

GADAMER'İN DİYALEKTİK HERMENEUTİĞİ

Feysel TAŞÇIER*

ÖZET

Bu incelemede Gadamer'in hermeneutik anlayışını ve bu anlayışın temelinde yatan metot düşüncesi analiz edilecektir. Gadamer'in hermeneutikindeki metot düşüncesini oluştururken etkisinde kaldığı Heidegger'in hermeneutik düşüncesi ile olan ilişkilerine değinilecektir. Bunun yanında Heidegger'in Gadamer üzerindeki açık etkisinden ötürü dolaylı da olsa Hegel'in diyalektiğine ve Gadamer üzerindeki etkisine de ayrıca yer verilecektir. İnceleme bu çerçeveden hareketle, anlamının bütün özelliklerini tarihsel bilgi edinme sürecinde görülebileceği savından hareketle bunun "gelenek" ve tarihsel süreç, bilgi ve bilinç ile olan ilişkilerinin birbirinden ayrılmaz biçimde değerlendirilmesi gerektiği savını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Bilgi, Hermeneutik Düşünce, Gelenek, Diyalektik, Tarihsel Anlama Süreci

GADAMER'S DIALECTIC HERMENEUTIC

ABSTRACT

This review aims to analyze Gadamer's hermeneutic understanding and the method underlying this understanding. His relationship with Heidegger's hermeneutic understanding which influenced him while forming the method underlying his hermeneutic will also be investigated. Moreover, because of Heidegger's influence on Gadamer, Hegel's dialectic and its effect on Gadamer will also be indirectly included. From this framework, the review tries to put forward the argument that it is necessary that its relations between "tradition" and historical process and knowledge and consciousness are inseparably evaluated arguing that all the features of the understanding can be seen in the process of acquiring historical knowledge.

KeyWords: Historical Knowledge, Hermeneutic Thought, Tradition, Dialectic, Historical Understanding Process

H.G. Gadamer'in evrensel hermeneutiğini metot düşüncesi açısından kavramak için onun düşüncesindeki Heideggerci noktalara ve Gadamer'in anladığı biçimde hermeneutiğin diyalektik unsurlarını incelemek gerekecektir. Heidegger gibi Gadamer de öznelliğe - insanın öznel bilincini ve ona dayanan akli kesinliği, insan bilgisi için kesin referans kaynağı olarak almaya- dayanan teknolojik düşünceye olan bağlılığı eleştirecektir.

E.R.Palmer'e göre kartezyen öncesi filozoflar, örneğin antik Yunanlılar, kendi düşüncelerini varlığın bir parçası olarak gördüklerinden

* Doç. Dr. Feysel TAŞÇIER, feysel.tascier@gmail.com

özneliği kendilerine bir başlangıç noktası olarak almamış, bilgilerinin nesneliliğini de ona dayandırmamışlardır. Onları, kendilerini, anlaşılacak şeyin doğası tarafından yönetilmeye izin vermeye yönelik diyalektik bir yaklaşımdır. Bilgi onların bir mülk olarak ele geçirdikleri bir şey olmayıp, kendilerinin de katılım sağladıkları, kendilerinin onlar tarafından yönetilmesine ve hatta elde edilmesine izin verdikleri bir şeydi (PALMER, Richard E. *Hermeneutik*, Çev. İ. Görener, Anka yay. 2002, s.218). Palmer'in açıklamaya çalıştığı nokta burada yeterince açıktır. Yunanlılar, kesin bilgi fikrine dayanan özne - nesne düşüncesinin ötesinde bir gerçekliğe vurguda bulunuyorlardı. Bu durumda Gadamer'in yaklaşımı teknolojik, pragmatik düşünceden ziyade bilmek için bilmeye giden bir süreç olarak Sokrates'in diyalektiğine daha yakındır. Bu nokta Gadamer için son derece önemlidir. Nedenine gelince, Gadamer'e göre gerçekliğe metodoloji ile değil diyalektik ile ulaşılır. 'Gerçekliğe dayalı diyalektik yaklaşım' yani kişinin metodolojiye bakışını baştan tahakküm altına alan metoda karşı bir alternatif hatta anti tez olmuştur.

