

Erdal İSBİR

Dr. | Dr.

Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TR
Adnan Menderes University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın, TR
eisbir@adu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3100-4456

Husserl ve Dilthey’da Bilinç ve Anlam Sorunu

Öz

Husserl’in *transandantal fenomenolojisi* ve Dilthey’in *metodolojik hermeneutiği*, bu çalışmada, iki temel sorun bakımından karşılaştırılmaktadır: *bilinç ve anlam*. Bu iki sorun çerçevesinde, Husserl’in hermeneutik ve Dilthey’in fenomenolojik çıkmazlara sahip olduğu gösterilmek istenmektedir. Bu bakımdan şu sorulara yanıt aranmaktadır. Transandantal fenomenolojinin hermeneutik çıkmazı ile metodolojik hermeneutiğin fenomenolojik çıkmazı nedir? Hem Husserl’in hem de Dilthey’in epistemolojik çabalarının gelip dayandıkları sınır neresidir? Bu çabalar, dil ile dünya arasındaki ilişki sorununa tatmin edici bir yanıt verebilmişler midir? İki temel başlığa sahip olan çalışmada, ilkin Husserl’in bilinç ve anlam konusunda, tarihsellik ve tekillik kategorilerinden yoksun olduğu ve anlamın başka bir özne tarafından anlaşılmasının hermeneutik koşullarını açıklayamadığı iddiası temellendirilmek istenmektedir. İkinci olarak Dilthey’in aynı konularda, bilincin şimdide iş gören yönelimselliğinden yoksun olduğu ve anlamın ifadede görünür olmasının fenomenolojik koşullarını açıklayamadığı gösterilmek istenmektedir. Nihayetinde her iki düşünürün bu çıkmazlarının Gadamer ve Heidegger tarafından aşıldığı iddia edilmekte ve bu bakımdan her iki düşünürün de gündeminde olan kriz düşüncesinin, aslında bilimlerin yöntemine değil yaşamın kendisine ilişkin olduğuna işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Husserl, Dilthey, Hermeneutik, Fenomenoloji, Bilinç, Anlam.

The Problem of Consciousness and Meaning in Husserl and Dilthey

Abstract

This study compares Husserl's transcendental phenomenology to Dilthey's methodological hermeneutics in context of the problems of the consciousness and the meaning. In this context, it's tried to show that Husserl has hermeneutical dilemmas like that Dilthey has phenomenological ones. In this respect, it tries to answer the following problems. What is the hermeneutical and phenomenological dilemma of the transcendental phenomenology and methodological hermeneutics? Where are the limits of Husserl's and Dilthey's epistemological attempts? Can these attempts answer the problem of relation between language and world? This study, which has two basic headings, firstly claims that Husserl's notions of the consciousness and the meaning have lack of the categories of the historicity and the individuality. Thus he cannot explain that the understanding has hermeneutical conditions. Secondly, it tries to show that Dilthey's concepts of the consciousness and the meanings have lack of the phenomenological intentionality. Thus he cannot see that appearing the meaning in expression has the phenomenological conditions. Eventually, this study asserts that Gadamer and Heidegger surpass the both of Husserl's and Dilthey's dilemmas. In this regard, it indicates that the crisis, which put on the agenda by two thinkers, is actually belonging to the life not to the scientific methodology.

Keywords

Husserl, Dilthey, Hermeneutics, Phenomenology, Consciousness, Meaning.

Giriş

Dilin felsefi bir probleme dönüşmesi, esasında dilin dünyayla ilişkisine odaklıdır. Bilimin önermelerini kurduğu empirik saf dil arayışı, bu odağın sonucudur. Yine de *sözcük* ile *anlam* arasında boşluk kabul etmeyen empirik saf dil, bilimin dünyayla ilişkisini sınırlandırmıştır. Bilimlerin, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki toplumsal değişimleri, kavrama ve yönlendirme başarısızlığı, bu sınırdan dolaydır. Hem Husserl (1970c: 3-18; Buckley 1992: 3-10) hem de Dilthey'da (1989: 55-76) “bilimlerini krizi” düşüncesiyle ifade bulan, bu sınırlara karşı çıkış, dilin dünyayla ilişkisini yeniden kurmak niyetindedir. İşte burada, Husserl ve Dilthey, bu amaçlarını gerçekleştirirken, yüzleşmek zorunda kaldıkları iki temel sorun bakımından karşılaştırılmaktadır: *bilinç* ve *anlam*. Çünkü hem Husserl'in transandantal fenomenolojiyi kesin bir bilme dönüştürme çabası hem de Dilthey'in tin bilimlerini metodolojik olarak temellendirme girişimi, *dil ile dünya arasındaki ilişkiye* odaklansa da iki temel soruna dayanır.

Husserl, “bir ifadenin nesnel bağıntısını” gösteren “anlamın ideal birliği” fikriyle (Husserl 1970a: 312), “her şeyin kendi içinde ne ise” öylece bilinebileceğini göstermeye çalışır (1970a: 321). Anlamın ideal birliği, dile ifade edildiğinden, Husserl için “ifade edilmiş olanın nasıl anlaşıldığı” sorunu, fenomenolojik bir problemdir (1983: 296). Çünkü hem bilincin *yönelimsel* unsurlarını (1983: 213) hem de anlamın ifade de *görünür olma* biçimlerini (1983: 222-226) içerir. Yine de “çağına hiç de yabancı olmayan” (1997: 12), Husserl'in “fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak temellendirme”

girişimi, *bilinç* ve *anlam* konusunda *hermeneutik bir çıkmaza* sahiptir. Aynı şekilde, Dilthey'in, hermeneutiği, "yaşama yönelik her bilgisel çabanın metodolojisi" olarak temellendirme girişimi, bilinç ile dünya arasında kurulan mantıksal ilişkiye bir başkaldırıdır (Dilthey 1989: 66-76) ve bu başkaldırı zorunlu bir görevdir (1996: 252). Dilthey, *anlamı*, ifadede görünerek değil de gizlenerek içsel bir yaşam bağlamını dışsallaştıran araç olarak kabul eder (1989: 72). Bu nedenle, Dilthey'in metodolojik hermeneutiği de gizlenen şeyin açıklanması ve açıklanan şeyin nesnelliği konusunda *fenomenolojik bir çıkmaza* sahiptir. Belki de bu çıkmazlarından dolayı, hem Husserl'in *transandantal fenomenolojisi* hem de Dilthey'in *metodolojik hermeneutiği* belli bir sınıra kadar gelişme göstermiştir. Peki, transandantal fenomenolojinin hermeneutik çıkmazı ile metodolojik hermeneutiğin fenomenolojik çıkmazı nedir? Hem Husserl'in hem de Dilthey'in epistemolojik çabalarının gelip dayandıkları sınır neresidir? Bu çabalar, dil ile dünya arasındaki ilişki sorununa tatmin edici bir yanıt verebilmiş midir?

