

Araştırma Makalesi
Research Article

Dr. Erdal İSBİR

Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın-Türkiye.
erdalisbir@gmail.com

Provokatif Bir Düşünür Olarak H. G. Gadamer

Özet

Hermeneutiğe, yöntemsel olarak farklı bir açıklama getirmek amacıyla olmayan Gadamer'in en çok eleştirilen yönü, belki de kullandığı provokatif kavramlardır. Kullandığı “önyargı”, “gelenek” ve “otorite” gibi kavramların provokatifliğini kabul eden Gadamer'in bu tür kavramları tercih etmesinin yine de felsefi dayanakları vardır. Anlayan ‘ben’in ve anlaşılın şeyin tarih tarafından etkilendiğini ifade eden “etki tarihi ilkesi” ve anlamanın ön-koşulluluğuna vurgu yapan “hermeneutik daire” fikri, Gadamer'in söz konusu bu dayanaklarıdır. Bu nedenle Gadamer'in etki tarihi ilkesini ve hermeneutik daire fikrini provoke ettiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Ama bu noktada onun bu provokatifliği neye karşı gerçekleştirdiği sorusu akla gelir. Bu soruya verilecek yanıt, Gadamer'in provokatifliğini açıklayıcı nitelikte olacaktır. Bu çalışmada, Gadamer'in etki tarihi ilkesi ve hermeneutik daire fikrini ne bakımdan ve söz konusu kavramlara nasıl anlamlar yükleyerek, neye karşı provokatörlük yaptığına açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Terimler

Gadamer, Dilthey, Heidegger, Etki Tarihi İlkesi, Hermeneutik Daire, Önyargı, Gelenek, Otorite.

Çağdaş felsefenin temel akımlarından olan Hermeneutik, çoğunlukla bilimsel tartışmalar bağlamında ele alınır. Dilthey'in hermeneutik gelenek içerisindeki etkisinin büyüklüğüne bağlayabileceğimiz bu durum, kimi zaman hermeneutiğe ilişkin bazı üstün körü iddiaları da beraberinde getirmektedir. Tin bilimlerinin, doğa bilimlerinin sahip olduğu nesnellik düzeyine ulaşamadığı; anlama sürecinin psikolojik koşullarının, idealist çıkmazlarla örülü olduğu; hermeneutiğin epistemolojik içeriğinin, empirik sınırları aşmadığı; reproduksiyon çağında, yorumlamayı bir açıklama/yeniden-yaratma olarak belirlemenin anlamsızlığı gibi iddialar, aslında hermeneutiğe nazaran Dilthey'in hermeneutiğine ilişkin eleştirilerdir. Bu açıdan bakıldığında, hermeneutiği Dilthey hermeneutiğinden ibaret görmek, her ne kadar Dilthey'in önemini ifade etse de hermeneutiğin felsefi değerini göremek anlamına gelmektedir.

Hermeneutiğin felsefi tartışmaların merkezine yerleştirilmesi konusunda, Dilthey'dan sonra üzerinde konuşulması kaçınılmaz olan en önemli isim belki de Gadamer'dir. Onun bu önemini, hermeneutik ile Platon ve Hegel diyalektiğini birleştiren zekâsına ve hermeneutiğin evrensellik talebini dillendiren cesaretine dayandırabiliriz. Yine de Gadamer'i asıl önemli kılan, kullandığı “*gelenek*”, “*önyargı*”, “*otorite*” gibi provokatif kavramlardır. Gadamer'in muhafazakârlık ve dogmatizmle suçlanmasına neden olan bu kavramların, kendi başına ele alındığında, provokatif olup olmadığı yanıt bekleyen bir sorudur. Peki, Gadamer kendisine hangi misyonu biçmiştir ve neyin provokatörlüğünü yapmaktadır? Başlangıç için uygun olan bu soru, dikkatimizi bir anda *Hakikat ve Yöntem*'in önsözüne çevirir. Gadamer'in amacı kendi ifadesiyle, “yorum teorisine ve onun yöntemine ilişkin farklı bir açıklama getirmek” değildir. Gadamer, anlama ediminin bütün biçimlerinde ortak olan şeyi keşfetmek ve bu keşiften hareketle, anlamayı verili bir nesneyle değil onun etkisinin tarihiyle kurulan özne bir etkileşim biçiminde ortaya koymak amacındadır (Gadamer 1989: xxxi). Anlamanın, nesnesinin etkisinin tarihiyle kurduğu ilişkiyi, Gadamer, etki tarihi ilkesi ilkesiyle açıklar.

Etki Tarihi İlkesi ve Hermeneutik Daire

Bu ilke, insan bilimlerine dair bir metodolojik kaygıyla dile getirilmese de, bütün anlamlarda “farkında olalım ya da olmayalım tarihin etkililiğinin iş başında” olduğunu göstermektedir (1989: 301). Yine de metodolojik açıdan yadsındığında, bir bilgi tahrifinin yaşanacağını varsayan bu ilke, hem ‘anlayan ben’in hem de ‘anlaşılan şey’in tarih tarafından etkilendiğini doğrulamaktadır. Bu ayrım, Gadamer'in provokatif kavramlarını değerlendirirken, dikkate almamız gereken bir ayrımdır. ‘Anlayan ben’in tarihin etkisine maruz kalması, “*önyargı*” kavramının; ‘anlaşılan şey’in tarihin etkisine maruz kalması ise “*gelenek*” ve “*otorite*” kavramlarının Gadamer'deki dayanaklarıdır. Bu nedenle bu ilke, Gadamer'in provokatif dilinin başladığı yer sayılabilir.

Gadamer için bilincin tarih tarafından etkilenmesi, hermeneutik anlamanın da bu etkinin yarattığı “*durum*” tarafından belirlenmesine neden olur. Ona göre “biz kendimizi her zaman bir durum içerisinde buluruz ve ona ışık tutmak asla bütünüyle başarılabilen bir görevdir” (1989: 301). Çünkü biz *durum* kavramını, onun, görüş olanaklarını sınırlayan bir bakış açısını temsil ettiğini söyleyerek belirleriz” (1989: 302). Bu kavramı, “*ufuk*” kavramı olarak dile getiren Gadamer, etki tarihi ilkesinin, tarihin

bilince bir ufuk vererek onu etkilediğini ve bu nedenle, kendimizi her zaman, tarihin son anında sahip olduğumuz durum dâhilinde anladığımızı ima eder. Ufuk, her anlama sürecinde, tarihsel bilince, bir bağlam oluştururken yarar sağlar. Anlama sürecinin, alakalı alakasız her şeyi içine alan bir etkinlik olmadığı, aksine anlaşılacak şeyin her zaman *bir bağlam içerisinde bir anlam taşıdığı* gerçeği, Gadamer'in bu fikrini haklı çıkarır.

Anlamanın hermeneutik karakteri, Gadamer'in *ufuk* kavramıyla bambaşka bir görünüme kavuşmuştur. Çünkü Gadamer öncesi tartışmasız kabul edilen ve Dilthey'in metodolojik olarak uç noktaya taşıdığı "yer-değiştirme" fikri, böylece tartışılır hale gelmiştir. Gadamer'e göre, 'ben'in kendi tarihsel durumundan sıyrılıp, anlaşılacak şeyin tarihsel ve psikolojik durumuna kendini yansıtması koşulunu taşıyan anlama modeli, tarihsel gerçekliği zorlar niteliktedir. Çünkü kendi tarihsel koşullarından sıyrılıp, yine kendisini anlaşılacak şeyin ufkuna yansıtan 'ben', tarihsel bir varlık değil, tarih üstü bir varlık olacaktır. Bu noktada yer-değiştirmenin gerçekten bir zamansal yolculuk olmadığı, anlaşılacak şeyin ait olduğu çağın ruhunun, Herder'in ifadesiyle "çekim merkezinin" önemsenmesi anlamını taşıdığı söylenebilir (Herder 2004). Haklı olan bu karşı çıkış, geçmişe ait tarihsel koşulların bugüne taşındığı kabulünü içerir ki bu da, etki tarihi ilkesini yine doğrulayacaktır. Çünkü 'ben'in empati kurarak bugüne taşıdığı şey, her zaman, geçmişin ufkunun kendisi değil bu 'ufkun etkisi'dir.

Kendimizin yerini-değiştirme ne bir kimsenin başkasına yönelik empatisine ne de kendi ölçütlerimizle başkasını desteklemeye dayanır; aksine sadece kendi tekillüğimizin değil aynı zamanda diğerkininin de üstesinden gelen daha yüksek bir evrenselliğe yükselmeyi içerir. 'Ufuk' kendisini öneren bir kavramdır, çünkü bu kavram, anlamayı deneyen bir kimsenin sahip olmak zorunda olduğu görüşün en uç genişliğini ifade eder. Bir ufuk elde etmek demek, bir kimsenin yanı başından duran şeyin ötesini görmeyi öğrenmesi demektir –yoksa onu, daha geniş bir bütünlük, daha uygun orantılar dâhilinde daha iyi görmek için ondan uzaklaşmak değil. Nietzsche'nin diliyle konuşursak, kendimizi konumlandırmayı bize öğreten tarihsel bilinç dâhilinde çokça ufuk değişikliği doğru bir tutum değildir. Bu bakımdan kendimizi önemsemiyorsak, tarihsel bir ufkumuz da yoktur. (Gadamer 1989: 305).

Anlama sürecinde, bir ufka sahip olmanın zorunluluğunu ifade eden bu pasaj, ama bu zorunluluğun muhafazakâr bir tutumun belirtisi olmadığını da açıklamaktadır. Sahip olduğumuz ufuktan kurtulmak, daha geniş bir bakış açısı sağlamayacağından, aksine bakış açısız kalacağımızdan anlama sürecini engelleyecektir. Gadamer için anlama süreci, 'ben'in saf bilişsel bir etkinliği değil, aksine "anlayan ben" ile "anlaşılacak şey" in kendi ufkuları dâhilinde katıldıkları bir "etkileşim"dir. Bu etkileşime tarafların kendi tekilliklerini yitirmeden katılmaları, olmazsa olmaz bir koşuldur. Bir etkileşim olarak anlama sürecinde "ben" kendisine her zaman, geçmiş bir şeyin/durumun bugüne yansımış etkisini muhatap alır. Durduğu tarihsel noktasının kendisine sunduğu ufuk içerisinde devinen bilinç ile onun anlamasına konu olan tarihsel fenomen arasında zorunlu olarak bir "tarihsel mesafe" vardır. Hermeneutik anlama sürecinde, ne tarihsel bilincin kendisi, bu mesafeyi kapatmak kabiliyetindedir ne de tarihten edindiği ufuk onu, bu konuda muktedir kılar. Yani, hermeneutik anlama sürecinde, "ben", tarihsel mesafeden dolayı, zorunlu olarak tarihsel fenomenin kendisini değil, zamansal olarak kendi tarihsel bilinciyle aynı noktada duran şeyi tecrübe eder. Bu şey ise o tarihsel

fenomenin o zamansal noktaya kadar taşınan ya da gelen etkisidir. Böylece Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak ifade ettiği anlamının (1989: 306) "anlayan ben" ile "anlaşılan şey" in sahip oldukları ufukların daha üst bir evrensellik düzeyinde birleşmesi olduğu açıklığa kavuşmaktadır. "Ben" in kendisini geçmişe yansıtması imkânsız olduğundan, geçmişin ufku bugüne taşınır. Bu nedenle, ufukların kaynaşması, şimdide gerçekleşen bir etkileşimdir.

