

Makale Geliş Tarihi | Received: 26.05.2024
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.10.2024

E-ISSN: 2148-9327
<http://dergipark.org.tr/kilikya>
Araştırma Makalesi | Research Article

NESNELİK VE ÖZNELİK SALINIMINDA HERMENEUTİĞİN BİLGİ PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Erdal YILMAZ¹

Öz: Yorum kavramı ilk bakışta bir anlam çokluğunu imler gördüğü için, bilgiye hermeneutik/yorumbilimsel bakışın kaçınılmaz olarak öznellik taşıdığı ve görelilik içerdiği iddia edilebilir. Bu yaklaşımı destekler gibi görünen bir diğer husus hermeneutiğin metin ve olgu analizlerinin dil düzeyinde vuku bulduğu, dilin kelimeleri ve kavramlarının katmanlı bir yapıya sahip olduğu, dolayısıyla aynı metne veya olguya yönelik hermeneutik analizin çeşitlilik barındıracağı iddiasıdır. Bu da elbette bilgiye hermeneutik yaklaşımın yine kaçınılmaz olarak görelilik içerdiği iddiasını desteklemektedir. Bu çalışma, bu iddiaların hermeneutiğin bilgi problemine yaklaşımını ne ölçüde yansıttığına odaklanmakta ve bu doğrultuda hermeneutiğin gelişim seyrini takip etmek suretiyle, bir felsefi disiplin olarak hermeneutiğin ortaya çıkmasında oynadıkları roller bakımından üç filozofun bilgi problemine yaklaşımlarını incelemektedir. Bu filozoflar Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'dir. Her ne kadar yorum kavramı bir anlam çokluğunu imlediğinden hermeneutik anlayışın bilgi problemine yaklaşımı ilk bakışta nesnelikten uzak ve öznelliğe/göreliliğe mahkûmuş gibi görünse de bu incelemede en azından bu üç filozofun bilgiye hermeneutik yaklaşımlarının görelilik fikrine mesafeli olduklarını iddia etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Hermeneutik/Yorumbilim, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer

HERMENEUTICS' APPROACH TO THE PROBLEM OF KNOWLEDGE IN THE OSCILLATION OF OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY

Abstract:

Since the concept of interpretation seems to imply a multiplicity of meanings at first glance, it can be argued that the hermeneutic approach to knowledge inevitably carries subjectivity and relativity. Another point that seems to support this approach is the claim that hermeneutics' analyses of texts and phenomena occur at the level of language, that the words and concepts of language have a layered structure, and that hermeneutical analysis of the same text or

¹ Dr. Öğr. Üyesi

Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | Marmara University, Faculty Of Arts And Sciences, Philosophy Department
erdalyilmaz34@gmail.com
Orcid ID: 0000-0002-2270-8224

phenomenon will contain diversity. This, of course, supports the claim that the hermeneutic approach to knowledge inevitably involves relativism. This study focuses on the extent to which these claims reflect hermeneutics' approach to the problem of knowledge. By following the course of the development of hermeneutics, it examines the approaches of three philosophers to the problem of knowledge in terms of the roles they played in the emergence of hermeneutics as a philosophical discipline. These philosophers are Schleiermacher, Dilthey and Gadamer. Although the hermeneutic approach to the problem of knowledge seems to be far from objectivity and doomed to subjectivity/relativism at first glance since the concept of interpretation implies a multiplicity of meanings, we argue that at least these three philosophers' hermeneutic approaches to knowledge do not endorse the idea of relativism.

Keywords: Knowledge, Hermeneutics, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer

1. Giriş

Düşünce tarihinde bilginin imkânına ve ne olduğuna dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bilgi, farklı tanımları bulursa da, genellikle “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” (Creel, 2001, s. 108) olarak tanımlanır ve bu, bilimsel bilginin tanımı olarak da kabul edilir. Bu tanımdan hareket edecek olursak, bilginin bir tür inanç formu olduğunu belirlemiş oluruz. İnanç ise “bir şeyin doğru/hakikat olduğunu düşünmek” (Creel, 2001, s. 93) olarak tanımlanabilir. O halde “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” olarak bilginin anlamına vakıf olabilmek için bu ifadede anlamı aşikâr olmayan hakikat kavramının ne olduğunu açıklamak gerekir. Yine çok detayına girmeksizin genel olarak kabul gören tanımını verecek olursak “hakikat, bir şeyin gerçekliğinin olduğu gibi ifadesidir” (Creel, 2001, s. 95).² Mütakabiliyet teorisinin yaklaşımı olarak da kabul gören bu tanıma göre doğruluk olarak da adlandırılan hakikatin yeri, şeylerin kendileri değil dilsel ifadeleridir (Creel, 2001, s. 95). Dolayısıyla şayet bir şeyin ne olduğunu veya ne durumda olduğunu ifade eden dilsel ibare –ki buna önerme denir–, betimlediği gerçekliğe tekabül ediyorsa, bu dilsel ifade (önerme) doğru, tekabül etmiyorsa yanlış olarak kabul edilir. Örneğin, “Yağmur yağıyor” dilsel ifadesindeki yargı gerçekliğe tekabül ediyorsa doğru, değilse yanlıştır.

Bilginin, sadece “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” olarak kabul edilmesi modern bir yaklaşımdır. Kadim dönemde bilgi erdemli yaşama katkısı bakımından ele alınmıştır. Bilgiye dair bu yaklaşımın “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” yaklaşımına evrilme süreci 14. yüzyıldan itibaren ve aşamalı olarak başlar. Bu farklılaşmanın başlıca iki sebebi vardır: Birincisi; erken modern dönemde yapılan bilimsel çalışmalarda elde edilen bulguların Ortaçağ Hıristiyanlığının benimsediği kozmolojik anlatıdan tamamen farklı bir yapı sergilemesidir. İkinci sebep ise Hıristiyan mezhepleri arasındaki yorum farklılıklarının, “Hangi yorumun hakikat olduğu?” ve

² Hakikat kavramının doğruluk ile aynı olup olmadığı hususunda, hermeneutik yaklaşımın tutumu farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmada en önemli incelemeler Heidegger tarafından yapılmıştır. Bkz. (Yılmaz, 2023, s. 12-21). Ayrıca hem Heidegger'in hakikat üzerine yaptığı analizlerin detayına vakıf olmak hem doğruluk ile hakikat arasındaki farkı görebilmek için Türkçe literatürde bu alanda önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkan Derya Önder'in doktora tezine bakmak yeterli olacaktır (Önder, 2023; özellikle “Marburg-Freiburg Dersleri (1927-1932) başlıklı Dördüncü Bölüm).

“Doğru bilginin temelini ne olduğu?” sorularına yol açmasıdır. Bir dizi sosyal ve politik sebebin yanı sıra bahsettiğimiz bu iki sebep kadim dünyanın bilgelik kaygısının yerini doğru bilgi arayışına bırakmasına neden olmuştur.

Bu sorunların sebep olduğu entelektüel atmosferin önde gelen figürü ve bilgiye yönelik modern tutumun ilk temsilcisi olarak Descartes görülür. Descartes antik dünyanın güvenilir bilgi kaynakları olarak görülen otorite metinlerin ve duyu verilerinin aslında “kesin” bilgiye engel teşkil ettiğini ileri sürer; kesin bilgiye sahip olmak için, bu kaynaklardan uzaklaşmak ve tek güvenilir zemin olan düşünme eyleminin kendisine odaklanmak gerektiğini belirtir (Descartes, 2008, s. 17-25). Böyle bir yaklaşım, kadim dünyada birbiriyle içsel bağlantısı olduğu varsayılan zihin-dünya ilişkisini ortadan kaldırır. Düşünsel eylemin öğeleri olan idealardan hareketle bir hakikatler alanı inşa edilir. Bu yaklaşım, o dönemin bilgi anlayışından dolayı kadim dünyada ortaya çıkmayan sorunların, modern dünyada vuku bulmasına neden olur: “Zihnimdeki düşünceler, zihnin dışındaki gerçekliğe tekabül ediyor mu?” sorusuyla “düşüncelerimin doğru olup olmadığı” problemi doğar. Bununla bağlantılı olarak ise zihnim dünyadan yalıtık olduğu için, “Diğer zihinlere nasıl erişim sağlayabilirim?” sorusu kendini gösterir.³

Bu iki problem, yani “düşüncelerimin doğru olup olmadığı” ve “zihnimin diğer zihinlere nasıl erişebildiği”, hermeneutik açısından oldukça önemlidir. İlk problem, bilginin tarafsız ve değerlerden bağımsız bir olgu olduğu iddiasına zemin hazırlayarak nesnel bilgiye ulaşmanın yolunun yaşam bağlamımızı paranteze almakla mümkün olduğu iddiasına temel oluşturur. Kadim dünyada, okur ve yazar aynı anlamlı evrene katıldıkları için, başka zihinlere ulaşma ve miras alınan metinleri anlama problemi vuku bulmazken, zihin ve dünya ayrımıyla birlikte modern dünyada okur artık kendi zihni ile yazarın zihni arasında bir uçurumla karşı karşıya kalır ve yazarın ürettiği metni anlama problemi ortaya çıkar. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, erken modern anlayışta zihin ve dış dünyanın birbirinden bağımsızlığı “Bir başkasının söylediklerine dair algımızı nasıl doğrulayabiliriz?” ve “Dünyaya dair algımızı nasıl doğrulayabiliriz?” kaygılarını doğurur. Bu iki kaygının giderilmesi, hermeneutiğin hedefi haline gelir.