Transandantal Fenomenolojinin Hermeneutik Çıkmazı

Fenomenolojiyi, bilimsel bir yaklaşıma dönüştüren Husserl (1983: xvii), nesnellik sorununu, yargıların açıklığı sorunuyla ilişkilendirir. Onun, bir yargının açıklığının *psikolojik* ve *ideal* olmak üzere iki koşulu olduğunu öne sürmesi, aslında "kuşkucu görecelik" olarak tanımladığı *psikolojizmi* (1970a: 137) aşma çabasıdır. Husserl, psikolojizmin, "zihinsel olanın sadece zihinsel bir dayanağı olabilir" biçimindeki en temel önyargısını (1970a: 168), saf mantığı, bütün zihinsel süreçlerin altına yerleştirerek aşmaya çalışır (1970a: 173). Böylece zihinsel olanın ideal bir dayanağı olduğunu gösteren Husserl, ideal olanı saf mantığın nesnesi olarak kabul eder (1970a: 177-182). Saf mantığın görevlerini, "anlamın ve şeylerin saf kategorilerini saptamak", "bu saptamaları evrenselleştirecek bir teori kurmak" ve "teori oluşturmanın teorisini yapmak" biçiminde sıralayan Husserl (1970a: 236-240), saf mantığın bu görevlerini yerine getirecek olan araştırmayı fenomenolojik olarak kabul eder ve epistemolojik eleştirinin öncüsü olarak vurgular (1970a: 248-249). Böylece bütün bilimlere için temel bir felsefi yaklaşım olarak ortaya çıkan fenomenoloji, "fenomenin" kendisiyle ilgilenmesi bakımından saftır (1983: xvii). Odak noktası dil olan saf fenomenoloji (1970a: 248-249), hakikatin dile getirildiği sözlerin *anlamına* ilişkin bir araştırmadır. İşte araştırılan bu anlam, bir yargının psikolojik koşullarıyla değil ideal koşuluyla belirlenir. Başka bir deyişle, aranan şey, yargının *öznelliği* değil, *nesnelliği*dir. "Uzak, karmaşık ve sahte sezgilerden esinlenen anlamlar yeterli değildir; 'şeylerin kendisine' geri dönmeliyiz" çağrısı (1970a: 252) tam da buna işaret eder.

Husserl'in çağrısı, nesnelliği amaçlasa da "bir yargının anlamı" konusunda hermeneutik çıkmazlara sahiptir. Bunlar, *tekillik* ve *tarihsellik* kategorileridir. Nesnellik tutkusuyla psikolojizm eleştirisine girişen Husserl, bu uğurda, anlamın dilsel kuruluşunun *tarihsel* ve kurulduğu anda da *tekil* olduğunu unuttur. Husserl'in *tekil görecelik* ve *özgün görecelik* olarak dile getirdiği bu eleştiri (1970a: 145-146), onun anlam ve bilinç sorunlarına getirdiği çözümleri, hermeneutik olarak sınırlar. Çünkü "saf zihinsel süreçlerin eidetik doktrinini" olarak kabul edilen fenomenolojinin (1983: 167) her tür öznelliği paranteze alan indirgeme yöntemi (1983: 60-61), *bilinç ile nesnesi*

arasındaki ilişkiyi fenomenolojik; anlam ile ifade arasında ilişkiyi de mantıksal olarak kurar ve bu ilişkilerin hermeneutik boyutlarını dışarıda bırakır.

Kendi kendimizi, fenomenal dünyanın bir üyesi olarak görürssek, fiziksel ve zihinsel şeyler (cisimler ve kişiler), fenomenal benliğimizle fiziksel ve zihinsel bir ilişki içinde görünürler. *Fenomenal nesne* (bunu aynı zamanda ‘bilişsel içerik’ olarak adlandırıyoruz) ile *fenomenal özne* (empirik bir kişi, bir şey olarak ben) *arasındaki bu ilişki, deneyim anlamında bilişsel içerik ile böylece bir bilişsel içeriğin birliği* (empirik Egonun fenomenolojik varoluşu) *anlamında bilinçlilikle ilişkisinden doğal olarak ayrı tutulmalıdır* (1970b: 538-539).

Husserl, *fenomenal özne* ile *fenomenal nesne* arasındaki ilişkiyi, psikolojizmin, bilincin fenomenolojik özüne getirdiği sınırları (1970b: 535) kaldırmak amacıyla ele alır. Bilinç kavramını üç farklı biçimde tartışan Husserl, bunları, “empirik benliğin fenomenolojik varlığı”, “öznenin fiziksel deneyimlerinin içsel farkındalığı” ve “zihinsel faaliyet ya da yönelimsel deneyim” olarak belirler (1970b: 535). Saf fenomenolojik bilinç kavramının “öznenin empirik gerçek varoluşla” bütün ilişkisini kesmesi gerektiğini (1970b: 537) ifade eden Husserl, bunu, öznenin “öznel bir konuşmada duygulanıma”, “nesnel bir konuşmada dışsal bir nesneye” sahip olmasıyla temellendirir (1970b: 538). Her durumda “deneyimleyen bilinç” ile “deneyimlenen içerik” arasındaki ilişkiye dayanan bu temellendirme, “bilincin yönelimsel farkındalığının” kaynağını da belirler. Öznenin kendisini “öncelikli olarak” kavramasını sağlayan “yönelimsel farkındalık” (1970b: 542-543), öznenin “Ben” demesinin koşulu ve kanıtıdır (Uygur 1998: 56-61). “Bilincinde olmak” ile “benlik” arasındaki ilişki gereği, özne, nesneyle ilişkisini “bilincinden olmak” biçiminde kurar. Bu ilişki biçimi, Husserl’in *yönelimsel deneyim* dediği, bilincin üçüncü biçimidir (Husserl 1970b: 548-551). Kısacası özne, önce fenomenolojik bir varoluşa, sonra “içsel farkındalığa” ve sonunda “yönelimsel deneyime” sahiptir. Dolayısıyla, bilincin yönelimsel deneyimi, “bir şeyin bilincinde olmaktır” ve “o şeyin fenomenal varoluşunu ve verilmişliğini” gerektirir. “Transzendental fenomenolojinin kurulmasında ortaya çıkan nesnel zorunluluk” (Uygur 1998: 76), “bilinç”, “varoluş” ve “verilmişlik” arasındaki bu ilişkidir.

