



Article Info/Makale Bilgisi

✓Received/Geliş:14.05.2022 ✓Accepted/Kabul:01.08.2022

DOI:10.30794/pausbed.1116674

Review/Derleme Makalesi

Altıntaş, S. (2022). "Sosyal Bilimlerin Araştırma Yönteminden Yaşam Felsefesine: Hermeneutik Yöntemin Zaman İçindeki Dönüşümü", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2022 Sayı 51: Özel sayı 1, Denizli, ss. Ö459-Ö479.

SOSYAL BİLİMLERİN ARAŞTIRMA YÖNTEMİNDEN YAŞAM FELSEFESİNE: HERMENEUTİK YÖNTEMİN ZAMAN İÇİNDEKİ DÖNÜŞÜMÜ

Semih ALTINTAŞ*

Öz

Çağlar boyu çeşitli düşünürler tarafından katkı verilen büyük epistemoloji ağacını ve bilgi edinmenin imkânını ve yöntemini araştırmanın en yaygın yollarından bir tanesi bu alanı nitel araştırma yöntemleri ve nicel araştırma yöntemleri olarak iki ana bölüme ayırmaktır. Bu ayırım kabul edildiğinde hermeneutik ya da hermeneutik sanatı bölümlemenin nitel araştırma tarafına düşen yöntemlerden biridir ismini de Antik Yunan'daki tanrıların mesajlarını diğer tanrılara ve ölümlülere ileten Haberci Tanrı Hermes'ten alır. İsminden de tahmin edileceği üzere hermeneutik ilk etapta insanların dünyasına ait olmayı bu dünyaya ait kılmak, bu üstün bilinç ile insani idrak arasında uçurumu daraltma çabasıdır. Dolayısıyla ilk kullanımları da kutsal metinlerin anlaşılması üzerinedir. Modern hermeneutik ise eylemlerinin sonuçları olarak ortaya çıkan alanların (siyaset, ekonomi, hukuk, vs) incelenmesine doğru genişletilmiş ve Dilthey'in çabaları sonucu bilimsel bir yönetime dönüşmüştür. Günümüzde sosyal bilimler olarak anılan ve doğa bilimlerinin karşısına konumlandırılan bilim alanlarında yapılacak araştırmaların yöntemlerinden biri olarak görülen hermeneutik, temelde bilgi edinme ve anlama sürecinin yansız alımlayıcılar tarafından gerçekleştirilmediği, aksine hiçbir bilginin alımlayıcının, muhatabının özelliklerinden bağımsız olmadığını vurgular. Bu bakımdan denilebilir ki modern hermeneutik kutsal metinlerin anlaşılması ve ilahi tek mesajın çözülmesi sürecinden anlayanın öznel nitelikleri de dahil anlamaya etki edebilecek tüm unsurların hesaba katıldığı ilahi olan-olmayan, yazılı olan-olmayan her türden ifadenin anlaşılması sürecine dönüşmüştür. Metinde bu dönüşüm kritik düşünürlerin katkıları çerçevesinde kronolojik biçimde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Hermeneutik, Hermeneutik Döngü, Tin bilimleri, Yaşam Felsefesi, Kartezyenizm, Ufukların kaynaşması.*

FROM THE RESEARCH METHODOLOGY OF SOCIAL SCIENCES TO THE LIFE PHILOSOPHY: THE TRANSFORMATION OF HERMENEUTIC METHOD IN TIME

Abstract

One of the most common ways of investigating the great epistemological tree contributed by various thinkers over the ages and the possibility and method of acquiring knowledge is to divide this field into two main parts: qualitative research methods and quantitative research methods. When this distinction is accepted, hermeneutic or hermeneutic art is one of the methods falling on the qualitative research side of partitioning, and it takes its name from the Messenger God Hermes, who conveyed the messages of the gods in Ancient Greece to other gods and mortals. As it can be guessed from its name, hermeneutics is an effort to make what does not belong to the world of people belong to this world in the first place, narrowing the gap between the super-conscious and the human reason. Thus, its first uses are on the understanding of sacred texts. On the other hand, modern hermeneutics has been expanded to the study of the fields (politics, economy, law, etc.) that emerged as the results of people's actions and turned into a scientific method as a result of Dilthey's efforts. Hermeneutics, which is seen as one of the methods of the research to be conducted in the fields of science, which is today known as social sciences and positioned against natural sciences, emphasizes that process of obtaining information and understanding is not carried on by neutral receivers, on the contrary; comprehension and interpretation are not independent of the characteristics of the receiver and

*Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, ANKARA
e-posta: semih.altintas@hbv.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0001-6195-8392>)

the addressee. In this respect, it might be said that modern hermeneutics has transformed into a process of understanding all kinds of divine-non-divine, written-non-written expressions, and in which all the factors that can affect the understanding, including the subjective qualities of the understander, are taken into account from the process of understanding the sacred texts and deciphering the divine single message. In the text, this transformation is discussed and interpreted chronologically within the framework of the contributions of prominent thinkers.

Keywords: *Hermeneutic, Hermeneutic cycle, Spiritual sciences, Life philosophy, Cartesianism, Fusion of horizons.*

1. GİRİŞ

Hermeneutik ya da *hermenuien* sanatı, adını tanrıların mesajlarını fanilere iletmekle görevli haberci tanrı Hermes'ten ve onun faaliyetinden alan bildirme, haber verme, çevirme, açıklama ve açılım faaliyetidir. Bu bakımdan hermeneutik bir başka dünyaya ait olan bir anlamın o an içinde yaşanan verili dünyaya aktarılması ve çevrilmesi etkinliğini işaret eder (Gadamer, 2003a: 13). Hermeneutik kavramının etimolojik kökeninde Hermes'in bulunması hiç de tesadüf değildir zira Hermes işini yaparken doğrudan hermeneutikten ve onun kapsadığı faaliyetlerin, hiç değilse, bir kısmından yararlanır. O, tanrıların ölümlülere iletilmesi gereken mesajını önce dinler, sonra alımladığı bu mesajı kendi zihninde anlar, sonra fanilerin bildiği be dolayısıyla anlayabileceği dile çevirir ve yine onların idrakinin yeteceği seviyede ifade eder. Hermes'in getirdiği tanrısal mesajın anlaşılması aşamasında da, Hermes'in tüm çabalarına rağmen, yine mesajı alan faninin idrak seviyesi ve mesaja vereceği anlam mesajın anlaşılması aşamasında hesaba katılması gereken son faktördür. Bu aynı zamanda verilen mesajın onu alan kişiden bağımsız olamayacağını örtük bir kabulüdür. Dolayısıyla hermeneutik ya da hermeneutik yöntem, fenomenolojiyle beraber yüzyılların birikimiyle oluşmuş devasa epistemoloji ağacının bilgi edinmede öznel unsurun rolüne ve katkılarına vurgu yapar. Dahası, kendi zamanının özne-nesne ikiliğine dayanan bilimlere kaynaklık edebilecek sağlam ve değişmez yapıların olduğuna dair inançla bütünlenmiş kartezyen mirasına meydan okuma çabası dahilinde bu ikiliğe müstesna karşı çıkışlardan da biridir.

Heidegger, temeli kartezyenizmde bulunan türde bir özne-nesne ikiliğinin yalnızca metodolojik bireycilik, hatta solipsizm ile malul olacağını ve bunun da insani tecrübeyi tamamıyla bozacağı kanaatindedir (Lafont, 2016: 389). Bu anlamda Hermeneutik, klasik epistemolojinin aksine farklı bilme biçimlerinin meşruiyetini tanıdığı için çoğulcu; şüphe götürmez, gerçeğe doğrudan erişilebilen ve bu bakımdan herhangi bir dolayım ihtiyacı duymayan ve kendi kendini haklı çıkaran bir bilgi türü öngörmediği için de anti-temelcidir (Smith, 2005: 282-283). Bu aynı zamanda doğa bilimlerinin nesne ile onu bilen özne arasındaki ayrımı dayalı kesinlik arayışının karşısına özne-nesne ayırımına şüpheyle yaklaşan tarihsel ve sonlu bilmenin çıkartılması demektir. Bernstein'in ustaca kavradığı gibi, yukarıda ana hatları verilen tarzda, bir objektivizmin de bilginin imkânını yalnızca bilen özneye bağlayan ve bu anlamda gerçek bilginin imkânının reddine varabilecek -sınırlandırılmamış- rölativizmin de ötesine geçmek ancak hermeneutik çabıyla mümkün olacaktır. Bu ise efektif tarihin bizi nasıl şekillendirdiğini anlayarak kendimizi özne olarak anlamamızın ve *dünyanın kendi var olan nesnelere ile bunların dışında ve üzerinde var olan özneler şeklindeki düalist yorumun sınırlayıcılığından kurtulup şeylerin ancak anlama olayının vuku bulmasıyla varlık kazandıklarının idrakinden geçmektedir (Bernstein, 2009: 237).*

Bir hermeneutik faaliyetin biçimini ve yönelimini (yapaylık-doğallık geriliminde) belirleyen üç cephe bulunur; *çok anlamlılık*, yazı ve zaman. Bu üç cepheden herhangi bir tanesini doğal ya da yapay kabul etmenin başlı başına sonuçları vardır. Ancak tüm seçimlerin ve olası kombinasyonların temelde iki hermeneutik biçimi oluşturduğu öne sürülebilir: indirgeme hermeneutiği ve açıklama hermeneutiği. İndirgeme hermeneutiği yorumladığı şeyin (*çoğunlukla yazılı metin*) tek ve doğru anlamını bulmayı hedefler. Bu hermeneutikte farklı zamanlar tek bir zamana, anlam tek bir anlama, yazı da konuşmaya indirgenir; diğer hermeneutik pozisyonların ise keyfi bir öznelcilikle malul olduğu iddia edilir (Japp, 2003: 296). Açıklama hermeneutiği ise kendini çokanlamlılık üzerine bina eder, metni kendinde sabitlerken anlamın ve zamanın teke indirgenmediği, çokluğunun tanındığı bir yöntem izler. Varlığın sabitleşmiş bir ifadesi olarak yazı onun açıklama nesnesidir (Japp, 2003: 237).

Kavramın mitolojik arka planı bir kenara bırakıldığında ise "insanlar arasında" hermeneutikten ilk yararlananlar Antik Yunan filozoflarıdır ve hem onların hem de aşağıda ele alınacak kutsal metin yorumsamacılarının faaliyetleri indirgeme hermeneutiği-açıklama hermeneutiği ikiliğinde ilkinde yakınsar; onlar için aslolan ifadenin "doğru anlaşılması"dır. Örneğin hermeneutik, Platon'da bir kral buyruğunun ya da tanrısal bir iradenin açıklanması

olarak nitelenirken, Aristoteles'in *Retorik*'inde yazılı eseri parçalara ayırmayı, üslup biçimleri arasında ayrımlar yapmayı, mecazları ve etkilerini tanımayı içeren ifadeyi değerlendirme ölçütleri belirler (Aristoteles, 1995: 193-195). Denilebilir ki bu doğrudan kavram kullanılmadan yapılmış bir hermeneutik açıklama faaliyeti tarifidir.

İndirgemeci hermeneutiğin en yetkin örneği kutsal kitapların anlaşılması için gösterilen çabada bulunabilir. Yaygın biçimde kabul edildiği üzere bir açıklama ve diğer bir deyişle yorumlama sanatı olarak hermeneutiğin tekamülü aslen kutsal metinlerin açıklanması çabalarında saklıdır. Bu bakımdan denilebilir ki hukuksal¹, sosyolojik-tarihsel ve felsefi hermeneutiğe nazaran kronolojik olarak en önde gelen hermeneutik teolojik olandır. Kutsal metinlerin açıklanması sürecinde karşılaşılan zorluklar için bulunan ilke çözüm kutsal metinlerin bağlamının görüş alanına dahil edilmesi olmuş, Tanrı'nın çoğu zaman açık olmayan mesajlarının doğru biçimde anlaşılması çabasının hizmetine koşulmuştur (Cevizci, 2010: 231; Zimmermann, 2016a: 336). Bu çabanın sonucu olarak bu dönemde kullanılan teknikler şerh ve kutsal kitaptaki anlamı sözcüklerin ardında aramaya dayalı açıklama sanatı olan *eksegese*dir (Japp, 2003: 238). Kutsal bir metindeki tinsel anlamı ortaya çıkartmak için başvurulan *eksegese sözel, alegorik, ahlaki-moral ve anagogik (olgunun hikmeti ve ilahi düzenin içindeki yerinin tespiti için) olmak üzere üç yöntemin birleşimidir* (Japp, 2003: 269). *Augustinus'un Hristiyanlık Öğretisi* (De Doctrina Christiana) isimli eseri kutsal yazıların yöntemsel bir bilinç eşliğinde açıklanmasının ilk örneğidir ve Augustinus bu eserinde Eski Ahit'te geçen Yahudi halkının tarihi ile İsa'nın Yeni Ahit'teki evrensel vahyi arasında uyumsuzluk ve çakışmaları gidermeyi hedefler ve bunu da metnin lafzi anlamından tinsel anlamına yükselme yöntemiyle gerçekleştirir (Gadamer, 2003a: 14).

Ancak tahmin edilebileceği üzere bu türden bir yorumlama ne kadar sistematik olursa olsun en iyi ihtimalle göreceli en kötü ihtimalle ise keyfi yorumlamaların önünü açmaktadır ve bundan kaçınılması çabalarını sonucunda Yeni Çağ ile birlikte dilin yapısına ve işlevine nüfuz etmeye odaklı bir tektipleştirme çabası bu iki tekniğe (şerh ve eksegese) eklenmiştir (Japp, 2003: 238). Denilebilir ki Reformasyon Dönemi'nden itibaren hermeneutiğin öncelikli hedefi kutsal metinlerin her türlü keyfilikten arındırılmış biçimde açıklanması ve anlaşılmasıdır (Gadamer, 2003a: 16). Bu noktada Martin Luther'in İncil'in bir grubunun keyfi yorumlarından ve burada çıkarsadığı kurallardan arındırılması ve herkesin onu okuyarak kendi İncil yorumunu geliştirebilmesi önerisi öznellikten arındırılmış bir indirgemeci hermeneutik talebin yinelenmesidir (Zimmermann, 2016a: 335). Luther'in her ne kadar Kilise'nin sözleri, ki o zamanlar Tanrı'nın buyruklarının yaşayan örnekleri olarak görülmekteydi, ile metin arasında doğrudan bir hiyerarşi tesis etmiyor olsa da öncelikle metne bakılması önerisi bizzat bu keyfiyetten arındırma önceliğinin bir ürünüdür (Zimmermann, 2016a: 338). Bu bakımdan hermeneutiğin en ilkel versiyonu başta kutsal metinlere odaklanan ve onları öznellikten ve keyfiyetten arındırabilmek için sabit ve değişmez olana, metnin kendisine odaklanmayı öneren bir açıklama çabasını imler.