Etki tarihi ilkesinin, tarihsel bir fenomenin bugüne taşınması konusunda, 'ifade olanaklarını' kullandığı açıktır. Tarihsel bir olayın, tanıkları tarafından anlaşılması ve anlaşılın şeyin dışavurulması, o tarihsel olayın geleceğe etkilerini yansıtmaya başladığı andır. Çünkü "ifade", salt bir dışı vurum değil, tarihsel gerçekliği dönüştürme aracıdır. Bu noktada akla gelen soru şudur: *ifadenin* tarihsel gerçekliğin bir parçası olarak anlaşılması, yani onun anlamaya nesne olmadan önceki koşullarına vurgu, ne açıdan hermeneutik bir değere sahiptir? Anlamın her zaman bir "ifade"ye yönelik olduğu ve *ifadenin* tarihsel gerçekliğin bir parçası olduğu ardı ardına düşünüldüğünde, aslında tarihsel gerçekliğin kendisinin bir anlam dünyası olduğu ve anlaşılın şeyin aslında bu dünyadan başka bir şey olmadığı fark edilecektir. Bu dünyanın sahip olduğu anlamı açığa çıkarmayı amaçlayan her tür araştırmanın olanağı, bu farkındalık düzeyinde gizlidir. "Ifade" kavramını böylesi araştırmaların kilit noktası olarak ortaya koyan Dilthey'a (Dilthey 1977: 123-144) hak ettiği değeri veren Gadamer, insani bir edim olarak anlamının ve dolayısıyla bu edime dayalı insan bilimlerinin karşı karşıya durduğu diğer bir zorluğa odaklanır. Bu zorluk, "anlayan ben" in anlamasına konu ettiği ifadeyle olan psikolojik yakınlığına değil, bu yakınlığı ve ifadenin tarihsel sürekliliğini olanaklı kılan koşullara dairdir ve bu bakımdan ontolojiktir. Bu nedenle, hermeneutik dairenin ontolojik boyutunun sonuçlarını ortaya koymaya amaçlayan Gadamer, bununla anlama sürecinde ifadenin ön koşullarına vurgunun hermeneutik değerini gösterir.

Gadamer'in söz konusu çabası, Ast'tan bu yana gelen "hermeneutik daire" fikrinin (Ast 1990: 41) son noktasıdır. Anlama edimini bütün-parça ilişkisine göre formüle eden hermeneutik daire, epistemolojik bakımdan, dışavurulmuş bir yaşantının ancak insani yaşamın bütünlüğü bağlamında; insani yaşamın bütünlüğününse dışavurulmuş yaşantıların birlikteliğiyle anlaşılabilirliğini varsayar.

Bütün-parça ilişkisinin yabancı bir ifadenin yine yabancı bir dilde kurulan yorumları durumunda ortaya çıktığını ileri süren Ast, sorunun lingüistik boyutuna vurgu yapmaktadır. Ast bununla, "bir kimse bir dilin tarihi ve doğasını anlamadan ve aynı zamanda genel anlamda dilin ne olduğunu bilmeden, o dilin bir parçasını bile anlayamaz" diyen Schleiermacher'e kapı aralamıştır (Schleiermacher 1990: 64). Dilin, hermeneutiğin bütün varsayımlarının kaynağı olduğunu düşünen Schleiermacher, hermeneutik daireyi çeviri bağlamından çıkarıp, bütün anlamalara kök salan bir özellik olarak sunar. Ona göre, "basit bir pasajın anlaşılması, her seferinde bütünü anlaşılmasına koşullanmıştır" (1990: 77). Bir yazarın kelime hazinesinin ve bilinç içeriğinin içinde bulunduğu çağdan etkilendiği ama aynı zamanda o yazarın yapıtlarının o çağın tinini kurduğu kabulü üzerinden hareket eden hermeneutik daire, bu bakımdan yazarı yazardan daha iyi anlama amacına sahiptir (Schleiermacher 1998: 228; Gadamer 1989: 192). Çünkü parçanın anlaşılmasını varsayan bütün, içten değil dıştan çok daha bütünlüklü görülür. Anlamayı bir yeniden-yaratma etkinliği olarak belirleyen

Schleiermacher, bu etkinliği kurallara bağlar. Konumuz bakımından, Schleiermacher'ın belirlediği bu yeniden-yaratma etkinliğinin önemi, onun Dilthey'a açtığı yoldur.

Teknik anlamının kendisi, verili bir şeyin yeniden-yaratımıdır. Bir kimse, bunu yaparken tekillik ilkesinin doğru kullanımından tümüyle emin olmalı ki, aynı zamanda onu verili başka bir şeyin benzer anlamına uygulayabilsin. Ama iç ayrıntıların taklidi, sadece bir fantezi oyunudur (Schleiermacher 1998: 255).

Anlaşılan şeyin yeniden-yaratılmasında onun tekilliğinin dikkate alınması gerektiğini vurgulayan Schleiermacher'ın bu pasajı, yeniden-yaratma sürecinde tarihsel olarak ulaşılabilecek olmayan örtük durumların, “anlayan ben” tarafından uydurulduğunu ima eder. Bu ima, Dilthey'in açıklama sanatı olarak ifade ettiği anlamaya sirayet etmiş hermeneutik dairenin öncüsü niteliğindedir. Her tekil ifadenin, rol aldığı “yaşam” sahnesinden hareketle anlaşılabilceğini düşünen Dilthey'a göre bu sahenin karanlık bir kulisi vardır. İşte anlama sürecinde seyirci olan yorumcu, bu kulisi göremediğinden, sahenin tamamlayıcısı olan kuliste olup bitenleri uydurur. Bunun belli kuralları olup olmadığı sorusu bir yana, Dilthey, bu noktadan hareketle, hermeneutik dairenin epistemolojik sonuçlarını dikkate sunar (Dilthey 1977: 144).

Dışavurulmuş bir yaşantının anlaşılmasının, öncelikle bütün yaşamın anlaşılmasını gerektirdiğini ifade eden hermeneutik daire, iki bakımdan epistemolojik zorluklar içerir. İlk olarak o yaşantının dışavurduğu çağın koşulları yaşamın genel tinine bağlıdır. Yaşam da henüz son bulmadığından bu koşullar genel bir bağlam içerisinde değerlendirilemez. İkincil olarak, o yaşantıyı dışavuran kimsenin psikolojik koşulları bize kapalıdır. Ve biz bu koşulları yine o yaşantıdan hareketle uydururuz¹. Bu iki zorluk, Dilthey için anlamının tam bir nesnellik düzeyine çıkmasının önündeki engellerdir. Bu nedenle, “(...) açıklama, görevini daima ancak belli bir dereceye kadar tamamlar: öyle ki tüm anlama daima ancak göreceli kalır ve asla tam olmaz (Dilthey 1999: 107). İfadenin epistemolojik bir nesne olarak zorluklarını gösteren Dilthey, bu zorlukları ifadelerin aynı zamanda yaşamı oluşturan ve zenginleştiren parçalar olduğu kabulünden türetilir. İşte bu kabulünden dolayı Dilthey, Gadamer için büyük bir öneme sahiptir. Çünkü ifadelerin yaşamla olan bu bağının ontolojik bir yönü vardır ki, Gadamer'in provokatif kavramları buraya dayandırılabilir.

“İfade” ile “yaşam” arasındaki bağ, Dilthey'in gösterdiği epistemolojik zorlukların dışında ontolojik bir zorluğu içermektedir. İfadenin sadece bilgisel bir nesne olmadığını, aynı zamanda tarihsel gerçekliği oluşturan ve sürekli kılan bir araç olduğunu ima eden bu zorluk, anlamının bilgisel değerine değil pratik değerine dairdir. Bütün-parça ilişkisine göre tarif edilen hermeneutik anlamının pratik değerinin *bütünle mi parçayla mı yoksa ikisi dışından bir şeyle mi ilişkili olduğu*, ancak epistemolojik-metodolojik kaygılardan uzak bir aklın meşgul olabileceği bir sorundur. Bu nedenle ne tarihsel bir araştırmanın mantığıyla ilgilenen Droysen ve Tarih Okulu ne de Tin Bilimlerini temellendirmek amacıyla olan ama Tarih Okulu geleneği ile empirik

¹ Dışavurulmuş bir yaşantının anlaşılmasına yönelik psikolojik zorluk, metnin gerçek anlamının ‘yazarın kastettiği anlam’ olup olmadığı ve bunun bir yeniden-yaratmayla yakalanıp yakalanamayacağı sorularına neden olduğundan Gadamer'e göre idealist hermeneutiğin temel problemidir (Gadamer 2003: 22-23).

gelenek arasında sıkışıp kalan Dilthey, hermeneutiğin pratik değerini görmüştür.² “*Tecrübe*”yi, “*yaşam*”la ilişkilendirmesinden dolayı Dilthey, hermeneutik bakımdan Tarih Okulundan ileri olsa da, “*yaşam tecrübesi*”nin döngüsel işleyişini, bir zorluk olarak görmesi geriye doğru bir adımdır (Dilthey 1985: 223-227). Oysa yaşam tecrübesini gerçekleştiren tarihsel bilinç, öyle bir düzeye sahiptir ki, anlama sürecinde örtük kalan ‘kulisi’ aydınlatma yeteneğine sahiptir. Bu yeteneğiyle tarihsel bilinç, ne kendi durumunu kendisine hareket olanağı sağlayan yaşama dayatmakta ne de yaşamın dayattıklarını sorgusuz sualsiz taşımaktadır. Tarihsel bilinç, bu noktada yaşam ile kendisi arasında öyle bir sınır koyar ki, onun reflektif düzeyi sayesinde tecrübeye örtük kalan her şey aydınlanır. Böylece yaşamın sonsuzluğu karşısında, sonlu varlığın umudu yeşerir. Kendi kendini bilme düzeyine sahip tarihsel bilincin bu başarısı, Dilthey tarafından haklı olarak tin bilimlerine uygulansa da Heidegger, bilimsel kazanımlarından önce tarihsel bilincin bu başarısının varoluşsal imalarını fark ederek, anlamayı orada-Varlığın temel hali olarak gösterir (Heidegger 1967: 182). Bu nedenle, Gadamer’in provokatif kavramları, Dilthey’in yaşam felsefesinden çok, hermeneutik dairenin ontolojik sonuçlarını göstermeye çalışan Heidegger’in ontolojik hermeneutiğine dayandırılabilir.