Diyebiliriz ki hermeneutik, insan bilgisinin doğası hakkındaki tartışmaya farklı bir açıdan katılmak demektir çünkü hermeneutik bizi doğrudan dilin dünyasına yönlendirir. Kadim dünyanın düşünsel evreninde insan dilinin, insan ve dünya hakkındaki evrensel gerçekleri ortaya çıkarma kapasitesine sahip olduğu kabul edilir. Düşünmek için dile ihtiyacımızın olduğu ifade edilir ve akıl yürütmenin, birbirine anlamlı bir şekilde bağlı olduğu kabul edilen gerçekliği yansıttığı varsayılır. İnsan zihni, dünya ve dil arasında içsel bir ilişkinin olduğu iddia edilir. Fakat modern dönemde dünya ve zihin arasında başlayan kopukluk, düşünce ile dünya arasında bir uçuruma neden olur. Hermeneutik filozoflara göre düşünce ile dünya arasındaki köprüünün kurulmasında dil önemli bir rol oynar çünkü bu ikisiyle de bağlantılı olan dildir.

³ Kadim dünyadaki bilgiye yaklaşım ile modern dünyadaki bilgiye yaklaşım arasındaki farkın detayları için bkz. (Zimmermann, 2015, s. 19-23).

Gerçekliğin dilsel ifadesinin doğrulanmasıyla ilintili olan bilgi de bir dilsel olaydır. Dolayısıyla bilginin dil ile doğrudan ilişkisinin kaçınılmazlığı aşikâr olmuş olur.

Fakat bu durum, Antikçağ'da dünya, düşünce ve dil arasında kurulan içsel ve doğrudan ilişkinin modern dönemde ortadan kalkmış olması hasebiyle, bilgi meselesine yönelik tartışmada farklı bir boyutu ortaya çıkarır. Her ne kadar ilk paragrafta ifade edilen mütakabiliyet teorisi, dili gerçekliği yansıtan bir vasıta gibi görmek suretiyle, dilsel ifadelerin gerçekliğe bakarak doğrulanabileceği iddiasında bulunsa da durum oldukça karmaşık görünmektedir çünkü dil, birçok filozof tarafından katmanlı bir yapı olarak kabul edilmektedir. Dilin katmanlı bir yapıya sahip olması ve bilginin dilsel bir olay olması, bilgide öznellik ve nesnellik tartışmasını doğurmaktadır. Bu nedenle de bilginin nesneliliğinin mümkün olup olmadığı sorusu hermeneutik alanında çalışan filozofların başlıca inceleme konularından biri olmuştur.

Bir disiplin olarak hermeneutik alanında bilgi meselesine dair tek bir yaklaşımın hâkim olduğu söylenemez. Tarihsel süreç içinde hermeneutiğin gelişimine paralel olarak farklı yaklaşımların öne çıktığını görmek mümkündür. Bu makalede bir felsefi disiplin olarak hermeneutik etrafındaki tartışmaların tarihi seyri dikkate alınarak bilgi probleminin nasıl yaklaşıldığı üç filozoftan hareketle tespit edilmeye çalışılmakta ve bu alandaki literatüre bu bakımdan katkı yapmayı planlanmaktadır. Bu filozoflar sırasıyla Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'dir. Hermeneutiğin, özel disiplinlerin çalışmalarında taşıdığı anlamı aşikâr kılmak için metinleri yorumlama sanatı olarak görülmesinden felsefi bir disiplin olmasına doğru seyri Schleiermacher'ın çalışmalarıyla başlar. Dilthey ise hermeneutiği insanbilimlerinin yöntemi olarak konumlayarak hermeneutiğe farklı bir alan açar. Gadamer ile hermeneutik, tüm anlama durumlarında yorumun zorunlu biçimde içerildiğini iddia etmesiyle, yalnızca insanbilimlerinin değil, tüm bilimlerin bilgi problemini de içeren geniş bir perspektife kavuşur. Bu çalışmada, ana hatlarını yukarıda çizdiğimiz gelişim seyrini takip etmek suretiyle, hermeneutiğin bir felsefi disiplin olarak ortaya çıkmasında oynadıkları rolleri bakımından bu üç filozofun bilgi probleminin yaklaşımını incelenmektedir. Her ne kadar hermeneutik anlayışın bilgi probleminin yaklaşımı, yorum kavramının bir anlam çokluğunu imlemesi nedeniyle ilk bakışta öznelliğe mahkûmmuş gibi görünse de bu incelemenin nihayetinde, en azından bu üç filozofun, bilginin öznelliğe tabi olduğu ve göreliliği olduğu fikrine mesafeli durduklarını iddia etmekteyiz. İddiamızın detaylarını ortaya koymak için analizimize Schleiermacher'ın hermeneutik yaklaşımıyla başlayabiliriz.

2. Genel Bir Anlama Sanatı Olarak Hermeneutiğin Bilgi Sorununa Yaklaşımı

Terimin klasik anlamıyla hermeneutik, metinleri yorumlama sanatıdır. Bu sanat yani hermeneutik, öncelikle kutsal ve kanonik metinlerin yorumlanmasıyla ilgili teoloji, hukuk, filoloji gibi disiplinlerin içerisinde gelişir. Hermeneutik, bu metinlerin anlaşılmasında yardımcı bir işlev üstlenir ve anlam bakımından muğlaklık içeren metinleri sarıh kılmak amacıyla kullanılan bir sanat olarak kabul edilir. Böylece hermeneutik normatif bir amaca sahip metinlerin doğru yorumlanmasına kapı aralayan kurallar ve kaideler öneren bir disiplin olarak ortaya çıkar. Hermeneutik teriminin klasik anlamını Schleiermacher'ın temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Schleiermacher hermeneutiğın henüz genel bir tarzda anlama sanatı olarak tesis edilmediğini, daha ziyade teoloji, hukuk, tarih gibi bazı özel disiplinlerin kullandığı hermeneutik formların bulunduğunu ifade eder (Schleiermacher, 1998, s. 5). Hedefi, hermeneutiği özel disiplinlerin yanlış anlamayı önlemek için kullandığı bir sanattan ziyade “genel bir tarzda dilsel ifadeleri anlamının sanatı” olarak tesis etmektir (Schleiermacher, 1998, s. 3).⁴ Burada sanat ile bir şeyin nasıl yapılacağını bilme kastedilmektedir (Schmidt, 2006, s. 10). “Kelimesiz kimsenin düşünemeyeceğini ve kelimesiz düşüncenin henüz tamamlanmış ve açık olmadığını” (Schleiermacher, 1998, s. 8) ifade etmek suretiyle düşünce ile dil arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğunu varsayan Schleiermacher’e göre anlama sanatı, konuşma sanatının tersi yönünde icra edilir (Schleiermacher, 1998, s. 7). Konuşma sanatında süreç düşüncenin dile dökülmesi doğrultusunda ilerlerken, anlama sanatında süreç dilde ifade edilenin ardındaki düşünceyi ve içerdiği bilgiyi tespit etmeye yöneliktir. Schleiermacher’e göre dilsel metnin analiziyle ardındaki düşünceye ve içerdiği bilgiye ulaşılabilir.

Schleiermacher, genel bir anlama sanatı olarak yorumbilimin, yazarın ifadesini yeniden inşa etmeye çalışması gerektiğini belirtir. Hatta bu inşa ile birlikte yazarın dile getirdiği “ifadeyi öncelikle yazarı kadar, sonra da yazarından daha iyi anlayabileceğini” iddia eder (Schleiermacher, 1998, s. 23). Schleiermacher tarafından bu inşanın nasıl icra edildiğinin aşamalarının gösterilmesi, bize genel bir anlama sanatı olarak düşünülen hermeneutiğın bilgiye dair yaklaşımını da verecektir.