Her ne kadar yorumun öznellikten arındırılma çabalarının bir sonucu olarak metnin lafzına yönelim öncelikli olsa da tarihsel yorum, özellikle kıssaların anlaşılması ve bunların metnin anlamına etkilerinin çözümlenmesi önem arz ettiğinden, lafzi yorumun yardımına koşulmuştur. Bu noktada Giambattista Vico'ya bir parantez açmak yerinde olacaktır. Özlem'in de altını çizdiği üzere hermeneutiğin inceleme alanındaki ilk genişlemenin altında, tarihi bilmenin bunun getireceği tüm olası faydaların yanında kendi başına önemli bir şey olduğu görüşüyle, Vico'nun imzası vardır. Vico tarihin bu önemini ancak belli ilkeler ve kurallar üzerinden analiz edilmesiyle tam olarak ortaya çıkacağı görüşündedir. Bu ilkelerden en önemlisi ise aynı zamanda Vico'nun kartezyenizme meydan okuması olarak da anlaşılabilir "hakikat ile olgunun iç içeliği"dir. Açıklamak gerekirse, Vico'ya göre, kartezyenizmin hakikatin ölçütünü zihnimizdeki tasarımların apaçık (açık ve seçik) olma üzerinden kurmasına itirazla, bireylerin zihinsel tasarımların ve olguların bu tasarımlara bire bir tekabülü ancak öznel bir ölçüt sağlayabilir (Özlem, 2007: 13). Bu özneliliğin üzerinde yükselmenin yolu ise dış dünyada, diğer bir deyişle toplumsal ve tarihsel dünyada, Hegelyen "olumsuzlama" (*negation*) kavramının öncülü gibi görünen "insani eylemler" ve bu eylem sırasında insanların edindiği eylemin bilgisidir.

Vico toplumsal dünyada eylemin doğallığını ve bu doğallıktan sebep merkeziliğini Hristiyan teolojisindeki "ilk günah" anlatısından devşirir. Bu bağlamda insanlar her ne kadar ilk günah ile mutlak adaletten uzaklaşmış olsalar da yine Tanrı tarafından onlara bahşedilmiş olan sosyal oluş sayesinde farklı yollardan geçerek toplumsal adaletin kurulduğu ve korunduğu bir yapı inşa etmeyi başarırlar (Vico, 2007: 24). Vico'ya göre bu, sosyal oluşun

¹ Soyut yasa metninin somut olaylara uygulanmasını araştıran ve bu bakımdan indirgemeci ve pratik bir kullanıma özgülendir ve bu bakımdan da bu yazının izleğinde ayrıca açıklanmasına gerek olmayan tek hermeneutiktir.

insanların gerçek tabiatı olduğunun kanıtıdır ve tam da bu yüzden özneliğin üzerindeki bir gerçeklik de bu gerçek olanın bilinirliğinin imkânı da ancak “sosyal olanda” yani toplumsal yaşamdadır.

Başka bir deyişle, Vico, kültür alanında var olan şeylerin bilgisiyle doğa bilgisi arasında bir ayrım yapar. Bu bağlamda Vico, geçmiş zamandaki kültür ürünlerini insan yapımı olduğu için doğaya karşıtlık içinde anlayabileceğimizi; bu yüzden de insan bilimlerinin “doğal fenomenlerden ziyade insan tininin üretimlerinin bilimi” olarak anlaşılması geleneğini başlatan düşündürdür (Japp, 2003: 241, 262). İnsanın ancak kendi yarattığını bilebileceği şeklinde rafine edilen bu iddia bir anda tarihsel ve toplumsal dünyayı Vico’nun Yeni Bilim’inin merkezine oturtur ve bu bilimin amacını da insan yaratıları olan dil, hukuk, sanat, felsefe gibi araçlarla tarihsel ve toplumsal dünyayı araştırmak olarak belirler. Bu aynı zamanda Dilthey’in tin bilimleri² kavramlaştırmasının ilham kaynağı olacaktır.

Örneğin *Yeni Bilim*’in 6. Pasajında Vico, şiiri ham aklın bir adım ötesine geçmenin ve duyu ile hayal gücünü harmanlayarak dolayımlanmış yeni bir düşünce ortaya çıkarmanın ilk yolu olarak işaret eder (Vico, 2007: 26). Bununla uyumlu olarak da tarihi toplumsal tarih, onu da ilk insanların ilk eylemlerine eşitleyen Vico’ya göre Yeni Bilim’in incelemeye başlama noktası “Macellan Boğazı’nın yakınında buldukları söylenen ‘Büyük Ayak’ denilen devler olan Tanrı’nın dikkati ve yardımı ve olmaksızın bu dünyaya fırlatılmış büyük ve vahşi insanlar”dır (Vico, 2007: 136). Bu Yeni Bilim aynı zamanda “ortaya çıkışı, gelişmesi, olgunlaşması, düşmeye başlaması ve çöküşü bakımından her ulusun tarihiyle zaman içinde dönüştürülen ideal bir sonsuz tarihi betimler”. Vico’ya göre bu betimlemenin bilgisi ise bizzat o olayları yaratan ya da nakledenin bilgisi olacaktır. Dolayısıyla her nakil eylemi de aslında olayın ve dolayısıyla bilginin yeniden yaratımı anlamına gelecektir (Vico, 2007: 141). Özlem’in yerinde tespitiyle bu yöntem, her tarihsel durumu kendi biricikliğinde ve kendine özgü iç yapısında ele alma üzerine kurulu döngüsel tarih anlayışına giden yolun da taşlarını döşeyecektir (Özlem, 2007: 14-15). Daha sonra bu görüş insanın kendi yarattıklarının da yaratanlar ve nakledenler tarafından tam olarak bilinemeyeceği gerekçesiyle Dilthey ve sonra da Gadamer tarafından reddedilecektir. Ancak dikkat edilmelidir ki; bu reddediş, dolaysız bilginin var olabileceği şeklindeki objektivizmin yeniden sahneye çıkışı değil, bilginin dolayımlanmışlığının bir adım öteye götürülmesidir ve aşağıda buna değinilecektir. Ancak ondan önce tarihsel bağlamı veri alırken büyük anlama resmine tüm ifade biçimlerini dahil ederek hermeneutiğin alanını din dışı metinlere ve yazılı olmayan ifade biçimlerine doğru genişleten Schleiermacher katkısından bahsedilmelidir.

2.İLK BÜYÜK GENİŞLEME: SCHLEIERMACHER VE KUTSAL OLMAYANIN KAPSAMA ALANINA ALINMASI

Hermeneutiği din dışı metinler ve diğer insani ifade biçimlerinin açılmasında faaliyetinde yetkin bir şekilde kullanan ilk kişi Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher’dır (Palmer, 1969: 94). Schleiermacher’in hermeneutik yönteminin özelliklerinin çıkarsandığı *Hermeneutik und Kritik* adlı eseri ölümünden sonra 1838 yılında yayınlanmıştır. Schleiermacher bu eserinde hermeneutiği “konuşma ve yazmanın” özel bir parçası olarak “henüz genel manada ortada olmayanı anlama sanatı” şeklinde tanımlar. Buradan hareketle denilebilir ki, Schleiermacher, Descartes’in apaçık olanı arama şeklinde formüle edilebilecek yöntemine bir itiraz yöneltir. Başka bir deyişle Schleiermacher, konuşmayı düşüncenin toplumsal doğasının ortamı olduğu gerekçesiyle, hermeneutiği yalnızca metinlerin anlaşılmasıyla sınırlamaz, diyalogun ve konuşmanın anlaşılmasını da onun alanına dahil eder. Tam da bu ortaklık vurgusu temelinde hermeneutik sadece yabancı ve yazılı metinlerin değil tanıdık ve yazısız olanlarının da anlaşılması için kullanılmalıdır (Schleiermacher, 1998: 5-7). Dilthey Schleiermacher’in hakkını “hermeneutik Schleiermacher’e kadar, en iyi haliyle bir genelgeçer bir metin açılma sanatına ulaşmak amacıyla tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir kurallar binasıydı” sözleriyle teslim eder (Dilthey, 1999: 101).

Buna ek olarak metinlerin ve ifadelerin anlaşılmasında ilahi olanla olmayan arasında bir ayrım gütmez ve dini olmayan metinlerin de hermeneutik çabanın konusu olması gerektiğini iddia eder. Bunu da kutsal metinlerin kutsal ruhun onlara söylettiklerinden ötürü farklı bir muamele yapılamayacağı, bu noktada kutsal metinlerin ancak onların kullanılan İbranice karakterler ve meydana getirildikleri dil yapıları nedeniyle diğer eserlerden farklılaşabileceğini, ancak tersten bakıldığında aynı şeyin yabancı dilde yazılmış diğer tüm metinler

² Belirtilmelidir ki yazıda “tin bilimleri” kavramı Dilthey’in kavramlaştırması benimsenerek kullanılmaktadır. Dilthey, “tin bilimleri” kavramlaştırmasında Hegel’in insanın olumsuzlayıcı-değişiklik yaratıcı eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan insan yapıtısı dünyayı tanımlarken kullandığı “tinsel dünya” terminolojisini benimser (Hegel, 2011a: 55). Dolayısıyla insan yapımı şeylerden oluşan dünyayı tinsel dünya olarak adlandırırken bu dünyanın bilgisini oluşturan bilimlerin (hukuk, siyaset, ekonomi vs.) tamamına ve bunların bilgisini araştıran bilime de Tin Bilimleri adını verir.

için de geçerli olabileceğini ve bu yüzden diğer metinlerle aynı şekilde açıklanmaları gerektiğini söyleyerek yapar (Schleiermacher, 1998: 16-20). Schleiermacher'e göre hermeneutik, dilin aracılık ettiği her türden ifade etmenin anlaşılması sanatıdır ve hem tekil dil bağlamları hem de bütüncül olarak dille ilişkilidir (Erdemli, 1991: 266). Böylece hermeneutik yalnızca teolojinin alanına ait olmaktan kurtulmuş, tüm tarihsel bilimlerin zeminini oluşturan harca eklenmiştir (Gadamer, 2003a: 17). Bu bakımdan Schleiermacher'ın hermeneutiğin genişlemesine katkısı en özlü biçimde şöyle özetlenebilir; O anlamının kendisinin ontolojik bir çözümlemesini amaçlamış, onu dogmatik ve vesileci yönlerinden ayırtırmaya çalışmış ve bunun için de anlamayla amaçlanan bilginin kendisine yönelmiş ve anlamayı kendisinden önce hiç kimsenin yapmadığı kadar bütüncül (ve seküler) bir bağlam içine oturtmuştur. *En önemli eseri olan Hermeneutik und Kritik* aslen Yeni Ahit'in yorumlanmasının ilkelerinin tespiti için yazılmış olsa da O, herhangi bir dini metinle din dışı metnin yorumunda izlenecek ilkelerde bir fark olmadığı konusunda ısrarcıdır (Bowie, 2005: 83).

Çağdaş Schleiermacher gibi, çalışmalarının filoloji ve hermeneutik üzerine yoğunlaştırmış olan Boeckh de mesele metnin yorumlanması olduğunda kutsal metin ile kutsal olmayan metin arasında yorumlanma ilke ve araçları bakımından bir fark olmadığı görüşündedir. Boeckh'e göre her türden anlama özünde aynı zihinsel faaliyettir ve mesele anlama olduğunda onun nesnesi, ne içeriğine ne de biçimine dair bir fark yaratmaz. Bu bakımdan denilebilir ki anlama anlamadır (Boeckh, 1968: 80). Boeckh'in filolojik hermeneutiğinde iki temel unsur esastır: metnin kendi bağlamında anlaşılması ve metnin hem kendi içinde dikey hem de aynı türe ait metinler arasında yatay biçimde parça-bütün ilişkilerinin çözülmesi. Bu çözümleme faaliyeti için ise önce gramatik sonra tarihsel analiz yapılmalı, ardından bireysel açıklamalara ve tür analizine geçilmelidir (Dostal, 2016a: 344-346). Hem kutsal metinlerin yorumlanması üzerine çalışan Schleiermacher hem de filolojik hermeneutik üzerine çalışan Boeckh'in metin açıklanması sürecini benzer şekilde tarif etmesinin altında ise aynı arzu yatar: hermeneutiğin hem yatay olarak kapsama alanını hem de dikey olarak nihai anlamının besleneceği kaynakları, çoğu zaman bir öncelik-sonralık ilişkisi içinde, çeşitlendirme ihtiyacı.

Schleiermacher'e göre dil, bireyin yaşayan edimi ve bireysel olanı üretmesinin imkânıdır ve insan dil ile düşünürken bu düşüncelerine birlikte yaşadıklarına dil ile diyalog içinde aktarır. Dolayısıyla anlama dile ilişkindir ve dil de aslında diyalogla ilişkilidir (Schleiermacher, 1998: 132). İfade her daim düşünce ve dilin değişen kombinasyonlarda bir aradalığı ile oluşur ve onun analizi de bu ikisine önce bütünü sonra ise bireyselliği göz önüne alacak biçimde odaklanmak durumundadır (Schleiermacher, 1998: 91, 97). Bu yüzden her dile getirme faaliyetini iki yana ayıran Schleiermacher'e göre bu faaliyetin dilsel yanı gramer kurallarına uygun olarak oluşturulmuş metnin dokusuna odaklanırken, diyalog yanının odağı ise ifade ile alımlayıcının girdiği anlama, yorumlama ve açıklama ilişkisinin başladığı noktadır (Erdemli, 1991: 268). Bu bağlamda anlama sürecinde parça ve bütünün diyalektik ilişkisine özel bir anlam atfeden Schleiermacher işe metnin dile geldiği dil ortamının gramer kurallarını ve metnin ait olduğu türü saptamakla başlar, sonrasında da eserin yaratımı sürecine yön veren niyeti ve birbiriyle aynı didaktik eğilimleri taşıyan yazarlar ya da aynı yazarın farklı iki modunda birbirinden oldukça farklı tonda eserlerin ortaya çıkışına kaynaklık edebileceği gerekçesiyle yazarın psikolojik durumunu (modunu) saptamakla devam eder (Schleiermacher, 1998: 6, 92, 124). Schleiermacher için bir metne derinlemesine nüfuz edebilmek için hem yapısal hem de amaçsal araçların aynı anda kullanımı kaçınılmazdır, aksi halde bu eksik bir yorumlama olacaktır (Bowie, 2005: 74, 83). Dolayısıyla Schleiermacher'le birlikte artık eserin yalnızca kendisini değil, onun yaratım sürecini kendinde hissetmeyi de anlama faaliyetine dahil ederek eserin anlaşılması için eserin bütünü ve yazarının niyetlerini eseri anlamak için yeter şart sayan perspektif genişlemiştir. Dolayısıyla "hermeneutik görevin" tamamlanması için hem kompozisyon hem de düşünüm aynı anda görüş alanında tutulmalıdır (Schleiermacher, 1998: 135, 146-147).

Öznel arası diyalog vesilesiyle birbirini anlama ve bunun bir sonucu olarak bilginin varlığının imkânı ise onun herkeste aynı biçimde kurulduğu varsayımına dayanır. Bu noktada farkı her birey ya da kültürel formasyonun etkisi olan organik girdiler ve bunları yapılandıran entelektüel işlev yaratır (Bowie, 1998: XXVII-XXVIII). Bununla birlikte, Schleiermacher'e göre bir özne kendine dışsal başka bir öznenin ifadeleri ve eylemleri kendisi gibi gördüğünden asla emin olamaz (Schleiermacher, 1998: 371). Çünkü her ifadenin ifade edildiği dilden türetilmiş ve onu ifade edenin düşüncesinde dile gelmiş olmak üzere iki oluşturucu anı vardır. Bu anlardan ilki dilsel yorum ikincisi ise psikolojik yorum gerektirir (Schleiermacher, 1998: 8). Vurgulanmalıdır ki Schleiermacher'de bu iki yan (dilsel ve psikolojik) birbiriyle iç içedir (Schleiermacher, 1998: 14).