Bilincin verili bir nesneyle kurduğu ilişki *yaşantıdır* ve durağan değildir. Yaşantı kavramına vurgusu, Husserl’i *yaşam felsefesi* için önemli kılsa da o, bu ilişkinin değişen koşullarına değil değişmeyen ideal koşullarını odaklanır. Bunun için öncelikle, bilincin bir yaşantı olduğunu kabul eden Husserl, bunu “düşüncede bir yaşantı” olarak tanımlar. Bu yaşantı, “mutlak akışta, şimdi olarak ve hemen ‘gözden kaybolarak’” görünür (1997: 36). Husserl, psikolojizmi, psikik yaşantının akışını durağanlaştırdığı konusunda eleştirse de kendisi, bilincin tarihselliğini ve yaşantıların biricikliğini, kendi amacı gereği dışarıda bırakarak aynı tuzağa düşer. Husserl’in girdiği bu hermeneutik çıkmaz, *zamansallık* düşüncesinde açıkça görülür.

Öznenin kendi varlığını kavraması konusunda, *fenomenolojik zaman* ile *bilincin zamanını* birbirinden ayıran Husserl, fenomenolojik zamanı, “bütün zihinsel süreçlere has bir özellik olarak” belirler (1983: 192). Bu, zihinsel süreçleri, önce, şimdi ve sonra biçiminde düzene sokan kozmik zamandır ve “somut duyusal içeriklerin açık ve seçik özü üzerine yayılan bir örtüdür”. Husserl’in “örtü” olarak tanımladığı *zamansallık*, başka bir bakımdan bilişsel yaşantıları, birbirine bağlar ve bu “sonsuz bir devamlılıkta sürer” (1983: 193-194). İşte buradaki tuzak, “birbirine bağlanan ve sonsuzca devam

eden bu yaşantılar arasında, bilincin hareketine olanak sağlan şey nedir?" sorusunda gizlidir. Husserl buna olanak sağlayan şeyin, fenomenolojik zamanı, bilincin zamanına indirgeyen *refleksiyon*, yani "düşünmenin kendisini düşünmesi" olduğunu söyler (1983: 221). Bilincin zamanı, fenomenolojik zaman gibi bölünmemiştir ve her zaman "şimdinin ufkuna" sahiptir. Diğer bir deyişle, refleksiyonun zamansal ufku, "şimdide" çakılıdır ve geçmiş bir yaşantıyı, "olası yeni bir yaşantıya" bağlayan bir zorunluluktur. Refleksiyonun zamansal ufku, öncenin ufkuna zorunlu bir biçimde sahip olan "yeni bir başlangıçtır" ve aslında "sonranın" zamansal ufkunu oluşturur (1983: 195). Zamansal ufukların birbirine bağlanmasının, anlama yetisinin bir özelliği olmasını pek önemsemeyen Husserl, bu nedenle, refleksiyonu "hermeneutik bir yansıtma" olarak değil, "fenomenolojik bir indirgeme" olarak kabul eder. Böylece bilincin zamansal ufkunu, değişebilir bir şey olarak değil, "saf benin ulaştığı, şimdilik bilinci olarak" kavrar (1983: 196). Zamansal ufukların ardışıklığını ve refleksiyonun şimdide çakılı oluşunu, *eidetik* bir kural olarak benimseyen Husserl, bilişsel yaşantıların hermeneutik boyutunu bir tarafa bırakıp, ondaki *fenomenolojik özü* ortaya koyar. Bunu, "bilişsel yaşantının ifadesi" ile "o ifadenin anlamı" arasında *saf mantıksal* bir ilişki kurarak gerçekleştirmeye çalışan Husserl, başka bir hermeneutik çıkmaza sürüklenir.

Verdiğimiz örnekler, bir ifadenin anlamı ile onun kendisini, kurulmuş bu ya da şu nesne bağıntısına bir isim olarak yönlendirme gücü arasındaki ayırımı –elbette anlam ile nesnenin kendisi arasındaki ayırımı– göz önünde bulundurulması konusunda bizi cesaretlendirmektedir. Bunun da ötesinde her bir ifadede tartışılan yönlerin, şununla yakın bir yöne sahip olduğu açıktır: her ifade, bir şeyi kastettiğinden sadece bir nesne bağıntısına gönderimde bulunur. Doğru bir biçimde, anlamı *aracılığıyla* bir nesneyi adlandırdığı ya da işaret ettiği söylenebilir. Bir anlamlandırma edimi, anlamlı gönderimin bu biçimi aracılığıyla, o anki nesnemizi kast ettiğimiz belirli bir tutumdur ve nesne bağıntısı sabit kalırken, anlamın kendisi değişebilir (1970a: 289).

Husserl için *ifade* her zaman bir *nesne bağıntısına* ve *anlama* sahiptir. Bir anlama sahip olmak, "dar bir uygulamadır" ve "bir bildirim ilişkisine bağlıdır" (1970a: 269). Bir bilinç yaşantısının *imlenebilme* özelliğiyle, yakından ilgili olan bildirim ilişkisi, *iletişime* olanak veren bir koşuldur. Yine de Husserl'in bütün ilgisi, ifadenin bildirdiği *anlama* değil, onun sahip olduğu nesne bağıntısına yöneliktir. İfadenin içerdiği nesne bağıntısı, onun anlamından farklıdır. Aynı nesne bağıntısına işaret eden ifadeler, farklı anlamlara gelebilirken, aynı anlama gelen farklı ifadeler, aynı nesne bağıntısına işaret ederler (1970a: 287). Başka bir deyişle, ifade ile anlam arasındaki ilişki, anlamı değiştirebilirken, nesne bağıntısı her zaman aynı kalır. Öyle ki bir ifadeyi de anlamlı kalan, ifadenin bir nesne bağıntısını içermesidir. Buna göre, "bir ifade bir nesneye karşılık geliyorsa *anlamlı*, gelmiyorsa *anlamsızdır*" (1970a: 293). Bu durumda bildirim, bir ifade aracılığıyla, anlamın aktarımı değil, "belirli bir nesne ya da olgu durumunun gerçekliğinin" belirlenmesidir (1970a: 270). İşte bunu *yönlendirme ilişkisi* olarak açıklayan Husserl, iletişimin öncelikle, anlam aktarımına izin veren hermeneutik bir ilişki olduğunu görmez gibidir. Onun, ifade ile nesne bağıntısı ilişkisini mantıksal olarak sınırlaması ve anlamlandırma deneyimini bu ilişkiyle açıklaması (1970b: 533-534), bir kimsenin ifadesinin, nasıl oluyor da başkasının bilişsel yaşantısındaki nesne bağıntısının uyduğu sorusuna tatmin edici bir yanıtı vermez.

