

DILTHEY, HEIDEGGER VE GADAMER'DE ANLAMA SORUNU

*Metin BECERMEN**

ÖZET

Bu çalışmada, tarih sorununa yöntemsel bir çabayla yaklaşan ve bu çaba bağlamında tarihi ve tinbilimlerinin konusunu anlamaya dayalı bir yöntemle açıklamaya çalışan Dilthey'in; tinbilimlerinde anlamayı sadece bir yöntem olarak değil, bütün bir Varlık alanını kuşatan bir çaba olarak ele alan ve irdeleyen Heidegger'in; ve Heidegger'den hareketle, anlamayı ve buna bağlı olarak dil sorununu bütün felsefi çabanın temeline koyan Gadamer'in düşünceleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Anlama, Yaşam İfadeleri, Hermeneutik, Hermeneutik Döngü, Ön-anlama, Ön-yargı, Varlık, Dil, Yorum, Ufukların Kaynaşması.*

ABSTRACT

The Problem of Understanding in Dilthey, Heidegger and Gadamer

In this paper, I am to scrutinize the ideas of Dilthey, who tried to the problem of history with a methodological attempt and within this context tried to explain history and the subject human sciences with a method based on understanding; and of Heidegger, who held and inquire the understanding in human sciences not only as a method but also an attempt involving the whole sphere of Being; and also of Gadamer, who founded the understanding and, in relation to this, the problem of language on the whole philosophical attempt by departing from Heidegger.

* Araş. Gör.; Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Key Words: *Understanding, Life-Expressions, Hermeneutic, Hermeneutic Circle, Pre-understanding, Pre-judgment, Being, Language, Interpretation, Fusion of Horizons.*

Burada, konunun işlenişine uygun olarak, iki aşamalı bir giriş yapılacaktır. Bunu yapmaktaki amaç, hem tarih sorununun hem de hermeneutik'in Antikçağdan itibaren nasıl ele alındığını göstermektir. Her iki aşamada da araştırma Dilthey'a kadar getirilip bırakılacaktır. Çünkü asıl araştırma konumuz Dilthey'dan başlayan ve Heidegger ve Gadamer'le devam eden çizgi üzerindeki anlama sorunudur.

Burada, anlama sorunu temelinde bir çalışma yapılacağı için, filozofların düşüncelerini tümünden kuşatan bir çalışma olmayacak, dolayısıyla bazı konular dışarıda bırakılacak ya da eksik kalacaktır. Ama yine de bir bütün oluşturacak şekilde bir çalışma ortaya konmaya çalışılmıştır.

-I-

Antikçağ Yunan düşüncesinde evren kaostan kozmosa, düzensizlikten düzene doğru bir geçişe sahiptir. Evrende düzenlilik olduğu ve her şeyin akla uygun bir yapıda bulunduğu düşüncesine bağlı olarak olan-bitenin de akılla kavranabileceği düşüncesi vardı. Grekler kalıcı ve değişmez olanın bilgisine akılla ulaşılabilen düşüncesine sahiptiler. Antikçağ felsefesi de kalıcı olanın peşine düşülmesi sonucu şekillenmiştir. Antikçağ filozofları oluşun arkasındaki değişmez ve kalıcı olan şeyi aramışlardır. Olan-biten karşısında hayrete düşmüşler ve "olan neden böyle oluyor da başka türlü olmuyor" sorusunu sormuşlardır. Bu soru sorma tarzına bağlı olarak kalıcı ve değişmez olanın, oluşu yönlendiren şeyin bilgisine akıl yoluyla, yani theoria etkinliğiyle ulaşabileceklerini düşünmüşlerdir. Bu theoria etkinliğinin en güzel örneği de felsefedir. Felsefe "oluş"la pek ilgilenmez; çünkü oluşun bilgisi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla tarih ve toplumsal yaşam bu theoria etkinliğinin dışında kalmaktadır. Çünkü tarihte theoria etkinliğinin konusu olan değişmez, kalıcı şeyler yoktur; tarihsel olaylar o anda yaşanır ve olup-biterler. Theoria etkinliğiyle bu yaşananlardan bir genelliğe ulaşılamaz.

"Bu alanla ilgili bilgimiz ancak bireysel bir *haber bilgisi* (historia) olabilirdi. Böylece Antikçağ, daima, theoria-historia, theoria-empeiria, akıl-deney, akıl-haber bilgisi, episteme-doksa, varlık bilgisi-oluş bilgisi, logos (akıl bilgisi -ve aynı zamanda akıl-)polihistoria (çokluk bilgisi) karşıtlığını gözetmiştir" (ÖZLEM 1986: 50).

Ortaçağda ise, bu theoria-historia karşıtlığı teoloji yoluyla aşılmaya çalışılmıştır. Burada eskatolojik tarih düşüncesi, yani tanrısal istemin tarihsel-toplumsal alanda bir belirleyiciliğinin olduğu ve tarihin kıyametle sona ereceği düşüncesi hakim olmuştur. Bütün bu çabalara rağmen epistemolojik alanda bu karşıtlık varlığını sürdürecektir. Bunun nedeni de ortaçağ düşüncesinde de tarihsel olayların tekil ve rastlantısal olduğunun düşünülmesidir; dolayısıyla epistemolojik zeminde bu olaylar üzerine bir genelleme yapılması pek mümkün değildir.

Yeniçağda özellikle Bacon'la birlikte theoria-historia karşıtlığı aşılmaya çalışılmış, theorianın empeiriya dayanması gerektiği belirtilmiştir. Doğal gerçeklik alanında olguların sürekliliği ve tekrarı göze çarpmaktadır. Bu süreklilik ve tekrar nedeniyle doğadaki olgular yasa biçiminde saptanabilir; bu saptama etkinliği de bilim olarak adlandırılır. Oysa tarihsel toplumsal olgular alanında bu mümkün değildir. Hobbes da doğal ve toplumsal olgular arasında ayırım yapmasına karşın tarihsel-toplumsal olguların dağınıklığından söz eder. Locke'a göre de tarihsel-toplumsal bilginin sağlamlığından şüphe edilmelidir. Hume ise bu dağınık olguları kavrayabilmek için insan doğasının incelenmesi gerektiğini söyler. Burada insanın davranışlarını yönlendiren şeylerin incelenmesi, bir bakıma psikolojik bir araştırma yapılması söz konusudur; ama psikolojiye dayanan bir araştırma yapılmasına karşın yine de tarihsel- toplumsal alanda doğadaki gibi bir bilimsel düzeyden söz etmek mümkün değildir.

Tarihsel-toplumsal alanla ilgili şüphe rasyonalistlerde de vardır. Descartes tarihle ilgili bilgilerin kuşku götürdüğünden söz eder. Tarihsel alanda bir öznellik hakimdir; olaylar/olgular tarihçi tarafından seçilir. Leibniz için de tarihsel alanda doğadaki gibi bir bilgi elde edilemez.

Onsekizinci yüzyılda da ilerlemeye duyulan inanca bağlı olarak bütün tarih, belli bir ereğe doğru, ilerleyen bir süreç olarak görülür. Tarih felsefesi terimi de ilk olarak bu yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanır. Bu dönemin en önemli filozofu Immanuel Kant'tır.

"Kant tarihteki ilerleme tasarımına bakarken, bir ereksellik ilkesinden hareket ediyordu. Ama bu ilke, yalnızca deneysel yasalarla verilmiş kendi fenomenleri ile ilişkisi açısından doğa üzerine refleksiyonda bulunurken kullanılabilirdi. Doğa insanı akılla donatmıştı ve bunu da sanki insan onu geliştirsin diye yapmıştı; tarihteki ereksellik ilkesi böyle düşünülüyordu." (DİNÇER 1991: 4)

Özlem'e göre geleneksel felsefe tarih karşıtlığı felsefe ve tarih terimlerinin yanyana getirilmesiyle aşılmaya çalışılmıştır. Bu aşma çabasında, biri Alman İdealizmi, Comte Pozitivizmi ve Marksizm; diğeri ise, Herder'den Dilthey'a uzanan Alman Tarih Okulu olmak üzere iki farklı eğilim görülür.

İlkinde ilerlemeye duyulan inanç bağlamında tarihin bir ereğe doğru ilerlediği düşünülür. İkincisinde ise tarihin çizgisel bir doğrultuda bir ereğe doğru ilerlediğine duyulan bir şüphe vardır (ÖZLEM 1986:55-6).

Bu noktada, tarih sözcüğünün kullanımıyla ilgili bir açıklama yapmak doğru olacaktır. Tarih sözcüğü iki farklı şekilde kullanılmaktadır. İlk olarak, insanın yapıp etmeleri, yaşanmış geçmiş anlamında *res gestae*, yani bir varlık alanı olarak tarih; ikinci olarak, insanın bu yapıp etmelerini ele alma, bunlar üzerine konuşma anlamında *historia rerum gestarum*, yani bir bilgi alanı olarak tarih. İlk anlamıyla tarihi konu edinen tarih felsefesi, filozofların belli bir ilkedен veya görüşten hareketle *res gestae* 'nin tümünü açıklamaya çalıştıkları tarih felsefesidir (Hegel ve Marks gibi). İkinci anlamıyla tarihi ele alan tarih felsefesi, tarih bilgisi elde etme yöntemlerini ortaya koymaya çalışır, bir bilgi alanı olarak tarihin yöntemsel sorunlarıyla uğraşır. Bu bağlamda ele alınan filozoflar, Herder'den Alman Tarih Okulu'nu aşırp Dilthey'a uzanır (DİNÇER 1991:5). Bizim araştırmamız da ikinci anlamıyla tarihi ele alan tarih felsefesiyle bağlantılıdır. Bu bağlamda tarihsel bilginin olanağı da önem kazanmaktadır.

"Tarihsel bilgi aklın geçmişte ne yaptığının bilgisidir ve aynı zamanda bunun yeniden yapılması, geçmiş edimlerin şimdi de sürdürülmesidir. Dolayısıyla nesnesi salt bir nesne değil, onu bilen zihnin dışında bir şeydir; ancak bilen zihin onu yeniden canlandırdığı, bunu yaparken de kendini bildiği ölçüde bilinebilen bir düşünce etkinliğidir. Tarihi için, tarihini incelediği etkinlikler seyretilcek gösteler değil, kendi zihninde içeriden yaşanacak yaşantılardır. Sırf aynı zamanda öznel etkinlikler ya da kendi kendisinin etkinlikleri olduğu içindir ki, tarihçi için nesnel ya da bilindik etkinliklerdir." (COLLINGWOOD 1990:218)

Tarih konusunda önemli isimlerden birisi de Vico'dur. Vico *Yeni Bilim* adlı kitabında tarih konusunda farklı bir yaklaşım sergiler:

"Vico, bir "yeni bilim"den ne anladığını yapıtının başında şu tanımlamaları vererek belirtir: 1- Yeni Bilim, tarihi ve insan toplumunu akılcı yoldan kavramak isteyen bir çabadır, 2- Yeni Bilim, evlilik, ölü gömme usullerinden hukuksal yasa koyma, yönetim biçimleri, sınıf savaşlarına kadar her türlü tarihsel-toplumsal olayı inceler, 3- Yeni Bilim, egemenlik biçiminin, özellikle de özel mülkiyetin kökenlerine yönelir; çünkü insan toplumunun ilk kurucuları aynı zamanda özel mülkiyetin ve buna bağlı olarak yasa ve göreneklerin de inşacıları olmuşlardır: Yeni Bilim, tüm bu tarihsel-toplumsal olayları yönlendiren "insani idelerin tarihi" olmak ister. Kısacası Yeni Bilim, tarihsel-toplumsal dünyanın *mondo civile* 'nin bilimidir. " (ÖZLEM 1986:58)

Vico'da tinsel dünya söz konusu olduğunda verum (doğru) ile factum (olgu) birbirlerinden ayrı değildirler. Çünkü burada factum, dış dünyada olup bitenler değil, bizim yapıp-ettiklerimizdir. Tinsel dünyayı oluşturan şeyler, bizim göreneklerimiz, ekonomik düzenlemelerimiz, kurumlarımız, ideallerimiz vs'dir.