Bahse konu anlardan ilki fazla bir açıklama gerektirmez. Özetlemek gerekirse, her dilin kendi iç dinamiği vardır ve dilin içindeki sözcüklerin kendinde ve birbirleriyle ilişkilerindeki anlamlarının özgünlüğü konusunda makalenin konusunu ilgilendiren çok az tartışma bulunur. Schleiermacher'e göre parça-bütün ilişkisi, anlama nüfuz edilmeye çalışılan her anda, dilin biçimsel yapısı ve kelimenin bir parçası olduğu dil ile ilişkisi dahil, göz önünde bulundurulmalıdır (Schleiermacher, 1998: 44). Bu biçimiyle hermeneutik aslen bir hassas okuma faaliyetidir ve her bir parçayı hem kendi içinde hem de bütünle mukayese ederek ancak aynı zamanda eser sahibinin niyetlerini ve geniş anlamda hayat öyküsünü araştırmaya dahil ederek metnin anlaşılmasını amaçlar. Belirtilmelidir ki bu dolayılardan hiçbirinin diğerine (örneğin bütünü parçaya) herhangi bir önceliği ya da üstünlüğü yoktur. Parça bütüne bakılarak anlaşılabilmesi gibi bütünle tutarsız gibi görünen bir parçanın açıklanması da bütünü anlamını değiştirebilme şansına sahiptir (Kuhn, 1977, s.XII). Zimmerman'a göre Schleiermacher'ın hermeneutiğini güçlü kılan en önemli yönlerden biri de budur; O hem yapısalcı ve post-yapısalcıların ilan ettiği "yazarın ölümü"nden hem de eserin yalnızca sahibinin niyetlerinden hareketle açıklanmasından bunları aynı anda devreye alarak kaçınır (Zimmermann, 2016b: 364).

Schleiermacher'e göre kavram ve nesnenin özdeşliği olarak mutlak varlık fikri öznel bilgisi için erişilemezdir (Bowie, 1998: XXIII). Dolayısıyla *düşünce nesneye tam olarak karşılık* gelemez ve düşünürün kartezyen mirasa meydan okuduğu ilk nokta budur. Ancak bir ifade ilişkisini onu ifade edenden başkasının da anlayabilmesi için bilgi ifadesinin varlığa tekabül ettiğinin kabulünü de pragmatik bir şart olarak görür (Bowie, 2005: 78). Dolayısıyla Schleiermacher, Descartes'in objenin bilgisinin objesiyle özdeş olması gerektiğine dair düşüncesinin Schelling'deki yansıması olan "düşünce ve varlığın özdeşliği" fikrinin de etkisiyle, hem *bütüncül ve saf bilginin bu bilginin objesi ile tam bir özdeşlik içinde olması gerektiğini* hem de varlıkla bütüncüleşmiş düşüncenin bilgisine ulaşılabilmesi *görüşünü kabul etmek zorunda hisseder* (Erdemli, 1991: 263).

Bu noktada özellikle aynı dili konuşmayan ve onun kültür evrenin serpilmemiş iki öznenin birbirini nasıl olup da Schleiermacher'ın vazettiği biçimde "doğru şekilde anlaması"nın mümkün olacağı sorusu gündeme gelir. Bu sorunun en üstüncü cevabı "doğru çeviri faaliyeti sayesinde" olsa da bu çevirinin imkânı ve faaliyet gerçekleştikten sonra çevirinin tamamıyla doğru olup olmadığının kontrolü meselesi oldukça tartışmalıdır. Üstelik bizzat Schleiermacher'ın insanın tamamıyla entelektüel olana en yakın mantık işlemlerinin dahi insanın önceki düşünce tarihinden izler taşıdığı iddiasıyla birlikte ele alındığında çeviri faaliyetinden istenilen sonucun elde edilmesi iyice zorlaşır. Bu da çeviri gibi birtakım bilgi eşitleme faaliyetlerinin yukarıda anılan pragmatik gerekçeyle yapılması anlamına gelir (Bowie, 1998: XXI).

Hermeneutik döngünün eserin bütününden parçasına doğru mu yoksa parçadan bütüne doğru mu başlayacağı sorunu ise işleri bir parça çetrefil hale getirir. Bu ihtimallerden herhangi birisinin kolayca seçilemiyor oluşunun temel sebebi parça ile bütün arasındaki karşılıklı belirlenim ve bağımlılıktır. Bu noktada sahneye ortaya öznenin ön bilgi-önanlaması çıkar ve açıklanacak olan eserin ifade edildiği dil, eserin kendisi ya da eser sahibi hakkındaki ön bilgi başlangıç noktası olarak alınması gündeme gelir (Schleiermacher, 1998: 27). Başka bir deyişle, hermeneutik döngünün başlangıç noktasına dair sorun ise ileride Heidegger ve Gadamer'de görülecek olan bilgi oluşturucu önyargı kavramını andırır biçimde Schleiermacher'de "önbilgi" olarak belirlenir.

Schleiermacher hermeneutik anlama faaliyetine Flacius'un psikolojik açıklama ve teknik açıklama ilkesinin de önemini teslim eden ve eserin bir bölümünü eserin bütünündeki niyet ve kompozisyona referansla analiz edilmesi gerektiği tezini onaylar biçimde eser sahibinin ve alımlayıcının tinini de dahil eder. Schleiermacher'ın anlam dolayımının tamamlanması için önerisi hem öznel hem de nesnel yönden açıklanması gereken tüm faktörlerin bunların birbirlerine olan etkilerini de içerecek biçim sonu gelmeyen bir gerilemeyle ele alınmasıdır (Bowie, 1998: VXII). Schleiermacher'ın psikolojik yorum adını verdiği bu ikinci an ise ilk olarak eser sahibinin esere sinmiş özvarlığının ortaya çıkartılması faaliyetiyle başlar. Schleiermacher'e göre insanların fikirleri ve bunların ifade edilişi onların psikolojik durumlarından ve kişiliklerinden derin izler taşır. Dolayısıyla bir ifadeyi anlamının yollarından biri de ifade edeni tanımaktan geçer (Schleiermacher, 1998: 90-91).

Her türden dile getirmenin, dile gelme anında karşıda alımlayıcı bir özne olup olmamasından bağımsız olarak onu zamanın herhangi bir anında alımlayacak bir özne öngördüğünü iddia eden Schleiermacher'ı bu türden bir dil-ifade etme-diyalog bağlantısı kaçınılmaz olarak her türlü ifadenin (yazılı, sözlü ya da diğer alternatif

biçimlerdeki) aslında bir diyalog olduğu sonucuna götürür (Erdemli, 1991: 267). Başka bir deyişle eserlerin anlaşılması ve yorumlanması süreci yalnızca eserin açıklanmasıyla değil, artık aynı zamanda yazarlarının ve bunların alımlayıcılarının tinleriyle de bağlantılı hale gelir. Böylece bir eserin açıklanması eserin iç formu ve yazılı eserlerin eklenerek oluşturdukları bütünden sonra yazarın öz gelişiminin ve alımlayıcının bireysel öyküsüyle de bağlantılı hale gelir (Dilthey, 1999: 102). Bağlantılı olarak Schleiermacher hermeneutik anlamayla alakalı pasajlarından birinde onun görevini “ifadeyi önce yazarı kadar, sonra ise yazarından da iyi anlamak” olarak belirler (Schleiermacher, 1998: 23). Dolayısıyla psikolojik açıklama ve yorumlama bir özne tarafından hayatın belli bir anında ve verili yapı dahilinde dile getirilmiş olanı başka bir öznenin yine hayatın belli bir anında ve verili bir yapı dahilinde anlama faaliyetine dönüştür.

Böylece açıklama faaliyeti dört adet farklı ama bağlantılı dolayım içeren bir *sürece dönüşür* ve tekil sözcüklerden eserin bütününe ve eserin yazın türüyle bağlantısının, bu ikisiyle birlikte yazarın tekilliğinin anlaşılmasının ve alımlayıcının bireyselliğinin hesaba katılmasını gerektirir (Schleiermacher, 1998: 6, 92, 107). Bunun önemi ise şudur; Schleiermacher’den önce açıklanacak eser karşısında sadece açıklamacının tekilliği varken Schleiermacher’den sonra yazarın tekilliği de eklenir ve böyle başta birbirine yabancı gibi duran iki tekillik karşılaşma imkânı bulur. Bu tıpkı iki birbirine dışsal öznenin konuşması eyleminde olduğu gibi temelde iki farklı tekilliği içeren ancak sonunda belli bir ortaklaşmada buluşma imkânının *bulunduğu bir diyalogdur. Bu noktada eser sahibinin öznelliği metnin oluşma aşamasına damgasını vurmuşken yeniden yaratıma dayanan yorum aşamasında açıklamacının öznelliği kontrolü ele alır ve eserde ön plana çıkaracağı ya da geri planda bırakacağı şeyleri belirler (Dilthey, 1999: 106). Her türden yorum onu yapanın o andaki ‘ne’liği ve ufkuyla bağlantılıdır ve bu yüzden sınırsız biçimde değişime ve çeşitlemeye açıktır. Bu bireyselliği ve bu bireyselliğin yazılı yazısız tüm ifadelerinin psikolojik bir yorum biçimiyle anlaşılması anlamına gelir (Japp, 2003: 281).*

Denilebilir ki; bu tekrarlı ilişki aslında hermeneutik döngünün en ilkel versiyonudur. Dahası, ilk ikisiyle sonucusu yeterince açık olsa da özellikle eser sahibinin bireyselliğinin tespitinin nasıl gerçekleştirileceği konusu bir parça açıklamaya muhtaçtır. Esere sirayet ettiği düşünülen eser sahibinin bireyselliğinin tespiti ve anlamının iki yolu vardır: anlık sezgi ve karşılaştırma. Schleiermacher’e göre bunlardan birincisi dolayımlanan eseri, ikincisi ise eserin ait olduğu türün diğer örnekleriyle karşılaştırılması yoluyla uygulanır. Vurgulamakta fayda var; bu yollardan herhangi birisi tek başına gerçek bireysellik hakkında tam resmi gösteremeyeceği için ancak birlikte kullanıldığında anlamlı olurlar (Schleiermacher, 1998: 100). Bu bakımdan Schleiermacher eserin anlaşılmasında sezgiye ve dehaya hatırı sayılır bir alan açarken aynı zamanda açıklama sürecinde öznelliğin rolünü de genişletir. Onun için anlama “metnin dehalar-arasılık temelinde üretken tekrarı”dır (Gadamer, 2003a: 17). Schleiermacher’e göre hermeneutik süreçteki anlamada dile gelmiş olana yönelen kişi bu dile gelme süreci ve onu dile getirenin içinden geçtiği düşünsel süreçleri yeniden tecrübe eder (Palmer, 1969: 86; Erdemli, 1991: 267).

Her bir yorumlama sürecinin aslında bir yeniden üretim olduğuna dair oldukça yenilikçi bu tezin zayıf noktası ise belki de dehaya verdiği rolden ötürü bir biçimde eser sahibi ile alımlayıcının bütünleşebileceğini imleyen empati merkezli indirgemeci pozisyonudur (Bowie, 2005: 86). Başka bir deyişle Schleiermacher için hermeneutik bir dehalar arası sen-ben ilişkisine dayanır ve metin ancak onunla kurulan tam denkleme sayesinde anlaşılabilir. Bu ise ancak yazarla kurulan özdeşim ve eşzamanlılık sayesinde mümkün olabilir (Gadamer, 2003b: 207). Tahmin edilebileceği üzere bu türden bir faaliyet “pskolojizm” eleştirilerine de sıkça maruz kalmıştır (Bowie, 2005: 75). Belirtilmelidir ki anılan bu özdeşimin ne kadar mümkün olduğu oldukça tartışmalı bir konudur ve Schleiermacher de bütün bir bireyselliğin, eser sahibinin kendisi tarafından dahi, yeniden üretiminin mümkün olmadığını kabul ederek bu tartışmadaki pozisyonunu belirler (Schleiermacher, 1998: 100). Öyleyse “metnin dehalar-arasılık temelinde üretken tekrarı”nın imkanının kabulünün altında da yine birtakım pragmatik gerekçeler aramak yerinde olacaktır.

Ancak bu noktada bu bariz bir psikolojizmden ve birtakım pragmatik kabullerin çözebileceklerinden daha önemli bir sorun baş gösterir: *eser sahibinin kendi kişiliğini ya da yaşantı meseleleri hakkındaki duruşunu eserlerine ne kadar yansıttığı sorunsalı. Schleiermacher’ın kabul ettiği üzere hem eser sahibinin kendini eserine ne derece dürüst biçimde yansıttığının bilinemeyecek olması hem de ironiyi ciddiye alma örneğindeki gibi, ifadeyi yanlış anlama tehlikesi her zaman günceldir (Schleiermacher, 1998: 28). Örneğin Hirsch eser sahibinin kendini esere doğrudan yansıtmasının önünde eserin anlamının zaman içinde yazara rağmen değişmesi, yazarın kastettiği şeyi*

yansıtmakta başarısız olması, yazarın kastının erişilemez olması ve yazarın ne kastettiğini kendisinin de bilmemesi şeklinde dört olası engel belirler (Dostal, 2016b: 419). Dikkat edilirse bu ihtimallerin bir kısmı yazarın yaşantısının bizzat eserin çatlakları ve bütünleşmemiş kesintili doğası sayesinde bu esere eser sahibinin kontrolü ve niyeti dışında sızacağı iddiasıyla geçiştirilemeyecek kadar ciddi problemlerdir. Üstelik eserin geçmişte kalmış bir zaman dilimine ait olması ve yazarın gerçek niyetine dair sorgulamanın ilk elden muhatabına yöneltilmesinin güçlüğü (belki aynı zamanda işe yaramazlığı) soruna yeni bir katman ekler.

2.İKİNCİ GENİŞLEME: DILTHEY VE BİLİMSEL HERMENEUTİK

Hermeneutiğin Schleirmacher tarafından hem din dışı metinleri hem de eser sahibi ve alımlayıcının tinini içerecek biçimde evrenselleştirilmesine ek olarak felsefi hermeneutiğe giden ikinci yolu yöntemsel genişlemeyle Dilthey açar. Onun tin bilimleri kavramlaştırması ve yaşantının açıklanması üzerine geliştirdiği açıklama kuramı hermeneutiğin bir bilim kuramına dönüşmesi anlamına gelir (Japp, 2003: 271). Dilthey'a göre bir eserin açıklanması için doğrudan onun tecessüm ettiği hayatın göz önünde bulundurulması gerekir. Çağına göre oldukça yenilikçi bu perspektifin temellendirilmesi, başka bir deyişle hermeneutik faaliyetin alanını doğrudan hayatın kendisiyle eşitlemek için öncelikle işe tin bilimleri kavramlaştırmasıyla başlar. Dilthey'in tin bilimleri kavramlaştırması çağının pozitif bilimleri önceleyen ve "gerçeği bilmenin yolunun pozitif bilimlerden geçtiği" ön kabulü üzerine kurulmuş hâkim bilim paradigmasına meydan okumadır. Dilthey tin bilimlerinin merkezine bu olguları yerleştirerek her şeyden önce bilimin öznesini de nesnesini de özne ile eşitler.