Bir bakıma ‘anlama’ terimi esasen varoluşsal olarak ele alındığında, *varolan herhangi bir orada-Varlığın uğruna, Varlık-için-bir imkânı doğru yansıtılma* anlamını taşır. Anlamada bir kimsenin sahip olduğu Varlık-için-bir imkân öylesine açıklanır ki, o kimsenin orada-Varlığı, neye muktedir olduğunu her zaman anlayarak bilir. Yine de o, bunu, bazı olguları keşfederek değil kendisini varoluşsal bir imkân dâhilinde sürdürerek ‘bilir’ (1967: 385).

Orada-Varlığın kendisini bir imkânı yansıtmaya olan anlama, salt bilişsel bir akt olmaktan çıkıp varoluşun koşuluna dönüşmektedir. Ama bu koşul sadece orada-Varlığın koşuludur. Çünkü bu süreçte, karşı karşıya kalınan durumun kendisinde bir değişim sözü konusu değildir. O hala *ne ise odur ve nerede ise oradadır* ve kendinde bir anlam taşıyıp taşımadığı her zaman belirsizdir. Bu nedenle, anlama, bizim-için-orada duranın kendi içinde taşıdığı şeyin çekip çıkarılması değildir. İşte bu konuda Heidegger,

² Dilthey’i harekete geçiren dürtü, Riedel’in ifadesiyle “teorik bilme ile pratik yaşama kesinliği arasındaki bağlantı” sorunu olsa da, Dilthey, anlamayı salt bilişsel bir etkinlik olmaktan çıkaramamıştır. Ama ‘bütün bilme edimleri yaşam içinde gerçekleşmektedir’ diyerek, Dilthey, hermeneutik anlamının pratik değeri konusunda, kendisinden sonra gelen düşünürlere bir ipucu sağlamıştır. Bütün bilmenin başlangıç noktası olan deneyim, asıl olanağını, Dilthey’a göre *insan doğasının bütünselliğinde* bulur. Düşünme, isteme, haz duyma gibi aktların birlikteliğini ifade eden bu bütünsellik, *yaşantılarımızın* içini doldurur. Dilthey’a göre yaşantılarımız hep bir şeye yönelik olduklarından, kendi içine kapalı değildir. Aksine dünyaya açıktırlar. ‘Ben’ dünyaya açık olduğundan, onun tarafından belirlenir. Diğer taraftan, bu belirlenimin yarattığı *yaşantıların* çeşitli ifadeler biçiminde dışsallaşması da *dünyayı* belirler. Hangi belirlenimin daha güçlü olduğu sorusu bir yana, bu karşılıklı belirlenme, ‘ben-dünya ilişkisi sorunu’nun teorik değil pratik bir sorun olduğunu göstermektedir (Riedel 2003: 59-92). Epistemolojik kaygılardan sıyrılarak, bunu göstermekteki başarısını daha uç noktalara taşıyamayan Dilthey, bu nedenle, *tarihsel birer fenomen olarak ifadelerin* tarihsel sürekliliğine değil, anlama sürecinde dikkat edilmesi gereken koşullar olarak bu ifadelerin dışsallaşma biçimlerine odaklanmaktadır. Bu nedenle Dilthey, ifade ile yaşam arasındaki ontolojik zorluğu sadece işaret etmiştir. Kendisi onu çözmeye girişiminde bulunmamıştır.

Dilthey'dan uzaklaşır. Dilthey'da anlam, öznenin, anlaşılın şeyin psikolojik ve tarihsel koşullarına kendisini yansıtarak ya da onda kendisini unutarak çekip çıkardığı bir şeydir. Oysa Heidegger için anlam, anlaşılın şeyin koşullarına göre değil, anlayışa sahip orada-Varlığın ilgisine göre açığa çıkan bir imkândır. İlgi duyulan dünyanın sağladığı imkânların gerçekleşmesi, orada-Varlığın *bir şeyi bir şey olarak* anlamasıdır. Böylece Heidegger'in çizdiği sınırlar içerisinde rahatlıkla şu söylenebilir: “ilgi duyarak orada-Varlık esasen kendisini önelemektedir” (1967: 386). Varlığın “her zaman kendi ruh haline sahip” (1967: 182) olan anlamasıyla, kendisini yansıttığı imkân, *yorumla* gerçekleşmekte ve içselleştirilmektedir (1967: 188). Orada-Varlığa varlık kazandıran bu süreç, Heidegger için, tümüyle ön-koşullar aracılığıyla belirlenmektedir.

Bir şey anlaşılıp da hala örtülü kaldığında, o şeyin örtüsü içselleştirilmeye kaldırılır, bu, her zaman, anlaşılın şeyin yorumlanabildiği gerçeğini sabit kılan bir bakış açısı rehberliğinde yapılır. Her durumda yorum, *önceden gördüğümüz bir şeyde* -bir *ön-görüşte*- temellenir. ... Yorum, [Varlığın anlamını] ortaya koymanın belirli bir yolunu, ister kesinlikle ister koşullulukla karar versin, her durumda yorum, *önceden kavradığımız bir şeyde* -bir *ön-kavrayışta*- temellenir (1967: 191).

Ön-koşullara, böylesi bir bağlılık sayesinde, bir şey kendi başına değil, bir şey *bir şey* olarak anlaşılır. Yani anlam, kendisini önceleyen koşullara bağlı olarak bir yöneliklilik halini içerir. Heidegger'e göre, anlam kavramının, ontolojik-varoluşsal bu yorumu benimsendiğinde, orada-Varlığın yönelimi dışından kalan şeylerin *anlamsız* olduğu kabul edilir. Ama burada anlamsızlık, epistemolojik bir değer değil ontolojik bir belirlenimdir. Bizim yönelimimize konu olup da ilgimizi çeken anlamlı şeylerin, anlaşılması bu ilgiyi açığa çıkaran önceki-yaşam tecrübelerimizdir. Bu tecrübelerin, her zaman başka bir anlamının ürünü olduğu kabul edilirse, haklı olarak şu soru akla gelecektir: “eğer yorum her halükarda zaten anlaşılmalı bir şey dâhilinde iş görüyorsa ve ondan besleniyorsa, nasıl olacak da bir daire içerisinde hareket etmeksizin, gelişmişliğe yönelik bilimsel sonuçlar çıkarılacaktır, dahası, özellikle de, anlamının hala insan ve dünya hakkındaki ortak malumatımız dâhilinde iş gördüğünü varsayarken?” (1967: 194). Heidegger için bir geçiş niteliğindeki bu soru, tümüyle Dilthey'in kaygısının ifadesidir. İnsan ve dünyaya dair malumatımıza bilimsel temel arayan Dilthey, bütün-parça ilişkisine takılıp kalır. Dolayısıyla Dilthey'daki nesnellik sorunu, hermeneutik dairenin yapısıyla ilgili bir sorundur ve hermeneutik dairenin bir *kısır döngü*müş izleniminden kaynaklanmaktadır. Heidegger ise tam olarak bu bakışın yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre, “*bu dairenin bir kısır döngü ve ondan kaçınmamız gereken bir şey olduğunu kabul edersek, hatta kaçınılamaz bir kusur gibi 'hissedersek', işte o zaman anlama temelden yanlış anlaşılmalı olur*” (1967: 194).

Heidegger'in söz konusu sorundan hemen sonra bunu ifade etmesi, son derece doğaldır. Çünkü *hermeneutik daire* anlamının ontolojik yapısına ait olduğundan o, anlama ve yoruma, epistemolojik bir değer kazandırmak amacıyla değildir. Anlamının ontolojik yapısına ait ‘daire’, kendi kendisinin bilincine varmak suretiyle etkinliğini gerçekleştiren tarihsel bilincin işlevini de açıklamaktadır. Önceden anladığı şeylerle kendisine bir temel oluşturan tarihsel bilinç, bu temelden hareketle karşılaştığı yeni durumları anlar ve yorumlar. Bu açıdan bakıldığında anlama ve yorumlama, tarihsel bilincin söz konusu durumu kendisine mal etme sürecidir. Mal edilen ya da diğer ifadesiyle içselleştirilen her durum, bir ön-koşul olarak tarihsel bilinci geleceğe yansıtır.

İşte Heidegger, ontolojik bir niyet doğrultusunda anlamının böylesi ön koşullarını açığa çıkarmak suretiyle bir tarihsel ontolojik hermeneutik kurmuş kabul edilir. Onun izinden giden Gadamer'in amacı ise nesnellik kavramının ontolojik zorluklarından arındırıldığında anlamının tarihselliğinin nasıl görüldüğünü açıklamaktır (Gadamer 1989: 265). Ontolojik kaygıları bir yana bırakmak amacıyla olan Gadamer, Heidegger'den uzaklaşmış gibi görünse de değildir. Çünkü Gadamer, kendi amacı doğrultusunda hermeneutiği bir sanat ya da teknik olarak gören anlayıştan sıyrılması gerektiğinin bilincindedir ve yine bu amaç doğrultusunda, anlamayı orada-Varlığın zamansallığından çıkarsayan Heidegger'e her zaman daha yakındır.

Gadamer'in Provokatif Kavramları

Yukarıda da işaret edildiği gibi, bilimsel nesnellik kavramının önündeki ontolojik engeller kaldırıldığında, anlamının tarihselliğinin hermeneutik tarafından nasıl ele alınabileceğini göstermek amacıyla olan Gadamer, bu amacı doğrultusunda Heidegger'in hermeneutik daireye ilişkin belirlemelerini temel alır (1989: 266). Bilimsel nesnellik kavramının önündeki ontolojik engellerin kaldırılması amacı, Gadamer'in epistemolojik bir niyete sahip olmadığını gösterdiği gibi, aslında onun provokatif kavramlarının habercisidir. Çünkü anlam dünyasına dair bilgilerin nesnelliği, bu bilgilerin doğruluğunun her zaman başka koşullara bağlı olmasından dolayı, bir zorluğu içerir. Ama Gadamer, anlama dünyasına dair bilginin bağlı olduğu bu koşulları aşılması gereken bir engelmüş gibi ifade etse de, kendisi bu koşullardan sıyrılmaz, aksine bu koşulları farklı bir şekilde kavramsallaştırır. Gadamer'in eleştiriyi hak eden bu hamlesi, ilkin Heidegger'in hermeneutik daireye ilişkin tarifinin farklı bir yorumudur. Bu yorumunu kavramlara dökmeden önce Gadamer, bu konuda Heidegger'den dikkate değer bir pasaj alıntılar:

[Hermeneutik daire] kısır döngü seviyesine düşmek olmadığı gibi, sadece tolere edilen bir daire de değildir. Bilmenin en temel biçimi [bu] dairede saklıdır. Bizler bu imkânı sadece, yorumdaki ilk, son ve daimi görevimizin, hayaller ve yaygın görüşler tarafından bize sunulan ön-sahipliğimizin, ön-görüşümüzün ve ön-kavrayışımızın üstesinden gelmek değil de, kendinde şeyler bağlamında bu ön-yapıları çözümleyerek koruyacağımız bilimsel temalar yaratmak olduğunu anladığımızda gerçekten kavrarız (Gadamer 1989: 266; Heidegger 1967: 195).