Herder içinse, tarihsel dünyadaki her şey insanın malıdır, onun yaptıklarıdır. Herder, insanın kendisini yapan, kendisini kuran kişi olduğunu belirtir. Ona göre tarihe onun tekilliği şekil verir. O da tarihte doğabilimindeki gibi bir süreklilik ve tekrar olmadığını kabul eder. Buna göre, tarihsel-toplumsal alanda tekrar etmeyen bir süreç hakimdir. Bu yüzden de tarihte nesnellik aramak için ilk olarak doğa biliminde genel-geçer ilkeler ara-yan bir nesnellik anlayışını terk etmek gerekir.

"Tarihte doğabilimsel anlamda yasalar ve kategoriler olmadığı gibi ona süreklilik kazandırabilecek ideler de yoktur. Çünkü insani düşünce ve amaçların ürünü olan bu ideler de durmadan, her çağda değişirler" (ÖZLEM 1986: 63).

Herder'e göre tarihte ilerleyen dönemler olduğu kadar düşüşler de vardır. Dolayısıyla tarihte süreklilik veren hiçbir yasa ve hiçbir ide olmadığı için, her tekil bütünü, her çağı ve dönemi kendi tekliliği içerisinde ele almak gerekmektedir. Böylece, tarihsel-toplumsal alana yönelecek bir bilimin anlama gibi özel bir yöntemi kullanması gerekir. Geçmiş hakkındaki malzeme hem yetersizdir, hem de biz geçmişi bugünün donanımlarıyla anlamaya çalışırız. Dolayısıyla geçmişe kendi tinsel donanımımızla yaklaşıyoruz. Bunun için yapabileceğimiz şey geçmişi yeniden kurarak yorumlamaktır. Bu yüzden tarihsel-toplumsal alana yönelen bir bilim de "anlama gibi özel bir yöntemle çalışan *betimleyici-yorumlayıcı* bir bilim olacaktır" (ÖZLEM 1986: 64).

Alman Tarih Okulu da, Herder'in yolunu izleyerek tarihsel-toplumsal olayların tekilliği üzerinde durur. Niebuhr, Tarihçinin tarihsel-toplumsal olayları yorumlayarak görmeye çalıştığı kişiyi olduğunu belirtir. Ranke, tarihsel bilginin olabilirliği ve koşulları üzerinde durur. Bilgi ister doğaya ister tarihe ilişkin olsun öznenin katılımını gerektirir. Çünkü tarihte olayları yapanla onu bilmek isteyen aynı kişidir. Droysen, tarih biliminin ana malzemesinin yazılı yapıtlar olduğunu söyler ve bu yapıtların incelenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre tarihte bir amaç-eylem ilişkisine dayanan nedensellik vardır. Bunu da yazılı tarihsel yapıtların incelenmesiyle görmek mümkündür.

Dilthey'a göre ise, Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hakiki bir kan dolaşmaz; tersine, bu bilen öznenin damarlarında, katıksız bir düşünme etkinliği olarak aklın imbiikten geçirilmesi

özsuyu dolaşır (ÖZLEM 1986:68). Dolayısıyla Yeniçağ filozofları bilgi sorununa eğilirken insanı bütünsel yapısından koparmıştır. Dilthey insanın bütünsel yapısının tarihsel olarak oluştuğunu ve bilgi sorununa da bu bütünsel yapının hesaba katılmasıyla geçilebileceğini belirtir. Bu bütünsel yapı da insanın diğer insanlarla etkileşimiyle oluşur.

-II-

Gadamer'e göre, hermeneutik, hermeneutik sanatı, yani haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Hermes tanrılardan aldığı haberleri ölümlülere bildirirken, onları ölümlülerin diline anlayabilecekleri bir şekilde çevirir. Gadamer, hermeneutik etkinliğin daima bir başka dünyaya ait bir anlam bağlamını o anda içinde yaşanılan dünyaya aktarma ya da çevirme etkinliği olduğunu söyler. Bu düşüncenin ifade edilmesi olarak hermeneutik'in asıl anlamı için de geçerlidir (GADAMER 1995a:11). Gadamer, ifade'nin zaten dışavurma, açıklama ve çevirmeyi içeren çok anlamlı bir kavram olduğunu belirtir. Böylece antik hermeneutikte amaç, sözel ve sıradan olan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan asıl anlamı ortaya çıkarmaktır.

Grekların son dönemlerinde hermeneutik kutsal alana ait olanın ölümlüye, yani dinleyen kişiye uygun bir şekilde açıklanması etkinliğine dönüşmüştür. Gadamer, günümüzdeki anlamıyla hermeneutik'in, yeniçağ bilimiyle bağlantılı olarak ele alındığını söyler (GADAMER 1995a:12).

Hermeneutik etkinlik Reformasyon hareketiyle bir ivme kazanır. Burada reformcular kutsal kitapların yorumlanmasında kiliseyle polemige girmişler ve kutsal metinleri, hermeneutik kullanarak ele almışlardır. Fakat ilk kez Schleiermacher, F. Schlegel'in etkisiyle, hermeneutik evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeyi denemiş ve onu tüm dogmatik ve vesileci yönlerinden çözmeye çalışmıştır. Ona göre anlama, metnin dehalar-arasılık temelinde üretken bir tekrarıdır.

Öte yandan felefedede hermeneutik yöntemin kullanılması Dilthey'la birlikte başlamıştır. Dilthey bütün göreliliklerin arkasında değişmeyen sabit bir şey aramıştır.

1- DİLTHEY VE TARİHSEL-TİNSEL DÜNYAYI AÇIKLAMA YÖNTEMİ OLARAK ANLAMA

Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş* kitabının önsözünde bu kitabı yazmakla neyi amaçladığını şöyle dile getirir:

"Burada ilk yarısını yayınladığım bu kitap, tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, bu konuda ulaşabildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözümlenmek yolunda tarihsel ve sistematik bir dene-
medir." (DILTHEY 1988: 71).

Dilthey'a göre, en genel yolla ifade edilen yaşam ilişkileriyle belirlenen ve sınırlanan insan, sıkça söylendiği gibi, yalnız sanatla özgürleşmez; fakat tarihin anlaşılmasıyla da özgürleşir. Ve tarihin bu etkisi -ki bu onun hakim bir noktadan bakılan en son eksilmeleridir- tarihsel bilincin gelişmesi olarak yükselir ve derinleşir (DILTHEY 1968:222).

Dilthey, tin bilimlerini, doğa bilimlerinden bağımsız bir yere yerleştirme çabası içerisinde. Çünkü tinsel dünya doğadan bağımsız olarak insanlar tarafından oluşturulmuş bir dünyadır. Dolayısıyla bu dünyayı tanıyıp bilmek, bu dünyanın sağlam bir bilgisine ulaşmak çok daha olanaklı görünmektedir. Çünkü, Dilthey, tarihi araştıran kişinin, aynı zamanda tarihin içerisinde, yani hem tarihin ürünü olan hem de tarihi yapan kişi olduğunu söyler. Bu nedenle, o, geçmişle bağ kuramayan, tarihsel bellekten yoksun salt akılla iş görmez; çünkü geçmişle bağ kuracak şey yaşamadır. Böylece o, geçmişe yönelirken, anılarına, belleğine, iç deneyine, başkalarıyla birarada yaşama ile edindiği izlenim ve sezgilerine dayanarak geçmişi anlamaya çalışacaktır (ÖZLEM 1986:73-4). Dilthey, tin bilimlerinin konusunun doğrudan doğruya yaşanan bir iç gerçeklik olduğunu düşünür. Bu nedenle bu gerçekliğin bilgisinin de yaşanılarak anlaşılması gerekmektedir. Bu şekilde tin bilimleri anlamaya dayalı bir bilim olmaktadır. Başka bir deyişle biz doğayı açıklarız, ama kendi yaşantımızı anlarız. Burada kullanılan yöntem anlamadır. Tinsel dünya, açıklamanın konusu olmadan önce anlamının konusudur. Anlama ise tinsel olanı kavrama tarzı ve yöntemidir; dolayısıyla burada sözü edilebilecek olan tarihsel akıl da anlayıcı bir akıldır. Buna bağlı olarak bir tarihsel akıl eleştirisi de insanların ve toplumların kendilerini anlama tarzlarının bir eleştirisi olacaktır.

Dilthey insanın içinde yer aldığı bütünü tam olarak kavranmasının zor olduğunu ama felsefi girişimin de bu bütünü kavrama girişimini bırakmaması gerektiğini söyler (ÖZLEM 1986:71). Dilthey'a göre, tinsel dünyaya ve tarih dünyasına konu olan olgular, insan ruhundan, insanın içsel yaşantısından çıkan olgulardır. Tinsel dünya insanlar tarafından oluşturulmuş bu dünyadır. Bu dünyayı meydana getiren olgular, içten yaşanarak bilinen olgular olduğu için, tin bilimleri de zorunlu olarak anlayıcı bir bilimdir (BİRAND 1998:16). Böylece, Dilthey'in sözünü ettiği bilimin temel dayanağı insanın içsel dünyasıdır. Burada geçmişle bağ kurmamızı sağlayacak şey de geçmişi kendi içsel dünyamızdan hareketle anlamaktır. Dilthey, böylece, anlama yöntemini anlayıcı bir psikolojiye dayandırmak ister. Tin bilimlerinin konusunu meydana getiren olgular, kaynaklarını insan ruhunda

bulan, insanın iç dünyasından çıkan olgulardır. Tarih dünyası içinde gelişen ve tarihsel incelemeler içerisinde şekillenen böyle bir psikoloji doğa bilimine göre hareket eden açıklayıcı psikolojiden farklıdır.

Dilthey, insanı, yalnız düşünen ve hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutar. Dilthey'a göre, ruhsal yapı, yaşantıyı, duyguyu, düşünceyi, amaçları, eylemleri hep birden ve aynı zamanda kuşatan bütün güdülerin, birbiri içerisinde nesnelleşen bütün tinsel olayların kaynağıdır (BİRAND 1998:22). Dilthey'a göre insan, kendi içindeki olanakları kendi yaşantısı içerisinde geliştiren ruhsal bir bütündür. Böylece dünya karşısındaki genel davranışı ile değerler ortaya koyar. O, kendi yaşamından çıkan değer belirlemeleri ile kendi yolunu çizer. Bu şekilde Dilthey, değeri yaşamın kendisinden çıkarır; yani yaşamın kendisi değer yaratır (BİRAND 1954:18).

Tin bilimlerinin yöntemi olarak anlama, kendi yaşantımızın öznel sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat olanaklarımızı, kendi varlığımızı aşarak başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini içten yaşayarak kavramaktır (BİRAND 1954:29). Anlama, verilen yaşantı işaretlerinden, bunların ait olduğu ruhsal bütünü kavramaktır. Böylece Dilthey'a göre, tin bilimleriyle ilgili olan anlamanın görevi, yaşam ifadelerinin kendilerinden bu yaşam ifadeleriyle ilgili olan bağlılığı bulmaktır. Böylece insan bu bağlılığı kendi iç güçlerinin yardımıyla yaşamalıdır. Dilthey'a göre anlama, kendi varlığımızın öznel sınırları içerisinden çıkarak, kendi yaşam olanaklarımızı ve kendi varlığımızı aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak, insan dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Burada kendi benimizin bir başka bende yaşaması söz konusu olur. Böylece tin bilimleriyle ilgili olan anlama metodu bir ardından yaşamayı ifade eder.

Dilthey, anlamayı, duysal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret olan bir şey olarak ruhsal olanı tanıdığımız sürece diye adlandırır.

"Her anlama bir yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, *içdeneyim* den, kişiye özel durumların *yaşantısı* ndan yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki, şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneylerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar." (DILTHEY 1999a: 35).

Dilthey'a göre anlama ve yorumlama tin bilimlerinde kullanılan yöntemlerdir. Anlama her aşamada bir dünya meydana getirir. Öteki kişileri ve onların yaşam ifadelerini anlama, kendi deneyimiz ve onu anlamamız, ve deneyim ve anlamanın sürekli etkileşimi üzerine inşa edilmiştir. Burada mantıksal ve psikolojik bir analiz yerine epistemolojik bir analizle ilgilenilir.

Dilthey amacının tarihsel bilgi için öteki kişileri anlamayı belirlemek olduğunu söyler. Buradan hareketle Dilthey, yaşam ifadelerini incelemeye geçer. Verilmiş olan yaşam ifadeleri olarak dile getirilen şeydir.

"Yaşam ifadeleri'yle, yalnızca, özellikle bir şeyi ifade etmeyi ya da dile getirmeyi değil; daha doğru bir deyişle, böyle bir şeye niyetlenmeksizin zihinsel yaşamı kavranabilir kılan şeyleri anlıyorum" (DILTHEY 1968:213).