Hermeneutik ve Tin Bilimleri'nin çevirisinde tin bilimlerinin alanının anlatıldığı pasaja düştüğü dipnotunda Özlem'in de altını çizdiği gibi bu eşitlemen tin bilimlerinin doğa bilimleriyle mukayesesinde önemli bir kazanım sağlar; bu eşitleme sayesinde öznenin doğa ile ilişkisinde rasyonalite alanı dahilinde görülen duyum ve tasarımın yanı sıra rasyonalite alanına dahil edilmeyen istek, arzu, duygulanım, empati, sempati gibi birtakım yetilerinin de bilimsel araştırmanın girdilerine dahil edilir. Dilthey'a göre doğa bilimleri tüm bunları nötralize eder ve öznelarasılığı bir izlenimler deposuna indirger, dolayısıyla da bilim dahil her şeye öncel yaşama deneyimini dışarıda bırakır (Habermas, 2003: 143; Makkreel, 2016: 379).

Oysa deneyim, özne ile bir algılama nesnesinin yalıtılmış ve salt onları içeren karşılaşmaları sayesinde gerçekleşmez. Bu deneyim aslında bir yaşam deneyimidir ve tam da bu yüzden pozitivizmin vazettiği herhangi bir yöntemle de tam olarak anlaşılabilir (Gadamer, 2003b: 177). Dilthey'a göre pozitivist kabul, gerçek bilgiye ulaşmanın yolunun pozitif bilimlerin yönetimi olan deneyden geçiyor olsa bile eksiktir, çünkü her türden deney ve bulgu da yine onu tasarlayan zihnin sınırlarına tabidir. Diğer bir deyişle hiçbir deney ya da yöntem onu kullanan zihnin sınırlarının ötesine geçemez, nesnel dünyanın bilgisi ancak onun bilinç düzeyinde verili olgularının içten deneyimlenmesiyle elde edilebilir ve bu sınırlılığın kabulü de asıl epistemolojik çıkış noktasını teşkil eder (Dilthey, 1999: 15-17). Bu noktada belirtilmelidir ki Dilthey "doğanın bilgisinin duyumlama ve tasarımlama yoluyla elde edildiği" fikrine tam olarak karşı çıkmaz. Dilthey'in bu noktadaki katkısı öznelere meydana getirdiği şeylerin bilgisine ulaşmada bu yöntemlerin yeterli olmayacağı tezidir.

Dilthey tin bilimlerinin amacını "tekil insan varoluşunun büyük formlarının bilimsel bilgisi" olarak nitelendirir (Dilthey, 1999: 83). Buradaki büyük formlar dil, din, ekonomi, siyaset, felsefe ve sanat gibi doğada saf halde bulunmayan; aksine var olmak için insan eylemine ihtiyaç duyan kültür öğelerinde kasteder. Dolayısıyla bu alanların bilimsel bilgisinin imkânı ve bunu edinmenin yolunun ne olduğu sorunun kendisine dönüşür. Dilthey'e göre bu ne doğa bilimlerinin salt deney ve gözleme dayalı duyu yönelimli metotlarıyla ne de doğal/psikolojik bir temellendirmeye gerçekleştirilebilir değildir. Bu noktada elde kalan yegâne alternatif hermeneutiği tin bilimlerin merkezine yerleştirmektir (Misch, 2003a: 50). Bu hermeneutiğin "felsefenin felsefesi" olmaya giden yoluna döşenen ilk taşdır. Riedel bu durumu şöyle ifade eder: "Dilthey'in felsefi refleksiyonunu harekete geçiren ve onun kendisine görev olarak koyduğu şey (...) Yeniçağ biliminin ortaya çıkmasıyla birlikte sekteye uğramış olan teorik bilme ve pratik yaşam kesinliği arasındaki bağıntı problematiktir" (Riedel, 2003: 60). Dilthey de tin bilimlerinin sınırlarını şu şekilde çizer: "Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta 'tin bilimleri' adı altında toplanmışlardır" (Dilthey, 1999: 24).

Çünkü "tin bilimi" adı bile, büyük ölçüde, yine de bu bilimlerin objesini yetersiz bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psiko-fizik yaşam bütünlüğünden kopartılamazlar.

Öyle ki toplumsal/tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen bir teorik çaba, insan doğasının bu psiko-fizik bütünlüğünü gözardı edemez ve bu bütünlük bu nedenle sadece tinsel olan şeylerle sınırlandırılmaz. Bununla birlikte terim, hiç olmazsa, kendisini, ona yakın gibi görünen, örneğin 'toplum bilimleri' (sosyal bilimler), 'tarih bilimleri', 'kültür bilimleri' diğer uygunsuz terimlerden ayırmamızı sağlar. Çünkü tüm bu adlandırmalar, ifade etmeleri gereken objelerle çok dar bir ilişkide olmak gibi bir kusura sahiptirler (Dilthey, 1999: 28).

Yaşantının anlaşılmasını hermeneutiğin merkezine yerleştiren Dilthey'a göre dış dünya ile özbilinç birbirlerini öngerektiren iki şeydir. Öncelikle dış dünya özbilincin varlığı için gereklidir. Ancak eğer bir kişi için özbilinç olmazsa dünyanın kendisi de olmayacağı için bir anda bir dış dünyanın varlığının sonucu gibi görünen özbilinç aynı dünyanın varlığı için bir sebebe dönüşür. Bu noktada vurgulanmalıdır ki özbilinç sayesinde dünyanın bilinmesi salt teorik bir bilme değildir, tam da yaşantı sayesinde dünyanın bilgisi edinilirken özbilinç de zaman içerisinde değişir ve gelişir. Özbilinç sayesinde edinilen bilgi aynı zamanda pratik bir bilgidir ve yine özbilinç ve arzu sahibi özgün ve nüfuz edilemez tekillikle-ötekiyle ilişkilerle elde edilir. Bilincin değişip gelişmesi ise temelde deneyimin sınırsız ve sonsuz çeşitliliğini de ima etmekle kalmaz, aynı zamanda bilgi öznesinin zaman ve ilişkiler için inşa edilmişliğini imler (Riedel, 2003: 84-90). Bu yalnızca bilincin yaşamayı belirlediği yönündeki kartezyen mirasın reddi ve aradaki ilişkin tersine çevrilmesi değil, aynı zamanda bilincin koşulunun herhangi bir aşkınlık içermeyen "sıradan yaşantı" içinde var olma imkânı bulması demektir.

Başka bir deyişle insanın her şeyden ve herkesten bağımsız bir "kendi olma" imkânı yoktur çünkü en başta insanın yaşamı geçmişte yaşamış ve verili anda yaşayan diğer insanların da eylemlerinin kümülatif bir sonucu olan insan yapımı ortamlarda geçer. İnsan benliği ancak sosyal ve tarihsel bir varlık olmasıyla mümkündür ve tin bilimleri de öznenin bu varoluşu sayesinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin bilgisini araştırması bakımından bir önceliğe sahiptir (Dilthey, 1999: 84-85). Yine aynı sebepten tinsel nesnelere doğal belirlenim sonucu ortaya çıkmadıkları, başkalarıyla birliktelik içinde ortaya çıktığından, tinsel nesnelere araştırılan tin bilimleri için de öznel bir içebakışçı bir yöntemin sunabileceği bilgi imkânı çok sınırlıdır (Misch, 2003a: 49). Dilthey buradaki ayırıcı farkı bilinç olarak işaret eder ve bunu da özgürlüğün şartı olarak belirler zira doğa mekanik biçimde akarken insan eylemleri iradidir ve bu bilinçli eylemleriyle doğayı aşar, onun ötesine geçer. Dolayısıyla bu eylemleri ve sonuçlarını araştıran bilim de insana ve insan eylemlerinin sonuçlarına dair her şeyi kapsar (Dilthey, 1999: 29).

Dilthey Hegelyen bir ben-öteki ayırımından hareketle iç deneyimin ve öznenin tekilliklerinin ancak öteki ile karşılaşma sayesinde anlaşılacağı, kişinin öznel varlığının imkânı olarak bir ötekinin varlığının zorunluluğunu işaret eder. Bu kavramsallaştırmaya göre özneler kendilerini değerlendirme kapasitelerine sosyal bağlar aracılığıyla kavuşurlar (Makkreel, 2016: 380). Taylor'un bir öznenin "etrafındaki diğer kişilere atfı yapılmaksızın tanımlanamayacağını" söylerken kastettiği de budur (Taylor, 2012: 65). Ancak bu benlik de sabit değil, dinamiktir. Bu dinamizmin kaynağı hem benliğin sürekli olarak değişen veya yeni ötekilerle karşılaşması ve bunlar olurken kendisinin de sürekli değişime uğramasıdır (Douzinas, 2014: 211-212). Bu bakımdan denilebilir ki hem öznellik hem de öznelliği mümkün kılan ötekilik sürekli inşa halinde olan ve tamamlanmamışlıkla karakterize bir süreçtir (Calhoun, 2014: 162).

Dilthey tin bilimlerinin yöntemini tekil olayların gözlemlenmesinden hareketle eşbiçimliliklere varmaya ve buradan hareketle de genel geçer açıklamalara ulaşmayı amaçlayan doğa bilimlerinin aksine, tekil olayların ayrımları ve özgüllüklerini dikkate alan, hatta bizzat bu tekillikler ve özgüllüklerin hem kendinde, hem ait olduğu grupla olan ilişkilerinde hem de bunlardaki değişimleri anlamlı kılan temel eğilimler ve bunlarla ilişkileri özelinde araştırmak ve ortaya koymak olarak belirler (Dilthey, 1999: 71). Dilthey doğa bilimlerinin metodlarını ve bunların geçerliliklerini reddetmez; bunları sınırlı ve insan eylemleriyle kaim alanlarda (hukuk, ekonomi, siyaset gibi) yapılacak açıklamalar için yetersiz görür. Tam tersi durumda ise doğa bilimlerinin metodlarını kullanan, araştırma nesnelere seçen ve bu araştırmaları yürütenler insan olduğu için temelde insanı ve insan eylem ve ifadelerini anlamayı amaçlayan tin bilimlerinin yöntemi ise madalyonun öbür tarafında benzer bir yetersizlikle malul değildir. Bunlardan hareketle tahmin edilebileceği üzere Dilthey'in tin bilimlerini doğa bilimleri karşısındaki öncelemesinin başat sebebi ikincisinin kişiye dışarıdan verili fenomenleri incelerken ilkinin konusunun iç gerçekliğin bizzat kendisi olmasıdır.

Belirtilmelidir ki tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki göreceli avantajı bununla da sınırlı değildir. Araştırma nesnesinin özneler, onların eylemleri ve eserleri olmasının bir diğer avantajı da şudur: Bizzat özne tarafının hayata geçirilmiş ve “yaşanmış” olanın bilgisinin dış dünyada bizzat yine aynı özne tarafından ve ancak yaşantısının ona açtığı ufuklardan hareketle “tasarımlanmış” olan uzamsal gerçekliğin bilgisinden daha kesin bir biçimde bilinebilecek olması tin bilimlerini bir adım öne koyar (Dilthey, 1999: 17-20). Dilthey tin bilimlerinin meşruiyetini bu biçimde sağladıktan sonra bu bilimlerin başlangıç noktasını dil ve tarih araştırma nesnesini ise “yaşantı” olarak belirler. O, tin bilimlerinin araştırma nesnesi olan insani yaşantının gerçekliği hakkındaki tüm tasarımın yapıtaşını dilde bulur ve yukarıda sayılan tüm hasletleriyle bir totalite halinde öznelerin yapımı tüm şeylerin, olayların ve bunların etkilerinin araştırılması ve anlaşılması misyonunu da tarihe yükler. Bu aynı zamanda özneler arası anlama için bir biyolojik/psikolojik ortaklık bulma ihtiyacını sona erdirir. Herkes dil dolayısıyla anlamlandırıp katıldığı bir “yaşantı içine batmışlıkla” ve bu yaşamı çevreleyen ortaklaşa atmosferin bir parçası olması dolayısıyla zaten kendine dışsal öznelerin ifade ve eylemlerini anlamak için ortaklaşa bir zeminde hareket etmektedir. Böylece tek tek insanları anlamaktansa özneye dışsal entitelerin tıpkı özne gibi hem biçimlendirip hem de biçimlendiği totaliteye işaret edecek biçimde yaşamı anlamak Dilthey’in anlama öğretisinde merkezi konuma yerleşir. Kimse yaşantıdan bağımsız değildir, birbirinden her anlamda farklılaşabilen özneler yine de yaşantı zemininde kalmak bakımından bir ortaklığa sahiptir (Bollnow, 2003: 100-104). Yaşam tüm teklikleri aşan genel bir bağlamdır ve tıpkı bir metni anlar gibi parçadan bütüne ve bütünden parçaya doğru durmaksızın devam eden bir açıklama yorumlama ile anlaşılmalıdır (Gadamer, 2003b: 208).

Bağlantılı olarak yaşantıyı bilgi alanına dahil etmenin dile dair örtük bir iddiası daha vardır; bilgi fenomenal olanla sınırlanamaz çünkü fenomenal olanın bilgisi tarihselliği olan tinsel yaşamın bilgisini içermemektedir. Dolayısıyla bizzat yaşamın kendisine dayanan tin bilimleri ontik olana odaklanan doğa bilimlerinin sunmadığı bir epistemolojik açılım sunar. Bir kez bilginin kaynağı ontik ya da eski çağlarda baskın olan formuyla teolojik tabanından bağımsız hale getirildiğinde en temelde iki şey gerçekleşir. Bunlardan ilki; bilginin alanının, tüm aktörleri, olayları ve değişkenlikleri kapsayan tarihten kaynağını alacak şekilde genişlemesidir. İkincisi ise, nesnesi ontik veya fenomenal şeyler olmamakla karakterize olan bu epistemolojik zeminin nesnesi, tarihin kendisi aracılığıyla tanınması imkânını veren “ifade edilmiş şeyler”e, yani yazılı eserlere dönüşür. Bu eserler hem oluşturuldukları çağdan etkilenmiş ama aynı zamanda onu da biçimlendirmiş tinsel nesnelere olarak kendilerine başvurulduğu anda başvuran ile konuşmaya başlarlar (Misch, 2003a: 48-49). Tin bilimlerinin imkânı ve önceliği için ilk koşul da burada kendini gösterir: tarihi araştıran aynı zamanda onu yapandır (Habermas, 2003: 152). Özne ve nesnel tin ilişkisi ne tek yönlü ne de sınırları genişletilemeyen, değiştirilemeyen bir ilişki biçimi değildir. Birey bunları deneyimlerken aynı zamanda kendini ifade eder, tarihsel bağlamı içinde taşırken aynı zamanda onu değiştirir, dönüştürür (Gadamer, 2003b: 185) Tarihsel bilgiyi bu öznen türdeşliği mümkün kılar ve tin bilimlerinin bilgisi de bu tümlükten gelir (Gadamer, 2003b: 178).

İlk etapta dış dünyanın verili fenomenleriyle bir başka öznenin varoluşunun dışsallığı arasında bir fark yoktur. Nasıl bir kuşun ötüşünün bilgisi bize duyu organlarımız aracılığıyla ulaşıyorsa, özne olarak dışsal bir ötekinin konuşmasının bilgisi de bize aynı alıcı mekanizmalar kanalıyla ulaşır. Ancak resme dil dahil olduğunda ve iki özne dil aracılığıyla anlaşmaya başladığında söz konusu ötekinin verili özneye hitap edebilmesi sayesinde dışsallığı son bulur ve alıcı özne dışsal öznenin aldığı tüm etkiyi kendi içinde yeniden kurar, anlar ve yorumlar. Bu noktada tekil biçimde şekillenmiş öznel bilincin kendine yabancı bir tekiliğin bilgisini nasıl olup da edinebileceği sorusunun “dil”i tamamlayan cevabı “anlama” olarak ortaya çıkar. Anlama, dıştan verili ve duyular aracılığıyla alımlanan veriler ve işaretlerin onlara kaynaklık eden içsel gerçekliğinin bilgisine ulaşmadır. Dolayısıyla her anlama, aslında bir yeniden kurma ve yorumlama faaliyetinin sonucunda olur (Dilthey, 1999: 85-88).