İfadenin bir yandan fiziksel bir ime, diğer bir yandan nesne bağıntısı içererek bir anlama sahip olması, ona *iletişimsel* bir özellik kazandırır (1970a: 276-277). Yine de iletişim, sadece bir bildirim ilişkisi değil, aynı zamanda bildirim kavranması olduğundan, anlamın öznelarası aktarımına izin veren hermeneutik koşullar göz önünde bulundurulmalıdır. Husserl'in anlamlandırma deneyimini, sadece ifadenin bildirimle ilişkilendirmesi, bu hermeneutik koşulları arka plana itmesinin sonucu gibidir. Böylece öznelarası iletişimin koşullarını sadece fenomenolojik olarak temellendirir. Bu koşullar, ifadenin, öznenin bilişsel yaşantısıyla ilişkisini belirlediğinden, “ifadeyi ifade yapan şeye” zarar vermez (1970b: 278). Başka bir deyişle, öznenin bilişsel yaşantısındaki bir nesne bağıntısını ifade etmek, anlamı görünür kılan *fenomenolojik bir deneyimdir* ve aslında iletişimin sadece bir yönünü açıklar. Ancak ifadenin, başka bir öznde nasıl bir yaşantı yarattığı ve nasıl bir nesne bağıntısı içererek anlam kazandığı, *hermeneutik bir deneyimdir* ve iletişimin diğer yönünü açıklar. İşte Husserl, sadece ilkiyle ilgili gibidir. Dolayısıyla onun, yalnızca verili bir fenomene ilişkin bir bilinç yaşantısının ifade edilebileceğini göstermesi, hermeneutik gelenek içinde kabul görse de “bilişsel yaşantının ifadesi” ile “o ifadenin anlamı” arasında kurduğu mantıksal ilişki hermeneutikten uzaktır. Çünkü bu ilişki, anlamı, iletişimde sürdürülen ve her seferinde yeniden kurulan bir yaşantı olarak değil, ifadede görünür olan bir ideal birlik olarak kabul eder.

Husserl anlamı üçe ayırır: “imin zihinde uyandırdığı imge”, “bu imgenin empirik deneyimle doldurulması” ve “bu ikisini örtüşüren bilişsel yaşantı” (2003:286-298). *Yönelimsel deneyim* kavramıyla (1970b: 533-534) üçüncüsüne odaklanan Husserl, bu deneyimi, bir eylem olarak açıklar. Buna göre, anlam, aslında elde hazır değildir, bir eylemle yaratılır. Anlamlandırma deneyimi denilen bu eylem, bir ifadenin taşıdığı anlama, apaçık olmanın koşullarını sağlar. Bu koşullar Husserl için anlamın, psikolojik değil ideal koşullarıdır ve saf mantığın alanındadır. Husserl'in kendi ifadeleriyle dile getirmek gerekirse, “eğer anlamların ideal özünü, onların psikolojik ve gramer bağlantılarından ayırmak için zorlukların üstesinden geliyorsak ve dahası bunların özünde kurulu olan, kastettikleri nesne bağıntılarına uygun apriori ilişkileri açıklığa kavuşturmayı deniyorsak, zaten saf mantığın alanındayızdır” (1970a: 322-323).

Anlamın ideal koşullarını, “mantıksal öz” olarak kabul eden Husserl, nesnellik sorununun çözümü konusunda mantıkçı pozitivistme yakın görünür (Cobb-Stevens 1989: 123-152). Böylece saf mantığın alanı içinden, hermeneutik boyutu olan dil sorununa yanıt vermeye çalışan Husserl, “anlamın kuruluşu” konusunda olmasa da “anlamın anlaşılması” konusunda çıkmaza sürüklenir. Çünkü “ya bir bildirim olan ya da altında yatan bir bildirime dayanan” *yönelimsel deneyim* (Husserl 1970b: 598), bilinçte içsel bir yaşantı uyandırır (1970b: 578). Sadece bu yaşantı, ifadenin anlamının ideal özünü kavrar. Bu, bir sözün, onu dile getirenin varoluşundan bağımsız olarak kavranması demektir ki, yönelimsel bilinç zaten başkasını, varoluşa sahip bir özne olarak değil, “kendiliği bilince kapalı bir fenomen” olarak kavrar. Başkasının benliği, ancak öznenin özdeşlik bilinciyle kavranır (1970b: 563-569) ki bu bilinç yine ifade ile anlam arasındaki mantıksal ilişkiye dayanır. Bu nedenle, Husserl'de *öznelarasılık* sorunu, girdiği hermeneutik çıkmazın bir sonucu gibidir. Çünkü “başkasının bilinci olarak bilincin, başkasının mutlak başkalığıyla kurduğu dinamik ilişkiyi yönelimsellik üzerinden okuduğumuzda, benim başkasıyla her temasının başkasının başkalığıyla

başkalaşmasına” neden olur (Kartal 2017: 78). Oysa öznelararasılık, öz-belirlenimi ve öznelararası hermeneutik ortaklaşmayı içermek zorundadır.

Metodolojik Hermeneutiğin Fenomenolojik Çıkmazı

Husserl'in *bilinç* ve *anlam* sorununu, yaşamla ilişkilendirmesi, hermeneutik gelenekle önemli bir bağa sahiptir. Her ne kadar birbirlerine çok az referans vermişler de bu bağ Dilthey'da açıkça görülür. Dilthey da Husserl gibi dil-dünya ilişkisi sorununu nesnellik tutkusuyla ele alır ve *yaşama* kavramına ulaşır. Dilthey bilinç ve anlam sorununu bu çerçevede çözmeye çalışır. Bilinç yaşantısının ifade edilebilmesi ve ifade edildiği anda o yaşantının görünür olması, Dilthey'in hermeneutiğinin fenomenolojik kaynağıdır. Dilthey'in metodolojik hermeneutiği, *tarihsellik* ve *tekillik* kategorileri konusunda Husserl'in saplandığı çıkmazları aşmış olsa da fenomenolojik kaynağına rağmen, *bilincin yönelimselliği* ve *anlamın ifadede görünür* olması konusunda fenomenolojik çıkmazlara sahiptir.

Husserl, Dilthey'in insan bilimlerini özgün bir temele oturtma çabasını önemser ancak bu çabanın giderdiği ihtiyacı, farklı bir “yeni psikoloji” olarak değerlendirir (Husserl 1989: 181). Yine de Husserl için, Dilthey'in bu çabası, “doğanın bilimini nesnellığın; tin bilimini öznelğin bilimi” olarak gören “köhnemiş değersiz düşünceye” karşı çıkıp, “nesnellığın, psikolojiye dayalı bir bilimi olabileceğini” göstermiştir (1989: 376). Gerçekten de Dilthey, “tanımlayıcı bir disiplinin sınırları içinde kaldığı süreç”, psikolojinin temel bir tin bilimi olabileceğini iddia eder (Dilthey 1989: 84). Tin bilimlerinin hareket noktası, tarihsel-toplumsal gerçekliğin kurucusu olan “bireylerin içsel yaşantılarının” anlaşılması olduğundan, tanımlayıcı psikoloji temel bir tin bilimi olarak kabul edilebilir. Dilthey, psikolojik *iç-deneyimi* (1989: 376-379), *hermeneutik* adıyla tin bilimlerinin yöntemi olarak belirler. Bu, Dilthey'in hermeneutik gelenek içindeki başarısı olsa da fenomenolojik çıkmazlara sürüklenmesinin de nedenidir. Çünkü Dilthey epistemolojisini hermeneutik iç-deneyime dayandırmıştır ancak klasik epistemolojinin temel varsayımlarını sorgusuz kabul etmiştir. Böylece nesnellik sorunu, Dilthey'in gelip dayandığı ve aşmadığı bir zorluk olmuştur. Bu zorluğa rağmen Dilthey için *tanımlayıcı psikoloji*, iç-deneyimin temel ilkelerine dayandığından, ifadelerden hareketle öznenin ruhsal yaşamını tanımlayabilmektedir (1977: 51). Peki, iç-deneyim nedir? Bilinç, böylesi bir deneyimde nasıl bir işleve sahiptir?