Bir dilsel ifadeyi, onun yaratıcısı gibi anlayabilmek için öncelikle o dile vakıf olmak, ifadedeki kelimelerin anlamlarını bilmek ve o dilin gramer yapısına hâkim olmak gerekir. Aynı dilsel ifadeyi yazarından daha iyi anlamak ise, Schleiermacher’e göre, ancak dilsel ifadeyi üretme sürecinde yazarın da farkında olmadığı faktörlerin üretim sürecindeki etkisini tespit etmek ile olasıdır (Schleiermacher, 1998, s. 24, 33). Aslında hem dili hem üretim sürecini etkileyen psikolojik faktörleri bilmek okuyucunun yazarın pozisyonuna nesnel ve öznel olarak konumlanmasını gerektirir (Schleiermacher, 1998, s. 24). Yazarın metnin dilini öğrenmek bir nesnel süreç iken yazarın yaşamını, yetiştirdiği kültürel atmosferi, içinde bulunduğu entelektüel ortam gibi “yazarın yaşamının iç ve dış veçhelerini” (Schleiermacher, 1998, s. 24) öğrenmek bir öznel süreç olmaktadır. Bu anlama sürecinin sağlıklı işlemesi için Schleiermacher, iki yönlü bir yorum faaliyetinin icra edilmesi gerektiğini belirtir: gramatikal yorum ve psikolojik-teknik yorum. Gramatikal yorum, yazarın kullandığı dile dair bilgi sahibi olmayı ifade ederken; psikolojik-teknik yorum yazarın bireyselliğini ve yaşadığı kültürel-tarihsel zamanını

⁴ “Anlama sanatı olarak hermeneutik henüz genel bir tarzda mevcut değildir, bunun yerine sadece birkaç özel hermeneutik biçimi vardır” (Schleiermacher, 1998, s. 5).

“Bilinen etimoloji açısından hermeneutik, henüz bilimsel olarak sabitlenmemiş bir isim olarak kabul edilebilir: a) kişinin düşüncelerini doğru bir şekilde sunma sanatı, b) başkasının sözünü üçüncü bir kişiye iletme sanatı, c) başka bir kişinin sözünü doğru anlama sanatı. Bilimsel kavram, bunlardan üçüncüsüne, birincisi ile ikincisi arasında aracı olarak atıfta bulunur.” (Schleiermacher, 1998, s. 5).

Kendi ifadelerinin de gösterdiği üzere, Schleiermacher hermeneutiği “başka birinin sözünü doğru anlama sanatı” olarak kullanmakla birlikte, bu anlama sanatının ilk alıntıda ifade edildiği gibi “genel bir tarzda” olması gerektiğini de belirtir.

bilmeye işaret eder (Schleiermacher, 1998, s. 230). Bir metni anlamak ve yorumlamak ancak bu ikisinin birlikte çalışmasıyla mümkündür (Schleiermacher, 1998, s. 9). Yorumun bu iki yönünün daha detaylı analizini yapmak, Schleiermacher'ci hermeneutik anlayışın bilgiye yaklaşımını daha fazla aşikâr kılacaktır.

Hermeneutiğin hedefi, Schleiermacher'e göre, yukarıda ifade edildiği gibi, yazarı kendisi gibi hatta kendisinden daha iyi anlamak ve onun ifadelerini yeniden inşa etmektir. Bu doğrultuda okuyucuya yardımcı olacak en önemli vasıta gramatikal yorumdur. Schleiermacher bu yoruma dair belirlediği iki kuralı şu şekilde ifade eder:

Belirli bir metindeki herhangi bir noktanın daha kesin bir şekilde belirlenmesi, yazarın ve onun orijinal kamuoyunun [onun doğrudan hitap ettiği kitlenin] ortak dil kullanımını temelinde karşılaştırılmalıdır. (Schleiermacher, 1998, s. 30).

Bir mahaldeki [paragraftaki] her kelimenin anlamı, onu çevreleyenlerle bir arada olmasına göre belirlenmelidir. (Schleiermacher, 1998, s. 44).

Bu iki kuralı dikkate aldığımızda öncelikle farkında olmamız gereken husus, düşüncenin ifade edilmesinin zaman içinde değişebileceğidir çünkü düşünce, dil ve düşünce arasındaki bağdan dolayı, kelimelerin farklı anlamlar kazanmasından ve dilin yapısındaki farklılaşmalardan etkilenir. O sebeple okuduğumuz metnin kaleme alındığı dili konuşsak bile, bu değişim olgusunun farkında olmamız gerekir. Yanı sıra, aynı kelimeleri kullandığımız zamanlarda bile, farklı anlamları kastediyor olabileceğimizin bilincinde olmamız da gerektirir. Aynı zamanda okuyucuya metnin üretildiği dilin o dönemdeki kullanımına vakıf olunmasının elzem olduğunu gösterir. Bu farkındalıklar ve gerekli donanım, Schleiermacher'e göre, yine de metnin yazar tarafından oluşturulan anlamını yakalamak için kâfi değildir. İkinci kuralın da ifade ettiği gibi, bağlamın da dikkate alınması gerekir çünkü "anlam bağlam tarafından belirlenir ve etkilenir" (Schleiermacher, 1998, s. 233). Aynı kelime farklı anlamlara sahip olabileceğinden, yazarın hangi anlamı kastettiğini yakalayabilmek için bağlamı dikkate almak icap eder. Bir diğer deyişle, ilk kural dilsel bir ögenin anlamının yazar ve onun hitap ettiği dinleyiciler tarafından paylaşılan dilden hareketle belirlenmesi gerektiğini ifade ederken; ikinci kural, bir kelimenin yazar tarafından kastedilen anlamının bağlamından (yani aynı ifadedeki diğer kelimelerden, içinde bulunduğu paragraftan ve genel olarak metnin kendisinden) hareketle belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Ezcümle, gramatikal yorum, bir metni anlamaya çalışırken gramer kurallarını bilme, kelimelerin farklı anlamlarına vakıf olma ve metni oluşturan ifadelerin anlamlı bir bütün oluştururken dilsel unsurları nasıl birbiriyle ilişkilendirdiğine dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.

Her ne kadar gramatikal yorum, metnin yazarının hangi anlamı kastettiğini yakalamamızda bize nesnel olarak yardımcı olsa da Schleiermacher'e göre bu kadarı yeterli değildir. Metinde yazarın kastettiği anlamın tam bir kavrayışına sahip olabilmek için Schleiermacher'ın psikolojik yorum olarak adlandırdığı yorum faaliyetinin de icra edilmesi gerekir. Bir diğer ifadeyle "ifadenin tüm ruhuna sahip olmak yalnızca teknik [yorum/psikolojik yorum] aracılığıyla sağlanır" (Schleiermacher, 1998, s. 254). Psikolojik yorum, yorum faaliyeti sürecinde gramatikal yorumun tamamlayıcı işlevini yerine

getirir (Schleiermacher, 1998, s. 254). Psikolojik yoruma ihtiyacın hasıl olmasının sebebini Schleiermacher şöyle ifade eder:

Psikolojik açıklamanın görevi, kendi terimleriyle, genel olarak her verili düşünce yapısını belirli bir kişinin yaşamının bir anı olarak anlamaktır. (Schleiermacher, 1998, s. 30).

Her bir düşünce yapısını kişinin yaşamının bir anı olarak anlayan psikolojik yorum, tamamlayıcı bir faaliyet olarak, metnin yazarının düşüncelerini ve onların ifade ediliş biçimini yeniden inşa etmeyi amaçladığı, kısaca “verili olanın yeniden inşasını” (Schleiermacher, 1998, s. 255) hedeflediği için bu yorumlama faaliyetinin ne olduğuna da daha yakından bakmak icap eder.

Yazarın düşüncesini ve onların metinde ifade ediliş biçimini ve böylece metinde ifade edildiği şekliyle yazarın bireyselliğini anlamayı amaçlayan psikolojik yorum iki kısımdan oluşur: Birinci kısım, salt anlamıyla yazarın psikolojik boyutuna odaklanırken; ikincisi, teknik boyutuna odaklanır (Schleiermacher, 1998, s. 90, dipnot 2). Schleiermacher’in ifadesiyle,

Salt psikolojik olan ile teknik olan arasındaki görelî karşıtlık, birincisinin daha çok bireyin yaşam anlarının bütünlüğünden düşüncelerin ortaya çıkmasıyla ilgili olması, ikincisinin ise daha çok düşünmeye ve sunmaya yönelik belirli bir arzuya geri götürmesi ve bu arzudan dizilerin gelişmesi açısından daha belirgin bir şekilde kavranabilir. (Schleiermacher, 1998, s. 104).