Dilthey tarihselliğin de tin bilimlerinde tanımlanacağı görüşündedir. Bugün var olan tüm insanlar ve eylemleriyle bunların sonuçları mevcut imkânlar dahilinde gerçekleşebilecek olanlardan tek tek gerçekleşmiş olanların spesifik bir kombinasyonudur ve bu kombinasyonun tekiliğinin farkındalığı aynı zamanda onun tarihselliğinin ve göreliliğinin farkındalığı anlamına gelir. Dilthey’a göre insan kendi biricik zamansallığı ve tarihselliğinde tutukludur ve bu bakımdan hep tek yanlı bir görelilikten maluldür. Bu tez iki şekilde anlaşılabilir; bunlardan ilki insanlık tarihinin yalnızca gerçekleşmiş ihtimallerden müteşekkil olması bakımından daima göreceli kalacaktır. Ancak bu aynı zamanda da hala gerçekleşebilecek imkânların varlığı ve sınırsızlığı anlamına gelir. Dolayısıyla kalıcı olan, göreceli olmayan bizzat insanın yaratma ve değiştirme kapasitesinin kendisidir. Bu aynı zamanda tarihsel yaşamın

bilgisine yönelmiş olan hermeneutiğin de sınırsız genişleme kapasitesine sahip olması anlamına gelir (Bollnow, 2003: 130-131). Bu bilginin alanı el altında tutulabilen ve sınırları baştan belli bir alan değildir. Aksine eyleyen ve söyleyen öznenin deneyimin tüm açıklığı onun bilgisine yönelmiş olanın tin bilimleri ve hermeneutiğin de sınırsızlığı anlamına gelir (Habermas, 2003: 144). Başka bir deyişle, tin bilimleri doğa bilimlerinin görüş alanına dahi giremeyecek şu avantaja sahiptir; o “saptanmış tekil nesne-durumlarının sonlu bir miktarına dayanarak bir evrensel bağıntı” bulunabileceği iddiasında değildir. Aksine, insani eylemin sınırsızlığını ve tüketilemeyeceğini kabul eder, bunun bilgisini bu kabul üzerinden araştırır. Bu da tin bilimlerinin yöntemini her olayı ve eseri kendi tikelliği içinde ele almak olarak belirler ve böylece tin bilimlerinin yöntemi olan hermeneutik yaşamın tamamını kendi ufku dahil eder.

Bu bilimin imkânını sağlayan tinsel olgular ise tarih içerisinde doğar ve gelişirler ve bunun bilgisine de ancak tarihsel eleştirel bir yöntemle ulaşılabilir (Dilthey, 1999: 26). Açık ki bu haliyle tin bilimsel yöntem bilginin ancak doğa bilimlerinin araştırma yöntemleriyle ulaşılacağı tezine dayanan pozitivist ve tümevarımcı bilim anlayışının tam karşısına konumlandırılır. İnsanın en öznel, içsel deneyimleri dahi verili konular, durumlar ve tarihsel koşullar içinde yaşanır ve sanat bu verili durumlarda insanın sahip olduğu psikik potansiyelin en üst düzeydeki ifadesidir (Dilthey, 1999: 35). Başka bir deyişle, Dilthey’a göre, salt bilinç diye bir şey yoktur, bilinç diyalojik ve tarihseldir (Misch, 2003a: 38). Homeros’un ve Shakespeare’nin kahramanların arasındaki karakter farkları bizatihi bu sanatçıların çağındaki öznelardan, kültür alanındaki anlatılardan, tarihten ve mitlerden ve elbette bunların eser sahiplerine etkilerinden kaynağını almaktadır.

Dilthey’a göre tarih yazımı da insani hallerin bir yeniden canlandırmasıdır ve tarihinin rolü de sanatsal bir yeniden yaratıma benzer. Bu noktada bu eylemin geçmiş bir olayın yeniden canlandırılması değil, ona anlam katacak bağlamda yeniden yaratımı söz konusudur (Makkreel, 2016: 380-381). Dilthey’in son derece yenilikçi görünen yaşamın insanı biçimlendirdiği, dolayısıyla yazılı eserin sahibini de biçimlendirdiği ve bu sayede hem esere hem de eserin yorumuna sızdığı yönündeki tespitinin kökenleri de yine Vico’dadır. Vico *Yeni Bilim*’in 781. Pasajında Homeros’tan bahsederken bu durumu şöyle ifade eder: “Homer’in kendi zamanında barbar Yunanistan halkının (vulgar) adetlerine ve hislerine uyması gerektiği takdir edilmelidir. Çünkü bu hisler ve adetler şairleri hazırlar. Bu yüzden Homer’in aktardıklarını bunları dikkate alarak değerlendirelim” (Vico, 2007: 365-366). Örnek vermek gerekirse, yazılı bir eserde bir kadına âşık olmuş bir erkek yaratmak isteyen bir sanatçının bu erkeğin hislerine ve olası eylem repertuarına dair tüm fikirleri temelde iki ana kaynağa sahiptir; sanatçının âşık olduğunda anlamlandırdığı hisleri ve yaptıkları (içsel deneyim) ve diğer insanların âşık olduklarında hislerini dile getirmek için söyledikleri ve yaptıkları. Bu durumun en açık ve kolay gözlenebilecek örneklerinden biri hayatının bir kısmında kendisi de balıkçılıkla uğraşmış, denizle haşır neşir olmuş ve daha sonra eserleriyle ün kazanmış Jack London’un otobiyografik romanı *Martin Eden* eserinde asıl kahraman Martin Eden’in Ruth Morse’ye olan aşkıdan ötürü yaptıklarıdır. Bu romanda Martin Ruth’un aşkını kazanmak üzere balıkçılık işlerine ara vermiş ve tam da 20. Yüzyıl’ın başındaki zamanın emek-ödül doğrudanlığının biçimlendirdiği ruhuna uygun olarak zor erişilen (ancak yüksek bir ücret kazanma şansı sağlayan) yazarlık statüsüne kavuşmak için bıkmadan usanmadan çalışmış ve en sonunda, Oscar Wilde’nin istediğine kavuşmayı da hayatın trajedilerinden biri sayan o meşhur sözünü doğrularcasına kendi şahsi trajedisine giden yola girmiş olsa da, kendi zihninde Ruth’un aşkına talip olmak için gerekli sosyo-ekonomik seviyeye ulaşmış ve sonra da hislerine karşılık bulabilmiştir.

Yaşamın eser sahibini ve bu dolayısıyla da eseri biçimlendirdiği ve bu yüzden de eserin anlaşılması için meydana getiren öznel deneyimlerinin de resmin içinde dahil edilmesi gerekliliği Dilthey’in yaşantı analizinin çıkış noktasıdır. Bu bakımdan Dilthey için yaşanmış olanın bilgisini edinme olarak anlama iki yönden kapsayıcı bir edimdir; o hem şimdiki geçmişle birlikte araştırmaya hem de özne eylem ve ifadelerini insanın psikik yaşamını da resme dahil ederek yorumlamayı içerir (Dilthey, 1999: 108). Bu noktada Dilthey araştırmanın sınırlarını insan yaşamının bütününden *a priori* bilginin olanağını arayan ve tam da bu yüzden salt akla dayanan doğa bilimlerinin karşısına insan yaşamının tüm alanlarını araştırmaya dahil eden olanca tümlüğüyle tin bilimlerini çıkarır. Fiziksel dünyanın bilinmesi başlı başına tarihsel dünyada gerçekleşen bir eylemdir (Gadamer, 2003b: 186). Doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki sınır rasyonel bir varlık olan insanın içinde bulunduğu koşullara yaptığı etkinin bağlamı içinde “kendi kendini belirlediği özgün bir özgüllük/kendiliğindenlik içinde bulunması” noktasında çizilir. Yaşamın kendisi tüm bilme ediminin ve dolayısıyla bilginin gerçekleştiği zemine dönüşür (Riedel, 2003: 67). Bu “yaşantıyı anlama” her şeyden önce eserini ya da bizzat kendisini anlamak istediğimiz dışsal özneye yönelmelidir.

Bu noktada ilkel anlama, kişi dışı ve genel davranış kurallarının geçerli olduğu alandaki yüzeysel ve formel iletişim biçimlerine dayalı temel anlamadır. Bu seviyenin üzerinde doğa bilimlerinin katkısıyla oluşan ve dışsal nesnelerin bilimsel bilgisinin bilinmesini anlamına gelen yüksek anlama bulunur (Makkreel, 2016: 381). Ne objektif ve genel davranış kurallarının geçerli olduğu alandaki yüzeysel ve formel iletişim biçimlerine dayalı ilkel anlama ne de en yüksek anlamaya kaynaklık eden ve doğa bilimlerinin katkısıyla oluşan ikinci seviye anlama için bir dolayım ihtiyacı duyulmaz.

Ancak özneler arası ilişkide ne ilkel anlamanın ne de doğa bilimlerinin sunduğu yüksek anlamanın ifadeler için araya giren zaman bariyeri ile ifade sahibinin susma, meramı yanlış anlatma ya da bilinçli çarpıtma gibi aktivitelerinden kaynaklanan içsel olanla dışlaştırılan arasındaki bağı ya da doğrudanlığın kesintiye uğradığı anlarda sunabilecekleri sınırlıdır. İşte Dilthey'a göre bu ihtiyacı karşılayan anlama, düşünsel değerlendirmenin yeniden tecrübe edilmesi olan yüksek anlamadır (Makkreel, 2016: 381). O bilindik olanın içindeki bilinmezlik ya da belirsizlik durumlarında devreye girer ve yüksek bir anlama için olmazsa olmaz olan yorumlama ve açıklama da bilinenler bilinmeyen sınırlarına yerleşir. Her anlamanın aynı zamanda bir yanlış anlama, her okumanın aynı zamanda bir yanlış okuma olduğu iddiası da kaynağını bu bilinmezlikten alır (Bollnow, 2003: 104-108). Tam da burada artık en yüksek anlama için öznenin yaşantısına yönelme ihtiyacı doğar. Dolayısıyla Dilthey'in tüm genişliği ve çeşitliliği ile "yaşantı"ya yönelmesinin amacı Yeniçağ bilinç felsefesinin bilme edimini duyum, tasarım ve zihin bağıntısına sınırlandırılmışlığını aşarak hissetme, isteme, değerlendirme gibi diğer insani hasletlerin de dahil olduğu insani tümlüğünün bilme sürecine içlenmesidir (Riedel, 2003: 74).

Dolayısıyla Dilthey de tıpkı Schleiermacher gibi sahibinin psişik yaşamının dışavurumunu ancak eserine bakarak anlayabileceğimiz iddiasındadır ve bu eserlerin açıklanması sanatının öğretisine ise hermeneutik adını verir (Dilthey, 1999: 110). Dilthey'in büyük dehalenin sanat eserlerinin yeniden kurucu bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve açıklanması için yine büyük dehalara ihtiyaç olduğu yönündeki iddiası da yine anlamanın empati ve sempati yoluyla gerçekleşeceğine dair inancının bir kanıtıdır. Bu bakımdan ötekinin bilgisine yönelme sürecinin tamamı aslında bir transpozisyon ve yeniden kurma sürecine dönüşür. Dilthey'a göre sempati ve antipati tarafından desteklenen ancak onlara göre daha nötr ve bu anlamda rasyoneliteyle bağlantısı en sağlam olan transpozisyon hali empatidir. Empati kendini bir başkasının yerine koymayı mümkün kılar ve hermeneutiğin dayanağını oluşturur ve empati sayesinde yaşantıyı ve onun tekilliğini anlama imkânı doğar (Dilthey, 1999: 39). Bu noktada Habermas Dilthey'in empati kuramını bir öznenin kendisinin geçmişte kalmış yaşantısını dahi bugüne taşıırken onu tekrardan dışsal bir şeymiş gibi ortaya koymak suretiyle anlayabileceği gerekçesiyle eleştirir (Habermas, 2003: 148). Buna göre teorik olarak en kesin sürekliliğe sahip ben-bilinci dahi ansal yaşantıların parçalılığından oluşur ve yaşam öyküsünde geriye doğru atılan her bakış Ben'in kendisini adeta bir başkasıyla iletişim kurar gibi anlamasıyla karakterizedir ve hem özyaşam öyküsünün dikeyliği hem de öznelarasılığın yatay iletişiminin kesişme noktasında bulunur (Habermas, 2003: 163-164). Ancak Dilthey'in eserin yeterince anlaşılmasının bir kendini-yerine-koyma eyleminden ziyade yeniden-kendinde-hissederek-bütünleşme diğer bir deyişle yeniden yapım eyleminin sonucu olduğu şeklindeki iddiası bu eleştiriyi karşılamak için yeterli olmalıdır.

Başka bir deyişle, eserin anlaşılması için eser sahibinin yaşantısına başvurulması önerisi Dilthey'in tüm tinsel oluşumların anlaşılmasında psikolojik tahlile başvurulmasını önerdiği anlamına gelmez. Hermeneutik için aslanan eserde ifade edileni anlamaktır ve tinsel bir oluşum olarak her insan yapımı eser psişik olanın ifadesini içerir, ancak bundan da fazlasıdır. Dolayısıyla bir esere onu anlamak, açıklamak ve yorumlamak için yönelmek onun yaratıcısının ruhuna yönelmek değil bizzat yaşantı içinde tecessüm etmiş esere yönelmeye dönüşür (Bollnow, 2003: 121-123).

Bir örnek: Şairin açılma(n)ması özgül bir görevdir. Şu kuraldan çıkar: Yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak, bir şiirdeki ide problemini de çözer. O (soyut düşünce olarak değil, fakat) eserin organizasyonunda etkili olan ve kendisinden hareketle iç formun anlaşıldığı bilinçsiz bağlam anlamında, mevcut haldedir; bir şair ona ihtiyaç duymaz, hatta onun hakkında hiçbir şey bilmez; açıklayıcı onu ortaya çıkarır ve bu herhalde hermeneutiğin en yüksek zaferidir (Dilthey, 1999: 114-115).

Bu, insani-tarihsel dünyadan yalıtılmış bir bilimsel düşünüşün olamayacağı şeklindeki fikrin bir başka ifadesiyken, aynı zamanda "her anlamanın bir yeniden üretim olduğu" tezini de zeminine oturtur. Her anlama

bir yeniden üretim olduğunda ise yine tin bilimlerinin başlangıcına dönülür; anlama ve yeniden üretme sürecinin aydınlatılması ancak iç deneyimden, Dilthey'in deyimiyle "yaşantı"dan yola çıkışla mümkündür. Bu noktada, kişinin içsel deneyiminin anlaşılması ile bir başka öznenin içsel deneyimin dil alanındaki ifadesinin anlaşılması arasında bir fark olup olmadığı sorusuna Dilthey'in yanıtı açıktır: her anlamanın bir yeniden yaratım olduğu yerde, kişinin öznelliğine, bağlama ve kültüre bağlı bir kişisel yaşantı halinin anlaşılması ile yine anılan faktörlerle bağlantı içinde tecessüm eden başka bir öznenin yaşantı halinin anlaşılması arasında, yeniden üretimin varlığı bakımından bir fark yoktur. Bu benzerlik ise kaynağını başka bir öznenin bir halinin anlaşılmasında o hali bizim yaşantımızdaki karşılığına benzetme yöntemiyle alıyor oluşumuzdan alır (Dilthey, 1999: 35-36).