Yaşam ifadelerinin ilk kısmı kavramları, yargıları, daha geniş fikirleri içerir. Bilginin oluşturucu öğeleri olarak onlar, düşünce kompleksinde görüldükleri tarzdan mantıksal formların benzerliği nedeniyle, ortak bir temele sahip oldukları deneyimden çıkarılmıştır. Bir yargı, bir düşünce içeriğinin geçerliliğini, zaman, yer ya da onun meydana gelmesinin kaynağını hesaba katmadan beyan eder. Bir yargı onu anlayan kişi kadar yargıda bulunan kişi için de aynıdır; yani bir kişiden diğerine değişmeden geçer. Yargıların temel karakteri tabir caizse ortaya çıktıkları bireysel yaşama geri dönmek değildir, bu şekilde onlardan hareketle zihinsel yapıya nüfuz etmek elverişli olmaz (DILTHEY 1968: 213-4).

Yaşam ifadelerinin ikinci kısmını eylemler oluştururlar. Bir eylem bir iletişim kurma niyetiyle başlamaz; fakat malumat eylemin sona doğru yöneldiği ilişkiden elde edilir. Eylemler, sistematik olarak ifadede bulunan zihinsel bildirimlerle ilişkilidir ve bu, zihinsel ifadelerle ilgili olarak, sıkça doğru varsayımlara izin verir. Fakat koşullara bağlı olarak belirlenmiş zihin yaşamının durumunu, içinde bu koşulların temellendiği bütün yaşam yapısından ayırmak çok önemlidir. İçimizde yatan olanaklılıklar hareketle yıkılırlar; eylem yaşam yapısının ardalanından ayrılır. Ve durumları, ifadeleri ve yaşam yapılarını birbirine bağlayan bir açıklama olmaksızın, onların ortaya çıkmasının olanaklı olduğu içsel yaşamın bütünsel bir anlaşılması mümkün değildir (DILTHEY 1968: 214).

Yaşam ifadelerinin üçüncü kısmını ise yaşantı oluşturur. Bir ifadenin oluştuğu yaşam ve onu kavrayan anlama arasında özel bir ilişki vardır. Bu, içebakışla kavranabilir olmaktan çok zihinsel yaşamı içerir. Bu, zihinsel yaşamı bilincin aydınlatamadığı derinliklerden çıkarır. Yaşam ifadeleri doğru ya da yanlış olarak yargılanamazlar; fakat sadece samimi ve samimi olmayan olarak yargılanabilirler; çünkü riyakarlık, yanılsamalar, hatta ifadeler ve zihinsel olayların ifade edilişleri arasında ilişki sahteliği yatar.

Bir ifadenin insan bilimleri için sahip olabileceği en büyük anlam, bu noktada kendini gösteren bir ayrıma bağlı olmasıdır. Gündelik yaşamda onun (ifadenin) kaynağına sahip olan her şey, anın ilgileri tarafından biçimlendirilmiştir; onun birçok anlamı zamandan zamana değişir.

Dilthey, anlamının basit formları üzerinde durur. Anlama, özellikle pratik yaşamın taleplerine yanıt olarak gelişir. İnsanlar başkalarıyla temas halinde konumlanırlar ve birbirlerini karşılıklı olarak anlamış olmalıdırlar; herbiri diğersinin ne istediğini bilmelidir. Dilthey, ilk form derken tek bir yaşam ifadesinin anlamını anladığını belirtir. Sözcükleri ve sonra cümleleri birinden başka birine düzenleyen bir yazın dizisi bir bildirim ifadesidir. Yüze ait bir ifade bizim için sevinç ya da üzüntü vericidir. Kendileri dışında yapısal olarak anlamlı eylemlerin, bir nesneyi kaldırma, bir çekiçle vurma ya da bir testereyle ağaç kesme gibi oluşturulduğu temel eylemler kesin amaçların sunumunu bizim için anlamlı kılar. Dilthey, burada nesnel tinle ilk anlama arasındaki bağ üzerinde durur. Onun nesnel tinle anladığı şey, duyarlar dünyasında nesnelleşen bireylerle ortak özellikleri olan çeşitli biçimlerdir. Bu nesnel tinde geçmiş daima bize sunulur. Onun ilgi alanı, yaşama yollarından ve sosyal ilişkinin biçimlerinden toplum tarafından geliştirilen hedeflerin karmaşıklığına, gelenek, din, sanat, bilim ve felsefeye varır. Tinin nesnelleştigi her şey hem kendisiyle hem de öteki insanlarla ortak bir şeyi içerir. Her üç kenarlı şekil, sandalyelerin düzenlendiği her oda bizim için çocukluktan beri anlaşılabilirler; çünkü amaçlar, kurallar ve değer yargılarıyla ilgili olarak ortak uyum her şekli ve her odayı uygun yerlere ayırmıştır. Çocuk ailesinin öteki üyelerinin kuralları ve geleneklerine göre gelişir ve şekillenir; annesinin öğrettikleri aile yaşamı bağlamında soğrulur/özümser. Onun toplum hayatına girişi, açıkçası, konuşmayı öğrenmesinden daha öncesine gitmektedir; ifadeleri ve bakışları, hareketleri ve ağlamayı, sözcükleri ve cümleleri anlamayı öğrenir; çünkü onlar düzenli olarak aynı şekilde ifade etmek için kullanılırlar. Böylece bireyin kendisi nesnel tin dünyasında yönünü bulur. Anlamının işleyişi için önemli bir sonuç buradan izlenebilir.

Yaşam ifadesi, genel bir kural, yalıtılmış bir etken olarak birey tarafından kavranamaz; fakat olabildiği ölçüde, ortak bir ardaanın ve öteki bireyin içsel dünyasının bir onanmasını/tanınmasını içerir. Ortak bir ardaanda bu bireysel ifadeyi düzenlemek nesnel tinin kendisini düzenlemesine karşın daha kolaydır. Bu, birçok homojen bileşiği, yani yasa, din ve bunların karışımından oluşan düzenli yapıları içerir. Böylece, belli bir yaşam yoluna uyması en yüksek derecede olanaklı olanı taahhüt altına almayı amaçlayan kararları uygulamaya koymak için, bir usuller, yasalar ve düzenlemeler sistemiyle bağlantılı olan şeylerin yasa kitaplarında belirlenmesi zorunludur. İçteki böyle bir yapı birçok tipik düzenlemeyle varolur. Değişik bireysel yaşam ifadeleri, ki onların kendileri anlama üzerine etki ederler, belirli bir deneyim kategorisine ait olarak anlaşılabilirler; bu yüzden bu ortak deneyim içerisinde varolan yaşam ifadeleri ve zihinsel olaylar arasındaki ilişki hem ifade edilmiş zihinsel olayın yerine getirilmesini ve hem de onun ortak bir deneyime dahil edilmesini sağlar. Bir cümle ortak anlamlar,

tonlamalar ve sentakslarla ilgili olarak bir konuşma topluluğuna uyduğu için anlaşılabilir. Herhangi bir verili toplumda bu, değişik sözcüklerle yapılan davranış kurallarıyla ya da fiziksel jestlerle kurulmuştur; yalnız anlamın farklı nüanslarını ifade etme yeteneğiyle değil, böyle yapıldığını anlamış olma yeteneğiyle de. Böylece, eğer ilk anlamının mantıksal resmini betimlemeyi denersek, daha sonra, içinde ifadenin ve ifade etmenin bir birliğinin olduğu ortak deneyimin herhangi bir tek durumda bu bağlantıyı göstereceği verilmiş olur. Bu ortak deneyim ortamından geçerek zihinsel gerçekliğin ifadesi olan yaşam ifadesi dile getirilecektir. Bu, öznenin açık bir kesinlik derecesiyle ortak deneyimde içerilen durumlar dizisini sınırlandırmayı ifade ettiği sonucunun çıktığı, analogiyle akıl yürütmenin bir örneğidir (DILTHEY 1968: 216-7).

İlk anlamadan anlamının daha yüksek formlarına ilk geçiş, anlama, yaşam ifadeleri ve onlar aracılığıyla ifade edilen zihinsel gerçekliğin normal/mevcut sisteminden çıktığı zaman meydana gelir. Çünkü anlamının bir sonucu olarak, benzer görünen şeyle içsel bir zıtlık ya da güçlük, bireyi bazı testleri yapmaya götürür. Biz birçok durumda bir karar verme olanağıyla hesaplaşmalıyız. Bakışlar, ifadeler ve sözcükler hepsi içsel yaşama karşıdır. Bu yüzden, değişik yollarla oyuna başka yaşam ifadelerini katmaya ya da bütün yaşam yapısına geri dönmeye, sırayla endişelerimizi onaylamaya ya da reddetmeye kılavuzluk etmeliyiz.

Anlama daima kendi nesnesi olarak bireysel bir şeye sahiptir ve daha yüksek biçimlerinde bir eser ya da bir yaşamda verilen tümevarımsal kompleksten bir kişi ya da eserin yaşam komplekslerine yükselir. Fakat yaşanmış deneyim ve kendini anlama analizi, zihin dünyasında bireyin bir mutlak değer nesnesi olduğunu ve aslında sadece varolan bu tür bir nesne olduğunu gösterir. Aslında onunla sadece genel bir insan doğasının bir örneği olarak değil, bireysel bir bütün olarak kendimiz ilgileniriz. Nesnel tin ve onu yorumlayan bireyin gücü, birlikte zihin dünyasını belirlerler. Tarih bu ikisini anlamaya dayanır (DILTHEY 1968:219).

Biz bireyleri birbirleriyle ilişkileri sayesinde anlarız; bu anlama, onlarla ortak karakteristikler nedeniyle olur demektir. Bu işleyiş genel insan doğası ve zihinsel varoluşun çeşitli biçimleriyle dal-budak olan bireysel işleyişi ön varsayar. Anlamada, kendimizden hareketle bireyselleşme işlemleriyle yaşam görevini başarırız. Görevi yerine getirmek için malzeme, tümevarımla biraraya getirildiği kadarıyla, deneysel veriden elde edilir. Herbiri belirli bireyselliğin olanağını anlaşılır kılan anlamlı ögeyi içerir. Nesnel tin kendisi kategorilerle organize edilmiş düzeni içerir, böylece insanlık, düzenlilik ve genelde insanlık yapısından anlamının bireyleri kavradığı kategorilere doğru gider. Eğer bir kimse bireylerin niteliksel olarak değil, fakat

belirli ögelere özel vurguyla ayrıldığı kabulüyle başlarsa, o zaman bu vurguda içsel bireyselleşme ilkesi yatar.

Dilthey, anlamanın, olayların oluş yönünü tersine çeviren bir işlem olduğunu belirtir. Burada sözkonusu olan bir yeniden hayat verme, yeniden canlandırma, yeniden yaşamadır. Böylece biz, tarihsel işleyişle, uzak bir ülkedeki bir olayla ya da bize yakın birisinin ruhunda olan bir şeyle bağ kurabiliriz. Bu yeniden yaşama da, Dilthey'a göre, sadece etkileri içinde - psikolojik açıklama teşebbüsünde değil- bizi içerir.

"Dilthey'a göre biz, kendi iç denememize ve kendi iç yaşantularımıza dayanarak, toplulukla ilgili olan, hem geçmişteki hem de şimdiki olguları anlayabiliriz. Bu anlamda, anlama, aynı zamanda, bir birlikte yaşama ve bir ardından yaşamadır. Geçmiş devirlerde, bir memlekette olup biten şeylerle birlikte yahut bir tek insanın ruhunda olagelen şeylerle birlikte, bütün bu olup biten şeylerin birbirine bağlanışını ve birbiri ardından ortaya çıkışını yaşayarak ilerleriz. Bir dramdaki sahnelerin birbirine eklenişi yahut bir romandaki olayların düzenlenişi de bizde gene böyle bir ardından yaşama duygusu uyandırır. Bu suretle, olguların birbiri ardından ortaya çıkışını duyar ve bu sürekliliği kendi içimizde yaşarız. Manevi ilimlerle ilgili olan anlama, insanın kendini başka bir varlığın yerine koymasını ve bu varlığa göre şekillendirmesini gerektirir." (BİRAND 1998:45)

Böylece, Dilthey'a göre anlama, kendi varlığımızın öznel sınırlarını ve kendi olanaklarımızı aşarak başka insanlara ait ruh durumlarını içten yaşamak, insan dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Bu şekilde, kendi benimizin bir başka bene aktarılması ya da kendi benimiz içinde bir başka ben meydana getirmemiz ve yaşamamız sözkonusu olur.

