözlü gelenekle ilişkilidir. Fakat onlar aynı zamanda bu ilişkiyi, yalnızca sözel olmayanlar dahil insanî kültürün her yaratımı bu şekilde anlaşılabileceği için değil, çok daha temelde anlaşılabilir herşeyi anlamlandırdıkları ve yorumladıkları için de aşarlar. Anlama için geçerli olan şey dil için de geçerlidir. Bunların hiçbiri saf

---

[15] *Lexis III* ve başka yerlerde Johannes Lohmann.

[16] Bakınız Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (1956); bu metin Warburg Kütüphanesi tarafından yayınlanan denemelerini içerir. R. Hönigswald *Philosophie und Sprache* [1937] eleştirisini buradan başlatır.

empirik olgu olarak araştırılabilecek olgular değildir. Hiçbiri saf obje/nesne değildir, fakat obje olabilen herşeyi kuşatırlar.[17]

Eğer dil ile anlama arasındaki bu temel ilişkiyi kabul edersek, dilin bilinçdışından dil bilinci vasıtasıyla dilin devaluasyonu istikametinde ortaya çıkan gelişmeyi,[18] tarihsel bilincin mümkün tek doğru tasviri olarak da göremeyiz. Bu şema bana, göreceğimiz üzere, dilin hayatı için yeterli olmak şöyle dursun, dile ilişkin tarih teorileri için bile yeterli değildir. Konuşmada yaşayan — metinlerin yorumundaki anlama dahil her anlamayı kuşatan — dil, düşünme ile yoruma öylesine bağlıdır ki dilin bize intikal ettirdiği şeyin içeriğini görmezden gelir ve dili yalnızca bir form olarak dikkate alırsak elimizde dilden geriye pek bir şey kalmaz. Dil bilinçdışı konuşan varlığın hakiki modu olmayı asla bırakmaz. Bu yüzden biz şimdi ilgimizi, kelime ile şeyin herşeyi içeren birliği kendileri için problem ve dolayısıyla ilgiye değer hâle geldiğinde dil diye adlandırdığımız şey için herhangi bir kelimeleri bulunmayan *Grekler'e* çevireceğiz. Aynı zamanda, dogmatik teolojiye ilgisi nedeniyle bu birliğin gizemini yeniden düşünen *Orta Çağ'daki Hristiyan düşüncesini* ele alacağız.

---

[17] Hönigswald bunu şu şekilde dile getirir: "Dil yalnızca bir olgu değildir, aynı zamanda bir ilkedir" (a.g.e, s. 448).

[18] Lohmann'ın yukarıda adı geçen eserinde gelişmeyi tanımlama tarzı budur.

2. Dil Kavramının Batı Düşüncesi Tarihindeki Gelişimi

(A) Dil ve Logos

Erken zamanlarda, kelime ile şeyin koparılamaz birliği öylesine apaçıktı ki, doğru ad, yerine ikame edilemese de, taşıyıcısının parçası sayılıyordu. Grekçede "kelimeyi/sözü" karşılayan ifade olan *onoma*'nın aynı zamanda "ad/isim," özellikle de "özel isim" — yani bir şeyi adlandıran isim — anlamına gelmesi mânidardır. Kelime öncelikle isim olarak anlaşılır. Fakat isim kişinin çağrıldığı ve onun da cevap verdiği şey olduğu için var olan şeydir. O taşıyıcısına aittir. İsmin doğruluğu kişinin ona karşılık vermesiyle teyit edilir. Bu yüzden isim onun varlığına aittir.

Grek felsefesi aşağı yukarı kelimenin/sözün *yalnızca* isim/ad olduğu — yani hakiki varlığı temsil etmediği — vukufuyla başlamıştır. Bu tam da felsefi sorgulamanın, adının tartışılmaz kural hâline geldiği bir toprağa girişidir. Kelimeye ve ondan kuşkuya inanç, Grek Aydınlanması'nın kelime ile şey arasındaki ilişkide keşfettiği problemi oluşturur. Böylece kelime, şeyi temsilden şeyin yerini alma istikametine doğru değişir. Verili olan ve değiştirilebilen isim, kelimenin doğruluğu konusunda kuşkular doğurur. İsimlerin/adların doğruluğundan söz edebilir miyiz? Kaldı ki kelimelerin doğruluğundan — yani kelime ile şeyin birliğinden — söz etmeli miyiz? İlk düşünürlerin en derini olan Heraklitos kelimelerin oyununun içerdiği anlamın derinliğini keşfetmemiş midir? Bu Platon'un *Cratylus*'unun — Grek düşüncesinin dil hakkındaki en temel metnidir ve (bir şekilde eksik bilgisine sahip olduğumuz) daha sonraki Grek düşüncesinin temel herhangi bir şey ilave edemeyeceği ölçüde

çok geniş bir problemler alanını içerir — arkabahçesi budur.[19]

Platon'un *Cratylus*'unda tartışılan iki teori kelime ile şey arasındaki ilişkiyi farklı tarzlarda tanımlamaya çalışır: konvansiyonalist teori uzlaşma ve pratik yoluyla ulaşılan açık lingüistik kullanımı kelimelerin anlamının kaynağı sayar. Bunun karşıtı durumundaki teori, kelime ile şey arasında kesinlik/doğruluk (*orthotes*) ideasının belirlediği doğal bir uzlaşma bulunduğunu savunur. Bu bakış açılarının her ikisinin de ekstrem bakış açıları olduğu açıktır ve dolayısıyla aslında zorunlu olarak birbirlerini dışarıda bırakmazlar. Her ne olursa olsun, sıradan konuşucu, kelimenin bu bakış açısının varsaydığı "kesinliği/doğruluğu" konusunda hiçbir şey bilmez.

Dilin "teamüllere göre kullanımı" diye adlandırdığımız oluş modu her iki teoriye de bir sınırlama koyar: *konvansiyonalizmin* sınırı, eğer *dil*'in var olması gerekiyorsa, kelimelerin anlamını iradî olarak değişterememizdir. "Özel diller" problemi yeniden adlandırmanın bu türüne uygulanan koşulları gösterir. *Cratylos*'ta Hermoneges'in kendisi şu örneği verir: hizmetkârın yeniden adlandırılması.[20] Hizmetkârın hayat dünyasına bağımlılığı, yani kişiliğinin göreviyle aynileşmesi özgür bir insanın bağımsızlık ve onurunu koruma talebinin imkânsız kıldığı yeniden adlandırmayı mümkün hâle getirir. Çocukların ve âşıkların da aynı şekilde, yalnızca kendilerine ait bir dünyada birbirleriyle iletişimde bulunmalarını sağlayan "kendilerine özgü" bir dilleri var-

---

[19] Bunun şu metinde hâlâ çok değerli bir yorumu vardır: Hermann Steinthal, *Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* (1864). [Birçok eserin temsilcisi olarak şu metin zikredilebilir: K. Gaiser, "Name und Sache in Platons 'Kratylos,' " *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse*, No. 3 (1974).

[20] *Cratylus*, 384d.

dır. Fakat bu onlar iradî/keyfî olarak bu dilde uzlaştıkları için böyle değil, aralarında sözel bir teamül doğduğu için böyledir. Dil daima bir ortak dünyayı varsayar — sadece bir oyun dünyası olsa bile.

Benzerlik teorisinin sınırı da nettir. Kelimelerin atıfta bulundukları şeylere bakamaz ve kelimeleri onları doğru olarak temsil etmedikleri için eleştiremeyiz. Dil kullandığımız basit bir âlet, iletişimde bulunmak ve farklılaşmak için inşa ettiğimiz bir şey değildir.[21] Dilin bu her iki yorumu da kelimelerin varlığından ve enstrümantalitesinden yola çıkar ve konuyu/sorunu daha önce hakkında bağımsız bir kaynaktan bilgi edindiğimiz bir şey olarak kabul eder. Dolayısıyla onlar çok sonraki bir noktadan yola çıkarlar. Bu durumda, bu iki uç konumun savunulamaz olduklarını gösterirken, Platon'un her iki yorumun da paylaştığı bir önkabulü sorgulayıp sorgulamadığını sormalıyız. Bana göre Platon'un niyeti açıktır — ve bunun *Cratylus*'un dil felsefesinin sistematik problemleri tartışılırken sürekli yanlış kullanılmasının ışığında ne kadar vurgulasak azdır: çağdaş dil teorilerinin bu konudaki tartışmasında Platon, hiçbir hakikate/doğruya (*alethia ton onton*) dille — dilin kesinlik talebiyle (*orthotes ton onomaton*) — ulaşılamayacağını ve kelimeler olmaksızın (*aneu ton onomaton*) varlığın kendisinden hareketle bilinmesi gerektiğini (*auta ex heauton*) ispatlamak ister.[22] Bu, problemi bütünüyle başka bir düzleme yerleştirir. Bunu gerçekleştirmeyi amaçlayan diyalektik açıkça düşünceyi, yalnızca kendisine bağlı hâle getirme ve onu, kelimelerin gücü (*dunamis ton onomaton*) ve sofistik argümandaki demonik teknolojizasyonları aşılacak şekilde hakiki objelere, yani "idealara" açma iddiasındadır. Kelimeler alanının (*onomata*) diyalektikle fethi gayet tabii gerçekte kelimeler olmaksızın

---

[21] *Cratylus*, 388c.

[22] *Cratylus*, 438d-439b.

bilgi diye bir şey olduğu anlamına gelmez, sadece hakikatin/doğrunun yolunu açan şeyin *kelime* olmadığı anlamına gelir. Dahası, tam tersine, kelimenin yeterliliği yalnızca atıfta bulunduğu şeyin bilgisinden hareketle yargılanabilir.

Bunun doğruluğundan emin olabilir ve fakat yine de burada gözden kaçan bir şey olduğunu düşünebiliriz. Platon, kelimeler ile şeyler arasındaki gerçek ilişkiyi ele almaktan kaçınır. O burada, bir şeyin gereğinden fazla büyük olduğunu nasıl bilebileceğimize açıklık getirir; ve ondan söz ettiği yerde, *Yedinci Mektup*'taki arasözdeki gibi, diyalektiğin hakiki doğasını ortaya koyduğu yerde,[23] dil sadece harici ve belirsiz bir unsur olarak görülür. Şeylerin duyularla algılanabilir görünüşü gibi dil de kendi kendilerine imâda bulunan türde şeylerden (*proteinomena*) ve hakiki diyalektikçinin geride bırakması gereken şeylerden biridir. İdeaların saf düşüncesi *dianoia* sessizdir; çünkü o ruhun kendi kendisiyle diyalogudur (*aneu phõnës*). Logos,[24] bu düşünceden fışkıran ve ağızda sese dönüşen akıştır (*rheuma dia tou stomatos meta phthongou*). Kulakla algılanabilirliğin kendisinin söylenen şeyin doğruluğuna ilişkin hiçbir iddiayı içermediği apaçıktır. Platon hiç kuşkusuz, ruhun diyalogu olarak anlaşılacaksa, düşünce sürecinin kendisinin dille ilişkiyi gerektirmesini hesaba katmaz; *Yedinci Mektup*'ta bu konuda birşeyler var ise de, bilginin diyalektiğiyle — yani, bilme hareketinin bir'e (*auto*) yönelmesiyle — alakalıdır. Burada dille ilişkinin temel kabulü bulunsa da, gerçek anlamıyla ortaya çıkmaz. O yalnızca bilmenin unsurlarından biridir ve diyalektik geçiciliği, bilme eyleminin yöneldiği konudan doğar. Bunun net sonucu, böylece, Platon'un ideaları keşfinin dilin hakiki doğasını, sanatlarını (*techne*) dilin

---

[23] *Seventh Letter*, 342 vd.

[24] *Sophist*, 263e, 264a.

kullanımı ve suistimali dahilinde geliştirmiş bulunan Sofistlerin teorilerinden çok daha fazla gizlemesidir.

Platon'un *Cratylus*'taki tartışma düzeyinin ötesine geçtiği ve diyalektiğini öne sürdüğü yerde bile dille, bu metinde daha önce tartışılanlar dışında hiçbir ilişki bulamayız: dil bir âlet, orijinale, yani şeylerin kendilerine göre inşa edilerek yargılandığı bir kopyadır. Bu yüzden, kelimeler alanına (*onomata*) hiçbir bağımsız fonksiyon yüklemediği ve onu aşma çağrısında bulunduğu zaman bile, o, adın "kesinliği" sorununun kendisini sunduğu ufkun içinde kalır. (*Yedinci Mektup*'un kontekstinde olduğu gibi) adların doğal kesinliğini kabul etmediği zaman bile, benzerliği (*homoion*) kriter olarak elde tutar: O'nun için kopya ile orijinal, noetik alandaki herşeyin metafizik modelini oluşturur. Farklı medyalarıyla zanaatkâr ile tanrısal demiurge, orator/hatip ile filozof diyalektikçi ideaların hakiki varlığını kopya ederler. Hakiki diyalektikçi kopya ile orijinali arasındaki mesafeyi kapatsa bile, daima bir gedik (*apechei*) söz konusudur. Doğru konuşmanın unsuru söz (*onoma* ve *rhema*) olarak kalır — hakikati fark edilemeyecek ve hatta tamamen kaybolacak ölçüde gizleyen söz.[25]

Eğer bu arkabahçe önünde "adların kesinliği/doğruluğu" ile ilgili tartışmaları *Cratylus*'ta uzlaştırdığı gibi göz önünde bulundurursak, orada tartışılan teoriler birdenbire Platon'u ve özel amaçlarını aşan bir ilgi kazanırlar. Çünkü, Platon'un Sokrates'inin yanlışladığı teorilerin hiçbiri tam hakları teslim edilerek ele alınmamıştır. Konvansiyonalist teori, kelimelerin "kesinliği/doğruluğu" fikrini şeylere adlarını vermelerine — tabiri caizse onları vaftiz törenine — dayandırır. Apaçıktır ki bu teori adları şeyler hakkında bil-

---

[25] ["Mimesis" konusunda bakınız Birinci cilt, ss. 159 vd. Aristoteles'in kaydettiği "mimesis"ten "methexis" e önemli değişmeye dikkat ediniz; *Metaphysics*, I, 6, 987 b 10-13.]

gi verme iddiası bulunan şeyler olarak düşünmez. Sokrates önce doğru logos ile yanlış logos'u birbirinden ayırarak, sonra da kendisine logos'un unsurlarının, yani kelimelerin (*onomata*) aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olabileceklerini kabul ettirerek — dolayısıyla konuşmanın parçası olarak adlandırmayı varlığın (*ousia*) konuşmada gerçekleşen ifşâsıyla ilişkilendirerek — bu görüşün savunucusunu çürütür.[26] Bu konvansiyonalist görüşle çok uyuşmayan bir önermedir ve onun, tam tersine, doğru ve kesin adlandırmanın kriteri durumundaki bir "doğa"ya imâda bulunduğunu anlamak kolaydır. Sokrates'in kendisi adların "doğruluğunu" bu şekilde anlamanın, başka saçma sonuçlarının yanısıra etimolojik sarhoşluğa yol açtığını düşünür Fakat onun karşıt görüşü ele alış tarzı için de geçerlidir; karşıt görüşe göre, kelimeler doğanın (*phusei*) parçasıdırlar. Bu görüşün, onu oluşturan kelimelerden oluşan söylemin doğruluğundan hareketle öne sürülen yanlışlığının ortaya konulmasını (Sofistler bunu doğrular) ümit etsek de, düş kırıklığına uğrarız. Tartışma onu yalnızca tedricî sınırlamayla yıkarak, bütünüyle "doğa" teorisinin — yani benzerlik ilkesinin — temel varsayımları içinde kalır. Eğer adların "doğruluğu/kesinliği" doğru adın — yani şey için yeterli adın — bulunmasına bağlı ise, o takdirde, bu tür her yeterliliğe göre kesinlik/doğruluk aşamaları ve dereceleri var demektir. Eğer düşük düzeyde kesinlik/doğruluk derecesine sahip bir ad hâlâ bir şeyin ana hatlarını (*tupos*) taşıyorsa, kullanılabilecek ölçüde iyi demektir.[27] Fakat biz çok daha cömert olmalıyız: bir kelime adlandırdığı şeyle hiçbir benzerlik ilişkisi içermeyen sesler taşıyorsa — bu durumda benzerlik ilişkisi geçerliliğini yitirir ve sayıların karşılığı kelimeler türünde örnekler reddedilir — açıktır ki alışkanlık ve konvan-

---

[26] *Cratylus*, 385b, 387c.

[27] *Cratylus*, 432a vd.

siyondan/mutabakattan/uzlaşmadan hareketle anlaşılabilirdir. Burada hiçbir benzerlik ilişkisi olamaz; çünkü sayıların görülebilir ve hareket eden dünya ile hiçbir alakaları yoktur ve bu yüzden onlar için yalnızca konvansiyon ilkesi geçerlidir.

*Phusei teorisi*nin terki çok yatıştırıcı görünüyor; çünkü, konvansiyon ilkesi benzerlik ilkesi başarısız kaldığında bir tamamlayıcı olarak eylemde bulunur. Platon'un benzerlik ilişkisini mâkul bulduğu anlaşılıyor, fakat bu ilke çok liberal bir şekilde uygulanmayı gerektirir. Konvansiyon — pratik kullanımda işler ve tek başına kelimelerin doğruluğunu/kesinliğini oluşturur — benzerlik ilişkisinden yararlanabilir, fakat ona bağlı değildir.[28] Bu çok ılımlı bir görüş noktasıdır, fakat kelimelerin idrak açısından kendilerine has hiçbir önemlerinin bulunmadığı — kelimeler alanını ve şeylerin bilgisine göre doğrulukları sorununu aşan bir sonuç — temel varsayımını içerir. Bu apaçıktır ki, Platon'un biricik endişesidir.

Ve yine de, adlar bulmanın ve vermenin çerçevesi içinde kalarak Cratylus aleyhindeki Sokratik argüman birçok vukufu engeller. Kelimenin/sözün öğretim ve farklılaştırma amacıyla meşgul olmak için — ve Varlığı için az ya da çok yeterli ve Varlığına uyumlu olabilecek bir varlık olacak şekilde — inşa ettiğimiz bir araç olduğunu söylemek araştırmanın doğasını kelimenin doğasında şüphe götürür bir tarzda sabitleştirir. Burada bizim alakadar olduğumuz şeylerle özel iştigal tarzı kastedilen şeyin apaçık hâle getirilme tarzıdır. Kelime, eğer şeyi takdim ediyorsa (*Darstellung*) — yani eğer o bir temsilse (*mimesis*) — doğrudur. Burada içerilen şey dolaysız kopya, bir şeyin görsel ya da işitsel görünüşünü resmetme anlamında taklit eden temsil değildir, keli-

---

[28] *Cratylus*, 434e.

menin ifşâ etmesi gereken varlıktır/oluştur (*ousia*) — "olmak (*einai*)" niteliği atfedilmeye değer görülen şeydir. Fakat biz, diyalogda/söyleşide kullanılan kavramların yani *mimema* olarak anlaşılan *mimema* ve *deloma* kavramlarının doğru olup olmadıklarını sormalıyız.

Bir nesneyi adlandıran kelime onu, o ne ise o olarak adlandırır; çünkü, kelimenin kendisi düşünülen nesneyi adlandıran bir anlama sahiptir, fakat bu zorunlu olarak ikisinin birbirleriyle orijinal ile kopya olarak ilişkilendirilmelerine imâda bulunmaz. *Mimema*'nın doğası kendisinin içerdiği şeyden farklı bir şeyi temsil etmesinden ibarettir. Bu yüzden, saf taklit, yani "gibi olma" daima taklit ile orijinal arasındaki ontolojik mesafe/rahne üzerine refleksiyonda bulunmak için gerekli başlama noktasını sergiler. Fakat kelimeler şeyleri buraya uygun benzerlik derecesi sorunundan çok daha sıkı ve entelektüel bir tarzda adlandırır. Cratylus bu nosyona karşı çıkarken haklıdır. O aynı şekilde kelime kelime olduğu ölçüde "doğru/kesin" olmalıdır ve kesin şekilde nesnesiyle örtüşmelidir derken de haklıdır. Değilse anlamı olamaz ve yalnızca sesli mâceradır.[29] Böyle bir durumda yanlışlıktan söz etmek hiç de anlamlı değildir.

Elbette bu, birisini başka biriyle karıştırdığımız için doğru adla hitap etmediğimizde ya da bir şey için o şeyi bilmediğimiz için "doğru kelimeyi" kullanmadığımız zaman da gerçekleşebilir. Burada yanlış olan kelime değil kullanım tarzıdır. O yalnızca kullanılması dolayısıyla şeyle örtüşüyor izlenimi bırakır. Aslında o başka bir şeyin karşılığıdır ve başka bir şeyin karşılığı olarak doğrudur. Aynı şekilde, yabancı bir dili öğrenen kişi, kelimelerin kullanımda sergilenen ve sözlükte nakledilen reel anlamları bulunduğunu varsayar. İnsan çoğu zaman bu anlamları karıştırabilir, fa-

[29] *Cratylus*, 429bc, 430a.

kat bu daima "doğru" kelimeleri yanlış şekilde kullanmak anlamına gelir. Bu yüzden, duyulara görünüşü ile anlamı arasında algılanabilir hiçbir ilişki — yani hiçbir gedik — bulunmaması ölçüsünde *kelimenin mutlak mükemmelliğinden* söz edebiliriz. Nitekim, Cratylus'un kendisini orijinal ile kopya şemasının boyunduruğu altına sokması için hiçbir neden yoktur. Kopyanın, orijinalinin saf bir eşi olmaksızın orijinalini andırdığı doğrudur; o, yetersiz benzerliği dolayısıyla temsil ettiği başka şeyi işaret eden farklı bir şeydir. Fakat bu açıktır ki kelime ile anlamı arasındaki ilişkiyle alakalı değildir. Dolayısıyla bu, Sokrates resimlerin (*zoa*) aksine kelimelerin yalnızca doğru/kesin değil, aynı zamanda hakikat (*alethe*) olduklarını söylediği zamanki bütünüyle belirsiz hakikatin bir anlık ifşâsı gibidir.[30] Bir kelimenin "hakikati" doğruluğuna, yani şeyle tam örtüşmesine bağlı değildir. Kelimenin "doğruluğu" daha ziyade mükemmel entelektüalitesinde — kelimenin anlamının seslendirilişindeki apaçıklığında — ikamet eder. Bu anlamda bütün kelimeler "doğru"dur — yani onların varlıkları bütünüyle anlamlarına absorbe edilmiş durumdadır — oysa kopya sadece az ya da çok benzerdir ve bu yüzden orijinalinin görünüşüne atıfla yargılanabilir, az ya da çok doğrudur/kesindir.

Fakat, her zaman olduğu gibi Platon'la birlikte Sokrates'in, reddettiği şeye böylesine kör olmasının bir nedeni vardır. Cratylus kelimelerin anlamının adlandırdıkları nesneyle basitçe özdeş olmadıklarının farkında değildir; logos (söylem ve konuşma)'un ve şeylerin söylemde ifşâsının kelemelerle taşınan anlamları tasarlama eyleminden farklı bir şey olduğunun farkında değildir — ve Sokrates'in zımnî üstünlüğünün nedeni budur — ; işte tam burada, konuşmadadır ki dilin kesin ve doğru şeyi fiilî iletme kapasitesi kendi

---

[30] *Cratylus*, 430d 5.

yuvasındadır. Sofistlerin konuşmayı yanlış kullanımı, onun doğruluk kapasitesinin (karşıtı durumdaki *pseudo*, yani yanlış olma kapasitesinin) farkına varamamalarından doğar. Eğer logos, konuşmanın bu doğruluk fonksiyonu ile kelimelerin gösterici karakteri arasında temel bir ayrım yapılmaksızın bir şeyin takdimi/icrası (*deloma*), onun ifşâsı olarak anlaşılırsa, bu durumda dile özgü bir tür karışıklık ortaya çıkar . Böylece şeye kelimeyle sahip olduğumuzu tahayyül ederiz. Dile giden meşru patika kelimeye tutunmuş görünüyor. Fakat bunun tersi de doğrudur. Bilgiye sahip olduğumuz yerde, bir ifadenin doğruluğu/hakikati, kendi unsurlarından mürekkepmişçesine kelimelerin doğruluğundan/hakikatinden oluşuyor olmalıdır; bu kelimelerin "doğruluğunu/kesinliğini"— yani adlandırdıkları şeye doğal uygunluklarını — vaysaydığımız gibi, bu kelimelerin unsurlarını da, yani harfleri de şeylerle ilişkili kopyalama/resmetme fonksiyonlarına göre yorumlamamız gerekir. Sokrates'in, partneri kabule zorladığı sonuç budur.

Fakat bütün bunlar, şeylerin doğruluğunun tekil kelimelerde değil, hatta dilin kelimeler stokunun tümünde de değil, söylemde — nihai belirlemede şeylerle ilgili bir üniter anlam tasarımı demektir — ikamet ediyor olmasını gözden kaçırır. Sokrates'in Cratylus'un itirazlarını çürütmesini mümkün hâle getiren hata budur; bu itirazlar kelimelerin doğruluğuyla — yani anlamlarıyla/önemleriyle — ilişkilendirilmeye çok elverişli olsalar bile. Ona karşı Sokrates kelimelerin kullanımını — hem doğru hem de yanlış olabilme ihtimalleriyle birlikte konuşma olan, logos olan kullanımını — öne sürer. Ad, yani kelime yanlış ya da doğru kullanılabilmesi — yani bir şeyle doğru ya da yanlış şekilde ilişkilendirilmesi — ölçüsünde doğru ya da yanlış olabilir görünüyor. Fakat bu ilişkilendirme, kelimenin ilişkilendirilmesi değildir; aksine o zaten logos'tur ve uygun ifadesini böyle bir logos'ta bulabilir. Sözün gelişi, birisini "Sokrates"

diye adlandırmak bu kişiye "Sokrates" diye çağrıldığını söylemektir.

Nitekim logos olan bu ilişkisel düzenleme, nihaî noktada Eleatik varlık doktrini ile kopya teorisinde varsayıldığı üzere, şeyler ile kelimelerin bire bir mütekabiliyetinden çok daha fazla bir şeydir. Logosun taşıdığı hakikat/doğruluk sadece algının (*noein*'in) doğruluğu, sadece görünüşe çıkmaya bırakma değildir; aksine o, varlığı daima ona bir şey yükleyerek bir ilişkiye yerleştirir. Tam da bu nedenle, hakikatin/doğrunun (ve aynı zamanda hatanın/yanlışın) taşıyıcısı kelime (*onoma*) değil, *logos*'tur. Bundan, ifade edilmiş olmanın ve dolayısıyla dile bağlanmış olmanın, logosun ifade ettiği ve şeyi yorumladığı ilişkiler sistemine göre çok tâlî kaldığı sonucu çıkar. Noetik olanın gerçek paradigmasının *kelime değil, sayı/rakam* olduğunu görüyoruz: sayı; adı apaçık biçimde saf konvansiyondur ve "kesinliği" her sayının serideki yeriyle belirleniyor olmasından ibarettir; öyle ki varlıkgeçerliliğinin zayıf anlamında değil, güçlü tam rasyonellik anlamında tam bir anlaşılabilirlik yapısı, yani *an ens rationis*'tir. Bu *Cratylus*'tan çıkarılacak gerçek sonuçtur ve dil aslında hakkındaki daha sonraki fikirleri etkileyen çok önemli bir sonuçtur.

Eğer logos alanı farklı çağrışımlarıyla noetik olanın alanını temsil ediyorsa, o zaman tıpkı sayı gibi *kelime* de iyi belirlenmiş ve önceden-bilinen bir varlığın göstergesine/işaretine dönüşür. Bu aslında soruyu/sorunu tersine çevirmektir. Bu durumda, şeyden yola çıkarak kelimenin varlığını onu şeyin aktarma vasıtası olarak incelemiyoruz. Aksine, araç olarak kelimeden yola çıkarak onun kullanan kişiyle neyi nasıl ilettiğini soruyoruz. *Gösterge/işaret*, doğası gereği yalnızca uygulamada varlık kazanabilir ve dolayısıyla onun "kendisi" yalnızca "başka" bir şeyi gösteriyor olmasından ibarettir. O bir obje olarak kendi varlığını aşmak suretiyle anlamda eriyecek tarzda, karşı karşıya kalındığı ve bir gös-

terge/işaret olarak görüldüğü kontekstten hareketle temellendirilmelidir. O göstergenin/işaretin (*Verwesung*) kendisinden hareketle soyutlamadır (*Verweisung* aynı zamanda atıfta bulunmadır).

Demek oluyor ki işaret/gösterge, kendisine ait içerikte ısrar eden bir şey değildir. Referansta/atıfta bulunduğu şey ile herhangi bir benzerliğe sahip olması da gerekmez — ve eğer gerekiyorsa, bu sadece şematik olma ihtiyacından doğar. Fakat bu da yine kendisine ait her görülebilir içeriğin gösterme fonksiyonuna katkıda bulunması için zorunlu minimum düzeye düşürülmesi anlamına gelir. Bir gösterge/işâret edici-şey ne kadar tek anlamlı olarak gösteriyorsa, gösterge de o kadar saf bir göstergedir — yani o kadar koordinasyonda tüketilmiş demektir. Bu yüzden sözün gelişi, yazılı göstergeler belirli seslerle, belirli sayılar içeren numerik göstergelerle koordine edilir ve onlar sıralamadaki konumları onları bütünüyle tükettiği için en ideal göstergelerdir. Simgeler, işaretler, kodlar vb. göstergeler olarak kabul edildikleri ölçüde ideal şeylerdir — yani referans fonksiyonlarına indirgenmeleri ölçüsünde. Burada gösterge-olma başka bir şeyde varlığını sürdürür; hem kendi içinde var olan ve bir yandan kendisine ait bir anlama sahip hem de diğer taraftan bir gösterge olarak işaret ettiği anlama sahip bir gösterge-şey olarak varlığını sürdürür. Bu durumda gösterge yalnızca onu gösterge olarak kabul eden özneyle ilişkisi dahilinde bir gösterge olarak anlam kazanır. "Onun kendi içinde mutlak/kesin bir anlamı yoktur — yani, özne onunla aşılmış değildir."[31] O yine dolaysız bir entitedir/varlıktır, yine diğer entitelerin kontekstinde varlığını sürdürür; sözün gelişi dekoratif bir kontekstte yazılı göstergeler/işaretler bile söyleme değeri taşırlar ve yalnızca ken-

---

[31] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, I, 210. [Şimdi *Gesammelte Werke*, VI, *Jenaer Systementwürfe*, I (Düsseldorf, 1975), 287.]

di dolaysız varlıkları temelinde aynı zamanda referansiyel, ideal şeylerdir. Olduğu şey ile kastettiği şey arasındaki farklılık mutlak/kesin bir farklılıktır.

Diğer uçta — *kopya* — durum çok farklıdır. Kopya kesinlikle varlığı ile anlamı arasındaki aynı çelişkiye imâda bulunur, fakat o bunu bu çelişkiyi kendi içinde, tam da kendi içinde ikamet eden benzerliği vasıtasıyla aşacak şekilde yapar. O, işaret etme ya da temsil etme fonksiyonunu onu bir gösterge olarak kabul eden özneden değil, kendi içeriğinden alır. O sadece bir gösterge/işaret değildir. Çünkü onda, kopya edilen şey bizatihi temsil edilmiş, ele geçirilmiş, mevcut kılınmıştır. Benzerlik standardı ile — yani, kendisinde mevcut olmayan şeyi mevcut kılma derecesiyle — değerlendirilmesinin nedeni budur.

Kelimenin "saf göstergeden/işaretten" başka bir şey olup olmadığı ya da aksi durumda "kopya" ya da "imaj" gibi bir şey olup olmadığı yolundaki meşru soru *Cratylus* tarafından bütünüyle devre dışı bırakılır. Kelimenin kopya olduğu argümanı *ad absurdum/saçmaya dönüşecek kadar* vurgulandığı için, geriye kalan yegâne alternatif kelimenin işaret/gösterge olmasıdır. Özellikle altı çizilmemiş olsa da, bu netice *Cratylus*'un negatif tartışmasından doğar ve anlaşılabilir alana sürgün edilme bilgisiyle mühürlenir. Bu yüzden, o zamandan beri dille ilgili her tartışmada, imaj/sûret (*eikon*) kavramının yerine gösterge/işaret (*semeion* ya da *semainon*) kavramı ikame edilmiştir. Bu sadece bir terminoloji değişikliği değildir; dille ilgili düşüncede devir-açıcı bir kararı dile getirir.[32] Şeylerin hakiki varlığının "adlarsız/isimlersiz" araştırılması, kelimeler olarak kelimelerin varlığında hakikate hiçbir girişin olamayacağı anlamına gelir — dilin

[32] Stoacıların gramerinin önemine ve Grekçeyi yansıtacak bir Latince kavram dilinin oluşumuna Johannes Lohmann işaret etmiştir; *Lexis*, II, çeşitli yerlerde.

yardımı olmaksızın hiçbir sorgulama, cevap verme, bilgi verme ve farklılaştırma gerçekleştirilemese bile elbette. Bu düşüncenin, kelime şeyle bütünüyle tâlî ilişkisine indirgenecek kadar şeyin kelimelerin varlığından bağımsız olduğunu söylemektir — ve bu düşünce kelimeleri, atıfta bulunulan şeyin, yani ideanın, yani şeyin gözler önüne serilmesini sağlayan saf göstergeler olarak düşünür. O sadece bir iletişim, kastedilen şeyi ses vasıtasıyla dile getirme/taşıma (*ekpherein*), ifade etme (*logos prophorikos*) aracıdır. Bundan yegâne amacı bütün göstergeleri/işaretleri belirsizlikten uzak bir sistemde bir araya getirmek durumundaki bir ideal göstergeler/işaretler sisteminin kelimelerin gücünden yararlandığı (*dunamis ton onomaton*) sonucu çıkar — fiilî gelişimleri sırasında tarihsel dillerde ortaya çıkan muhtemel değişiklikler/farklılıklar dizisi kelimelerin kullanımlarındaki defo/kusur olarak ortaya çıkar. Bu *charecteristica universalis/evrensel karakteristikler* idealidir.

Dilin gösterge/işaret materyali olarak gerekli fonksiyonu yerine getirmesi dışında "sahip olduğu" şeyin hesap dışı bırakılması — yani dilin sûnî ve belirsizlikten uzak şekilde tanımlanmış sembollerle kendi kendisini ele geçirmesi — ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Aydınlanmalarının bu ideali, bir ideal dili temsil eder; çünkü, böyle bir dil bilinebilir şeylerin tümüne, mutlak şekilde mevcut objektivite/nesnellik olarak Varlık'a tekabül edecektir. Bu tür hiçbir matematiksel gösterge dilinin, konvansiyonlarını ortaya koyacak bir dil olmaksızın anlaşılamayacağına itiraz edemeyiz. Bu "metadil" problemi, bir sürekli geriye çekilişi gerektirdiği için çözülemez. Fakat bu sürecin sonu gelmezliği, giderek söz konusu ideale yaklaştığının kabulüne hiçbir temel itiraz oluşturmaz.

Kullanımı sınırlı da olsa bilimsel terminolojinin her gelişimi bu süreçteki bir aşamadır. *Teknik terim* ne demektir? Tanımlanmış bir kavramı gösterdiği ölçüde anlamı net şekilde belirlenmiş kelime. Teknik terim, hem kelimenin biza-

tihi kendisi sûnî şekilde oluşturulduğu ölçüde hem de — genellikle olduğu üzere — zaten kullanımda ve farklı anlamlara ve anlam boyutlarına sahip bir kelime bu anlamları ve boyutları budanarak yalnızca tek bir özel kavramsal anlama tahsis edildiği ölçüde sûnîdir/yapmadır. Kelimelerin konuşulan dildeki yaşayan anlamlarının — Wilhelm von Humboldt'un gösterdiği gibi,[33] belirli bir varyasyon/değişme kapasitesi taşıması, konuşulan dil için aslî bir şeydir— aksine, teknik terim dondurulmuş/kadavra kelimedir. Bir kelimeyi teknik terim olarak kulllanmak, dile şiddet uygulamaktır. Ancak, sembolik mantığın saf gösterge/işaret dilinin aksine teknik terminolojinin kullanımı (yabancı bir kelime kılığında da olsa) konuşma diline girer. Bütünüyle teknik söylem diye bir şey olamaz; fakat sûnî ve dilin ruhuna aykırı şekilde yaratılan teknik terim (sûnî modern reklamcılık terimlerinden de bildiğimiz üzere) kendi dere yatağına geri döner. Bazan teknik bir farklılığın ortak kullanıma girememesi ve ortak kullanımda sürekli reddedilmesi bunu dolaylı olarak doğrular. Bu, apaçıktır ki, onun dilin taleplerine boyun eğmesinin kaçınılmaz olduğu anlamına gelir. Neo-Kantçılığın "aşkın olan/transcendent" yerine "transcendental"ı kullanımını ya da "ideoloji"nin aslında polemik ve enstrümental amaçlarla icat edilmesine rağmen genel hâle gelen pozitif, dogmatik anlamda kullanımını ayıplamasındaki kifayetsiz bilgiçliği hatırlamamız gerekir. Bu yüzden, bilimsel metinleri yorumlarken, insan daima kelimenin teknik kullanımı ile serbest kullanımının yan yana getirilerek kullanılışını dikkate almak durumundadır.[34] Klasik metin-

---

[33] Wilhelm von Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, tr. George C. Buck and Frithjof A. Raven (Coral Gables: University of Miami Press, 1971), s. 9,

[34] Aristoteles'in *phronesis* kelimesini kullanımını hatırlayalım: o bu kelimeyi teknik-olmayan anlamlarında kullandığı için, düşünceleri hakkında gelişmeci bir tarihsel yaklaşıma dayanan sonuçlar çıkarmak risklidir; ben bunu şu metnimde

lerin modern yorumcuları, bir kavramın modern bilimsel kullanımı, hiçbir yabancı kelime yer almayan ve çok az sûnî teknik terim bulunan antik dünyadakinden çok daha sûnî ve dolayısıyla çok daha sabit olduğu için, böyle yapma gerekliliğini görmezden gelirler.

Tarihsel dillerin muhtemelliğinin ve kavramlarının müphemliğinin bütünüyle aşılması yalnızca matematiksel sembolizmle mümkün olabilir. Leibniz, bu türden işaret/gösterge sistemi permutasyonlarıyla/düzenleriyle ve kombinasyonlarıyla yeni, matematiksel açıdan kesin doğrulara ulaşabileceğimize inanıyordu; çünkü bu tür bir işaret sisteminde tasavvur edilen "*ordo*," her dilde karşılığını bulabilecekti.[35] Leibniz açıkça *characteristica universalis*'in, sembollerin sûnîliğine bağlı bir *ars inveniendi* olduğunu iddia eder. Hesaplamayı — yani ilişkilerin kombinasyonlar sisteminin formel yasalarından hareketle keşfini— mümkün kılan şey budur; tecrübenın bize bu kombinasyonlara tekabül eden şeyler arasındaki ilişkileri sağlayıp sağlamamasından bağımsız olarak keşfini. İhtimaller alanını bu şekilde önceden düşünmek suretiyle, düşünen aklın kendisi mutlak mükemmelliği noktasına ulaşır. İnsan aklı için *notitia numerandum*'dan daha yeterli hiçbir bilgi formu olamaz[36] ve her hesaplama bu modele göre ilerler. Fakat insanî eksikliğin/yetersizliğin yeterli bilgiyi *a priori* engellediği ve tecrübeden koparılamaz olduğu da evrensel bir hakikattir. Bu, semboller vasıtasıyla elde edilen bilgi açık ve net değildir; çünkü sembol algılamaları için duyulara hiçbir şey veremez; aksi-

---

Werner Jeager'e karşı bir zamanlar savunmaya çalışmıştım: "Der Aristotelische Protreptikos," *Hermes* (1928), ss. 146 vd. [*GW*, V, 164-86].