Teknik yorumlama, psikolojik yorumlamanın ikinci kısmıdır ve salt psikolojik olanı tamamlar. Bir diğer ifadeyle, salt psikolojik yorum yazarın o metni üretmesindeki motivasyonuna yoğunlaşırken; teknik boyut, yazarın düşüncesinin kompozisyonunun nasıl oluşturulduğuna bakar (Schleiermacher, 1998, s. 90).

Salt psikolojik yorum, yazarın özgür olduğunu varsayar ve yazarın eserinde ifade etmek istediği özgürce seçilmiş anafikri anlamayı ve onu belirleyen ilkelerin koşullarına geri dönmeyi hedefler (Schleiermacher, 1998, s. 106). Bu amaç doğrultusunda iki aşamadan oluşan salt psikolojik yorumda, ilk aşamada yorumcu, yazarın yazmasında temel motive edici fikri keşfetmeye odaklanırken; ikinci aşamada metnin içerdiği ikincil düşünceleri yazarın içinde yaşadığı ortamın etkisi dahilinde değerlendirilir (Schleiermacher, 1998, s. 90-91, 104). Özetle yorumcu, yorumlanacak eserin var olma sürecini psikolojik olarak yeniden inşa edebilmek için, yazarın ana ve ikincil düşüncelerinin oluşumunu anlamaya gayret gösterir. Böylece yorumcu, yazarın düşündüğü gibi düşünebilme imkânına sahip olur.

Salt psikolojik yorumu tamamlayıcı işleve sahip olan teknik yorum da salt psikolojik yorum gibi iki aşamadan oluşur: meditasyon ve kombinasyon (Schleiermacher, 1998, s. 105). Meditasyon aşamasında yorumcu yazarın, ele aldığı konu hakkında nasıl düşündüğü ve düşüncelerini eserinde nasıl biçimlendirdiğiyle ilgilenir. Örneğin yazılı metni, metin türü bakımından, makale, eleştiri, deneme gibi türler üzerinden değerlendirir. Kompozisyon aşamasında ise yorumcu, yazarın işlediği konuyu belirli bir

kitle/okuyucu/izleyici için nasıl biçimlendirip, ifade ettiği ile ilgilenir (Schleiermacher, 1998, s. 105-106). Yani fikirlerin düzenlenme tarzı anlamı değiştirebildiği için, yazarın fikirlerini nasıl düzenlediğine yoğunlaşır. Yazarın, fikirlerini tarihsel bir anlatı düzeni içinde mi, yoksa nedensel bir zincirle birbirine bağlı olarak mı yahut daha farklı tarzlar da mı biçimlendirdiğini bulmaya çalışır. Özetle diyebiliriz ki teknik yorum “yazarı yöneten biçim gücünü” dikkate alır (Schleiermacher, 1998, s. 106).

Şüphesiz bu makalenin konusu Schleiermacher’ın hermeneutik anlayışı olmadığı için yukarıda değinilen hususların detaylarına fazlaca girilmedi. Makalenin sınırlarının elverdiği ölçüde buraya kadar, analizini yaptığımız Schleiermacherci hermeneutik anlayışın bilgi problemine yaklaşımını gösteren hususlara değindik. Analizimizin sonucunda Schleiermacher’ın hermeneutiği, yazılı metinleri ve yazarın bireyselliğini anlamak ile sınırlı genel bir anlama sanatı olarak tesis etmeye çalıştığı görüldü. Hermeneutiğin bu tarzda kavranışında yorumcu, metinde kastedilen anlamı/verilen bilgiyi olduğu gibi yakalama çabası içindedir. Dolayısıyla Schleiermacher’e göre, bir metinde kastedilen anlamın (asli anlamın) olduğu gibi yakalanması mümkündür ve bunun da yolu gramatikal ve psikolojik yorumdan geçer. Hatta Schleiermacher, bu yöntem ile yazarın metinde bilinçli bir şekilde verdiği bilginin yanı sıra, farkında olunmayan dış faktörlerin metne etkisinin bile bilinebilme imkânı olduğunu iddia eder. Bu da asli anlamın/bilginin yazara ve okuyucuya göre farklılaşmadığı, nesnel olduğu ve o haliyle de yakalanabilecek bir yönteminin bulunduğunu gösterir. Elbette gramatikal yorumun ve özellikle psikolojik yorumun Schleiermacher’ın ileri sürdüğü gibi uygulanmasının mümkün olup olmadığı tartışmasına, konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı için bu çalışmada değinilmemiştir. Şimdi Schleiermacher’ın hermeneutik kavrayışının sunduğu bilgi problemine yaklaşımın, hermeneutiğin gelişim seyrinde korunup korunmadığına daha yakından bakmaya devam edelim.

3. İnsanbilimleri Yöntemi İçin Bir Anlama Modeli Olarak Hermeneutiğin Bilgi Sorununa Yaklaşımı

Schleiermacher’ın, hermeneutiği genel anlama sanatı olarak temellendirme çabalarının ardından genel bir hermeneutik inşa projesinin zayıfladığını söyleyebiliriz. Hermeneutiğin Schleiermacher’dan öncesine geri döndüğünü yani tarih, filoloji veya hukuk disiplinlerinde yorum faaliyetini icra fonksiyonunu yerine getirmekle sınırlandırdığı görülmektedir (Palmer, 2002, s. 137).⁵ Fakat Schleiermacher’ın çalışmasına vakıf olan Dilthey, hermeneutiğe yeni bir soluk kazandırmaya çalışmış, onu insanbilimlerinin yöntemi olarak konumlandırmıştır. Hermeneutiğin icra ettiği bu fonksiyon Dilthey’in insanbilimleri (*Geisteswissenschaften*) ve doğabilimleri (*Naturwissenschaften*) arasındaki içerik ve yöntem farkına dair yaptığı analizlerde kendini gösterir.⁶ Bu analizlerin detayına vakıf olduğunda, Dilthey’in hermeneutiği

⁵ Böckh ve Droysen’in hermeneutiği tarihselcilik bağlamındaki kullanımları için bkz. (Grondin, 1994, s. 76-84).

⁶ Dilthey, bir “bilim” ile genellikle “1) unsurları tamamen tanımlanmış, yani genel mantık sistemi içinde kalıcı ve evrensel olarak geçerli kavramlar olan, 2) bağlantıları iyi temellendirilmiş ve 3) nihayetinde

konumlandığı haliyle bilgi problemine nasıl yaklaştığı da bariz bir şekilde kendini gösterecektir.

Dilthey, konusu sosyo-tarihsel gerçeklik olan tüm disiplinleri “insanbilimleri” adı altında konumlandırmaktadır (Dilthey, 1989, s. 56). Tüm insanbilimleri sosyo-tarihsel gerçekliği oluşturan “deneyimin ifadeleri”ni yorumlamayı hedeflemeleri hasebiyle yaşanmış somut deneyimleri inceleme alanı olarak belirler. Bu durumu şöyle ifade ediyor:

[İnsanbilimlerinin] aralarındaki yakınlık nerede yatıyor? [...] Onlar [insanbilimleri] deneyim/yaşam (*lived experience*),⁷ deneyimlerin ifadesi ve bu ifadelerin anlaşılması üzerine kuruludur. Deneyim ve deneyimlerin her türlü ifadesinin anlaşılması, insan bilimlerinin ayırt edici özelliği olan tüm yargıların, kavramların ve bilginin temelini oluşturur. Böylece deneyimlenen ve anlaşılan şeylerin ve bunların kavramsal düşüncedeki temsillerinin birbiriyle bağlantılı olduğu bir bilgi ağı ortaya çıkar. (Dilthey, 2002, s. 92).

Dolayısıyla insanbilimlerinin odaklanması gereken alan yaşamın kendisidir çünkü, Dilthey’a göre, “düşünce yaşamın ötesine gidemez” (Dilthey, 1990, s. 5).⁸ Deneyime temellenen bu bilimler deneyimin ifadesi olan olguların bütünlüğüne uygun bir yaklaşıma ihtiyaç duyar. Bundan dolayıdır ki Dilthey, insanbilimleri için uygun bir metodoloji geliştirmeye çalışır çünkü doğabilimlerinin indirgemeci ve mekanik bakışı insanbilimlerinin incelemekte olduğu yaşam/deneyim ifadelerine uygun düşmez.

Dilthey’a göre, yaşam olgularının çalışılması için “anlama” (*Verstehen*) yöntemini, doğa olgularını araştırmak için de “açıklama” (*Erklären*) yöntemini kullanmak gerekir. Bir diğer ifadeyle doğayı açıklar, yaşam ifadelerini anlarız.