Metotta farklı olarak diyalektik, karşılaşılan nesneyi baştan onaylamaktan ziyade sorgulayıcı bir yaklaşımla ele alır. Metotta araştırmacı özne, sevk ve kontrol eder, değişiklik yapar. Diyalektikte ise karşılaşılan nesne, araştırmacı öznenin cevaplayacağı soruya sahiptir. Bu özne sadece bağlı bulunduğu ve içinde olduğu nesneye dayanarak karşılık verebilir. Palmer'e göre, burada artık yorumlama durumu, sorgulayan ve nesne tarzlı, nesnenin kendi kavrayışına sığması için sorgulayan tarafından 'metotlar' geliştirme şeklinde değildir. Aksine sorgulayan, aniden kendisini 'konu nesnesi' tarafından sorgulanan varlık olarak bulur. Böylelikle burada özne-nesne şeması yer değiştirmiştir (Palmer, 2002, s.218-219). Burada artık Hegelci diyalektik süreçte olduğu gibi "öznelci düşüncenin özü meydana gelmiş olmaz mı, böylece bütün diyalektik süreç, bilincin kendisini nesnelleştirmesine götürmez mi?" sorusu akla gelmektedir. Zira Gadamer de öz - bilincin Hegelci düşüncenin merkezi noktasını oluşturduğu düşüncesini dile getirir (GADAMER, H.G. *Philosophical Hermeneutics. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, Bkz. geniş bir bilgi için s.105 - 138*). Ancak Gadamer'in diyalektik hermeneutiği, Hegel'in Geist düşüncesini öznel zeminine kadar izlemez. Gadamer'in durduğu nokta öz-bilinçlilikte değil varlıktadır, insan varlığının dilselliğinde ve dolayısıyla da dilsel olgunun ontolojik özelliğinde zeminini bulur. Bu ayırmadan dolayı Gadamer daha çok etkisinde kaldığı düşünürün Hegel değil Heidegger olduğuna vurguda bulunur (Palmer, 2002, s.219). Böylelikle Gadamer'in diyalektik hermeneutiği, Hegel'in yaklaşımına kısmen benzer; daha ziyade o, Heidegger'in 'Varlık ve Zaman'da açıklandığı gibi anlamının ön - yapısına dayanan biçimiyle ontolojik yapı üzerinde odaklanan diyalektiği savunur.

Heidegger'in diyalektiğinin konusu tümüyle fenomenolojik bir biçimde işlemektedir. Buna göre karşılaşılan varlık veya nesne kendisini açarak açıklamaktadır. Burada işlediği biçimiyle diyalektik hermeneutik, kendisini varlık veya bir şey tarafından sorgulamaya açmaktadır, böylece karşılaşılan şey, kendisini kendi varlığında açar. Gadamer bunun varlığın dilselliği sebebiyle, olanaklılığına işaret ederken tümüyle Heidegger'i izlemektedir.

Hekman, Gadamer'in anlamının linguistik olduğu ve insan bilimlerinde anlamının bu nedenle dil ortamı içinde incelenmesi gerektiği düşüncesine vurguda bulunarak anlamının dilselliğinin Gadamer'in yaklaşımının anahtarı olduğunu belirtir (*HEKMAN, S. Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida. Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma yayınları, 1999, s. 129*). Varlığın kendini dilsel olanın içinde açarak göstermesi dışında Gadameri düşüncenin diğer anahtar kavramları olan, dil, tarih, insan deneyimi gibi kavramlar da bu etkinin altında biçimlenirler.

Anlamının ontolojik ve tarihsel yapısından hareketle, Gadamer hermeneutiğinin insan bilimleri için bir metot bulmayı amaçlamadığını söyler. Gadamer temel olarak şu felsefi sorunun yanıtını araştırır. Gadamer "Anlama nasıl olanaklıdır? Her türlü yöntem düşüncesinden önce gelen bu transendental soru anlamının hareketini incelemekle beraber, yorum bilimlerinin metodolojik hareketini içerdiği gibi onların norm ve kurallarını da içermektedir. Hermeneutiğin temelde felsefi olduğuna, bu nedenle Kant'ın *quaestio facti* (fenomenolojik açıdan) ve *quaestio iuris* (olması gereken) ayırımıyla sınırlanamayacağına" (*Gadamer, 1989, s. XXIX*) işaret eder.