Ön-yapıların çözümlenmesini Gadamer, yorumlayıcı anlamının başarısı olarak görür. Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi, Heidegger'de anlamayı varsayan yorum, bir nevi imkân çözümdür ya da varolan anlam bağlamlarından birinin seçilmesidir. İster çözümlenme ister seçme diyelim, Gadamer'e göre bu bir "yansıtma" sürecidir. Örneğin, bir metni anlamaya çalışan bir kimse, metnin sunduğu anlama bağlamlarından birini yakaladığı zaman, o anlam bağlamını seçerek ya da çözümleyerek bir bütün olarak metine yansıtır. Bu metnin, seçilen anlam bağlamının yarattığı beklentilerle okunması anlamına gelir. Kapalı bir okuma gibi görülen bu süreç, aynı zamanda metnin bütününe yansıtılan ön-anlam bağlamının gözden geçirilmesini de içerir. Bu nedenle, ön-anlam bağlamının yenilenmesi, anlamaya ve yoruma yeni imkânlar yaratır. Bu noktada, konuşma ya da okumada karşı karşıya kalınan her neyse onun, "anlayan ben" in anlam bağlamını değil, kendi anlam bağlamını desteklediğine yönelik itirazların

gelebileceğinin farkında olan Gadamer'e göre, bu itirazın varsaydığı "metnin kendisinin tek bir anlamı olduğu" kabulü, anlamayı ve yorumu kolaylaştırmak şöyle dursun aksine zorlaştıracaktır. Çünkü ancak "benim anlamamı belirleyen ön-anlamlar tümüyle gözden kaçmayabilir" (Gadamer 1989: 268).

Yanlış anlamalara neden olabileceğinden, anlamamanın zorluğu değil kolaylığı tercih edilir. Anlamamanın kolaylığı ise, anlam bağlamalarının her an denetlenebilmesine bağlıdır. Yorum sürecinde yanlış giden bir şeyler olduğunda, başa dönmeyi olanaklı kılan bu denetleme, zorunlu olarak "anlayan ben" in dışında bulunan değil de bizzat ona ait olan anlam bağlamalarına yönelikse mümkündür. Daha açık ifadesiyle, kendi kendinde gizli bir anlamı açığa çıkarmaktansa, birçok anlam imkânını denetleyerek seçmek her zaman daha kolaydır. "Yine de eğer bu durum daha yakından incelerseniz, anlamın keyfi bir biçimde anlaşılabilir bir şey olmadığını görürüz" (1989: 268). Gadamer, bu konuda keyfi olmamayı, anlama sürecinde, anlayan 'ben' in anlaşılabilir şeye açık oluşuna bağlıdır. "Bu açıklık, her zaman, sahip olduğumuz anlamların bütünüyle ya da kendimizle ilgisinde başka anlama konumlanmamızı içermektedir" (1989: 268). Bu konumlanma, kendimizin sahip olduğu anlam bağlamalarına göre olsa da, bu anlam bağlamalarının seçimi ya da çözümünde, anlaşılabilir şeyin ufku dikkate alınır. Anlama sürecinde, anlaşılabilir şeyin kendisinde saklı duran anlam bağlamalarının perdesinin çok az da olsa aralanması, "anlayan ben" in bir ön-anlam bağlamasını varsaymasına neden olur. Varsayılan ön-anlam bağlaması, anlaşılabilir şeyin bütününe yansıtıldıkça, perdenin aralanması da devam eder.

Gadamer'in, "anlaşılabilir şey" in sahip olduğu anlam bağlamaları ile "anlayan ben" in sahip olduğu anlam bağlamalarının diyalojik ilişkisi biçiminde sunduğu bu anlama modeli, ne anlayan 'ben' in ön-anlam bağlamalarının kalıplaştırılması ne de anlaşılabilir şeyin sahip olduğu anlam bağlamalarının görmezden gelinmesidir. Bu diyalojik ilişkinin başlaması için, anlaşılabilir şeyin anlayan 'ben' e *bir şey söylemesi*, yani Dilthey'in ve Heidegger'in deyişiyle *bir şey ifade etmesi* yeterlidir. "Bu, hermeneutik olarak iş gören bir bilincin, henüz baştan, neden metnin farklılığına karşı hassas olduğunun nedenidir. Fakat hassasiyetin bu biçimi ne içerik konusunda 'tarafsızlığı' ne de birinin kendiliğinin ilgasını değil bir kimsenin sahip olduğu ön-anlamların ve önyargıların temellendirilmesini ve tahsisini içermektedir" (1989: 269).

Gadamer için burada önemli olan, anlaşılabilir şeye ait anlam bağlamalarına karşı uyanık olmaktır. Anlaşılabilir şeye ait anlam bağlamaları, "anlayan ben" in ön-anlama koşullarına karşı kendi hakikatini dile getirir. Dolayısıyla Gadamer'e göre anlamamanın ön-koşullu oluşu, anlaşılabilir şeye karşı sabit bir konumlanmayı değil aksine anlaşılabilir şeyin ifade ettiği anlam bağlamalarına göre yer değiştirmeyi gerektirmektedir. Çünkü hermeneutik anlamamanın sahip olduğu diyalojik biçim, tarafların kendilikleri üzerine kurulur. Anlamamanın bu formülasyonu, perspektifli bakmanın³, tartışmaya açık kavramlarla belirlenmesinden başka bir şey değildir.

³ Bu bakımdan, Gadamer'in *anlama* kavramının, "ben tanrısız Zerdüş'tüm! Her rastlantıyı *kendi* potamda kaynatırım. Ancak iyi pişince kendi yemeğim sayarım onu" (Nietzsche 2001: 194) diyerek, anlamamanın tam olarak öznel bir bakışın ürünü olduğunu ima eden Nietzsche'nin perspektivizmle bir ilgisinin olduğu açıktır.

Tarihsel bilinç, hermeneutik açısından, önceden varsaydığı fikirlerle işler ama bu fikirlerin denetlenmesi ve düzenlenmesi, yine tarihsel bilincin görevidir. Bilincin önceden varsaydığı fikirler, bilincin tarih tarafından etkilendiğinin işaretidir. Çünkü bu fikirleri, bilincin tarihsel olarak içinde bulunduğu ufuk, ona sunar. Bu ufuk ise, zorunlu olarak geçmişten gelir. Bunu “*gelenek*” kavramıyla ifade eden Gadamer’e göre, tarihsel bilincin, önceden varsaydığı fikirleri denetlemesi ve düzenlemesi, geleneğin bir kopuş değildir. Bu denetleme ve düzenleme daha uygun ifadesiyle aydınlatma, anlamaya engel olan ön-varsayımlardan kendimizi korumaktır. “Gizli önyargıların tiranlığı” der Gadamer, “bizi, geleneğin bize söylediği şey karşı sağırlandırır” (1989: 270).

Bütün anlamanın kaçınılmaz bir şekilde bazı önyargıları gerektirdiğinin farkında olmak, hermeneutik probleme gerçek ivmesini kazandıran şeydir. Bu anlayışın ışığında, *rasyonalizm ve doğal hukuk felsefesi eleştirisine rağmen, tarihselliğin modern Aydınlanma’ya ve farkında olmaksızın paylaştığı önyargılara dayandığı açık kalmır*. Aydınlanma’nın, onun özünü tarif eden bir tek önyargısı vardır: önyargının kendisine karşı önyargı, Aydınlanma’nın geleneğin gücünü reddeden esas önyargısıdır (1989: 270).

Hermeneutik anlamanın ön-koşullu oluşunu, “*önyargı*” ile kavramsallaştıran Gadamer, ilkin *önyargı* kavramının Aydınlanma’dan bugüne gelen olumsuz çağrışımlarıyla başa çıkmayı dener. Bu nedenle yukarıdaki pasaj, “Aydınlanma’nın önyargısı” derken Gadamer’in önyargı kavramını olumsuz anlamda kullandığı nadir yerlerden biridir. Ona göre “aslında ‘önyargı’, en son denetlenen bir durumu belirleyen bütün öğelerden önce verilen bir yargı anlamını taşımaktadır” (1989: 270). Gadamer’in terime yüklediği bu anlam, terimin Alman dilindeki “prejudice” sözcüğü anlamına, yani “nihai karardan önce verilen geçici karar” anlamına yakındır. Önyargı kavramının bu kullanımı, bu kararın olumsuz olup olmadığı hatta bağlayıcı olup olmadığı konusunda açık bir şey söylememektedir. Kavramın Fransız (*préjudice*) ve Latin (*praejudicium*) terminolojilerinde de bulunan bu anlamı, Aydınlanma’nın din eleştirisiyle birlikte yerini, tümüyle olumsuz bir anlama bırakmıştır: *eleştirilemez sabit fikir*. Gadamer, “önyargı” kavramının bu terminolojik kullanımlarını, “varlığımızı oluşturan şey yargılarımızdan çok önyargılarımızdır” (1977: 9) iddiasına olumlu bir anlam yüklemek amacıyla ele alır. Bu amacının tahrik edici olduğunu kabul eden Gadamer’in bu çabasının arkasında, doğallığında, “önyargı kavramının başlangıçta ona yüklediğimiz anlamı taşımadığı gösterilebilir” kabulü yatar.

Önyargılar zorunlu olarak doğrulanmamış ve hatalı değildir, bu nedenle hakikati kaçınılmazcasına tahrif etmezler. Aslında varoluşumuzun tarihselliği, kelimenin sözcük anlamıyla önyargılarımızın bütün bir tecrübe kabiliyetimizin ilk yönelimini oluşturmasını şart koşar. Önyargılarımız dünyaya açılmışlığımızın temayülleridir. Basitçe onlar, bir şeyi kendileri aracılığıyla tecrübe ettiğimiz koşullardır –onlar aracılığıyla karşılaştığımız şey bize bir şey söyler. Bu formülasyonu, kesinlikle, bir önyargılar duvarı içine sıkıştığımız ve sadece ‘burada yeni bir şey söylenmeyecek’ koşuluyla dar kapılardan bir geçişe izin verildiği anlamına gelmez. Aksine merakımıza yeni bir şey söyleme vaadinde bulunan misafiri sevinçle kabul ederiz (1977: 9).