Dilthey, bütün bunlardan hareketle anlamanın kişisel bir armağana bağlı olduğunu söyler. Fakat anlama anlamlı ve sürekli bir modayla tarihsel bilginin temelinde yatar, bu kişisel armağan tarihsel bilincin gelişmesiyle gelişen bir tekniğe sahiptir. Bu gelişme, aslında, daima inceleyebildikleri bir yolla anlamanın önünde bulunan değişmez yaşam ifadelerine bağlıdır. Değişmez yaşam ifadelerinin sistematik anlamını Exegesis (tefsir) olarak adlandıran Dilthey, zihinsel yaşamın, sadece, yaratıcı bir şekilde sözel olarak ifade edildiğinde nesnel olarak anlaşılabilir varlığın gücü olduğunu, böylece tefsirin görevinin insanların yazılı belgelerini yorumlamak olduğunu belirtir. Bu sanat filolojinin temelidir; bu sanat bilimi de hermeneutiktir.

"Bu tür yazılı kayıtların eleştirisi ve tefsiri arasındaki içsel bağlantı bir zorunluluktur. Eleştiricilik, resmi dökümanlar ve davranışlar ve popüler gelenek soruşturmasını içeren doğru okumaları yerleştirir-

mekle tefsir problemlerini çözmeye yardım ederek gelişir. Tefsir ve eleştiricilik tarihsel seyirleri içerisinde tekrar tekrar doğa bilimlerinin sürekli olarak deneysel teknikleri arttıkları türden problemlerin çözümü için yeni teknikler geliştirirler. Bu tekniklerin bir filologlar ve tarihçiler kuşağından bir başkasına geçişi öncelikli olarak büyük virtüözlerin ve onların öğrenme tekniklerinin kişisel etkisine bağlıdır. Doğa bilimlerinde, filolojide olduğu kadar kişisel faktörlerle koşullanmış olma yoktur. Hermeneutik kendisinin sistematize olduğunu başardığı zaman bütün alanlar için genel metodolojik kurallar kurmayı denediği tarihsel aşamaya geçer. Bu kurallara göre, kendisi kurallara bir aktivite olarak bu yaratının kavranması olan sanatsal yaratım teorilerine uygundur. Almanya'da büyük başlangıç periyodunda bu hermeneutik metodoloji, Fichte tarafından olanaklı kılınan bir tekniği entelektüel yaratıların gözlenmesini yeni ve daha derin temellendirdiği -ve Schlegel'in Eleştiricilik Sahnesi'nin taslağında kurmaya çalıştığı- Frederic Schlegel, Schleiermacher ve Boeckh'in felsefi idealizmiyle yeni bir zemin üzerine yerleşti.

Schleiermacher'ın bir yazarı kendini anlamasından daha iyi anlamayı olanaklı kılan cesur bakışı bu yeni gözleme dayanır. Bu paradoks psikolojik açıklamaya elverişli bir hakikati içerir.

Bugün hermeneutik insan bilimlerine yeni ve önemli bir görevi veren bir bağlama uygulanır. Bu daima tarihsel şüphecilik ve öznel istemeye karşı anlamının kesinliğini savunur; ilk olarak allegorik yorumlara saldırdığından, sonra Trent Konsülü'nün kuşkuculuğuna karşı İncil'in büyük protestan asli kavrayışlılık ögesini kanıtladığından ve daha sonra Schlegel, Schleiermacher ve Boeckh tarafından teorik olarak güvence altına alınan gelecek ilerleyişinin kesinliği yüzünden. Şimdi hermeneutik, genel epistemolojik problemlerle tarihsel dünyanın bilgisinin olanaklarını, onun etkilerini / işleyişlerini keşfetmek için ilgilenmelidir." (DILTHEY 1968: 232-3)

Dilthey, Schleiermacher'ın hermeneutiği "bir yazarı kendini anlamasından daha iyi anlamayı olanaklı kılacak" bir çaba olarak görmesini takdir eder ve bu ifadeyi kendisi de kullanır.

Dilthey, dil konusuna ayrı bir önem verir. Dil her tarihsel dönemin kendini dışa vurduğu, nesnelleştiği ortamdır. Her tarihsel dönemde yaşamın belli değerleri içerilmiştir ve tarihin tüm çalkantıları bu değerler çevresinde dolanır. Bir tarihsel döneme damgasını vuran değerler de o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak dilde saptanabilirler. Bu yüzden tin bilimlerinin ana malzemesi her zaman dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlardır.

"Yazılı yapıtlar, insanların geçmişte nasıl tinsellik içinde yaşadıklarını anlamak için başvurmamız gereken temel malzemelerdir. Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütünlük olarak görürken, bununla, bizim herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da bu arada belirtmiş olur. Çünkü bizler Herder'in dediği gibi bugün belli bir donatım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindeyizdir ve bize az çok yabancı olan geçmişin değerlerini tam olarak anlama olanağımız bu nedenle kısıtlıdır. Yine bu nedenle yapabileceğimiz şey, geçmiş, dilsel ürünlerin, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak, yani hermeneutik yapmaktır. Öyle ki, Dilthey için hermeneutik, tinsel bilimlerin ana yöntemidir ve tinsel bilimler *hermeneutik bilimler* dir." (ÖZLEM 1986: 75-6)

Dilthey'a göre, hermeneutik, romantik keyfilik ve şüpheli özneliliğin sürekli müdahalelerine karşı tarih alanında açılımının genel-geçerliliğini kuramsal olarak temellendirmelidir; tarihin tüm güvenilirliği buna bağlıdır. Açıklama ise, kişisel kalan bir sanatın eseridir ve onun mükemmel bir şekilde uygulanması açıklamacının dehasını gerektirir (DILTHEY 1999b: 108-9). Dilthey, anlamının analizinin bilgikuramsal bir problem olduğunu belirtir.

"Hermeneutik, bir bilgikuramsal problemden yola çıkmakla ve son amacı bizzat bu problemin çözümünde saklı olmakla sadece tin bilimlerinin kuruluşu ve meşru kılınması hususlarıyla değil, günümüz bilincini harekete geçiren tüm büyük sorunlarla da içten ilişkilidir. Öyle ki, hermeneutiğin problemleri ve ilkeleri yaşanan anla sıkı sıkıya bağlantılıdır." (DILTHEY 1999b: 112-3).

Dilthey, bu söylenenler bağlamında tipler öğretisiyle anılır. Amacı her çağın tinsel bütünlüğünü anlayıp açıklamak olan tin bilimleri, bu bireysel bütünlüğü ele alırken, her çağda rastlanabilecek tipisel durumlardan hareket etmelidir. Günlük yaşamımızda -öyle olmasalar bile- insanları tutkulu, duygusal v.b. olarak sınıflarız. Böylece, biz insanları, temel özelliklerini vurgulayan bu tip kavramları altında tanırız. "İşte, tin bilimlerinin başvurabileceği kavram türü, doğabilimsel cins kavramları değil, tarihsel-toplumsal gerçekliğe uygun düşen bu tip kavramlardır" (ÖZLEM 1986:76). Böylece, Dilthey, birçok tipisel durumdan söz etmiştir.

Dilthey'a göre tarihsellik, doğrudan doğruya yaşama kavramıyla ilişkilidir. Yaşama da genel-geçer bir açıklamanın değil anlayıcı bir açıklamanın konusu olabilir.

2- HEIDEGGER VE ANLAMININ ONTOLOJİK TEMELLENDİRİLİŞİ

Heidegger anlama ve yorumlama konusunda Dilthey'dan farklı bir yönde hareket eder. Dilthey tarihsel-toplumsal alanı açıklarken anlamayı epistemolojik bir zemine oturtuyordu. Oysa Heidegger, ontolojik bir zeminde hareket eder. Heidegger'in ontolojisini şekillendiren kavramların başında Dasein gelmektedir. Dasein, dünyaya fırlatılmış varlık olarak "insan"a teka-bül etmektedir.

Heidegger'e göre, Dasein'in tarihselliği, zorunlu olarak, coşkunu-fuksal geçiciliğin temeli üzerine, geçiciliğin geçicileşmesine bağlı olan dünyanın tarihselliğidir. Dasein olgusal olarak varolduğu ölçüde, zaten, dünya-içinde olanla karşılaşmış olur. Dünya-içinde-Varlık tarihsel varoluş içerisinde elde-hazırdır ve her durumda zaten dünya tarihine katılmış olarak el-altında-bulunur (HEIDEGGER 1962: 440). Ona Göre, tarihin tarihbilimsel açıklığı olgusal olarak başarsın ya da başarılmasın, onun ontolojik yapısı Dasein'in tarihselliğinde kaynağını bulan bir açıklıktır. Bu tarihbiliminin varoluşsal kaynağı olarak Dasein'in tarihselliğinden söz ettiğimiz zaman tasarladığımız şeyle bağlantılıdır. Bu bağlantıyı rastlantı sonucu keşfetmeyi bırakarak Dasein'in tarihselliği bakımından ontolojik olarak planlamamız gereken tarihbilimi fikrini metodolojik olarak belirtmeliyiz (HEIDEGGER 1962: 444-5). Heidegger, Dasein'ı kaygı kavramıyla bağlantısı içinde ele alır. Çünkü, Orada-Varlık'ın temel karakteri "kaygı duyan Varlık" olmasıdır.

Heidegger'e göre, kaygı duyan varlık olarak Dasein, her zaman kendini Orada-Varlık olarak ortaya koyar. Kaygı, Dasein'ı Dünya-içinde-varlık yapar; o, kavramsal ve düşünsel değil, varoluşsal bir ruh halidir. Dünya içinde kaygı duyan varlık olarak Dasein, kendi ruh durumunu Orada-Varlık olarak duyan ve anlayandır (ÇÜÇEN 1997:42). Anlayan Dasein, kendini kendi olanaklarına yöneltir. O, olanaklara-doğru-varlık olarak kavramasını ve anlamasını geliştirir. Kendini anlamayı geliştirmesi Dasein'in kendisini yorumlamasından başka bir şey değildir. Böylece, yorumlama anlamaya dayanır. "Yorum ontolojik olarak anlamaya dayanır, anlama yorum değil. Yorum anlaşılacak şeyin kabulü değil, tersine, anlamada bulunan olanakların geliştirilmesidir" (HEIDEGGER 2002:315). Bir şeyi birşey olarak görmek ve anlamak Dasein'in dikkatli bir şekilde el-altındaki-nesnelere ne için olduklarının yorumudur. Dasein, önsel olarak anlayan ve yorumlayandır. Birşeyi bir şey olarak yorumlamak, Dasein'in elde-hazır-nesnelere ön-sahip olmasına, bunları ön-görmesine ve ön-kavramasına bağlıdır. Önsel olarak Dasein'a verilen, sahip olma, görme ve kavrama Dasein'in temel varoluşsal yapısıdır.

Gadamer'e göre de, Heidegger'in varoluş felsefesinin hermeneutiğe kazandırdığı en önemli yön, onun ön-anlama kavramında yatar.

"Buna göre varlık kendini 'anlar' ve kendini imkanlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona erer, tarihsel görelilikçiliğin demir parmakları kırılır." (GADEMER 1995a: 19).

Heidegger'e göre, bir şeyin bir şey olarak yorumu, böylece ön-anlama, ön-görme ve ön-kavrama'da temellenir. Yorum asla önceden mevcut birşeyin önvarsayımsız kavranışı değildir. Dünyanın her anlaşılmasında onun içindeki varlık da anlaşılır ve bunun tersi de doğrudur. Ayrıca her yorum, bir ön-yapı içerisinde işlemektedir. Anlamaya katkıda bulunacak her yorum yorumlanması gereken şeyi önceden zaten anlamış olmalıdır.