Doğayı açıklarız, psişik⁹ yaşamı anlarız. Çünkü içsel deneyimde [*innere Erfahrung*] bir şeyin diğerine etki etme süreçleri ve psişik yaşamın işlevlerinin veya bireysel üyelerinin bir bütün içindeki bağlantıları da verilir. Deneyimli [*erlebte*] bütün [*Zusammenhang*] burada önceliklidir, üyeleri arasındaki ayırım ancak sonradan gelir. Bundan şu sonuç çıkıyor ki, psişik yaşamı, tarihi ve toplumu incelemek için

parçaların iletişim amacıyla bir bütüne bağlandığı bir önermeler kompleksini” kastediyor (Dilthey, 1989, s. 56-57).

⁷ Dilthey, deneyim ve yaşamı genelde aynı anlamda kullanmaktadır.

⁸ “Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen.”

⁹ Burada “psişik” terimi insan varoluşunun fiziksel yönüne karşıt olarak zihinsel yönü ifade etmek için kullanılır. Dilthey, insanı özne-nesne dikotomisi üzerinden ele almaz. Ona göre, insan “psikofiziksel bir yaşam birimi”dir. Bkz. (Dilthey, 1989, s. 67).

Fiziksel yönü itibariyle insan, fiziksel nesnelere ilişkili iken, psişik yönü itibariyle de öz-bilinçli bir varolan olarak mevcut olur. Bu nedenledir ki hem doğayı etkiler hem doğadan etkilenir. Örneğin, insan tarlaları sulamak, elektrik üretmek gibi faaliyetleri gerçekleştirmek amacıyla düşüncesi ve iradesiyle baraj yapmak suretiyle doğayı etkiler. Barajın inşa edileceği doğanın coğrafi yapısı da nasıl bir baraj yapılacağına dair insanın düşüncesini etkiler.

kullandığımız yöntemler, doğanın bilgisine yol açan yöntemlerden çok farklıdır. (Dilthey, 1977, s. 27-28).

Doğabilimleri bir olguyu doğal nedensel yasalara tabi tutarak açıklarken, insanbilimleri yaşam ifadelerini anlamaya çalışır. Doğabilimleri, indirgemeci yaklaşımlarının gereği olarak bireysel varlığı genele ulaşmanın bir aracı olarak görürken; insanbilimleri bireysel varlığı anlamaya yönelir.

Açıklama yönteminin kullandığı uzay, zaman, kütle, hareket gibi kategorilerin doğabilimleri için yeterli olduğunu kabul eden Dilthey, bu kategorilerin insanın yaşamını anlamak için uygun kategoriler olmadığını düşünür. Yaşam, bizzat yaşam deneyiminden hareketle anlaşılmalıdır (Dilthey, 1927, s. 136). Yaşam kategorileri, yaşanmış deneyimin gerçekliğinde kök saldıkları için, nedensellik normlarına ve mekanik, niceliksel düşüncenin katılığına tabi kılınmaz. Doğabilimlerinin kategorileri statiktir, zamansızdır, soyuttur oysa yaşam kategorileri özünde zamansal ve sonludur, yani tarihsellik açısından anlaşılmalıdır.

Yaşamı anlamak için kullanılan kategorilerin tarihsel olması Dilthey'a göre, insanın "tarihsel bir varlık" (*ein geschichtliches Wesen*) olmasından ve insan doğasının bütünlüğünün yalnızca tarih vasıtasıyla anlaşılabilir olmasından kaynaklanır (Palmer, 2002, s. 157-159). Dilthey, insanın içsel yönünün anlaşılması için psikolojiye başvurmanın hatalı olduğunu ifade eder (Dilthey, 2002, s. 106). Burada tarih, bir nesne olarak karşımızda duran geçmiş bir fenomen olarak düşünülmez. Tarihsellik de insanın zaman içinde doğduğu, yaşadığı ve öldüğü şeklindeki nesnel olarak açık gerçeğe işaret etmez. Dilthey tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) iki anlamda kullanır: 1) "İnsanın ne olduğunu yalnızca tarih ona söyleyebilir" (Dilthey, 1962, s. 226).¹⁰ 2) İnsan kendisinin ne olduğunu henüz belirlememiştir (Palmer, 2002, s. 158). Dolayısıyla insanın kendisini anlaması doğrudan değil dolaylıdır, bir diğer ifadeyle bu anlama iç gözlem yoluyla değil, yaşamın nesneleştirilmesi yoluyla mümkündür. Bu da insanın kendisini hem kişisel hem toplumsal tarihe bağlı olarak anlayabileceğini gösterir. Özetle insanın kendisini anlaması, zorunlu olarak tarihseldir. Ayrıca, özcü yaklaşımların ifadelerinin aksine, insan doğası sabit bir özden müteşekkil değildir. İnsan kendi özünü, kararları ve eylemleriyle oluşturabileceği gibi, süreç içinde de kendi özünü değiştirme gücüne sahiptir.

Şayet insan kendisini yalnızca nesneleştirilmiş yaşam ifadelerinden hareketle tanımakta ise insanı anlamaya yönelik insanbilimlerinin bu nesnelere üzerine odaklanması gerekir. Nitekim Dilthey'in bu analizlerinin amacı da "içsel yaşam ifadelerinin nesnel olarak geçerli" yorumlarını elde etmektir (Palmer, 2002, s. 137; Dilthey, 1996, s. 237-238). Burada hermeneutik devreye girmektedir. Dilthey'a göre hermeneutik, tarihsel yorumların evrensel geçerliliğini temellendiren felsefi bir kuram olarak belirir.

¹⁰ "Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte."

Ayrıca bkz. "Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte" (İnsan ne olduğunu kendi üzerine düşünerek ya da psikolojik deneyler yaparak değil, tarih yoluyla öğrenir) (Dilthey, 1990, s. 180).

Hermeneutiğin anlama teorisiyle ilişkisi de bu noktada ortaya çıkar. Dilthey, hermeneutiğin temel amacını şöyle ifade eder:

Romantik kapris ve şüpheli özneliliğin saldırılarına karşı tarihsel yorumun evrensel geçerliliğini korumak ve tarihsel bilginin tüm kesinliğinin üzerine kurulduğu bu geçerliliğe teorik bir gerekçe sunmaktır. Epistemoloji, mantık ve insanbilimlerinin metodolojisiyle ilişkili olarak ele alındığında, yorum teorisi [hermeneutik] felsefe ile tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı, insan bilimlerinin temelinde önemli bir bileşen haline gelir. (Dilthey, 1996, s. 250).

Hermeneutik, Dilthey'a göre, insan yaşamının tam ve kapsamlı ifadesinin kendisini dışsallaştırdığı yazılı kayıtları yorumlama sanatına ilişkin sistematik düzenlenmiş ve gerekçelendirilmiş bir bilgi bütünü olarak kendisini gösterir (Dilthey, 1996, s. 238). Tarihsel yorumlamada evrensel geçerliliği sağlayacak olan felsefi gerekçelendirme, hermeneutik adını alır. Böylece hermeneutik, tarihsel dünyayı bilme ve bunu gerçekleştirecek araçların mümkün olduğunu gösterme fonksiyonunu icra etmek suretiyle (Dilthey, 1996, s. 237-238) *insanbilimlerini metodolojik olarak temellendiren anlama için bir model hizmeti görür*.

Anlama, Dilthey'in hermeneutiğini ifade eden üç kavramdan biridir. İnsanbilimlerinin "deneyim-ifade-anlama" kavramları arasındaki bağ üzerine kurulduğunu belirtir: "Bir bilim, ancak, onun incelediği nesne bize deneyim (*lived experience*), ifade (*expression*) ve anlama (*understanding*) arasındaki sistematik bir ilişkiye dayalı bir süreç ile sunuluyorsa, insanbilimlerine dahildir" (Dilthey, 2002, s. 109). "Deneyim-ifade-anlama" formülünün her bir terimi Dilthey'in yaşam felsefesi açısından oldukça farklı bir anlama sahiptir. Bu formülün her bir kavramını makale sınırlarının elverdiği ölçüde kısaca açıklığa kavuşturmak, hermeneutiğin özellikle insanbilimlerindeki bilgi sorununu gidermedeki rolünü daha sarıh kılacaktır.