Bu iddia ancak Dilthey'in bir başka iddiasıyla tam olarak bağlamına oturur; her yeniden yaratım salt mantıksal işlemlere indirgenemeyecek bir yeniden yaşamadır; bu noktada bir başkasını kendini bir başkasının yerine koyma olarak tanımlanabilecek empati ve farklı kişilerin birbirine duyduğu olumlu duygusal yakınlık ya da aynı hisleri paylaşma-duygudaşlık olarak tanımlanabilecek sempati yoluyla anlarız (Dilthey, 1999: 37). Bu türden bir anlama yöntemi ise temelde kişinin kendi yaşantısını anlarken kullanacağı yöntemlerin bir mimesisini öngörmesi itibarıyla iç ile dış arasındaki katı ayrımı yumuşatır. Bir başka deyişle hem içsel bir halin hem de öteki konumundaki dışsal bir öznenin içsel bir halinin (ve onun yansıması olan dışsal bir halinin) anlaşılması benzer zihinsel dolayımama süreçlerinden (yeniden yapımın failinin kendisiyle ilişkisi, hayatla ilişkisi ve failer arasındaki intersubjektivite ilişkisi) geçer ve bu da bu ikisi arasında yeniden yapımın varlığı bakımından bir benzerlik teşkil eder: "Kendimi bile, başkalarının yaşantılarını kendi içsellikimde hissetmek suretiyle anlarım" (Dilthey, 1999: 46). Bu öznelarasılığın hem bireyin zaman içindeki yaşamsal birikimlerinin varlığı bakımından dikey hem de bu deneyim sahiplerinin etkileşiminde yatay olarak kurulması demektir (Habermas, 2003: 160). Ancak burada yine de birtakım objektif kurallara dayalı bir araçla, eser sahibinin formel olarak kuralları belli bir dil içinde yarattığı bir esere empatik ya da sempatik anlamanın nasıl nüfuz edebileceği sorusu olanca ciddiyetiyle yerinde durur (Bowie, 2005: 75).

Dilthey ise kendini bu soruyla ya da cevabıyla bağlamaz ve buradan tekil öznenin kendi yaşama deneyiminden hiçbir öznenin bütünüyle deneyimlemediği, geçmiş de içerecek bir şekilde tarihsel bağlama geçiş yapar. Bu noktada çözülmesi gereken sorun kimsenin deneyimlemediği bir bağlamın nasıl anlaşılabilirliği ve Dilthey için bunun cevabı "ifadenin anlaşılmasıdır", çünkü ifade bir bireyin hem öznel eğilimleri hem de çevresiyle girdiği etkileşimin sonucunda oluşan bağlam içinde şekillenmiş bireyliğinin anlaşılmasının en garanti yoludur (Gadamer, 2003b: 180-183). Bu noktada hermeneutik tarafından vazedilenin sınırlanmamış bir rölativizm olmadığını altı çizilmelidir. Her ne kadar objektivizmin pozitivist iddalarını reddetmekte ve değil büyük anlatıların, o anlatıların oluşturulmasını sağlayan kavramların dahi belirli bir kültürel şemaya ve paradigmaya göre oluşmuş olduğu konusunda ortaklaşıyor olsalar da bilginin imkânına dair soruya verdikleri cevapla aralarında ontolojik bir ayrım oluşur.

Belirtilmelidir ki Dilthey'a göre yaşam ifadeleri ve dışlaştırmalardan *açıklamaya ve böylece öznenin neliğinin anlaşılması ve yabancı bireyliğinin kavranmasına en uygunu günlük konuşma, davranış, jest ve mimiklerin aksine; anlık olarak değişmeyen ve bireylerin ortaklaşa oluşturduğu bir genellik içinde sabit, her an ulaşılabilen, nesnelleşmiş ve bu sayede de kendisine derinlemesine nüfuz etme imkânı veren eserler yani yazılı metinlerdir. Anlama edimi de sabitlemiş bu fenomenlere yöneldiği ölçüde açıklama ve yorumlama faaliyeti mümkün hale gelir (Bollnow, 2003: 114, 125; Makkreel, 2016: 380). Bu aynı zamanda her türden hermeneutik anlama yazılı metinler üzerinden gerçekleştirilmesi demektir. Dilthey, Homeros destanlarından sahte dizelerin ayıklanması ve İlyada ile Odyssea'nın son bölümlerinin daha erken bir çağa ait olduğunun anlaşılmasının "yazıya geçirilerek sabitleştirilmiş yaşam işaretleri ve dışlaştırmaların ustalıkla anlaşılması" olarak tanımlanan açıklama faaliyetindeki analogi ilkesiyle şiirin dil kullanımı, tasarım çevresi ve iç uyumu gibi kriterler üzerinden değerlendirilmesinin bir getirisi olduğunu vurgular (Dilthey, 1999: 93: 109). Ancak, Dilthey'in yaşantının açıklanması üzerine kurulmuş yöntemi doğal olarak kendini metinlerle sınırlayamaz ve açıklama-yorumlama faaliyeti tüm tinsel yaratıları kapsama alanına alacak şekilde bir genişlemeye uğrar. Bu, faaliyetin doğrudan insan doğasına ve yaşamına yönelmesi demektir. Hermeneutik de tinsel dünyanın tamamen anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine dönüşür:*

Yaşamın kendisi, bu akıp giden zamanlılık, kalıcı anlam birliklerinden çıkan şekillenmeler üzerinde kendini kurar. Yaşamın kendisi, kendisini açıklar/serimler. Yaşamın kendisi, hermeneutik bir yapıya sahiptir. İşte bu nedendir ki, yaşama tin bilimlerinin dayanacağı baz olur. Hermeneutik Dilthey'in

düşüncesinde, artık romantik bir miras değildir; tersine felsefenin “yaşama” içinde temellendirilmesinin tutarlı bir sonucu olarak kendini gösterir (Gadamer, 2003b: 184)

4.SON GENİŞLEME: HEIDEGGER ve GADAMER İLE VAROLUŞ HERMENEUTİĞİNİN TECESSÜMÜ

Heidegger’e göre Dilthey’in araştırmalarına hareket kazandıran şey anlama olayının vuku bulduğu “yaşama”nın kendisine ilişkin bütüncül sorgulamasıdır. Bunu bütünden parçaya, yaşamadan yaşamın oluş modlarına yönelerek yapar. Her ne kadar kendi çağı için oldukça yenilikçi balsa da, Heidegger Dilthey’i “yaşama”yı ontolojik kaygılardan uzak ele almakla eleştirir. Dilthey’in psikoloji üzerine bu denli eğilmişken ontolojik kaygılardan uzaklığının onun hermeneutik kavramlaştırmasını türetilmiş bir tarih-bilim metodolojisiyle sınırladığı görüşündedir (Heidegger, 2008: 422):

Elbette tam da burada Dilthey’in konu ettiği sorunsalın ve bunu ifade etmek için kullanmak zorunda kaldığı terminolojinin sınırları kendini gösterir. (...) Öte yandan çok daha radikal ve şeffaf olan kişiliğin fenomenolojik yorumu bile Dasein’in varlığı sorunun boyutlarına varamamaktadır. (...) Zira onlar “kişi olarak var olma” sorusunu artık sormazlar (Heidegger, 2008: 49-50).

Bu yüzden O, Dilthey’in yaşantıya dönme talebini bir adım ileri taşımış, varoluş felsefesinin temellendirilmesinde bundan faydalanmış ve bir olageliş hermeneutiği tasarlamıştır. Buna göre bir varlık ilk elden kendini anlar ve kendini içine fırlatılmış olduğu³, bizzat seçtiği ya da içinde serpiştiği imkânlarla anlar (Heidegger, 2008: 12-13). Bu noktadan hareketle altında Martin Heidegger’in imzası bulunan hermeneutiğin “kapsama alanı”ndaki son genişleme onun yaşamın *varoluş safhasını da içerecek biçimde bir varoluş* hermeneutiğine doğru genişlemesidir. Heidegger’e göre *ölüm kesin* varoluş ise istisnadır ve bu müstesnalığı, Hegelyen özbilinc⁴ kuramını andırır biçimde, varlığını gerçekleştirirken aynı zamanda bunu kendinin bilincinde (özbilince) mesele ediyor oluşundan alır. Dolayısıyla onun özbilinci, kendini anlaması da bizzat kendi varlığının içinde gerçekleşir; o kendini kendi varlığından hareketle, “kendine özgü olan, bizzat kendi olmak ya da olmamak imkânıyla” anlar (Heidegger, 2008: 12).

Heidegger için yaşamın kendisini sorunsallaştırma şu yüzden önemlidir: O Dasein⁵ varlık belirlenimlerini *a priori* olarak varlık zemininde görür; “Dünya içinde varolma” tam olarak budur ve onun anlaşılması aslında bu varolmanın tefsirinden de başka bir şey değildir (Heidegger, 2008: 55). Bizzat bunun sonucu olarak “yaşama” kavramı yerine ontolojik bir kategoriye işaretleyen ve öznenin ölüme kadar tüm varoluş modlarını imleyen, “Dasein” terimini kullanır. Dolayısıyla varoluşun sınırları da Dasein’in belli bir davranış gösterebildiği eylemlilik halini içerecek biçimde çizilir (Heidegger, 2008: 12): “Bir karışıklığı önlemek amacıyla her zaman *existentia* ismi için yorumsayıcı bir ifade olan *mevcut-oluş*’u kullanacağız, bir varlık belirlenimi olarak varoluşu ise sadece Dasein’a tahsis edeceğiz” (Heidegger, 2008: 44). Bu sayede var olmak ile anlamak eşitlenir ve hermeneutik bir yöntemden ontolojik bir meseleye, insan varoluşunun temel hareketliliğine dönüşür: “(...) Dasein, ontik konstitüsyonu bakımından bir önontolojik varlığa sahiptir. Dasein’in varlık minvali, bizzat var olmak suretiyle varlığı anlamasıdır” (Heidegger, 2008: 18).

Heidegger’in insani varoluşu “rasyonel olan”dan “kendini-anlayan”a dönüştürmesi oldukça önemli ve yenilikçidir (Lafont, 2016: 389). Heidegger’e göre sonlu varlıklar olarak bu dünyada ne sonsuz bilmeye ne de sonsuz hükme sahip olma şansımız bulunmaktadır. *İçine fırlatıldığımız hayattaki tüm belirsizliklerin yanında kesin olan tek şey sonluluğumuz yani ölümdür. Bu durum karşısında dehşete düşen insanın yolu bu durumla başa çıkma çabaları sonucunda hermeneutik ile kesişir ve bizler içinde bulunduğumu bu dehşetli durumu kontrol altında tutabilmek için anlamaya başvururuz. Her anlama faaliyeti ve biçimi de Dasein’in bu sonlulukla başa çıkma kaygısına ilişkindir* (Grondin, 2007: 404). Bernstein’e göre hermeneutiğin tin bilimlerinin karakteristik bir yöntemi olmayı aşmış anlayan varlıklar olarak dünyaya fırlatılan insan varlığına ve insanın anlamasına ilişkin sorularla meşgul bir düşünme tarzı oluşunun altında önce Heidegger ve sonra da Gadamer’in imzası vardır (Bernstein, 2009: 164-165):

3 Heidegger fırlatılmış olmayı varoluşsal bakımdan “şöyle veya böyle bir bulunuş içinde olmak” anlamında kullanır (Heidegger, 2008: 360).

4 Hegelyen anlamda bir özbilince sahip olmanın yaratacağı sonuç her şeyden önce kendi benliğinin dışına çıkarak kendini bir başkasının gözünden değerlendirme imkânına kavuşmaktır (Kojève, 2012: 39-40).

5 “Bilimler insani tutumlardan biri olduğundan, işbu varolanın (insanın) varlık minvaline sahiptirler. Söz konusu varolana terminolojik bakımdan Dasein diyoruz” (Heidegger, 2008: 11-12).

Heidegger'in zamansal Dasein analitiğinin, anlamının yalnızca öznenin mümkün farklı davranışlarından biri değil, bizatihi Dasein'in varlık/ oluş modu olduğunu ikna edici bir biçimde gösterdiğini düşünüyorum. "Hermeneytik" terimi burada işte bu anlamda kullanılmaktadır. Bu terim Dasein'in, kendi sonluluğunu/sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturan temel devinim-içinde oluşunu gösterir ve bu yüzden onun dünya ile tecrübesinin tümünü içerir (Gadamer, 2008: XLIII).

Heideggeryen varoluş hermeneutiğinin kendini anlamadan sonraki ikinci durağı elbette bir başkasını, kendine dışsal bir özneyi ya da nesneyi anlamının imkânı ve yoludur çünkü bu anlama faaliyeti "öznenin kendi iç aleminden" çıkıp başka bir "dış aleme" varışını gerektirir. Heidegger'in çözümü iki öncülden hareket eder; öncelikle özne varlığının hiçbir anında sadece kendi içine kapalı değildir "Dünya-içinde varolan olarak Dasein, zaten hep şu veya bu 'dünyayı' keşfetmiş durumdadır" (Heidegger, 2008: 115). Dolayısıyla hep kendinden başkalarının da var olduğu bilinciyle yaşar ve bu keşfedilmiş dünya vesilesiyle kendi içindeyken aynı anda dışarıdadır: "Dasein fırlatılmış olduğu için, bir 'dünyaya' mahkûm olup, fiilen diğer Dasein'larla birlikte var olmaktadır" (Heidegger, 2008: 407). Dolayısıyla bilen özne bildiği şeyin bilgisini yine bu dışarıda olmakla, başka varlıklarla karşılaşmakla edinir ve söz konusu bilgi yine dünya içinde vardır (Heidegger, 2008: 64). Bir kez elde edildikten sonra dışarıdan kopartılıp içeriye kapatılmaz, varlığın bilgisi olduğu yerde var olmaya devam eder ancak artık onun bilgisi aynı zamanda ona dışsal bir bilen öznenin iç varlığının da parçasıdır.

Bu bilgi ise dil ile mümkün hale gelir. Vurgulanmalıdır ki Heidegger'e göre dil insanın algı sınırlarına giren şeylerin adlandırılmalarını içermez; bu noktada algı ile dile getirme arasında dilin öncel olduğu bir ilişki vardır. Başka bir deyişle, biz gördüğümüz dile getirmekten ziyade dile getirdiğimizi görürüz (Lafont, 2016: 391). Bu tanımlamayla birlikte dil insani deneyimin tüm alanlarının yegâne eşlikçisi haline gelir ve tam da bu yüzden geçmiş ve şimdiki kapsayıp geleceğe de etki edecek olan her türden insan yaratımı ve deneyiminin en yetkin açıklanması da dil alanında mümkün olur (Gadamer, 2003a: 29-30). Dil bireyleşmiş ve birbirine dışsal öznelerin içinde iletişim kurduğu bir genellik ve ortaklık ortamıdır. Dil sayesinde özneler hem özdeşleşme hem de farklılaşma imkânlarını tanırlar (Habermas, 2003: 162-163). Ancak dil yalnızca birbirine dışsal iki entitenin birbirleriyle anlaşmak için kullandıkları bir alet de değildir. Dil öznenin tüm düşünme, anlama, yorumlama ve ifade etme olanağına kaynaklık eden; öznenin içinde var olduğu ve hem kendi içsel hem de kendine dışsal varlıkları anlamlandırdığı ortamdır.