35 Bakınız Leibniz, "Dialogus de Connexione inter res et verba, et veritatis realitate," *Opera Philosophica*, ed. Johann Eduard Erdmann (2 cilt, cilt I'de; Berlin: 1839-40), s. 77.

36 Leibniz, "De cognitione, veritata ed ideis" (1684), *Opera Philosophica*, ed. Erdmann, ss. 79 vd.

ne, bu tür bilgi kördür; sembolün gerçek bir bilgi parçasının vekili olması ölçüsünde kördür, sadece ona ulaşılabileceğinin göstergesi olarak vekili durumunda kalması ölçüsünde "kör"dür.

Bu yüzden Leibniz'in peşinden koştuğu dil ideali bir akıl "dil"idir: "ilk" kavramlardan başlayarak yekpare bir doğru kavramlar sistemi geliştirecek ve dolayısıyla tanrısal akıl için nasıl mümkünse o şekilde mümkün bir varlıklar evreninin kopyası olabilecek bir "*analysis notionum*"dur.[37] Bu yolla — mümkün bütün varlık modlarının en iyisini yaratan Tanrı'nın hesaplaması olarak anlaşılan — dünya insan aklı tarafından yeniden hesaplanabilecektir.

Bu idealden bakıldığında, dilin nesnelerin tümünü adlandıran/ifade eden saf bir gösterge/işaret sisteminden başka bir şey olmadığı açıktır. Kelime yalnızca gösterge/işaret değildir. Kavranması zor bir anlamda dil aynı zamanda neredeyse kopya ya da imaj/suret gibi bir şeydir. Bu tür bir arkaik dil teorisinin nisbî doğrulamasını görmek için yapmamız gereken şey yalnızca diğer ekstrem ihtimali — bütünüyle sûnî bir dil imkânını — düşünmektir. Kelimenin "tasavvur ettiği" şeyle gizemli bir ilişkisi vardır; bu ilişki onun varlığına aittir. Bu aidiyet temel bir şeydir; bu sadece taklidin (*mimesis*) dili yaratmada belirli bir payı bulunduğu anlamına değil, kimsenin onu reddedemeyeceği anlamına da gelir. Platon apaçık şekilde, bugün felsefenin *omatopoeia*'ya dilin tarihinde belirli bir görev yüklerken yaptığı gibi, böyle olduğunu düşünüyordu. Fakat aslında dil, mülâhaza altında bulunan şeyin varlığından bütünüyle ayrı bir şey

---

[37] Mersenne'ye 20 Kasım 1629 tarihli mektubundan, Descartes'ın daha önce numerik semboller temelinde felsefenin tümünü içine alacak bu tür akıl dili fikri geliştirdiğini ve Leibniz'in bundan haberdar olduğunu biliyoruz. Aynı fikrin Platonize edilmiş formda da olsa, şu metinde çok daha yalın bir formu mevcuttur: Cusalı/Kuzalı Nicholas, *Idiota de mente*, III, 6.

olarak düşünülür; dil sübjektivitenin aracı olarak görülür. Bunu öne sürmek, nihai noktada rasyonel sûnî dil inşasına götüren bir soyutlama patikasını izlemektir.

Bana göre bu patika bizi dilin doğasından uzaklaştırır.[38] Dil ile şeyler hakkında düşünme öylesine birbirine bağlıdır ki, hakikatler/doğrular sistemini, gösteren/işaret eden öznenin mütebabil göstergelerini/işaretlerini seçeceği önceden verili bir varlık ihtimalleri sistemi olarak kavramak bir soyutlamadır. Kelime ne insanın seçebileceği bir göstergedir/işarettir ne de insanın bir başkasına verebileceği ya da bir başkası için inşa edebileceği bir göstergedir; kendisiyle bir başka varlığı görünür kılmak için insanın bir anlam idealitesini seçebileceği ya da verebileceği var olan bir şey de değildir. Aksine, anlamın idealitesi kelimenin kendisinde ikamet eder. O zaten anlamlıdır. Fakat bu, kelimenin her tecrübeyi önceleğini ve onu kendisine tâbî kılmak suretiyle basitçe dışarıdan tecrübeye eklendiğini ima etmez. Tecrübe başlangıçta kelimesiz, sonradan adlandırılma yoluyla, kelimenin evrenselliği kapsamına yerleştirilmek suretiyle refleksiyonun nesnesi hâline gelen bir şey değildir. Aksine tecrübe kendisini dile getiren kelimeleri arar ve bulur. Kendisiyle şey dile girecek şekilde doğru kelimeyi — gerçekten şeyle alakalı olan kelimeyi — ararız. Biz bunun herhangi bir basit kopyaya imâda bulunmadığını akılda tutsak da kelime, kelime şeyle *ex post facto* koordine edilen bir gösterge/işaret olmadıkça, şeye aittir. Aristoteles'in kavramların indüksiyonla nasıl şekillendiklerine ilişkin yukarıda tartıştığımız analizi bunun dolaylı bir delilini sunar. Kabul edildiği üzere, Aristoteles'in kendisi kavramların oluşumunu dilin öğrenilmesi problemiyle ilişkilendirmez; ancak açıklamasında, Themistius kavramların oluşumunu çocukların

---

38 *On the Posterior Analyitcs*, II, 19.

konuşmayı öğrenmeleriyle örneklendirir.[39] Bu, logos dilde içkin/mündemiç olduğu ölçüde böyledir.

Eğer Grek felsefesi kelime ile şey arasındaki bu ilişkiyi kabul etmek istemiyorsa, bunun nedeni hiç şüphesiz düşüncenin kendisini, konuşucunun içinde yaşadığı kelime ile şey arasındaki sıkı ilişki karşısında korumasıdır. Bu "bütün dillerin en konuşulabilir olanının" (Nietzsche) düşünce üzerindeki egemenliği öyle büyüktü ki, felsefenin ana ilgisi kendisini ondan kurtarmaktı. Bu yüzden, başlangıçtan itibaren Grek filozofları düşüncenin baştan çıkmasının ve karışmasının kaynağı olarak *"onoma"*yla mücadele etmişler ve bunun yerine dilde sürekli yaratılmakta olan idealiteyi benimsemişlerdir. Bu, daha önce Parmenides şeyin hakikatini logos'tan yola çıkarak kavradığında ve elbette Aristoteles'in varlık formlarını iddia formlarına (*schemata tes kategorias*) yöneltmesini müteakiben Platonik "söylem"e dönüşten sonra da geçerliydi. Burada *eidos*'a yönelme logos'un belirleyicisi olarak kavrandığı için, dilin kendisine ait bir varlığının olması gerektiği fikri bir sapma olarak kabul edilmiş olabilir ve onu yasaklamak ve kontrol etmek düşüncenin göreviydi. Bu yüzden, *Cratylus*'taki adların doğruluğu/kesinliği eleştirisi, modern enstrümantal/araçsal dil teorisine ve akla uygun bir gösterge sistemi idealine uzanan yoldaki ilk adımdır. İmaj ile gösterge arasında sıkışıp kalmış bulunan dilin varlığı yalnızca saf gösterge düzeyine indirgenebilirdi.

---

[39] [1950'lerin başlarına kadar hakkında hiçbir şey bilmediğim "Dile dönüşün (linguistic turn)" de aynı şeyi gördüğünün farkında değilim. Ona şu kitabımda yaptığım referansa bakınız: "The Phenomenological Movement," *Philosophical Hermeneutics*, tr, David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), ss. 130-81.]

(B) Dil ve Verbum

Ancak dilin varlığına hakkını daha fazla teslim eden ve bu yüzden dilin Batı düşüncesindeki unutulmuşluğunun tam bir unutma olmasını engelleyen, Greklere ait olmayan bir düşünce vardır. Bu, Hristiyan *enkarnasyon* fikridir. Enkarnasyon'un cisimleşme/vücut bulma olmadığı açıktır. Cisimleşme ile bağlantılı ne ruh ne de Tanrı fikri Hristiyan enkarnasyona tekabül eder.

Bu teorilerde — sözün gelişi Platoncu ve Pythagorasçı felsefede ve dinî algılamadaki ruhların göçü fikrinde — anlaşıldığı şekliyle ruh ile beden arasındaki ilişki ruh ile bedenin bütünüyle farklı şeyler olduklarını varsayar. Ruh kendi farklı doğasını her cisimlenişiyle korur ve bedenden kopması saflaşma — yani hakiki ve gerçek varlığının restorasyonu — olarak görülür. Grek dinini insanî hâle getiren ilahî olanın insan formundaki görünüşünün bile enkarnasyonla hiçbir alakası yoktur. Tanrı insan hâline gelmez, daha ziyade, insanüstü kutsallığını bütünüyle muhafaza ederken kendisini insanlara insan formunda gösterir. Tam tersine, Tanrı'nın insana dönüşmesi, Hristiyan dininin öğrettiği üzere, çarmıha gerilen İsa'nın, İnsan Oğlu [İnsanoğlu] olarak kurban edilmesine imâda bulunur. Fakat bu ilginç bir biçimde, cisimleşmeden farklıdır ve teolojik olarak Üçleme (Trinity) doktrininde ifadesini bulur.

Hristiyan düşüncenin bu köşe taşı, enkarnasyonun söz/kelime problemiyle çık sıkı bir bağlantısı bulunması dolayısıyla Hristiyan düşünce için olduğu kadar bizim için de çok önemlidir. İlkin Babalar'da ve sonra Skolastik dönemde Augustinciliğin sistematik analizinde, *Üçlemenin gizemi*nin yorumu — bu Ortaçağ düşüncesinin karşı karşıya kaldığı en önemli görevdi — konuşma ile düşünce arasındaki ilişkiyle alakalıydı. Burada, teoloji kendi teolojik görevleri için Grek düşüncesine başvuruyor, felsefe tam da bu

vesileyle Grek düşüncesine yabancı bir boyut kazandığı hâlde, dogmatik teoloji büyük ölçüde Yuhanna İncili'nin başlangıç kısmına dayanıyordu. Eğer Söz/Kitab-ı Mukaddes ete-kemiğe bürünmüşse, o zaman logos da spirütüalitisinden bağımsız demekti ve bu da onun aynı zamanda kozmik potansiyalitesinden kurtarılması anlamına geliyordu. Kurtarıcı olayın biricikliği tarihin özünü Batı düşüncesine yerleştirir, dil fenomenini anlamın idealitesine gömülmüşlüğünden çıkarır ve onu felsefi refleksiyona takdim eder. Çünkü, Grek logos'unun aksine söz saf olaydır (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*).[40]

Gayet tabii beşerî dil bu yolla yalnızca dolaylı olarak refleksiyonun nesnesi hâline gelebilir. İnsanî dil teolojik Söz, yani *verbum dei* — Baba Tanrı ile Oğul Tanrı'nın birliği — probleminin muadili olarak kullanılır. Fakat bizim için önemli olan şey tam da bu birliğin gizeminin dil fenomenine yansımasıdır.

Kaldı ki, Babalar'ın enkarnasyonun gizemiyle ilgili teolojik spekülasyonu Helenistik düşünceye bağlama tarzı, hayat verdikleri bu yeni boyuttan dolayı ilgi çekicidir. Bu yüzden onlar başlangıçta Stoacı iç logos ile dış logos (*logos endiathetos — prophorikos*) antitezinden yararlanmayı denediler.[41] Bu ayrımın başlangıçta logos'un Stoacı dünya ilkesinin, sözü sadece tekrarlamanın dışsallığından kurtarması düşünülüyordu.[42] Fakat bu durumda karşıtı, Hristiyan enkarnasyon doktrini için hemen pozitif bir anlam kazanır. İç söz ile dış söz arasındaki analoji/benzerlik, yani sözü yüksek sesle dile getirme bundan böyle örnek değeri kazanır.

---

[40] St. Thomas, *Summa Theologica*, I, ques. 34, ve başka yerlerde.

[41] Şu bilgi verici "Verbe" maddesinden yararlandım: *Dictionnaire de Théologie Catholique* ve keza Leberton, *Histoire du dogme de la Trinité*.

[42] The parrots/Papağanlar: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 275.

Yaratılış bir zamanlar Tanrı'nın sözüyle gerçekleşmiştir. İlk dönem Babaları, Grek-olmayan yaratılış fikrini açıklamak amacıyla dil mûcizesini bu şekilde kullandılar. Fakat çok daha önemlisi, fiilî kurtarıcı eylemin, Oğul'un gönderilmesinin, enkarnasyonun gizeminin Aziz Yuhanna'nın girişinde söz'e göre tasvir edilmesidir. Tefsir (exegesis) sözün konuşmasını Tanrı'nın enkarnasyonu/vücut bulması kadar mucizevî bir şey olarak yorumlar. Her iki durumda da oluş eylemi bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi türünde bir oluş değildir. O ne iç söz tüketilecek şekilde bir şeyi diğerinden ayırmaktan (*kat' apokopen*) ne iç sözün dışarı çıkarılmak suretiyle azaltılmasından ne de bir şeyin farklılaşmasından ibarettir.[43] Grek düşüncesine ilk başvurularda bile Baba ile Oğul'un, Ruh ile Söz'ün gizemli birliğine yeni bir yönelimi fark edebiliyoruz. Ve eğer ifade etme eylemine, sözün yüksek sesle konuşulmasına doğrudan atıf nihaî belirlemede Hristiyan dogmatiklerce reddedilmiş — tâlî konuma yerleştirmeciliğin (subordinationism) reddi —olsa bile zorunludur; tam da bu karardan dolayı, dilin gizemini ve düşünceyle bağlantısını felsefi açıdan ele almak gereklidir. Büyük dil mûcizesi Söz'ün vücut bulmasında ve haricî varlıkta doğmasında değil, kendisini ifadede doğarak dışsallaştıran şeyin daima zaten söz olmasında ikamet eder. Ezelden beri Söz'ün Tanrı ile birlikte olması tâbî kılmacılığa karşı müdafaasında kilisenin muzaffer doktrinidir ve bu doktrin dil problemini de bütünüyle iç düşüncede konuşlandırır.

Dış dünya ve onunla birlikte dillerin farklılığı/çokluğu probleminin değerini — tartışmayı sürdürse de — Augustine açık şekilde düşürmüştür.[44] Dış dünya — tıpkı sözün

---

[43] *Assumendo non consumendo*, Augustine, *De Trnitate*, XV, 11.

[44] Aşağıdaki bilgiler için bakınız Augustine, *De Trinitate*, XV, 10-15. [Harikulade bir incelemesinde G. Ripanti *De doctrina christiana*'nın teolojik metodoloji olarak değil, Kitab-ı Mukaddes'i okuma tecrübesi modunun tasviri olarak Kitab-ı Mukaddes hermenoytiğinin ana hatlarını oluşturduğunu göstermiştir. Şu metnine bakınız: *Agostino teoretico dell'interpretazione* (Brescia, 1980).]

yalnızca içte yeniden üretildiği dünya gibi — belirli bir dile (tongue/lingua) bağlanır. Ancak *verbum*'un farklı dillerde farklı şekilde konuşulması yalnızca insanî dil vasıtasıyla hakiki varlığını ifşâ edemeyeceği anlamına gelir. "Bütünüyle Platonik olan duyularla algılanabilir görünüşü kıymetten düşürmekle", der Augustine, "Duyularımızla görülebilen ya da işitilebilen şey dışında bir şeyden söz ediyor değiliz." "Hakiki" söz, yani *verbum cordis*, bu tür bir görünüşten bütünüyle bağımsızdır. O ne *prolativium* (ortaya atılmış) ne de *similitudine soni*'deki *cogitativum* (ses kılığında düşünce)'dur. Bu yüzden iç söz ilahî Söz'ün yansıması ve sûretidir. Augustine ile Skolastikler, Üçleme'nin gizemini çözecek kavramsal araçlara ulaşmak için *verbum* problemini ele aldıklarında, münhasıran iç söz, yani kalbin sözü ve onun "*intelligentia*" ile ilişkisiyle ilgileniyorlardı.

Nitekim bu, dilin doğasının burada günışığına çıkan çok özel bir boyutudur. Üçleme'nin gizemi, şeyin ne olduğunu söylediği için doğru olan söz kendi başına hiçbir şey olmaması ve başka herhangi bir şey olmaya çalışmaması — *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur* — ölçüsünde dil mûcizesine yansır. O ifşâ edişi sırasında varlık kazanır. Üçleme'nin gizemi için de kesinlikle aynı şey geçerlidir. Burada da önemli olan şey, Kurtarıcı'nın Kurtarıcı olarak dünyevî tezahürü değil, tam ilahîliği/tanrısallığı, tözel olarak Tanrı ile birlikteliğidir. İsa'nın bağımsız kişisel varlığını bu aynı oluş dahilinde kavramak teolojinin görevidir. Burada insanî analoji — zihinsel söz, yani *verbum intellectus* — işe yarayabilir. Bu bir metafordan daha fazla bir şeydir; çünkü, düşünce ile konuşma arasındaki insanî ilişki eksikliklerine rağmen, Üçleme'nin ilahî ilişkisine tekabül eder. İç zihinsel söz düşünceyle, tıpkı Oğul Tanrı'nın Baba Tanrı ile bir arada olması gibi birdir.

Burada pekâla anlaşılamaz olan şeyi açıklamak için anlaşılamaz olanın kullanılıp kullanılamayacağı sorulabilir.

Düşüncenin iç diyalog olarak kaldığı ve sesli hiçbir dış form bulamadığı dünya ne türde bir dünyadır? Böyle bir şey var mıdır? Düşüncemiz daima belirli bir dilin patikalarını izlememekte midir ve biz, eğer gerçekten onu konuşmak istiyorsa insanın bir dil içinde düşünmesi gerektiğini tam anlamıyla bilmiyor muyuz? Aklımızın özgürlüğünü, ya sûnî gösterge/işaret dilleri icad edip kullanarak ya da bir dili diğerine tercüme ederek — bunlar düşünülen anlamına ulaşmak için dile bağımlılığı aşma kapasitesini varsayar — düşüncenin dille bağlantısına rağmen koruduğunu hatırlasak bile, bu kapasitenin kendisi, gördüğümüz üzere, lingüistiktir. "Aklın dili," bir özel/kendi başına dil değildir. Bu yüzden, dile bağımlılığın aşılamayacağı dikkate alınırsa, aklın saf akıl diliyle, tabiri caizse, konuşulan bir "iç kelime" hakkında konuşmak hangi anlamda mümkündür? (Eğer burada "*intellectus*"u "akıl" diye tercüme edersek) aklın kelimeleri kendilerinin gerçek "kelimeler" olduklarını, eğer ne sesli bir kelime ne de hatta bir kelimenin imajı değil bir işaretin/göstergenin işaret ettiği şeyse nasıl ispatlayabilir — yani bizatihi kastedilen ve düşünülen nedir?

İç söz/kelime doktrini, Üçleme'nin analoji yoluyla teolojik yorumunu desteklemek amacıyla tasarlandığı için, böyle bir teolojik sorunun bize ilave hiçbir katkısı olmayabilir. Biz daha ziyade dikkatimizi "iç sözün" kendisine çevirmeli ve ne olabileceğini sormalıyız. O basitçe Grek logos'u, yani ruhun kendisiyle girdiği diyalog olamaz. Tam tersine, logos'un hem *ratio* hem de *verbum* diye tercüme edilmesi dil fenomeninin Grek metafiziğinin Skolastik işlenişinde Greklerin kendileri için olduğundan çok daha önemli hâle geldiğine işaret eder.

Skolastik düşünceyi problemimiz için yararlı hâle getirmenin özel zorluğu, kelimenin/sözün — geç klasik düşünceleri kısmen aşan kısmen de genişleten Babalar'da bulduğumuz — Hristiyan kavranışının, Aristotelesçilik Skolasti-

sizme girdiğinde bir kere daha klasik logos anlayışına yakınlaşmasıdır. Bu yüzden St. Thomas, Yuhanna İncili'nin girişinden hareketle geliştirilen Hristiyan doktrinini alarak onu sistematik bir biçimde Aristoteles'le birleştirir.[45] Augustine'de, hâlâ tartışıyor olsa da ve hatta "iç söz" lehine diskalifiye etse de kendisiyle birlikte dillerin çeşitliliğiyle ilgili herhangi bir konuşma bulmak çok zordur. Onun için "iç söz" doktrini *forma* ile *verbum* arasındaki ilişkiyi incelemek için gerekli apaçık kabuldür.

Fakat Thomas için bile, *logos* ile *verbum* birbirleriyle bütünüyle örtüşmezler. Söz kesinlikle bir ifade olayı, kişinin kendi düşüncesini bir başkasına geriye döndürülemez aktarışı değildir; sözün ontolojik bir olay olma karakteri vardır. İç söz mümkün ifadesine bağlı kalır. Zihin tarafından anlaşılırken, konu ifade edilme istikametinde düzenlenir (*similitude rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum).* Bu yüzden iç söz kesinlikle ne belirli bir dile bağlıdır ne de hafızadan doğan belirsizce tasavvur edilmiş kelimelerin karakterine sahiptir; o daha ziyade kesintisiz düşünülen bir konudur (*forma excogitata*). Kesintisiz düşünme sürecini (*forma excogitata*) içerdiği için, ondaki süreç unsurunu teslim etmemiz gerekir. Bu süreç *per modium egredientis* ilerler. O ifade değil, düşüncedir; fakat bu kendi kendine konuşmayla ulaşılan şey düşüncenin mükemmelliğidir. Bu yüzden iç söz, düşünceyi dile getirerek söylemle kavrayışımızın sınırlılığını yansıtır. Anlama yetimiz düşündüğü şeyi, sonuca götürücü tek bir hamleyle kavrayamayacağı için düşündüğü şeyi daima kendisinden çıkarıyor ve onu kendisine sanki kendisiyle bir iç diyalogdaymışçasına

---

[45] Bakınız *Commentarium in Johannem'* birinci *De differentia verbi divini et humani* bölümü ve Thomas'ın gerçek metinlerinden derlenmiş zor ve önemli *opusculum* — *De natura verbi intellectus* diye adlandırılmıştır — biz burada aşağıdaki sonuçlara büyük ölçüde bu metinden hareketle ulaştık.

sunuyor olmalıdır. Bu anlamda her düşünce kendi kendiyle konuşmadır.

Grek logos felsefesi bunu kesinlikle bilir. Platon düşünceyi ruhun kendi kendisiyle iç diyalogu[46] ve sonlu/sınırlı kavrayışımızın diskursifliğini/söylem olma karakterini [*Diskursivität*] dile getiren diyalektik çabanın — filozoftan bunu bekler — sınırsızlığı/sonsuzluğu olarak tanımlar. Ne kadar "saf düşünce" talebinde bulunursa bulunsun Platon daima *onoma* ile *logos* aracının nesneyle ilgili düşünce için gerekli olduğunu kabul ediyordu. Fakat eğer iç söz doktrininin, insanî düşüncenin ve konuşmanın söyleme olmaklığı dışında bir anlamı yoksa, "söz" ilahî şahsiyetlerin Üçleme doktrininde ifade edilme sürecine nasıl benzer olabilir? Burada yolumuza sezgi ile diskursivite/söylem olmaklık arasındaki karşıtlık çıkmıyor mu? Her iki "süreçte" de ortak olan şey nedir?

İlahî kişilerin birbirleriyle ilişkileri arasına hiçbir zamansallığın girmediği doğrudur. Fakat insanî düşüncenin söyleme dayalı oluşunun art arda geliş özelliği temelde doğası itibarı ile de zamansal değildir. İnsanî düşünce bir şeyden diğerine geçtiğinde — önce bu şeyi sonra da diğerini düşündüğünde — bu sadece birbirini izleyen bir düşünceler serisi değildir. İnsan basit bir seri hâlinde, ilkin bu şeyi sonra da diğerini düşünmez ve bu onun kendisini süreç içinde sürekli değiştirmesi anlamına gelir. Eğer önce bu şeyi sonra da diğerini düşünüyorsa, bu onun yaptığı şeyi ve bir şeyi sonrakiyle nasıl ilişkilendirmesi gerektiğini biliyor olması anlamına gelir. Bu yüzden, gerçekleşen şey, zamansal bir ilişki değil, zihinsel bir süreç, bir *emanatio intellectualis*'tir.

---

[46] Platon, *Sophist*, 263e.

Thomas bu Neoplatoncu kavramı hem iç sözün süreç karakterini hem de Üçleme sürecini izah etmek için kullanır. Bu, Platon'un logos felsefesinin içermediği bir noktayı ortaya çıkarır. Neoplatonculuktaki doğuş/fışkırma (emanation) kavramı fiziksel birbirini izleme hareketinden daha fazla bir şeye imâda bulunur. Ana imaj daha ziyade fışkıran çeşme imajıdır.[47] Fışkırma sürecinde, kendisinden bir şey fışkıran şey, yani bir şey ortadan kalkmış ya da tükenmiş değildir. Aynı şey kendisinden hiçbir şey kaybetmeyen, fakat Baba'dan kendisine bir şey alan Oğul'un doğuşu için de geçerlidir. Ve bu aynı şekilde düşünce, yani kendisiyle konuşma sürecinde gerçekleşen zihinsel doğuş için de geçerlidir. Bu üretim türü aynı zamanda kèndisi içinde kalan bir toplamdır. Eğer söz ile zihin arasındaki ilahî ilişkinin kısmen değil, bütünüyle (*totaliter*) zihinden doğduğu söylenebilirse, o zaman bu aynı zamanda tek bir sözün bütünüyle diğerinden doğuşu — yani kaynağı zihindedir [*Geist*] — için de geçerlidir; tıpkı öncüllerden sonucun çıkarılması (*ut conclusio ex principiis*) gibi. Bu yüzden düşünce süreci ve doğuşu ne bir değişme süreci ne de potansiyelden aktüele geçiştir; fakat bir *ut actus ex actu* doğuştur. Söz bilgi eylemi tamamlandıktan sonra şekillenmez — Skolastik terimlerle dile getirmek gerekirse, zihin türünce enforme edildikten sonra gerçekleşir; bu, bilgi eyleminin kendisidir. Nitekim söz zihnin şekillenişi (*formatio*) ile eşzamanlıdır.

Böylece, sözün yaratılmasının nasıl Üçleme'nin doğru sureti olarak görülmeye başlandığını anlayabiliriz. O, doğan sözle birlikte hareket edecek hiçbir alıcı muadili olmasa bile, hakiki bir *generatio,* hakiki bir doğuştur. Ancak, teolo-

---

[47] Bakınız Christoph Wagner, *Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik* (yayınlanmamış doktora tezi, Heidelberg, 1957); bu metin Platinus'un önemli metaforlarının ontolojik analizini yapar. "Kaynak çeşme" kavramı için bakınız aşağıda Ek V (GW, Cilt 2, ss. 383 vd.)

jik model olarak fonksiyon icra etmesinde belirleyici önemi olan şey, işte tam da sözün doğuşunun bu entelektüel doğasıdır . İlahî kişilerin süreci ile düşünce süreci gerçekten ortak bir şeye sahiptir.

Ancak bizim için önemli olan ilahî dünya ile insanî dünya arasındaki benzerliklerden çok, farklılıklardır. Bu teolojik olarak doğrudur. İç söz ile analojisi aydınlatıcı sayılan Üçleme'nin gizemi nihai noktada insanî düşünceye göre kavranılamaz bir şey olarak kalır. Eğer ilahî zihin [*Geist*] ilahî Söz'de/Kelam'da dile geliyorsa, bu durumda bu sözdeki süreç unsuru aslında hiçbir analojisine sahip olamayacağımız bir şeye işaret ediyor demektir. Kendisini bilmekle ilahî zihin aynı zamanda bütün varlıkları bildiği ölçüsünde, Tanrı'nın sözü/kelamı tek sezgiyle (*intuitus*) herşeyi bilen ve yaratan Kutsal Ruhun [*Geist*] kelamıdır. Üretme eylemi ilahî herşeyi bilmenin bilgisinin dolaysızlığında kaybolur. Yaratma gerçek bir süreç değildir; yalnızca evrenin temel yapısını bir zaman şeması içinde yorumlar.[48] Eğer sözdeki süreç unsurunu— bu unsur dil ile anlama arasındaki ilişkiyi hedef alan sorgulamamız için önemlidir — daha tam olarak kavramak istersek, teologların bu farklılığı dile getirme tarzıyla yetinemeyiz; biz daha ziyade insanî zihnin eksikliği ve ilahî zihinden farklılığı üzerinde durmalıyız. Burada şu üç farklılığı belirleyen Thomas'ı izleyebiliriz.

1. İlk şey, insanî sözün aktüelleşmeden önce potansiyel olmasıdır. Henüz şekillenmemiş olsa da, şekillenmeye elverişlidir. Düşünce süreci bir şeyin hafızamız-

---

[48] Yaratılış'ın eski kilise babalarına ait yorumu ve Skolastik yorumunun bir ölçüde Platon'un öğrencileri arasında gerçekleşen *Timaeus*'un doğru anlaşılmasıyla ilgili tartışmayı tekrarladığı gözden kaçmıyor —Benim şu metnime bakınız: "Idea and Reality in Plato's *Timaeus*," *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), ss. 156-93).]

dan zihnimize girişiyle başlar. Fakat bu bir doğuş/fışkırma olsa bile hafıza yağmaya uğramaz ve hiçbir şey kaybetmez. Ancak bu şekilde zihnimize giren şey henüz bitirilmiş ve sonucuna kadar ayrıntılarıyla düşünülmüş bir şey değildir. Aksine düşüncenin gerçek hareketi şimdi başlamıştır: zihin bir şeyden diğerine koşuşturur, şunu ya da bunu dikkate alarak sağa sola kıvrılır ve sorgulama (*inquisito*) ve düşünmekliği (*cogitatio*) vasıtasıyla düşüncelerinin mükemmel ifadesini arar. Bu yüzden, mükemmel söz bir araç/âlet gibi yalnızca düşüncede şekillenir, fakat bir kez düşüncenin tam mükemmelleşmesi olarak varlık kazandı mı, onunla yaratılacak başka hiçbir şey kalmamış demektir. Aksine şey onun içindedir. Bu yüzden o gerçek bir araç değildir Thomas bunun için hârikulâde bir metafor bulmuştur: kelime içinde şeyin görüldüğü ayna gibidir. Fakat bu konudaki ilgi çekici şey, onun şeyin imajının dışında hiçbir yere yayılmamasıdır. O, ayna yalnızca imajı (*similitude*) yansıtacak şekilde, bu bir tek şey dışında hiçbir şeyin görüntüsünü vermez. Bu metaforda ilgiye değer olan şey, sözün burada şeyin tam yansıması olarak anlaşılması ve varlığını yalnızca kendisine borçlu düşünce patikasını geride bırakmasıdır. Bu, tanrısal zihinde gerçekleşmez.

2. İlahî sözün aksine insanî söz temelde eksiktir. Hiçbir insanî söz zihnimizi [*Geist*] bütünüyle ifade edemez. Fakat ayna imajının gösterdiği gibi bu, bu tür sözün eksik/kusurlu olduğu anlamına gelmez. Bu söz zihnin [*Geist*] düşünmekte olduğu şeyi bütünüyle yansıtır. Ayrıca, insanî zihnin yetersizliği kendisinin bütünüyle sunulamamasından değil, şunu ya da bunu düşünürken dağılmasından/parçalanmasından ileri gelir. Bu eksiklikten, ilahî söz gibi tek söz değil, zaru-

reten çok söz olduğu sonucu ortaya çıkar. Kaldı ki, sözdeki çeşitlilik bireysel sözün kalıcı ve değişmez bir eksikliğinin bulunduğu, bu yüzden zihnin düşünmekte olduğu şeyi bütünüyle ifade edemediği anlamına gelmez; aksine zihnimiz eksik/yetersiz olduğu için — yani, kendisini bildiği şeye tam olarak sunamadığı için — söz çokluğuna/çeşitliliğine ihtiyaç duyar. O, bildiği şeyi gerçekten tam olarak bilemez.

3. Üçüncü farklılık da bu noktayla ilişkilidir. Tanrı doğasını ve tözünü Söz'ünde tam bir dolaysızlıkla ifade ettiği hâlde, düşündüğümüz her düşünce (ve dolayısıyla düşüncenin kendisini ifade ettiği her kelime) zihnin [*Geist*] ilineği/ârâzıdır. İnsanî düşüncenin sözü şeye yönelir, fakat onu bir bütün olarak içine alamaz. Bu yüzden düşünce sürekli yeni anlayışlara doğru ilerler ve temelde herhangi bir şeyi bütünüyle anlama yeteneğinden yoksundur. Bu tamlığa yeteneksizliğin pozitif bir boyutu vardır: zihnin [*Geist*] gerçek sonsuzluğunu/sınırsızlığını ortaya çıkarır ve zihin [*Geist*] kendisini sürekli yeni bir zihin [*Geist*] sürecinde aşar ve bunu yapmakla sürekli yeni projeksiyonlar yapma özgürlüğü bulur.

Verbum'un teolojisinden öğrendiğimiz şeyi özetleyelim: *ilkin* yukarıdaki analizde pek açıkça ortaya çıkmayan — üstelik Skolastik düşüncede de dile getirilmemiş — bir hususa dikkat çekelim. Ayrıca bunun hermenoytik fenomen için belirli bir önemi vardır. Düşünce ile kişinin kendi kendisiyle konuşmasının iç birliği — enkarnasyonun Üçleme gizemine tekabül eder — iç zihinsel [*Geist*] sözü *bir refleksif eylemin* şekillendirmediğine imâda bulunur. Bir şeyi düşünen kişi — yani onu kendisine söyleyen kişi — bununla düşündüğünü, yani şeyi dile getirmek ister. Zihni, sözü şekillendirirken geriye, tekrar kendi düşünüşüne yönelmez. O sö-

zü/kelimeyi, düşünceyi kendi içinde evirip-çevirerek şekillendirir. Söz elbette onun zihninin faaliyetinin ürünüdür. Fakat diğer ürünlerin aksine söz bütünüyle zihin alanında kalır. Bu, kendisiyle ve kendisiyle konuşmayla ilişkiyi içeren şeyin refleksif bir eylem olduğu izlenimini bırakır. Aslında durum bu değildir; fakat bu düşünce yapısının neden refleksif olarak kendisine de yönelebileceğini ve dolasıyla kendisinin nesnesi olabileceğini hiç kuşkusuz açıklar. Sözün düşünce ile konuşmanın iç birliğini oluşturan içselliği, "sözün" tek istikametli ve refleksif olmayan karakterinin gözden kaçırılmayı kolaylaştırmasının nedenidir. Düşünürken kişi bir şeyden diğerine, düşünmekten kendisiyle konuşmaya hareket etmez. Söz henüz düşünceden bağımsız zihin alanında ortaya çıkmış değildir (*in aliquo sui nudo*). Bu yüzden, sözün formasyonu, zihnin kendisine yönelmesinden doğuyor izlenimi yaratır. Aslında, kelime şekillenirken hiçbir refleksiyon gerçekleşmez; çünkü söz zihni [*Geist*] değil, düşünülen şeyi dile getirmektedir. Sözün formasyonunun başlama noktası zihni dolduran konunun/düşünce nesnesinin kendisidir [*Sachgehalt; the species*]. İfadesini arayan düşünce zihne değil, şeye atıfta bulunur. Bu yüzden söz zihni [*Geist*] ifade eden şey değildir, *similitude rei* ile alakalıdır. Düşünce olan konu ile kelime mümkün olduğunca sıkı şekilde birbirlerine aittirler. Onların birliği öyle sıkı bir birliktir ki, kelime zihinde "*species/düşüncenin nesnesi*" dışında/paralelinde tâlî bir yeri işgal ediyor değildir; aksine söz bilginin ikmal edildiği — yani içinde düşüncenin nesnesinin tam olarak düşünüldüğü — şeydir. Thomas bu bakımdan sözün, rengi mümkün kılan ışığı andırdığını söyler.

Fakat Skolastik düşüncenin bize öğrettiği bir *ikinci* şey daha vardır. İlahî Söz'ün birliği ile insanî sözlerin çokluğu arasındaki farklılık sorunu çözmez. Daha ziyade birlik ile çokluğun esasen birbirleriyle diyalektik ilişkileri vardır. İlahî Söz bile çokluk fikrinden bütünüyle bağımsız değildir.

İlahî Söz dünyaya Kurtarıcı formunda gelen yegâne sözdür; fakat o bir olay olarak kaldığı sürece — gördüğümüz gibi, tâbî kılmacılığın reddine rağmen durum budur — İlahî Söz ile onun kilisedeki görünüşü arasında temel bir ilişki vardır. Hristiyan İncil'in kurtuluş mesajının, yani Hristiyan mesajın içeriğinin kendisi de vaftiz ile vaazda gerçekleşen bir olaydır ve yalnızca İsa'nın kurtarıcı eyleminde vuku bulan şeyi dile getirir. Bu yüzden o, vaazda tekrar tekrar tebliği yapılan tek sözdür. Demek oluyor ki mesaj olarak karakteri zaten tebliğinin çokluğuna işaret etmektedir. Sözün anlamı tebliğ olayından koparılamaz. *Tam tersine olay olma, anlamın kendisine ait bir karakteristiktir.* O lanetleme gibidir; açıktır ki lanetleme, laneti dile getirme eyleminden koparılamaz. Ondan anladığımız şey bir önermeninki gibi soyutlanabilir mantıksal anlam değildir, onda vuku bulan fiilî küfürdür.[49] Aynı şey kilisenin tebliğ ettiği sözün birliği ve çokluğu için de geçerlidir. Her ayinde vaaz edilen kurtuluş mesajı İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilişidir. Yeniden dirilişin İsası ile kerigmanın/tebliğin İsası bir ve aynıdır. Özellikle de modern Protestan teolojisi bu diyalektik ilişkiye bağlı inancın eskatolojik karakterini özenle vurgulamıştır.

İnsanî söz yeni bir biçimde bu diyalektik ilişkiyi, sözlerin çokluğu ile sözün birliği arasına yerleştirir. Platon insanî sözün temelde diskursif olduğunun — yani sözler çokluğunun düzeninin bir anlamı olduğunun — farkındaydı; o, logos'un bu yapısını diyalektik tarzda geliştirdi. Sonra Aristoteles önermenin, yargının, tümdengelimin ve argümanın mantık yapısını açıkça ortaya koydu. Fakat bu bile sorunu bütünüyle ortadan kaldıramamıştır. Kendisini sözlerin çok-

---

[49] Bu konuda şu metinlerde mükemmel malzeme vardır: Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938) ve J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford, 1962).

luğuyla açıklayan sözün birliği mantığın yapısının kucaklayamadığı bir şeyi açığa çıkarır ve bu, *dilin olay olarak karakterini* doğurur: *kavram oluşumu süreci. Verbum* doktrinini geliştirmekle Skolastik düşünce kavram oluşumunu sadece şeylerin düzeninin yansıması olarak görmekle yetinmez.