Bu formülasyonun ilk kavramı olan deneyim kendisini doğrudan algılayamaz çünkü Dilthey'a göre deneyim öncelikle refleksif bir bilinç eyleminin "içeriği" olarak yorumlanmamalıdır (Palmer, 2002, s. 228). O sebeple deneyim, refleksif düşüncenin kullandığı özne-nesne ayrımı modelini önceler. "Deneyim" içinde verilen "ilişkiler bağlamı"nın zamansallığını varsaydığı için hem geçmişin hatırlanmasını hem geleceğin öngörülmesini kapsamaması hasebiyle durağan bir olgu değildir. Şimdide vuku bulan deneyimde geçmiş ve gelecek iç içedir. Deneyimde içerilen bu zamansallık şimdiki zamandaki herhangi bir algının yorumunun ufkunu da belirler (Dilthey, 2002, s. 214-218, 249).¹¹

Deneyim-ifade-anlamadaki ikinci terim, "ifade", Dilthey için, öncelikle bir kişinin duygularının somutlaşması değil, daha ziyade bir "yaşam ifadesi"dir (Palmer, 2002, s. 112). Bir "ifade" bir fikre, yasaya, toplumsal bir biçime, dile, özetle insanın içsel yaşamın izini yansıtan herhangi bir şeye göndermede bulunabilir (Palmer, 2002, s. 153). Dilthey içsel deneyimin yani yaşamın ifadesini üç kategoride sınıflandırır: İlki "kavramlar, yargılar ve daha geniş düşünce formasyonlarından", ikincisi "eylemlerden", üçüncüsü

¹¹ Yaşamın zamansallığı için bkz. (Dilthey, 2002, s. 93-95).

de “deneyimlerden” oluşur (Dilthey, 2002, s. 226-227). Bu sonucusu yalnızca haykırış ve jestler gibi içsel yaşamın spontane ifadelerinden oluşmaz aynı zamanda somutlaşan bilinç ifadeleri olan yazınsal eserleri, sanat eserlerini ve kurumları da içerir. “İlk iki sınıf insan yaşamının teorik ve pratik boyutlarıyla özdeşleştirildiğinden, bu ifade sınıfının [üçüncüsünün] duygusal veya imgesel deneyimden kaynaklandığı varsayılır” (Makkreel, 1977, s. 14-15). Böylece hermeneutik, Schleiermacher’de olduğu gibi özellikle metin yorumlamanın değil, yaşamın kendini eserlerde nasıl ifşa ve ifade ettiğinin teorisi haline gelir.

“Anlama”, “deneyim-ifade-anlama” formülünün diğer iki anahtar kelimesi gibi, özel bir manada kullanılır. Anlama bir yaşamın bir diğer yaşamı anladığı andır. Anlama, iç gözlem yerine yaşanmış deneyimin sabit, “nesnel” ifadelerine odaklanır. Dilthey’e göre iç gözlem, insan çalışmalarında insanın kendini tanıması ya da insan hakkında bilgi sahibi olması için güvenilir bir yoldur. İnsan çalışmaları zorunlu olarak “yaşamın ifadeleri”ne odaklanmalıdır. Böylece insanın yaşamı iç gözlem yoluyla değil ancak tarih yoluyla tanınabilir. O sebeple Dilthey, anlamın özünde tarihsel olduğunu ve kişinin yaşam bağlamı açısından tanımlanabileceğini belirtir (Dilthey, 2002, s. 95).

Anlamanın belirtilen karakteristiği anlamayı, insanbilimlerinde nesnel geçerliliği elde etmenin yöntemi olarak belirler. Amaç yalnızca kendimizin ve başkalarının bireysel yaşamlarının tezahürlerinin anlaşılması değil, aynı zamanda gelenek, kültür, hukuk sistemleri gibi toplumsal ve tarihsel bütünlüklerin de anlaşılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda hermeneutik, yaşamın söz konusu ifadelerini özellikle “metinsel olarak sabitlenmiş yaşam nesnelere”ni anlama kurallarının teorisi olarak kabul edilir (Dilthey, 1996, s. 252). Bu nedenle hermeneutik, insanbilimlerdeki tüm anlama faaliyetlerinin modeli olur. Böylece içsel yaşamın ifadelerini anlama modeli olarak iş gören hermeneutik, “insanbilimlerinde evrensel olarak geçerli bilginin olasılığını ve sınırlarını” sağlar (Dilthey, 1996, s. 237-238).

Yukarıda analizini yaptığımız hususların detayına, makalenin konusu Dilthey’in hermeneutik görüşü olmadığı için girilmemiştir. Yalnızca hermeneutiğin gelişim seyrinde önemli bir uğrağı temsil eden Dilthey’in hermeneutik anlayışının bilgi probleminde yaklaşımını aşikâr kılacak hususlarına değinilmiştir. Bu doğrultuda şu vargılara ulaşılmış oluyoruz: Dilthey’in insanbilimlerine ve doğabilimlerine dair hem inceleme nesnesi hem inceleme yöntemi bakımından yaptığı analizler ve bu bağlamda hermeneutiğe biçtiği görev gösteriyor ki Dilthey’in arayışı metafizik bir arayış değil, metodolojik yani epistemolojik bir arayıştır. Dilthey, insanbilimlerinin yaşamın ifadelerini anlama çabasında uygun bir yöntemle sahip olacağını ve insanbilimlerinin kullanacağı bu yöntemle yaşamın somut tezahürlerinin bilinebileceğinin mümkün olduğunu ifade eder. Nasıl ki doğabilimleri inceleme nesnelere dair evrensel nesnel bilgi iddiasında bulunabiliyorsa, insanbilimleri de kendi inceleme nesnelere alanında evrensel bir anlama iddiasında bulunabilir. Bu yaklaşımın hermeneutiğin üçüncü uğrağını temsil eden Gadamer’de de devam edip etmediğine yakından bakalım.

4. Dünyada Bulunuşumuzun Temel Karakteristiğinin Analizi Olarak Hermeneutiğin Bilgi Sorununa Yaklaşımı

Hermeneutik kavramının gelişim sürecindeki üçüncü uğrağı, Dilthey'in hermeneutiğı yönteme indirgemesine bir reaksiyon olarak ortaya çıkar. Bu üçüncü yaklaşıma göre, anlama ve yorumlama yalnızca insanbilimlerinde karşılaştığımız bir yöntem değil aynı zamanda bizatihi yaşamın kalbinde bulunan temel süreçlerdir. Yorum, bizim dünyada bulunuşumuzun temel karakteristiğidir (Gadamer, 2008a, s. XLIII). Schleiermacher'in klasik hermeneutiğinden ve Dilthey'in metodolojik hermeneutiğinden farklılaşan bu anlayış özellikle Gadamer tarafından temsil edilir.¹² Gadamer ile hermeneutik, tüm anlama durumlarında yorumun zorunlu olarak içerildiğini iddia etmesiyle, yalnızca insanbilimlerinin değil tüm bilimlerin bilgi problemini ele alan geniş bir perspektife kavuşur (Schmidt, 2006, s. 2). Gadamer'in hermeneutik geleneği içinde ortaya çıkmasına sebep olduğu felsefi hermeneutik bizatihi anlamının kendisiyle ilgilidir ve "nasıl ve hangi koşullarda 'anlama' vuku bulur?" sorusunun peşine takılır. Bir diğer ifadeyle, felsefi hermeneutik, "anlamayı anlama" çabası olarak görülebilir (Gadamer, 2008a, s. XLIII).

Gadamer'e göre, anlama, yorumdan ve her ikisi de dilden bağımsız değildir (Gadamer, 2007b, s. 92). Anlamı taşıyan da yorumun vuku bulduğu yer de dildir. Yorum, insanın dünya tecrübesiyle ilişkili olduğu için bir tercih değil, dünyadaki varlığımızın en temel tarzıdır (Gadamer, 2008a, s. XXXIII-XXXIV, XLI, XLIII). Yorumun bizim isteğimize bağlı olmamasının sebebi, anlamayla doğrudan ilişkisinden kaynaklanır. Bu yaklaşıma göre, her anlama bir yorumu ön varsayar (Gadamer, 2008a, s. XLV). Eğer her anlamaya yorum eşlik ediyorsa, bilgiyi yorumdan bağımsız düşünemeyiz. Anlamı taşıyan dil olduğu, ayrıca anlam yorumu ön varsaydığı ve yorum da bir dilsel olay olduğu için bilgi doğrudan dille ilintilidir. Özetle Gadamer'e göre, bilgi bir dilsel olaydır. Gadamer yorum, olgu ve dil ilişkisini farklı metinlerinde şu biçimlerde ifade eder:

Kendimize dair tüm bilgimizde ve dünyaya dair tüm bilgimizde, her zaman zaten kendimize ait olan dil tarafından kuşatılmış durumdayızdır. (Gadamer, 2008b, s. 62-63).