"Yorumlamanın temeline konan üç önsel yapı aslında onun Varlığın anlamı sorusunun yorumuna da uygundur. 1) Önsel olarak sahip olma, Varlığın anlamı hakkında soru sorulmasıdır. 2) Varlığın anlamını Dasein'in analitik serimlenmesine indirgemek, yorumlamanın öngörmesini içermektedir. 3) Dasein'in Varlığın anlamını zamansallık açısından ele alıp yorumlaması ise, ön-kavramlaştırmayı gerektirmektedir. Yorumlamanın bu önsel üçleme yapısı bir tür hermeneutik daire problemini ortaya çıkarır. Hermeneutik daire önceden anlamayı içermektedir. Her tür yorumlama daire-seldir. Yani başladığımız yere döneriz. Asıl amaç yorumlama daire-sinin dışına çıkmak değil, onun içinde doğru bir şekilde kalmaktır." (ÇÜÇEN 1997: 44)

Heidegger'e göre bu anlama döngüsü, içinde gelişigüzel herhangi bir bilgi türünün işleyebileceği bir döngü değildir; tersine o, Dasein'in kendisinin ontolojik ön-yapısının ifadesidir. Sözkonusu döngü bir kısır döngüye dönüştürülmemelidir. En asli bilginin pozitif olanaklılığı onda gizlidir. Ontolojik anlamıyla uyum içerisinde olduğundan anlama, Dasein'in kendi varlık potansiyalitesidir ve tarihsel bilginin önkabulleri ilkece, en kesin bilimlerde savunulan kesinlik fikrini aşar. Anlamadaki döngü, anlamın yapısına bağlıdır ve bu fenomen, yoruma dayalı anlamada Dasein'in ontolojik oluşumuna kök salmış durumdadır (HEİDEGGER 2002:317-8).

Öte yandan, eğer döngünün dışı yoksa, anlama kendisini, yorumdan ayrı bir zihinsel işlem olarak görmez. Anlamanın bizzatı kendisi daima yorumda gerçekleşir ve sonradan ikinci bir yorum işleminde tekrar işleme konulan ayrı bir ön-işlem değildir. Anlama, fonksiyonunu, somut olarak,

yalnızca yorum olarak dile getirir. Yani yorumda anlama farklı bir şey haline gelmez, aksine kendisi olur. Yorum, anlamanın aydınlattığı olanaklar içindeki somut faaliyettir. Yani potansiyel olarak anlaşılan anlaşılabilirlik bağlamı, üzerinde belirli bir yorum eyleminin anlamlı hale dönüştüğü ardalanı sağlar. Bu potansiyel arka bahçe ile açık yorum eylemi, herhangi bir yoruma dayalı anlama örneğinin ana fonksiyonlarıdır (HOY 2002: 268).

Hoy'a göre, geleneksel olarak, hermeneutik döngü paradigması, bir metnin okunuşudur ve buna göre parçalar bütün anlaşılmaksızın, bütün de parçalar anlaşılmaksızın yorumlanamaz. Heidegger'in derin ve genelde insansal varoluşun bir özelliği olarak hermeneutik döngü anlayışında bilgi ile anlama arasındaki ilişki ne bir karşıtlık ne de bir bağlantısızlık ilişkisidir; aksine bu ilişki bilgiye ulaşma görevinin, çok daha genel insansal anlama fenomeninin alt türü durumunda bulunduğu bir ilişkidir. Onun anlamayla kastettiği şey, sadece diğer kavrayış formları arasında bir form değildir; dünyamızda yaşamak ve onunla başa çıkmak için sahip olduğumuz en temel yetidir de. Biz, projelerimiz ve ihtiyaçlarımız değiştikçe, yorumlarımızı da değiştiririz. Ama Heidegger, bütün bu yorumların, dünyanın onların içine işleyen bir ön anlamasını varsaydığını öne sürer. Uygun bir zamanda bir yorumdan diğerine geçişimiz, dünyayı anladığımızın bir işaretidir. Bu yüzden yorumlardaki değişme, dünyanın bize yüklediği çeşitli taleplerle başa çıkabileceğimizi gösterdiği için, zorunlu olarak anlamadan yoksun olmanın bir göstergesi değildir. Böylece, Heidegger ön-anlamayı, çeşitli dünyada varolma ve dünyayı anlama tarzlarımızın içine işleyen anlama diye tanımlar (HOY 2002:253-4).

Heidegger, anlama ve yorumu, özne ve nesne ikileminden önce bulunabileceği bir yere koyarak tanımlamaktadır. O, eşyanın, anlama ve yorumlama yoluyla nasıl gün ışığına çıktığını araştırmaktadır. Kısaca kendisi anlamanın ontolojik yapısı olarak adlandırılacak şeyi tartışmaya açmaktadır.

Sonuç olarak bir anlama teorisi olan hermeneutik, aslında bir ontolojik açılım teorisidir. Aslında, insan varlığının ontolojik bir açılım teorisi olması nedeniyle Heidegger, bizim hermeneutiğe ait olan sorunu insan varlığından ayrı görmemize izin vermeyecektir. Öyleyse, Heidegger'e göre hermeneutik, insan dünyasında anlamanın nasıl ortaya çıktığına yönelik köklü bir teoridir.

"Onun araştırması, hermeneutiği varoluşçu ontolojiye ve fenomenolojiye bağlamakta ve hermeneutiğin yerini öznellikte değil, dünyanın nesnellığı ve anlamanın tarihselliği içerisinde belirlemektedir" (PALMER 2002: 183-4).

III- GADAMER VE BİR VARLIK/DİL ARAŞTIRMASI OLARAK HERMENEUTİK

Gadamer hermeneutiği, bütün bir anlamının karakterinin ve koşullarının felsefi araştırması olarak tanımlar; böylece hermeneutiğin herhangi bir disipline yönelik bir yöntem araştırması olmadığını dile getirir. Bu şekilde Gadamer, herhangi bir yöntemsel amacı reddeder. Ona göre, anlaşılmalı olanı anlamak ya da yorumlamak sadece tin bilimlerinin metodolojisine özgü bir problem değildir; aynı zamanda teolojik ve hukuksal hermeneutiğe ait bir problemdir. Ayrıca metinleri anlama ve yorumlama da sadece bilimsel bir ilgi değil, fakat aslında, açık olarak insanın dünyadaki deneyimine aittir. *Truth and Method*'un girişinde şöyle der:

"Hermeneutik problem aslında hiçbir şekilde bir yöntem problemi değildir. O, kendisi aracılığıyla metinlerin, öteki deneyim nesnelere gibi, bilimsel araştırmaya bağlı olduğu bir anlama yöntemiyle ilgilenmez." (GADAMER 1996:XXI)

Gadamer için tin bilimleri yöntem sorununu aşar ama hakikat sorununu içerir. Bu yüzden hakikat de yöntem sorununu aşar. Gadamer hermeneutik incelemenin bir varlık incelemesi -Orada Varlık'ın hareket halindeki varlığı olarak Varlık incelemesi- olduğunu söyler. Bu da son noktada bir dil incelemesidir; çünkü Gadamer'e göre "anlaşılabilen varlık dildir" (GADAMER 1996: XXXV).

Son tahlilde önemli olan sorun, bütün diğer konuları anlamının anahtarı olan dilin anlaşılması gerektiğidir. Böylece dil sorunu, ontolojinin yerini alır ve ontoloji sorununa nasıl yaklaşılması gerektiğini yönlendirir. Gadamer'in incelemesi, kendisinin dile getirdiği üzere, tin bilimleri teorisinin gerçekte felsefenin kendisi olduğunu keşfine götürür (HEKMAN 1999: 129-30).

Hermeneutik kavramını yalnızca tin bilimlerinin yöntemine değil, aynı zamanda felsefeye sokan düşünür, Gadamer'e göre, Heidegger'dir. O, hermeneutiği insanların yalıtılmış eylemlilikleri değil, tersine, yaşam deneyiminin temel yapısı olduğunu göstererek varlık alanının incelenmesinin merkezine koyar. Biz sürekli olarak bir şeyi bir şey olarak alırız. Bu, dünyaya yönelişimizin ana verisidir ve biz onu daha basit ya da dolaysız bir şeye indirgeyemeyiz (GADAMER 2002b: 153).

Gadamer'e göre felsefi hermeneutik, dünyayla ilgili kavrayışımız ve dolayısıyla bu kavrayışın içerisinde kendisini açığa vurduğu farklı formlar için önemini ortaya koyarak, insanlararası iletişimden toplumun manipülasyonuna, toplumdaki bireyin kişisel deneyiminden toplumla karşı karşıya gelme tarzına, dini, sanatı ve felsefeyi kurduğu gelenekten geleneği bağla-

rından koparan devrimci bilince, hermeneutik boyutu açığa çıkarmayı görev bilir (GADAMER 1977: 18).

Burada sorun kendini anlamının düzeltilmesidir. Burada bir hermeneutik refleksiyon vardır; bu refleksiyon da -felsefi bir iddiayı tartıştığı için- felsefidir. Ama felsefi hermeneutiğin iddiası, daha da ötelere uzanır: O, evrensellik iddiasında bulunur. Bu iddia, anlama ve uzlaşmanın öncelikle ve kaynağında, yöntemsel eğitimle elde edilen metne yönelik bir davranış tarzı olmadığı görüşüne dayanır. Anlama ve uzlaşma, daha çok sosyal hayatın en yüksek düzeydeki formudur ve bu sosyal hayat formu, nihai oluşumu içerisinde bir konuşma topluluğudur. Hiçbir şey bu konuşma topluluğu dışında kalmaz; hiçbir dünya deneyimi mutlak anlamda dışarıda bırakılmaz (GADAMER 2002c: 263).

Hermeneutik deneyimin kendi içinde, modern bilimden kaynaklanmayan ama hermeneutik sorgulamanın başlamasından dolayı bulunan bir gerilimi vardır. Aslında bu gerilim hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Hermeneutik deneyim, idealist bir kendi kendisi hakkında bilginin, anlamın bütünüyle kavranarak aktarılabilceği ötekilerin varlığı yoluyla elde edilmesi şeması içinde sınıflandırılmasına izin verecek kadar ileri gitmez (GADAMER 2002c: 272-3). Hermeneutiğin bu özgün anlamı, modern dönemin gelenekten kopuşu ve bütünüyle farklı tipte bir kesin bilgi idealinin doğuşuyla günışığına çıkmıştır. Fakat, hermeneutik projenin temel önkabulü, Gadamer'e göre, bir egemen anlamın içselleştirilmesi olmuştur. Bu, zamansal uzaklığın verimliliği desteklendiğinde ve anlama etkili-tarihsel bilincin açıklığı ve sonluluğu vurgulandığında özgün bir şey olmaz; fakat asıl hermeneutik tematik gerçek meşruiyetini bütünüyle tarih deneyiminde bulur. Tarih deneyimi anlamın, planların ve nedenin deneyimi değildir Gadamer için; çünkü nedeni kavrama iddiası yalnızca mutlak bilgi filozofunun ebedileştiren bakışı altında ortaya çıkabilir. Bu nedenle tarih deneyimi, aslında hermeneutik projeyi tekrar doğru zemine yerleştirir. Onun görevi tarihin anlam kırıntılarını, olgusallığın karanlık olanaklılığı ile sınırdaş olan ve her varolan bilincin geleceğinin içinde kaybolduğu alacakaranlıkta durmak bilmeksizin ilerleyen kırıntıları yorumlamaktır (GADAMER 2002c: 273).

Gadamer, felsefi hermeneutiğin bir bilim olma kaygısının olmadığını dile getirir. Tam tersine, felsefi hermeneutik, anlamamanın ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla olanaklı olacağı olgusundan hareket eder. Gadamer için, yorumcunun üretken katkısı, anlamamanın neliğine aittir. Bu, öznel önkabullerin, özel ve keyfi değerlendirmelerin meşruiyet kazanması demek değildir. Ona göre, çağlar, kültürler, sınıflar ve ırklar arasındaki kaçınılmaz, zorunlu uzaklık anlamaya gerilimini ve yaşamını veren özneler-üstü yöndür. Uzaklığın aracılığı için temel veri ise dildir. Dilde yorumcu, anlaşılmiş olanı yeniden dile getirir (HERMENEUTİK 1995a: 23-4).