Gadamer’in bu noktada üzerinde durarak dikkatlere sunduğu soru, “kabul ettiğimiz misafirin bize yeni bir şey söyleyeceğini nereden bildiğimiz”dir. Bu soru, kabul edilen misafire ya da anlamanın nesnesine dair bir kuşkuyla işaret eder. Ama bu

kuşku “misafire” değil de “misafiri kabul eden ev sahibine” yönelik bir sorgulamayla giderilir. Yani bu süreç, “ben”in kendi önyargılarını gözden geçirmesini gerektirir. Bu sürecin olanaklılığı, yani önyargıların gözden geçirilebilirliği, Gadamer için önyargı kavramının üzerindeki olumsuz çağrışımları gidermenin dayanağıdır. Çünkü gözden geçirilen önyargı, doğrulanmış bir yargı olacağından kendisine dair bir kuşkuya izin vermeyecektir.

Buna göre, bir “yargı”yı, olumsuz anlamdan kurtararak ona saygınlık kazandıran, onun sahip olduğu temel metodolojik doğrulanmasıdır. Gadamer buradan hareketle “önyargı” kavramının üzerindeki olumsuz imaların olumluya dönüştürülebileceğini düşünür ve bu düşüncesini Aydınlanma’nın havasını solumuş Christian Thomasius’un yaptığı bir önyargı ayırımına dayandırır: *insani otoriteden ve acele hüküm vermekten* kaynaklanan önyargılar⁴. Kavramın Latin ve Alman terminolojilerindeki kullanımında varsayılan bu ayırma göre, “insani otorite”, kişinin kendisi dışında, “acele hüküm vermek” ise kişinin kendi içinde bir kaynağı işaret eder. Ama Thomasius, “önyargı (*praesudicium*)” kavramını, her durumda olumsuz bir anlamda kullanmamaktadır. İster insani otoriteden ister acele hüküm vermekten kaynaklanan önyargılar, Thomasius için verilecek olan kesin yargıdan önce verilen hükümlerdir. Bir araştırmayı önceleyen yargıların varlığı, Kant’ın da kabul ettiği bir durumdur: “şeylerin akışına, olması gerektiği gibi değil de, olduğu gibi baktığımız zaman, iki türlü yargı söz konusudur: *araştırmada önce gelen yargı* [...] sonra da *araştırmayı izleyen yargı*” (Kant 1995: 127). Araştırmanın öncesinde gelen ama kaynağı insani otorite olan yargıları dışlarken Aydınlanma, insanın *acele hüküm vermesinden*, yani kendi aklını kullanmasından kaynaklanan önyargılara kapı aralamıştır. Gadamer’e göre bu, yine Kant’ın formüle ettiği Aydınlanmacı ilkede kedisini açığa vurur: *kendi aklını kullanma cesareti göster* (Kant 1984: 213). Aydınlanma’nın anahtarı niteliğindeki bu ilke, Thomasius’un önyargı ayırımını örtük olarak benimser. Çünkü örneğin, ünlü bir filozofun söyledikleri ya da yaygın dini kabuller anlamında insani otoriteden kaynaklı önyargıları, düşünmemizdeki hataların kaynağı olarak gören bu ilke, düşünsel bir araştırmada insani, kendi aklını kullanmaya çağırır. Ama dikkat edilirse, bu ilke sadece ve sadece insani otoriteden kaynaklı, yani kişinin kendisi dışında kaynak bulan önyargılara karşı durmaktadır. Aydınlanma’nın farkında olmaksızın benimsediği, Thomasius’un ortaya koyduğu kaynağı bakımından bu önyargılar ayırımı, Gadamer için büyük bir ilham kaynağıdır. Kavramın bu kullanımından hareketle, önyargıların zorunlu olarak yanlış yargılar olmadığını ifade eden Gadamer’e göre, “önyargı”, olumlu ya da olumsuz bir değere sahip olabilen herhangi bir yargının bir parçasıdır.

⁴ Bkz. Gadamer 1989: 271; Thomasius 2007: 22. Bu noktada, şu söylenebilir ki, belki *insani otorite* kavramı değil de *acele hüküm verme* kavramı açıklanmaya muhtaç gibidir. Gadamer’in *Übereilung* olarak kullandığı kavram *overhastiness* olarak; Thomasius’un *precipitant* olarak kullandığı kavram ise *untimely haste* olarak İngilizceye çevrilmiş. Ancak her dildeki kullanımı, insanın hakkında bir fikir sahibi olmadığı bir durum üzerine verdiği kararın acele oluşuna işaret eder. Kavram, her durumda, *acele etmek* fiilinden türetildiğinden ve Thomasius’un belirttiği gibi insanın düşünmesine ilişkin olduğundan, kavramın ‘acelecilik’ ya da ‘ivedilik’ olarak değil de *acele hüküm verme* olarak çevrilmesi daha uygun bulundu.

İnsani otoritenin önyargılarından arınmayı öğütleyen Kantçı ilke, kendi başına düşünüldüğünde başka bir tür önyargının kaynağı gibi görünmeyebilir. Antik Yunan *geleneğini* doğru bir şekilde anlamaya çalışan Aydınlanma'nın dayandığı bu ilke, Gadamer'e göre sırf bu nedenle, hermeneutik bir boyuta sahiptir. Geleneğin anlaşılması konusunda geleneğin otoritesini reddeden bu ilke, *aklın gücünü abartmaktadır*. "Yazıya dökülmüş bir şeyin kendisine has bir otoritesinin olduğu gerçeği" (Gadamer 1989: 272) bu ilkenin zorluğunu göstermektedir.

Genel olarak Aydınlanma, hiçbir otoriteyi kabul etmeme ve aklın üzerinde durduğu yargılardan önce her şeye karar verme eğilimindedir. Bu nedenle kutsal kitabın yazılı geleneği, diğer tarihsel kaynaklar gibi, mutlak geçerlilik iddiasında olamazlar; geleneğin olanaklı hakikati aklın ona dair güvenine dayanmaktadır. Bu geleneğin değil aklın bütün bir otoritenin yegâne kaynağını oluşturduğunu göstermektedir (1989: 272)

Eğer tarihsel eleştirel hermeneutiğin görevi⁵, anlam sürecine *engel teşkil eden önyargıların* yok sayılması değil de iyileştirilmesiye, aydınlanma anlamında eleştiri sadece geleneğe değil aynı zamanda tarihsel bilince de yönelik olmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken, tarihsel eleştirel hermeneutiğin, Gadamer'in ifadesiyle felsefi hermeneutiğin görevinin bütün önyargıların değil, anlamayı engelleyen gizli önyargıların üstesinden gelmek olduğudur.

Felsefi hermeneutik, anlamanın ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat 'anlama' denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ön-kabullerin, özel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır (Gadamer 2003: 27).

Ön-kabullerin, yani önyargıların disiplinleştirilmesi, yukarıda daha sonra dönülmek üzere bir kenara bıraktığımız 'benin kendi önyargılarını nasıl gözden

⁵ Gadamer'in hermeneutiğe biçtiği bu görev, Aydınlanma'nın bilime felsefi bir temel arama görevine paraleldir. "Tabiat kanunu insanların müşterek kabullerinden öğrenilmez" diyen Locke, aslında bilimin önyargılara dayanamaması gerekliliğini belirtir (Locke 1999: 50-63). Her bilimsel araştırmanın önündeki engeli, dışarıda arayan Aydınlanma, haliyle akla güven duyar. Descartes'in "ister uyanık olalım ister uykuda olalım, bizi ikna edecek olan şey yalnızca aklımızın apaçıklığıdır" sözü (Descartes 1994: 39) ve Kant'ın insanları kendi akıllarını kullanmaya çağıran öğüdü, bu güvenin dayanaklarıdır. Aydınlanma'nın bu tavır, en iyi Bacon üzerinden anlatılabilecek bir zorluğu içermektedir. Bilimsel bir araştırmada bizi engelleyecek şeyler arasında *soy idollerini* sıralayan Bacon, bu idollerin "insanın doğasında ve bizzat insanın soy ve ırkının doğasında" (Bacon 1999: 15) olduğunu dile getirir. Bu noktada sorulması gereken soru açıktır: insanın kendi doğasından kaynaklanan idollerini/önyargıları aşması mümkün müdür? Bu mümkün olsa bile, bunun aşılması insanın kendisini yadsıması anlamına gelmeyecek midir? Oysa hermeneutik sınırlar içerisinde düşünüldüğünde, insan doğasının kendisinden kaynaklanan koşullar bir zorluğun ifadesi olmadığı gibi bu koşullara vurgu, her hermeneutik girişimin odak noktasıdır. Bu açıdan bakıldığında, görev paralellğine rağmen Gadamer ile Aydınlanma arasında temel bir farklılığın olduğu açıktır: Gadamer'in hermeneutiğe biçtiği görev, insanın tarihsel doğasından kaynaklanan ön-koşulları temellendirmekten Aydınlanma'nın görevi, onları ortadan kaldırmaktır.

geçirdiği' sorunun yanıtıdır aslında. Bu yanıtın konumuz açısından değeri, Gadamer'in "gelenek" ve "otorite" kavramlarını ele almaya başlayacağımız yer olmasıdır. Çünkü "yeni olana yönelik beklentimiz ve hazır olmamız, aynı zamanda, zaten sahip olduğumuz eski olan tarafından belirlenmez mi?" (1977: 9) sorusunun yanıtı bu kavramları gerektirmektedir. Eski olanı ifade eden "gelenek" tarafından belirlendiğimiz kabulü, önyargılarımızın kaynağının gelenek olduğu imasını içerir.

Bu görüntüsüyle "önyargı"nın "gelenek"le ilişkisi Gadamer için büyük bir öneme sahiptir ve Gadamer bu ilişkiyi Kantçı epistemolojiye tümüyle bağlı Dilthey üzerinden kurar. Her yargının örtük bir ben bilincini taşıdığı ortaya koyan Kant'ı takip eden Dilthey, her yargıyı damgalayan bu bilincin saf değil tarihsel olduğunu göstermiştir. Çünkü tarihe ait olan "ben", kendisi olmadan önce içine doğduğu tarihsel-toplumsal koşulların ürünüdür. Kendimizi ancak içinde yaşadığımız bu koşullar dâhilinde biliriz. Bilincimizi belirleyen bu koşullar, bilincimizin ön-kosullarıdır ve bu bakımdan onlar önyargılarımızdır. Gadamer'e göre, böylece "bireyin yargılarından çok neden önyargılarının onun varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturduğu" sorusu yanıt bulmuştur (1989: 276-277).