(C) Dil ve Kavram Oluşumu

Dille uyumu koruyan doğal kavram oluşumu her durumda sadece sözlerin düzenini izlemez; genellikle tesadüflerin ve ilişkilerin sonucu olarak gerçekleşir. Platon'un kavramlar analizine ve Aristoteles'in tanımlar analizine bir bakış bunu doğrular. Fakat töz/madde ile eksiklik/ârâz kavramlarının tesis ettiği mantık düzeninin önceliği, dilin doğal kavram oluşumunun yalnızca sınırlı zihnimizin [*Geist*] eksikliği olarak ortaya çıkmasına yol açar. Yalnızca ârâzları bildiğimiz için, kavramları oluştururken ârâzları izleriz. Bu doğru olsa bile, Thomas'ın doğru şekilde gösterdiği gibi, bu eksiklikten dikkate değer bir avantaj doğar: sınırsız sayıda kavram oluşturma ve kastedilen şeye çok daha derin bir biçimde nüfuz etme özgürlüğü.[50] Düşünce süreci kelimelerle açıklama süreci olarak anlaşıldığı için, dilin mantıksal başarısı, düşünce sürecinin, sınırsız bir zihne göründüğü gibi şeylerin düzenine göre anlaşılamayacağını apaçık hâle getirmesidir. Dilde vuku bulan doğal kavram oluşumunun mantık yapısına tâbî kılınmasının, Aristoteles'in ve onu izleyen Thomas'ın düşündüğü gibi, sadece nisbî bir doğruluğu/geçerliliği vardır. *Aksine Grek mantık fikri Hristiyan teolojiye sızdığında, yeni bir şey doğmuştur: bir aracı/ilişkilendirici/ortam*

---

[50] G. Rabeau'nun Thomas yorumu *Species Verbum* (Paris, 1938) bana haklı olarak bunu vurguluyor görünüyor.

olarak dil; enkarnasyon/vücut bulma olayının tam hakikatine ulaştığı yer. Kristiyoloji/Hristoloji sınırlı insan zihni ile ilahî sonsuzluk arasında yeni bir şekilde arabuluculuk/ilişki kuruculuk yapan yeni bir insan felsefesinin/antropolojinin yolunu açar. Hermenoytik tecrübe diye adlandırdığımız şey burada kendi özel temelini bulacaktır.

Bu yüzden biz dilde gerçekleşen doğal kavram oluşumuna yöneleceğiz. Her özel konuşma durumu söylenmek istenen şeyin önceden-tesis edilmiş sözel anlamın evrenselliğine tâbî kılınmasını gerektirse bile, konuşmanın bu tâbî kılma eylemlerinin — bu eylemlerle belirli bir şey bir genel kavrama tâbî kılınır — kombinasyonu olarak düşünülemeyeceği apaçıktır. Konuşan kişi — demek oluyor ki kelimelerin genel anlamlarını kullanan kişi — söylemek istediği şeyin tikelliğine öylesine yönelir ki, söylediği herşey ele aldığı şartların tikelliğinden bir pay alır.[51]

Fakat diğer taraftan, kelimenin kastettiği genel kavramın bir şeyin belirli bir kavrayışınca zenginleştirildiği anlamına gelir; bu öyle bir zenginleşmedir ki, ortaya çıkan şey, o algılama eyleminin tikelliğinin hakkını daha iyi teslim eden yeni ve çok daha özel bir kavram oluşumudur. Konuşmanın önceden-kurumlaşmış sözlerin genel anlamlarıyla kullanılması sonucunu doğurduğu kesinse de, bu sırada dilin hayatının gelişmesi yoluyla sürekli bir kavram oluşumu gerçekleşmeye devam eder.

Mantıksal tümevarım ve soyutlama şeması burada çok yanlış yola sürükleyicidir; çünkü, sözel bilinçte ne farklı şeyler için ortak bir şeye göre refleksiyon söz konusudur ne de kelimelerin genel anlamlarıyla bir evrenselin kapsamı

---

[51] Theodor Litt haklı olarak şu makalesinde bunu vurgular: "Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis," *Berichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, 93, no. 1 (1941).

altına yerleştirilmiş durum olarak işaret ettikleri şeye göre kullanımları söz konusudur. Türün evrenselliği ve sınıflandırıcı kavramların oluşumu sözel bilincin çok uzağındadır. Türle ilgili kavramlarla hiçbir ilişkisi olmayan bütün formel benzerlikler gözardı edilse bile, kişi bir ifadeyi bir şeyden diğerine taşırsa, kafasında her ikisi için de ortak olan bir şey vardır; fakat bu hiçbir şekilde türe ilişkin evrenselliği gerektirmez. O daha ziyade ister şeylerin görünüşünde ister bizim için anlamlarında olsun benzerlikler arayan artan tecrübesini izler. Sözel bilincin dehası bu benzerlikleri dile getirebilmesinden ibarettir. Sözel bilincin temel metaforik doğası budur ve bir kelimenin metaforik kullanımını onun reel anlamı olarak kabul etmemenin dile yabancı bir mantık teorisinin önyargısı olduğunu fark etmek önemlidir.[52]

Bir tecrübenin tikelliğinin, ifadesini metaforik transferde bulduğu ve hiçbir şekilde soyutlama araçlarının şekillendirdiği bir kavramın ürünü olmadığı açıktır. Fakat yine eşit ölçüde açıktır ki genel/ortak olan şeyin bilgisi bu şekilde kazanılır. Bu yüzden düşünce kendi eğitimi için[53] dilin inşa ettiği bu stoka döner. Platon "*logoi*'ye sıçrayışında" açıkça bunu yapmıştır. Fakat sınıflandırma mantığı aynı zamanda dilin onun için gerçekleştirdiği mantıksal ön çalışmadan da yola çıkar.[54]

---

52 Ludwig Klages bunu net olarak tespit etmiştir. Bakınız Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), ss. 33 vd. — ve benim şu eleştirim: *Logos*, 18 (1929), 436-40 (*GW*, IV)].

53 Bu imaj, kendisini gönülsüzce ortaya koyar ve bu yüzden Heidegger'in "söylemek" anlamına gelen *legein* ile "birlikte okumak/aynı anda okumak" anlamına gelen *legein* arasındaki anlam yakınlığını ispatını (ilk sözünün edildiği yer "Logos [Heraclitus, Fragment B 50]", *Early Greek Thinking*, tr. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi (New York: Harper and Row, 1975), ss. 59-78) doğrular.

54 Platon, *Phaedo*, 99e.

Prehistoryasına, özellikle de Platonik Akademi'deki kavram oluşumu teorisine bir göz atmak bunu doğrular. Platon'un isimleri/adları aşma çağrısı, idealar kozmosunun esasen dilden bağımsız olduğunu varsaydığını görmüştük. Fakat adları aşma idea'ya göre gerçekleştiği ve diyalektik — yani gözlemlenen şeyin birliğine vukuf, farklı fenomenler için ortak olan şeyi görme — olduğu için, bu dilin kendisini oluşturduğu doğal istikameti izler. Adları aşmak sadece, şey'in hakikatinin/doğruluğunun adın kendisinde içerilmediği anlamına gelir. Bu, düşünmenin, adın ve logos'un kullanımını gereksiz hâle getirebileceği anlamına gelmez. Tersine Platon daima, düşünmenin bu araçlarının zorunlu olduklarını kabul eder; daima geliştirilmeye elverişli şeyler olarak görülseler de. İdea, yani şeyin hakiki varlığı bu aracılardan süzülerek geçmesi dışında başka hiçbir şekilde bilinemez. Fakat, bu belirli ve tekil şey olarak ideanın kendisi hakkında bilgi var mıdır? Şeylerin doğası gibi dilin doğası da bir bütün değil midir? Tıpkı tekil/bireysel kelimelerin anlamlarını ve nisbî belirsizliklerini yalnızca söylemin birliğinde kazanmaları gibi, varlığın hakiki bilgisine de yalnızca şeylerin ilişkilerden örülü yapısının tümü içinde ulaşılabilir. Platon'un *Parmenides*'inin tezi budur. Fakat bu, şu soruya yol açar: tek bir ideayı tanımlamak için — yani onu var olan başka herşeyden ayırt edebilmek için — bütünü bilmemiz gerekmez mi?

Eğer Platon gibi idealar kozmosunu varlığın hakiki yapısı olarak görürsek bu sonuçtan kaçamayız. Bize, Akademi'nin başkanı olarak Platon'un halefi Speusippus'un bu sonuçtan kaçamadığı söylenir.[55] Onun özellikle de orta/genel olan şeyin (*homoia*) keşfiyle ilgilendiğini ve bir araştırma yöntemi olarak analojiyi — yani oranların mütekabiliyetini

---

[55] Şu metindeki önemli Speusippus maddesine bakınız: Pauly-Wissowa, *Real-Encylopädie der Altertumwissenschaft.*

— kullanmak suretiyle tür mantığının evrenselleştirme diye adlandırdığı şeyi büyük ölçüde aştığını biliyoruz. Burada diyalektik benzerlikleri keşfetme ve birçok şey için ortak tek niteliği görme kapasitesi yine de dilin bağımsız evrenselliğine, onun kelime oluşturma ilkelerine çok yakındır. Speusippus'un her yerde aradığı analojiler — "kuşlar için kanatlar ne ise, balıklar için yüzgeç de odur" türünde mütekabiliyetler — bu yüzden kavram oluşumuna hizmet ederler; çünkü, bu mütekabiliyetler aynı zamanda kelimelerin oluşumundaki en önemli gelişim ilkelerini oluştururlar. Bir alandan diğerine transferin sadece mantıksal fonksiyonu yoktur; aynı zamanda dilin temel metaforikliğine de tekabül eder. Ünlü stilistik metafor figürü bu evrensel — hem mantıksal hem de lingüistik — gelişim ilkesinin metaforik formudur yalnızca. Bu yüzden şöyle der Aristoteles: İyi bir metafor oluşturmak benzerliği keşfetmek demektir."[56] Aristoteles'in *Topics*'i kavram ile dil arasındaki ilişkinin koparılamazlığının çok sayıda doğrulamasını verir. Orada genel/ortak tür açıkça benzerliğin gözlemlenmesinden türetilir.[57] Bu yüzden, tür mantığının başlangıcında dilin kendisini ön-geliştirme çabası vardır.

Buna uygun şekilde Aristoteles daima şeylerin düzeninin kendileri hakkındaki konuşmada apaçık hâle gelme tarzına çok büyük bir önem atfeder. ("Kategoriler" — ve yalnızca Aristoteles'in açıkça kategoriler diye adlandırdığı şeyler değil — önerme/ifade formlarıdır.) Dil yoluyla kavram oluşumu felsefi düşünce tarafından kullanılmakla kalmaz; aynı zamanda başka bazı istikametlerde geliştirilir de. Biz yukarıda daha önce Aristoteles'in kavram formasyonu teorisinin, yani *epagoge* teorisinin, çocukların konuşmayı öğ-

---

[56] *Poetics*, 22, 1459 a 8.

[57] *Topics*, I, 18, 108 b 7-31 *tou humoiou theoria*'yı detaylarıyla ele alır.

renme tarzlarıyla açıklanabileceğine atıfta bulunmuştuk.[58] Aslında, Platon'un konuşmayı mistisizminden arındırması Aristoteles için ne kadar temel bir şey olursa olsun, kendi "mantık"ını geliştirmesinde ne kadar etkili olursa olsun, şeylerin düzenini yansıtmak ve bunu, özellikle de doğayı sınıflandırıcı tasvirinde tanım mantığını bilinçle kullanarak sözel ihtimallerden kurtarmakla ne kadar ilgilenirse ilgilensin, onun için konuşma ile düşünce tümüyle üniter/birleşik bir şey olarak kalır.

Bu yüzden, "dil olarak dil" hakkında konuştuğu çok az yerde sözel anlam alanını, adlandırdığı şeylerin dünyasından izole etmez. Aristoteles seslerin ya da yazılı işaretlerin *symbolon hâli*ne geldiklerinde "tanımladıklarından" söz eder, bu kesinlikle onların doğal olarak var olmadıkları, konvansiyonla (*kata suntheken*) varoldukları anlamına gelir. Fakat bu, enstrümantal işaretler/göstergeler teorisi değildir. Dahası, dilin seslerinin veya yazının işaretlerinin kendisine göre bir şeyi dile getirdikleri konvansiyon/mutabakat, anlamanın — ki bu, dili varsayar — araçları üzerinde bir uzlaşma değildir; konvansiyon, insanî komünitenin ve insanî komünitenin iyi ve doğru olan şeyle armonisinin temellendiği uzlaşmadır.[59] Sözlü sesler ve işaretler/göstergeler kullanımında uzlaşma iyi ve mâkul şey üzerindeki asıl uzlaşmanın ifadesidir sadece. Greklerin iyi ve mâkul olan şeyi, yani *nomoi* diye adlandırdıkları şeyi ilahî insanların buyruğu ve başarısı olarak görmekten hoşlandıkları doğrudur. Fakat Aristoteles için *nomos*'un bu kaynağı onun gerçek kaynağını değil değerini/geçerliliğini karakterize eder. Bu, Aristoteles'in artık dinî geleneği kabul etmediğini değil, her kaynak/orijin gibi bunun da onun için varlığın/oluşun ve değerin bilgisine giden

---

[58] Bakınız elinizdeki ciltte, ss. 217.

[59] Bu yüzden *Peri Hermenias*'ın terminolojik önermelerine *Politics*'in (I, 2) ışığında bakmalıyız.

yol olduğunu söylemektir. Aristoteles'in dil hakkında sözünü ettiği konvansiyon onun oluş modunu karakterize eder ve kaynağı hakkında hiçbir şeye imâda bulunmaz.

Epagoge analizini hatırlayarak, bunun başka delillerini de buluruz.[60] Biz orada Aristoteles'in evrensel kavramların nasıl şekillendikleri sorusunu ustaca açık bıraktığını görmüştük. Şimdi, onun dildeki doğal kavram oluşumu sürecinin zaten biteviye devam etmesini dikkate aldığını görüyoruz. Bu yüzden Aristoteles'e göre bile dildeki kavram oluşumu tümüyle dogmatik olmayan bir özgürlüğe sahiptir; çünkü, insanın önce karşılaştığı sonra da bir evrensele götüren şeyler arasındaki benzerlikleri tecrübe etmesi sadece bir ilk başarıdır; bu, bilimin başlangıcında durur, fakat henüz bilim değildir. Aristoteles'in vurguladığı şey budur. Eğer bilim olarak belirleyici delili ideali olarak inşa edecekse, bilim bu tür prosedür modlarının ötesine geçmelidir. Dolayısıyla, bu delil idealiyle uyumlu olarak Aristoteles hem Speusippus'un ortak olan şey doktrinini hem de Platon'un diairetical diyalektiğini eleştirir.

Ancak bu mantıksal delil idealini kriter olarak kabul etmenin sonucu, Aristoteles'in eleştirisinin dilin mantıksal başarısını, bilimsel meşruiyetten mahrum bırakmasıdır. Bu başarı yalnızca retoriğin görüş noktasından fark edilebilir ve retorikte artistik metafor aygıtı olarak anlaşılır. Mantıksal kavramların düzenli tanzimi ideali her doğal kavram oluşumunun bağımlı olduğu dilin yaşayan metaforikliğine öncelik kazanır. Bu yüzden yalnızca mantıkta temellenen gramer bir kelimenin *doğru* anlamı ile *metaforik* anlamını birbirinden ayırabilecektir. Başlangıçta dilin hayatının temelini ve mantıksal prodüktivitesini oluşturan şey — şeylere düzen vermeyi mümkün kılan araçlarla spontan ve yara-

[60] *Posterior Analytics*, II, 19; bakınız elinizdeki ciltte, s. 124.

tıcı benzerlikler arayışı — bu durumda metafor denilen retorik figüre dönüşerek marjinalleşir ve enstrümanlaşır. Attik felsefenin zaferiyle sonuçlanan Grek gençliğinin eğitimi için felsefe ile retorik arasındaki mücadele aynı zamanda dili bir kenara iter, yani dil hakkında düşünme daha önce bilimsel kavram inşasını ideal kabul eden bir gramer ve retorik meselesine dönüşür. Bu yüzden sözel anlamlar alanı söz formunda karşı karşıya kalınan şeyler alanından uzaklaşmaya başlar. Stoacı mantık, şeyler hakkında konuşmanın gerçekleşmesini sağlayan vasıtalarla maddî olmayan anlamlardan (*lekton*) söz eder. Bu anlamların *topos* —yani uzay/boş alan[61] — ile aynı düzeye yerleştirilmesi çok anlamlıdır. Nasıl boş uzay içinde herbiri birbiriyle ilişkili nesneler zihinden çıkarılıp atılarak düşünce için ilk veri hâline geliyorsa, aynı şekilde anlamlar da ilk kez kendi başlarına kavranır ve kavram da onlara göre kelimelerin anlamlarıyla adlandırılan şeyler zihinden çıkarılıp atılarak yaratılır.[62] Anlamlar da keza şeylerin içinde birbirleriyle ilişkili hâle geldikleri uzaya benzerler.

Böylesi düşünceler açıktır ki yalnızca bu doğal ilişki — konuşma ile düşüncenin koparılamaz birliği — koptuğunda mümkün hâle gelir. Lohmann'ın işaret ettiği Stoacı düşünce ile Latin dilinin gramatik ve sentaktik yapısı arasındaki ilişkiyi zikredebiliriz.[63] Şurası muhakkaktır ki, Helenis-

---

61 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim, II, 87.

62 Aristotelesçe reddedilen *diastema* teorisiyle mukayese ediniz; *Physics*, IV, 4, 211 b 14 vd.

63 Johannes Lohmann son zamanlarda bazı ilgi çekici gözlemlerde bulunmuştur; buna göre notaların, figürlerin ve sayıların "ideal" dünyasının keşfi kelime formasyonunun özel bir türünü üretmiştir ve dolayısıyla bu dil bilincinin başlangıcıdır. Şu dergilerdeki denemelerine bakınız: *Archiv für Musikwissenschaft*, 14 (1957), 147-55, 16 (1959), 148-73, 261-91, *Lexis*, IV, 2; ve nihayet "Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur," Gadamer için *Festschrift* (1960). [Şimdi bakınız *Musike und Logos* (Stuttgart, 1970), bu metin Lohmann'ın en önemli eserlerinin koleksiyonuna duyulan ihtiyacın ancak çok azını karşılamaktadır.

tik *oikumene* sırasında iki dil kullanılmaya başlanmasının dil hakkındaki düşünce üzerinde olumlu bir etkisi olmuştur. Fakat muhtemelen bu gelişme daha önce başlamıştır ve bu süreci başlatan bizatihi bilimin doğuşudur. Eğer böyle ise, söz konusu başlangıç Grek biliminin ilk günlerine kadar geriye götürülebilir. Bunun böyle olduğunu bilimsel kavramların müzik, matematik ve fizik alanındaki gelişimi açıkça ortaya koyar; çünkü burada bir rasyonel şeyler alanı, artık gerçekten kelimeler diye adlandıramayacağımız kelimelere tekabül eden terimlere varlık kazandıran bir inşa söz konusudur. Şu bir ilke olarak dile getirilebilir: kelimeler her nerede sadece bir gösterge/işaret fonksiyonu üstlenirlerse, ilgilenmekte olduğumuz konuşma ile düşünme arasındaki özgün ilişki enstrümantal/araçsal bir ilişkiye dönüşür. Bilimde kavram oluşumunun temelinde kelime ile göstergenin bu değişen ilişkisi vardır ve bu bizim için, bilimsel net şekilde dizayn etme idealinin yanısıra, dilin hayatının kendisinin değişmeksizin devam ettiğini hatırlamak özel bir çabayı gerektirir.

Gayet tabii felsefe tarihini dikkate aldığımızda hatırlatıcıdan yoksunluk diye bir şey yoktur. Bu yüzden, Orta Çağ düşüncesinde teolojiye nüfuz etmiş bir şey olarak dil probleminin sürekli olarak tekrar tekrar düşünme ile konuşmanın birliği problemine işaret ettiğini ve keza problemin klasik Grek felsefesinin farkında olmadığı bir boyutunu ortaya çıkardığını göstermiştik. Kelimenin söylenmek istenen şeyin birliğinin bütünüyle dile getirildiği bir süreç olması — *verbum* üzerine spekülasyonda olduğu gibi — Platoncu "bir" ile "çok" diyalektiğini aşan yeni bir şeydir. Çünkü Platon logos'un kendisini bu diyalektikteki hareket olarak görür ve düşüncelerin diyalektiğine mâruz kalma dışında hiçbir şey olmadığını düşünür. Buradaki yorumda hiçbir gerçek problem yoktur; çünkü düşüncenin diyalektiğinin araçları durumundaki söz ile konuşma düşünen zi-

hin tarafından sürekli aşılmaktadır. Tersine biz Üçlemeci spekülasyonda, ilahî kişilerin düşünme süreçlerinin Neoplatonik açıkça ortaya koyma, açımlama [*Entfaltung*] istikametindeki sorgulamayı — yani Bir'den yola çıkmayı — ve dolayısıyla ilk kez Söz'ün süreç olmaklığına hakkını teslim etttiklerini görüyoruz . Fakat dil problemi ilahî zihin [*Geist*] ile insani zihin [*geist*] arasındaki ayrımı pozitif bir şeye dönüştüren ve modern zamanlarda çok büyük bir önem kazanan yeni bir unsur ilave eden Hristiyan düşüncenin Aristotelesçi felsefeyle Skolastik kombinasyonu gerçekleşinceye kadar doğmamıştır. Bu her ikisi için de ortak *yaratıcılık* unsuruydu. Bana öyle geliyor ki, son zamanlarda çok tartışılan *Cusa'lı/Kuzalı Nicholas*'ı önemi hâle getiren şey budur.[64]

Bu iki yaratıcılık modu arasındaki benzerliğin sınırları vardır elbette; onlar yukarıda vurgulanan ilahî söz ile insanî söz arasındaki farklılıklara tekabül ederler. Dünyayı kesinlikle ilahî söz yaratır, fakat yaratıcı düşüncelerin ve yaratıcı günlerin zamansal birbirini izlemesi içinde değil. Oysa insan zihni düşüncelerinin tümüne yalnızca bir zaman serisi dahilinde sahip olabilir. Bunun daha önce Aziz Thomas'da gördüğümüz gibi bütünüyle zamansal bir ilişki olmadığı doğrudur. Nicholas Cusanus/Kuzalı Nicholas bunu açıkça dile getirir. Bu, üretimleri aslında zamansal bir vuku buluş değil, aklın hareketi olan sayı serileri gibidir. Kuzalı Nicholas aynı akıl hamlesini genera ve türler, duyu-

---

64 Bakınız K. Volkmann-Schluck — öncelikle Nicholas'ın düşünce tarihindeki yerini "imaj/suret/resim" fikri temelinde tesbite çalışır — *Nicolaus Cusanus* (1957), özellikle ss. 146 vd. [ve aynı şekilde J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des landes NordrheinWestfalen, 16) ve benim şu metinlerim: "Nicolaus von Cues und die Philosophie der Gegenwart," *Kleine Schriften, III, 80-88,* "Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems," *Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), 27580 (her ikisi de şu metinde yeniden yayınlandı: *GW*, IV).]

larla algılanabilir şeyler alanından hareketle geliştirilerek bireysel kavramlar ve kelimelerle izah edildiğinde de ayırt eder. Keza onlar da *entia rationis*'tir. Türetim/açımlama hakkındaki bu Platonik ve Neoplatonik konuşma ne kadar sağlam olursa olsun, aslında Kuzalı Nicholas emanistik/doğuşa ilişkin Neoplatonik açıklama şemasını net olarak aşmayı başarır. O bunun karşısına Hristiyan *verbum* doktrinini yerleştirir.[65] Söz onun için zihnin [*Geist*] ta kendisidir; zihnin/*Geist*'ın düşük düzeyde ya da zayıf bir tezahürü değil. Bunu bilmek Hristiyan filozofun Platonist filozof karşısındaki üstünlüğüdür. Dolayısıyla, insan zihninin kendisini açtığı çokluk yalnızca hakiki birlikten kopuşu ve yuvasını kaybetmesi değildir. Aksine burada insan zihninin sınırlılığının/sonluluğunun pozitif bir doğrulanışı söz konusudur; bu sınırlılık mutlak varlığın sonsuz birliğiyle bağlantılı kalsa bile. Bu *complicatio/komplekslik/belirsizlik* fikrinin yolunu açar ve bu görüş noktasından dil fenomeni de yeni bir boyut kazanır. Kompleks hâle getiren/belirsizleştiren ve açıklayan insan zihnidir. Söylemin çoğulluğuna açılma yalnızca kavramsal bir çiçekleniş değildir, o aynı zamanda söz alanına da nüfuz eder. Kavramsal farklılaşmaya potansiyel güç kazandıran şey — farklı dillere göre — mümkün adlandırmalar çokluğudur.

Klasik öz mantığının nominalist yıkılışıyla birlikte dil problemi yeni bir aşamaya girer. O birdenbire şeylerin farklılıklarına ve benzerliklerine göre (her istenilen tarzda olmasa dahi) farklı tarzlarda dile getirilebilmesi pozitif bir anlam kazanır. Tür ile cins arasındaki ilişki yalnızca şeylerin doğasına göre — yaşayan doğanın kendi kendisini-inşasındaki "hakiki" türler modelinde — değil, aynı zamanda bir

---

65 *Philisophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non errant ... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum ...., De docta ignorantia*, II, 9.

başka yolla insana ve onun ad verme gücüne göre de doğrulanabilirse, bu durumda anlamları, gramerleri ve sentaksları ile birlikte tarihsel olarak geliştikleri için diller farklı tecrübe mantığı formları, farklı (doğaüstünü tecrübe dahil) naturel — yani tarihsel — tecrübe formları olarak görülebilecekler demektir. Bunun böyle olduğu uzun zamandır apaçıktır..[66] Her dilin kendi tarzında gerçekleştirdiği kelimeler ile şeylerin birbirine eklemlenmesi daima, bilimsel kavramların oluşum sisteminden çok farklı birincil naturel kavramların oluşum tarzıdır. Bu münhasıran şeylerin insanî boyutunu, insanın ihtiyaç ve ilgiler sistemini izler. Bir dil cemaatinin bir şey konusunda önemli saydığı şeyin adı, cemaat için hepsi de aynı önemli niteliğe sahip oldukları sürece, belki de başka bakımlardan çok farklı doğaları bulunan şeylere de verilmiş olabilir. Bir nomenklatur/adlandırma (*impositio nominis*) hiçbir şekilde bilimin kavramlarına ve bilimin sınıflandırıcı genus ve species sistemine tekabül etmez. Aksine, biliminkilerle mukayese edildiğinde kelimenin genel anlamının türetildiği nitelikler tesadüfi (accidental) niteliklerdir.

Ayrıca, bilimin dil üzerinde belirli bir etkisinin bulunduğunu da hesaba katmalıyız. Sözün gelişi, bugün herkes balinaları memeli hayvanlar bildiği için balinalara artık balık diyemememiz gerekebilir. Diğer taraftan, belirli şeylerin popüler adlarındaki zengin farklılıklar, kısmen modern iletişim, kısmen de teknolojik ve bilimsel standardizasyonun sonucu yok olmaktadır; genelde gündelik vokabülerimiz bu tür alanlarda genişlemekten çok, daralmaktadır . Deve için, devenin özel şartlarına ve çöl sakinlerine göre geliştirilmiş iki yüz farklı kelimeye sahip bir Afrika dili olduğu söylenir. "Deve"nin bütün bu farklı adlandırmalarıyla sahip ol-

---

[66] Bakınız, elinizdeki ciltte, ss. 231.

duğu özel anlam onu bütünüyle farklı bir yaratık hâline getirir.[67] Bu tür durumlarda biz tür ile lingüistik adlandırma arasında aşırı bir gerilim olduğunu söyleyebiliriz. Fakat biz aynı zamanda kavramsal evrensellik ile pragmatik anlama yönelik eğilimin yaşayan bir dilde asla tam anlamıyla birbirleriyle uyumlu hâle getirilemeyeceğini de söyleyebiliriz. Doğal kavram oluşumunun ihtimaller içermesini şeylerin doğru/hakiki düzeniyle mukayese etmenin ve ilkini bütünüyle tesadüfî/ârızî bir şey olarak görmenin daima keyfî/sunî ve dilin doğasına aykırı olmasının nedeni budur. Bu ihtimaller içerme aslında, insan zihninin [*Geist*] şeylerin temel düzenini dile getirmedeki zorunlu ve meşru değişiklikler/farklılıklar içeren alanında ortaya çıkar.

Farklı yerel dillerin karışıklığının kutsal metinlerle ilgili önemine rağmen, Latincenin Orta Çağının dil probleminin bu boyutunu hiç dikkate almaması öncelikle Latincenin bilginler arasındaki sorgulanmamış/doğal sayılan egemenliği ve Grek logos doktrininin süregelen etkisiyle açıklanabilir. Ancak Rönesansla birlikte, rahipler sınıfı dışındaki insanlar önemli hâle geldiğinde ve ulusal diller eğitim ve öğretimin parçası hâline geldiğindedir ki insanlar bu dillerin iç — yani "doğal" — sözle ilişkisi konusunda yaratıcı şekilde düşünmeye başlamışlardır. Fakat biz, modern lingüistiğin karakteristiği durumundaki araştırma yaklaşımıyla enstrüman/araç olarak dil kavramını Rönesansa atfetmemeye özen göstermeliyiz. Dil probleminin ilkin Rönesansta doğuşunun önemi daha ziyade Greko-Hristiyan mirasın hâlâ otomatikman geçerli sayılıyor olmasında yatar. Bu Kuzalı Nicholas'da apaçıktır. *Geist*'ın birliğinin açılımı olarak kelimelerde dile getirilen kavramlar, bireysel ad ne kadar keyfî olursa olsun (*impositio nominis fit ad beneplacitum*) onların tümüne yansıyan (*relucet*)

---

[67] Bakınız Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, tr. Ralph Manheim (3 vols,; New Haven :Yale University Press, 1953), I, 290.

doğal dünyayla bağlantılarını (*vocabulum naturale*) korurlar.[68] Biz kendimize bu ilişkinin ne olduğunu ve bu naturel sözün/kelimenin ne olduğunun varsayıldığını sormalıyız. Fakat bu her dilin bireysel kelimelerinin birbirlerinin kelimeleriyle bir nihai armoni hâlinde olduklarını söylemeyi metodolojik bakımdan anlamlı hâle getirir; buna göre bütün diller *Geist*'ın/ruhun/zihnin birliğinin açılımlarıdır.

Kuzalı Nicholas da *naturel söz/kelime* ile, farklı dillerin karışmasını önceleyen bir ilk/özgün dilin kelimelerini kastetmez. Kafasındaki hiç de bir ilk durum doktrini anlamında bu tür bir Âdem dili değildir. O daha ziyade her insanî bilginin temel eksikliğinden yola çıkar. Kuzalı'nın Platonik unsurlarla nominalist unsurları birleştiren teorisi her insani bilginin yalnızca bir kanaat ve tahmin (*coniectura, opinio*) olduğudur.[69] Onun şimdi dile tatbik ettiği teori budur. O ulusal diller arasındaki farklılıkları ve vokabülerlerinin apaçık keyfiliğini, bu nedenle bütünüyle konvansiyonalist bir bilgi teorisine ve enstrümantalist bir dil anlayışına düşmeksizin kabul eder. İnsanî bilgi nasıl "kesinlikten uzak/yoksun" ise — aşağı-yukarı kesin ise — insanî dil de öyledir. Doğru ifadesi (*propria vocabula)* bir dilde bulunan bir şey, bir başka dilde daha barbarca ve uzak bir kelimeyle dile getirilmiş olabilir (*magis barbara et remotiora vocabula*). Bu yüzden ifadeler aşağı-yukarı doğrudur. Belirli bir anlamda bütün fiilî adlandırmalar keyfîdir ve yine de şeyin kendisine (*forma*) tekabül eden doğal ifadeyle (*nomen naturale*) zorunlu bir ilişkiye sahiptirler. Her ifade uygundur (*congruum*), fakat hiçbiri kesin (*precisum*) değildir.

Böyle bir dil teorisi kelimelerin atfedildiği şeylerin (*formae*) insanî bilginin giderek yaklaştığı önceden-kurumlaş-

---

[68] Burada izlenen ön önemli delil Cusalı/Kuzalı Nicholas'ın şu metnindedir: *Idiota de mente*, III, 2: *Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositium secundum illud citra praecisionem.....*

[69] Öğretici bir açıklama için bakınız J. Koch, *a.g.e*, yukarıda 64 numaralı dipnot.

mış bir orijinal modeller düzenine ait olduklarını değil, bu düzenin şeylerin verili doğasının dışında farklılaşma ve kombinasyon yoluyla yaratıldığını varsayar. Burada, Kuzalı Nicholas'ın düşüncesi nominalizmin etkisi altındadır. Eğer türler ile cinslerin bizatihi kendileri bu yolla anlaşılabilir varlık (*entia rationis*) hâline geliyorlar ise, o takdirde, farklı diller farklı kelimeleri kullansalar bile kelimelerin ifade ettikleri şeyin algılanmasıyla uyum içinde olabilecekleri açıktır. Çünkü bu durumda, sorun ifadedeki değişmeler değil, ifadedeki değişmeleri izleyen şeyin algılanmasındaki ve kavramların formasyonundaki değişmelerdir — yani temel bir kesinlikten uzak oluş/eksiklik söz konusudur; yine de bu farklılık bütün ifadelerin şeyin kendisinin (*forma*) yansıması olmasını önlemez. Bu kesinlikten uzaklık türü, yalnızca, zihin sonsuz/sınırsız olana yükselirse/yönelirse aşılabilir. Demek oluyor ki, sonsuz/sınırsız olanda yalnızca tek bir şey (*forma*) ve tek bir kelime/söz (*vocabulum*) vardır; yani, Tanrı'nın herşeye yansıyan (*relucet*) dile getirilmesi imkânsız Söz'ü (*verbum Dei*).

Böylece, eğer insan zihnini orijinalinin kopyası olarak tanrısal ile ilişkili bir şey olarak kabul edersek insanî dillerdeki farklılıklar serisini de kabul edebiliriz. Başlangıçta, Platonik akademideki analoji/benzerlik arayışı tartışmasındaki gibi, sonuçta, Orta Çağın evrenselller arayışında da, söz ile kavram arasında gerçek bir ilişki fikri söz konusudur. Yine de burada, modern düşüncenin dillerin farklılığının ürünü saydığı dünya görüşlerinin rölativitesinin/göreliliğinin çok uzağındayız. Bütün farklılıklarına rağmen, Kuzalı Nicholas diller arasındaki uyumu korur ve Hristiyan Platoncu'nun ilgilendiği şey de budur. Onun için temel şey, her insanî konuşmanın şeyle bağlantılı olduğu ve şeylere ilişkin insanî bilginin pek de dile bağlı olmadığıdır. İkincisi tek hakikati apaçık ortaya çıkaran prizmatik kırılmayı temsil eder yalnızca.

3 Hermenoytik Ontolojinin Ufku Olarak Dil

(A) Dünyanın Tecrübesi Olarak Dil

Modern dil bilimi ve dil felsefesinin pek dikkate almadığı bazı görüş noktalarını sunmak için dil probleminin tarihinin bazı dönemlerini enine boyuna ele aldık. Herder ve Humboldt'tan beri dille ilgili modern düşünüşe çok farklı bir ilgi yön vermiştir. Modern düşünce doğal dillerin insani diller arasındaki farklılıkların tecrübesi alanındaki gelişme tarzını incelemektedir — bu rasyonalizmin ve ortodoksinin güçlerine karşı meşakkatla kazanılmış bir vukuftur. Her dili bir organizma kabul ederek o, insan zihninin dil kapasitesini kullanmak için yararlandığı farklı araçların mukayeseli incelemesini yapar. Kuzalı Nicholas yine de bu türde bir empirik mukayeseli araştırmanın çok uzağındaydı. O bir Platoncu olarak kaldı; çünkü, onun için kesinlikten uzak alandaki farklılıklar kendi başlarına hiçbir hakikate imâda bulunmazlar ve bu yüzden yalnızca "hakikat" ile uyum hâlinde oldukları ölçüde ilgiye layıktırlar. Onun için, yeni yeni serpilen ulusal dillerin ulusal hususiyetleri ilgi dışıdır; Bu açıdan o, sözün gelişi Wilhelm von Humboldt'tan farklıdır.

Fakat eğer modern dil felsefesinin bu kurucusuna hakkını teslim etmek istiyorsak, Humboldt'un başlattığı mukayeseli lingüistiğin ve halkların psikolojisinin yarattığı aşırı vurgulardan kaçınmalıyız. Onunla birlikte "kelimenin/sözün hakikati" problemi[70] henüz bütünüyle belirsiz hâle gelmemişti. Humboldt insanî dilin yapısının empirik farklılığını, yalnızca farklı halkların bireysel niteliklerini insanî ifa-

[70] [benim şu metnime bakınız: "Wahrheit des Wortes," *GW*, VIII.]

denin bu somut ifadesi vasıtasıyla anlamak için incelemez.[71] Kendi çağınınki gibi onun bireyselliğe ilgisi de kavramın evrenselliğinden uzaklaşma olarak görülemez. Aksine onun için de bireysellik ile evrensellik arasında koparılamaz bir ilişki vardır. Bireysellik hissine daima totalite hissi eşlik eder[72] ve bu yüzden dil fenomenlerinin bireyselliğiyle ilgili incelemenin kendisi insanî dilin tümünü kavramanın vasıtası olarak görülür.

Humboldt dillerin insanın "mental/zihinsel [*Geist*] gücünün" ürünleri oldukları görüşünden yola çıkar. Nerede dil varsa orada insan zihninin yaratıcı zihin gücü işbaşındadır ve her dil insanın bu naturel gücünün yöneldiği genel hedefe ulaşmaya yeteneklidir. Bu, dillerin farklılıklarını bir mükemmeliyet kriterine göre mukayese etme talebini engellemez, aksine meşrulaştırır. Çünkü, "mükemmel dil fikrine gerçeklikte varlık kazandırma çabası" her dil için ortak bir çabadır ve lingüistin işi farklı dillerin, bu fikre ne kadar ve hangi vasıtalarla yaklaştıklarını incelemektir. Dolayısıyla Humboldt için apaçıktır ki farklı dillerin mükemmeliyet derecelerinde farklılıklar vardır: fakat o incelemekte olduğu fenomenlerin farklılıklarına önceden kabul edilmiş bir kriteri dikte etmez; daha ziyade bu kriteri dillerin bizatihi kendilerinin iç yapılarından ve zengin farklılıklarından çıkarır.

Bu yüzden onun insanî dillerin yapılarının mukayesesine normatif ilgisi, bireyselliğin kabullenilmesine engel teşkil etmez — ve bu her dilin görece/nisbî mükemmelliği anlamına gelir. Humboldt'un her dilin özel bir dünyaya bakma tarzı [*Weltansicht*] olarak görülmesi gerektiğini düşün-

---

[71] Müteakip bilgiler için bakınız *Linguistic Variability and Intelectual Development* [ilk baskısı 1836], tr. George C. Buck and Frithjof A. Raven (Coral Gables: University of Miami Press, 1971).