3.1- Sanat Deneyimi ve Oyun Kuramı

Gadamer, *Truth and Method* 'un önsözünde şöyle der:

"Hareket noktam, tarihsel-tinsel bilimlerin, Alman romantisizminden doğarak modern bilimin ruhuyla dolduğunda, kendilerini diğer modern araştırma biçimlerinden ayıran ve çok farklı ve çok ayrı bilimsel olmayan deneyimlere yakınlaştıran insani mirası taşımayı sürdürmeleridir." (GADAMER 1996: XXIII)

Öte yandan Gadamer, somut varoluşumuz içerisinde karşı karşıya geldiğimiz şu iki yabancılaşma deneyiminden hareket etmeyi istediğini söyler: Estetik bilincin yabancılaşması deneyimi ve tarihsel bilincin yabancılaşması deneyimi. Her iki durumda da dile getirilmek istenen şey ona göre şudur: Estetik bilinç, estetik bilinç olarak değerini ne reddedebileceğimiz ne de düşünebileceğimiz, başka bir deyişle, ne olumlu ne de olumsuz şekilde kendimizi bir sanat formunun niteliğiyle ilişkilendirebileceğimiz bir olanağı gerçekleştirebilir. Bu ifade verdiğimiz yargıyla son tahlilde yargıladığımız şeyin açıklayıcı gücünü ve geçerliliğini belirleyeceği tarzda ilişkili olduğumuz anlamına gelir (GADAMER 1977:4). Sanat bilinci, daima sanat eserinin kendisinden doğan dolaysız hareket iddialarına göre ikincil düzeyde kalır. Bir sanat eserini estetik niteliği temelinde yargılamamız ölçüsünde, gerçekte derinden aşına olduğumuz bir şeye yabancılaşırız. Bu estetik yargıyla yabancılaşma, daima, ona katılmadığımız ve bizi kuşatan şeyin dolaysız hakikatine açılmadığımızda gerçekleşir.

Gadamer'in sanat deneyimini incelemesinde öncelikli amacı, bu deneyimde bulunan anlama tarzının, tin bilimlerindeki anlama tarzına doğa bilimlerindeki daha yakın olduğunu göstermektir. Gadamer'in sorgulamak istediği anlayış tinbilimlerinin bu kendi kendilerini kavrayışlarıdır. O, bunu gerçekleştirmek için, doğa bilimlerine karşıt olan sanat deneyiminin karakteristik anlama tarzının iki anahtar ögesini belirler: estetik deneyimde anlama, daima, onu yaşayanı kendi yaşam bağlamlarının dışına çıkararak varoluşlarının bütünü ile yeniden ilişkiye sokar (HEKMAN 1999:132).

Gadamer, bu iki özelliği belirledikten sonra, estetik deneyimin bir oyun türü olduğunu, oyunun ise ontolojik açıklamanın ipucu olduğunu söyleyerek, bir anlamda estetik deneyimden oyun incelemesine döner. Gadamer, oyunun öznesiz olarak oynandığını söyler; yani oyunun, onu oynayanlardan bağımsız bir özü vardır. Oynayan niçin oynadığını bilmez. Ayrıca oyun, bir kendi kendini temsili içerir. Buna bağlı olarak oyunda şimdi olana katılımı gerektiren bir katılımcı-oyuncu içerilir (GADAMER 1996:101-2).

3.2- Anlama Kavramının İncelenmesi

Gadamer'e göre anlamanın tarihi, "çok eski ve huşu uyandıran" bir tarih değildir. Eğer insan, gerçek anlama sanatının kendisini açığa çıkardığı her yerde hermeneutiğin de var olduğunu kabul ederse ilkçağdaki destanlardan başlaması gerekir diyen Gadamer, Sofistler'in temsil ettiği felsefi akımın, ünlü şairlerin deyişlerinin yorumuyla ilgili olduğunu ve onların çok ustaca pedagojik örnekleri resmettiklerinin gösterilebileceğini, bunun da kesinlikle bir hermeneutik biçimi olduğunu dile getirir. Bir başka kişi de bunun karşısına Sokratik hermeneutiği yerleştirebilir. Yine de bu Gadamer'e göre belirgin bir anlama teorisi olmaktan uzaktır (GADAMER 2002b: 5). Ona göre, anlama fenomeni, insansal dilselliğin evrenselliğini, yalnızca bize dille aktarılan kültürü değil, içinde hareket ettiğimiz anlamlar, ve anlaşılabilirlik alanında içerildiği için, mutlak anlamda her şeyi içine alan sınırsız bir ortam sunar.

Gadamer, eğer anlama ve kabul sözkonusu değilse, anlama ve kabul temel oluşturan ögeler değilse, konuşucunun da konuşma sanatının da olmayacağını söyler (GADAMER 2002f:8). Bu noktada araştırmasına Heidegger'le bir analogi kurarak devam eder.

Gadamer'in gördüğü kadarıyla Heidegger'in yaptığı en önemli şey, anlamanın ontolojik anlamını ortaya koymak, başka bir deyişle, anlama kavramının yöntemsel bir kavram değil, ontolojik bir problem olduğunu keşfetmek olmuştur.

Hekman'a göre, Gadamer, Heidegger'in yaklaşımındaki üç ana öge üzerinde durur. İlki, Heidegger'in varlığın ufkunun zaman olmasından faydalanmasıdır. Bununla Husserl'in özneyi bir seyirci konumuna koymasıyla oluşan sorunu aşar ve insanın kendi varlığıyla hiçbir tercih edilmiş ilişkisinin, bu varlığın dünyaya atılmışlığının ötesine geçemeyeceğini öne sürer. Sonra yaklaşımın bu ögesini, anlamın tarihselliği bağlamında kendi düşüncesi içinde işler. İkincisi, anlamanın ön-yapısı kavramıdır. Bununla, Gadamer'in hermeneutiğe yaklaşımının köşetaşı durumundaki önyargı kavramı arasında çok önemli bir bağ vardır. Üçüncüsü hermeneutik daire görüşüdür. Heidegger, hermeneutik döngünün, yöntemsel bir problemi tanımladığı için bir sınırlama olmadığını ve bir kısır döngü oluşturmadığını açıkça ortaya koymuştur. Heidegger gibi Gadamer için de hermeneutik döngü bir biçimsel daire değildir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, hermeneutik döngüyü çözümlenmesi gereken bir problem olarak değil, anlamanın ontolojisinin zorunlu ve olumlu bir ögesi olarak tanımlar. Böylece hermeneutik anlamayla ilgili kendi özgün teorisini geliştirir. Bu teorisinin köşetaşı önyargı kavramıdır. Gadamer, önyargı kavramını, hermeneutik probleme "gerçek ivmesini" kazandıran ve Aydınlanmanın yanlış anladığı bir kavram olarak belirler. Gadamer'e göre, "Aydınlanmanın temel önyargısı, kendisini geleneğin

gücünden yoksun bırakan önyargıya karşı önyargısızdır" (HEKMAN 1999: 135-8).

Gadamer'e göre, önyargı kavramının başlangıçta yüklenen anlamı taşımadığı gösterilebilir. Önyargılar zorunlu olarak, hakikati tahrif ettikleri kaçınılmaz olarak doğrulanmış ya da hatalı şeyler değildirler. Aslında, varoluşumuzun tarihselliği, kelimenin sözel anlamıyla önyargıların, bütün bir deneyimleme yeteneğimizin ilk yönünü belirlemelerini gerektirir. Önyargılar dünyaya açıklığımızın temelleridir. Onlar, bir şeyi kendileri aracılığıyla deneyimlediğimiz koşullardır. Onlar aracılığıyla karşı karşıya geldiğimiz şey bize bir şey söyler. Bu formülleştirme kesinlikle bir önyargılar duvarı içine hapsedildiğimiz ve bu hapishanenin dar giriş kapısından, orada yeni bir şeyin söylenemeyeceği türünden bir söz üretebilecek şeylerin girişine izin verildiği anlamına gelmez.

Önyargı kavramı, otorite kavramıyla da yakından ilişkilidir. Hermeneutik deneyimin doğası, dışarıda bırakılan ve kabul görmeyi bekleyen bir şey değildir. Aksine biz bir şeyin hükmü altındayızdır ve yalnızca onun aracılığıyla yeni, farklı ve doğru olana açılırız (GADAMER 2002a: 65-6).

Gadamer, önyargı kavramıyla hakikat arasında doğrudan bir ilişki kurar. Yanlış ve doğru önyargılar bulunduğu için, hermeneutiği kullanan felsefenin bunları ayırt etmesi ve gözden geçirmesi gerekir. Hekman'a göre, Gadamer'in önyargının kaçınılmazlığını savunduğu için hakikat olanağını terk etmesi gerektiğini varsaymış olanların görüşü, önyargı ve hakikat arasındaki, hatalı olduğu gösterilmiş bulunan Aydınlanmacı çelişkiye dayanır (HEKMAN 1999: 139).

Gadamer, doğru önyargıların yanlış önyargılardan, insansal dil topluluğunu oluşturan ortak anlamlara başvuru yoluyla ayırt edilebileceğini söyler. Doğru önyargılar her zaman kendi üzerine dönüktür. Bir başka deyişle, doğru önyargılar bizi kendimize açarlar; onlar yaşam tarzımızı ve kendi kendimizi kavrayışımızı oluşturan önyargılardır. Yanlış önyargıların ise bu ölçütleri karşılması sözkonusu değildir.

Gadamer, önyargı kavramıyla bağlantılı olarak, etki-tarihsel bilinç kavramını ele alır. Bu kavram da zamansal uzaklık kavramıyla ilişkilidir. Tarihsel bilinç, kişinin kendi kavrayışına yön veren önyargıların farkına varmasını gerektirir. Etki-tarihsel bilinç, tarihsel olayların etkisinin, onları incelememizi etkilediği gerçeğinin kabul edilmesidir. Anlama ediminde bu zorunlu öge görmezlikten gelindiğinde bilginin tahrifi söz konusu olur.

Tarihsel bilinç, tarihsel deneyimin yapısına sahiptir. Deneyimi nesnelleştirme, onu bütün tarihsel öğelerinden ayıklama girişimi bilimsel yöntemin bir özelliği olarak görünür; bu nesnelleştirme deneyimin derin tarihselliğini yanlış anlar. Gadamer, bilimsel deneyim kavramını hatalı

olarak görür ve etki-tarihsel bilincin kişiler arasındaki Ben-Sen ilişkisine benzediğini söyler. Ben-Sen ilişkisinde ben kendisini ötekine açar; buna egemen olan şeyse duyma arzusudur.

"Hem Ben-Sen durumu hem de etkili-tarihsel bilinç bir diyalogu gerektirir; ancak Ben-Sen durumunda ilişki kişiler arasında iken, etkili-tarihsel bilinçte ilişki, yorumcu ile metin arasındaki ilişkidir." (HEKMAN 1999: 140)

Gadamer etki-tarihsel bilinci ufukların kaynaşması olarak ele alır. Ufuk kavramını, Nietzsche ve Husserl ile aynı çizgiyi izleyerek, "belirli bir bakış açısından görülen her şeyi içine alan görüş alanı" olarak tanımlar. Gadamer, tarihselcilerin, bir tarihsel ufkun yansıtılmasının yalnızca anlama sürecindeki ilk aşama olduğunu fark edemediklerini söyler. Bir o kadar vazgeçilmez ve zorunlu aşama, kendi tarihsel ufkunu değerlendirme, tanıma ve eleştirme yoluyla anlamadır. İki ufkun kaynaşması anlama ediminin başarıyla gerçekleşmesidir. Ufukların kaynaşması görüşü hermeneutik anlama teorisindeki başka bir ögedir. Anlama, daha çok, yazarın ufkuyla yorumcunun ufkunun birbiriyle kaynaşmasıdır.

3.3- Metin ve Yorum

Yorum, köken bakımında bir aracılık etme ilişkisinden, farklı dilleri konuşanlara aracılık etme girişiminden doğmuştur; yani o, kaynağında çevirmenle ilgilidir ve daha sonra anlaşılması zor metinlerin şifresinin çözülmesine dönüşmüştür. Böylece dilin merkezi konumdaki aracılığının kendisini önceden belirlenmiş anlamıyla felsefi bilince sunma anında yorum, felsefede anahtar bir konum elde etmiştir. Gadamer'e göre, kavramın felsefi anlamda tarihi Nietzsche'yle birlikte başlamış ve bütün bir pozitivist düşünceye meydan okumaya dönüşmüştür. Dünya ile insan arasındaki tam aracılığın bütünüyle kurulmasını sağlayan şey yorumdur ve onun elverdiği ölçüde bir şeyi bir şey olarak anlamamız biricik veridir.