Dilin bu işlevi görmesi için ise fiziksel varlığa sahip bir mekânda deviniyor olması gerekir. Heidegger'e göre bilgi edinme sürecinde karşılaşılan önermelerden bilginin edinilmesinin yolu bu önermeleri tikel bağlamında ve diğer şeylerden yalıtılmış olarak almak değil, aksine bu önermelerin vücut bulduğu belirmesini ve görünür olmasını sağlayan hermeneutik zemini göz önünde bulundurmadır (Cevizci, 2010: 234). Dolayısıyla O, hermeneutiğin metin yorumundan insan varoluşunun anlaşılmasına doğru genişlemesinde en önemli adımlardan birini temsil eder. Bu bakımdan yaşantının içinde varlık alanı bulunduğu Dünya kendi başına bir varolan olmaktan ziyade varlığın onda kendini gösterdiği ve varolan dışsal şeylerle karşılaşılmasının alanıdır. Başka bir deyişle dünyadaki herkes belli başlı şartların kombinasyonunun içine doğar ve büyür. Böylece kendisi bir varolan olmasa bile yaşam dünyası varolanın belirlenmesi üzerinde ciddi etki sahibidir (Heidegger, 2008: 75).

Ancak Heidegger'in bu noktada dünyanın bir belirleyen, dünya-içinde-varolanların ise pasif birer belirlenen şeklinde teorize etmediğinin de altı çizilmelidir. Her şeyden önce anlama dünya-içinde-varolmanın imkânlarına dair tasarımlardan oluşur ve bu tasarımlar da bizzat özneler tarafından oluşturulur. Bu anlamda insanların bir aradalığı sayesinde yaşam hareket halindedir, o bu sayede "vuku bulur": "'Dünya' aynı zamanda hem zemin hem sahnedir. Bu özelliğiyle de her günkü yapıp etmelerimize bilfiil dahildir" (Heidegger, 2008: 411). Dolayısıyla anlama her şeyden önce dünya-içinde-varolmakla mümkündür: "Fakat anlama, şuradalığın varlığını öyle bir tesis ediyor ki, anlamının temeli üzerine bina edilen bir Dasein; bakışın, kolaçan-etmenin ve sadece-seyretmenin çeşitli imkânlarını bizzat kendisi varolmak suretiyle geliştirebilir duruma geliyor" (Heidegger, 2008: 356). Yine başka bir Heidegger bunu şu sözlerle yineler: "Anlama hiçbir zaman desteksiz bir biçimde ve askıda gerçekleşmeyip hep bulunuş içinde cereyan eder" (Heidegger, 2008: 360).

Bu noktada Heidegger mekân kavramına destek için zaman kavramını da devreye alır. Heidegger için Dasein her türden belirtik olmayan şeyi zaman ile yorumlar ve bu yüzden de her varlık yorumunun ufku zamandır (Heidegger, 2008: 12). Dasein'in varlığı anlamını zamansallıkta bulur çünkü Dasein hem zaman içinde varolanın

olmaklığı, zaman içinde nasıl varolduğu ve zamansal bir varlık minvali oluşundan ötürü onun “tarihselliğinin de olanak koşuludur” (Heidegger, 2008: 20). Dasein’in hermeneutiği varoluşun “anlamı”nı, “tarzı”nı ve nasıllığı”nı sorar (Misch, 2003b: 213; Japp, 2003: 273). Bu noktada tarih, tarihin hem onun içinde devinen bireyleri etkilemesi ama aynı zamanda onların faaliyetlerinden de etkilenmesine işaret eder.

Bu noktada, Gadamer’in insanın dil dolayımıyla tarihsel kültür içinde konumlanmışlığı ve kendini anlamak dahil her türden içsel ve dışsal anlamayı bu kültürel konumlanmışlığın tanınması şartına bağlaması dikkat çekicidir (Scheibler, 2000: 43). Bu “yaşama hermeneutiği” kavramlara yüklenen anlamlarında tarihsel olması, onların oluşturulduğu ve kullanıldığı tarihsel bağlam içinde anlamayı getirir (Gadamer, 2003b: 185). Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki; hermeneutikte öngörülen bilme hem sonludur, çünkü bilginin kaynağı ile bilen öznenin etkileşiminden doğar hem de tarihseldir, çünkü anlama yoluyla bilme edimini gerçekleştiren, bilgiye ulaşan özne de bu öznenin açıklama yoluyla edindiği bilgiyi insanlığa sunan eser sahibi de, Hegelyen düşünce mirasının etkisiyle, kendi tarihsel koşullarının hem etkileyen hem de etkilenen olarak birer parçası olarak anlaşılır.

Gadamer, Heidegger’e de referansla, hermeneutiği salt bir bilimsel yöntem meselesi olarak görmez; anlama ve dolayısıyla hermeneutik varlığın asli bir tarzı olarak ortaya çıkar ve ontolojik bir dönüş alır (Bernstein, 2009: 49): “Metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimle ilgili bir şey değildir; apaçık biçimde, genelde insanın dünya tecrübesiyle ilgilidir” (Gadamer, 2008: XXXIII). Bununla da bağlantılı Gadamer’e göre felsefenin temel ödevi bilime dayalı teknoloji hakimiyetine meydan okumak ve bunu yaparken da pratik ve politik aklı savunmaktır. Bu savunmanın imkânı ise felsefi hermeneutikten geçer çünkü O vatandaşların kamuyu ve kendilerini ilgilendiren meselelerde karar verme hakkını korur, koşulsuzca uzmanlara devretmez (Gadamer, 1975: 316):

Anlama, anlamın içinde gerçekleştiği olayın, bütün ifadelerin anlamının- sanatın ve diğer bütün geleneklerin ifadelerinin- içinde şekillenerek kıvamına ulaştığı anlam olayının bir unsuru olarak kavranmalıdır. (...) O kendisini mümkün kılan ilk pragmatik amacı veya daha kolay anlaşılır biçimde dile getirmek gerekirse, yazılı metinleri anlamayı mümkün kılarak kolaylaştırma amacını aşmıştır. Uzaklaşılacak ve yeni ve daha hayati asimilasyon ihtiyacı içinde olan yalnızca yazılı gelenek değildir; artık hiçbir şekilde dünyada dolaysızca yer bulamayan her şey -ister sanat ister geçmişin diğer ruhsal yeniden yaratımları olsun her gelenek; hukuk, din, felsefe ve diğerleri- ilk anlamlarına yabancılaşmış ve Grekler gibi bizim de tanrıların habercisi Hermes’ ten çok daha sonra adını koyduğumuz şifre çözücü ve aracı ruha (*Geist*) bağlıdır (Gadamer, 2008: 231-232).

Dolayısıyla Gadamer’in Heidegger’in kaldığı yerden devam ederek hermeneutiği doğrudan yaşamın felsefesi haline getirmesini sağlayan en önemli buluşlarından biri erken dönem hermeneutikte birbirinden ayrı faaliyetler olarak kabul edilen anlama, yorumlama ve uygulamanın içsel olarak ilişkili olduğu tezidir. Her anlamanın aynı zamanda bir yorumlama olduğu Gadamer’den önce dile getirilmiş bir tezdur. Ancak Gadamer bu ikiliye uygulamayı da ekleyerek Aristoteles’in *phronesis* kavramının da yardımıyla her anlamanın aynı zamanda uygulama gerektirdiğini öne sürer: “Uygulama, ilkin verili bir kendinde evrenselin anlaşılması, sonra da bunu müteakiben onun somut bir duruma uygulanması demek değildir. Uygulama evrenselin -metnin- anlaşılmasının bizatihi kendisidir (Gadamer, 2009: 111).”

Gadamer’in anlama ve yorumlamayı pratikten ayırmayan onları bir bütünün etkileşimli yüzleri olarak gören bakış açısı kendini en yetkin biçimde sanat deneyimi anlayışında kendini gösterir. Heidegger, Gadamer’in sanatın ve oyunun onun katılımcılarıyla tecessüm edeceğini dair tezini önceler biçimde vücuda getirilen eserin onu taşıyanı ya da kullananı imleyeceği görüşündedir: “Eser adeta onun bedeninin bir parçası olur, eserin oluşum süreci içinde o ‘var’ olur” (Heidegger, 2008: 73). Gadamer’e göre de sanat eseri kendine dışsal bir entite tarafından anlaşılacak ve yorumlanan bir sabite değildir. Aksine sanat eseri kendini yorumcu sayesinde ortaya koyar: “Sanat eserinin, ilgili olduğu şeyle, sanki yeni bir oluş hadisesiymişçesine onun varlığını zenginleştirecek ölçüde koparılamaz bir bağı vardır” (Gadamer, 2008: 206).

Anlamaya / anlaşmaya varan iki insanın durumunu karakterize ederken söylediğimiz her şeyin metinleri anlamakla ilgilenen hermenoytikte hakiki bir karşılığı/uygulanması 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-yaratımdır (Gadamer, 2009: 172).

Buradan hareketle denilebilir ki; Gadamer'e göre bilginin imkânı kaynağını bizzat söz konusu bilginin içinde temellendiği tarihsel süreçte, anlayan, açımlayan ve uygulayan öznenin varlığında temelleniyor oluşundan alır. Dolayısıyla, uç ancak yerinde bir örnek olarak, bizzat aynı kişi tarafından tamamen aynı niyetle açıklanan bir eser bu kişinin sınırlı ancak değişime sürekli açık ve dolayısıyla zaman içinde değişen ufku ve sorularıyla tamamen farklı anlamlara yol açabilir. Bu tam da "her anlama yorumlamadır" tezinin temelini teşkil edecek biçimde aslında hiçbir zaman bir metnin hakiki anlamının keşfinin de tamamlanamayacağı anlamına da gelir (Gadamer, 2009: 50). Fakat bu, eser sahibi ile esere yönelmiş olan alımlayıcının bire bir özdeşleşmesi (en azından öz yaşam öykülerinin ve bunların öznelerde bıraktığı tortuların etkisiyle) mümkün olmayacağından, aynı zamanda her anlamının ve açıklamanın bir yeniden yaratım ve yorum olduğu kadar, aynı zamanda göreceli ve eksik olması anlamına gelmektedir. Gadamer'in her anlamının aynı zamanda farklı bir anlama olduğunu söylerken kastettiği de budur. Schleiermacher'in hermeneutiği "başka bir öznenin ifadesini doğru biçimde anlamak" şeklindeki tarifi Gadamer için tam bu noktada problemli hale gelir ve Schleiermacher'den ve onun temsil ettiği hermeneutik geleneğinden ayrışırken Dilthey'a ve onun yeniden yapım kavramsallaştırmasına yaklaşır.

Gadamer'e göre eserlerin doğadaki fenomenler gibi yansız biçimde anlaşılması mümkün değildir. Bunun temelde iki sebebi vardır; ilkin bu eserler içinde yaşadığımız tarihsel ve kültürel ufkun bir parçası ve şekillendiricisidir ve bu bakımdan bu eserlere yansız biçimde yaklaşmak mümkün değildir. Dahası, hem zaman içindeki kültürel değişimler ve yorum olanak ve biçimlerindeki gelişmelerden ötürü hem de yine zaman içinde değişen yorum biçimleriyle çağımıza aktarılmalarından ötürü tarihsel eserlerin vücut bulduğu çağlardaki insanların gözünden anlaşılması da mümkün değildir (Cevizci, 2010: 237). Bu bakımdan Gadamer'in kuramsallaştırmasındaki felsefi hermeneutiğin bir kesinlik ve bu kesinlik üzerinden genel geçer yargılara varmak suretiyle bilimsellik statüsüne erişme kaygısı bulunmaz, dahası böyle bir şeyi imkân dahilinde de görmez. Başka bir deyişle yaşama dünyası doğa bilimlerinin de varlık koşuludur ve tam da bu yüzden yaşantıdan bağımsız bir bilimsel düşünme mümkün değildir. Bu Yeni Çağ bilimciliğinin nesnellik iddiasının tümünden bir reddidir ve Gadamer'in "nesnel bilimi" de yaşama dünyasının bilimidir (Japp, 2003: 277).

Başka bir deyişle Schleiermacher ilham, refleksiyon ve dehaya özgü birtakım nüfuz etme biçimlerini ön plana çıkartırken, Gadamer Dilthey'in tin bilimlerinin açıklanmasında yaşantının göz önüne alınması gerektiği tezini doğrularcasına dilsel yoldan kavranabilecek insani kültür yaratımlarının tüm formlarını hermeneutik alanına dahil eder ve Gadamer ve Habermas'ın temsil ettiği gelenek ise tematize edilemeyen ve tüm spesifik bilme biçimlerinin arka planında yer alan kültürel ufuklara ve bunların karşılaşmalarına yol verir (Smith, 2005: 283). Dolayısıyla geçmişte kalmış bir ifadeyi anlayan her özne hem bu şeyin içinde temellendiği ufukla hem de kendi varlığının devindiği ufkun bir bileşiminde gerçekleştirir. Bu bakımdan çeviri faaliyeti yabancı bir dilde geçmişte söylenmiş bir şeyin bugüne ve çevirmenin bilgisiyle harmanlanarak taşınması ufukların kaynaşmasının iyi bir örneğidir (Grondin, 2016: 400): "Bu yüzden her tercüme aynı zamanda, mütercimın kendisine verilen kelimelerle inşa ettiği yorumun zirvesidir" (Gadamer, 2009: 170). Bu aynı zamanda öznelerarasılık sorununun da kaynaşmış bir yüksek genellik düzeyiyle ya da jenerik tabir olan "ufukların kaynaşması" ile çözülmesi anlamına gelir (Japp, 2003: 299).

Gadamer de tıpkı Dilthey gibi doğa bilimlerinin bilgiyi bir izlenimler deposuna dönüştürdüğü ve doğa bilimlerinin vazettiği biçimiyle nesnel bilginin onu alımlayan öznenin alımlama üzerindeki etkisini kaçırdığı kanaatindedir (Grondin, 2016: 398). Bu bakımdan felsefi hermeneutik, anlamının ancak anlayan ile mümkün olduğu ve anlayanın özgünlüğünün devreye girmediği bir anlama faaliyetinin olmadığı bilincinin bir yansımasıdır. Gadamer burada bu türden bir anlamının sınırsız bir öznellik ve keyfiyet içermediğinin altını kalın çizgilerle çizer. Temelde araya girmiş olan sınıfsal, kültürel ve zamansal mesafeler anlamaya "gerilimini ve yaşamını veren özneler üstü yön(ler)" için temel veri ise dildir. Hermeneutiğin görevi ise anlamın sokulmuş olduğu tüm insani yaratımlardaki anlamı yeniden okumaktır (Gadamer, 2003a: 27-28).

Gadamer Dilthey'dan ise "anlamının anlamın varlığına katılma sürecinin bir parçası olarak algılanması gerektiği" görüşüyle hem anlamın hem de anlamının zihnin psikolojik durumlarında ve "yaşantı" da tüketilemeyecek oluşuna işaret ederek ayrılır. Gadamer bu tespitini eserin bir tür empati ve transpozisyon yoluyla doğrudan bir iç bakış

sayesinde anlaşılabilirliğine dair 19. Yüzyıl hermeneutik öncülünün reddiyle tamamlar (Grondin, 2016: 400). Bu reddin temelinde ise anlam ve anlamanın birbirinden ayrılmaz ve dilsel alanda gerçekleşen şeyler olduğu düşüncesi bulunur (Bernstein, 2009: 182). Dolayısıyla anlayandan bağımsız bir anlama mümkün olmayacağı için Schleiermacher ve Dilthey'in vazettiği türden transpozisyonlar mümkün olsa bile bunun ancak alternatif anlamların (doğru, tek ya da isabetli değil) bir modu olacağı sonucuna varır.