[72] A.g.e., s. 6.

düğü ve insanî dilin ilk formasyonu olayının her bir örnekteki farklılaşmasının *iç yapısını* sorguladığı çok iyi bilinir. Bu bakış açısının arkasında yalnızca dünyanın anlaşılmasında öznenin oynadığı rolün altını çizen idealist felsefe değil, aynı zamanda ilkin Leibniz'in geliştirmiş olduğu *bireyselliğin metafiziği* vardır. Bu hem zihnin gücü [*Geisteskraft*] kavramında — bu kavram dil fenomeninin doğal ürünüdür — hem de özellikle Humboldt'un iç dil duyusu/yetisi durumundaki bu zihin gücünün yalnızca sesleri değil, aynı zamanda bütün dilleri farklılaştırdığı iddiasında ifadesini bulur. O "fenomendeki iç yetinin bireyselliği"nden söz eder ve bununla "bu gücün enerjisini" kasteder; bu güç vasıtasıyla iç yeti, sesleri biçimlendirmektedir.[73] Onun için, bu enerjinin her yerde aynı olamayacağı hususu apaçıktır. Bu yüzden o, gördüğümüz gibi, bir Aydınlanma ilkesini paylaşır, yani bireysellik/tekillik ilkesini doğru ve mükemmel olana yaklaşmada/yakınlaşmakta bulur. İnsanî dillerin yapısındaki farklılıkların parçası olduğu evren, Leibniz'in monadolojik evrenidir.

Humboldt'un izlediği araştırma patikasını karakterize eden şey *aşağıya doğru, form istikametinde soyutlamadır*. Humboldt insanî dillerin anlamını/önemini ulusların bireysel zihniyetlerinin aynaları olarak ortaya koysa da, bunu yaparken, dil ile düşünce arasındaki ilişkinin evrenselliğini bir fakülte/yeti/meleke formalizmiyle sınırlamıştır.

Humboldt problemin asıl anlamını şunu söylerken görür: dil "fiilen düşünülebilecek herşeyin numûnesi durumundaki" sonsuz ve sahiden sınırsız bir alanla ilişkide konuşlanmıştır. Bu yüzden dil sınırlı/sonlu araçların sınırsız/sonsuz kullanımını gerçekleştirmeli ve bunu düşünceyi ve dili doğuran fakülteyle/güçle özdeşliği yoluyla yapabilme-

---

[73] A.g.e., s. 22.

lidir."[74] Kendi kendisinin bilincinde bir fakültenin/gücün gerçek özü, sonlu/sınırlı vasıtaları sınırsız/sonsuz şekilde kullanabilmesidir. O ulaşabileceği herşeyi içerir. Bu yüzden, dil fakültesi/yetisi aynı zamanda uygulanabileceği her içeriğe üstündür. Nitekim bir dil yetisi/fakültesi formalizmi olarak o daima söylenebilen şeyin belirlenmiş içeriğinden ayırt edilebilir. Bu Humboldt'a gözalıcı vukuflar bahşeder; özellikle de şunu göremediği için: dilin gücüyle mukayese edildiğinde bireyin gücü sınırlı olsa da, insana dil karşısında belirli bir özgürlük tanıyan dil ile düşünce arasında bir karşılıklı ilişki vardır. O dil karşısındaki bu özgürlüğün, her dilin belirli bir zamanda söylenen şeye kıyasla kendisine ait bir hayatının var olması ölçüsünde sınırlı olduğunun farkındadır; öyle ki "onda uzak geçmişin hâlâ şimdi duygusuyla bağlantılı oluş tarzı kesin şekilde hissedilebilir; çünkü dil daha erken kuşakların hissiyatlarını bugüne taşır ve onların ilham kaynaklarını korur."[75] Dili form olarak anlarken bile Humboldt zihnin tarihsel hayatını kavrayabilmiştir. Dil fenomenini dil fakültesine/yetisine dayandırma iç form kavramına, dilin hayatının tarihsel değişimelerince doğrulanan özel bir meşruiyet sağlar.

Yine de bu dil kavramı amaçlarımız bakımından tersine çevrilmesi gereken bir soyutlamadır. *Sözel form ile geleneksel içerik hermenoytik tecrübede birbirinden koparılamaz.* Eğer her dil bir dünya görüşü ise, bu o dil belirli tipte bir dil olduğu (lingüistin gördüğü tarzda bir dil olduğu) için değil, söylediği ya da naklettiği şeyden dolayı dünya görüşü demektir.

Bir örnek, gelenek ile dil arasındaki birlik kabul edildiğinde, problemin nasıl değiştiğini — daha doğrusu asıl odağa nasıl yöneldiğini — ortaya koyacaktır. Wilhelm von

---

[74] A.g.e., s. 13.

[75] A.g.e., s. 9.

Humboldt bir keresinde, bir yabancı dili öğrenmenin kişinin önceki dünya görüşüne kıyasla yeni bir bakış açısı kazanmayı içerdiğine işaret etmiş ve sözünü şöyle sürdürmüştür: "Yalnızca biz daima kendi dünya görüşümüzü, hatta kendi dil-görüşümüzü/dilimizin görüşünü bir yabancı dile taşıdığımız icin bu başarı saf ve mükemmel bir tarzda tecrübe edilemez."[76] Burada bir sınırlılık ve eksiklik sayılan şey (bu dille kendi tarzında ilgilenen lingüstin görüş noktasından da doğrudur), aslında, hermenoytik tecrübenin yaşanma tarzıdır. "Kişinin dünya görüşüne" yeni bir bakış açısı katan şey, ister konuşucularıyla söyleşi ister edebiyatının incelenmesi olsun, aslında bir yabancı dilin öğrenilmesi değil, kullanımıdır. İnsan yabancı bir zihin çerçevesini ne kadar kendisine malederse etsin dünya görüşünü ve dil-görüşünü/dilinin görüşünü unutamaz. Aksine, karşı karşıya geldiğimiz diğer dünya yalnızca bize yabancı değil, bizimle bağlantılı olarak da yabancıdır aynı zamanda. Onun hakikati *kendinde/kendi başına* hakikat değil, *bizim için* de hakikatdir.

Burada tecrübe edilen diğer dünya sadece bir araştırma ya da bilgi nesnesi değildir. Kendisini, kendisiyle konuşur hâle gelecek şekilde yabancı bir dilin edebî geleneğine açan kişinin o dille aslında onu kullanan seyyahınkinden daha fazla objektif ilişkisi yoktur. O, lingüistik geleneği dilin tarihî ve mukayeseli incelemesi için malzeme olarak kullanan filologdan çok farklı bir vaziyet alışa sahiptir. Biz bunu da kẹza yabancı dilleri öğrenme tecrübemizden ve hocalarımızın süreç içinde ölmüş bu dilleri bize sunmak için edebî eserleri kullanma tarzlarından da pekâlâ anlayabiliriz. Eğer dili böyle tematize edersek geleneğe ait bir eseri anlayamayacağımız açıktır. Fakat sorunun ihmal edilmemesi gereken diğer yanı, eğer metnin söylediği şeyle temas noktası bula-

---

[76] A.g.y.

bilecek bir bildik dünyaya hitap eder/konuşur hâle gelmezse, eserin söylediği şeyi anlamanın imkânsız oluşudur. Bu yüzden bir dili öğrenmek öğrenilebilecek şeyin kapsamını genişletmektir. Yalnızca lingüistin refleksif düzeyinde insan, bu temas noktasının yabancı bir dili öğrenme başarısının "saf ve mükemmel tarzda" tecrübe edilmesini engelleyebileceğini söylemeyi tahayyül edebilir. Hermenoytik tecrübe bunun tam tersidir: yabancı bir dili öğrenmek ve onu anlayabilmek — bir fakültenin bu formalizmi — onda söylenen şeyi kendisine söylenen şey olarak kabul edecek bir konumda olmaktan başka bir şey değildir. Bu kapasitenin anlama için kullanımı daima söylenen şeyin söylenen kişiden bir talebi bulunduğu anlamına gelir ve bu aynı zamanda eğer kişinin kendi "dünya görüşü" ve "dil-görüşü/dilinin-görüşü"nü de içermiyorsa imkânsızdır. Humboldt'un kendisinin dil olarak dile soyut ilgisinde rol oynayan farklı halkların edebî geleneklerine fiilen ne kadar âşina olduğu araştırılmaya değer.

Humboldt'un hermenoytik problem için asıl önemi başka bir yerde, *dil-görüşünün/dilin-görüşünün dünya görüşü olduğunu* göstermesinde yatar. O yaşayan konuşma fiilinin, yani sözel enerjinin dilin özü olduğunu kabul eder ve böylece gramercilerin dogmatizmini aşar. Dil hakkındaki düşüncesinin tümüne egemen zihin [*Geist*] gücü kavramı temelinde o teolojik mülahazalarla başı dertte dilin kaynağı problemini doğru şekilde formüle etmeyi başarmıştır. Humboldt bu sorunun, eğer geçmişte bir zamanlar her nasılsa sonradan dile girmiş dilsiz bir insani dünyaya imâda bulunuyorsa, nasıl yanlış olabileceğini göstermiştir. Tam tersine Humboldt haklı olarak dilin daha başlangıcından itibaren insani olduğunu vurgular.[77] Bu yalnızca dilin kayna-

[77] A.g.e., s. 9 (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus* [1836], s. 60).

ğı sorununun anlamını değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda kuşatıcı bir antropolojik vukufun da temeli hâline gelir.

Dil sadece insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir; insanın bir şekilde bir *dünyasının* olması da ona bağlıdır. Dünya olarak dünya, dünyadaki başka hiçbir yaratık için değil, insan için vardır. Fakat bu dünya, doğası itibarı ile sözeldir. Humboldt'un (Humboldt'un çok farklı şekilde tasarladığı) dillerin dünya görüşleri olduğu iddiasının kalbi budur.[78] O bununla dilin, lingüistik cemaatin birey üyesi karşısında bir bağımsız hayat türünü sürdürdüğünü dile getirmek ister; lingüstik komünitenin birey üyesi onda serpilirken, dil ona aynı zamanda dünyaya belirli bir yöneliş ve ilişki sunar. Fakat bu ifadenin temeli çok daha önemlidir: dilin, içinde dile geldiği dünyadan ayrı hiçbir bağımsız hayatı olamaz. Yalnızca dünya dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dil de dünyanın onda sunulmasında hakiki varlığına kavuşur. Bu yüzden, dilin kaynağı itibarı ile insanî olması aynı zamanda insanın dünya-içinde-oluşunun/dünya-içindeki-varlığının [*In-der-Welt-Sein*] aslında lingüistik olması anlamına gelir. Biz *hermenoytik tecrübenin doğası itibarı ile sözel olmasına* elverişli ufka ulaşmak için *dil ile dünya* arasındaki ilişkiyi de soruşturmalıyız.[79]

Bir dünyaya sahip olmak ona dönük bir yönelime/vaziyet alışa (*Verhalten*) sahip olmaktır. Fakat dünyaya dönük bir yönelime sahip olmak kişinin karşı karşıya kaldığı şeyden kendisini olduğu gibi sunabilecek ölçüde bağımsız tutması anlamına gelir. Bu kapasite aynı anda hem bir dünyaya hem de dile sahip olma kapasitesidir. *Dünya* kavramı bu yüzden bütün canlı varlıkların sahip olduğu *çevre* kavramına tezat bir kavramdır.

---

[78] A.g.e., s. 9 (*Über die Verscheidenheit des menschlichen Sprachbaus* [1836], s. 59).

[79] [Bakınız benim *GW*, II, kısım 3, "Ergänzungen," 121-218.]

Çevre kavramının ilkin bütünüyle ve yalnızca insanî dünya için kullanıldığı doğrudur. Çevre insanın içinde yaşadığı "ortam"dır (milieu); önemi insanın karakteri ve hayat tarzı üzerindeki etkisinden doğar. İnsan dünyanın kendisine gösterdiği bir boyutundan bağımsız değildir. Bu yüzden çevre kavramı aslında bireyin topluma bağımlılığını dile getirmeye çalışan sosyal bir kavram, yani insanla ilişkili bir kavramdır. Kaldı ki geniş anlamıyla bu kavram bir canlı varlığın bağlı bulunduğu şartların tümünü kavramak için de kullanılabilir. Fakat bu yüzdendir ki insanın diğer canlı yaratıkların aksine bir "dünya"ya sahip olduğu açıktır; çünkü diğer yaratıklar aynı anlamda bir dünyaya sahip değildirler; onlar, deyim yerindeyse, çevrelerine gömülü durumdadırlar. Dolayısıyla çevre kavramını bütün canlı varlıklara teşmil etmek kavramın anlamını gerçekten değiştirmiştir.

Dahası, diğer bütün canlı varlıkların aksine, insanın dünya ile ilişkisini karakterize eden şey *çevreden özgürlüğü/çevreden bağımsızlığıdır*. Bu özgürlük dünyanın lingüistik oluşumuna imâda bulunur. Bunların ikisi birbirlerine aittirler. Dünyadan bize gelen baskıyı aşmak, dile sahip olmak ve "dünya"ya sahip olmak demektir. İşte bu formdadır ki son zamanların felsefi antropolojisi, Nietzsche ile yüzleşmesinde, insanın özel konumunu ayrıntılarıyla işlemiş ve dünyanın sözel oluşumunun insanın dünya ile ilişkisinin sözel tarzda şematize edilmiş çevreye sıkışıp kalan anlamından çok uzak olduğunu göstermiştir.[80] Tam tersine, dilin ve insanın var olduğu her yerde, yalnızca dünyanın baskısından özgürlük değil, bu çevreden özgürlüğün aynı zamanda, Tekvin'in derin yorumunda — buna göre Tanrı, Âdem'e yaratıkları adlandırma yetkisi vermiştir — dile getirildiği gibi, şeyleri adlandırma özgürlüğü de vardır.

---

[80] Max Scheler, Helmut Plesner, Arnold Gehlen.

Bunun önemini bütünüyle kavrar-kavramaz insanın birbirinden dünya ile genel sözel ilişkisi ölçüsünde farklı bir diller çokluğuna sahip olma nedeni de apaçık hâle gelir. İnsanın çevreyle ilişkisindeki özgürlüğü, özgür konuşma yetisinin ve keza insanî konuşmanın bir dünya ile ilişkideki tarihsel çokluğunun da nedenidir. Mitin bir ilk dille konuşması ve daha sonra dillerin karışması; bu düşünce anlamlı şekilde dillerin çokluğunun akla sunduğu hakiki esrarı yansıtır; fakat söylediği şeyle bu mitik yorum insanlığı başlangıçta bir ilk dili kullanırken üniter, daha sonra dillerin karışmasıyla parçalanan bir şey olarak kavradığında şeyleri baş aşağı çevirmiştir. Doğru düşünce, kendisini içinde bulduğu özel çevreyi aşabildiği ve konuşması dünyayı dile yerleştirdiği için, başlangıçtan itibaren dil kapasitesini kullanma farklılığı bakımından özgür olduğudur.

Çevreyi aşmanın ta baştan itibaren insanî — dolayısıyla sözel — bir anlamı vardır. Hayvanlar çevrelerini terk edebilir ve çevreye bağımlılıklarını koparmaksızın yeryüzünde dolaşabilirler. Ancak insan için çevreyi aşmak *"dünyanın"* bizatihi kendisine, yani *hakiki çevreye yükselmek* demektir. Bu onun habitatını terk etmesi anlamına değil, onun karşısında her durumda dilde gerçekleşen başka bir duruşa — özgür ve mesafeli bir yönelime — sahip olması anlamına gelir. Hayvanlar bir dile yalnızca *per equivocationem* sahiptirler; çünkü dil kullanımı itibarı ile değişebilirdir ve bir özgürlük imkânıdır. İnsanî dil, insan yalnızca öğrenebileceği yabancı diller bulunduğu anlamında değil, aynı şeyi dile getirmenin farklı imkânlarını taşıdığı için de değişebilirdir/farklılaşabilirdir. Sağır ve dilsizlerin dili gibi istisnaî durumlarda bile, bir gerçek, anlamlı sağır ve dilsizler dili değil, ifade edilerek seslendirilmiş dili temsil eden bir ikame sağır ve dilsizler dili söz konusudur. Hayvanlar kendilerini birbirlerini anlar hâle getirdiklerinde, aynı şeyi dile getirmenin bu farklı imkânlarından yoksundurlar. Ontolojik olarak bu, onların

kendilerini anlaşılır kıldıkları, fakat bunu, konusu bir dünya oluşturacak şekilde yapamadıkları anlamına gelir. Aristoteles bunu bütün açıklığıyla görmüştür. Hayvanların çağrıları türün üyelerinde belirli bir davranışa yol açtığı hâlde, insanın bir diğer insanla logos vasıtasıyla bir lingüistik anlamaya/anlaşmaya varması bizatihi varlığının kendisini ifşâ eder.[81]

Dilin eşsiz *olgusallığı/realitesi* (*Sachlichkeit*) dünya ile ilişkisinden doğar. Bu bir dile gelen olgu sorunudur (*Sachverhälte*). Bir şeyin farklı tarzlarda davranması/hareket etmesi (*eine Sache verhalt sich*) kişiye onu bağımsız ötekiliğiyle kavrama imkânı verir; çünkü bu konuşucu ile şey arasında gerçek bir masafeyi varsayar. Bir şeyin kendisini hakiki bir olgu meselesi/sorunu olarak temellendirebilmesi ve başkalarının anlayabileceği bir iddianın içeriğine dönüştürmesi bu mesafeye bağlıdır. Kendi kendisini temellendiren olgu sorununun yapısında daima aynı zamanda negatif bir boyut da vardır. Şu değil de bu olmak her varlığın mukadderatıdır. Bu yüzden temelde aynı zamanda negatif olgu sorunları da vardır. Bu, dilin ilkin Grek felsefesinin kavradığı boyutudur. Varlık/oluş ile *noein*'in birliğine ilişkin Eleatik ilkenin dile getirilmemiş monotonluğunda bile Grek düşüncesi dilin temel faktüalitesini/olgusallığını izler; daha sonra Eleatik varlık/oluş anlayışını aşma hamlesinde Platon, olmaktaki (being) olmamak (non-being) unsurunu, aslında bir şekilde varlık hakkında konuşmayı mümkün hâle getiren şey olarak görür. Dilin reel varlığı/oluşu sorunu *eidos*'un logosunun ayrıntılı ifadesiyle yeterince geliştirilemezdi; çünkü, Grek düşüncesi fazlasıyla dilin faktüalitesi hissiyle doluydu. Dünyanın doğal tecrübesini lingüistik formu içinde iz-

---

[81] Aristoteles, *Politics* I, 2, 1253 a 10 vd. [Keza şu metnime de bakınız: "Man and Language," *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), s. 59.]

leyerek o dünyayı varlık [*Sein*] olarak anlar. Onun varlık olarak anladığı şey, her ne olursa olsun, logos olarak, dile getirilebilir bir olgu sorunu olarak, dilin dünya-ufkunu inşa eden kuşatıcı bütünden doğar. Bu şekilde var olan bir şey [*seiend*] olarak kavranan şey aslında ifadelerin/önermelerin *nesnesi/objesi* değil, "ifadelerde dile gelen" şeydir. O hakikatini, insanî düşüncedeki açık varlığını [*Offenbarsein*] bu yolla kazanır. Bu yüzden Grek ontolojisi dilin faktüalitesine/olgusallığına dayanır; çünkü dilin özünü ifadelere göre kavrar.

Ancak diğer taraftan, dilin hakiki varlığına yalnızca diyalogda, yani *bir anlamaya/anlaşmaya varmada* sahip olduğu vurgulanmalıdır. Bu sanki dilin bir amacı varmış gibi anlaşılmamalıdır. Anlamaya/anlaşmaya varmak sadece bir eylem, bir amaçlı aktivite, kendimi başkalarına aktardığım göstergeler/işaretler oluşturmak değildir. Aslında anlamaya/anlaşmaya varmak daha ziyade, kelimenin asıl anlamında herhangi bir araca ihtiyaç duymaz. O bir komünitenin içinde yaşadığı hayat sürecidir. İnsanî söyleşiyle anlamaya/anlaşmaya varmanın, bu kadarıyla, hayvanlar arasında vuku bulan anlamadan hiçbir farkı yoktur. Fakat insanî dilin özel ve eşsiz bir hayat süreci olarak düşünülmelidir; çünkü "dünya" lingüistik iletişimde ifşâ olur. Dilde anlamaya/anlaşmaya varma konuyu/sorunu, diyaloga girenler arasında tartışılan nesne gibi, iletişimde bulunanların önüne yerleştirir. Bu yüzden dünya, hiç kimsenin üzerine basmadığı, herkesin kabul ettiği, konuşanların tümünü birleştiren ortak temeldir/zemindir. Her tür insanî komünite/cemaat lingüistik cemaat türünde cemaattir: kaldı ki dili de onlar oluşturur. Çünkü dil doğası gereği söyleşinin dilidir; dil kendisini bütünüyle yalnızca anlamaya/anlaşmaya varma sürecinde gerçekleştirir. Bu süreçte sadece bir araç olmamasının nedeni de budur.

Bu yüzden icat edilmiş sûnî iletişim sistemleri asla dil değildir. Çünkü, gizli diller ya da matematik sembol sistemleri gibi sûnî dillerin dil cemaatinde ve hayatta hiçbir kökleri yoktur; onlar yalnızca iletişim vasıtaları ve araçları olarak ortaya konularak uygulanırlar. Bu sebeple onlar daima bir ön anlaşmayı/anlamayı/uzlaşmayı, yani dilde uzlaşmayı varsayarlar. Bir sûnî dilde sağlanan konsensüsün/mutabakatın zorunlu olarak başka bir dile bağlı olduğu iyi bilinen bir şeydir. Oysa gerçek bir dil komünitesinde/cemaatinde, Aristoteles'in gösterdiği gibi,[82] önce uzlaşma kararı almak durumunda değilizdir; zaten önceden uzlaşma hâlindeyizdir. Anlamanın nesnesi aslında anlamanın sözel araçları değildir; kendisini bize ortak bir hayat içinde sunan ve anlamanın erişebileceği herşeyi kuşatan dünyadır. Bir dilde uzlaşma paradigmatik bir durum değil, özel bir durumdur — diyalogda varlığı bulunmayan, daha ziyade enformasyonu aktaran bir enstrümanda, bir işaretler sisteminde uzlaşmadır. Dünyanın insanî tecrübesinin doğası itibarı ile sözel olması, hermenoytik tecrübe analizimizin ufkunu genişletir. Tercümenin durumunda ve iletişim imkânında gördüğümüz şey kendi dilimizin sınırlarının teyit edilmesiyle örtüşür: içinde yaşadığımız sözel dünya kendinde-varlığın bilgisini engelleyen bariyer değildir; aslında vukufumuzun genişleyebildiği ve derinleşebildiği herşeyi içine alır. Belirli lingüistik ve kültürel geleneklerde yaşayanların dünyayı başka geleneklere ait insanlardan farklı şekilde gördükleri doğrudur. Tarihin akışı sırasında birbirini izleyen tarihsel "dünyaların" birbirlerinden ve bugünkü dünyadan farklı oldukları da doğrudur; fakat hangi geleneği dikkate alırsak alalım kendisini bize sunan dünya daima insanî — yani sözel tarzda inşa edilmiş — dünyadır. Sözel tarzda oluştuğu için, böylesi her dünya daima mümkün her kavrayışa ve bu

---

[82] Bakınız yukarıda ss. 431 vd [ve GW, II, 16, 74].

yüzden kendi dünya resminin her genişlemesine açıktır ve dolayısıyla başkalarına âmâdedir.

Bunun "*kendinde dünya*" ifadesini problematik hâle getirdiği için temel bir önemi vardır. Kendi dünya resmimizin süregelen genişlemesinin kriterini her dilin dışında duran "kendinde dünya" vermez. Aksine, dünyanın insanî tecrübesinin sınırsız mükemmelleşebilirliği, hangi dili kullanıyor olursak olalım, dünyanın ebediyen genişleyen bir boyutu, bir "görünüşü" dışında hiçbir şeyi göremeyeceğimiz anlamına gelir. Dünyanın bu görünüşleri sanki insanî, lingüistik dünyanın dışında mümkün bir konumdan doğru bakışın kendinde varlığını keşfedebilecekmiş gibi "kendinde dünya"nın karşıt kutbuna yerleştirebilmeleri anlamında rölatif değildir. Kimse dünyanın insansız var olabileceğinden kuşku duyamaz ve muhtemelen duymayacaktır. Bu her insanî, lingüistik tarzda inşa edilmiş dünya görüşünün içinde yaşadığı anlamın unsurlarından biridir. Her dünya görüşünde dünyanın kendinde varlığına yönelme söz konusudur. Lingüistik tarzda şematize edilen tecrübenin atıfta bulunduğu bütün budur. Bu dünya görüşlerinin çokluğu "dünya"nın herhangi bir rölativizasyonunu gerektirmez. Ayrıca, dünyanın ne olduğu onun kendisini sunduğu görünüşlerden farklı değildir. Bu ilişki şeylerin algılanmasındaki ilişkiyle aynıdır. Fenomenolojik açıdan bakıldığında, "kendinde şey," Husserl'in gösterdiği gibi,[83] nesnelere farklı kavramsal bakış açılarının gölgelerinin iç içe geçtikleri bir süreklilikten başka bir şey değildir. "Kendinde varlığı" bu "görünüşler"in karşıt kutbuna yerleştiren kişinin ya teolojik olarak düşünmesi gerekir — bu durumda "kendinde varlık" onun için değil, yalnızca Tanrı için kendinde varlıktır — ya da tanrısallığını dünyanın kendisine

---

[83] *Ideen*, I, s. 41.

boyun eğmesiyle ispatlamak isteyen — Lucifier/Şeytan gibi düşünecektir. Bu durumda dünyanın kendinde varlığı tasavvuru/tahayyülü, onun herşeye kadirliğinin sınırıdır.[84] Algılamayla aynı şekilde biz dünyayı farklı dil-dünyalarına mâruz bırakan "lingüistik karanlıkta bırakmalardan" söz edebiliriz. Fakat burada karakteristik bir farklılık söz konusudur: algının nesnesinin her "karanlıkta bırakılması" münhasıran birbirinden farklıdır ve bunların her biri bu nüansların sürekliliği olarak "kendinde şeyin" oluşumuna ortaklaşa katkıda bulunur — oysa, sözel dünyaların gölgede bırakılmaları durumunda her biri potansiyel olarak birbirini kendi içinde taşır — yani her dünya görüşü bir diğerine teşmil edilebilir. Her dil dünyanın bir başka dilde sunulan "görünüşünü" kendisinden hareketle anlayarak kavrayabilir.

Bu yüzden biz dünyayı tecrübemizin dile bağlı olmasının persepektiflerin dışarıda bırakılmasını imâ etmediğini savunuyoruz. Eğer yabancı dil-dünyalarına girerek dünyayı daha önceki tecrübemizin önyargılarını ve sınırlamalarını aşabiliyorsak, bu kendi dünyamızı terk etmemiz ve reddetmemiz anlamına gelmez. Seyyahlar gibi biz de yeni tecrübelerle evimize döneriz. Göçsek ve dönmesek bile, asla yuvamızı bütünüyle unutamayız. Tarih hakkında bilgi sahibi insanlar gibi dünyayla ilgili her insanî düşüncenin şartlara bağlılığının ve dolayısıyla kendi düşüncemizin de şartlara bağlılığının farkında olsak bile, şartlara bağlı olmayan bir bakış açısı/bir duruş noktası varsayamayız. Özellikle de, bu şekilde koşullanmış olduğumuz iddiası, bu id-

---

84 Bu yüzden— ister transandantal idealizm ister "idealistik" dil felsefesi olsun — eğer idealizme karşı dünyanın kendinde varlığına başvurulursa, bu kesin bir yanlış anlama olur. Bu, idealizmin metodolojik anlamını, yani Kant'dan bu yana modası geçmiş sayılabilecek metafizik formunu ıskalamaktır. Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*)'undaki "idealizm çürütmesi"ne bakınız (B 274 vd).

dianın mutlak ve koşulsuz doğru olmasının amaçlandığı ve dolayısıyla çelişmeksizin kendisine uygulanamayacağı söylenerek yanlışlanamaz. Koşullanmış olma bilinci koşullanmışlığımızı aşamaz. Refleksif felsefe hiçbir şekilde aynı mantık düzeyinde ikamet etmeyen sorunları aynı önerme ilişkileri içinde yer alan sorunlar olarak anlar; bu refleksif felsefenin önyargılarından biridir. Bu yüzden refleksif argümanın burada hiçbir yeri yoktur. Çünkü burada sorun çelişkilerden bağımsız tutulması gereken yargılar arasındaki ilişkiler değil, hayat ilişkileridir. Dünya ile sözel tecrübemiz hayatın en farklı ilişkilerini kuşatma kapasitesine sahiptir.[85]

Bu yüzden, evrenin Kopernikçi açıklaması bilgimizin bir parçası hâline gelse bile, güneş bizim için batmayı durdurmamıştır. Apaçıktır ki, biz hem böyle yapmanın anlama dünyasında saçma olduğunu bilir hem de şeyleri belirli bir şekilde görmeyi sürdürebiliriz. Bu tabakalaşmış canlı ilişkileri uzlaştırarak yaratıcı bir tarzda işleyen dil değil midir? Güneşin batışından söz ettiğimizde, bu sûnî/keyfî bir ifade değildir; gerçek bir yansımayı dile getirir. Bu kendisi hareket hâlinde olmayan insana sunulan görünüştür. Işınları bize ulaşır ve bizi terk ederken gelen ve giden güneştir. Bu yüzden, görüşümüz açısından güneşin batışı bir realitedir (bu "Dasein'a göre" [*daseinrelativ*] böyledir). Şimdi, başka bir model inşa ederek biz zihinsel olarak kendimizi duyularımızın tanıklığından kurtarabiliriz ve bunu yapabildiğimiz için şeyleri Kopernik'in teorisinin rasyonel görüş noktasın-

---

[85] Karl-Otto Apel, "Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft," Weisgerber için *Festschrift*, ss. 25 vd. (şu metinde yeniden yayınlanmıştır: Apel, *Transformationen der Philosophie* [2 vols.; Frankfurt, 1973], I, 106-37) insanların kendileri hakkında söyledikleri şeylerin belirli bir varlıkla ilgili objektif iddialar olarak anlaşılmaması gerektiğini doğru şekilde gösterir. O nedenle, bu tür ifadeleri, mantıksal döngüselliklerini veya çelişkilerini göstererek çürütmek anlamsızdır.

dan görebiliriz. Fakat şeylere bilimsel anlamanın "gözleriyle" bakarak doğal görünüşleri aşmayı ya da reddetmeyi deneyemeyiz. Bu yalnızca gözlerimizle hakiki gerçekliği gördüğümüz için değil, aynı zamanda bilimin dile getirdiği doğrunun kendisi dünyaya belirli bir yönelime göre doğru olduğu ve hiçbir şekilde doğrunun tamamı olduğu iddia edilemeyeceği için de beyhudedir. Fakat aslında dünyaya yönelimimizin tümüne açılan şey dildir ve dilin bu bütünlüğü dahilinde görünüşler meşruiyetlerini bilim ne kadar koruyorsa o kadar koruyabilirler.

Gayet tabii bu, dilin bu entelektüel devam etme gücünün nedeni olduğu anlamına gelmez, sadece yaşattığımız dünya görüşümüzün ve kendi kendimize bakışımızın dolaysızlığının dilde korunduğu ve dil içinde değiştiği anlamına gelir; çünkü biz sonlu/sınırlı varlıklar çok uzaklardan gelir ve çok uzaklara sürükleniriz. Her bireysel bilincin ötesindeki realite dilde görünür hâle gelir.

Bu yüzden, sözel olay yalnızca şeylerdeki devam eden şeyi değil, değişen şeyi de yansıtır. Kelimelerin değişme tarzından hareketle teamüllerin ve değerlerin çöküş tarzlarını da keşfedebiliriz. Sözün gelişi Alman dil-dünyasında, *Tugend* ("erdem") kelimesi bugün neredeyse bütünüyle ironik bir anlam kazanmıştır.[86] Eğer kurumlaşmış konvansiyonlardan uzaklaşan bir dünyada ahlakî normların sürekliliğini somut şekilde ifade eden kelimeler yerine başka kelimeler kullanıyor isek, o takdirde böyle bir süreç reel olan şeyin aynasıdır. Keza şiir de doğru olan şeyin testine dönüşebilir; çünkü şiir unutulmuş ve yıpranmış gibi görünen kelimelerdeki gizli hayatı gün ışığına çıkarır ve bize kendimiz hakkında bir şeyler söyler. Apaçıktır ki dil bütün bunları yapa-

---

[86] Max Scheler'ın şu denemesine bakınız: "Zur Rehabilitierung der Tugend," *Vom Ursprung der Werte* (1919).

bilir; çünkü dil refleksif düşüncenin eseri değildir; aksine içinde yaşadığımız dünyaya yönelimimizin şekillenmesine bizatihi katkıda bulunur.

Böylece yukarıda dile getirdiğimiz şeyin, yani dünyanın bize kendisini dilde sunduğu görüşünün bir doğrulamasına sahibiz. Dünyanın sözel tecrübesi "mutlaktır/kesindir." O varlığın konuşlandığı bütün görece tarzları aşar; çünkü ilişkileri (bağlantıları) her ne olursa olsun her kendinde varlığı kuşatır. Dünyayı sözel tecrübemiz, farkına vardığımız ve var olan şeyler olarak yöneldiğimiz herşeyden önce gelir. *Dil ile dünyanın temel bir tarzda ilişkili olması bu sebeple dünyanın dilin nesnesi hâline gelmesi demek değildir.* Daha ziyade bilginin ve ifadelerin nesnesinin daima zaten hep dilin dünya ufkunda ikamet etmesidir. Dünyanın insanî tecrübesinin sözel olması bir kendinde-dünyanın objektifleşmesine imâda bulunmaz.[87]

Bilimin bildiği ve kendi objektivitesini aldığı nesneler dünyası dilin dünya ile ilişkisinin içerdiği rölativitelerden biridir. Onda "kendinde-varlık" bir *iradenin determinasyonu/belirlenimi* karakteri kazanır. Kendinde/kendi başına var olan şey kişinin kendi iradesinden ve tasavvurundan bağımsızdır. Fakat kendinde-varlığı içinde bilinerek, dil, hesaba katılması anlamında emre âmâde — insanın onu kendi amaçları için kullanımına âmâde — hâle getirilmiş olur.

Gördüğümüz gibi, bu kendinde/kendi başına-varlık fikri Greklerin *kath' hauto* kavramının yalnızca görünüşte muadilidir. İkincisi, öncelikle bir entitenin tözü ve özü bakımından neliği ile onda var olabilen ve değişebilen şey arasındaki ontolojik farklılık anlamına gelir. Bir entitenin değişmez doğasına ait olan şey daima en açık anlamıyla kesin-

---

87 [Bundan sonraki üç sayfa biraz değiştirilmiştir. Bakınız "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3 vd.]

likle bilinebilir — yani o daima insan zihninin önünde durur . Fakat modern bilimdeki anlamıyla "kendinde/kendi başına" var olan şeyin, özsel olan ile özsel olmayan arasındaki ontolojik farklılıkla hiçbir alakası yoktur; o daha ziyade şeyleri kontrol etmemize imkân sağlayan kesin bilgi olarak kesindir. Tescil edilmiş olgular, nesneler (*Gegenstand*) gibidir ve dirençleri (*Widerstand*) hesaba katılmalıdır. Bu yüzden, özellikle de Max Scheler'in gösterdiği gibi, kendinde/kendi başına var olan şey belirli bir bilme ve irade etme tarzına göre kendinde şeydir/görelidir.[88]

Bu özel bir bilimin özel bir tarzda var olan şeye egemen olmasıyla ve bu egemen olma iradesi temelinde kendinde-varlığın gerçek anlamını belirlemesiyle ilgili olduğuna imâda bulunmaz. Scheler haklı olarak mekanik dünya modelinin, şeyleri özel bir tarzda oluşturma kapasitesiyle alakalı olduğunu vurgular.[89] Fakat doğa bilimlerinin bilgisi "egemenlik için bilgi"dir. Bu, modern bilimin yalnızca modern fiziğin üniter yönteminden ontolojik bakımdan farklı olmaya çalışmakla kalmayan, aynı zamanda araştırma karşısında farklı bir tavır alışı somutlaştırmayı deneyen yeni araştırma hedefleri belirlemesinde belirli bir açıklıkla görülebilir. Bu yüzden, sözün gelişi biyolog von Üxküll'ün çevre incelemeleri, fiziğin dünyasını bitkilerin, hayvanların ve insanların binbir çeşit canlı dünyalarından oluşan hayat evreninin karşı kutbuna yerleştirmiştir.

Bu türde biyolojik araştırma canlı şeylerin var oldukları habitatların özel dünyasını inceleyerek daha önceki hay-

---

[88] Scheler yanlış şekilde transandantal idealizmi üretici/verimli idealizm olarak kabul etse ve "kendinde/kendi başına-şeyi" nesnenin sübjektif üretiminin antitezi olarak kabul etse bile doğruluğunu muhafaza eder.

[89] Özellikle Scheler'ın şu denemesine bakınız: "Erkenntnis und Arbeit," *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) [şu metninde yeniden yayınlanmıştır: *Gesammelte Werke*, VIII].

van incelemelerinin naif antroposentrizmini aşma iddiasındadır. Hayvanların çevreleri gibi insanî dünya da insanî duygulara elverişli unsurlardan oluşur. Fakat eğer "dünyalar"ın biyolojik planlar olarak düşünülmeleri gerekiyorsa, bu sadece kendinde-varlığın dünyasının fizikle emre âmâde kılındığını — farklı yaratıkların dünyalarını "kendinde/kendi başına" var olan materyalle inşa etmelerini öngören selektif/seçici ilkelerle işgörür — varsaymakla kalmaz; aynı zamanda biyolojik evrenin bir yeniden modellendirme türüyle fiziksel evrenden türetileceğini ve birincisinin varlığının tâlî bir varlık olduğunu da varsayar. Bu kesinlikle yeni bir araştırma türü oluşturur. Bu, günümüzde genellikle davranışçı biyoloji olarak bilinen araştırma çizgisidir. Bu araştırma türü mantıksal olarak insan türünü de içine alır. Günümüzde insanî varlıkların zaman ve uzay algılarının özel bir durum olarak — insanî yönelime özgü — kavranmasını sağlayan bir fizik geliştirildi; çok komplike matematiksel yapılardan oluşan bir fizik. Bu fizik yoluyla günümüzde arıların dünyasını büyük ölçüde kavrayabiliyor ve onların kendi kendilerine yön verme kapasitelerini ultraviyole ışığına duyarlılıklarına başvurarak açıklayabiliyoruz. Bu "fiziğin dünyasının" kendinde/kendi başına var olan hakiki dünya, deyim yerindeyse canlı herşeyin her biri kendi tarzında birbiriyle ilişkili olduğu bir mutlak gerçeklik olduğu izlenimi yaratıyor.