"Hermeneutik konumdan yola çıkıldığında, metin, bütünüyle bir ana ürün, anlama olayındaki bir evre, aslında soyutlama içeren bir evre, yani bir evrenin gerektirdiği yalıtım ve şeyleşmeyi içeren anlama olayında bir evredir. Fakat bu soyutlama kesinlikle dilcinin yöneldiği yönün tersi bir yöne doğru hareket eder. Dilci, metinde hakkında konuşulan konunun tartışmasına girmek istemez; o daha çok, metin her ne söylüyor olursa olsun, dilin dil olarak fonksiyonunu yerine getirişini aydınlatmak ister. O metinde iletişime maruz kalan şeyi kendi konusuna dönüştürmez; bunun yerine, noktalama araçları ve gerçekten sembolleştirme her ne olursa olsun, bir şeyi

herhangi bir şekilde iletmenin nasıl mümkün olduğunu sorar".
(MICHELFELDER-PALMER 1989: 31)

Gadamer, hermeneutik yaklaşım için biricik temel ilginin, söylenen şeyin kavranması olduğunu belirtir. Bu nedenle dilin fonksiyonu, sadece bir ökoşuldur. Sonuçta o, bir ifadenin akustik bakımdan anlaşılabilir olmasının ya da basılı metnin şifresinin çözülebilir olmasının ökoşuludur; öyle ki, konuşulan şeyin kavranması en düşük düzeyde olanaklı olabilsin. Bu nedenle metin okunabilir olmalıdır.

Gadamer'e göre, metne her dönüş -ister basılı bir metinle ilgili olsun ister konuşmada dile getirilen şeyin tekrarı olsun- başlangıçta bildirilen ve anlamlı bir kimlik oluşturan bir şey olarak sürdürülmesi gereken şeye gönderme yapar. Yazıdaki bütün şeyleştirme görevlerini buyuran, kesinlikle bu bildirilen şeyin anlaşılması gerektiğidir. Basılı metin ilk bildiriye, anlamı belirsizlikten uzak, anlaşılabilir olacak şekilde sabitleştirmelidir. Burada yazarın görevi, okuyucunun, alıcının, yorumcunun göreviyle, böyle bir anlamaya ulaşmak ve basılı metne bir kez daha konuşma imkanı vermekle örtüşür. Yorumun görevi, daima, kendisini, yazının anlam içeriği tartışılabilir olduğunda gösterir ve bu bildirilen şeyin doğru kavranışına ulaşma sorunudur. Bununla birlikte, Gadamer'e göre, aktarılan şey, konuşucunun ve yazarın başlangıçta söylediği şey değil, tersine, eğer onun özgün muhatabı olabilmışsem, bana söylemek istediği şeydir (GADAMER 2002d: 299-300).

Gadamer'e göre, metinde yabancı olan şeyi aştığı ve dolayısıyla metni anlamakta okuyucuya yardım ettiği zaman, onun geriye yönelik adımı, negatif anlamda bir ortadan kaybolma değildir; tersine, metnin ufkuyla okuyucunun ufku arasındaki gerilim ortadan kalkacak şekilde iletişime katılıyor olmalıdır. Farklı konular gibi farklı ufuklar da birbirleriyle birleşirler. Ve bir metni anlama süreci okuyucuyu cezbederek, onu metnin söylediği şeyde eritir ve bu kaynaşmada metin de kendisinden kopar (MICHELFELDER-PALMER 1989: 41).

3.4- Gadamer'in Dil Fenomenini Kavrayışı (Dilin Ontolojik Kavranışı)

Gadamer'e göre dil, bu-dünya-içindeki varlığımızın temel modu ve dünyanın oluşumuyla ilgili herşeyi içine alan formdur. Bu yüzden, biz daima bilimlerin sözsel olmayan göstergelerle sabitleştirilen açıklamalarıyla karşı karşıya kalırız. Görevimiz de, teknolojinin bilimi hizmetimize ve kayıtsız şartsız emrimize sokan nesnel dünyasını, ne keyfi ne de tarafımızdan manüple edilir olan, ancak varlığımızın bizden sadece uyum talep eden temel düzenleriyle yeniden birleştirmektir (GADAMER 1977: 3-4).

Gadamer'e göre dil, bilincin dünya ile ilişkiye girdiği araçlardan biri değildir. Her ikisi de aynı zamanda ayırt edici ölçüde insani olan gösterge ya da aletin bir üçüncü ögesini temsil etmez. Dil hiçbir şekilde sadece bir araç değildir. Açık ki, bu öge, kullanımında ustalık gösterdiğimiz, kullandıktan sonra bir yana bıraktığımız bir aletin doğasına sahiptir. Bir dilin kelimeleri söz konusu olduğunda ağızda hazır duran ve kullanıldıktan sonra, ihtiyaç duyduğumuz zaman kullanmak üzere beklettiğimiz şeyler değildirler. Dolayısıyla burada bir benzerlik kurmak yanlış olur. Çünkü biz kendimizi dünya karşısında bir bilinç olarak bulmayız ve sanıldığı gibi kendimizi bir anlama aracını izleyerek kavrayamayız. Tersine, kendimizle ve dünyayla ilgili bilgimizin bütünü içinde kendimize ait olan dil tarafından zaten daha önceden kuşatılmış durumdayızdır. Konuşmayı öğrenerek büyür, insanların bilgisiyle ve son tahlilde kendimizin bilgisiyle donatılmış hale geliriz. Konuşmayı öğrenmek, her nasılsa zaten aşınası olduğumuz bir dünyayı tasarlamak için gerekli olan önceden mevcut bir aracı kullanmayı öğrenmek demek değil, dünyanın kendisiyle aşinalık kurmamız, dünyanın onunla yüzyüze gelme tarzımızın bilgisiyle donanmamız demektir. Aslında biz, zaten dilde daima evdeyizdir -dünyada olduğumuzda daha çok evdeyizdir (GADAMER 2002g: 67-8).

Gadamer, insanın dünya hakkındaki tüm bilgisine dilin aracılık ettiğini söyler. Dünyaya ilk yönelim bir dili öğrenmekle gerçekleşir. Aynı zamanda dünyada olmağımızın dilselliği, en sonunda deneyimin tüm alanına eklenir. Dilsel dünyanın birbirine eklenmişliği ancak dil içerisinde en açık şekilde görünür (GADAMER 1995a: 25). Dil düşünceden ayrılmaz; anlama gibi bizi kuşatan bir fenomendir. Onu bir olgu olarak kavramak yanlış olur. Dili nesnelleştirmek pek mümkün görünmemektedir. Anlama gibi dil de bizim için nesne olabilecek her şeyi kuşatır (PALMER 2002: 268).

Gadamer, dünyanın çevre ile aynı şey olmadığını söyler. Bunlar farklı şeyleri ifade ederler; çünkü sadece insanın bir dünyası vardır. Bir dünyaya sahip olmak için de kişi önünde dünyanın kendisini olduğu gibi açabileceği bir alan oluşturmaldır. Ona göre, bir dünyaya sahip olmak bir dile sahip olmaktır (PALMER 2002:268). Dil aracılığıyla anlaşılan şey -dilinde- içinde bulunduğu dünyadır. Dolayısıyla insan, ancak dil aracılığıyla bir dünyaya sahip olur ve bu dünya içinde yaşar. Dilin doğası yüzünden, dünyanın deneyimlendiği her yerde de hermeneutik işbaşındadır. Hermeneutik boyut, binlerce yıllık felsefe kavramları üzerine çalışmaya doğru uzanır. Kavramlar sürekli hareket halindedirler, dönüşürler ve zenginleşirler; eskiyi örten yeni bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve geri düşüncelerle yeniden canlanırlar. Böylece kavrama yönelik felsefi çalışma, kavram tarihi denilen bir hermeneutik boyutu esas alır. Bu çaba, bizzat kavramlarımızın kullanımında eleştirel ögeyi oluşturur.

Gadamer anlayan kişinin anladığı şeyi farklı bir tarzda anladığını söyler. Bu anlama girişiminde metafizik bir anlamadan, metafiziğin diliyle anlamadan söz edenler içinse şöyle der:

"Metafiziğin dili diye bir şey yoktur. Metafizik gelenek içinde şekillenen kavramların türlü dönüşümler ve farklı katmanlar içinde yaşadıkları yerde yalnızca ve daima insanın kendi dili vardır." (GADAMER 2002e: 337).

Gadamer için, dil, daima ortak bir anlamın paylaşımıdır. Dünyanın gerçekliğiyle karşı karşıya gelişimiz her zaman dil aracılığıyla olur; yani dünyanın her dilsel deneyimi dilin deneyimi değil, dünyanın deneyimi olur.

3.5- Wittgenstein ve Gadamer Arasındaki İlişki

Gadamer ile Wittgenstein arasında kurulabilecek bir ilişkiyi iki çerçevede incelemek doğru olur. Bunlar paralellikler ve farklılıklardır.

İlk olarak dil Wittgenstein için bir yaşama tarzını, bir yaşam biçimini gerektirir ve bu durum, Gadamer'in dile yapmış olduğu vurguyla benzer bir konudur. İkinci olarak, Gadamer'in dilin kullanıldıktan sonra bir kenara atılabilen alet gibi bir şey olmadığı görüşü, Wittgenstein'in da benimsediği bir görüştür. Üçüncü olarak, Wittgenstein'in ünlü dil oyunu görüşü Gadamer'de karşılığını bulur. Gadamer için de, dil içine girdiğimiz ve paylaştığımız bir eylemsellik alanıdır.

Buna karşın, aralarındaki ilk farklılık, dil oyunları arasındaki arabuluculuk olasılığına yaklaşımdan doğar. Gadamer'in oyun teorisi bir yorum teorisine kök saldığı için, yaklaşımındaki merkezi boyut arabuluculuğun doğası fonksiyonunun incelenmesidir. Yorumcu diller arasındaki çeviri işinde kaçınılmaz bir biçimde içerilir. Gadamer yorumcunun görevini ve buna bağlı olarak hermeneutiğin görevini, zihinler arasındaki kişisel ya da tarihsel mesafenin köprü kurularak giderilmesi olarak belirler. Wittgenstein ise, Anthony Quinton'un söylediği gibi, *Tractatus* 'ta anlamlandırmayı bir resmetme ilişkisi olarak -dilini dünyayı resmetmesi bağlamında- bir resmetme ilişkisi olarak görürken; *Felsefi Soruşturmalar* 'da, dili kullanılan bir alet olarak ele alır (QUINTON 1985:120). Bu konuda, Ömer Naci Soykan'da, Wittgenstein söz konusu olduğunda, dilsel ifadelere bir eylemin eşlik etmesi gerektiğini ekler; yoksa bir dil oyunu olmaz (SOYKAN 1995:87). Ayrıca Wittgenstein'da dil, bir aletler toplamıdır. Bir alet kutusunda bulunan bir çekiç, bir testere, bir İngiliz anahtarı vs., bütün bunlar arasında bir işlev benzerliği bulunur.

"Dil oyununda tıpkı alet kutusundaki aletler arasında olduğu gibi sözcükler arasında işlev benzerliği buluruz". (SOYKAN 1995: 91)

Bu da, Gadamer'in dilin bir alet olarak görülemeyeceği görüşüne ters bir düşüncedir.

"Hem Gadamer hem de Wittgenstein dili insani hayatın merkezi olgusu, bu hayatın oluşturucusu olarak görüyorlarsa da, ve her ikisi de dili bir oyun, içine girdiğimiz ve bizi kuşatan bir ortak aktivite olarak karakterize ediyorlar ise de, Gadamer'in ontolojik dil tanımlaması, bütün bunlara rağmen, Wittgenstein'in temelde epistemolojik yaklaşımıyla çelişir. Wittgenstein'in dile ilgisini, hakkında konuşamayacağımız bir alan olduğu için, dilin dışında kalan şey hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz tezini dikte eder. İki konum arasındaki bu çelişkiyi en iyi, Gadamer'le Wittgenstein'in "dil oyunu" kavramını farklı tanımlama tarzları açıklar. Wittgenstein dile, dilin insani faaliyetin oluşturucusu olduğunu, insanın "işleri kelimelerle yürüttüklerini" vurgulamak için bir oyun olarak atıfta bulunur. Ancak Gadamer'in konumu en iyi "kelimeler işleri bizimle birlikte yürütür" (words do things with us) ifadesiyle karakterize edilebilir. Oyun analojisi, bizim oyun oynadığımıza değil, aksine oyunların bizi oynadığına işaret etmek amacıyla kullanılır." (HEKMAN 1999: 158-9)

3.6- Gadamer'in Dilthey Eleştirisi

Gadamer, Dilthey'in kendi pozisyonuna, tarihsel dünyayı kavrama tarzını idealizmin aynı dünyayı kavrama tarzına karşıtlık içinde, bir epistemolojik sorun olarak görmekle sahip olur (GADAMER 1995b: 153). Buna göre Dilthey'in amacı, Kant'ın salt aklın eleştirisini bir tarihsel akıl eleştirisiyle bütünlemektir. Dilthey'a göre, tarihsel akıl, tıpkı salt akıl gibi, tam olarak haklı gösterilmeye ihtiyaç gösterir. Gadamer'e göre, Dilthey'in gözünde idealist/spekülatif tarih felsefesi, oldukça kaba bir dogmatizmdir.