Tarihsel gerçeklik içerisinde kendi kendisini kuran aklın bu yapısı, varlığın sonlu ve tarihsel oluşunun ifadesidir. Bu nedenle Gadamer'e göre "eğer insanın sonlu ve tarihsel varlık modunu doğrulamak istiyorsak, önyargı kavramını temelden rehabilite etmek ve meşru önyargıların olduğu gerçeğini kabul etmek zorundayızdır" (1989: 277). Bunun, meşru önyargıların dayanağının ne olduğuna ilişkin epistemolojik sorunun tarihsel hermeneutik bakımından ele alınması demek olduğunu vurgulayan Gadamer' göre, meşru önyargıları diğer önyargılardan ayırmak eleştirel aklın kaçınılmaz görevidir. Bu nedenle, *otoriteden kaynaklanan önyargılar ile acele hüküm vermekten kaynaklanan önyargılar* arasında, yukarıda sözü edilen ayrımı örtük olarak benimseyen Aydınlanma, eleştirel aklın bu görevini kısmen yerine getirdiği için olumlu bir değere sahiptir. Gadamer için, Aydınlanma'nın olumsuz değeri ise, onun bu eleştirel bakışla kurduğu "akıl" ve "otorite" arasındaki karşıtlık ilişkisindedir. Çünkü akıl ve otorite arasındaki karşıtlık, *eski olanın* önünde duran yanlış bir varsayımdır ve bununla başa çıkılmalıdır. Aklın doğru kullanımının geleneksel metinlerin anlaşılmasıyla olanaklı olduğunu ileri süren reformist hareket, bir yandan Aydınlanma'nın dayanağıyken diğer yandan hermeneutiğe güç kazandırmıştır. Bütün zorlama anlamlara karşı, metnin akla uygun bir anlamını ortaya çıkarmayı amaçlayan hermeneutiğe, henüz bu ilk aşamasında ne "Papa'nın dogmatik otoritesi" ne de "geleneğe başvuru" bir çare olabilmıştır. Bu bakımdan Aydınlanma'yla yan yana yürüyen hermeneutik, bir din eleştirisine tutunur ancak bu eleştirisi otoritenin tümünden bir reddi değildir.

Aydınlanma'nın otoriteye inanç ile bir kimsenin kendi aklını kullanması arasında yaptığı ayrım, kendi içinde, meşrudur. Otoritenin itibarı o kimsenin yargılarının yerini aldığı anda, gerçekten de otorite önyargıların kaynağı haline gelir. Fakat bu, onun varlığının hakikatin bir kaynağı oluşunu engellemez. Bu Aydınlanma'nın, bütün otoriteleri yadsırken göremediği şeydir (1989: 279).

Gadamer için, Aydınlanma'nın akıl-otorite ve özgürlük-gelenek arasında kurduğu karşıtlık, bir körlüğün ifadesidir. Çünkü otoritenin özü bu değildir. Otorite körü körüne bir bağlılık ya da akıldan vazgeçme değildir, aksine akıl temelli bir rızadır. Bu rıza ise kendimizden önce bir kimsenin sunduğu bilgiye yöneliktir. Bizden önce

sunulmuş bir bilgi ise bize bahşedilmez. Diğer bir açıdan otoritenin, “*emir*” ve “*itaat*” gibi kavramları ima ettiği çok açıktır ancak neyin emredildiği ve neye itaat edileceği konusu açık değildir. Otoriteye yönelik kabul, otorite sahibi şeyin akıldışlılığı ya da keyfiliğinden değil, o şeyin hakikat iddiasına bağlıdır. Gadamer, otorite kavramına yönelik bu bakışını Romantizmle destekler. Çünkü geleneksel metinleri akıl aracılığıyla yeniden yorumlamaya çalışan Aydınlanma’nın bindiği dalı kestiğini gösteren Romantizm olmuştur. Romantizm için yadsınamayacak bir otorite biçimi vardır ki bu da geleneğin otoritesidir.

Gelenek tarafından doğrulanan şey ve görenek/adet, tarifi imkânsız bir otoriteye sahiptir. Sonlu tarihsel varlığımız, bize devredilen şeyin –sadece açıkça zeminde duranın değil- otoritesinin, tutum ve davranışlarımız üzerinde bir güce sahip olduğu gerçeğiyle mimlenmiştir (1989: 280).

Otorite sahibi olanın ne olduğu sorusuna Gadamer, gelenek yanıtını vererek, otorite kavramının belirsizliğini bir ölçüde aşmaya çalışır. Ancak ona göre, “gelenek” kavramı da en az “otorite” kavramı kadar belirsizdir (1989: 281). Gelenek kavramının asıl anlamını dikkate aldığımızda, Aydınlanma ve Romantizm’in bu kavramdan ne kastettiğinin açık olmadığını düşünen Gadamer’in haklılığı açıklığa kavuşmuş olur.

En yalın, en açık anlamıyla gelenek, basitçe dile getirmek gerekirse, *traditum* anlamına gelir: *traditum*, geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir. O, tevarüs edilen şey ya da ne tür bir özel bileşim olduğu ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu konusunda hiçbir şey söylemez; ne kadar zamandır miras aldığı veya ne tarzda miras aldığı, sözle olarak mı yazılı olarak mı miras aldığı konusunda hiçbir şey söylemez (Shils 2002: 156).

Gelenek ve otorite kavramının bu belirlisizliğinden dolayı, bu kavramlar doğrudan akılla bir karşıtlık ilişkisine sokulamazlar. Gadamer için asıl sorun, gelenek ve otoritesinin, yeni olana yönelik ilgisidir. Gadamer’e göre gelenek, her zaman “özgürlük” ve “tarih” unsurlarını içinde barındırır. Gadamer, bununla geleneğin bir durağanlığa değil aksine bir hareketliliğe sahip olduğunu ima eder. Gelenek, bugüne intikal eden şey olduğundan, geçmişe çakılı değildir. Bu açıdan bakıldığında, geleneğin sürekliliği, onun bugüne olan uyumuna bağlıdır. Çünkü gelenek, her zaman eski olan ile yeni olanın ortak bir potada eritilmesiyle bugüne aktarılır. Geçmişte kalan şeylerin, bugüne aktarılması, aklın yaptığı bir seçime dayanır. Neyin aktarılacağına ya da hangi göreneğin sürdürüleceğine, aklın yeniye olan tutkusu belirler. Fakat Gadamer’e göre geleneğin intikalini sadece aklın seçimine bağlamak bir yanılsama olacaktır. Geçmişten neyin intikal edeceği konusunda, aklın bilinçli seçimi kadar, geleneğin otoritesi de belirgindir. Ama yine de “gelenekler bağımsız şekilde kendi kendilerini yeniden üreten veya kendi kendilerini işleyen şeyler değildirler. Yalnızca yaşayan, bilen ve arzulayan insanlar onları hayata geçirebilirler, yeniden yasalılaştırabilirler ve değiştirebilirler” (2002: 159). Geleneğin bu güne intikalini sağlayan şey, insanların geleneğe bağlılıkları değil, daha doğruya, daha iyiye olan tutkularıdır. Bu nedenle, geleneğin bugüne aktarılması, geçmiş bilgilerin körü körüne bir sürdürümü değil, ancak gelişimidir. Bu demek değildir ki, bir geleneğe ait hangi unsurların sürdürüleceğine karar vermek, bilinçli bir stratejik işittir.

En azından, geçmişle olağan ilişkimiz, en azından kendimizi gelenekten uzaklaştırarak ve özgürleştirerek belirlenmez. Dahası bizler her zaman gelenekler içine konumlanırsınız ve bu nesneleştirilen bir süreç değildir –yani, başka bir şey ya da yabancı bir şey olarak geleneğin ne söylediğini düşünmeyiz. O her zaman bir parçamızdır, bir model ya da bir dönemin tanığıdır (Gadamer 1989: 282).

Gelenek içine konumlanmamızın ya da geleneğin bize söylediği şeyin nesneleştirilen bir şey olmadığı düşüncesi, geleneğin, üzerimizdeki otoritesinin çoğunlukla, bir bilinçlilik haliyle kırılacak bir hegemonya olmadığını göstermektedir. Bu nedenle, geleneğin intikali kişilerin bilinçli seçimleriyle değil, *geçmiş* ile *bugünün* özneler-üstü diyaloguyla belirlenir. Geleneğin bizimle kendisi olarak konuştuğu bu diyalog, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak sunduğu hermeneutik anlama modelidir. Ön-yapılı olan bu modelde, "geçmiş" ile "şimdi"nin ufkunun aynı potada eritilmesi (1989: 306) olduğundan anlama, gelenekten kopmayan, süreklilik arz eden bir süreçtir. Böylece ortaya çıkan yeni tarihsel ufuk başka bir ufukla aynı potada eriyerek aynı süreci tekrarlar. İşte bu süreç Gadamer için aynı zamanda geleneğin bugüne intikalidir. Bugüne intikal eden gelenek ise, bugünün koşullarına uyarlandığından rehabilite edilmiştir. Bu nedenle, Gadamer'in bir etkileşim olarak tasarladığı anlama modeli, etkileşime geçen tarafların, kendiliklerini kaybetmeden aydınlatılmalarını ve daha üst bir seviyede birleşmelerini içermektedir.