Fakat bu dünya gerçekten de Dasein'a göreli [*Daseinrelativ*] herşeyin aşıldığı ve bilginin mutlak bilim diye adlandırılabildiği kendi-başına var olan/kendinde bir dünya mıdır? Tam da bu "mutlak nesne" kavramının kendisi kendi içinde çelişkili bir terim değil midir? Ne biyolojik ne de fiziksel evren aslında somut ontolojik rölativitesini reddedebilir. Bu bakımdan fizik ile biyoloji aynı ontolojik ufka sahiptir ve bu bilim olarak onlar için aşmaları imkânsız bir durumdur. Onlar var olan şeyi bilirler ve bu var olan şeyi,

Kant'ın gösterdiği gibi, uzayda ve zamanda verili ve tecrübenin nesnesi durumunda bir şey olarak bilirler. Kaldı ki bu, bilimin hedeflediği bilginin gelişmesini de belirler. Fiziğin dünyası var olan şeylerin tümü olmaya kalkışamaz. Çünkü herşeyi içeren bir dünya eşitliği (bilimin dünyasını var olan şeylerin tümü saymak, ç) — sistemin gözlemcisi de eşitliğe dahil edilebilecek şekilde kurulmuş bir eşitlik — de hesaplayıcı olarak bir fizikçinin, hesaplanan bir nesne olamayacak bir fizikçinin mevcudiyetini varsayar. Kendisi de hesaplanan ve hesaplayan bir fizik kendi kendisiyle çelişir. Aynı şey biyoloji için de geçerlidir; çünkü o da bütün canlı varlıkların çevrelerini ve dolayısıyla insanî çevreyi inceler. Onda bilinen şey kesinlikle aynı zamanda bilim adamının varlığını da içerir; çünkü o canlı bir yaratık ve insandır. Fakat bundan hiçbir şekilde, biyoloji biliminin sadece hayatın ürünü olduğu ve yalnızca hayatın ürünü olarak anlamlı olduğu sonucu çıkmaz. Biyoloji daha ziyade var olan şeyi fizik nasıl inceliyorsa öyle inceler; incelediği şey kendisi değildir.

İster fizikte ister biyolojide, araştırmanın yöneldiği kendinde-şey varlığın araştırma tarzındaki konuşlandırılma biçimine bağlıdır. Bunun dışında bilimin metafizik kendinde-varlığı bilme iddiasını kabul etmenin hiçbir nedeni olamaz. Bir bilim olarak her bilim bir nesneler alanına, nesneleri bilmek onları kontrol etmek olacak şekilde önceden yansıtılır.

Dilde ifade edildiği şekliyle insanın bir bütün olarak dünya ile ilişkisini dikkate aldığımızda çok farklı bir durum keşfederiz. Dilde ortaya çıkan ve dilin oluşturduğu dünya aynı anlamda kendinde-varlığa sahip değildir ve doğa bilimlerinin nesnesiyle aynı anlamda rölatif/görece değildir. O, objektivitesiyle karakterize edilmemesi ve hiçbir şekilde tecrübeye kuşatıcı bütün olarak verilememesi ölçüsünde kendinde-varlık değildir. Fakat var olan dünya olarak o belirli bir dile bağlı da değildir. Çünkü bir lingüistik dünyada

yaşamak, tıpkı lingüistik komünitenin üyesinin yaptığı gibi, insanın hayvanlar gibi bir çevrede ikamet etmesi anlamına gelmez. Biz bir lingüistik dünyaya bu tarzda yukarıda ve dilin dışında bir yerden bakamayız; çünkü dünyayı dil içinde tecrübemizin dışında, dünyanın dilin nesnesi hâline gelebileceği hiçbir görüş noktası yoktur. Fizik bu görüş noktasını temin edemez; çünkü, dünya — var olan şeylerin tümü — araştırmasının ve hesaplamasının nesnesi değildir. Keza dillerin yapısını inceleyen mukayeseli lingüistik de var olan şeylerin kendinde-niteliğini bilmesini sağlayacak hiçbir dildışı görüş noktasına sahip değildir; çünkü, dünyayı lingüistik tecrübenin farklı formları, kendinde-varolan şeyden, hayvan habitatlarına benzer şekilde, yapılarını incelememizi sağlayan prensiplerden hareketle şematize edilmiş bir seleksiyon olarak yeniden inşa edilemez. Aksine her dil varlıkların sonsuzluğu/sınırsızlığı ile dolaysız bir ilişkiye sahiptir. Dile sahip olmak hayvanların habitatlarıyla sınırlı olma tarzlarından çok farklı bir oluş modunu içerir. İnsanlar yabancı dilleri öğrenerek, kara hayvanı hâline gelen su hayvanları gibi, dünya ile ilişkilerini değiştiremezler; tersine, insanlar dünya ile ilişkilerini korurken bu ilişkiyi yabancı dillerin dünyasıyla genişleterek zenginleştirirler. Dili olanın dünyası da "vardır."

Bunu akılda tutarsak, o zaman dilin faktüalitesini (*Sachlichkeit*) *bilimin objektivitesiyle* (*Objektivität*) karıştırmayız. Dünya ile lingüistik ilişkinin içerdiği mesafe aslında, doğa bilimlerinin kognitif süreçlerin/idrak süreçlerinin sübjektif unsurlarını elimine ederek gerçekleştirdiği objektiviteyi üretemez. Dilin mesafesi ve faktüalitesi de elbette hakiki bir başarıdır ve otomotik olarak vuku bulmaz. Tecrübeyi kelimelere yerleştirmenin/dile dökmenin tecrübeyle başa çıkmamıza ne kadar katkıda bulunduğunu biliyoruz. Tehdit ediciymiş gibi, hatta yıkıcıymış gibi, tecrübenin dolaysızlığı arkabahçeye itilir, ölçüye vurulur, iletilebilir hâle getirilir ve

böylece ele alınır. Ancak tecrübeyle bu şekilde başa çıkmanın bilimin onun üzerinde çalışma, objeleştirme, ulaşmak istediği her amaca elverişli hâle getirme tarzından çok farklı bir şey olduğu açıktır. Bilim adamı bir doğal sürecin yasalarını keşfeder keşfetmez onun üzerinde iktidar sahibidir. Dünyanın dilde ifadesini bulan doğal tecrübesinde, bu tür bir şey mümkün değildir. Dili kullanmak hiçbir şekilde şeylerin emre âmâde ve hesaplanabilir hâle getirilmesini içermez. Önermeleri ya da yargıları, kendileri de insanın hayata yönelimine bağlı birçok başka lingüistik yönelim arasındaki özel yönelim formları olmak dışında bir şey değildir. Sonuçta objektifleştirici/objeleştirici bilim, dünyanın doğal tecrübesinin lingüistikalitesini bir önyargı kaynağı olarak görür. Kesin matematiksel ölçme yöntemleriyle yeni bilim, Bacon örneğinden anladığımız üzere, dilin önyargılarına ve naif teleolojisine açıkça karşı çıkarak kendi inşalarına yer açmak durumunda kalmıştır.[90]

Oysa dilin faktüalitesi ile insanın bilim kapasitesi arasında pozitif bir ilişki vardır. Bu özellikle de, özel önemi ve zayıflığı dünyanın lingüistik tecrübesinden doğan antik zamanların biliminde apaçıktır. Bu zayıflığını ve naif antroposentrizmini/insanmerkezciliğini aşmak için modern bilim dilin önemini, yani insanın doğal dünyaya-yönelimindeki yerini göstermekten vazgeçmiştir. "*Teori*" kavramı bunu çok iyi açıklayabilir. Modern bilimin "teori" diye adlandırdığı şeyin, Greklerin dünyanın düzenini görmeye ve bilmeye yaklaşma tarzlarıyla pek ilgisi olmadığı anlaşılıyor. Modern teori bir inşa aracıdır ve bu araçla biz tecrübeleri üniter bir şekilde bir araya getirir ve onlara egemen olmayı mümkün kılarız. Bize bir teori "inşa etmemiz" söylenir. Bu da önceden bir teorinin diğerini aşacağına ve her bir teori-

[90] Bakınız elinizdeki ciltte, ss. 121 vd.

nin daha baştan yalnızca koşullu bir geçerlilik — sonraki tecrübeler zihnimizi değiştirmemizi sağlamadıkça — emrettiğine imâda bulunur. Antik *theoria* aynı anlamda araç değil amaç, yani en yüksek insan olma tarzıdır.[91]

Yine de bu ikisi arasında sıkı ilişkiler vardır. Her iki durumda da, kişinin hedef ve amaçlarının ışığında her ne vuku bulursa bulsun gören pratik ya da pragmatik ilgisi aşılır. Aristoteles bize teorik vaziyet alışın yalnızca hayatın bütün şartları önceden mevcut olduğunda doğabileceğini söyler.[92] Modern bilimin teorik tutumu bile sorularını doğaya belirli pratik amaçlarla yöneltmez. Sorularının ve araştırmalarının var olan şeye egemen olmayı amaçladığı ve dolayısıyla bunun kendisinin de pratik diye adlandırılabileceği doğrudur. Fakat bilgisini izleyen uygulanışının ancak daha sonra gelmesi anlamında birey bilim adamının zihninde tâlî bir yer işgal eder; öyle ki, bir bilgiyi keşfeden hiç kimse onun hangi amaçlarla kullanılması gerektiğini bilme ihtiyacı duymaz. Bununla birlikte, benzerliklerine rağmen, "teori" ve "teorik" kelimelerinin anlamları bugün apaçık şekilde farklıdır. Modern kullanımında teorik olma fikri neredeyse bütünüyle olumsuz bir fikirdir. Bir şey yalnızca bir eylem amacı için açık ve bağlayıcı bir niteliğe sahip olmadığı zaman teorik demektir. Oysa, projekte edilen/yansıtılan teorilerin kendilerine inşa fikri hakimdir— yani teorik bilginin kendisi var olan şeye egemen olma iradesine göre anlaşılmaktadır; o amaç değil, araçtır. Ancak "teori" antik anlamıyla çok farklı bir şeydir. O var olan düzenlerin var olan düzenler olarak düşünülmesi değildir sadece; "teori" total düzeni paylaşmanın/total düzene iştirakin ta kandisidir.[93]

---

[91] —şu metnime bakınız: "Lob der Theorie," *Lob der Theorie* (Frankfurt, 1983), ss. 26-50 (*GW*, X).]

[92] *Metaphysics*, I, 1.

[93] Bakınız Birinci Cilt, ss. 174 vd.

Grek *theoria*'sı ile modern bilim arasındaki bu farklılık, bana göre, *dünyanın sözel tecrübesi*ne farklı yönelimlere dayanmaktadır. Yukarıda gösterdiğim gibi, Grek bilgisi dil içinde olduğu ölçüde baştan çıkarmalara mâruzdur; *dunamis ton onomaton*'la mücadelesi asla, modern bilimde ve onun varlığa egemen olma eğilimindeki gibi, amacı dilin gücünü bütünüyle aşacak bir sembolik dil ideali geliştirilmesine götürmez. Aristoteles'in hem mantıkta kullandığı semboller hem de fizikte hareketlerin istikametini orantılı ve görece tanımlama tarzı açıktır ki matematiğin onyedinci yüzyılda başlayan uygulama tarzından çok farklıdır.

Greklerin bilimin kurucuları olduğunu ne kadar vurgularsak vurgulayalım bu olguyu görmezden gelemeyiz. Platon, Kant'ın terimleriyle, İdea doğa yasasına (NeoKantçılık) göre yorumlandığında ya da Democritus doğanın hakiki, "mekanik" bilgisinin kurucusu olarak göklere çıkarıldığında, modern bilimsel yöntemin kriter olarak görüldüğü günlerin geçmiş olması gerekir. Bu yaklaşımın sınırlarını görmek için, Hegel'in rasyonalist konumunun hayat fikriyle kökten reddini dikkate almamız yeterlidir.[94] Gördüğüm kadarıyla *Varlık/Oluş ve Zaman*'da Heidegger Grek bilimi ile modern bilimin hem farklılıklarının hem de benzerliklerinin dikkate alınabileceği bir konumu benimser. Elde-mevcut kavramının eksik bir oluş/varlık modu olduğunu ve onu klasik metafiziğin arkabahçesi ve modern süb-

---

[94] Hegel'in rasyonalist konumu, Platon'un idea'larını doğanın modern mekanikle sağlanan bilgisiyle aynı düzeyde değişmez yasalar alanı olarak gören senkronistik yorumunda neo-Kantçı görüşle bire bir örtüşür (Paul Natorp'un hatırasına yaptığım ve şu metinde yer alan konuşmaya bakınız: Natorp, *Philosophische Systematik*, XVII; şu metnimde yeniden yayınlandı: *Philosophical Apprenticeships*, tr. Robert R. Sullivan [Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985]; aralarındaki farklılık Hegel için yalnızca aşılması gereken bir hakikat olan şeyi neo-Kantçıların mutlak bilgi ideali konumuna yükseltmeleridir. [Atomlar teorisi konusunda şu metnime bakınız: "Antike Atomtheorie" (1934), *GW*, V, 263-79.]

jektivite kavramındaki devamı olarak görürken Greklerin *theoria* kavramı ile modern bilim arasındaki ontolojik doğru ilişkiyi izliyordu. Heidegger'in zamansal varlığı/oluşu çağdaş yorumunda bir bütün olarak klasik metafizik "el-de-mevcut olan" ontolojisidir ve modern bilim, kendisi farkında olmasa da, bu ontolojinin varisidir. Fakat Grek *theoria*'sında kesinlikle başka bir unsur daha vardı. *Theoria* el-de-mevcut olan şeyi o şeyin kendisi olarak kavramaz; çünkü o bir "şey" değerine sahiptir. Geç Heidegger'in kendisi de şeyin tecrübesinin yalın el-de-mevcut olanın keşfiyle olduğu kadar deneysel bilimler denilen bilimlerle de hiçbir alakasının bulunmadığını vurgular.[95] Bu yüzden biz şeyin değeri ile dilin referansiyelliğini hem el-de-mevcut olanın ontolojisinden hem de objektivite kavramından doğan önyargıdan kurtarmalıyız.

Hareket noktamız insanın sözel olarak/dilsel olarak oluşan dünyaya ilişkin tecrübesinin el-de-mevcut şeyi değil, yani hesaplanabilen ya da ölçülebilen şeyi değil var olagelen şeyi [*Seiend*], insanın var olan ve anlamlı bir şey olarak gördüğü şeyi [*Seiende*] dile getirmesidir. Anlam bilimlerinde [*Geisteswissenschaften*] pratiği yapılan anlama süreci kendisini bunun içinde görebilir — matematikte temellenen modern doğa bilimine egemen metodolojik rasyonel inşa idealinde değil. Eğer tarihsel olarak etkin bilincin yukarıda dilde gerçekleştiğini söylemiş isek, bu dil genelde dünyaya ilişkin insanî tecrübeyi karakterize ettiği içindir. "Dünya" dilde ne kadar az *objektifleşiyorsa/nesnelleşiyorsa*

---

[95] "Şey" konusunda bakınız *Vorträge Aufsätze*, ss. 164 vd. Burada geç araştırma istikametiyle uyumlu olarak Heidegger "theoria"ya ilişkin *Varlık/Oluş ve Zamanda* benimsediği "el-de-mevcut olanın bilimi"ne göre anlayan özet niteliğindeki kuşatıcı görüşünü terkeder (bakınız *Vorträge, ss. 51 vd.). [Şu metnime bakınız:* [Heidegger'e] *"Einführung," Der Ursprung des Kunstwerks* (Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek, 1960), ss. 102-25; şu metnimde tekrar yayınlandı: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk* (Tübingen, 1983), ss. 81-92 (şimdi GW, III).]

hermenoytik bilincin *nesnesi* de o kadar az tarihsel olarak etkindir.

Nasıl şeyler, yani dünyaya ilişkin tecrübemizin birimleri — bunların uygunluğu ve önemi/anlamı dünyamızı oluşturur — dile geliyorsa, bize intikal eden gelenek de onu kavrayışımızda ve yorumumuzda aynı şekilde tekrar konuşmaya başlar. Bu dile gelişin lingüistik doğası genelde dünyayı tecrübemizin lingüistik doğasıyla aynıdır. Bu, hermenoytik fenomeni analizimizi sonunda, dil ile dünya arasındaki ilişki konusundaki tartışmamıza götürecek olan şeydir.

(B) Ortam/İlişkilendirici ve Spekülatif Yapı Olarak Dil

Dünyanın doğası itibarı ile lingüistik insanî tecrübesi Platon'un "*logoi*'ye sıçrayışından" beri Grek metafiziğinin varlık/oluş hakkındaki düşünüşüne temel teşkil eden bağ idi. Burada verilen cevabın — Hegel'e kadar varlığını sürdüren bir cevaptır — ilgilendiğimiz soruna ne kadar uygun düştüğünü sorgulamalıyız.

Bu cevap teolojiktir. Varlıkların varlığını/oluşunu dikkate alırken Grek metafiziği onu kendisini düşüncede gerçekleştiren bir oluş/varlık olarak görmüştür. Bu düşünce bütün varlıkların varlığını/oluşunu kendi içinde birleştiren en yüksek ve en mükemmel varlık/oluş olarak görülen *nous/Geist/zihin* düşüncesidir. Logos'un ifadesi varlığın/oluşun yapısını dile getirir/yerleştirir ve bu dile geliş/yerleştirme Grek düşüncesi için varlığın/oluşun kendisinin mevcudiyet kazanmasından, yani *alethia*sından başka bir şey değildir. İnsanî düşünce bu mevcudiyetin sonsuzluğunu/sınırsızlığını onun gerçekleşen potansiyeli, yani tanrısallığı olarak görür.

Bu düşünme tarzını onun kendisini görkemli unutmuşluğunda izleyemeyiz; bu yüzden onun modern sübjektivite ideasında/fikrinde temellenen canlanışını Hegel'in mutlak idealizminde karşılaşılan bir şey olarak izleyebildiğimiz ölçüde dikkate alabiliriz. Burada bize hermenoytik fenomen kılavuzluk edebilir; onun başka herşeyi belirleyen temeli *kendi tarihsel tecrübemizin sınırlılığıdır/sonluluğudur.* Ona hakkını verebilmek için dil patikasını izlemeliyiz; çünkü dil sadece varlığın/oluşun yapısının yansıdığı bir şey değildir; daha ziyade bizatihi tecrübemizin düzeninin ve yapısının içinde ilk şekillendiği ve sürekli değiştiği şeydir.

Dil sonluluğumuzun/sınırlılığımızın kaydıdır; insanî dilin yapısı farklı olduğu için değil, her dil dünyayla tecrübesini dile getirdikçe sürekli şekillenenerek gelişmekte olduğu için. Dil sonludur/sınırlıdır, aynı zamanda başka diller de olduğu için değil, yalnızca dil, dil olduğu için. Avrupa düşüncesindeki dille ilgili önemli dönüm noktalarını ele aldık ve bu dönüm noktalarından dil olayının Hristiyan düşüncesinde Söz konusunda ortaya çıkan anlamından çok daha radikal anlamda insanın sonluluğuna/sınırlılığına tekabül ettiğini öğrendik. Dünyayı tecrübemiz ve özellikle de hermenoytik tecrübemiz, bir *ortam/ilişkilendirici olarak dilde* tomurcuklanarak çiçeklenir.

Orta Çağ düşüncesinin inandığı üzere söz/kelime sadece *"species"*in/türlerin mükemmelleşmesi değildir. Bir varlık/oluş düşünen zihinde temsil edildiğinde/yeniden takdim edildiğinde bu, verili bir oluş/varlık düzeninin yansıması değil, (Yaratıcısının) sonsuz/sınırsız *Geist*'ına apaçık hakiki doğasıdır. Fakat kelime/söz hesaplamanın emrine âmâde hâle getirilebilecek şeylerin objektif evrenini inşa edebilen matematiğin dili gibi bir araç değildir. Sonsuz/sınırsız irade sonluluğumuzla orantılı varlık/oluş tecrübesini sonsuz *Geist*'ın aşabileceğinden daha fazla aşamaz. Yalnızca varlıkların tümüyle alakalı dil ilişkilendiricisi/ortamı in-

sanın sonlu, tarihsel yapısının kendisiyle ve dünyayla bağlantısını kurabilir.

Yalnızca bu durumda, logos'un reddi olarak Platon'u büyüleyen ve Üçleme üzerine Orta Çağ spekülasyonunda gizemli bir doğrulama elde eden bir ile çok arasındaki diyalektik bulmacaya hakiki ve aslî temeli verilebilir. Platon dilin sözünün hem bir hem de çok olduğunu fark ettiğinde sadece ilk adımı atmıştı. Birbirimize söylediğimiz ve bize söylenen daima *bir* sözdür/kelimedir (Tanrı'nın "Söz"ü) — ancak bu sözün birliği, gördüğümüz üzere, daima adım adım dile getirilen söylemde ifşâ olur. Platoncu ve Augustinci diyalektiğin kabul ettiği üzere, *logos* ile *verbum*'un bu yapısı, sadece mantıksal içeriklerinin yansımasıdır.

Fakat sözün, her söze bir iç çoklaşma/çoğalma boyutu sağlayan bir başka diyalektiği daha vardır: her söz sanki bir merkezden çıkıyor ve içinde tek başına bir söz olduğu bir bütüne bağlanıyor gibidir. Her söz ait olduğu dilin tümünün titreşmesine ve temel teşkil ettiği dünya görüşünün ifşâ olmasına yol açar. Bu yüzden, bir anlık olay olarak her söz cevap vererek ve işaret ederek bağlantı kurduğu söylenmemiş olanı da içinde taşır. İnsanî konuşmanın okasiyonalitesi/vesileye bağlılığı onun nedensel dile getirme gücündeki bir eksiklik değildir; bu daha ziyade bütünüyle dile getirmeye muktedir olmaksızın konuşmanın yaşayan virtüalitesinin/zımni gücünün mantıksal ifadesidir.[96] Her insanî konuşma yorumlanmak ve sergilenmek üzere içinde bir sınırsız anlam barındıracak şekilde sonludur/sınırlıdır. Hermenoytik fenomenin aynı zamanda varlığın/oluşun karakteri bütünüyle sözel temel sonluluğunun/sınırlılığının ışığında aydınlanabilmesinin nedeni de budur.

---

[96] "Hermenoytik mantık"ında Hans Lipps geleneksel önerme mantığının dar sınırlarını aşar ve mantık fenomeninin hermenoytik boyutunu gözler önüne serer.

Yukarıda yorumcunun metnine *ait olma* tarzından söz ettik ve tarih ile gelenek arasındaki etkin tarihsel bilinç kavramında ifadesini bulan sıkı ilişkiyi tanımladık; şimdi ait olma fikrini lingüistik tarzda oluşan dünya tecrübesi temelinde daha açık şekilde tanımlayabiliriz.

Bekleneceği üzere, bu bizi felsefenin uzun süredir âşinâ olduğu birçok soruyla yüz yüze getirir. Metafizikte *ait olma* varlık/oluş ile hakikat arasındaki transandantal ilişkiye atıfta bulunur ve metafizik bilgiyi varlığın/oluşun kendi unsuru olarak kavrar; öncelikle öznenin aktivitesi olarak değil. Bilginin, varlığın/oluşun parçası olması bütün klasik ve Orta Çağ düşüncesinin önkabulüdür. Var olan şey, doğası gereği "hakiki"dir/ -- yani sınırsız/sonsuz *Geist* karşısında mevcuttur — ve sınırlı insanî düşüncenin şeyleri bilmesi yalnızca bu nedenle mümkündür. Dolayısıyla düşünce burada kendi başına var olan ve başka herşeyi nesnesi hâline getiren özne kavramından yola çıkamaz. Tam tersine Platon "ruhun" varlığını hakiki varlığa katılan bir şey — idea ile aynı varlık alanında bir şey — olarak tanımlar ve Aristoteles ruhun bir anlamda var olan herşey olduğunu söyler.[97] Bu düşüncede, dünyevî varlığa/oluşa giden yolu bulmakla yükümlü dünyasız bir kendi kendine-yeterli bir *Geist* sorunu yoktur; her ikisi de başlangıçtan itibaren birbirlerine aittirler. Bu ilişki aslîdir/birincildir.

Daha eski düşünce buna hakını teleolojiye bir evrensel fonksiyon yükleyerek vermiştir. Pratik kontekstte bir şeyi gerçekleştiren aracı/arabulucu faillerin amacı gerçekleştirmeye elverişliliklerini ispatlamaları tesadüfi değildir; aksine onlar daha baştan uygun araçlar olarak seçilmiştir. Bu yüzden araçların amaçlara göre düzenlenmesi öncelik taşır. Bunu amaçlılık/gayelilik diye adlandırıyoruz ve sadece rasyo-

---

[97] Platon, *Phaedo*, 72; Aristoteles, *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

nel insanî eylemin bu tarzda amaçlı eylem olduğunu değil, aynı zamanda — her canlı ilişkideki gibi — hiçbir amaçlar belirleme ve araçlar seçme probleminin bulunmadığını, bu tür canlı ilişkilerin yalnızca amaçlılık kavramı dahilinde her parçanın birbiriyle karşılıklı uyumu olarak kavranabileceklerini biliyoruz.[98] Keza burada da ilişkileriyle birlikte bütün, parçalarından çok daha aslîdir. Evrim teorisinde dahi adaptasyon kavramını, bu teori doğal durumun adaptasyondan yoksun bir durum olduğunu varsaydığı ölçüde — sanki yaratıkların kendilerini gecikmeyle/sonradan adapte ettikleri bir dünyaya yerleştirilmişler gibi — yalnızca ihtiyatla kullanabiliriz.[99] Nasıl önceden adapte olmuş bulunma fiilen yaratığın hayatla ilişkisini oluşturuyorsa, amaç-araç fikrinin egemen olduğu bilgi de insan zihninin şeylerin doğasıyla naturel koordinasyonu alarak tanımlanır.

Modern bilimde bilen öznenin bilginin nesnesine ait olma tarzına ilişkin bu metafizik anlayış doğrulamadan yoksundur.[100] Modern bilimin metodolojik ideali, bu tür bir "şeyin" ya da "organik bütünün" önemli teleolojik birimleri meşruiyetlerini yitirseler de, attığı adımların her birinin geriye bilgisinin inşa edildiği elementlere döndürülebileceğini garanti altına alır. Özellikle de Aristotelesçi ya da Skolastik bilimin yukarıda temas ettiğimiz verbalizminin/sözelciliğinin eleştirisi, logos felsefesinin temelinde duran dünya ile insan arasındaki eski koordinasyonu ortadan kaldırmıştır.

---

98 Kant'ın teleolojik yargı fakültesi/yetisi eleştirisi bile bu sübjektif zorunluluğa izin verir.

99 Goethe'nin renkler teorisi konusunda bakınız Hans Lipps, *Die Wirklichkeit des Menschen*, ss. 108 vd.

100 [Bence, quantum fiziğindeki "belirlenemezliğin" — belirlenemezlik ortaya çıkar çünkü, gözlemciden çıkan "enerji" gözlemlenen nesneye karışır ve belirlenemezlik ölçülen değerlerdeki bir unsur olarak ortaya çıkar — "özneyi oluşturan unsurlardan biri" olduğunu söylemek bir yanılgıdır sadece.]

Fakat modern bilim, onyedinci yüzyıldan bu yana ne kadar kendisinin ve önündeki sınırsız imkânların bilincinde olursa olsun, Grek atalarını asla bütünüyle reddetmemiştir. Descartes'ın yöntem üzerine denemesi, yani modern bilimin gerçek manifestosu durumundaki "Kurallar"ı, bildiğimiz gibi, ölümünden sonra uzun süre yayınlanmamıştır. Fakat onun, doğanın matematiksel bilgisinin metafiziğe uygunluğu hakkındaki düşünce meditasyonları bütün çağa bir görev yüklemiştir. Leibniz'den Hegel'e Alman felsefesi sürekli olarak yeni fizik bilimini Aristoteles'in mirasının gözden geçirilerek muhafaza edilebileceği bir felsefi ve spekülatif bilimle tamamlamaya çalışmıştır. Bunun için Goethe'nin Newton'a Schelling, Hegel ve Schopenhauer'ın da paylaştığı itirazını hatırlatmak yeterlidir.

Dolayısıyla bu, eğer modern bilimin ve özellikle de tarihsel bilimlerin kendi kendilerinin-farkına varışlarının sağladığı diğer eleştirel tecrübeler yüzyılından sonra bu mirası sürdürdükleri düşünülürse, hiç de şaşırtıcı değildir. Konuya hakkını teslim etmemiz gerekiyorsa, anlam bilimleri [*Geisteswissenschaften*] hermenoytiği — ilkin tâlî ve türev niteliğinde bir ilgiye mazhar olmuştur ve Alman idealizminin mirasının küçük cüzlerinden biri olarak sahneye çıkmıştır — bizi tekrar klasik metafiziğin problemlerine götürür.

Bu *diyalektik* kavramının ondokuzuncu yüzyıl felsefesinde oynadığı rolde görülebilir. Bu, Grek kaynağından doğan problemin sürekliliğine tanıklık eder. Tarihe egemen olan özne-üstü güçleri anlama sorunu hâline geldiğinde, Grekler, sübjektivizmin aporialarına/açmazlarına mâruz kaldığımız için, bize göre daha avantajlıydılar. Onlar bilginin objektivitesini sübjektivitede temellendirmeye kalkışmamıştır. Aksine, onların düşüncesi kendisini daima varlığın kendisinin unsurlarından biri olarak görmüştür. Parmenides bunu varlığın/oluşun hakikatine giden yoldaki en önemli yol işareti olarak görür. Diyalektik, yani logos'un bu

ifadesi Grekler için düşüncenin gerçekleştireceği bir hareket değildi; düşüncenin tecrübe ettiği şey, şeyin bizatihi kendisinin hereketidir. Bunun Hegel'i çağrıştırması herhangi bir yanlış modernizasyon olduğu anlamına gelmez, daha ziyade tarihsel bir ilişkiyi gösterir. Hegel bilinçli olarak Grek diyalektik modelini benimsemiştir.[101] Bu yüzden, her kim Grekler'den bir şey öğrenmek isterse, daima önce Hegel'den öğrenmek zorundadır. Hegel'in hem düşüncenin belirlenimleri diyalektiği hem de bilgi formları diyalektiği apaçık şekilde ilkin Grek düşüncesindeki doğal unsur olan düşünce ile varlık/oluş arasındaki total arabuluculuğu/ilişkiyi tekrarlar. Hermenoytik teorimiz bununla olay ile anlama arasındaki iç ilişkiyi göstermeye çalışırken bizi Parmenides'e olduğu kadar Hegel'e de geri götürür.

Nitekim tarihselciliğin aporialarının/açmazlarının üstesinden geldiğimiz ve tekrar genel metafiziğin arkabahçesiyle ilişkilendirdiğimiz ait olma kavramını ele alırken, klasik varlığın/oluşun anlaşılabilirliği doktrinini gözden geçirmeye ya da onu tarihsel dünyaya tatbike çalışıyor değiliz. Bu, hem Kant karşısında hem de deneysel bilimin bakış açısı önünde ya da öncelikle artık kurtuluş fikrinin kılavuzluğunu yapmadığı tarih tecrübesi karşısında tutunamayan Hegel'in tekrarından başka bir şey olmazdı. Eğer nesne fikri ile anlamanın objektivitesi fikrini aşarak özne ile nesnenin birbirlerine ait oldukları fikrine varmak istiyorsak, yalnızca şeyin kendisinin iç zorunluluğunu izlememiz gerektiğini düşünmekteyiz. Estetik ve tarihsel bilinç eleştirimiz bizi objektif kavramının eleştirisine, kendimizi modern bilimin kartezyen temelinden kurtarmaya ve Grek düşüncesinden gelen fikirleri gözden geçirmeye götürdü. Fakat yalnızca

---

[101] Bu konuda şu metnime bakınız: "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers," *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), ss. 5-34.

Grekleri ya da Alman idealizminin özdeşlik felsefesini izlemekle yetinemeyiz: biz araç/ortam/ilişkilendirici olarak dilin sonuçlarını da düşünmeliyiz.

Bu görüş noktasından bakıldığında, ait olma kavramını artık metafizikte anlaşıldığı gibi Geist'ın/zihnin var olan şeyin ontolojik yapısıyla teleolojik ilişkisi olarak kabul edemeyiz. Hermenoytik tecrübenin doğası itibarı ile lingüistik olması, burada gelenek ile yorumcu arasında bir diyalog olması çok farklı durumlar doğurur. Buradaki temel şey bir şeyin vuku bulmasıdır (*etwas geschieht*).[102] Ne yorumcunun bilinci geleneğin sözlerinin/kelimelerinin kendisine ulaştırdığı şeyin kontrolü altındadır ne de burada vuku bulan şey var olan şeyin gelişen bilgisi olarak tanımlanabilir; öyle ki sonsuz/sınırsız bir *Geist*/zihin/akıl geleneğin tümünü sergileyebilecek herşeyi içerebilsin. Yorumcunun görüş noktasından bakıldığında "vuku bulma"nın, yorumcunun kısmen kendi önyargıları engellese ve önyargılarının etkisi altında kalsa da, aslında var olan şeyi ve durumun gerçekte ne olduğunu metodolojik araçlarla "keşfederek" nesneyi araştıran bilici olmadığı anlamına gelir. Bu, fiilî hermenoytik vuku bulmanın boyutlarından biridir sadece. Bu insanın sahip olduğu vazgeçilemez metodolojik disiplini kendisine tatbikini motive eder. Fakat fiilî vukubulma yalnızca bize gelenek olarak intikal eden ve dinlemekle yükümlü olduğumuz söz/kelime gerçekten bizimle karşılaştığı ve bunu bize hitap ediyor ve bizimle ilgiliyse yaptığı için gerçekleşir. Durumun boyutunu yukarıda sorunun hermenoytik mantığı olarak ele almış ve soran kişinin nasıl sorgulanan kişi hâline geldiğini ve hermenoytik vuku bulmanın soru diyalektiği dahilinde nasıl gerçekleştiğini göstermiştik. Bunu burada

---

[102] [Söyleşinin/diyalogun diskursif ifadeye/söylem ifadesine önceliği "Ergänzungen" başlığı altında bir araya getirilmiş bulunan şu denemelerime bakınız: *GW*, II, 121-217.

hermenoytik tecrübemize nüfuz eden bir şey olarak ait olmanın anlamını doğru tarzda tanımlamak için hatırlatıyoruz. Çünkü diğer tarafta, "obje/nesne" tarafında bu vuku buluş sürekli artan anlam ve çağrışım imkânlarıyla — çünkü onu kabul eden farklı insanlar tarafından sürekli genişletilir — geleneğin içeriğinin oyuna girmesi, oyunu sürdürmesi anlamına gelir. Gelenek dilde yeniden tekrar tekrar ifade edildikçe daha önce var olmayan ve o andan itibaren var olan bir şey varlık kazanır. Bunu tarihsel bir örnekle açıklayabiliriz. Mevcut geleneksel metin ister bir şiir olsun ister bize büyük bir olayı anlatsın, her iki durumda da nakledilen şey tam da kendisini sunarken varoluşa tekrar doğar. Homer'in *İlyada*'sı ya da İskender'in Hindistan Seferi bizimle geleneğin yeni kendimize maledilmesi sırasında konuştuğunda giderek daha fazla ifşâ olan bir kendinde-şey söz konusu değildir; fakat hakiki bir diyalogda partnerlerin hiçbirinin taşımadığı bir şey doğar.

Eğer ait olma (*Zugehörigkeit*) mümkün mertebe net biçimde tanımlamak istiyorsak *işitme* (*Hören*)'nin içerdiği özel diyalektiği dikkate almalıyız. İşiten kişi sadece hitap edilen kişi değil, aynı zamanda istese de istemese de işiten/duyan kişidir. Bir şeye baktığınızda başka bir istikamete bakarak aynı zamanda bakışlarınızı ondan uzaklaştırabilirsiniz, fakat "duymamazlık/işitmemezlik" edemezsiniz. Görme ile işitme arasındaki bu farklılık bizim için işitmenin önceliği, Aristoteles'in de gördüğü üzere,[103] hermenoytik fenomenin temeli olduğu için önemlidir. Dil aracı/ortamı içinde işitilmeye elverişli olmayan hiçbir şey yoktur. Diğer duyuların

---

[103] Aristoteles, *De sensu*, 473 a 3, ve keza *Metaphysics*, 980 b 23-35. İşitmenin görmeye önceliği *logos*'un evrenselliğinden dolayıdır; ve bu Aristoteles'in sık sık vurguladığı görmenin diğer bütün duyulara önceliğiyle çelişmez (*Metaphysics*, I, 1 ve muhtelif yerlerde). [Benim şu metnime bakınızW: "Sehen, Hören, Lesen," Sühnel için *Festschrift* (Heidelberg, 1984).]

tümü dünyanın sözel tecrübesinin evrenselliğinde hiçbir doğrudan rolleri yokken, fakat yalnızca kendi özel alanlarının anahtarı durumundalarken, işitme, logosu dinlemeye muktedir olduğu için bütüne giden yoldur. Hermenoytik sorgulamamız açısından işitmenin görmeye bu önceliğine bu antik vukuf yeni bir vurgu elde eder. İşitmenin paylaştığı dil yalnızca kendisinde herşeyin dile getirilebilmesi anlamında evrensel değildir. Hermenoytik tecrübenin anlamı daha ziyade dünyanın diğer bütün tecrübelerine tezat şekilde dilin bütünüyle yeni bir boyutu, geleneğin bugün yaşayanlara intikal ettirdiği derin boyutu açmasıdır. Bu daima işitmenin özü olmuştur; yazının icadından önce bile işitici, destanları, mitleri ve antiklerin hakikatlerini dinleyebilir. Mukayese edildiğinde, geleneğin yazılı, edebî intikali, bildiğimiz üzere, yeni hiçbir şey içermez; o sadece gerçek işitmenin görevini şekillendirerek onu çok daha zor hâle getirir.

Ait olma kavramı burada yeni bir boyut kazanır. Ait olma geleneğin bize hitap etmesinden doğar. Gelenekte konuşlanmış herkes — ve bu bildiğimiz gibi tarihsel bilinçle yeni bir apaçık özgürlüğe açılan insan için bile geçerlidir — ondan kendisine gelen şeyi dinlemelidir. Geleneğin hakikati duyulara dolaysızca açık duran şimdi gibidir.

Geleneğin oluş modu duyularla algılanabilir bir dolaysızlık değildir elbette. Geleneği anlayan işiticiyi, metinlerinin yorumuyla, dünyaya kendi lingüistik yönelimine göre hakikatine bağlayan dildir. Şimdi ile gelenek arasındaki lingüistik iletişim, gördüğümüz üzere, her anlamada gerçekleşen bir olaydır. Hermenoytik tecrübe, onun için şimdiye dönüşen herşeyi hakiki tecrübe olarak kabul etmelidir. O hiçbir peşinen tercih yapma ve seçme özgürlüğüne sahip değildir. Üstelik o, insanın anlamaya çalıştığı şeye özel sorunları çözümsüz bırakarak mutlak özgürlük iddiasında da bulunmaz. O kendisini kendisi hâline getiren vuku bulan olayı değiştiremez.

Hermenoytik tecrübenin yapısının — bilimsel metodolojiyle hemen hemen bütünüyle çelişir — kendisi bütün boyutlarıyla tanımladığımız olay olarak dilin karakterine bağlıdır. Bunun nedeni sadece, dilin kullanımı ve gelişimi, hiçbir tek/bireysel bilen bilincin ve tercih eden bilincin karşısında duramayacağı bir süreç olması değildir. (Bu yüzden literal olarak bizim dille değil dilin bizimle konuştuğunu söylemek daha doğrudur; öyle ki, sözün gelişi metin yazıldığı zaman yazarından çok lingüistik kullanımından hareketle daha net şekilde bilinebilir.) Bir başka önemli husus sürekli atıfta bulunduğumuz şeyin, yani hermenoytik fenomeni hermenoytik fenomen yapan şeyin ister gramer ister leksikon/lügat dil olarak dil olmadığıdır; önemli olan şey gelenekte söylenen şeyin dile gelişidir: aynı anda hem kendine maletme hem de yorum olan olaydır. Dolayısıyla burada bu olay'ın aslında şey üzerindeki eylemimiz değil, şeyin kendi eylemi olduğunu söylemek doğrudur.