"Bu yüzden Dilthey, tarihsel bilginin felsefi yönden temellendirilmesi çabasıyla, Kant'ın doğa bilgisi için yaptığı şeyin aynısını, yani bir salt doğa biliminin imkanıyla analogi içinde, bir salt tarih biliminin imkanının soruşturulmasını talep etmek zorunda kalmıştır." (GADAMER 1995b: 155-6)

Tarihin, en azından doğa gibi tinin bir kendini gösterme şekli olarak düşünülmesi halinde -ki "Gadamer'e göre spekülatif idealizmin iddiası budur- insan düşüncesinin tarihi ne şekilde bilmesi gerektiği başlı başına bir sorun oluşturur. Böylece Dilthey, Gadamer'e göre, Kant'ın salt doğa bili-

minin nasıl olanaklı olacağına ilişkin soruya verdiği yanıtla analogi kurarak tarihsel deneyimin bir bilim olmayı nasıl mümkün kılacağı sorusuna yanıt arar. Dilthey böylece, tarihsel dünyanın tin bilimleri bazında oluşturulacak olan yapısını taşıma gücüne sahip tarihsel dünya kategorilerini oluşturur.

Gadamer, sorunun bireyin deneyiminin ve onun tarihsel deneyim hakkındaki bilgisinin nasıl ortaya çıkarılacağı olduğunu söyler. Tarihte, birey tarafından yaşanan ve bireyin yaşamış olduğu şeyin bir başka birey tarafından yeniden yaşanması arasındaki bağıntı sözkonusu değildir. Dilthey'in iddiası, sadece, bireyin yaşantıları sonradan bunları yaşaması için geçerlidir.

"Dilthey, bireyin yaşama bağıntısına nasıl sahip olduğunu, yaşamayla nasıl bağıntı kurduğunu sorar ve buradan hareketle, tarihsel bağlam ve tarihsel bağlamın bilgisi için de taşıyıcı olarak kurucu kavramları elde etmeye girişir." (GADAMER 1995b: 159)

Gadamer, Dilthey'in yaşantı kavramına atıfta bulunarak, yaşantının kendi içinde daha fazla ayrıştırılamayan bir içkinlik olduğunu söyler. Yaşantı dolaysız bir kesinliğe sahiptir. Dilthey, dolaysız kesinliğe sahip tinsel dünya ögesinden, yaşantıdan hareketle, genellikle yaşamının nasıl oluştuğuna ve aynı yaşamının nasıl mümkün olduğuna yönelir.

Gadamer'e göre, Dilthey'in tinbilimlerinin epistemolojik temellendirilmesinde attığı en önemli adım, bireyin kendi yaşama deneyimi içerisinde oluşan bağlamdan, artık hiçbir bireyin deneyimlemediği tarihsel geçişi yapmış olmasındadır. Gadamer, burada Dilthey'in tarihsel öznenin yerine mantıksal özneyi koymak zorunda kaldığını söyler. Dilthey, bu durumu, kişilerin bir yere ait olması, durumuyla aşmaya çalışır. Kişilerin burada kendi tekillikleri ortadan kalkar; yani önemini yitirir.

"Tarih problemi, tarihsel bağlamın tekil birey tarafından nasıl yaşanabilir ve bilinebilir olduğu problemi değildir; tersine kimse- nin yaşamamış olduğu bağlamın nasıl bilinebilir kılınacağıdır. Dilthey'in bu problemin anlama dan hareketle aydınlatılması gerektiğini düşündüğüne hiç şüphe yoktur. Anlama, ifadeye yönelik anlamadır. İfade edilmek istenen, etkinin içindeki neden olarak, ifadenin içindedir. Yani ifade edilmek istenen, bizzat ifade içinde açığa çıkar ve ifade anlaşıldığında, ifade edilmek istenen de anlaşılmış olur." (GADAMER 1995b: 162).

Gadamer'e göre Dilthey'in çabası, başlangıcından itibaren, tinsel dünyadaki bağlantıları, doğal dünya için konumlanan nedensel bağlantılar

karşısında ayrı bir yere yerleştirmek olmuştur. Bu yüzden ifade kavramı ve ifadenin anlaşılması onun için merkezi bir öneme sahiptir.

Gadamer, Dilthey'in yaşama kavramından yola çıktığını söyler. Bilme de yaşamının içerisinde, yani bilme yaşamayla doğrudan bağlantılıdır. Dilthey'a göre, yaşama ve bilme bağıntısının kendisi önceden verilmiştir. Dilthey için önemli olan, her türlü felsefi refleksiyonun yaşama içindeki rolünü, bu rolün kendisini, bir yaşama olgusu olarak anlamaktır. Felsefe, böylece, içinde bir rol üstlendiği yaşamının bir felsefesi olabilir; yani felsefe, yaşama üstüne bir refleksiyon olur. Gadamer, Dilthey'in bu şekilde 'felsefenin felsefesini' düşündüğünü söyler.

"Hegel'de olduğu gibi, bir spekülative ilkenin birliğinden hareketle tek bir mümkün felsefeyi temellendirmek istemez; tersine o, tarihsel otherefleksiyonun yolu üzerinde ilerler. O artık görelilikçilik engeline çarpmaz; görelilikle suçlanamaz." (GADAMER 1995b: 180).

Gadamer'e göre, Dilthey anlamının olanağını insan doğasının türdeşliğinden çıkararak eski öğretiyeye bağlanarak Hegel'in bilinç ile nesnesinin mutlak özdeşliğiyle çözdüğü sorunu, tarihsel bilincin kendini aşma olanağıyla çözmeye çalışmıştır; ama çözememiştir. Çünkü Gadamer için Dilthey'in problemi gerçek bir problem değildir.

Gadamer'in eleştirdiği önemli bir nokta da, tarihsel bilincin kendisini unutup "tarihsel anlam" denen şeyi kurmaya yönelmesidir. Artık tarihsel bilinç için yaşamayı, "ifade içindeki ifade" olarak anlamaktan başka doğru bilgiye götürecek bir yol yoktur. Tarihteki her şey anlaşılabilir; çünkü "herşey metindir". En son olarak, tarihsel geçmişin incelenmesi, Dilthey tarafından, tarihsel deneyim temelinde değil, açığa vurulması temelinde gerçekleştirilmesi gereken bir iş olur. Dilthey'in etkisinde kalmış olduğu epistemolojik kartezyen düşünce, kendisini öyle güçlü bir şekilde gösterir ki, onda tarihsel deneyimin tarihselliği hiç de samimi bir şekilde ortaya konulamaz. Dilthey, Gadamer'e göre, tekil ve genel yaşama deneyiminin tinbilimsel bilgi açısından sahip olduğu önemi yadsımaz; fakat bu ikisi onda çok özelde belirlenirler. Tinbilimsel bilgi elde etme yolu, yöntemsel olmayan ve doğrulanabilirliği sınırlı olan bir tümevarımdır; bilimin yöntemli tümevarımına göz kırpan bir tümevarım (GADAMER 1995b: 186-7).

Sonuç

Dilthey, Heidegger ve Gadamer bağlamında ele alınan anlama sorunu ve bu soruna bağlı olarak incelenen hermeneutik kavramı çerçevesinde,

tarihsel-tinsel dünya ekseninde tinbilimleri (sosyal bilimler) üzerine bir çalışma yapıldı.

Her üç filozof da anlama sorunu bağlamında dil üzerinde durmaktadır. Ama, Dilthey sorunu epistemolojik bağlamda ve düzlemde ele alırken, Heidegger bütün bir Varlık alanını anlama zeminine taşımıştır. Heidegger'in felsefi düşünceye kattığı önemli kavramlardan biri ön anlamadır. Bu kavramın Gadamer'deki karşılığı önyargı kavramı olmuştur. Gadamer, önyargı kavramına duyulan önyargının, belirtildiği gibi, Aydınlanma düşüncesinden kaynaklandığını belirtir. Oysa biz önyargılarla ve önyargılar içerisinde yaşarız. Aslında kavramın kökeni Dilthey'a kadar uzanır. Çünkü, o da bizim çocukluktan itibaren bazı "kalıp"lar, yani bizim kendimizi içerisinde bulduğumuz yaşam ifadeleriyle büyüdüğümüzü söyler.

Öte yandan, bizim içerisinde geliştığımız/yetiştirdiğimiz ve ön anlamalarımızın ve önyargılarımızın oluşmasına neden olan bu şey, bu ortam "gelenek" olarak adlandırılır. Biz her zaman "gelenek" in "hükümü", "baskısı", etkisi altındayızdır. Ama hal böyle iken, yine de, doğru "ön anlamalar" da, doğru "önyargılar" da ya da başka bir ifadeyle, doğru değerlendirmelerde, doğru yargılarda ve hatta eylemlerde bulunabiliriz.

Son olarak, her üç filozofun da önemli bir sorunu aşmak için verdikleri çabayı dile getirmek gerekmektedir: Bu da, görelilik sorununu aşma çabasıdır. Bu aşma çabası da, doğal olarak, "dilsel olan" alanda olacaktır.

Kaynakça

- BİRAND, Kamuran. *Dilthey ve Ricket'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara, Örnek Matbaası: 1954.
- BİRAND, Kamuran. "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kamuran Birand Külliyyatı*, İstanbul, Akçağ Yayınları: 1998.
- COLLINGWOOD, R. G. *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), İstanbul, Ara Yayıncılık: 1990.
- ÇÜÇEN, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, Asa Kitabevi: 1997.
- DILTHEY, Wilhelm. "The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions", (Trans. by Patrick L. Gardiner), *Nineteenth-century philosophy*, New York, Free: 1968.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*, (Trans. by Ramon J. Betanzos), Detroit, Wayne State University Press: 1988.
- DILTHEY, Wilhelm. "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 1999a.

- DILTHEY, Wilhelm. "Hermeneutiğin Doğuşu", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 1999b.
- DİNÇER, Kurtuluş. *Tarihte Açıklama Sorunu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi: 1991.
- GADAMER, H. G. *Philosophical Hermeneutics*, (Trans. and Edited by David E. Linge) Los Angeles, University of California Press: 1977.
- GADAMER, H. G. "Hermeneutik", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Dersler*, Ankara, Ark Yayınları: 1995a.
- GADAMER, H. G. "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Dersler*, Ankara, Ark Yayınları: 1995b.
- GADAMER, H. G. *Truth and Method*, (Trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), New York, The Continuum Publishing Company: 1996.
- GADAMER, H. G. "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002a.
- GADAMER, H. G. "Kuşkucu Hermeneutik", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002b.
- GADAMER, H. G. "Eleştirmenlerime Cevap", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002c.
- GADAMER, H. G. "Meten ve Yorum", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002d.
- GADAMER, H. G. "Hermeneutik ve Logosentrizm", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002e.
- GADAMER, H. G. "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", (Çev. Hüsamettin Arslan), *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002f.
- GADAMER, H. G. "İnsan ve Dil", (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002g.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, (Trans. by John Macquarrie-Edward Robinson), San Francisco, Harper: 1962.
- HEIDEGGER, Martin. "Anlama ve Yorum", (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002.

- HEKMAN, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları: 1999.
- HOY, D. Couzenstlay. "Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş", (Çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, İstanbul, Paradigma Yayınları: 2002.
- MICHELFEIDER D.P.- PALMER R. E. (Edit.) *Dialogue and Decostruction*, New York, State University of New York Press: 1989.
- ÖZLEM, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi: 1986.
- PALMER, Richard. E. *Hermenöti*, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul, Anka Yayınları: 2002.
- QUINTON, Anthony. "Wittgenstein'in Çifte Felsefesi", (Çev. Oruç Aruoba), *Yeni Düşün Adamları* (Edit. Bryan Magee), İstanbul (Türkçe Edit. Mete Tunçay), Birey ve Toplum Yayınları: 1985.
- SOYKAN, Ö. Naci. *Felsefe ve Dil*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi: 1995.