Gadamer Neye Karşı Provokatifdir

Diyalojik bir etkileşim olarak tasarlanan anlama modeli, şüphesiz tarafları varsayar. İster sen-ben diyalogu; ister geçmiş-şimdi ilişkisi bu varsayımın gereği olarak, "anlayan ben" ve "anlaşılan şey" ayırımına işaret eder. Daha doğru ifadesiyle, etkileşimin yönü, yani "soru soran" ve "yanıt veren" durmadan değişse de, etkileşim "anlayan ben" ile "anlaşılan şey" arasındadır. Yukarıda söylenenler ışığında, Gadamer'in provokatörlüğünün bu iki yöne bağlı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Gadamer, anlayan 'ben'in anlama sürecindeki koşullarını *önyargı*; anlaşılan şeyin koşullarını ise *gelenek* ve *otorite* kavramlarıyla açıklar. Bu konuda etki tarihi ilkesine tutunan Gadamer, yine de provokatif kavramlarını sadece bu ilkeye dayandırmaz. Epistemolojik kaygılara sahip Dilthey'in sıkışıp kaldığı ama anlama ve yorumun ön-koşulluğunun ifadesi olarak Heidegger'in zorunlu gördüğü hermeneutik daire fikri, Gadamer'in provokatif kavramlarını gerekçelendirebilir nitelikte olan diğer bir dayanaktır. Çünkü felsefi hermeneutiğiyle, anlamayı bir yöntem olmaktan çıkarıp, insanın yaşam tecrübesinin merkezine yerleştiren Gadamer'in bütün başarılarının ardında, Dilthey ve özellikle Heidegger'in izleri vardır. Yine de Gadamer'in böylesi felsefi dayanaklara sahip olan kavramlarının, kendi başına ele alındıklarında provokatif olup olmadıkları yanıtlanması güç bir sorudur. Çünkü neyin, neye karşı provoke edildiği açıklanmadan, bu soru yanıtsız kalacaktır. Yukarıda söylenenlerden hareketle, Gadamer'in etki tarihi ilkesini ve hermeneutik daire fikrini provoke ettiği rahatlıkla iddia edilebilir. Hatta söylenebilir ki Gadamer'in tartışılan kavramları, Dilthey ve Heidegger etkisinin kıskırtıcı yorumlarıdır. Bu noktada, Gadamer'in *önyargı* ve *gelenek* gibi kavramlarla, "etki tarihi ilkesi"ni ve "hermeneutik daire" fikrini *neye karşı* provoke ettiği sorusu öne çıkar.

“Anlayan ben”in tarihsel olarak konumlanışını belirlerken *önyargı* kavramını kullanan Gadamer’in, tarihin etkilerinden sıyrılmaya yeteneğine sahip bir “ben” tasarlayan anlayışı provoke ettiği açıktır. Anlaşılan şeyin yine tarihsel konumunu, geçmişte kalan bir şey olarak değil, bugüne taşınan bir şey olarak belirlerken, *gelenek* kavramını kullanması, Gadamer’in provokatörlüğünün diğer yüzüdür. Bu kavramıyla da Gadamer, anlaşılan şeyin tarihsel olarak geçmişte bir yere çakılı olduğunu kabul eden anlayışı provoke eder. İster “anlayan ben”in ister “anlaşılan şey”in tarihsel konumuna dair provoke edilen anlayışlar, Dilthey öncesi köklere sahip olsa da, felsefi bakımdan Dilthey temellidir. Anlama sürecinde, “ben”in kendi tarihsel ufkundan, diğer ifadesiyle önyargılarından sıyrılmaya çalışması, kendisini anlaşılan şeyin tarihsel ufkuna yansıttığı anlayışı, sahip olduğu romantik köklerden ziyade, Dilthey tarafından tin bilimlerinin yönteminin içeriği olarak sunulur. Şüphesiz Dilthey’in klasik epistemolojik geleneğe bağlılığı, tarihsel öznenin bu saf hareketliliği anlayışı ile bilime akılcı temeller arayan ve akli *saf* biçimde tasarlayan Aydınlanmacı anlayış arasındaki paralelliğin ifadesidir. Bu nedenle, içinde bulunduğu tarihsel koşulları, kendi varoluşunda önyargılar olarak taşıyan “ben”in, anlama sürecinde, bu koşullarından sıyrılmamasının mümkün olmadığını iddia ederken, Gadamer, Dilthey üzerinden, bütün bir Aydınlanmacı geleneği ve doğallığından bilimselci anlayışları provoke eder.

Buradan bakıldığında, insan bilimlerinin bilgisinin tümevarımcı bilimlerin bilgisiyse aynı olmadığı, farklı bir nesnellik düzeyine sahip olduğu ve bunu farklı bir yoldan elde ettiği kabul edilmelidir. Dilthey’in insan bilimlerini yaşama felsefesinden hareketle temellendirmesi ve onun empirizm de için de olmak üzere tüm dogmatizmlere yönelttiği eleştirisi, bunu sadece gösterme girişiminde bulunmuştur. Fakat etkisinde kalmış olduğu epistemolojik Kartezyenizm, kendini öyle güçlü bir şekilde gösterir ki, Dilthey, deneyimin tarihselliğini hiç de samimi bir şekilde açıkça ortaya koymaz. Şüphesiz Dilthey, tekil ve genel yaşama deneyiminin insan bilimleri açısından sahip olduğu önemi yadsımaz; fakat bu ikisi ancak çok özel bir biçimde belirlenirler. Böylesi bir deneyim (*Erfahrung*), tümevarımcı metodolojik bilimlere göz kırpan, yöntemsel olmayan ve doğrulanabilirliği sınırlı olan bir tümevarımdır (1989: 241).

Dilthey’da açıkça ortaya konulmayan deneyimin tarihselliği, Gadamer, tarafından “anlayan ben”in tarihsel koşullara çakılmışlığıyla gösterilmez. Gadamer için de tarihsel bir özne olan “anlayan ben”, Dilthey’in iddiasının aksine, kendi tarihsel koşullarından sıyrılmaya kabiliyetinde değildir. Anlama sürecine kendi ufku dâhilinde katılır. Ama yine de Gadamer için anlama, bir yansıtma süreci değildir. Kendi tarihsel ufkunun sunduğu koşulları önyargı olarak kendinde taşıyan “ben”, bu önyargılarından hareketle, “anlaşılan şey”le bir etkileşime geçer. Anlamaya konu olan, her neyse kendi geçmiş tarihsel koşullarında durmaktadır. Ancak onu anlaşılır kılan, onun bugüne yansıyan etkisidir. Çünkü Gadamer’in bir etkileşim olarak tasarladığı anlama, bugünde/şimdide gerçekleşir. Anlamaya konu olanı bugüne taşıyan *gelenektir* ve anlaşılmasını sağlayan ise onun *otoritesidir*. Bu formülasyonu, yukarıda da ifade edildiği gibi, Gadamer’in provokatifliğinin diğer yüzüdür. İçinde anlam taşıyan her şeyin, tarih tarafından etkilendiğinin ve bu etkinin bugüne yansıdığını ifade eden bu provokatif formülasyonu, Gadamer tarafından “*festival*” kavramıyla açıklanır.

Periyodik olarak yapılan festivaller, her zaman geçmiş bir olayın temsilidir. Ancak festival anında yaşanan şey, olayın kendisi değil, kutlama anının tarihsel

koşullarını taşıyan bir tekrardır. Gadamer için olayın aslına dönülebilir kılan, geçmişten bugüne taşınanı temsil eden ama kendi tarihsel koşullarını da taşıyan festivaldir. Festival anında kutlanan geçmiş bir olay olsa da, festivali tanımlayan kutlama anının kendine has koşullarıdır. Aynı biçimde, gelenek, artık geçmişin bir yerinde kalmış yaşanmışlıkları içinde barındırır da, Gadamer için onu tanımlayan, onun barındırdığı bu şeyler değil, bunların bugüne yansıyan etkileridir. Yani, Gadamer için gelenek, geçmişe çakılı bir bütünlük değil, bugünde/şimdi de yaşayan, hatta bugüne/şimdiye yön veren bir sürekliliktir. Geleneği sürekli kılan ise, tarihsel özneler üzerindeki otoritesidir. Çünkü gelenek, bir yaşama gerçekliği olarak bilinci her bakımdan önceler. Kendi kendimizi elde etmeden önce, kültürel bir yaşamın parçası olduğumuz gerçeği, geleneğin önceliğinin ayrı bir ifadesidir. İşte Gadamer, geleneği, geçmişte kalmış, artık bir hükmü bulunmayan *anlamlar bütünü* olarak değil de, bugünde/şimdide yaşayan ve otoritesi güçlü ve sürekli bir yaşama gerçekliği olarak tasarlayarak, aslından “tarihsel ben”in ben bilincini, *saf bir bilinç* olarak belirleyen özgürlükçü anlayışları provoke eder. Bu nedenle Gadamer-Habermas tartışması tesadüf değildir.

Öncelikle Gadamer'e göre, “tarihsel bilinç ne kendi ölçütlerini içinde konumlandığı geleneğin anlaşılmasına basitçe uygular ne de onu kendine mal ederek kendinde sadece taşır. Aksine o, hem kendisine hem de içinde konumlandığı geleneğe dair reflektif bir duruşu benimser. O, kendisini kendi tarihinden hareketle anlar. *Tarihsel bilinç bir kendini bilme tarzıdır*” (1989: 235). Elbette, Gadamer'in bilincin reflektif düzeyini bile, dilsel koşullar üzerinden, içinde bulunduğu geleneğe bağlaması, “*dil*” ve “*eylem*”i bu iki uç dışında bir bilinç düzeyinde birleştirmeye çalışan Habermas'ı kışkırtmıştır. Dil ve eylem, Habermas için insanın özgürleşimci ilgisi temelinde, reflektif bilinç düzeyinde birleşerek, iletişimsel eyleme kapı aralar. İletişimsel eylemin olanağı olan, özgürleştirici reflektif bilinç düzeyi, Habermas'a göre, saf bir düzeydir. Yani, dilsel/geleneksel koşullarla örülmüş bilinç alanının dışındadır. Bu nedenle, Gadamer'in insani bilincin damgasını taşıyan her şeyin dilsel koşullara sahip olduğu kabulünden türettiği hermeneutiğin evrensellik talebine karşı çıkışı, kışkırtılmış Habermas'ın anlaşılır bir tepkisidir (Habermas 1990: 245-270).

Gadamer ve Habermas, anlamamanın diyalog tarzı bir etkileşim olduğu; tarafların bu diyaloga ön-verilmişliklerle katıldığı; ama bu sürecin aynı zamanda bu verilmişliklerin aydınlatıldığı bir süreç olduğu konusunda uzlaşsa da, bu aydınlatma sürecine yön veren refleksiyonun işlevi ve kapsamı konusunda çok farklı düşünürler. Konumuzun dışında kalan bu farklılık, Habermas'ın psikanalize tutkusunun nedenini açıklar niteliktedir. Yine de bizim için asıl vurgulanması gereken, Habermas'ın aydınlatıcı refleksiyonun bütün belirlenmişliklerin ötesinde, saf bir bilinç düzeyinde iş gördüğünü iddia etmesi ve önyargı gibi bütün verilmişliklerin aydınlatıldıktan sonra önyargı olarak adlandırılmasının anlamasız olduğunu düşünmesidir. İnsani varoluş üzerinde önyargılar olarak etki eden gelenek ve otorite, Gadamer için anlama sürecinde iş gören bir refleksiyonla aydınlatılır. Ancak bu refleksiyon da, ön-verilmişliklerle iş görür. Diğer ifadesiyle, bizler her zaman bir şeyi, başka bir şey aracılığıyla eleştiririz. Yaptığımız eleştiri, her zaman arkamızda duran bilgilerin izlerini taşır. İşte Gadamer'in refleksiyona dair bu iması, Habermas'ı kışkırtır ve onun Gadamer'i refleksiyonun işlevini tam olarak kavramamakla suçlamasına (1988: 108) neden olur.