Bu daha önce kaydettiğimiz Hegel'in ve Greklerin dünyaya yaklaşımı ile bizim dünyaya yaklaşımımızın benzerliğini doğrular. Araştırmamız modern metodoloji kavramından memnuniyetsizliğimizden yola çıkıyordu. Fakat bu memnuniyetsizlik en anlamlı/önemli doğrulamasını *Hegel'in Greklerin metodoloji kavramına açık başvurusunda* bulur. O, şeylerle meşgul, ancak onlara yabancı yöntem kavramını, "dışarıdan refleksiyon" diye adlandırarak eleştirir. Doğru yöntem şeyin bizatihi kendisinin eylemidir.[104] Bu iddia felsefi idrakin de aynı zamanda bir aktivite, hatta "kavramın çabası"na çağrıda bulunan bir çaba olmadığı anlamına gelmez elbette. Fakat bu aktivite ve bu çaba düşüncenin içkin zorunluluğu ile keyfî çıkarımda bulunmaktan — bu ya da şu hazır-yapım nosyona yapışıp kalmaktan — ibaret de-

[104] Hegel, *Logik*, ed. Meiner, II, 330.

ğildir. Şeyler bizim düşüncemizin müdahelesi olmaksızın kendi istikametlerinde gidemezler elbette, fakat düşünme sürekli olarak araştırma nesnesinin kendisinden doğan şeyi ifşâ etmek anlamına gelir. "Kendilerini imâ etme" eğilimindeki düşünceleri baskı altına almak ve düşüncenin mantığında diretmek bu sürecin parçasıdır. Greklerden beri buna *diyalektik* diyoruz.

Doğru yöntemi — şeyin bizatihi kendi aktivitesini tanımlarken Hegel genç adamlarla söyleşisi sırasındaki Sokratesini göstermeyi seven Platon'dan iktibaslar yapar; çünkü onlar rayiçteki kanaatleri dikkate almaksızın Sokrates'in sorularının kılavuzluğunu izlemeye hazırdırlar. O, diyalektik gelişim yöntemini, düşünceleriyle gösteriş yapmayıp konunun kendilerini götürdüğü patikayı tıkamaktan kaçınan bu "şekillendirilebilir gençlerle" açıklar. Burada diyalektik, bir söylemi icra etme ve özellikle de sorgulama sürecinde kendi kanaatlerindeki yanlışları ifşâ etme ve ayrıca sorgulama sanatından başka bir şey değildir. Demek oluyor ki, burada diyalektik *negatiftir*; kanaatleri bulanıklaştırır. Fakat bu tür bulanıklaştırma aynı zamanda açık seçik hâle getirme anlamına gelir; çünkü kişinin gözlerini şeye açar. *Meno*'daki ünlü sahnedeki gibi — kölenin savunulamaz varsayımları çöktükten sonra onu, nasıl geçirdiği şaşkınlık/bulanıklık, üstlenmiş olduğu matematiksel görevin doğru çözümüne götürmüşse, aynı şekilde her diyalektik negativite de doğru olan şeyin imâ edilmesiyle sonuçlanır.

Yalnızca her pedagojik diyalogda değil, her düşüncede, sadece sürekli konudan doğan şeyi izlemek onda yatan şeyi ortaya çıkarır. Eğer bütünüyle düşüncenin gücüne bel bağlar, açık görünüşleri ve kanaatleri gözardı edersek, gücünü/etkisini gösteren, şeyin bizatihi kendisidir. Bu yüzden Platon, büyük ölçüde Zenon'la bilinen Eleatik diyalektiği Sokratik diyalog sanatıyla birleştirir ve onu *Parmenides*'inde yeni bir refleksif düzeye çıkarır. Şeylerin değişme-

si ve sürekli kendileriyle düşünülen şeyler olarak karşıtlara dönüşmesi, düşüncenin "ne olduklarını bilmeksizin karşıtlardan doğan şeyi test etmesi,"[105] yöntemi hakikatin sistematik bütünü hâline gelecek saf düşüncenin kendi kendisini-açması olarak anladığında, Hegel'in başvurduğu düşünce tecrübesidir.

Şimdi araç/ortam olarak dil açısından düşünme çabası sergilediğimiz hermenoytik tecrübe kesinlikle kendisini dilin gücünden/etkisinden bütünüyle kurtarma çabasındaki kavramın diyalektiğinin tecrübesi anlamında düşünme tecrübesi değildir. Ancak hermenoytik tecrübede diyalektiği andıran bir şey vardır: şeyin kendi aktivitesi, modern bilimin metodolojisinin aksine, mâruz kalınan bir tutku, bir anlama, olay durumunda bir eylem.

Hermenoytik tecrübenin kendisine has bir aşırı vurgusu vardır; kesintisiz dinleme vurgusu. Bir şey kendisini hermenoytik tecrübeye, ona özel bir çaba, yani "kendisine karşı negatif olma" çabası gösterilmeksizin sunmaz. Metni anlamaya çalışan kişi bir şeye — yani kendi önyargıları temelinde kendisini beklenen anlam olarak sunan herşeye — metnin kendi anlamınca redddedilir reddedilmez mesafeli bir tavır takınmalıdır. (Konuşmada kesintisiz vuku bulan ve gerçek diyalektik tecrübe olan tersine çevirmenin dahi, burada bir muadili vardır. Anlamanın yöneldiği anlamın tümünü açıkça ortaya koyma bizi yorum kabilinden hipotezler kurmaya ve onları tekrar tekrar ele almaya zorlar. Yorumun kendi kendisini iptal etmesi şeyin kendisinin —metnin anlamının — kendisini göstermesini mümkün hâle getirir. Yorum hareketi sadece her ifadenin tek-yanlılığının diğer tarafla dengelenebildiği — göreceğimiz üzere bu, yorumda tâlî bir fenomendir — için değil, yorumla metnin anlamına

---

[105] Aristoteles, *Metaphysics*, XII, 4, 1078 b 25. Bakınız elinizdeki ciltte, ss 284-86.

uyumlu hâle gelen söz/kelime bu anlam bütününü dile getirdiği — anlamın sonsuzluğunun/sınırsızlığının kendisi içinde sonlu/sınırlı bir şekilde temsil edilmesine imkân sağladığı — için diyalektiktir.

Bunun, dil ilişkilendiricisi/ortamı temelinde anlaşıldığında diyalektik olması daha açık bir tartışmayı gerektiriyor; tıpkı bu diyalektiğin Platon ve Hegel'in metafizik diyalektiğinden farklılaşmasının gerektirdiği gibi. Hegel'de bulduğumuz kullanımı izleyerek metafizik ve hermenoytik diyalektikte ortak olan şeye *"spekülatif element/unsur"* diyeceğiz. "Spekülatif" kelimesi burada bir ayna ilişkiye atıfta bulunur.[106] Yansımış olma daima bir şeyin diğerinin yerine konulmasıdır. Bir şey başka bir şeye yansıdığında, şatonun göle yansıması diyelim, bu gölün şato imajını tekrar yansıttığı anlamına gelir. Ayna imaj şeyin gözlemci aracılığıyla gerçek görünüşüyle ilişkilidir. Kendisine ait varlığı yoktur; kendisi olmayan yine de şeye ayna imaj vasıtasıyla görünme imkânı sağlayan "görünüş" gibidir. Yine de yalnızca bir şey olan kopya gibidir. Yansımanın asıl gizemi imajın fizikî varlıktan yoksunluğu, zihnin gözü önünde askıda duran saf röprodüksiyonudur.

Şimdi, 1800'lerde filozoflarca icat edilen şekliyle bir kavram olarak "spekülatif" kavramını kullanıyor ve sözün gelişi, birinin spekülatif bir zihne sahip olduğunu ya da bir düşüncenin daha spekülatif olduğunu söylüyorsak, bu kullanımın gerisinde yatan şey, aynadaki yansıma nosyonudur. Spekülatif, gündelik tecrübenin dogmatizminin karşıtı demektir. Spekülatif kişi kendisini doğrudan doğruya görünüşlerin duyularla algılanabilirliğine ya da söylenenin sabit

---

[106] *Speculum* kelimesinin bu türetimi için bakınız Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II, 2, soru 180, 3, itiraza cevap 2, ve Schelling'in *Bruno* (*Werke*, part I, IV, 237)'sundaki "spekülatif muadili"nin şu zekice izahına bakınız: "Nesneyi ve nesnenin aynaya tekrar yansıyan imajını tasavvur et ...."

belirlenmişliğine teslim etmeyen, aksine Hegelci terimlerle dile getirmek gerekirse, kendi-başına duran şeyi "benim için" gören kişidir. Dahası bir düşünce, eğer sergilediği ilişki açık şekilde nesneye atfedilmiş bir nitelik, yani verili bir şeye atfedilmiş bir nitelik olarak anlaşılmıyor, yansıma olarak düşünülmesi gerekiyorsa spekülatiftir; çünkü burada refleksiyon/yansıma yansıtılan şeyin saf görünüşünden başka bir şey değildir; tıpkı birinin ötekinin biri ve ötekinin de birinin ötekisi olmasındaki ayna ilişkisindeki gibi.

Hegel spekülatif düşünceyi felsefi önermenin mantığına ilişkin ustaca analizinde tanımlamıştır.[107] O yalnızca dış formuyla felsefî önermenin bir yargı — özne kavramına atfedilen yüklem —olduğunu gösterir. Aslında felsefî önerme özne kavramını atlayarak onunla ilişkiye sokulan bir başka kavrama geçemez; felsefî önerme öznenin hakikatini yüklem formunda dile getirir. "Tanrı birdir" Tanrının bir olma özelliği anlamına değil, Tanrı'nın doğasının üniterliği/tekliği anlamına gelir. Burada tanımlama hareketi öznenin "kendisine gittiği ve döndüğü" bir sabit temele bağlı değildir. Özne hem şu hem bu, bir açıdan şu ve bir diğer açıdan bu olarak tanımlanamaz. Bu kavram modu değil, imajistik/tasvirî düşünme modu olabilir. Tersine kavramsal düşünmede tanımın, önermenin öznesinin ötesine doğal hareketi önlenir ve deyim yerindeyse, öznenin dışına hareket "başarısızlığa uğrar". Sanki her durumda temel olarak duruyormuşçasına özneden yola çıkmak suretiyle kavramsal düşünme, yüklem daha ziyade töz (substance) olduğu için, öznenin yükleme sıçradığını ve dolayısıyla aşıldığını keşfeder. Ve yüklem gibi görünen şey bir yekpare bağımsız kütle olduğu için, düşünce özgürce dolaşamaz, bu ağırlığıyla

---

[107] [Şu metnime bakınız: *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien* (2nd ed., Tübingen, 1980) (*GW*, III).]

durur."[108] Nitekim önermenin formu, spekülatif önerme bir şey hakkında bir şey söylemediği, daha ziyade kavramın birliğini sunduğu için kendisini yıkar. Felsefî önermenin, tabiri caizse, yüklemin bu karşı hamlesi nedeniyle iki zirvesi vardır; Hegel onu ölçü ve vurgu unsurlarından doğan ve aynı seyyar armoniyi üreten ritimle mukayese eder.

Düşüncenin, önermenin içeriği düşünceyi idrak alışkanlıklarını terke zorladığında mâruz kaldığı alışılmadık blokaj, aslında her felsefenin spekülativitesini oluşturur. Hegel'in büyük felsefe tarihi, başlangıçtan itibaren felsefenin bu anlamda spekülasyon olduğunu gösterir. Eğer kendisini yüklem formunda — yani sabit Tanrı, ruh ve dünya fikirlerini kullanarak — dile getirirse, kendine has doğasını anlayamaz ve tek yanlı "aklın nesneleri anlama perspektifini" izlemeyi sürdürür. Hegel'e göre bu, pre-Kantçı dogmatik metafiziğin doğası ve "felsefedışı modern çağın" karakteristiğidir. "Platon kesinlikle böyle bir metafizikçi değildir; bazan bunun karşıtının doğru olduğu düşünülse de, Aristoteles hiç değildir."[109]

Hegel için önemli olan şey düşüncenin, düşüncelere kapılıp sürüklenme alışkanlığını kavram kesintiye uğrattığında mâruz kaldığı iç blokajı *açıkça takdim etmektir*. Spekülatif-olmayan düşünce de, yapageldiği üzere, bunu talep edebilir. Fakat onun böyle bir "meşru hakkı" vardır; "spekülatif düşünce modunda saygı görmeyen bir meşru hak olsa da." Onun talep edebileceği şey, önermenin diyalektik kendi kendisini-tahribinin dile getirilmesidir. "Başka bilgilerle ispat, ifade edilen içselliğin bu yanını oluşturur. Fakat diyalektik ispattan ayrıldığı için, felsefî ispat kavramı, aslında, kaybedilmiştir." Hegel bununla her neyi kastediyor

---

[108] Hegel, "Vorrede," *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, s. 50.

[109] Hegel, *Encyclopedia*, s. 36.

olursa olsun,[110] yapmaya çalıştığı şey bir şekilde felsefî ispatın anlamını yeniden tesis etmektir. Bu önermenin diyalektik hareketini yorumunda gerçekleşir. Bu *gerçekten* spekülatif olan şeydir ve spekülatif takdim/temsil yalnızca bunu dile getirmekten ibarettir. Böylece spekülatif ilişki spekülatif takdime/sunuma girmelidir. Hegel için bu felsefenin talebidir. Buradan dile getirme ve takdim denilen şey aslında ispatlama ya da delillendirme eylemi değildir; daha ziyade nesnenin kendisini sunarak ve takdim ederek ispatlamasıdır. Bu yüzden diyalektik aslında, düşünce kavranılamaz karşıtına dönüşmeye mâruz kaldığında tecrübe edilir. Düşüncede ısrarla izlenen şeye yapışıp kalma eyleminin bizatihi kendisi bu şaşırtıcı tersine dönme eylemine yol açar — sözün gelişi, adâlet peşinde koşan kişi, adâlet fikrine katı bağlılığın "soyut" hâle gelerek daha büyük bir adâletsizlikle sonuçlandığını keşfettiğinde (*summum ius summa iniuria*).

Burada Hegel, spekülatif olan ile diyalektik olanı açıkça birbirinden ayırır. Diyalektik olan spekülatif olanın ifadesi, fiilen spekülatif olanla taşınan şeyin takdimi ve bu ölçüde de "hakiki" spekülatifidir. Fakat gördüğümüz gibi, takdim dışsal bir aktivite değil şeyin kendisinde doğuşu olduğu için, felsefî ispat bizatihi şeye aittir. Gördüğümüz gibi, onun sıradan düşünce ve tasavvurun talebinden doğduğu doğrudur. Bu yüzden, o anlamanın dışarıdan refleksiyonu için gerekli takdimdir. Fakat buna rağmen, böyle bir takdim aslında hiçbir şekilde dışarıdan takdim değildir. O kendisini yalnızca düşüncenin nihai noktada şeyin kendi içinde refleksiyonu olduğunu bilmemesi ölçüsünde böyle görür.

---

[110] "Vorrede," *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, s. 53. O, Aristoteles'i mi yoksa Jacobi ve romantikleri mi kastetmektedir? Elinizdeki ciltte, dipnot 101'de zikredilen denememe bakınız. "İfade/dile getirme" (expression) kavramı için elinizdeki ciltte, ss. 103-4 vd'na ve aşağıda Ek VI'ya bakınız.

İşte bu nedenle Hegel spekülatif olan ile diyalektik olan arasındaki farklılığı sadece *Fenomenoloji*'sinin Önsöz'ünde vurgular. Bu farklılık/ayrım gerçekte aşıldığı için Hegel artık daha sonra onu mutlak bilgi görüş noktasından hareketle korumaya devam etmez.

Bu, bizim kendi yaklaşımımızın Platon ile Hegel'in diyalektiğine yakınlığının temel bir engelle karşılaştığı noktadır. Spekülatif olan ile diyalektik olan arasındaki ayrımın Hegel'in spekülatif kavram biliminde bulduğumuz sindirilişi, kendisini ne kadar Grek logos felsefesinin varisi saydığını gösterir. Onun diyalektik diye adlandırdığı şey ile Platon'un diyalektik diye adlandırdığı şey, aslında, dilin "önermeye" tâbî kılınmasına bağlıdır. Fakat diyalektik olarak çelişme noktasına kadar vurgulanan önerme kavramı hermenoytik tecrübenin ve dünyanın insanî tecrübesinin sözel doğasına zıttır. Aslında Hegel'in diyalektiği aynı zamanda dilin spekülatif ruhunu da izler, fakat kendi kendisini-kavrayışına göre Hegel dilin düşünceyi oyunvârî belirleme tarzında bir ipucu yakalamaya ve onu diyalektiğin bilinen düşünce totalitesindeki arabuluculuğu vasıtasıyla kavramın kendi kendinin-bilincine yükseltmeye çalışır. Bu açıdan Hegel'in diyalektiği önermeler boyutunda kalır ve dünyanın lingüistik tecrübesi boyutuna ulaşamaz. Bunlar dilin diyalektik doğasının hermenoytiğin problemine nüfuz etme tarzının sadece birkaç işaretidir.

Fakat dilde, dille ilgili çok farklı bir anlamda spekülatif bir şey vardır — sadece Hegel'in düşündüğü anlamda mantıksal refleksiyonun güdüsel ön-şekillendiricisi olarak değil — anlamın gerçekleşmesi, konuşma olayı, anlamaya/anlaşmaya varma olarak da. Böyle bir gerçekleşme spekülatiftir; çünkü onda sözün sınırlı imkânları sınırsıza/sonsuza yönelen bir şey olarak tasarlanan anlama yönelir. Söyleyecek şeyi bulunan kişi kendisini diğer insan karşısında anlaşılabilir kılacak kelimeler arar ve bulur. Bu onun

"önermeler" kurduğu anlamına gelmez. Sorgulama tecrübesinden geçen kişi — sadece bir tanık olarak geçse bile — ifade edilmesi gereken şeyi ve bu ifadenin kastedilen şeyin ne kadar azını dile getirdiğini bilir. Bir önermede/ifadede söylenmesi gereken şeyin anlam ufkunu metodolojik kesinlik kapatır; geriye kalan şey ifade edilen şeyin "saf" anlamıdır. Bu kayıtlara geçen şeydir. Fakat bu şekilde ifade edilen şeye indirgenen anlam, her halükârda tahrif edilmiş anlamdır.

Oysa kastedilen şeyi söylemek — kendini anlaşılır kılmak — söylenen şeyi bir üniter anlamda/bir anlam birliği içinde söylenemeyen şeyin sınırsızlığıyla bir araya getirmek/birleştirmek ve onu bu şekilde anlaşılır kılmaktır. Bu tarzda konuşan kişi pekâlâ sadece en gündelik ve genel kelimeleri kullanabilir ve yine de söylenemeyen ve söylenmesi gereken şeyi dile getirmeye muktedir olabilir. Konuşan kişi, kelimeleri, varlıkları yansıtmayıp varlığın bütünüyle bir ilişkiyi dile getirdiğinde spekülatif şekilde davranıyordur. Bu, söyleneni tekrarlayan kişinin, tıpkı ifadeleri kaydeden kişi gibi, bilinçli tahrif ihtiyacı duymaması ve yine de söylenen şeyin anlamını değiştirmesiyle alakalıdır. En sıradan konuşmada bile, bir spekülatif refleksiyon unsuru; yani, anlamın herşeye rağmen en saf yeniden üretimi durumundaki şeyin ele-avuca gelemezliği/kavranamazlığı söz konusudur.

Bütün bunlar poetik sözde ifadesini bulur. Elbette burada da, poetik konuşmanın poetik "ifade"deki fiilî gerçekliğini görmek meşrudur. Çünkü burada, poetik sözün anlamının okasiyonel bilginin yardımına başvurmaksızın söylenen şeyde dile gelmesi gerçekten anlamlı ve zorunludur. Eğer insanlar arasında anlamaya/anlaşmaya varma sürecinde ifadenin mefhumu/fikri tahrif ediliyorsa, ifadenin konsepti burada (poetik sözde) kendisini gerçekleştiriyor demektir. Söylenen şeyin yazarının sübjektif kanaatinden

ve tecrübesinden kopuşu, poetik sözün gerçekliğidir. Fakat bu ifadenin dile getirdiği şey nedir?

Herşeyden önce, gündelik konuşmayı oluşturan her şeyin poetik sözde tekrar ortaya çıkabileceği açıktır. Eğer şiir söyleşi hâlindeki insanları gösteriyorsa, bu durumda poetik ifadede verilen şey, yazılı raporun taşıdığı ifade değil, gizemli bir şekilde sanki mevcutmuşçasına söyleşinin tümüdür. Edebî karakterin ağzından dökülen sözler, gündelik hayatın konuşmasının spekülatif olmasıyla aynı şekilde spekülatiftir: yukarıda söylediğimiz gibi, konuşması sırasında konuşucu, varlıkla [*Sein*] bir ilişkiyi dile getirir. Ayrıca, poetik bir ifadeden söz ettiğimizde, edebiyat metninde birinin ağzından dökülen ifadeyi değil, poetik söz olarak eserin kendisi olan ifadeyi kastediyoruz. Fakat poetik ifade olarak poetik ifade spekülatiftir; çünkü sözel poetik söz olayı, varlıkla kendine özgü ilişkisini dile getirir.

Sözün gelişi Hölderlin'in tanımladığı şekliyle "poetik Geist'ın/ruhun davranış modu"nu dikkate alırsak, o zaman sözel edebiyat olayının hangi anlamda spekülatif olduğu hemen apaçık hâle gelir. Hölderlin, bir şiirin dilini keşfetmenin bildik bütün kelimeleri ve ifade modlarını eriterek yok ettiğini göstermiştir. "Onda şair, kendi özgün hissiyatının saf tonunun, iç ve dış hayatında kendisini ele geçirdiğini hisseder ve kendisini dünyasında arar; bu onun için yeni ve bilmediği bir dünya, tecrübelerinin tümünün, bilgisinin, sezgilerinin ve hatıralarının, sanatın ve doğanın toplamıdır, kendisini içinde takdim eden ve kendisi olmaksızın takdim eden bir şey olarak toplamı; sanki herşey ona ilk kez sunuluyormuş gibidir; tam da bu nedenle herşey somut hayat içinde ele geçirilemez, belirlenemez ve eriyik hâline gelmiştir. Üstelik şairin o sırada hiçbir şeyi veri saymadığını, pozitif hiçbir şeyden yola çıkamadığını, bilmeyi ve anlamayı öğrendiği şeyler olarak doğanın ve sanatın orada *kendisi* için hazır ve nazır bir dil konuşmadan önce konuşmadığını bil-

mesi çok önemlidir....." (Hegel'in pozitivite eleştirisine ne kadar yakın bir şey olduğuna dikkat edin.) Başarılı bir eser ve yaratı olarak şiir ideal şiir değil, sonsuz hayata yeniden uyanan Geist'tır. (Keza bu da Hegel'i hatırlatan bir şeydir). O bir entiteyi tanımlamaz veya göstermez, ilahî ve insanî dünyayı bize açar. Poetik ifade var olan gerçekliği yansıtmaması, özler düzeni içinde *species*/türlerin görünüşünü yeniden üretmemesi, muhayyel poetik yenilik ortamında yeni bir dünyanın yeni görünüşünü temsil etmesi ölçüsünde spekülatiftir.

Dil olayının spekülatif yapısını hem gündelik hayat hem de poetik konuşmada ortaya koyduk. Poetik sözün gündelik konuşmayla bağlantısını kurarak, bu ilişki dolayısıyla gündelik konuşmanın yoğunluk kazanması/güçlenmesi olarak ortaya çıkan gündelik konuşma ile poetik söz arasındaki iç benzerliğe, idealistik dil felsefesinde ve onun Croce ve Vossler'de dirilişindeki sübjektif ve psikolojik boyutuna dikkat çekmiştik.[111] Eğer diğer boyutu, yani fiilen dil olayında vuku bulan şey olarak bir şeyin dile gelmesi olgusunu vurgularsak hermenoytik tecrübeye yer açmış oluruz. Gördüğümüz üzere, geleneğin sürekli yeni bir dilde anlaşılma ve dile getirilme tarzı canlı söyleşiden hiç de daha az hakiki olmayan bir olaydır. Onların ayırt edici özelliği yalnızca dünyaya sözel yönelimin produktivitesinin, daha önceden düşünülmüş içeriğe yeni bir uygulama bulmasıdır. Hermenoytik ilişki spekülatif bir ilişkidir, fakat Hegel'in felsefî biliminde tanımlandığı gibi, zihnin diyalektik kendi kendini-açmasından kökten farklıdır.

Hermenoytik tecrübe Hegel'deki diyalektik takdime tekabül eden bir dil olayına imâda bulunduğu için, o da diyalektiğin karakterini paylaşır — yani yukarıda ayrıntılarıyla

---

[111] Bakınız Karl Vossler, *Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie* (1904).

tartışılan soru-cevap diyalektiğinin.[112] Gördüğümüz gibi, geleneğe ait bir metnin anlaşılmasının o metnin yorumuyla temel bir iç ilişkisi vardır ve daima rölatif ve eksik bir hareket olsa da, anlama nisbî mükemmeliyetine burada ulaşır. Nitekim Hegel'in öğrettiği üzere, felsefi ifadenin spekülatif içeriği, eğer hakiki bir bilim olmak istiyorsa, içerdiği çelişkilere tekabül eden diyalektik takdime ihtiyaç duyar. Burada gerçek bir mütekabiliyet vardır; çünkü yorum, nesnenin birliğini yalnızca bir silsileyle/art arda gelişle kavramaya muktedir insan zihninin diskursivitesini paylaşır. Bu yüzden yorum, her yorumun bir yerden başlamasının ve kaçınılmaz şekilde ürettiği şeyin tek-yanlılığını aşmaya çalışmasının gerekmesi ölçüsünde her sonlu/sınırlı tarihsel varlığın diyalektik yapısını içerir. Yorumcu için zorunlu olarak söylenmesi ve açıkça ortaya konulması gereken bir şey vardır. Her yorum böyle motive olur ve anlamını/önemini motivasyonunun kontekstinden alır. Tek-yanlılığıyla yorumladığı şeyin bir yanını, dengeyi kuracak başka bir şey söylenmesi gerekecek ölçüde vurgular. Felsefî diyalektiğin hakikatin tümünü bütün kısmî önermeleri aşmak, çelişkileri giderme noktasına getirip aşmak suretiyle takdim etmesi gibi, hermenoytiğin de bir anlam totalitesini bütün ilişkileriyle birlikte ifşâ etme görevi vardır. Düşünülmüş anlamın bireyselliği tanımların tümüne tekabül eder. Burada insanın aklına, diyalektiğini bireysellik metafiziğine dayandıran ve hermenoytik teorisinde yorumlama sürecini düşüncenin birbirine tezat yönelimlerinden hareketle inşa eden Schleiermacher geliyor.

Ancak hermenoytik diyalektik ile felsefî diyalektik arasındaki mütekabiliyet, Schleiermacher'ın bireyselliği diyalektik inşasından ve Hegel'in totaliteyi diyalektik in-

[112] Bakınız elinizdeki ciltte, ss. 152 vd.

şasından anlaşıldığı kadarıyla, gerçek bir mütekabiliyet değildir. Çünkü bu paralellik hermenoytik tecrübenin gerçek doğasını ve temeli durumundaki radikal sonluluğu/sınırlılığı dikkate almayı başaramaz. Yorumun bir yerden başlamak zorunda olduğu doğrudur, fakat herhangi bir yerden de başlamaz. Böyle bir başlangıç reel bir başlangıç değildir. Biz hermenoytik tecrübenin daima, anlaşılması gereken metnin daha önceki kanaatlerin belirlediği bir duruma hitap etmesini içerdiğini görmüştük. Hermenoytik durum, anlamanın saflığını etkileyen esef verici bir tahrif değil, anlama imkânının şartıdır. Yalnızca metin ile yorumcusu arasında hiçbir aksiyomatik uyum olmadığı için hermenoytik tecrübe bizi metne ortak edebilir. Yalnızca metin yabancılığını açıkça ortaya koyduğu ve asimile edilmesi gerektiği için onu anlamaya çalışan kişi için söylenecek bir şey vardır. Yalnızca metin talep ettiği ve yalnızca bu tarzda yorumlanmasını talep ettiği için yorum gerçekleşir. Yorumun apaçık thetic/keyfi başlangıcı, aslında bir cevaptır; yorumun anlamını, her cevabın anlamı gibi, yöneltilen soru belirler. *Bu yüzden, soru-cevap diyalektiği daima yorumun diyalektiğini önceler. O bir olay olarak anlamayı belirleyen şeydir.*

Bundan, hermenoytiğin, Hegel'in mantığında bulunan bilimin başlangıcı gibi bir probleminin olamayacağı sonucu çıkar.[113] Nerede sahneye çıkıyor olursa olsun, başlangıç problemi aslında son problemidir. Çünkü başlangıç bir son'a göre bir sonun başlangıcı olarak belirlenebilir. Sınırsız bilgi dikkate alındığında, spekülatif diyalektik dikkate alındığında, bu hangi noktadan başlamak gerektiğine ilişkin hiç çözülemeyecek bir probleme yol açar. Çünkü her başlangıç bir son ve her son bir başlangıçtır. Ne olursa olsun, bu mü-

[113] Hegel, *Logik*, I, 69 vd.

kemmel fasit daire türü dikkate alındığında, spekülatif felsefî bilimin başlangıcı sorunu, onun gerçekleşmesi açısından görülmeye başlanır.

Tarihsel olarak etkin bilinçte — hermenoytik bilinç onda zirvesine çıkar — durum çok farklıdır. O iştirak ettiği anlam olayının mutlak açıklığının bilincindedir. Keza burada da anlamanın ölçüldüğü ve karşılanabildiği bir standart vardır: geleneğin kendi içeriği biricik kriterdir ve o kendisini dilde ifade eder. Fakat sonlu/sınırlı da olsa hiçbir mümkün bilinç yoktur ki onda geleneğe ait herhangi bir "konu/sorun" ezeliyet ve ebediyetin (eternity) ışığında ortaya çıkmasın — bunu tekrar tekrar vurguluyoruz; bu anlamanın tarihselliğinin temelidir. Geleneği her kendine maletme tarihsel olarak farklıdır: bu her bir maletmenin onun yalnızca eksik bir kavranışını temsil ettiği anlamına gelmez. Aksine, bu kendine maletmelerin her biri şeyin bizatihi kendisinin bir "boyutunun" tecrübesidir.

Geleneğe ait her materyalin rayiçteki paradoksu — yani bir ve aynı, fakat yine de farklı olma — her yorumun aslında spekülatif olduğunu ispatlar. Bu yüzden hermenoytik, "kendinde-anlam" dogmatizminin bilincinde olmak durumundadır; tıpkı eleştirel felsefenin tecrübe dogmatizminin bilincinde oması gerektiği gibi. Bu kesinlikle her yorumcunun kendisini spekülatif yorumcu sayabileceği — yani kendi yorumlama niyetinin içerdiği dogmatizminin bilincinde olabileceği — anlamına gelmez. Burada kastedilen şey daha ziyade, her yorumun metodolojik kendi kendininbilincinden ayrı pratiği yapıldığı için spekülatif olmasıdır. Bu, yorumun lingüistik doğasından kaynaklanan şeydir. Çünkü yorumlayan söz, yorumcunun dünyasıdır; yorumlanan metnin dili ve sözlüğü değil. Bu, asimile etmenin, geleneğe ait metnin sadece röprodüksiyonu ya da tekrarı olmadığı anlamına gelir; o anlamanın yeni bir yaratısıdır. Eğer vurgu — haklı olarak — her anlamın Ben'le bağlantılı olma-

sına yapılırsa,[114] bu hermenoytik tecrübeyi ilgilendirdiği kadarıyla, bize intikal eden şeyin anlamının tümünün cisimleşmesini (yani anlaşılmasını) anlayan Ben'le ilişkisinde bulduğu anlamına gelir — ilk tasarlayan Ben'in yeniden inşasında değil.

Anlama ile yorumun koparılamaz birliğini; metnin anlamının imâlarını ifşâ ederek dile getiren yorumun, verili metinle mukayese edildiğinde, yeni bir yaratı izlenimi bırakması, fakat yine anlama süreci dışında kendisine has bir varlığa sahip olmaması doğrular. Daha önce yukarıda yorumlayıcı kavramların yerini, iptal olmaları gerektiği için, anlama zirvesine ulaştığında başka yorumlayıcı kavramların aldığına işaret etmiştim.[115] Bu, kullanıcıları hâline gelirken, kullanıldıktan sonra bir kenara fırlattığımız araçlar olmadıkları, aksine konunun iç ifadesine (anlamına) ait oldukları anlamına gelir. Düşüncenin dile getirildiği her söz/kelime için geçerli olan şey, aynı zamanda yorumlayıcı söz/kelime için de geçerlidir, yani aslında o objektif/nesnel değildir. Anlama eyleminin gerçekleşmesi olarak o tarihsel olarak etkin bilincin aktüalitesidir ve aslında sahiden sübjektiftir: kendisine has hiçbir elle tutulur varlığa sahip olmamak ve yine de ona sunulan imajı yansıtmak.

Anlamanın insanlar arasındaki dolaysızlığı ya da şairin sözü ile mukayese edildiğinde yorumcunun dili hiç şüphesiz tâlî/ikincil bir fenomendir. Yorumcunun dili, dille tekrar bağlantısı kurulan dildir. Ve yine de yorumcunun dili, aynı zamanda, dili kullanımın bütün formlarını ve dilin yapısını içeren kuşatıcı manifestasyonudur. Hareket noktamız anlamanın dilden koparılamazlığı ve dilin her türde akılla

---

[114] Şu güzel incelemeye bakınız: Stenzel, *Über Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958).

[115] Elinizdeki ciltte, ss. 190 vd.

bağlantılı olduğuydu; şimdi araştırmamızın tümünün bu açıklama kapsamına nasıl yerleştirilebileceğini görebiliriz. Hermenoytik probleminin Schleiermacher'dan Dilthey, Husserl ve Heidegger'e ana hatlarını çizdiğimiz gelişimi, şimdi keşfettiğimiz problemi — yani filolojinin kendisini bir yöntem olarak kavramasının temel bir felsefi problem doğurduğunu — tarihsel açıdan ispatlar.

(C) Hermenoytiğin Evrensel Boyutu

Araştırmamıza dilin Ben ile dünyanın karşı karşıya geldiği ya da daha yerinde bir ifadeyle onların kendi özgün birbirlerine aidiyetlerini ifşâ ettiği bir ortam/ilişkilendirici olduğu temel fikri kılavuzluk etmişti. Keza dil olan bu spekülatif ortamın/ilişkilendiricinin kavramların sınırsız/sonsuz diyalektik arabuluculuğuna tezat sonlu/sınırlı bir süreç olduğunu da göstermiştik. Bütün durumlarda — söyleşinin, şiirin ve aynı zamanda yorumun dilinde — dilin spekülatif doğasının verili bir şeyin yansıması olarak değil, bir anlam bütünlüğünün dile gelişi olarak analizini yaptık. Bu bizi Greklerin diyalektiğine götürdü; çünkü onlar anlamayı öznenin metodolojik aktivitesi olarak değil, şeyin bizatihi kendisinin gerçekleştirdiği ve düşüncenin "ıstırabını çektiği" bir şey olarak kavrıyorlardı. Şeyin kendisinin bu aktivitesi konuşucuyu yakalayan gerçek spekülatif harekettir. Onun konuşmadaki sübjektif yansımasını araştırdık. Şimdi şeyin kendisinin bu aktivitesinin, yani anlamın dile gelişinin bir evrensel ontolojik yapıya, yani anlamanın hedeflediği herşeyin temel doğasına işaret ettiğini görebiliriz. *Anlaşılabilen varlık dildir*. Hermenoytik fenomen burada kendi evrenselliğini tekrar geriye, anlaşılan şeyin ontolojik kurgusuna yansıtır; onu evrensel anlamda *dil* olarak belirleyerek ve varlıklarla ilişkisini yorum olarak belirleyerek yapar bunu. Bu

yüzden yalnızca sanatın dilinden değil, aynı zamanda doğanın dilinden — kısaca şeylerin sahip oldukları herhangi bir dilden — söz ediyoruz.

Yukarıda edebî yorum ile modern bilimin başlangıcıyla ortaya çıkan doğa incelemesi arasındaki eşsiz ilişkiyi ortaya koymuştuk.[116] Burada temellerini ele alacağız. "Kitapların kitabı" kadar hakikat içeren "doğa kitabı"ndan söz edilebilmiş olması tesadüf değildir. Anlaşılabilen şey dildir. Bu şu anlama gelir: doğa kitabı nasıl kendisini anlamaya açıyorsa, dil de kendisini anlamaya öyle açar. Keza burada da dilin spekülatif yapısı doğrulanmaktadır. Dile gelmek bir ikinci varlığın kazanılması anlamına gelmez. Daha ziyade, o şeyin kendisini kendi varlığına ait bir şey olarak sunması demektir. Bu yüzden dil olan herşeyin spekülatif bir birliği vardır: bu birlik, varlığı ile kendisinin temsilleri arasında bir farklılık içerir, fakat bu aslında kesinlikle farklılık olmaması gereken bir farklılıktır.

Dilin varlığının spekülatif modunun evrensel bir ontolojik anlamı/önemi vardır. Dile gelen şey konuşulan sözün kendisinden farklı bir şeydir elbette. Fakat söz yalnızca onda dile gelen şeyden dolayı sözdür. Kendi fiziksel varlığı yalnızca söylenen şeyde buharlaşıp kaybolmak üzere vardır. Aynı şekilde, dile gelen şey dilden önce verili olan bir şey değildir; aksine ona kendi kesinliğini/mevcudiyetini dil verir.

Şimdi bu spekülatif hareketin — hermenoytik tecrübeyi analizimizin başında sunduğumuz — hem estetik bilinç hem de tarihsel bilinç eleştirisiyle hedeflediğimiz şey olduğunu görebiliriz. Sanat eserinin varlığı, röprodüksiyonundan ya da görünüş imkânından farklı olan bir kendin-devarlık [*Ansichsein*] değildir. Bu "estetik farklılaşma" türü-

[116] Bakınız Birinci cilt, ss. 253, 331 vd.

nün gerçekleşmesi yalnızca bu iki şeyin ikinci bir tematizasyonuyla mümkündür. Benzer şekilde, tarihsel incelememiz için kendisini gelenekten çıkarak ya da gelenek olarak sunan şey her ne olursa olsun — ister bir olayın anlamı ister metnin anlamı — kolayca tesbit edebileceğimiz kendi başına var olan sabit bir nesne değildir. Aslında, tarihsel bilinç de geçmiş ile şimdi arasında bir ilişkilendiriciyi/arabulucuyu gerektirir. Bu evrensel bağ kurucu/ilişkilendiricinin dil olduğunu görerek, araştırmamızı başlangıç noktası durumundaki estetik ve tarihsel bilincin eleştirisinden ve onların yerini alacak hermenoytikten evrensel boyutlara teşmil edebilmiştik. Çünkü insanın dünya ile ilişkisi doğası itibarı ile bütünüyle ve kökten sözeldir ve dolayısıyla anlaşılabilirdir. Bu yüzden, gördüğümüz üzere, hermenoytik anlam bilimleri [*Geisteswissenschaften*] denilen bilimlerin metodolojik temeli değil, *felsefenin evrensel boyutudur*.