“Gerçek olana her zaman bir duyuşsal etki eşlik eder” (1989: 355). Başka bir deyişle, iç-deneyimde, içsel algıya konu olan şey, gerçek olanın duyuşsal etkisidir. “Gerçekliğin kendisinin askıya alındığı iç-deneyim” Dilthey için, “bilinç olgusunun kendisidir” (1989: 359). Bu noktada “iç-deneyimin kendiliğe”, “dış-deneyimin nesneye” ilişkin olduğunu ama bu “ikisinin birbirine bağlı olduğunu” dile getiren Dilthey (1989: 361), “nesneye” dayalı değil, “kendiliğe” dayalı bir epistemoloji geliştirir. Çünkü klasik özne-nesne epistemolojisi, “kendimizi bilmek” konusunda “kendiliğimizi” nesneleştirerek durağanlaştırmak zorundadır. Bu nedenle, onun yaşamını ya da tarihselliğini açıklayamaz. Tin bilimlerinin yöntemi olan hermeneutik, insanın tarihselliğine uygun bir epistemolojiye dayanmak zorundadır. *Ben-özdeşliğine* dayanan bu epistemoloji, dış-dünyanın gerçekliğine ilişkin kuşku gibi, “başkasının beni” sorunu konusunda da fenomenolojinin sınırlarını aşar.

Kendi koşullarımın refleksif farkındalığını elde ettiğim içsel deneyim, bireyselliğime ilişkin bir bilinç geliştirmeme, tek başına yeterli değildir. Ben kendi tekilliğimi, öncelikle, başkalarıyla kendimi karşılaştırdığımda tecrübe etmekteyim. Bu noktada, beni başkalarından ayıran şeylerin ne olduğunun farkına varmaktayım ve Goethe, bütün deneyimlerimizin en can alıcısı olan bu deneyimin aynı zamanda en zoru olduğunu söylerken çok haklıydı. Gücümüzün boyutları, doğası ve sınırlarına ilişkin kavrayışımız, nihayetinde bitimsizdir. Fakat başkalarının varlığı, ilkin bize dışarıdan, aslında uygun bir duyuda, yani jestlerde, seslerde ve eylemlerde verilir. Yalnızca bu duyların yeniden yaratılmasıyla, bu iç-deneyimi tamamlayabiliriz (1996: 236).

Buradaki temel sorun, başkasının bize yabancı olan tekil benliğini nasıl bildiğimizdir. Dilthey, bu bilme biçimine, “anlama” der ve “ben-özdeşliğine” dayandırır. “Başkasının kendiliği”, yaşamın birliği bakımından “benim kendiliğimle” özdeş olduğundan, bir *duygudaşlık* kurabilir ve onun içsel deneyimlerini, yani yaşantılarını kendimde yeniden yaratabilirim. Başkasının yaşantılarının ‘Ben’in kendi bilincinde yeniden yaratılması, öz-bilincin de öncelikli koşuludur (1962: 67).

Öz-bilincin, öz-duygunun kökeni, dünyaya ilişkin bilinçle akrabadır. Yine de öz-bilinci tamamlamak için, deneyimi daha ileri koşullara yükseltmek gerekir. Self-refleksiyonu, ilk olarak hangi noktada açıkça elde ettiğimiz belirsizdir. Soyut felsefe fikrindeki o ‘ben’ sözcüğünün ilk kullanımının işaret ettiği bu anım, savunulması imkânsızdır. Çocuk, başkaları tarafından kendisine verilen isimle kendisini kastettiğinde, sadece başkalarının dilsel pratiğini sürdürüyordur ve onu içselleştiriyordur. İfadeyi kendisi yaratmasa da, çocuk ‘ben’ dediği anda, sadece, konuşan bir kimse olarak ‘benin’ tasarımıyla bağlamsal dilsel düzene uyum sağlar (1989: 549).

Öz-bilinci keşfeden, self-refleksiyonun nasıl ortaya çıktığını yanıtlamak, Dilthey için hem imkânsız hem de gereksizdir. Onu vurgusu, self-refleksiyonun ruhsal yaşama ait olduğu (1989: 363) ve “kendiliği” keşfetmek konusunda iç-deneyimi tamamladığıdır (1996: 236). “Kendilik” öncelikle, öznenin başkasının ifadelerini, kendi yaşantısında yeniden yaratan iç-deneyimle ve daha sonra bu deneyimi, bir öz-farkındalığa yükselten *self-refleksiyon*la keşfedilebilir. Bu nedenle, “self-refleksiyon dış dünyayla bağlantılıdır ve bir kimse başkası olmadan” kendisini keşfedemez (1989: 359). İç-deneyim, kendimi başkalarıyla özdeşleştirdiğim bir bilince dayanırken, self-refleksiyon kendimi başkalarından ayırdığım bir bilince dayanır. Ruhsal bir yaşantıyı, başkasının yaşantısından ayıran self-refleksiyon, bir bakıma bilincin içeriğini aydınlatır. “Bilinç içeriği olarak keşfedilen şey” ile “ben bilincinin kendisi, birbirinden farklı değildir” (1989: 254). Bilinç içeriği ile bilincin bir ve aynı olması, *bilinç sorunu* bakımından, Dilthey’in hermeneutiğini, Husserl’in fenomenolojisinden ayran temel noktadır. Buna göre, self-refleksiyon, bilinci şimdide durağanlaştıran *bilişsel bir eylem* değil, ‘Ben’in her yaşantısında, bilincin içeriğini, “kendilik” olarak yeniden keşfettiği *tarihsel bir hareketlilik*dir.