İnsanın dünya hakkındaki tüm bilgisi dilsel olarak dolayımlanmıştr. Dünyaya ilk yönelimimiz dil öğreniminde kendini gerçekleştirir. Ama sadece bu değil. Dünya- içindeki varlığımızın dilselliği (*Sprachlichkeit*) sonunda deneyimimizin tüm alanını ifade eder. (Gadamer, 2007a, s. 65).

Yalnızca yorumun ışığında bir şey bir olgu haline gelebilir ve yalnızca yorum süreci içinde gözlem dile getirilebilir. (Gadamer, 2007c, s. 167).

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde bilginin dille doğrudan bağlantısı çok belirgindir. Hatta dil olmaksızın bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Şayet durum böyle ise o takdirde Gadamer açısından dilin ne olduğuna ve

¹² Klasik hermeneutik ve metodolojik hermeneutik yaklaşımdan asıl kopuşu sağlayan Heidegger olmuştur. Heidegger'e göre hermeneutik, metinlerin yorumuyla değil bizatihi varoluşla ilgilidir. Gadamer, Heidegger' in açtığı yolda ilerleyerek, felsefi hermeneutiğin şekillenmesini sağlamıştır.

yaşamımızda icra ettiği yere daha yakından bakmak gerekir. Bunu da yine öncelikle kendi ifadeleriyle izah etmeye çalışalım. Gadamer şöyle der:

Dil hiçbir şekilde basit bir araç ya da alet değildir. Çünkü kullanımında ustalaşmamız, yani onu elimize almamız ve görevini tamamladığında bir kenara bırakmamız aletin doğasına aittir. Fakat dil böyle bir şey değildir. [...] Dil, bu-dünya-içindeki-varlığımızın temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur. (Gadamer, 2008c, s. 13).

Dil, konuşucusunun bilincinden daha fazla bir şey ve dolayısıyla aynı zamanda sübjektif bir eylemden daha fazla bir şeydir. (Gadamer, 2008a, s. LII).

Bütün bu alıntılardan anladığımız özetle şudur: Dil, bu-dünya-içindeki-varlığımızın temel modudur, o sebeple kendimize ve dünyaya dair bilgimiz de dil içinde vuku bulur. Dolayısıyla dil bir araç ya da alet değil, bizatihi varoluşumuzla ilintilidir. Ayrıca anlamın taşıyıcısı dil olduğu için anlam, dilin taşıyıcısı olduğu kültürden, tarihten, gelenekten gelir. Bir dili öğrenmek suretiyle bir anlam dünyasına dahil olmuş oluyoruz. Bununla birlikte her bilme çabasına bu dünyanın eşlik etmesinin kaçınılmaz olduğunu da varsaymış bulunuyoruz. Bu durumda “bir şeyin kendinde ne olduğundan ziyade bizim anlamlı dünyamızda nasıl görüldüğü problemi ortaya çıkmaz mı?” sorusunu sormamız gerekir. Böyle bir soru da bizi bilginin “görelî” olduğu iddiasıyla karşı karşıya bırakır. O halde herkes için geçerli olan “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki bir inanç” olan bilgidен bahsetmek mümkün değil midir? Bu iddianın doğru olup olmadığına kısaca bakmak gerekir.

Bilindiği üzere görelilik, doğru olduğunu iddia ettiğimiz şeyin mutlak ve evrensel bir geçerliliğe sahip olmadığı iddiasıdır. Dolayısıyla göreliliğe göre, hakikat/bilgi bizim şahsi, tarihsel, dilsel ve kültürel koşullarımıza bağlıdır. Gadamer’in felsefi hermeneutiğinin bilgi ve hakikate dair göreliliği savunmadığına kendi ifadelerinden hareketle kısaca bakmaya çalışalım.

Tarihin akışı sırasında birbirini izleyen tarihsel “dünyalar”ın birbirlerinden ve bugünkü dünyadan farklı oldukları doğrudur; fakat hangi geleneği dikkate alırsak alalım kendisini bize sunan dünya daima insanî –yani sözel [dilsel] tarzda inşa edilmiş– dünyadır. (Gadamer, 2009, s. 258).

Gadamer’e göre tarihsel dünyaların birbirinden farklı oldukları kesindir. Fakat soru bu tarihsel dünyaların aynı zamanda her bakımdan bizi göreliliğe mahkûm edip etmediğidir. Bu sorunun cevabı da tarihsel dünyaların inşa edildiği dilde bulunmaktadır çünkü Gadamer’e göre farklı tarihsel dünyaların her biri dilsel tarzda inşa edilmiştir. O takdirde, bu inşa bizi dilsel göreliliğe mi götürmektedir? Gadamer’in ifadesiyle,

Anlamak dile-bağlıdır. Ancak bu iddia bizi herhangi bir dilsel göreliliğe götürmez... Bütünüyle bir dilin içinde yaşıyor olsak da bunu yapıyor olmamız dilsel görelilik teşkil etmez çünkü bir dilin içinde kesinlikle tutsaklık yoktur– anadilimizin içinde bile. (Gadamer, 2008c, s. 16).

Bu alıntılardan da anladığımız üzere, içinde bulunduğumuz yaşam dünyasının dilsel yapısı ve bizlerin bu dilsel yapıda hatta ana dilimizde tutsak olmadığımızın iddia edilmesi, mutlak görelilik anlayışının kabul edilmediğini gösterir. Peki, madem biz dilsel bir dünya içinde yaşıyoruz, bu dilin içinde tutsak olmama durumu nasıl gerçekleşiyor? Bu sorunun cevabı, Gadamer'e göre, sahici diyalogdan geçer. Gadamer'e göre bir şeyin hakikatini bize veren bilgiye ancak sahici bir diyalog sürecinde ulaşabiliriz (Gadamer, 2007b, s. 96-98). Böyle bir diyalog yalnızca iki insanın bir hususa dair konuşmalarında değil, okuyucu ile metin arasında, sanat eseri ile onun alımlayıcısı arasında, bilim insanı ile doğa arasında da vuku bulmaktadır.

Burada iki insan veya bilim insanı veya filozof arasındaki metinler üzerinden diyalogu ele alalım. Bu ikililer arasında vuku bulacak sahici bir diyalogda taraflar, üzerine konuştukları konu hakkında nihayetinde uzlaşmaya varırlarsa, bu herhangi birinin karşı tarafa kendi pozisyonunu empoze ettiği anlamına değil, mevzubahis tartışmanın ulaştığı aşamanın taraflarca kabul edildiği anlamına gelir. Diyalog, taraflardan her birinin savunduğu iddianın, daha kuşatıcı bir iddia çerçevesinde aşılması ile ilerlemektedir. Gadamer bu yakınlaşmaya/uzlaşmaya, "ufukların kaynaşması" adını verir (Gadamer, 2007c, s. 180; Gadamer, 2009, s. 311-312). Düşünce tarihine bakıldığında ufukların kaynaşmasını örnekleyen birçok felsefi diyalog görebiliriz. Detayını vermeksizin antik Yunan dünyasında "Evrenin oluştuğu ana unsur/temel madde nedir?" sorusu bağlamında Thales-Anaksimandros-Anaximenes-Herakleitos-Empedokles-Demokritos gibi filozofların tartışmalarına, etik ve metafizik gibi konularda Sokrates-Platon-Aristoteles'in tartışmalarına, modern dünyada Descartes-Spinoza-Leibniz gibi filozofların metafizik ve epistemoloji bağlamındaki tartışmalarına, Locke-Hume-Berkeley gibi filozofların keza metafizik ve epistemoloji bağlamındaki tartışmalarına, Kant-Fichte-Schelling-Hegel gibi filozofların Kant'ın açtığı ufuk içinde Alman İdealizmi'nin temel sorunları bağlamındaki tartışmalarına, Husserl-Heidegger-Sartre gibi filozofların fenomenolojik analizlerine bakmak yeterli olacaktır.

Verilen bu örneklerin kimi yüz yüze vuku bulmasa da bu diyalog sürecinde –bir metni okumak da diyalog sayılır– taraflar kendi bakış açılarını ve başkalarının yaklaşımını daha kuşatıcı bir bakış açısından değerlendirme imkânı bulurlar. Gadamer'e göre sahici bir diyalogda amaç tarafların birbirinin görüşlerini çürütmeye değil, mevzuya ilişkin hakikati bulmaya çabalamaları ve konuya ilişkin iddialarını daha üst bir çerçeveye taşıyabilme imkânı bulabilmeleridir (Gadamer, 2007b, s. 96-98; Gadamer, 2009, s. 135-140). Bunu mümkün kılan da Gadamer'e göre, diyalogu yönlendiren karşılıklı soru-cevap diyalektikidir (Gadamer, 2009, s. 143-144) (metin okurken metne sorulan soru ve bulunan cevap da bir soru-cevap diyalektikine örnektir). Çünkü soru sormak, hakikatin ortaya çıkmasına aracılık etmek anlamına gelir. Soru-cevap diyalektikine tabi olan, öznel çıkarları aşan sahici bir diyalogda, her ne kadar taraflar dilsel, tarihsel, kültürel bağamlardan etkilense bile konunun hakikatinin ortaya çıkmasını mümkün kılabilirlerdir.