Doğa bilimlerinin nesneleştirici prosedürleri ve kendin-de-varlık kavramı her bilgide amaçlanan şeydir — dil olan bağkurucudan/ilişkilendiriciden bakıldığında bunlar soyutlamalardan başka bir şey değildirler. Dünya ile onu tecrübemizin lingüistik doğasında mevcut temel ilişkiden koptuğu için bilim, dünyaya ilişkin bilgisini metodolojik tarzda örgütleyerek entiteler konusunda kesin olma girişiminde bulunur. Neticede o bu türde kesinliğe imkân vermeyen ve bu yüzden varlığın/oluşun büyüyen egemenliğine hizmet edemeyen her bilgiyi sapma diye lanetler. Tam tersine biz sanatın ve tarihin varlık/oluş modunu ve onlara tekabül eden tecrübeyi bilimsel objektivite idealinin içerdiği ontolojik önyargıdan kurtarmaya çalıştık; ve sanat ve tarih tecrübesinin ışığında, insanın dünya ile genel ilişkisiyle meşgul bir evrensel hermenoytik istikametinde yürüdük. Bu evrensel hermenoytiği dil kavramı üzerinde formüle ettik; yalnızca objektivite/nesnellik kavramı hastalığını anlam bilimlerine bulaştıran yanlış yöntemizme/me-

todolojizme engel olmak için değil, aynı zamanda Hegelci ezelilik-ebedilik metafiziğinin idealistik spiritüalizminden kaçınmak için de. Temel hermenoytik tecrübe bizim için yalnızca yabancılık ile bildiklik/aşinalık, anlama ile doğru anlama arasındaki gerilimin tecrübesi değildi; — Schleiermacher'ın projesinde egemen olan budur. Anlamanın tanrısallıkta zirvesine yükselmesi doktrini yüzünden Schleiermacher'ın Hegel'e yakınlaştığı nihai belirlemede apaçıktı. Tam tersine, anlamanın sözel oluşundan yola çıktığımız takdirde, anlamanın daima somutlaşma sürecinde olduğu dil olayının sonluluğunu/sınırlılığını vurgularız. Şeylerin — türleri her ne olursa olsun — sahip oldukları dil *logos ousias* değildir ve bir sınırsız aklın/zihnin kendi kendisini-tefekkürüyle oluşturulamaz; şeylerin sahip oldukları dil, sınırlı, tarihsel doğamızın konuşmayı öğrenirken kazandığı dildir. Bu, gelenekle bize intikal eden metinlerin dili için de geçerlidir; hakiki bir tarihsel hermenoytiğe sahip olma zorululuğunun nedeni de budur. Bu sanatın tecrübesi kadar tarihin tecrübesi için de geçerlidir; aslında, "sanat" ve "tarih" kavramları hermenoytik tecrübe formları olarak evrensel hermenoytik varlık/oluş modlarından doğan anlama modlarıdır.

Bunun, kendini sunuşunda varlık kazanan sanat eserine özel bir şey olmadığı açıktır; tarihin kendi anlamı dahilinde anlaşılması gereken varlığına özel bir şey olmadığı da açıktır. Kendi kendini-takdim ve anlaşılmış-olma, yalnızca birinden diğerine geçiş olduğu için, sanat eseri etkilerinin tarihiyle iç içe olduğu için ve gelenek anlaşılan varlığın takdimiyle iç içe olduğu için birbirlerine ait değildirler; kendisini anlamı ifade eden dilden ayırarak sunan spekülatif dil sadece sanatın ve tarihin değil, anlaşılabildiği ölçüde her varlığın dilidir. Varlığın/oluşun hermenoytiğin temeli durumundaki spekülatif karakteri, akıl ve dille aynı evrenselliğe sahiptir.

Hermenoytik soruşturmamızın gerçekleştirdiği hermenoytik dönüşümle birlikte, anlamını köklerine dönerek gösterebileceğimiz bir metafizik ideaya/düşünceye doğru ilerlemekteyiz. *Güzel olan kavramı* — onsekizinci yüzyıl estetiğinde merkezî yerini yüce/ulvî kavramıyla paylaşan ve ondokuzuncu yüzyılda klasisizmin estetik eleştirisiyle birlikte bütünüyle elimine edilen bir kavramdır — bir zamanlar evrensel bir metafizik kavramdı ve metafizikte, yani evrensel varlık/oluş doktrininde hiçbir şekilde daha dar anlamdaki estetikle sınırlı olmayan bir fonksiyonu vardı. Bu antik güzel anlayışının, aynı zamanda anlam bilimlerinde metodolojizmin/yöntemizmin eleştirisinden doğan kuşatıcı hermeoytiğin hizmetinde olabileceğini göreceğiz.

Kelimenin anlamının analizi bile güzel/güzel olan kavramının yürütmekte olduğumuz araştırmayla çok yakın bir ilişkisi vardır. Greklerin güzel kelimesi yerine kullandıkları kelime *kalon*'dur. Almancada bu kelimenin bire bir muadili yoktur; *pulchrum* kelimesini bir ara terim olarak kullansak bile karşılığı yoktur. Fakat Grek düşüncesi, Almanca *schön* kelimesinin anlamının tarihini kısmen belirler; öyle belirler ki bu iki kelimenin anlamları bir ölçüde birbirleriyle örtüşürler. Bu yüzden, sözün gelişi *die "schönen" Künste* ("güzel sanatlar") deriz. *Schön* sıfatını ilave ederek bu sanatları "teknoloji" diye adlandırdığımız şeyden — yani şeyleri yararlı hâle getiren mekanik sanatlardan — ayırabiliriz. Bu *schöne Sittlichkeit* (üstün/güzel ahlak), *schöne Literatür* (belles letters/edebiyat), *schöngeistig* (estet) gibi ifadeler için de geçerlidir. Kelimenin bütün bu kullanımlarında, Grekçe *kalon*'un, *chresimon* fikrine karşıtlığı türünde bir karşıtlık vardır. Hayatın zorunluluklarını içermeyen, hayatın "nasıl"ı ile, *eu zen*'le alakalı herşeye *kalon* denilir. Güzel şeyler kendisinde apaçık olan şeylerdir. Onların neye yaradıklarını soramazsınız. Onlar kendi başlarına arzu edilen şeylerdir (*di' hauto haireton*) ve yararlı şeyler gibi, başka bir şey için arzulanan şeyler de-

ğildirler. Bu yüzden, lingüistik kullanım bile *kalon* denilen şeyin yüksek varlık statüsünü göstermektedir.

Fakat güzel fikrini/ideasını belirleyen gündelik/sıradan antitez, yani çirkin (*aischron*) antitezi bile aynı istikameti gösterir. *Aischron/çirkin* bakılamayan şeydir. Güzel olan bakılabilen, kelimenin en geniş anlamında çekici/yakışıklı olan şeydir. Almancada *ansehnlich* (çekici/yakışıklı) aynı zamanda büyüklüğü/boyutları (sözün gelişi ideal-boyutları) ifade etmek için kullanılır. Ve aslında *schön* kelimesinin kullanımı — hem Grekçede hem Almancada — daima ideal bir hacme/büyüklüğe imâda bulunur. *Ansehnlich* unsuru *decorus* alanının tümüne işaret ettiği için, ahlakî olanı ve varlık kazanan anlamını faydalı olana (*chresimon*) karşıtlığı tanımlar.

Bu yüzden güzel ideası/fikri iyi [*Agathon*] ideasına çok yakındır; kendi kendisi için seçilen bir şey olduğu ölçüde, başka herşeyi araç olarak kendisine tâbî kıldığı sürece bu böyledir. Çünkü güzel olan şey başka bir şeye götüren araç olarak görülemez.

Nitekim güzel ideası iyi (*agathon*) ideasına çok yakın bir anlama sahiptir ve hatta bazan iyi ideası ile güzel ideası birbirine karışır. Her ikisi de koşullu ve çok formlu herşeyi aşar: seven ruh çok-formlu güzele götüren patikanın sonunda kendin-de/kendi başına güzel ile karşılaşır. Kendi başına güzel olan tek, tek-biçimli, sınırsızdır (*Politeia*); tıpkı koşullu ve çok-formlu herşeyin — yani yalnızca bir bakımdan iyi olan herşeyin — ötesinde ikamet eden iyi ideası gibi (*Republic*). Kendinde/kendi başına güzel, tıpkı kendinde/kendi başına iyi (*epekeina*) gibi, bütün varlıkların ötesindedir. Bu yüzden iyiye yönelmeden ibaret varlık düzeni güzelin düzeniyle uyuşur. Diotima'nın bize öğrettiği aşk patikası güzel bedenlerden güzel ruhlara ve buradan da güzel kurumlara, teamüllere, yasalara ve nihayet bilimlere (sözün gelişi matematikte sayılar arasındaki güzel ilişkilere), bu

"engin güzel ifade okyanusuna"[117] — bütün bunların ötesine götürür. İdrakle görülebilir olan şeyler alanının ötesine, "zihinle anlaşılabilir" şeyler alanına geçişin bir farklılaşma anlamına gelip gelmediğini, sadece güzel olan varlığınkini değil güzelin güzelliğini arttırıp arttırmadığını sorabiliriz. Fakat Platon açıkça varlığın teleolojik düzeninin aynı zamanda bir güzellik düzeni olduğunu söylemek ister — bu düzende güzellik armoniden uzaklığın ve eksikliğin kirlettiği görülebilir şeyler alanından çok, kavranılabilir şeyler alanında saf ve açık şekilde kendisini gösterir. Aynı şekilde, Orta Çağ felsefesi güzellik ideasını, Aristoteles'in *kalon*'la ilgili klasik pasajını anlamasını önleyecek ölçüde, iyi ideasıyla yani *bonum*'la ilişkilendirir: burada tercüme *kalon* kelimesini basitçe *bonum*'la karşılar.[118]

Güzel ideası ile varlığın teolojik düzeni arasındaki yakın ilişkinin temeli Platonik ve Pythagorasçı ölçü kavramıdır. Platon güzel olanı ölçü'yle, yerindelik'le ve doğru oranla tanımlar; Aristoteles güzel olanın unsurlarının (*eide*) düzen (*taxis*), doğru oranlar (*summetria*) ve berraklık (*horismenon*) düzeni olduğunu söyler ve bunların paradigmatik örneğini matematikte bulur. Ayrıca, güzelin matematik düzenleri ile gökler düzeni arasındaki yakın ilişki, her görülebilir armoninin modeli durumundaki kozmosun, aynı zamanda görülebilir alandaki güzelliğin en üstün örneği olduğunu da dile getirir. Armonik oran ve simetri her güzelliğin kesin şartıdır.

---

[117] *Symposium*, 210d: "ifade" = "ilişkiler" [şu metnime bakınız: "Unterwegs zur Schrift," *GW*, IX].

[118] Aristoteles, *Metaphysics*, XII, 4, 1078 a 3-6. Grabmann'ın Ulrich von Strassburg'un *De pulchro, Jahrbuch der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1926, s. 31)'ına yazdığı Giriş'e ve keza G. Santinello'nun Cusalı/Kuzalı Nicholas'ın *Tota pulchra es, Atti e Mem. Della Academia Patavina* (LXXI)'sına yazdığı dikkate değer Giriş'ine bakınız. Nicholas güzel konusunda Orta Çağ düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmış bulunan sahte-Dionysius ve Albert'e geri döner.

Görebileceğimiz gibi, güzel olanın tanımının bu türü evrensel ontolojik türdür. Burada doğa ile sanat birbirlerinin antitezleri değildir. Bu elbette, doğanın güzelliğe önceliğinin sorgulanmadığı anlamına gelir. Sanat, doğal varlık düzenindeki gedikleri, doğal varlık düzeninin güzelliklerini mükemmelleştirecek şekilde kapatma avantajına sahip olabilir. Fakat bu kesinlikle "güzelliğin" öncelikle sanatta olduğu anlamına gelmez. Varlık/Oluş düzeninin kendisi ilahî bir şey ya da Tanrı'nın eseri olarak anlaşıldığı ölçüde — ikincisi onsekizinci yüzyıla kadar geçerliliğini korumuştu — sanatın istisnaî durumu yalnızca bu varlık düzeninin ufku içinde görülmüş olabilir. Yukarıda estetik probleminin nasıl ancak ondokuzuncu yüzyılda sanata transfer edilebildiğini görmüştük. Şimdi bunun gerisinde bir metafizik sürecin bulunduğunu görebiliriz. Sanatın görüş açısı istikametindeki bu değişme, ontolojik olarak formsuz bir şey olarak düşünülen ya da mekanik yasalarca yönetilen bir varlık kütlesini varsayar. İnsanın mekanik şekilde yararlı şeyler inşa eden artistik zihni, nihai noktada her güzelliği zihninin işleyiş tarzına göre anlar.

Buna binaen, ancak varlığın mekanik tarzda inşa edilebilirliğinin sınırlarında modern bilime Gestalt'ın bağımsız ontolojik değeri hatırlatılır ve modern bilim günümüzde Gestalt fikrini, doğanın açıklanmasında — özellikle de canlı/yaşayan doğanın (biyoloji ve psikoloji) açıklanmasında — tamamlayıcı bilgi ilkesi olarak sunar. Bu bilimin temel vaziyet alışını terk ettiği anlamına değil, hedefine (doğaya egemen olma) daha mahirâne bir şekilde ulaşmaya çalıştığı anlamına gelir. Bu, modern doğa biliminin kendi kendisini kavrayışı karşısında vurgulanmalıdır.[119] Fakat aynı zaman-

[119] [Bu ayrım/farklılık'ın çok daha genişletilerek uygulanması gerekir. Form ya da Gestalt sorunu insani hayatla ilgili bilimlerle sınırlı değildir. "Simetri," "düzen formları" ve "system" kavramları gibi kavramlar mekanik inşa kavramı temelinde anlaşılamazlar. Ve keza burada da araştırmacıyı ödüllendiren "güzellik" sadece insani varlığın kendi kendisiyle karşı karşıya kalması değildir.]

da doğanın güzelliğini, sanatın güzelliğini, çıkarlardan ve ilgilerden bağımsızca verdikleri hazzı bilim de kabul eder — ancak sadece kendi sınırlarında, ulaştığı doğaya egemenliğinin sınırlarında. Doğanın güzelliği ile sanatın güzelliği arasındaki tersine dönüşü tanımlarken, doğanın güzelliğinin nihai noktada önceliğinin zihnin yansıması olarak kavranması ölçüsünde kaybetmesine yol açan değişikliği tartıştık. Buna Rousseau'dan beri devam edegelen "doğa"nın sanatın ayna imajı olarak kavranışını ilave edebiliriz. Ben-olmayan bir şey olarak zihnin muadili durumundaki doğa polemik bir kavrama dönüşmüştür ve polemik bir kavram olarak kozmosun, yani güzel şeyler düzeninin sahip olduğu hiçbir evrensel ontolojik değeri yoktur.[120]

Elbette hiç kimse basitçe bu gelişmeyi tersine çevirmek ve Grek felsefesinde bulduğumuz güzel olanın metafizik değerini bu geleneğin son tecessümü durumundaki onsekizinci yüzyıl mükemmellik estetiğini eleştiriye tâbî tutarak yeniden-tesis etmek isteyemez. Estetiğin, Kant'la birlikte başlayan sübjektivizmi istikametindeki gelişimi tatmin edicilikten uzaksa da, Kant estetik rasyonalizmin savunulamazlığını ikna edici bir biçimde ispatlamıştır. Yine de, güzel olanın metafiziğini sadece ölçü ontolojisine ve klasik izlenimi veren rasyonalist kurallar estetiğinin nihai noktada başvurduğu teolojik varlık düzenine dayandırmak doğru değildir. Platon'a dönüş, güzel olan fenomeninin çok farklı bir boyutunu ortaya çıkarır ve hermenoytik araştırmamızı ilgilendiren şey de budur.

Platon güzel ideasını iyi ideasıyla ne kadar yakından ilişkilendirirse ilişkilendirsin, ikisi arasındaki bir farklılığın bilincindedir ve bu farklılık *güzel olanın özel avantaja*

---

[120] [Yakında yayınlanacak şu tebliğlere bakınız: Wien, "Die Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen" (1984) ve Lund, "Naturwissenschaft und Hermeneutik" (1986).]

sahip olmasıdır. İyinin duyularla kavranamazlığının güzel olanda — yani şey ile ona eşlik eden açıklık (*alethia*) arasındaki armonide bir benzerlik bulduğunu görmüştük; bu armonide onun da yüksek düzeyde bir parıltısı vardır. Fakat Platon ayrıca, bizatihi kendisini kavrama girişiminde, iyinin hızla güzel olana sıçradığını da söyleyebilir.[121] Bu yüzden, güzel olan kesinlikle ele avuca gelmez iyi'den farklıdır; çünkü kavranabilirdir. Görülebilir olması, doğasının bir parçasıdır. Güzel olan, kendisini iyiyi arayışta ifşâ eder. İnsan ruhu için iyi olanın ayırt edici niteliği budur. Kendisini mükemmel formuyla ifşâ etmesi ona tutkulu aşkı peşinden sürükler. Güzel olan, insanları anında kendi lehine çevirir; oysa insanî erdem modelleri belirsiz görünüşler ortamında yalnızca muğlak şekilde görünüp kaybolurlar; çünkü tabiri caizse onların kendilerinin ışıkları/parıltıları yoktur. Bu yüzden biz genellikle erdem taklitlerine ve görünüşlerine yenik düşeriz. Güzel olanın durumu çok farklıdır. Onun kendine ait bir ışığı vardır ve bizi burada aldatıcı kopyalar baştan çıkaramaz. Çünkü "şu niteliğe yalnızca güzellik sahiptir: en parıltılı (*ekphanestaton*) ve latif şey olmak."[122]

Güzel olanın Platon'un unutulamaz terimlerle tasvirini yaptığı anagogical/spiritüel/psişik fonksiyonunda bir yapısal güzel olma karakteristiği ve onunla birlikte genelde varlığın yapısının bir unsuru da görünür hâle gelir. Güzel olanı iyi olandan ayırt eden şeyin güzel olanın kendi kendisini ortaya koyması, kendisini dolaysız şekilde apaçık hâle getiren (*einleuchtend*) bir varlığının olmasıdır. Bu, güzelliğin çok önemli bir ontolojik fonksiyonunun olduğu anlamına

---

[121] *Philebus*, 64 e 5. Bu pasajı şu metnimde ayrıntılı şekilde ele aldım: *Platos dialektische Ethik*, s 14 (*GW*, V, 150 vd.). Keza bakınız Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, ss. 235 vd..

[122] *Phaedrus*, 250 d 7.

gelir: idea ile görünüş arasında bağ kurma fonksiyonu. Bu, Platonizmin metafizik kördüğümüdür. Bu somut formunu katılım/iştirak (*methexis*) kavramında bulur ve hem görünüşün idea ile ilişkisiyle hem de idea'nın diğer idealarla ilişkisiyle alakalıdır. *Phaedrus*'dan öğrendiğimiz kadarıyla, Platon'un bu çelişkili "katılım/iştirak" ilişkisini güzel olan örneğiyle açıklaması tesadüf değildir. Güzel ideası güzel olan şeyde gerçekten bölünmemiş ve bir bütün hâlinde mevcuttur. Bu yüzden, *eidos*'un Platon'un kafasındaki "*parousia*"sı güzel olanın örneğiyle apaçık hâle getirilebilir ve "oluşun" [*Wenden*] "varlığına" [*Sein*] iştirakin mantıksal zorluklarına kıyasla şeyin kendisi açıkça ortaya konabilir. "Elde hazır olma" [*Anwesenheit*] ikna edici bir şekilde güzel olanın varlığının kendisine aittir. Güzellik ne kadar dünyaüstü bir şeyin yansıması olarak tecrübe edilebilir olursa olsun, yine de görülebilir dünyadadır. Onun aslında farklı bir şey; başka bir düzenin varlığı olması görünüş modundan anlaşılabilir. O birdenbire ortaya çıkar ve tekrar gözden kaybolur. Platon'la birlikte duyular dünyası ile düşünceler dünyası arasındaki bir *hiatus*'dan/boşluktan [*chorismos*] söz etmemiz gerekirse, bu boşluk onun var olduğu yerdir ve aynı zamanda aşıldığı yerdir.

Güzel olan yalnızca duyularla anlaşılabilir şeyde görünür hâle gelmekle kalmaz, bunu aynı zamanda yalnızca onda var olacak şekilde yapar — yani o bir şey olarak bütünden doğar. Güzel olanın bizatihi kendisi aslında [*ekphanestaton*'a] "en fazla parıldayan" şeydir. Güzel olan ile güzel olanda payı bulunmayan şey arasındaki keskin ayrım ayrıca fenomenolojik bakımdan çok iyi tesis edilmiş bir olgudur. Aristoteles[123] kendilerine hiçbir şey ilave edilemeyecek

---

[123] *Nicomachean Ethics*, II, 6, 1106 b 10: "bu yüzden mükemmel sanat eserinin genel/ortak kriteri, ona hiçbir şey ilave edemeyecek ve hiçbir şey çıkaramayacak olmanızdır" (tr. Rackham).

ve hiçbir şey çıkarılamayacak "iyi-şekillenmiş eserlerden" söz eder. Mâkul/kabul edilebilir orta/ortalama, yani oran'ın kesinliği, güzel olanın en eski tanımının unsurlarından biridir. Sadece müziğin inşa edildiği tonal armonilerin kabul edilebilirliğini düşünmemiz yeterlidir.

"Parıldama/ışıma" bu durumda güzel olanın niteliklerinden biri değildir sadece, aynı zamanda onun gerçek varlığını oluşturan şeydir. Güzel olanın ayırt edici özelliği — yani insan ruhunun arzusunu birdenbire kendisine çekmesi — kendi varlık/oluş modunda temellenir. Şeyin orantılılığı var olan şey olmasına imkân vermekle kalmaz sadece, aynı zamanda kendi içinde orantılı bir armonik bütün olarak ortaya çıkmasına da yol açar. Bu Platon'un *Philebus*'unda sözünü ettiği ve güzel olanın parçası durumundaki açıklıktır (*alethia*).[124] Güzellik sadece simetri değil, görünüşün kendisidir aynı zamanda. O "parıldama" (*scheinen* aynı zamanda görünüşe çıkmak demektir) ideasıyla alakalıdır. "Parıldamak" bir şeyi aydınlatmak/nurlandırmak ve dolayısıyla ışığın düştüğü şeyi görünür kılması anlamına gelir. Güzellik *ışık* olma/*ışığın* varlık moduna sahiptir.

Bu sadece ışıksız hiçbir güzelliğin görünür hâle gelemeyeceği anlamına değil, hiçbir şeyin güzel olamayacağı anlamına da gelir. Keza bu, güzel bir şeyin güzelliğinin ışık olarak, parıltı olarak onda görünür hâle gelmesi de demektir. Aslında ışığın evrensel varlık/oluş modu kendi başına bu şekilde yansımaktır. Işık sadece aydınlattığı şey üzerindeki parlaklık değildir; o başka bir şeyi görünür hâle getirirken kendisini de görülebilir kılar ve başka bir şeyi görünür hâle getirmek dışında hiçbir şekilde görülebilir değildir. Işığın yansıyıcı doğası, daha önce klasik düşüncede de gündeme

---

[124] Platon, *Philebus*, 51d.

getirilmiştir[125] ve buna karşılık modern felsefede önemli rol oynayan yansıma/refleksiyon fikri aslında optik alanına aittir.

Işığın görme ile görülebilir olanı birleştiren yansıyıcı doğasından dolayı ışıksız hem görmenin hem de görülebilir herhangi bir şeyin olamayacağı açıktır. Bu basit gözlemin sonuçlarını ve güzelin içerdiği anlamın kapsamını ışığın güzel olanla ilişkisini dikkate aldığımızda fark ediyoruz. Şeyleri hem "güzel" hem de "iyi şekillerde görülebilir" hâle getiren ışıktır aslında. Fakat güzel olan sadece görülebilir alanla sınırlı değildir. O gördüğümüz gibi, genelde iyinin görünüş modu, olması gereken şey olarak varlık/oluş modudur. Yalnızca görülebilir alanda değil, aynı zamanda anlaşılabilir alanda da ilişkisi kurulan ışık güneşin ışığı değil, *Geist*'ın, yani *nous*'un ışığıdır. Platon'un derin analojisi[126] buna imâda bulunur; ondan hareketle Aristoteles *nous* doktrinini geliştirmiş ve Aristoteles'i izleyen Orta Çağ Hristiyan düşüncesi *intellectus agens* doktrinini ortaya koymuştur. Kendi içinden düşünülen şeylerin çokluğuna aşılan Geist, kendisini düşünülen şeyde var eder.

Yukarıda ayrıntılarıyla ele aldığımız Hristiyan söz doktrini, yani *verbum creans*, ışıkla ilgili Platoncu ve Neoplatoncu metafiziği izler. Güzel olanın ontolojik yapısını şeylerin kendi oranları ve ana hatlarıyla doğuşuna neden olan görünüş modu olarak tanımlamış ve aynı şeyin anlaşılabilir şeyler alanı için de geçerli olduğunu söylemiştik. Herşeyin apaçık ve kendi başına kavranabilecek şekilde ortaya çıkmasına neden olan ışık, sözün ışığıdır. Bu yüzden güzel olanın görünür hâle gelmesi (*Vorscheinen*) ile anlaşılabilir olanın apaçıklığı (*das Einleuchtende*) arasındaki yakın ilişki ışı-

---

[125] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim, II, 24, 36, 36, 9.

[126] *Republic*, 508d.

ğın metafiziğinde temellenir.[127] Hermenoytik araştırmamıza kılavuzluk eden işte bu ilişkidir. Okura sanat eserinin varlığı ile ilgili analizin hermenoytik soruna götürdüğünü ve bunun evrensel bir sorgulama istikametinde genişlediğini hatırlatmak isterim. Bütün bunlar ışığın metafiziği söz konusu olmaksızın ve ona başvurulmaksızın gerçekleşti. Eğer şimdi ışığın metafiziği ile araştırmamız arasındaki ilişkiyi dikkate alırsak, ışığın yapısının ışığın hem duyu hem de zihin kaynağına ilişkin Neoplatoncu ve Hristiyan metafizik teorisinden açıkça koparılabilmesi bize katkıda bulunur. Bu zaten aslında Augustine'in, yaratılış teorisini dogmatik yorumunda da açıkça ortadadır. Augustine ışığın şeylerin farklılaşmasından ve ışık-veren gök cisimlerinin yaratılmasından önce yaratıldığına dikkat çeker.[128] Fakat o göklerin ve yeryüzünün ilk yaratılışının tanrısal söz olmaksızın gerçekleşmesine özel bir vurgu yapar. Ancak ışık yaratıldığında *konuşmuştur* ilk kez Tanrı. Augustine bu konuşmayı, ışığın isimlendirilerek ve yaratıldığı araçlarla zihinsel/mânevî ışığın — yaratılan şeylerin farklılığının mümkün hâle gelmesi sayesinde varlığa gelişi/varlık kazanması olarak yorumlar. Ancak bu ışıkladır ki, yaratılan göklerin ve yer kütlesinin formsuzluğu bir formlar çokluğu hâlinde şekillenmeye elverişli hâle gelmiştir.

Augustine'in usta Tekvin/Yaratılış yorumunda, dünyanın hermenoytik tecrübesinin yapısal analizinde ayrıntılarıyla ele aldığımız dilin spekülatif yorumunun ilk ipucunu bulabiliriz; bu ipucuna göre, düşünülen şeyin çokluğu yalnızca sözün birliğinden doğarak gerçekleşebilir. Biz aynı

---

[127] Skolastisizmi sahte-Dionysius ve Büyük Albert vasıtasıyla etkileyen Neoplatonik gelenek bu ilişkiye bütünüyle âşinadır. Neoplatonik geleneğin daha önceki tarihi için bakınız: Hans Blumenberg, "Licht als Metapher der Wahrheit," *Studium generale*, 10, no. 7 (1957), 432-47.

[128] Genesis/Yaratılış tefsirinde.

zamanda ışık metafiziğinin klasik güzel kavramının töz metafiziği konteksti ve ezelî-ebedî Tanrı zihniyle [*Geist*] metafizik ilişki dışında doğrulanan bir yanını ortaya çıkardığını da görebiliriz. Bu yüzden, güzel olanın klasik Grek felsefesindeki yeriyle ilgili analizimiz metafiziğin bu boyutunun bizim için yararlı bir anlama sahip olduğunu da gösteriyor.[129] Varlığın/oluşun kendi kendisini-sunması ve her anlamanın bir olay olması, bu ilk ve son vukuf, töz metafiziğinin ufku kadar töz (substance/madde) kavramının sübjektivite ve bilimsel objektivite kavramlarına dönüşümünü de aşar. Bu yüzden güzelin metafiziğinin soruşturmamız için imâları vardır. Bugün artık ondokuzuncu yüzyılda göründüğü gibi, sanatın ve sanatsal olanın hakikat iddiasını, hatta tarihin ve anlam bilimlerinin [*Geisteswissenschaften*] metodolojisinin hakikat iddiasını bilimin teorisiyle doğrulama sorunu yoktur. Biz şimdi daha ziyade çok daha genel, dünyanın hermenoytik tecrübesinin ontolojik arkabahçesinin tesisiyle ilgileniyoruz.

Güzel olanın metafiziği güzel olanın parıldaması ile anlaşılabilir olanın apaçıklığı arasındaki ilişkiden doğan iki noktayı açıklamak için kullanılabilir. Birincisi hem güzelin görünüşe çıkmasının hem de anlamanın varlık/oluş modunun olay karakterine sahip olmasıdır; ikincisi, geleneğe ait anlamanın tecrübesi olarak hermenoytik tecrübenin, tıpkı *hakikatin* her tecrübesinin paylaştığı gibi, daima güzel olanın tecrübesini ayırt eden *dolaysızlığı* paylaşmasıdır.

1. İlkin, ışık ve güzellik üzerine geleneksel spekülasyonun arkabahçesi önünde şeyin hermenoytik tecrübedeki ak-

---

[129] Bu kontekstte Kilise Babalarına özgü ve Skolastik düşüncenin Heidegger'in terimleriyle verimli bir şekilde yorumlanabileceği kayda değer; sözün gelişi Max Müller, *Sein und Geist* (1940) ve *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart*, 2nd ed., ss. 119 vd, 150vd.

tivitesine [*Tun der Sache*] verdiğimiz önceliği gerekçelendirebiliriz. Artık burada hem mitolojiyle hem de Hegel tarzında saf diyalektik tersine çevirişle değil, kendisini modern bilimsel metodoloji karşısına yerleştirmeye muktedir antik hakikatin süregelen etkisiyle ilgilendiğimiz açıktır. Bu kullandığımız kavramların etimolojilerinden de anlaşılabilir. Anlamlı herşey gibi, güzel olanın da *einleuchtend* ("apaçık," "açık-seçik ortada") olduğunu söylemiştik.

Bu apaçıklık kavramı retorik geleneğine aittir. *Eikos*, hakikat gibi görünen, "muhtemel" [*Wahr-Scheinliche:* "parıldayan hakikat"], "âşikâr" haklarını ispatlanan ve bilinen şey karşısında savunan şeyler serisi içinde yer alır. *Sensus communis*'e özel bir önem atfettiğimizi hatırlayalım.[130] *Einleuchten* fikrinde aynı zamanda mistik, dinî çağrışımlara sahip *illuminatio*'nun, aydınlatmanın (*Enleuchtung*) yankısı (sözün gelişi Oetinger'deki *sensus communis*'te de işitilebilen bir yankı[131]) bulunabilir. Işık metaforunun her iki alanda da kullanılması hiçbir şekilde raslantı değildir. Şeyin bizatihi kendisi bizi bir olaydan ve şeyin aktivitesinden söz etmeye zorlar. Apaçık olan şey (*einleuchtend*) daima söylenmiş bir şeydir — bir öneri, bir plan, bir hipotez, bir tez ya da bu türde bir şey. Buradaki düşünce, apaçık olan şeyin her durumda ispatlanmış ve mutlak şekilde kesin bir şey değil, kendisini kendi geçerliliği dolayısıyla mümkün ve muhtemel şeyler alanında sergileyebilmesidir. Bu yüzden biz bir argümanın, bir karşı argüman ileri sürdüğümüz durumlarda bile kendisi hakkında açıkça doğru bir şeye sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Bunun kendi kendimize doğru kabul ettiğimiz şeyin tümüyle nasıl bağdaştırılabileceği cevapsız kalır. Yalnızca onun "kendi içinde" doğru olduğu — yani onda

---

130 Bakınız Birinci cilt, ss. 25 vd.

131 [Şu metnime bakınız: "Oetinger als Philosoph," *Kleine Schriften*, III, 89-100 (*GW*, IV).]

savunulabilecek bir şeyin bulunduğu — söylenebilir. Güzel olanla ilişkisi apaçıktır. Güzel olan, varlığı yönelimlerimizin ve değerlendirmelerimizin tümüyle entegre edilmiş olmaksızın bizi büyüler. Gerçekten de, nasıl güzel olan tecrübemizin tümü içinde bir zenginleşme ve mâcera gibi görünen ve özel bir hermenoytik entegrasyon görevi sunan bir tecrübe türü ise, apaçık olan şey de daima, tıpkı yeni doğan ışık gibi, hayrete düşüren, dikkate alabileceğimiz şeyler alanını genişleten bir şeydir.

Hermenoytik tecrübe, o da hakiki bir tecrübe olayı olduğu için bu alana aittir. Bu aslında daima geleneğin getirdiği bir şeyin bize bir şey söylediği durumdur: söylenen şeyde apaçık bir şey vardır; bu ayrıntılarıyla yargıya tâbî tutulmamış, teminat altına alınmamış ve kararlaştırılmamış olsa da. Gelenek kendi hakikatini anlaşılmış olmakta sergiler ve bizi o zamana kadar kuşatan ufku tedirgin eder/değiştirir. Bu gösterdiğimiz anlamda gerçek bir tecrübedir. Hem güzel olayı hem de hermenoytik süreç insanî hayatın sonluluğunu/sınırlılığını varsayar. Hatta sınırsız/sonsuz Geist'ın, güzel olanı, bizim tecrübe ettiğimiz tarzla aynı tarzda tecrübe edip edemeyeceğini de sorabiliriz. Bu Geist önünde duran bütünün güzelliği dışında bir şey görebilir mi? Güzel olanın "parıldamasının" sınırlı insanî tecrübe için rezerv edilmiş bir şey olduğu anlaşılıyor. Orta Çağ düşüncesinde de benzer bir problem vardır; eğer tek bir tane ve çok değilse, Tanrı'da nasıl güzellik olabilir? Sedece Kuzalı Nicholas'ın Tanrı'daki çokluğun/çokun *complicatio*'su teorisi tatmin edici bir çözüm ortaya koyar (Nicholas of Cusa'nın elinizdeki ciltte zikredilen "sermo de pulchritudine"sine bakınız [s. 303]). Hegel'in sonsuz/mutlak bilgi felsefesindeki gibi, bundan sanatın felsefe kavramında ve felsefede aşılan bir temsil formu olduğu sonucu çıkıyor görünüyor. Aynı şekilde, hermenoytik tecrübenin evrenselliği sınırsız/sonsuz bir Geist için mevcut değildir; çünkü o her

anlamı, her *neoton*'u kendisinden çıkarır ve düşünülebilecek herşeyi kendi mükemmel teffekkürü dahilinde düşünür. Aristoteles'in Tanrısı (Hegel'in Geist'ı gibi) "felsefe"yi terk etmiştir, sonlu varlığın bu hareketini geride bırakmıştır. Tanrılar felsefe yapmaz, der Platon.[132]

Grek felsefesi hermenoytik tecrübenin temelini bölük pörçük ifşâ ettiği hâlde Platon'a çok sayıda atıfta bulunabilmemiz, Platon'un güzellik görüşünün bu özelliğinden dolayıdır; Aristotelesçi ve Skolastik metafiziğin tarihi içinde gündem dışı kalan bu görüş Neoplatoncu mistisizm ve Hristiyan mistisizminde, teolojik ve felsefi spiritüalizmde olduğu gibi, bazan yüzeye çıkar. İnsanî hayatın sonluluğu/sınırlılığı ile düşünce için gerekli kavram vokabülerinin geliştirildiği gelenek işte bu Platoncu gelenekti.[133] Bu Platoncu geleneğin sürekliliğinin tanığı, Platoncu güzellik teorisi ile evrensel hermenoytik fikri arasındaki yakınlıktır.

2. Varlığın/oluşun hermenoytik tecrübesinin bize ifşâ ettiği bir şey olarak varlığın *dil, yani kendi kendini-prezentasyon* olduğu yolundaki temel ontolojik görüşten yola çıkarsak, o takdirde bundan yalnızca güzel olanın olay karakteri ile her anlamanın olay-yapısı çıkmaz. Güzelin varlık/oluş modu genelde varlığın karakteristiği olduğunu nasıl ispatlıyorsa, aynı şeyin *hakikat kavramı* için de geçerli olduğunu açıkça ortaya koyar. Metafizik gelenekten yola çıkabiliriz, ancak burada da onun hangi boyutlarının hermenoytik tecrübeye uygulanacağını sormalıyız. Geleneksel metafiziğe göre, var olan şeyin hakikati onun transandantal niteliklerinden biridir ve iyilikle (bu da tekrar güzellige götürür) yakından ilişkilidir. Bu yüzden St. Thomas'ın güzelliğin bilgi-

---

132 *Syposium*, 204 a 1.

133 Chartres okulunun Nicholas of Cusa için önemi özellikle R. Klibansky tarafından vurgulanmıştır. Keza bakınız *De arte coniecturis*, ed. J. Koch (Cologne, 1956).

ye göre, iyi'nin arzuya göre tanımlanması gerektiği ifadesini hatırlayabiliriz.[134] Güzel, arzunun görmede durmasıdır: *cuius ipsa apprehensio placet.* Güzel yalnızca iyiliğe değil, aynı idrak fakültesine yönelmedir: *addit supra bonum qemdam ordinem ad vim cognoscitivam.* Güzelin "parıldaması" burada şekillenen şeyi aydınlatan ışık gibi görünür: *lux splendens supra formatum.*

Tekrar Platon'a başvurarak bu ifadeyi metafizik *forma* doktriniyle bağlantısından kurtarma girişiminde bulunabiliriz. Platon güzel olandaki ilk unsurun *alethia* olduğunu gösteren ilk filozoftur ve onun bununla kastettiği şey açıktır. Güzel olan, yani iyiliğin ortaya çıkış tarzı kendisini oluşunda ifşâ eder: o kendisini takdim eder. Kendisini bu tarzda takdim eden şey kendisini takdimindeki kendisinden farklı değildir. O ne kendisi, ne başkaları için bir şey, ne de başka bir şeyde var olan bir şeydir. Güzellik kendisi olmaksızın bir forma yayılan pırıltı değildir. Aksine, formun bizatihi kendisinin ontolojik oluşumu parıldamış olmak, kendisini bu tarzda var etmektir. O hâlde bundan, güzelliğe göre güzelliğin daima ontolojik tarzda "imaj/suret/resim" olarak anlaşılması gerektiği çıkar. "Kendisi" olarak mı yoksa kopyası olarak mı ortaya çıktığının hiçbir önemi yoktur. Gördüğümüz gibi, güzel olanın metafizik farklılığı idea ile görünüşü arasındaki gediğin kapanmış olmasıdır. O kesinlikle "idea"dır — yani o kendi içinde değişmeyen bir şey olarak görünüşlerin akışını aşan bir varlık düzenine aittir. Fakat onun görünüşe çıkan şey olduğu da eşit ölçüde kesindir. Gördüğümüz üzere, bu hiçbir şekilde idealar doktrinine karşı geliştirilmiş bir itiraz değil, idealar probleminin sıkı bir örneklenişidir. Platon güzelin apaçıklığına başvurduğu yerde "şeyin bizatihi kendisi" ile

---

[134] St. Thomas, *Summa theologica*, I, ques. 5 ve başka yerlerde.

kopyası arasındaki çelişkide ısrar etme ihtiyacı duymaz. Bu çelişkiyi hem yaratan hem de aşan, güzel olanın bizatihi kendisidir.