Düşünmenin, geçmiş ve gelecek arasında gidip gelmesini ima eden tarihsel hareketlilik, self-refleksiyonun, *yaşamın birliği* bakımından önemini de açıklar. Husserl gibi Dilthey için de “asıl olan yaşam [...] olmasaydı eğer, bir öz-bilince sahip olamazdık ve öz-bilincimiz olmasaydı bizim için bir dünya olmazdı” (Riedel 1996: 70). Gerçekten de yaşama dünyasının artık, sadece bize verili bir şey olarak değil, aynı

zamanda “bizim için” olan bir birlik olarak kabul edilmesi, Dilthey’ı, Husserl’den ayıran önemli bir düşüncedir. Yaşamı “bizim için” kılan şey, self-refleksiyonun sadece, “bilinçteki nesne bağıntılarını çözmesi” değil, aynı zamanda hem düşüncenin hem de eylemin ilkelerini ya da kaynağını ortaya koyabilmesidir (Dilthey 1989: 268, 278). Böylece, düşünme ve eyleme dayanak üreten self-refleksiyon, “şimdide yaşamadır”. Ancak bu yaşama, “geçmiş yaşantılara” ya da “gelecekte yaşanabileceklere” kendisini yansıtmaz. İşte Dilthey’in bilinç konusunda sıkıştığı fenomenolojik çıkmaz da tam olarak buradadır. Bu çıkmaz, “şimdide işleyen refleksiyonun”, nasıl oluyor da kendisini “artık olmayan geçmiş bir ana” ve “hiç olmamış gelecek bir ana” yansıtabildiği sorusunda ifade bulur. Başka bir deyişle, fenomenolojik olarak “şimdide” yaşayan ve düşünen “ben”, nasıl oluyor da kendisini geçmişte ya da gelecekte keşfedebilir? Öz-bilinci, tarihsel bilinç olarak kabul eden Dilthey, onu keşfeden eden self-refleksiyonu da tarihsel ve dilsel koşullarla gerçekleştirilen “hermeneutik bir deneyimi” olarak belirler. Bu nedenle, Dilthey’in “başka bir yaşam bağlamına” ait yaşantının nasıl yorumlandığını göstermek için üzerinde durduğu, *yaşantı-ifade-anlam bağlantısı*, hermeneutik deneyimin nasıl işlediğine verilen bir yanıttır. Bu yanıt, bilinç sorunundaki fenomenolojik çıkmazı aşmadığı gibi, *anlam sorunu* konusunda Dilthey’in metodolojik hermeneutiğini başka bir fenomenolojik çıkmaza sürükler.

Anlam sorununu, *ifade, yaşantı, duygudaşlık* gibi kavramalarla birlikte ele alan Dilthey, anlamı, “ifadede görünen nesne bağıntısı ya da gönderim” olarak değil, “ifadeyi bizim için görünür kılan bir yaşam bağlamı” olarak kabul eder. Anlamın “bir yaşam bağlamı” olarak kabul edilmesi, ifadeyi de “bir yaşantının dışavurumu” olarak belirler. Bu, hem kendimi tanımanın hem de başkasını anlamamanın koşuludur. Çünkü başkasının varoluşu, bize dıştan, yani nesnel bir ifade aracılığıyla verilir. Başkasının mimik, jest ya da dilsel olan ifadelerinin bize gösterdiği yaşam bağlamını, sahip olduğum duygudaşlık sayesinde, “kendi yaşamımdan hareketle oluşturmaktayım”. Bilincin tarihsel hareketini varsayan bu süreç, başkasının içsel yaşantılarının, ifadeler aracılığıyla ‘Ben’in içsel yaşantısında yeniden yaratılmasıdır. İşte “tekil bir bilincin”, “kendisine yabancı bir bilincin yapısına ulaşmasını sağlayan bu tuhaf yöntem, anlamadır” (1996: 236). Öznenin içsel yaşantısı ile öznenin içinde yaşadığı dünya ve dolayısıyla başkasının içsel yaşantısı arasındaki ilişki, ancak ifadelerle dışavurulan “tinsel anlamlar” olabilir (1989: 72). Onun ifadede dışavurulması, gerçekliği aştığını gösterir. “Gerçekliği aşan” anlam (1985: 44), gerçekliğin kendisiyle değil, öznenin “yaşama deneyimi aracılığıyla”, “bireysel ve öznel olarak” kavranır (1985: 170). Dolayısıyla Dilthey için anlamın, ifadeyi, “bizim için görünür” kılan bir yaşam bağlamı olduğu söylenebilir. Ancak ifadeyi “bizim için görünür kılan bu yaşam bağlamı”, aynı zamanda, kendisini ifadede gizler. Onun *yoruma* ihtiyaç duyması da bundandır. Peki, kendisini ifadede gizleyen bir yaşam bağlamı, yani anlam, nasıl oluyor da ifadeyi bizim için görünür kılabılır? İşte bu soruna, bütünüyle metodolojik yaklaşmaz Dilthey, ifadeyi görünür kılan fenomenolojik koşulların çok fazla üzerinde durmaz. Çünkü onun için ifade ile yaşam bağlamı, yani anlam arasındaki ilişki, fenomenolojik olmaktan çok epistemolojik bir problemdir ve bu nedenle, onun öncelikli amacı, ifadede gizli duran anlamın, nasıl bir yöntemle anlaşıldığının ya da anlaşılması gerektiğinin araştırılmasıdır.

Yazılı eserlerin yorumlanması, yaşamın tümüne yayılan, konuşma ve yazının her türü karşısında anında işlemeye başlayan anlama ediminin sadece ustalıklı bir

şekilde geliştirilmiş halidir. Dolayısıyla, anlama ediminin analizi, yorumlamaya kurallar koymanın temelidir. Bu analiz, ancak, edebi eserlerin üretim sürecinin analiziyle bağlantı içinde tanımlanabilir. Yorumlamanın araçlarını ve sınırlarını belirleyen kuralların bağlantısı, ancak, anlama edimi ve edebi eserlerin yaratılması süreci arasındaki ilişkiyle temellendirilebilir (1996: 248).

Tin bilimlerinin yöntemi olarak sunduğu hermeneutiğin kurallarını, anlama ediminin analizinden çıkaran Dilthey, anlama edimini tarihçilerin yorumlama etkinliğine benzetir ve “üç ilgi” seviyesine göre gerçekleştiğini düşünür: “kronik tarihçilerin epik ilgisi; pragmatik tarihçilerin politik ilgisi ve genel tarihçilerin, yaşamın bütününi yeniden yaratma ilgisi” (1996: 234). Dilthey tarafından bilgisel bir etkinlik olarak kabul edilen anlamının nesnellliğini, “öznenin ilgisi” belirler (1996: 237). Dolayısıyla Dilthey, ifadede gizli duran ama ifadeyi bizim için görünür kılan bir yaşam bağlamının anlaşılmasını, varoluşsal bir durumla çözer. Buradaki çıkmaz, epistemolojik görünen ama aslında fenomenolojik olan bir soruna, varoluşsal bir yanıt vermek istenmesidir. Dilthey’in öznenin ilgisince yönlendirilen anlama ediminin nesnellğe ulaşamayacağını itiraf etmesi (1996: 249) bu çıkmazdandır. İfadede gizli duran içsel bir yaşama bağlamının, eksiksiz ve tam olarak yeniden-yaratılmasını ima eden “anlamının nesnellığı” sorunu, ifade ile yaşam bağlamı, yani anlam arasındaki ilişkinin öznenin kendi yaşam deneyiminden hareketle kurulduğu için büyük bir problemdir. Çünkü kimse kimsenin içsel yaşantılarını doğrudan deneyimleyemez. Bu nedenle, hermeneutik bir açıdan söz konusu olan şey, ifadeden anlamın kendisine gitmektir. Tin bilimleri, eğer nesnellik düzeyine yaklaşmak istiyorsa, böylesi bir yol izlemelidir. Dilthey’in anlama edimini, ifadenin biçimine göre, “başlangıç” (1977: 125-126) ve “yüksek düzey” (1977: 135) olarak ayırması tam olarak bu yolu gösterir.