Bilimselciliğe tutkun düşünürlerin Gadamer'e yaklaşımları ve Gadamer-Habermas tartışması, tarafların haklılığı sorunu bir yana, Gadamer'in provokatif bir düşünür olup olmadığı sorusuna dair bir ipucu sağlar niteliktedir. Çünkü Gadamer'in neyi neye karşı provoke ettiği sorusu böylece, tümüyle açıklığa kavuşmaktadır. Çok açık iddia edilebilir ki, Gadamer'in provokatifliği, kendine has bir durum değildir. Eğer Gadamer, provokatif bir düşünür olarak kabul edilecekse, bu, sorulan bu sorunun yanıtı dikkate alınarak yapılmalıdır. Tek cümleyle ifade etmek gerekirse, Gadamer, “önyargı”, “gelenek”, “otorite” gibi kavramları kullanarak, etki tarihi ilkesi ve hermeneutik daire gibi kuramsal dayanakları, Habermas gibi Aydınlanma/Modernite tutkunu bilimselci düşünürlerle karşı provoke eder. İnsanın tarihsel olarak belirlenmişliğini ve bilişsel hiç bir etkinlikte bu belirlenmişliği aşamayacağımızı, “önyargı”, “gelenek” ve “otorite” kavramlarıyla vurgulayan Gadamer'in, yine bilişsel her etkinlikte asıl olanın her tür belirlenmişlikten arınarak özgür kalmak olduğunu vurgulayan modernist düşünürleri kışkırtması son derece doğaldır. Ancak unutulmamalıdır ki, bilimselliğe ve modernliğe olan tutku, en az gelenekselliğe olan tutku kadar dogmatiktir. Bu nedenle, “önyargı”, “gelenek”, “otorite” gibi kavramlara verilen felsefi değerın provokatifliği, modern ve bilimsel olduğunu iddia eden anlayışların/rejimlerin ötekileştirici, toleranssız, saldırgan tutumları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.



Expanded Summary

Dr. Erdal ISBİR

Annan Menderes Universtiy, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın-Turkey.
erdalisbir@gmail.com

H. G. Gadamer as a Provocative Thinker

In this paper, I am focusing on such concepts of '*tradition*', '*prejudice*' and '*authority*', and discussing some reasons and consequences provocative concepts of Gadamer's who is a significant philosopher for hermeneutics in this century. For discussing his provocative concepts I will try to reply such a question: Are these concepts provocative or not in itself which conduced to point the finger at Gadamer by the conservatism and the dogmatism. My investigation will begin with indicating to Gadamer's intent on a common thing in whole understanding, is required an account for his 'principle of history of effect'. This undeniable principle as methodological is discovers that the understanding interacts with the historical effects of 'the thing understood' rather than itself. Therefore, this paper grounds on that the concept of 'prejudice' indicates effects of history on 'the person understanding', at the same time 'tradition' and 'authority' are indicates same effects on 'the thing understood'.

In the next phase of the paper, I examine Gadamer's concept of 'horizon' for justification of this ground. This concept that make problematic to Dilthey's mode of understanding is expresses effects of history on the both of 'the person understanding' and 'the thing understood'. Gadamer's mode of understanding conceptualized as 'the fusion of horizons' is required a historical distance between 'the person understanding' and 'the thing understood'. This requirement comes forward in the process of understanding for them. The paper is focused on pre-conditions of understanding such as the idea of 'hermeneutical circle', so that I refer to effects of Schleiermacher and Heidegger on Gadamer. I argue that Gadamer's provocative concepts depend on ontological hermeneutics of Heidegger's who ontologically indicated the consequences of 'hermeneutic circle' rather than Dilthey's philosophy of life. For this relation, I assert that the meaning, for Gadamer, is not a thing being there for us but is a possibility revealed according to interests of *Dasein*.

At this point the important thing for Gadamer who offered as a process of reflection this possibility is being alert to the context of meaning belongs to 'the thing understood'. This context indicates to his own truth against the pre-understanding conditions of 'the person understanding'. According to Gadamer, the understanding has pre-conditions is required a position that can change with respect to this context rather than remains stable. The dialogical mode of hermeneutical understanding is constructed on both sides of the dialog have own self. Gadamer's formulation of understanding is nothing aside from a determination of perceptivity which made with the arguable concepts. Perceptivity

demonstrates that the consciousness has effected by history since it's required arguments belongs to the consciousness formerly. Using concept of 'prejudice' and 'tradition', Gadamer, formulates this case. For Gadamer, the illumination of these arguments by consciousness itself is not a separation from tradition. Uttering this illumination as a necessity, Gadamer tries to struggle with negative connotations on such concepts especially on 'prejudice'. I refer to this attempt of Gadamer at this stage.

Gadamer purposes to ascribe a positive meaning to the thesis that “our being constituted by our prejudices rather than judgments”. For that purpose, Gadamer has mentioned some terminological using of 'prejudice'. Naturally, there is an acceptance such as “prejudice can not contain negativity imposed on it formerly”, on the back of this attempt of Gadamer who accepted that his thesis is provoking. In this paper, for having a ground to this acceptance, I deal with the using and differences of 'prejudice' on Latin language and exhibit relation between these differences and Enlightenment. Perhaps, one consequence of this discussing will be the aim of historical-critical hermeneutics is not ignore but approve to 'prejudices' obstructed the understanding. However, this approving as an illumination is not to just 'prejudice' and 'tradition' but also to a historical consciousness. The case must be retain in mind is that the aim of historical-critical hermeneutics called 'philosophical hermeneutics' by Gadamer, is overcoming to hidden prejudices obstructed understanding not all prejudices.

I compose the end of the paper according to why the historicity of being constructed by prejudices rather than judgments? In this part of the paper, firstly, I compare with Gadamer's philosophical hermeneutics and Enlightenment in the context of 'tradition', 'authority' and 'reason'. This comparison proves that there is not an essential disagreement between hermeneutics and Enlightenment since hermeneutical critics of religion precipitated to Enlightenment. Nevertheless, the hermeneutical critics of religion should not be comprehended as a whole refusing of 'authority' and 'tradition'. According to Gadamer, Enlightenment dualisms such as reason-authority and freedom-tradition are one consequences of blindness, because the essence of 'tradition' and 'authority' is not that. Authority is not a slavishly dependence or leaving of reason but a reasonable resignation. This meaning of 'authority' also gets a definition to the concept of 'tradition' itself. 'Tradition' is always transposed to today by uniting old and new on a common ground, so that 'tradition' is not stabile in the past.

In the last part of the paper, I have an answer to my essential question in the light of these conceptual solutions. The consequence, I have reached, is Gadamer's controversial concepts are provocative interpretations of Dilthey and Heidegger. At this point, it's come forward that Gadamer provokes 'the principle of history of effect' and the idea of 'hermeneutical circle' with using concepts of 'prejudice' and 'tradition' against what? I have answered this question from two aspects. The first answer is Gadamer, using 'prejudice', provokes scientific opinion that designed a person as who can get out of effects of history. He determined the historical position of 'the thing understood' as a thing conveyed to now rather than a thing stayed stabile in the past. This is other part of provocation of Gadamer. Also using this concept, Gadamer provokes opinion that 'the thing understood' is historically stayed in the past. These opinions that provoked according to historical position of the both of 'the person understanding' and 'the thing understood', are philosophically depend on Dilthey even though they have roots from the before of Dilthey. Gadamer claims that the person who carry historical

conditions in his own existence as prejudices can not get out of these conditions. For this reason, by this claim, Gadamer provokes whole tradition of Enlightenment and naturally scientific thoughts. In this way, it is clarified that Gadamer's concepts are not provocative in themselves and that provocation of them must be argued with the answer given to question of what Gadamer provokes these concepts against what.

Keywords

Gadamer, Dilthey, Heidegger, The Principle of History of Effect, Hermeneutical Circle, Prejudice, Tradition, Authority.

KAYNAKÇA

AST, Friedrich (1990) Hermeneutics, *Hermeneutic Tridation: From Ast to Ricoeur*, ed. Gayle, L. Ormiston ve Alan, D. Schrift, trans. Dora Van Vranken, pp. 39-56, New York: State University of New York Press.

BACON, Francis (1999) *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları.

DESCARTES, René (1994) *Methot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları.

DILTHEY, Wilhelm (1977) *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, trans. R. M. Zanner, K. L. Heigs, Netherlands: Martinus Hijhoff The Hague.

DILTHEY, Wilhelm (1985) *Poetry and Experience*, ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton: Princeton University Press.

DILTHEY, Wilhelm (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GADAMER, H. George (1977) *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. David E.Ling, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

GADAMER, H. George (1989) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum Press.

GADAMER, H. George (2003) “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, ss. 11-32, İstanbul: İnkilap Yayınları.

HABERMAS, Jurgen (1988) *On The Logic of The Social Sciences*, trans. Shierry Weber Nicholens and Jerry A. Stark, Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, Jurgen (1990) “The Hermeneutic Claim to Universality”, *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, ed. Gayle, L. Ormiston & Alan, D. Schrift, trans. Roland Haas & Jan Wojcik, pp. 245-272, New York: State University of New York Press.

HEIDEGGER, Martin (1967) *Being and Time*, trans. Jhon Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.

HERDER, J. Gottfried (2004) *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, trans. I. D. Evrigenis & D. Pellerin, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

KANT, Immanuel (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prologomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

KANT, Immanuel (1984) “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt,” *Seçilmiş Yazılar*, derl.& çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitapevi.

LOCKE, John (1999) *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma Yayınları

NIETZSCHE, Friedrich (2001) *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

RIEDEL, Manfred (2003) “Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Yaşama Kesinliği Bağntısı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, ss. 59-92, İstanbul: İnkilap Yayınları.

SCHLEIRMACHER, Friedrich (1990) “Aphorisms on Hermeneutics From 1805 and 1809/10,” *Hermeneutic Tridation: From Ast to Ricoeur*, ed. Gayle, L. Ormiston ve Alan, D. Schrift, trans. Roland Haas ve Jan Wojcik, pp. 55-84, New York: State University of New York Press.

SCHLEIRMACHER, Friedrich (1998) *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, trans. & ed. Andrew Bowie, Cambridge University Press.

SHILS, Edward (2002) “Gelenek,” *İnsan Bilimlerine Prologomena*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, ss. 145-179, İstanbul: Paradigma Yayınları.

THOMASIIUS, Christian (2007) *Essays on Church, State, and Politics*, trans. & ed. Ian Hunter, Thomas Ahnert, & Frank Grunert, Indianapolis: Liberty Fund.