Platon aynı şekilde hakikat problemi için de önemlidir. Sanat eserinin analizini yaparken, kendi kendini-takdimin sanat eserinin hakiki varlığı olarak kabul edilmesi gerektiğini ispatlamaya çalıştık. Bu sonuç bizi oyun kavramına ve çok daha geniş kontekstlere sürükledi. Çünkü orada kendisini oyunda sunan hakikate oyun durumu dışında ne "inanıldığını" ne de "inanılmadığını" gördük.[135]

Estetik alanda bu apaçıktır. Şair bir görücü olarak onurlandırıldığı zaman bile şiiri — sözün gelişi Hölderlin'in tanrılara dönüş şarkısı — aslında bir kehanet sayılmış değildir. Aksine şair bizatihi olan, olmuş olan ve olacak olan şeyi sunduğu ve dolayısıyla bizatihi tebliğ ettiği şeyin tanığı olduğu için görücüdür. Poetik ifadenin, tıpkı kehanet gibi belirsiz bir şeylere sahip olduğu doğrudur. Fakat onun hermenoytik hakikatinin ikamet ettiği yer de bu belirsizliktir. Eğer onu sadece estetik, bağlayıcılık taşımayan, ontolojik ciddiyetten yoksun bir şey olarak görürsek, dünyanın hermenoytik tecrübesi için insanın sonluluğunun/sınırlılığının ne kadar önemli olduğunu görmeyi başaramayız. Belirsizlik kehanetin gücüdür zayıflığı değil. Hölderlin ya da Rilke'nin tanrılarına ya da meleklerine gerçekten inanıp inanmadıklarını anlamak isteyen kişi boşuna çaba harcar.[136]

Kant'ın estetik hazzı tarafsız/ilgilerden bağımsız şey olarak temel tanımı sadece haz alınabilir objenin faydalı bir şey olarak kullanılamayacağı ya da iyi bir şey olarak arzu-

---

135 Bakınız Birinci cilt, ss. 144 vd.

136 R. Guardini'nin yukarıda İkinci Kısımda dipnot 132'de zikrettiğim Rilke kitabını eleştirime bakınız. ["Rainer Maria Rilke nach fünfzig Jahren," *Poetica: Ausgewählte Essays* (Frankfurt: Insel, 1977), ss. 77-102 (*GW*, IX).]

lanamayacağı yolunda negatif bir imâya değil, "gerçekten var olmanın" hazzın estetik içeriğine, bir şeyin "açık görünüşüne" hiçbir şey ilave edemeyeceği yolunda pozitif bir imaya da sahiptir; çünkü estetik olma tam da kendi kendini-prezentasyondur. Güzel olanın reel, olgusal varoluşuna — sözün gelişi bülbülün şarkısına ve onun Kant için ahlâkî bakımdan bir ölçüde nahoş taklidine — ilginin varlığından yalnızca ahlâkî görüş açısından hareketle söz edilebilir. Aslında, estetik varlığın bu şekilde oluşmasından, hiçbir şey bilinmediği için hakikatin burada aranmaması gerektiği sonucunun çıkıp çıkmayacağı bir sorundur. Estetik bilgiyi analizlerimizde bilgi kavramının Kant'ın bu meseledeki konumunu sınırlayan darlığından söz etmiş ve sanatın hakikati sorunundan yola çıkarak — sanat ve tarih bizim için burada bağlayıcı şeylerdi — hermenoytiğe giden yolumuzu bulmuştuk.

Hermenoytik fenomen açısından bile, anlama sürecini metinlerinin "hakikatine" kayıtsız bir felsefî bilincin içkin çabası olarak görmek, gerekçelendirilmemiş bir sınırlama gibi görünüyor. Oysa metinlerin anlaşılması, hakikat sorununun önceden, konuyla ilgili bir üst bilginin duruş noktasından çözülemeyeceği veya anlamada kişinin nesneyle ilgili kendi üst bilgisiyle tatmin olacağı anlamına gelmediği açıktır. Aksine hermenoytik tecrübenin bütün değeri, genelde tarihin insanî bilgi için önemi gibi — burada şeyleri basitçe bilinen şeylere doldurmaktan değil, gelenekte karşılaştığımız şeyin bize bir şey söylemesinden doğar. Demek oluyor ki anlama yazılı herşeyi teknik "anlama" virtüözlüğünden ibaret değildir. Aksine o hakiki bir tecrübedir (*Erfahrung*) — kendisini hakikat olarak sunan bir şeyle karşı karşıya geliştir.

Bu tür bir karşı karşıya gelişin tartıştığımız nedenlerle sözel yorumda gerçekleşmesi ve dil ile anlama fenomeninin genelde evrensel bir varlık/oluş ve bilgi modu olduğunu is-

patlaması bizi oyundaki hakikatin anlamını anlamada daha kesin şekilde belirlemeye muktedir kılar. Bir şeyi dile getiren kelimelerin kendilerinin de spekülatif bir olay olduğunu gördük. Onların hakikatleri onlarla söylenen şeyde ikamet eder, sübjektif tikelliğin güçsüzlüğüne mahkûm bir niyette değil. Birinin söylediği şeyi anlamanın, konuşucunun iç hayatının sezgiyle kavrandığı bir empati kurma başarısı olmadığını hatırlayalım. Söylenen şeyin kesinliğini kısmen anlamanın okasiyonel kaynaklardan sağlaması her anlama için geçerlidir. Fakat söylenen şeyi anlamın bütünlüğüne yerleştiren ve söylenen şeyi gerçekten söylenmiş hâle getiren durum ve konteksle bu belirlenme konuşucuya değil, konuşulan şeye aittir.

Bu yüzden poetik ifade, parçalara ayrılarak cisimleşen bir anlamın özel durumu olduğunu açıkça sergiler. Şiirde vuku bulan dile geliş, söylenen şeyin "hakikatini" destekleyerek garantileyen düzen ilişkilerine giriş gibidir. Yalnızca poetik dile geliş değil, her dile geliş bu kendi kendini-tasdik etme niteliğine ilişkin bir şeye sahiptir. "Kelimelerin bittiği yerde başka hiçbir şey olamayabilir." Altını çizdiğimiz üzere, konuşma asla yalnızca bireysel şeyleri evrensel kavramların şemsiyesi altına yerleştirme değildir. Kelimelerin kullanımında duyulara verilen şey, bir evrenselin bireysel durumu olarak emre amade hâle getirilmez; evrensel olan kendisini söylenen şeyde var eder — tıpkı güzel ideasının güzel olan şeyde var etmesi gibi.

Burada hakikatle kastettiğimiz şey *oyun* kavramımıza göre çok daha iyi bir şekilde yeniden tanımlanabilir. Şeylerin anlamada karşı karşıya kaldığımız ağırlığı kendisini lingüistik bir olayda, kastedilen şey etrafında ve konusunda gerçekleşen bir kelimeler oyununda ifşâ eder. *Dil oyunları* öğreniciler olarak — öğreniciler olmaktan ne zaman vazgeçeriz ki? — dünyayı anlamaya kalkıştığımız yerde var olurlar. Burada oyunun doğası konusunda söylediğimiz bir

şeyi, yani oyuncuların eylemlerinin sübjektif eylemler sayılmaması gerektiği hatırlatılmaya değer; çünkü oynayan oyunun kendisidir, oyuncuları kendi içine çeker ve böylece kendisini oyunun asıl *subjectum*'una dönüştürür.[137] Mevcut durumdaki analoji hem dille oynama hem de dünyayı tecrübenin ya da geleneğin bize söylediği şeyin içerikleriyle oynama değil, bizatihi bize hitap eden, ileri süren, geri çeken, soran ve kendisini cevapta tamamlayan dilin kendi oyunudur.

Bu yüzden anlama, anlayan kişinin kendisini oyunvari geri çekmesi ve kendisine yöneltilen iddiaya göre bir tavır almayı reddetmesi anlamında oynama değildir. Burada kişiye bu şekilde kendisini geri çekmesi için gerekli kendine sahip olma özgürlüğü verilmiş değildir ve oyun kavramını, anlama uygulamanın imâ ettiği şey aslında budur. Anlayan kişi daima anlamın kendisini ortaya koyduğu bir olaya önceden zaten sürüklenmiş durumdadır. Bu yüzden bizim için hem hermenoytik fenomen hem de güzel olanın tecrübesi en iyi bu oyun kavramının kullanımında temellenir. Bir metni anladığımız zaman onda anlamlı olan şey bizi tıpkı güzel olanın büyülediği gibi büyüler. O kendimize gelmeden ve oluşturduğu anlamın iddiasını test etme konumuna geçmeden önce kendisini ortaya koyar ve bizi büyüler. Güzelin tecrübesinde ve geleneğin anlamını anlamada karşılaştığımız şeyin, oyunun hakikatiyle paylaştığı bir şeyi vardır. Anlamada bir hakikat olayına dahil ediliriz ve inanmamız istenen şeyi anlamak istediğimizde, bunun için, aslında çok geç kalmış oluruz.

Böylece, bilgi irademiz önyargıların köleliğinden kurtulmayı ne kadar hedeflerse hedeflesin, önyargılardan ba-

---

[137] Bakınız Birinci cilt, ss. 141 vd. Ve Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol* (1960) ve benim şu eleştirim: *Philosophische Rundschau*, 9 (1962), 1-8.

ğımsız hiçbir anlamanın olamayacağı kuşku götürmez. Araştırmamızda bilimsel yöntemler kullanılarak ulaşılan kesinliğin, hakikati/doğruyu garantilemek için yeterli olmadığı ortaya çıkmış bulunuyor. Bu özellikle de anlam bilimleri [*Geisteswissenschaften*] için geçerlidir; fakat bu onların daha az bilimsel oldukları anlamına gelmez; tam tersine bu onların daima çok daha özel insanî anlam oluşturma iddialarını doğrular/meşrulaştırır. Bu tür bilgide bilen'in kendi varlığının oyunda yer alması aslında yöntemin sınırlarını gösterir, bilimin değil. Aksine, yöntem âletinin gerçekleştiremediği şeyi, bir sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garantileyen bir disiplin gerçekleştirebilir.

Kavramlar İndeksi

A

ad 87, 200, 205, 200, 209, 243

agathon 302

ahlak felsefesi 26

ahlakî bilgi 71, 73-75, 77, 82-87

ahlaki bilinç 72

ahlakî refleksiyon 71, 85-86

ahlaki varlık 72

ahlakî yargı 85

ait olma 40, 46, 94, 100, 140, 170, 219, 275-276, 278-281

akıl 16, 18-19, 21-23, 26-27, 33, 43, 70, 114, 195, 216, 223, 241, 279, 300

aksiyom 122, 140, 153

alethia 272, 306, 308, 315

algı 67-68, 84, 120, 124, 178, 210, 215, 219, 233, 260, 265

Alman idealizmi 277, 279

analoji 75, 220, 222-223, 227, 235-236, 246, 309, 319

anlam 5, 7-8, 18, 33, 36, 39, 41, 44-45, 51, 61, 69, 90-92, 99, 110, 135, 141, 144, 159-160, 170, 179-181, 183, 186, 188, 190, 192, 194, 209, 214, 217, 231, 237, 244, 274, 280, 284-285, 290, 293, 295, 297, 320

anlam bilimleri 4, 27-32, 54, 66, 68, 70, 73-74, 88-89, 92, 102, 106, 109, 136, 152, 163, 197, 271, 277, 299, 301, 311, 320

anlama 4-6, 10, 13, 18, 40-44, 46-48, 52-53, 55-56, 58-59, 61-64, 66, 68, 70, 87-90, 92, 95, 97, 99-100, 102, 104-105, 107-109, 111-112, 131, 136-138, 157, 159, 163-164, 169-173, 175-187, 189-199, 207, 211, 214, 224, 227, 229, 244, 252, 261, 271, 277-278, 287, 293-294, 296, 298, 300, 302, 311, 317-319

anlamaya/anlaşmaya varma 164, 170-175, 256-257, 290

antik retorik 40

arete 70

ars inveniendi 215
artistik 238, 304
asimilasyon 140
ateizm 14
Aydınlanma 11-23, 25-28, 42-43, 48, 59, 112, 139, 163, 193, 213, 249
ayna imaj 16, 285

B
belagat 106
belirsizlik/*complicatio* 242
Ben 101, 135, 139
ben-bilinci 114
Ben-Sen ilişkisi 136-138
bilgi 27-28, 67, 70, 72-75, 82-83, 85-86, 97, 113, 128, 134, 139-140, 142, 144-146, 154, 170, 198, 203, 213, 215-216, 226, 245, 251, 260, 264, 276, 278, 294, 304, 317, 319
bilimsel bilinç 49, 55
bilimsel deney 119
bilimsel objektivite 3, 299, 311
bilinç 9-10, 15-16, 20, 26, 37, 39, 51, 55, 105, 116, 129, 131, 163, 178, 180, 198, 295
bir ile çok 274
bireysel ad 244
bireyselliğin metafiziği 249
bireysellik 48, 248-249, 293
biyoloji 265-266, 304

C
charecteristica universalis 213
complicatio 242, 313
Cratylus (Platon) 200, 201-202, 204, 206-210, 212, 218

Ç
çarşı idolü 123
çevre kavramı 253-254

D
Dasein 4, 49, 261, 265
delil 13, 146, 238
deney 122
dianoia 203
dikastike phronesis 78
dil 7, 64, 69, 105, 121, 123, 128, 150, 163-164, 170-172, 174, 176-178, 180, 185, 187, 190, 194-200, 202-204, 210, 213-214, 216-223, 227, 232, 236, 238-245, 247-250, 252-253, 255, 257-258, 260-263, 267, 270-273, 280-282, 284, 291-292, 297-300, 317
dil felsefesi 197, 202, 247, 260, 292
dil ile düşüncenin iç birliği 196
dil olarak dil 237
dil yetisi/fakültesi 250
Dil[sellik] (*Sprachlichkeit*) 178, 187
dilin evrenselliği 195
dış logos 220
dış söz 220
dışarıdan refleksiyon 282
diyalektik 114-115, 121-122, 129-131, 137-139, 141-142, 144-146, 148-149, 161, 183, 185, 202-204, 225, 230-231, 235-236, 240, 274, 277-278, 283-285, 287-289, 292-293, 297, 312
diyalektik sofizm 117
diyalog 37, 42, 57, 65, 117, 135, 142, 148-152, 159, 164, 171,

173, 197, 203, 207, 223-225, 257-258, 279-280, 283
docta ignorantia 141, 242
dogmatik 10, 13, 16, 22, 81, 84, 88-90, 92, 96-97, 99-100, 132, 150, 199, 214, 220-221, 238, 287, 310
dogmatik ilgi 89, 100
doğa 17, 26, 29, 70, 121-122, 298, 304-305
doğa bilimleri 14, 19, 29-32, 43, 107, 264, 266-267, 299
doğal hukuk 10, 79-81
doksa 146
dokümanter delil 38
dunamis 202, 213, 270
durum 16, 49, 55-56, 62, 65-66, 71, 73, 75, 81, 88, 92-94, 108, 116, 141, 197, 212, 230-231, 234, 245, 258, 265, 276, 295, 318
dünya görüşü 112, 250-252, 259-260, 262, 274
dünya kavramı 253
dünyaya bakma 248

E
edebiyat 5, 41, 102-103, 105-106, 108-109, 150, 179-181, 183, 186, 251, 291, 301
edebiyat eleştirisi 5, 109-110
efendi-köle ilişkisi 137
eidos 74, 77, 218, 256, 307
Eleatik 210, 256, 283
empati 60, 318
empirizm 119
enstrümantal işaretler/göstergeler teorisi 237
enstrümantalist göstergeler teorisi 197
enumeratio simplex 121
epagoge 236, 238
episteme 73
epistemoloji 19, 63
epistemolojik metodolojizm 27
erdem 70, 77, 84-87, 156, 262, 306
Erfahrung 85, 119, 170, 317
Eski Ahit 42, 98
eski hümanizm 106
estetik bilinç 298
estetik farklılaşma 298
Ethics 72-73, 83, 307
ethos 70-72
etik 26, 70-72, 76, 82-83, 87
etkin tarih 53-55
etkin tarih ilkesi 53
evrensellik 49, 106, 125-126, 248

F
faktisite 66
felsefe 13, 131, 161, 219, 239-240, 249, 287, 313-314
felsefi bilinç 162
felsefi etik 71-72
felsefi refleksiyon 220
Fenomenoloji 289
filolog 5, 34, 43, 103, 105-107, 110-111, 157, 192, 251
filoloji 34, 69, 103, 105-107, 109-110, 180, 297
fışkırma 226, 228
fizik 240, 265-267, 277
form 9, 99, 106, 192, 198-199, 223, 249-250
formel diyalektik 118

G
Geist 10, 18, 29, 33, 64, 112, 115, 118, 123, 130-131, 169-170,

183, 226-230, 232, 241-242, 244-245, 248, 252, 272-273, 275, 279, 291-292, 309, 311, 313-314
Geist'ın fenomenolojisi (Hegel) 56, 114, 129
Geisteskraft 249
Geisteswissenschaften 27, 65, 70, 73, 88, 102, 197, 271, 277, 299, 311, 320
Geistigkeit 180
geleneğin hakikati 26, 281
gelenek 10, 14, 18, 25-29, 40, 43-44, 46, 53, 55, 59, 66, 87-88, 93, 110, 135, 140, 155, 157, 178-180, 250, 272, 275, 279-281, 299-300, 313-314
Genç Hegelciler 113
genel yorum teorisi 66-67
gösterge 162, 181, 210-214, 216, 218
gramer 170, 212, 238-239, 243, 252, 282
Grek Aydınlanması 200
güzellik 303-304, 306-308, 311, 313-315

H

hafıza 123, 125, 179-180, 224, 227-228
hayat 30, 60, 177-178, 191, 201, 220, 253-254, 257-258, 261, 264, 270, 291-292
hayat felsefesi 116, 119
helenizm 32, 35
hermenoytik 3, 8-9, 13, 22, 29, 39-47, 49-51, 53-55, 57-58, 61-65, 69, 79, 87-88, 90, 92, 94, 97-99, 102-103, 109, 111, 119, 138, 141, 150, 152, 155, 157-158, 164, 171-173, 175, 178-180, 183-187, 189, 192-193, 195, 197-198, 229, 272-274, 278-282, 285, 292, 294-295, 297, 299-301, 305, 310, 313-314, 316-317, 319
hermenoytik anlama 57
hermenoytik bilinç 32, 46, 74, 131, 139-141, 162, 195, 272, 295
hermenoytik daire 3-5, 43
hermenoytik disiplin 65, 89, 111
hermenoytik disiplinler 65, 111
hermenoytik diyalektik 285, 293
hermenoytik diyalog 175
hermenoytik problem 13, 20, 45, 48, 63-64, 68, 70, 94, 98, 118, 136, 171, 177, 181-182, 189, 252, 297
hermenoytik refleksiyon 5, 33, 50
hermenoytik söyleşi 175
hermenoytik tarih 53
hermenoytik tecrübe 113, 135, 137, 139-141, 156-157, 159, 162-163, 169, 196, 233, 250-253, 258, 273, 279-282, 284, 289, 292, 294, 296, 298, 300, 310-311, 313-314, 316-317
hermenoytik teori 40, 43, 47, 66, 91, 278, 293
hermenoytik ufuk 152
hexis 70, 83
Hristiyan 13-15, 35, 43, 63-64, 98, 118, 199, 219-221, 223-224, 231-232, 241-242, 244, 246, 273, 309-310, 314
Hristiyanlık 43
hukuk 11, 65, 67, 79-82, 88-96, 99
hukukî hermenoytik 67, 88-89, 92, 94, 96, 110

hukukî pozitivizm 79
hurafe 15
hümaniter disiplinler 108
hümanizm 35, 37

İ
iç logos 220
İç söz 220, 224, 225, 227
İdea doğa yasası 270
idealar kozmosu 235
idealizm 116, 260, 264
idola fori 123
ifade 37, 39, 62, 93, 103-104, 106, 133, 150, 177, 181, 194, 196, 200, 210, 213, 216, 221, 224-225, 229-230, 236, 245, 262, 266, 280, 287, 290-292, 303
İlahî Söz 222, 228, 230-231, 241
ilk okuyucu 100, 102, 173, 186
illüzyon 17, 27, 134, 138-139, 160, 162, 188
imaj, 234
interpretatio naturae 121
istatisti 54
işaret 36, 38, 47, 60, 66, 97, 111, 125, 159, 162, 174-175, 178-179, 181, 183, 191, 193, 208, 210-217, 223, 227, 231, 234, 237, 239-240, 251, 257-258, 274, 296-297, 302
işitme (Hören) 280
iştirak 169, 175, 195, 269, 295, 307
iyi idesi 70

K
kalon 301-303
kanaat 13, 117, 146, 149, 173, 176, 245
kategori 35, 113
kategoriler 236
Katolik kilisesi 99
kavram oluşumu 197, 232-233, 235-236, 238, 240, 244
kavramsal evrensellik 244
kelime 41, 56, 146, 195, 197, 199-201, 203, 205, 207-210, 213-219, 223, 228, 230, 236, 239-240, 245, 273, 301
kelimelerin gücü (*dunamis ton onomaton*) 202, 213
kelimenin/sözün 200, 206, 223
kelimenin/sözün hakikati 247
kendinde dünya 259
kendinde nesne 31
kendinde/kendi başına 189, 251, 263-265, 302
kendinde/kendi başına nesne 31
kendinde/kendi başına tecrübe 85
kendinde-anlam 295
kendinde-şey 113-114, 259-260, 264, 266, 280
kendinde-varlık 114, 263, 259, 266
kendini-anlama 109
kendinin-bilinci/ben-bilinci 50, 108, 114, 289
kesinlik 11-13, 15, 18, 28, 39, 54, 60, 69, 71, 73, 75, 78-80, 82-83, 95, 100-101, 107, 117, 125, 129, 134, 137-139, 141, 149-150, 176, 196-197, 201-202, 205, 212, 222, 224-225, 237, 241, 245-247, 263, 265-266, 271, 284, 287, 290, 295, 298, 304, 306, 315
Kitab-ı Mukaddes 13, 21, 97, 220-221

klasik 33-40, 103, 105-106, 125, 214, 223-224, 240, 242, 270-271, 275, 277-278, 303, 305, 308, 311
klasik antikite 32-33, 35, 37, 43
klasik olan 34, 36-39
komünite/cemaat 39, 257-258
konuşma sanatı 40, 184
konuşmanın zayıflığı 182
konvansiyonalizm 79, 201
konvansiyonel retori 184
kopya 186, 204, 206-210, 212, 216-217, 246, 285, 306, 315-316
kozmos 303, 305
kuşku 10, 12, 14, 22, 26, 44, 98, 101, 172, 259, 320
Kutsal Kitap 14, 64, 97, 99-100
Kutsal Ruh 227

L
logos 15, 70-71, 80, 117, 124-125, 137, 142, 149, 200, 203, 205, 208-210, 213, 218, 220, 223-226, 231, 234-235, 239-240, 244, 256-257, 272, 274, 276-277, 280, 289, 300

M
mantık 5, 43, 52, 70, 114-115, 117, 121, 141, 145, 147-148, 187-188, 197, 231-234, 236-239, 261, 265, 270, 274, 307
mantıksal refleksiyon 289
Marxist 98
mesafe 27, 37, 39-40, 46-47, 49-51, 54, 69, 99, 102, 138, 173, 177, 204, 207, 255-256, 267, 284
meşru önyargılar 11
metadil 213
metafizik (Aristoteles) 70, 113, 122, 124, 133, 145, 204, 260, 266, 271, 275-276, 279, 285, 287, 301, 304-305, 307, 310-311, 314-315
metafor 150, 222, 226, 228, 236, 238-239
methexis 307
metodolojizm 299, 301
mimesis 206, 216
mit 16-17, 58, 117-118, 178, 198, 255, 281
mitik yorum 255
mitoloji 312
mitos 15
model 27, 65, 75, 92, 105-107, 110, 124, 161, 227, 246, 261, 265, 306
modern hermenoytik 40
modern lingüistik 197
modern sübjektivite 270, 273
modern tarih 30, 60, 88
motivasyon 31, 155, 162, 293
muhabbet 57
mutlak bilgi 16, 55, 131, 270, 289, 313
mutlak idealizm 273
mutlak refleksiyon 113
mükemmeliyet 248
mütekabiliyet 210, 235-236, 293-294
müzakere 82-83, 128

N
negatif anlam 11
neo-Kantçılık 160, 214, 270
Neoplatoncu 226, 309-310, 314
nominalizm 246

nomos 237
normatif yorum 67-68
nous 84, 272, 309

O
obje/nesne 199, 280
objektif bilgi 18, 50, 55, 58, 66, 73
objektifikasyon 72, 100
okasiyonalite 274
okuyucu 8, 17, 30, 44, 47, 99-100, 102, 109-110, 172-173, 178, 181, 184-186, 188
olay 40, 49, 53, 66, 72, 83, 93, 107-108, 127, 153-155, 157, 169, 193, 220, 224, 231-232, 262, 274, 278, 281-282, 284, 292, 294, 311-312, 314, 318
onoma 200, 204, 210, 218, 225
ontolojik farklılık 263-264
orexis 70
organik toplum 17
orijinal 47, 90, 107, 119, 170, 172-173, 177, 182, 195, 204, 207-208, 246
otobiyografi 20
otorite 12-14, 20-26, 49, 170, 195

Ö
ön bilgi 75
ön plan 10
ön plana çıkarma 51, 61
ön-anlama 6-9, 43, 45, 97-99
ön-anlayış 6, 9
ön-görüş 9
ön-niyet 9-10
ön-projeksiyon 5-6
önyargı 3, 9-15, 17-23, 25-26, 28, 35, 45-47, 49, 51-52, 57, 61, 107, 121, 123, 139, 187, 196, 234, 260-261, 268, 271, 279, 284, 299, 319
önyargıya karşı önyargı 11, 14
öz 242
özel diller problemi 201
özgürlük 11, 15, 23-24, 27, 250, 254-255, 281
özne 48, 73, 93, 211-212, 217, 249, 275-278, 286, 297

P
phronesis 73, 76-78, 83, 85, 87, 214
physis 71
pietizm 63
poetik söz 291-292
Posterior Analytics 238
Protestan 42, 96, 99, 231
prudential 83
psikoloji 247, 304

R
rasyonalizm 10, 12, 19, 196, 247, 305
rasyonel temellendirme 26
ratio 79, 223
refleksif felsefe 111, 113, 115, 261
refleksiyon 16-17, 20, 28, 32, 35, 52, 56, 64, 86, 92, 112-113, 115-118, 162, 187-188, 191, 207, 217, 220, 230, 233, 286, 288, 309
resim 208, 241, 315
retorik 5, 104, 106, 143, 161, 170, 238-239, 312
romantik hermenoytik 40, 63, 66, 68, 169
rölativizm 116
röprodüksiyon 67-68, 191-194, 285, 295, 298

ruh 12, 17, 32, 42, 49, 117, 140, 169, 203, 214, 219, 221, 223, 225, 275, 287, 302

S

saf taklit 207
sanatçı 36, 192-194
sayı 210, 241
schönes Reden 106
Sen 101, 114-115, 135-139, 163
Sensus communis 312
sınırsız/sonsuz 250, 275
Sofistler 80, 116-117, 126, 150, 204-205, 209
sofizm 13
sonluluk/sınırlılık 10
sonsuz 225
sonsuz/sınırsız 246, 273, 279
sonsuzluk/sınırsızlık 267, 229
sorgulama 6, 8, 26, 29, 47, 66, 70, 108, 117, 123, 141, 143, 145-149, 158-162, 200, 202, 213, 227-228, 241, 272, 281, 283, 290, 310, 320
soru 19, 141-145, 147, 150-154, 156-159, 161, 163, 176, 193, 212, 279, 294
soru-cevap 148, 150, 152-155, 157, 160, 162-163, 177, 187, 293-294
söyleşi 42, 46, 57, 148-151, 163-164, 169-177, 185, 207, 251, 257, 279, 283, 291-292, 297
söz 183, 203-204, 220-222, 224, 226, 228-231, 239-242, 246, 273-274, 298, 309-310, 312
söz/kelime 197, 219, 223, 245, 273, 279, 285, 296
spekülasyon 240, 274, 287, 311
spekülatif 285
spekülatif diyalektik 294
spekülatif idealizm 113
spekülatif refleksiyon 290
spekülatif yapı 292, 298
spekülatif yorumcu 295
stil 33-35, 37-38
subtilitas 63
subtilitas applicandi 63
subtilitas explicandi 63
subtilitas intelligendi 63
suret 216
sübjektivite 10, 20, 42, 68, 111, 121, 186, 217, 277, 311
sübjektivizm 277, 305

Ş

şiir 67, 150, 173, 183-184, 191, 262, 280, 291-292, 297, 316

T

taklit 68, 107, 193, 206-207, 306
Tanrı 69, 97-98, 216, 219-222, 227, 229, 246, 254, 259, 274, 286-287, 304, 310-311, 313
tarih 14-15, 18, 20, 27-28, 30-31, 33, 35, 50, 53-56, 65, 72, 93, 102-103, 105, 108-110, 112, 134, 154-155, 157, 160, 199, 260, 275, 278, 299, 317
tarihsel bilgi 12, 18-19, 38, 91-92, 153
tarihsel bilinç 18, 36, 38-39, 48, 51, 53, 57, 59, 62, 66, 105, 138-139, 180, 188, 275, 278, 281, 298-299
tarihsel hermenoytik 3, 10, 20, 46, 103, 108, 113
tarihsel ilgi 29, 50, 53, 89, 100
tarihsel inceleme 28, 33, 53, 60, 106, 299

tarihsel objektivizm 52, 54
tarihsel olarak etkin bilinç 55, 63, 111-112, 140, 295
tarihsel refleksiyon 16, 35-36
tarihsel yorum 42, 103
tarihselcilik 52, 156, 162
tebliğ 96-97, 99, 231, 316
techne 73-75, 77-78, 82-83, 85, 125, 147, 203
tecrübe 28, 52, 74-75, 85, 97, 114, 118-120, 124-137, 139-141, 185, 217, 238, 243, 251-252, 278, 281, 284, 288, 295, 307, 313
tecrübenin negativitesi 147
Tefsir 221
Teknik terim 213-215
Tekvin/Yaratılış 254, 310
teleoloji 268, 275
temellendirme 26, 43, 61, 150, 277
temelsiz yargı 11
temsil 8, 15, 36-37, 61, 73, 85, 103, 115, 150, 186, 192, 200-202, 206-208, 210, 212-213, 246, 255, 273, 285, 288, 292, 295, 298, 313
teoloji 88, 96, 98, 100, 196, 199, 219-220, 222, 229, 231, 240
teolojik hermenoytik 65, 67, 69, 88-89, 94
teolojik spekülasyon 220
teori 201, 204, 245, 268, 276
teorik bilgi 73, 76
tercüme 68, 83, 170-175, 185, 187, 193, 195, 223, 303
theoria 269-271
toplum 15, 17, 19-20, 254
topos 239
trajedi 134
transandantal idealizm 260, 264
tümevarım 119, 121-122, 124, 126, 137, 233
tür 11, 14, 23, 25-26, 29-31, 38, 40, 44, 48-49, 54, 60, 73, 80, 83, 103, 116, 139-140, 147, 152, 154-155, 160, 173, 175-176, 183, 191-193, 205, 209, 213, 215-216, 222, 228, 236, 238, 242-245, 257, 268, 276, 283, 317, 320

U

ufuk 56-61, 129, 143, 152, 158, 163
ufukların kaynaşması 62-63, 158, 163, 176, 189
uygulama 69-70, 75, 93, 99-101, 109-111, 170, 190, 197, 270, 292
uygulama problemi 63, 77, 108

Ü

üçleme 219, 222-223, 225-227, 229, 274
üçlemeci spekülasyon 241

V

vaaz 65, 96
vahiy 65
varlık 69-70, 73, 97, 111, 118, 134, 136, 156, 176-177, 186, 192, 206-208, 210-213, 216-218, 221, 227-228, 240, 246, 248, 256-257, 265, 272, 275, 280, 285, 291, 298, 300, 302, 304-305, 308, 310, 315
varlık/oluş 4, 9, 35, 39, 49, 72, 113, 256, 270-273, 275, 278, 299-301, 304, 308-309, 311, 314, 317

varlık/oluş ve zaman 4, 270, 271
verbum 219, 222-224, 229, 232, 240, 242, 274
vicdan 115
Vorentwurf 6
Vorgriff 4, 9
Vorhabe 4, 9-10
Vorsicht 4, 9
vukuf 86, 133, 142, 176, 281
vücut bulma 219, 221, 233

W
Weltansicht 248
wirkungsgeschichtliches Bewußtsein 55

Y
yabancılaşma 60, 62, 69, 72, 85, 118, 150, 174, 179, 183
yanlış anlama 5, 8, 22, 47, 51, 182, 260
yapı 109
yazı 178-184
yazılı gelenek 150, 178-180
yazılı söz 182-183, 185
yazma 151, 179, 183-184
Yedinci Mektup (Platon) 116, 148, 203-204
yeni hümanizm 34, 38
yeniden üretim 47, 170, 194, 290
yorum 5-6, 41, 64-68, 94, 100, 103-104, 152, 158, 171-172, 177, 180, 189-194, 282, 284, 293-294, 297-298
yorumcu 5, 47-48, 87, 94, 97-98, 102, 163-164, 171, 175, 197, 279, 293
yöntem 12, 21, 40, 47, 65-66, 71-72, 110, 119, 121-122, 136, 146, 151, 153, 277, 282, 297, 320
Yuhanna İncili 220, 224

Z
Zaman Mesafesi 40, 49-51, 69
Zamansal mesafe 47, 49, 51
Zihin 4-5, 40, 51, 64, 69, 84, 110, 118, 122, 130, 156, 162, 224, 226-230, 239-240, 246, 248-249, 251-252, 310

İsimler İndeksi

A

Adorno, T. W. 16

Aeschylus 123, 125, 133

Anaxagoras 125

Apel, Karl-Otto 5, 261

Aristoteles 21, 50, 69-87, 124-129, 137, 145-146, 161, 204, 214, 217-218, 224, 231-232, 236-238, 256, 258, 269-270, 275, 277, 280, 284, 287-288, 303, 307, 309, 314

Ast, Friedrich 43

Augustine 42, 221-222, 224, 310

B

Bacon 121-124, 132, 268

Baudelaire 173

Betti, Emilio 67, 89-90, 92

Bultmann, R. 97-98

Burke Edmund 14

Büyük Albert 310

C

Callimachus 37

Cassirer, Ernst 198, 244

Chaldenius 48

Collingwood, R. G. 14, 152-153-156, 158, 160

Collins 22

Corneille 39

Cratylus 200-202, 204-210, 212, 218

Croce, Benedetto 152, 292

D

Democritus 270

Descartes 10, 12, 21-23, 216, 277

Dilthey, W. 4, 19-20, 41, 103, 109, 112, 116, 119, 139, 297

Dionysius 303, 310

Diotima 302

Dörrie, H. 133

Droysen, J. G. 30, 32, 35, 175

E
Ebeling, Gerhard 96

F
Faber, K.–G. 31
Fichte, J. G. 111, 183-184
Forsthoff, Ernst 91
Fuchs, Ernst 96

G
George, Stefan 173
Goethe 16, 276-277
Grimm, Hermann 53

H
Habermas, Jürgen 24, 115
Hartmann, Nicolai 162
Hegel, G. W. F. 10, 33, 38, 55-56, 77, 111-115, 118, 129-131, 134, 137, 151, 154-155, 180, 211, 270, 272-273, 277-278, 282-289, 292-294, 300, 312-314
Heidegger, M. 3-6, 9-10, 43, 49, 66, 116, 130, 234, 270-271, 297, 311
Heraclitus/Heraklitos 200, 234
Herder, J. G. 33, 196, 247
Hofmann 97
Homer 16, 34, 280
Hölderlin 291, 316
Hönigswald, Richard 198-199
Humboldt Wilhelm von 112, 113, 196, 214, 247-253
Hume 19, 136
Husserl, Edmund 56, 120, 124, 259, 297

J
Jacobi 111, 288
Jaspers, Karl 24, 55
Jeager, Werner 34, 215

K
Kant 10, 13, 113, 136, 161, 260, 266, 270, 276, 278, 305, 316-317
Kapp, Ernst 146
Körte, A. 34
Krüger, Gerhard 13, 24, 306
Kuhn, Thomas 29
Kuzalı Nicholas 216, 241-242, 244-247, 303, 313

L
Ladendorf 17
Leibniz, G. W. 215-216, 249, 277
Leo, H. 17
Lipps, Hans 231, 274, 276
Lohmann, Johannes 198-199, 212, 239
Luther 21

M
Marx, Karl 17
Meier, G. F. 15
Melanchthon 79, 81
Mersenne 216
Mommsen 30

N
Neiztel, Heinz 133
Newton 277
Nietzsche 56, 58, 60, 116, 138, 254

O
Oetinger, M. F. C. 312

P
Parmenides 145, 218, 235, 277-278, 283
Platon 13, 17, 70-72, 74, 80, 116-118, 125, 142, 145-146, 150, 152, 161, 182, 200-204, 206, 208, 216, 225-227, 231-232, 234-235, 237-238, 240, 256, 270, 272, 274-275, 283, 285, 287, 289, 303, 305-309, 314-316
Popper, Karl 128
Pythagoras 219, 303

R
Rabeau, G. 232
Rambach, J. J. 63-64
Ranke 134
Rickert, Heinrich 116
Rilke 183, 316
Ripanti, G. 42, 221
Rothacker, Erich 55
Rousseau 17, 305

S
Savigny 90-91
Schadewaldt 174
Scheler, Max 28, 69, 254, 262, 264
Schelling 277, 285
Schillèr, F. 183
Schlegel, Friedrich 39, 140, 188
Schleiermacher 4-5, 22-23, 41-43, 46-48, 67, 88, 90-91, 101, 103, 112-113
Schopenhauer 277
Seeberg, Erich 154
Snell, Bruno 37
Sokrates 70, 72, 74, 118, 142, 146, 204-205, 208-210, 283
Speusippus 235-236, 238
Spinoza, Benedict de 14, 21, 46, 158
Steinthal, Hermann 201
Strauss, Leo 11, 45-46, 79

T
Tacitus 37
Themistius 126
Thomas, St. 220, 224, 226-228, 232, 241, 314-315
Thomasius, Christain 12
Tolstoy 154

V
Vico 19, 156
Volkmann-Schluck, K. 241
Voss, Johann Heinrich 16
Vossler, Karl 292

W
Walch 12, 21-22, 94
Wieacker, Franz 91, 96
Wilamowitz 105
Winckelmann, J. 33, 36

Z
Zenon 283