Bir diyalogu yürütmek, her şeyden önce diyalogun partnerlerinin birbirilerini dikkat almadan konuşmalarını gerektirir. Bu yüzden o zorunlu olarak soru-cevap yapısına sahiptir. [...] Bir söyleyişi yürütmek diyalogdaki partnerlerin

yöneldikleri konu tarafından yönetilmesine izin vermeleri demektir. (Gadamer, 2009, s. 148).

Nihayetinde Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin bilgi meselesine dair yaklaşımı görelilik ile malul olmadığı gibi, mutlak bir nesnellik vurgusu da yapmamaktadır. Tartışmaya konu olan meseleye dair tarafların ilk yaklaşımlarını soru-cevap diyalektiği içinde her bir aşamada daha kuşatıcı bir çerçeve için terk edeceği ve bu sürecin tarafların meseleye dair ortak noktalarını daha da genişletip, farklılıklarını daha da azaltacağı bir tarzda ilerleyeceği varsayılmaktadır.

5. Sonuç

Hermeneutik kavramının tarihi seyirindeki temel dönemeç noktalarını dikkate alarak bilgi probleminde yaklaşımını incelediğimiz bu makalede tek bir bakış açısının olmadığı belirginlik kazandı. Schleiermacher'in temsil ettiği klasik hermeneutik ve Dilthey'in temsil ettiği metodolojik hermeneutik, doğabilimlerinde olduğu gibi, insanbilimlerinde de bilginin nesnel olarak erişilebilir olduğunu iddia etmektedir. Fakat her ikisi de bu hususta farklı yöntemler uygulamaktadır. Schleiermacher'in önerdiği yöntem büyük oranda bir metnin yazar tarafından ifade edilen manasının yakalanması ve yazarın bireyselliğinin kavranmasıyla sınırlı kalmaktadır. Dilthey ise tüm insanbilimleri için "anlama" yöntemini önermekte ve bu öneride model olarak da hermeneutiğin icra ettiği fonksiyon gösterilmektedir. Nihayetinde her iki hermeneutik yaklaşım da nesnel bilginin imkânını ortaya koymakta ve doğabilimlerinde olduğu gibi insanbilimlerinde de belli kuralları takip ederek "doğru/hakiki" anlamı yakalama imkânımızın olduğunu iddia etmektedir.

Gadamer'in felsefi hermeneutiği, bir yanda tarafsız nesnel gerçeğin, diğer yanda öznel görüşün basit karşıtlığını reddeder. Her ne kadar her anlama fenomenine bir şekilde önyargılarımız eşlik etse ve her anlama olayı bir yorum bağlamında vuku bulsa da nihayetinde bu bilme faaliyetlerimiz insani-dilsel bir dünya içinde gerçekleşir. Dilsel bir zeminde hakiki bir diyalog içinde soru-cevap diyalektiği eşliğinde, mutlak bir nesnelliğe ulaşmasak bile mutlak bir göreliliğe de mahkûm değiliz. Bu soru-cevap diyalektiğinin eşlik ettiği hakiki bir diyalog içinde herhangi bir bilgi meselesine dair yaklaşımımızı daha kapsayıcı bir ufka taşıma imkânına sahibiz. Buradan hareketle de bilgi bağlamında mutlak bir nesnelğin olamayacağı ama görelilikten kurtulmak için hakiki bir diyalog vasıtasıyla her daim daha kapsayıcı bir bilme faaliyetinin icra edilebileceği savunulmaktadır.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin çizdiği çerçeve kendi döneminde ve sonrasında benimsendiği gibi itirazlarla da karşılaşmıştır. Karşı çıkanlar Schleiermacheri ve özellikle Diltheyci yaklaşımlardan beslenerek insanbilimlerinde nesnel bilginin imkânının mümkün olduğunu ve bunun da ancak metodolojik bir yaklaşımdan geçtiğini belirtirler (Betti ve Hirsch örneğinde olduğu gibi). Bu düşünürlere göre öncelikle metinlerde kastedilen hakiki manayı (*meaning*) anlamak ve sonrasında onun bizim için ne anlama (*significance*) geldiğinin ayrımını yapmak gerekir. Bu şekilde bilgide görelilik yaklaşımının önüne geçilmiş olunur. Gadamer'e göre ise böyle bir ayrım yapmak pek mümkün değildir. Bir metni okurken, bir eseri anlamaya çalışırken

yetiştirdiğimiz dünyanın bize kazandırdığı bakış açısını paranteze almamız olası görünmez. O sebeple de asli mana ve bu asli mananın bizim için taşıdığı anlamı ayırt etmek mümkün görünmese de, yukarıda gösterildiği gibi, bu ayrımın yapılamaması, nihayetinde mutlak bir göreliliğe düşüleceği anlamına gelmez. Çağdaş dönemdeki bu tartışmaların detaylı analizi, bu makalenin sınırları dışında kaldığından, farklı bir çalışmanın konusu olarak ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

Creel, R. E. (2001). *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*. Massachusetts: Blackwell.

Descartes, R. (2008). *Meditation on First Philosophy*. (M. Moriarty, Çev.). Oxford: Oxford University Press.

Dilthey, W. (2002). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. (R. A. Makkreel, Çev.). Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Dilthey, W. (1996). The Rise of Hermeneutics. R. A. Makkreel & F. Rodi (Ed.), (F. R. Jameson & R. A. Makkreel, Çev.), *Hermeneutics and the Study of History* içinde (ss. 235-260). Princeton & New Jersey: Princeton University Press.

Dilthey, W. (1990). *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*. (Gesammelte Schriften, Cilt V). Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.

Dilthey, W. (1989). *Introduction to the Human Sciences*. R. A. Makkreel & F. Rodi (Ed.). Princeton & New Jersey: Princeton University Press.

Dilthey, W. (1977). Ideas Concerning A Descriptive and Analytic Psychology. (R. M. Zaner, Çev.), *Descriptive Psychology and Historical Understanding* içinde (ss. 21-120). The Hague: Martinus Hijhoff.

Dilthey, W. (1962). *Weltanschauungslehre: Abhandlungen Zur Philosophie Der Philosophie*. (Gesammelte Schriften, Cilt VIII). Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.

Dilthey, W. (1927). *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. (Gesammelte Schriften, Cilt 7). Leipzig & Berlin: B. G. Teubner.

Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve Yöntem-II*. (H. Arslan & İ. Yavuzcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gadamer, H.-G. (2008a). *Hakikat ve Yöntem-I*. (H. Arslan & İ. Yavuzcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gadamer, H.-G. (2008b). Man and Language. (D. E. Linge, Çev.), *Philosophical Hermeneutics* içinde (ss. 59-69). Los Angeles: University of California Press.

Gadamer, H.-G. (2008c). The universality of the Hermeneutical Problem. (D. E. Linge, Çev.), *Philosophical Hermeneutics* içinde (ss. 72-89). Los Angeles: University of California Press.

Gadamer, H.-G. (2007a). Classical and Philosophical Hermeneutics. (R. E. Palmer, Çev.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing* içinde (ss. 41-72). Illinois: Northwestern University Press.

Gadamer, H.-G. (2007b). Language and Understanding. (R. E. Palmer, Çev.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing* içinde (ss. 89-108). Illinois: Northwestern University Press.

Gadamer, H.-G. (2007c). Text and Interpretation. (R. E. Palmer, Çev.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing* içinde (ss. 156-192). Illinois: Northwestern University Press.

Grondin, J. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. (J. Weinsheimer, Çev.). New Haven & London: Yale University Press.

Makkreel, R. A. (1977). Introduction. (R. M. Zaner & K. L. Heiges, Çev.), *Descriptive Psychology and Historical Understanding* içinde (ss. 3-20). The Hague: Martinus Hijhoff.

Önder, D. (2023). *Heidegger Felsefesinde Varlık ve Hakikat* (Yayımlanmamış Doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Türkiye.

Palmer, R. E. (1998). *Hermenötik*. (İ. Görener, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.

Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. (A. Bowie, Çev.). Cambridge: Cambridge University press.

Schmidt, L. K. (2006). *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen.

Yılmaz, E. (2023). Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (54). doi: <https://doi.org/10.20519/divan.1220593>

Zimmermann, J. (2015). *Hermeneutics: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.