Ancak belirtilmelidir ki hali hazırda bu türden bir transpozisyon anlayan öznenin sahip olduğu ve asla sıyrılmayacağı önyargılarından ötürü mümkün de görünmemektedir. Bu noktada kavrama Heidegger ve Gadamer tarafından pozitif bir anlam yüklendiğini belirtmek önemlidir. Heidegger'e göre zihnimizin belirleyenlerden olduğu sürece bir önyargının varlığının farkına varmamız imkânsızdır. Her türden farkına varma ancak bilincin farkına varmamızla mümkündür ve bu provokasyonu ancak bir "ifade edilmiş olanla" karşılaşma sağlayabilir (Gadamer, 2009, s. 51). Bu bakımdan, dış dünyaya açıklığımız önyargılarımız sayesinde: "Yine burada da anlamakta olan kişinin farklı bir duruş sergileyen ve etkilenmemiş biri olarak düşünerek yargılamadığını, çok etkilenmişesine özel bir aidiyet bağıyla diğer kişiyle birlikte düşündüğünü keşfederiz" (Gadamer, 2009: 86). Her iki düşünür için de önyargı varoluşun ve deneyim kabiliyetinin ilk doğrultularını oluşturur. Gadamer önyargıları bir şeyi deneyimlememizin koşulu olarak sayar (Gadamer, 1976: 9): "Her anlamanın kaçınılmaz biçimde bir önyargıyı içerdiğinin kabulü hermenoytik problemi ön plana çıkarır" (Gadamer, 2009: 11). Başka bir deyişle, düşünürken de bir başkasını dinlerken de anlama için önyargılarımızı muhtacdır ve önyargılardan azade bir anlama yoktur.

İşte bu bağımlılık ve birlikte düşünüm ilişkisinden ötürü önyargılar ancak öznel birbiriyle karşılaşma ve doğrudan ya da dolaylı olarak konuşma şansı bulunduğu teste tabi tutulabilir ve geçerlilikleri de yabancı şeyler karşısında sınanarak anlaşılabilir. Gadamer'in ufukların kaynaşması ile kastettiği de Hegelyen tezin, onun eksiklerini tamamlayan antitezin ve onun da eksiklerini tamamlayarak aşan sentezin diyalektiğini andırır (Hegel, 2011b: 15). Buna göre ufukların kaynaşması kültürün yataklık ettiği bu diyalog ve test ortamında başta sahip olunan ufuklar korunurken öteki vasıtasıyla genişletilerek başlangıçtan daha geniş bir ufuk bir parçası olma durumuna ulaşılmasıdır:

Tarihsel bilincimiz kendisini tarihsel ufuklara konuşturduğunda bu, kendimizi bir şekilde kendi ufukumuzla 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 her şeyi aslında tek bir tarihsel ufuk kucaklar. Kendi geçmişimiz ve tarihsel bilincimizin yöneldiği ötekinin geçmişi, insani hayatın içinde gerçekleştiği ve onu miras ve gelenek olarak belirleyen bu hareket eden ufukun şekillenmesine katkıda bulunur (Gadamer, 2009: 59).

Diğer bir deyişle önyargıları Descartes'in vazettiği şekilde paranteze almak veya dış seslere kulakları kapatmak gerekmez. Her şeyden önce bu arzulanır bir şey değildir çünkü metnin otantik ve farklı olduğu şekliyle görünme imkânını sakatlayan bir şeydir (Gadamer, 1970: 152). Ek olarak bu (paranteze alma) mümkün de değildir çünkü onlar öznelere gelenekle aktarılan ve içinde yaşadığımız şeylerdir. Dolayısıyla önyargılar hem bunların içine fırlatılmış bireyi her anında etkiler (onlardan etkilenmediğini düşündüğü anlar dahil) hem de bu önyargıların bilinçli öznelere haline gelmesinden itibaren özneyle birlikte olmasından kaynaklanın doğallaşma sayesinde kimi önyargılar bireye önyargı gibi görünmediğinden sorgulanmayacaklardır (Bernstein, 2009: 203-204; Gadamer, 2009: 51). Bu durumda tüm önyargılardan sıyrılmamızın tek yolu tam bir kuşku durumundan hareket etmektedir ancak bu da sonsuzca geriye gidişten başka bir şey getirmeyecektir. Kaldı ki Descartes bile en nihayetinde bir sabiteye ihtiyaç duymuştur, dolayısıyla Gadamer bu tartışmayı "Böylece bilgi irademiz önyargıların köleliğinden kurtulmayı ne kadar hedeflerse hedeflesin, önyargılardan bağımsız hiçbir anlamanın olmayacağı kuşku götürmez" sözleriyle kapatır (Gadamer, 2009: 319-320).

Bununla bağlantılı olarak önyargının kendisine Kartezyenizm tarafından yüzyıllar boyunca yüklenmiş olan negatif, körleştirici ve sınırlayıcı olmayabileceği; önyargıların aynı zamanda meşru, haklı ve bilgi meydana getirici bir şey olarak da çalışabileceği iddiası gündeme gelir (Grondin, 2016: 400). Önyargıların meşruluğu sorunu onların ontolojik ve yaşama gömülü doğasının kabulüyle aşıldığında ise aşıldığında karşımıza önyargılarla ilgili diğer sorun olan bilgi getirici önyargılar ile kör önyargılar arasında ayırım yapma sorunu çıkar ve bu noktada yapılması gereken sınırlayıcı önyargılarla bilgi meydana getirici önyargılar arasında bir ayırım geliştirmektir.

5.SONUÇ YERİNE

Antik Yunan’da retorik sanatının bir alt alanı olarak, adı anılmadan da olsa, devreye alınan hermeneutiğin sistematik biçimdeki ilk kullanımı kutsal metinlerin, daha da özelinde Yeni Ahit’in doğru biçimde anlaşılması çabalarının ürünü olarak epistemoloji alanına dahil olmuştur. Ancak hermeneutiğin bu metinde saklı olan tek bir gizil anlamın ortaya çıkartılması için indirgemeci biçimde kullanımı Kilise’nin Yeni Ahit ve dolayısıyla din üzerindeki hakimiyetini genişletmeye yaradığından Luther’ın da çabalarıyla kutsal metinlerin anlaşılması bireyselleştirilmiş böylece tekil ve katı yorumların önüne geçilerek herhangi bir dini ya da dünyevi kurumun Tanrı’nın mesajı üzerindeki otoritesine son verilmeye çalışılmıştır.

Schleiermacher’le birlikte hermeneutiğin din dışı metinlerde kullanımı ve yazılı olmayan ifadelerin de anlaşılması çabasının hizmetine koşulmasıyla baştan beri tabii olduğu sınırların aşılması sağlanmış, böylece yöntemin bir yaşam felsefesine olmasına giden yol açılmıştır. Dilthey ise yöntemin bu kullanım alanında çeşitlenme sayesinde onu insan eylemlerinin sonucu olan alanların araştırılması yöntemi ilan ederek bilimsel hermeneutiğe giden yolu açmış, bizzat yaşamın hermeneutik çabasının konusu haline gelmesini sağlamıştır. Bu noktada hermeneutiğin yaşam felsefesine dönüşümü için eksik kalan tek noktanın, yaşamın değillemesinin de, başka bir deyişle ölümün de hermeneutiğin görüş alanına dahil edilmesinin altında ise Heidegger’in imzası vardır. Gadamer ise bu bütüncül perspektifte kültür (bildung) kavramı dolayısıyla tarihsel bir yön ekler.

Kronolojik açıdan bakıldığında birikimli ilerlemiş gibi görünen ve en nihayetinde yaşam felsefesi haline gelen bu hermeneutikte tarih içinde vuku bulan her şey, yani geçmişle beraber yaşamın kendisi inceleme nesnesine dönüşür. Anlama olayı da “yaşantı” için vuku bulduğundan yaşamın kendisi anlama sürecine dahil edilir çünkü anlamaya kaynaklık eden kavramlar ve nesnelerin adlandırılması dahil yaşam içinde insanlar tarafından yaratılmış olan her şey yaşantıdan etkilenir. “Yaşantı, kendi içinde daha fazla ayrıştırılmayan bir içkinlik” ve dolaysız bir kesinlik olarak bizzat tin bilimleri araştırmasının kendisine yöneldiği şeydir (Gadamer, 2003b: 179). Ancak bu insan yaratımları aynı zamanda yaşantıyı da etkiler ve bunlardan hareketle her türden yaşamayı açıklama çabası da bizzat bu ürünlerden etkilenecektir. Dolayısıyla hermeneutik döngü kaynağını bizzat yaşamdan alır (Bollnow, 2003: 126).

Vurgulamakta yarar var, yalnızca bu bile Yeni Çağ’dan itibaren yüzyıllara damgasını vurmuş kartezyen düşünme biçiminin en görkemli çıktısı olan özne-nesne ve zihin-beden ikiliğinin, aynı zamanda bu düalist düşünme biçiminin mirası olan genel geçer “bilimsel” ve “nesnel” doğruluk iddialarını temele alan objektivizmden⁶ zamana ve şartlara bağlı özgül bir hakikat anlayışına geçişi ifade eder (Alcoff, 2010: 289). Bununla bağlantılı olarak genel geçer ya da aşkın bir bilginin ve anlamın imkânı da bizzat bunu bilen ve anlayan öznenin varlığı ve bunlarla geliştirdiği ilişki biçiminin tanımın değiştirilmesi üzerinden reddedilir. Böylece ulaşılan nokta şudur: özne de anlam da yaşantının tarihsel gerçekliğinde ortaya çıkar, her bir yaşam parçası yaşamın bütününden bir parçayı temsil eder ve ona referansla anlaşılır. Tarihten ve daha geniş şimdiki de içeren bir kategori olarak yaşamdan, onun biçimlendirdiği, aynı zamanda onu biçimlendiren düşünen ve eyleyen öznenin münezzeh bir bilgi ya da anlam yoktur. Dolayısıyla bilme ve anlama süreçlerinde yaşantıyı ve onun içine fırlatılmış, yaşantıda devinen ve onu değiştiren özneyi görüş alanına dahil etmeyen her türden çaba öznelarası ilişkiler sayesinde varlık bulan insan yapıntısı dünyayı, tinsel dünyayı, bir izlenimler deposuna indirgemekle malul olacaktır.

KAYNAKÇA

Alcoff, L. (2010). “Continental Epistemology”, *A Companion to Epistemology*, (Ed: J. Dancy, E. Sosa and M. Steup), 2. Baskı, Blackwell Publishing, Oxford.

Aristoteles, (1995). *Retorik*, (Çev: M. H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bernstein, R. J. (2009). *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, (Çev: F. Yılmaz), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Boeckh, A. (1968). *Interpretation and Criticism*, (Çev: J. Pritchard), University of Oklahoma Press, Norman, OK.

Bollnow, O. F. (2003). “İfade ve Anlama”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Çev: D. Özlem), İnkılap, İstanbul.

⁶ Bu noktada Bernstein’in objektivizm tanımı olabildiğince açık ve anlaşılırdır: “Objektivizm’ ile ben, rasyonalite, bilgi, hakikat, gerçeklik, iyilik veya doğruluğun doğasının belirlenmesinde nihai olarak başvurabileceğimiz, sürekli, tarihsel olmayan bir matris veya çerçevenin var olduğuna veya olması gerektiğine ilişkin temel kanaati kastediyorum” (Bernstein, 2009: 11)

- Bowie, A. (2005). "The Philosophical Significance of Schleiermacher's Hermeneutics", *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, (Ed: J. Marina), Cambridge University Press Cambridge.
- Calhoun, C. (2014). "Kimlik ve Tanınma Politikası", (Çev: F. B. Helvacıoğlu ve Ö. İlyas), *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (Ed: F. Mollaer), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Cevizci, A. (2010). *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev: D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Dostal, R. J. (2016a). "August Boeckh", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.
- Dostal, R. J. (2016b). "E. D. Hirsch" *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.
- Douzinas, C. (2014). Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?, (Çev: F. Mollaer ve N. Erkul), *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (Ed: F. Mollaer), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Erdemli, A. (1991). "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher-Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtım", *Felsefe Arkivi*, 28, 243-276.
- Gadamer, H. G. (1970). "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science: A Reader*, (Ed: P. Rabinow and W. M. Sullivan), California University Press, California.
- Gadamer, H. G. (1975). Hermeneutics and Social Sciences, *Cultural Hermeneutics*, 2/4, 307-316.
- Gadamer, H. G. (1976). *Philosophical Hermeneutics*, (Çev: D. Linge), California University Press, California.
- Gadamer, H. G. (2003a). "Hermeneutik", (Çev: D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2003b). "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", (Çev: D. Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İnkılap, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem: 1. Cilt*, (Çev: H. Arslan ve İ. Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem: 2. Cilt*, (Çev: H. Arslan ve İ. Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Gronin, J. (2007). "Hermeneutics", *The Edinburgh Companion to Twentieth Century Philosophies*, (Ed: C. Boundas), Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Gronin, J. (2016). "Hans-Georg Gadamer", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.
- Habermas, J. (2003). "Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Çev: D. Özlem), İnkılap, İstanbul.
- Hegel, G. W. F. (2011a). *Tarihte Akıl*, (Çev: O. Sözer), 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Hegel, G. W. F. (2011b). *Tinin Görüngübilimi*, (Çev: A. Yardımlı), 3. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (Çev: K. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Japp, U. (2003). "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Çev: D. Özlem), İnkılap, İstanbul.
- Kojeve, A. (2012), *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev: S. Hilav), 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kuhn, T. (1977). *Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, Chicago.
- Lafont, C. (2016). "Martin Heidegger", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.
- Makkreel, R. A. (2016). "Wilhelm Dilthey", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.
- Misch, G. (2003a). "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Çev: D. Özlem), İnkılap, İstanbul.
- Misch, G. (2003b). "Yöntem Problemi: Hermeneutik ve Ontoloji", (*Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Çev: D. Özlem), İnkılap, İstanbul.

- Özlem, D. (2007). "Sunuş", *Yeni Bilim*, (Çev: S. Önal), Doğubatı, İstanbul.
- Palmer, R. E. (1969), *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston.
- Riedel, M. (2003). "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Çev: D. Özlem), İnkılap, İstanbul.
- Scheibler, I. (2000). *Gadamer: Between Heidegger and Habermas*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland.
- Schleiermacher, F. D. E. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, (Çev: D. Bowie), Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, N. (2005). "Hermeneutics", *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, (Ed: J. Protevi), Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Taylor, C. (2012). *Benliğin Kaynakları*, (Çev: B. Baş ve S. A. Baş). İstanbul: Küre Yayınları.
- Vico, G. B. (2007). *Yeni Bilim*, (Çev: S.Önal), Doğubatı, İstanbul.
- Zimmermann, J. (2016a). "Martin Luther", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.
- Zimmermann, J. (2016b). "F. D. E. Schleiermacher", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (Ed: N. Keane ve C. Lawn), Wiley-Blackwell, Oxford.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

1. Bu çalışmanın yazarları, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyduklarını kabul etmektedirler (The authors of this article confirm that their work complies with the principles of research and publication ethics).
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir (No potential conflict of interest was reported by the authors).
3. Bu çalışma, intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir (This article was screened for potential plagiarism using a plagiarism screening program).