Tin bilimlerinin temellendirilmesi için, anlama etkinliğinin nesnel bir düzeye ulaşabileceğinin kabul edilmesi gerektiğini düşünen Dilthey için (1996: 235), doğanın, başkasının ve hatta kendimizin bile anlaşılmasında, duyuşsal bir veri olan ifadeden, içsel bir yaşam bağlamına giden psişik bir süreç söz konusudur (1996: 236). İşte anlama etkinliğinin nesnellliğini belirleyecek olan şey, bu psişik sürecin geri dönülebilir, başka bir deyişle denetlenebilir olmasıdır. İfade ile anlam arasında denetlenebilir bir bağ, ancak yazılı eserler söz konusu olduğunda kurulabilir (1996: 237, 246). Çünkü yazının, dilsel bir ifade biçimi olarak kendisini sabitlediği anda, aslında kendisinde gizli duran yaşam bağlamını da sabitlediği düşünülür. Ancak dil sorunu konusunda bu düşünce, Dilthey’in tarihselliğe vurgusuyla çelişir.

Dili, içsel yaşantıları, ifade etme sürecinde damgalayan *kültürel bir yapı* olarak kabul eden Dilthey (1989: 449), dilsel olarak damgalanan bir yaşantının, kendisini yaşamın bütünlüğünden ayırdığını düşünür. Bu damgalanma ve ayrılma aslında, ifadenin kendisini tarihin bir noktasında sabitlemesidir. Bu nedenle, bir ifadenin içerdiği anlamın anlaşılmasının yüksek düzeyi, o ifadeyi ortaya koyan kişinin içsel yaşantısının ve o ifadenin dışavurulduğu tarihsel dönemin anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü içsel yaşantı, dil aracılığıyla kendisini tarihsel bir dönemde sabitlemiştir. Daha derine bakıldığında, Dilthey’in anlamın dilde sabitlendiğini ve dolayısıyla dilsel bir ifadenin yegâne bir anlamı olduğunu kabul ettiği görülür. İşte dilsel bir ifadenin tek ve sabit anlamının olması, Dilthey’ı Husserlci bir kabule zorlar. Bu da *ifade* ile *anlam* arasında mantıksal bir ilişki olduğudur. Dilthey’a göre tekil bir dilsel işaretin, tümel bir bilme

tarzı olan anlama edimine konu olmasını sağlayan şey, yani “genel doğruları, tekil durumlarda yansıtan” bu mantıksal ilişkidir (1996: 249). Peki, nedir bu genel doğrular?

Bunları *tip* kavramıyla ortaya kayan Dilthey aslında, aşamadığı nesnellik sorununun etrafından dolanır. Ona göre, tin bilimlerinin yapacağı şey, “tekil olanda tıpsel olanı görmek” ve gördüğü tiplerle tekillikleri anlamaktır. Bu nedenle, tekillikleri karşılaştırmaya uygun hermeneutik bir yöntem kullanılmalıdır. Böylece Dilthey’in hermeneutik yöntemle, klasik epistemolojinin nesnellige tutkusunu ve Alman tarih okulunun tekil olayları kavrama dürtüsünü uzlaştırma çabası kısmen başarıya ulaşır. Ancak esasında fenomenolojik yönü ağır basan *anlam sorununu*, epistemolojik olarak yanıtlama girişimi, ifadede gizli duran anlamın nasıl oluyor da ifadeyi bizim için görünür kıldığına tatmin edici bir yanıt vermez. İfadenin sadece bize verili olmadığını, aynı zamanda bizim için orada olduğunu doğru bir biçimde kabul eden Dilthey, anlamı, ifadede dilsel olarak sabitlenen bir yaşam bağlamı olarak kabul eder. Bu bakımdan, her ifadenin tek ve sabit bir anlamı olduğunu vurgulayan Dilthey, anlamın tarihselliğine ve yorumların çokluğuna, klasik epistemolojinin paradigmasıyla bir yanıt arar ancak doğal olarak tatmin edici bir yanıt bulamaz.

Sonuç

Açık bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Husserl ve Dilthey’in düşüncelerinin, bilinç ve anlam konusunda dayandıkları çıkmazlar şu şekilde özetlenebilir. Bilinç ile nesnesi arasındaki ilişkiyi, fenomenolojik olarak kavrayan Husserl, doğal olarak bilincin refleksiyonunun şimdiki anın ufkunda iş gördüğünü doğru bir biçimde görür, ancak o ufukta çakılı olduğunu düşünür. Bu nedenle, *bilincin tarihselliği*, Husserl’in bu konudaki çıkmazıdır. Dilthey ise bilincin refleksiyonunu, tarihsel bir hareketlilik olarak kavrayarak, bu çıkmazı aşar ancak şimdiki anın ufkunda iş gören refleksiyonun nasıl oluyor da kendisini geçmişin ufkuna yansıtabildiğine yanıt veremez. Bu hareketlilik, aslında bilincin nesnesini nasıl görünür kıldığına ilişkin fenomenolojik bir sorundur ve Dilthey’in çıkmazıdır. Bu nedenle, Dilthey, geçmişin ufkunda bulunan bir nesnenin, nasıl oluyor da şimdiki iş gören refleksiyona konu olduğunu, bilincin hareketliliğiyle yanıtlar. Ancak bilincin kendisini geçmişin ufkuna yansıtarak, geçmişte iş gördüğü imasına sahip bu yanıtın, bizzat tarihsellik ilkesine aykırı olduğunu Gadamer gösterir (Gadamer 1989: xxxi, 300-307). Gadamer’in *etki tarihi ilkesi*, bilincin kendisini geçmişin ufkuna yansıtmadığını, geçmişin ufkunda bulunan nesnenin şimdiki anın ufkunda bir etkisi olduğunu söyler. İşte bilincin kendisine görünen, o nesnesinin kendisi değil, tarihsel etkisidir. Gadamer, bu yanıtla, hem Husserl’in hermeneutik çıkmazını hem de Dilthey’in fenomenolojik çıkmazını aşar.

Husserl ve Dilthey, dayandıkları epistemolojik varsayımların beraberinde getirdiği bu çıkmazlar nedeniyle, yaşamı kavramak konusunda da geniş bir perspektif sunamamışlardır. Anlam sorununa, daha doğrusu *anlam* ile *ifade* arasındaki ilişkiye, her iki düşünürün getirdiği tek yönlü açıklama, *iletişim* olgusunu tam olarak ortaya koyamamıştır. Bu nedenle, yaşamın öznelarası oluşu, her iki düşünür tarafından da tek yönlü açıklanır. Husserl, anlamın ifadede görünür olmasının mantıksal koşullarına odaklanırken, iletişimin sadece *bildirimde bulunma* yönünü açıklar. İletişimin hermeneutik boyutu olan, *bir ifadeyi anlam*ın koşulları, Husserl’in bu konuda

hermeneutik çıkmazdır. Dilthey ise Husserl'in aksine iletişimin, hermeneutik yönüne odaklanarak, fenomenolojik yönden çıkmaza sürüklenir. Çünkü Dilthey bir ifadenin anlaşılmasının koşullarına, doğru bir biçimde yoğunlaşırken, anlamın ifadede görünür olma koşullarının pek de üzerinde durmaz. İşte hem Husserl'in hem Dilthey'in bu konudaki çıkmazlarını aşan, iletişimin öznenin varoluşu ve yaşamı açısından önemini doğru bir biçimde kavrayan Heidegger olmuştur (Heidegger 1967: 188-210). "Yaşam" sadece bilgisel bir çabanın sürdürülmesi değil, aynı zamanda bir varoluşun kuruluşu olduğundan, bilinç ve anlam sorununun ne sadece fenomenolojik ne de sadece hermeneutik bir problem olduğu kabul edilmelidir.

Dünyayı "bizim için kesin bir şey" değil de "bizden varlık talep eden bir şey" olarak kabul eden Husserl (2010: 84), doğal olarak yaşamın kendisini ve ötekinin varoluşunu tarihselliğinden soyutlayarak bir varlık fenomenine dönüştürür. Bu fenomenal dünya içerisinde, "insan olarak, başkasının algılanmasında, karşıdakini Ben-[gibi] özneler olarak ve çevreleriyle ilişkisinde bana benzeyen varlıklar olarak anlamaktayım" (Husserl 1983: 105). Husserl için öznelerin birbirini anlamasının, yani iletişimin olanağını gösteren bu durum, Dilthey'in ben-özdeşliğini çağırıştırırsa da, aslında bütünüyle onda farklıdır ve öznelerarasılığın hermeneutik koşullarını açıklamaktan uzaktır. Öznelerarası fenomenal benzerlikten hareket eden Husserl'in aksine Dilthey, öznelerarası tinsel özdeşlikten hareket eder. Bu nedenle anlama, Dilthey için, öznel bir ifadenin içsel olarak yeniden yaratılması olduğundan, aslında öznenin, ötekinin varoluşuna açılan kapısıdır.

Dilthey, Husserl gibi, felsefe ve özellikle bilimin, yaşamı kavramak konusunda yetersiz olduğunu düşünse de onun aksine, bu sorunu "aşkın kavramlarla çözümlenmez" (Bowie 2003: 200). Ancak Dilthey da anlamın ifadede görünmesini sağlayan koşullar üzerinde durmadığından, dünyanın "bizim için orada duran" bir şey olduğunu fenomenolojik olarak temellendiremez. İşte Heidegger, bu iki ucu, başarıyla birleştirerek, "ötekinin varoluşunun" ne fenomenal bir "nedir?" sorusunun yanıtı (Bollnow 2012: 218) ne de tinsel bir özdeşlik olduğunu gösterir. Varoluşun fenomenolojisini, hermeneutik olarak temellendiren Heidegger (1996: 62), böylece Husserl ve Dilthey'ı uzlaştırmakta başarılı olduğu gibi, kriz düşüncesi konusunda da yeni bir ufuk açmıştır. Buna göre, kriz, bilginin değil varoluşun krizidir ve bu nedenle bilim ve felsefeye, kesin temeller kazandırarak değil, bilim ve felsefenin yaşam karşısındaki tavrını sorgulayarak başarıya ulaşabilir. Bugün de olduğu gibi, bilgi ya da bilimin krizi denilen şey, esasında yönetsel bir hataya değil, bilgi ya da bilimin yaşam karşısındaki tutumuna ilişkindir.

KAYNAKÇA

- BOLLNOW, Otto Friedrich. (2012). "IV. Varoluşçuluk Kavramı", çev. Emra Durukan, *Özne Dergisi*, 16/2012: 228-232.
- BOWIE, Andrew. (2003). *Introduction to German Philosophy, From Kant to Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- BUCKLEY, R. Philip. (1992). *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Springer-Science+Business Media Dordrecht.
- COBB-STEVENS, Richard. (1989). *Husserl and Analytic Philosophy*, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- DILTHEY, Wilhelm. (1962). *Pattern and Meaning in History, Thoughts on History and Society*, ed. H. P. Rickman, New York: Harper&Brothers.
- DILTHEY, Wilhelm. (1977). *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, trans. Richard M. Zaner, Kenneth L. Heiges, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.
- DILTHEY, Wilhelm. (1985). *Poetry and Experience, Selected Works, Volume V*, trans. Louis Agosta, Rudolf A. Makkreel, Michael Neville, Christopher Rodie, Joseph Ross, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- DILTHEY, Wilhelm. (1989). *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I*, trans. Michael Neville, Jeffrey Barnouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- DILTHEY, Wilhelm. (1996). *Hermeneutics and the Study of History, Selected Works, Volume IV*, trans. Theodore Nordenbaug, Frederic R. Jameson, Rudolf A. Makkreel, Ramon J. Betanzos, Ebrahim Fischhoff, Patrica van Tuyl, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- GADAMER, Hans-George. (1989). *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: The Continuum.
- HEIDEGGER, Martin. (1967). *Being and Time*, trans. Joan Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- HUSSERL, Edmund (1970a). *Logical Investigation, Volume I, Prologomena to Pure Logic*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul Inc. The Humanities Press.
- HUSSERL, Edmund. (1970b). *Logical Investigation, Volume II, On the Theory of Wholes and Parts*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul Inc. The Humanities Press.
- HUSSERL, Edmund. (1970c). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- HUSSERL, Edmund. (1983). *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to A Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague. Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- HUSSERL, Edmund. (1989). *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund. (1997). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HUSSERL, Edmund. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HUSSERL, Edmund. (2010). “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, çev. K. Gödelek ve T. Ketenci, 6/2010: 29-47.

KARTAL, Onur. (2017). *Başkasının Politikası. Husserl, Heidegger, Levinas*, İstanbul: İletişim Yayınları.

RIEDEL, Manfred, W. (1996). “Dilthey’da Teorik Bilme ve Yaşama Kesinliği”, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, çev. ve ed. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları.

UYGUR, Nermi. (1998). *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İstanbul: YKY Yayınları.