Bilincin varlığı anlama noktasındaki sınırlılığını ve sonluluğunu öne alan bu yaklaşımı ile Gadamer, felsefi hermeneutiğinin hakikat deneyimi ile bu deneyime imkân veren tarihsel geçmiş arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde hakikatin deneyimi felsefe, tarih, sanat vb. ile ilgili deneyimlerden geçerek elde edilir. Elde edilen deneyimlerimizin hepsinde ortak olan unsur deneyimine sahip olduğumuz nesne ya da durum ile öznel bir ilişki söz konusu değildir, tersine bu deneyimlerimiz 'etki tarihsel bir sürecin' içinden geçerek bize ulaşır (*Gadamer, 1989, s. XXXI*).

Anlamının tarihsel etki altında gerçekleşmesinden dolayı bilincin kendi doğal sınırlılığını tarihe olan bağımlılığı nedeniyle hakikat hakkındaki bütün deneyimlerimiz her türlü yöntemin ve hakikatin dışında gelişir. Bu konuyu Gadamer şöyle dile getirir: "Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin hakikate ulaşmak için yeterli

olmadığı ortaya çıkmıştır. Yöntem vasıtasıyla başarılamayan şey, sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garanti eden bir disiplin aracılığıyla gerçekten başarılabilir. Bu özellikle insan bilimlerine uygundur, ama bu onun daha az bilimsel olduğu anlamına gelmez; tersine, bu onun her zaman özel anlamda insancıl bir üründür (*Gadamer, 1989, s. 490 - 491*).

Gadamer'e göre, metot bilgede kesinlik ölçüsünü baştan verili bir şekilde kabul eder. Ne ki, kesinlik düşüncesi gerçekte araştırmacının kendisi ile araştırdığı nesne arasında belli bir mesafenin bulunduğunu ve bu mesafenin nesnenin doğasını (nesnellliğini) zedelemeyecek şekilde araştırmacı özne tarafından belirlenen evrensel metot ile aşıldığını varsaymaktadır. Böylece özne - nesne ontolojisine dayalı metot fikrinden kaynaklanan kesinlik düşüncesi, araştırmacının kendi tarihselliğini göz ardı etmesine ve modern öznelciliğe düşmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte Gadamer, kendi metodunun amacını ise yanlışlardan / hatalardan kaçınmak için kabul edilmesi gerektiğini belirtir (*Gadamer, 1989, s. 512 - 513*). Gadamer metodunun amacını yanlışlardan kaçınma aracı olarak belirttiikten sonra hermeneutiğini doğru anlamaya ve hakikat deneyimine götüren bir etkinlik olarak belirtecektir.

Gadamer, hakikat deneyiminin bilimsel yaklaşımlarla elde etmenin olanaksızlığına işaret ederken tarihte ya da sanattaki hakikat deneyimlerinin de kesin bir bilgi biçiminde ifade edilmesinin mümkün olmadığını söyler (*Gadamer, 1989, s. 100*). Bu çerçevede modern öznelciliğin, sözgelimi estetik bilincin, anlamayı mümkün kılan araçlar ile anlaşılacak şeyin kendisi arasında yapmaya çalıştığı ayırım Gadamer'e göre hakikat tecrübesini engelleyen bir yaklaşımdır. *Estetik ayırım* adını verdiği bu yaklaşımın karşısına o, hakikat deneyimini bir yönüyle aydınlatmayı amaçlayan *estetik ayırimsızlık* kavramını ileri sürer.

Gadamer'e göre sanat yapıtı anlamını, daha önce gizli kalan bir şeyin dışavurumu olarak dile geldiğinde karşılık bulur. Bu daha önce bilinmeyen bir şeyin açığa çıkması olduğu için gerçekte sanat eserini anlayan insan kendisiyle yüzleşir. Böylece yerine getirilmesi gereken görev, yorumcunun sanat yapıtını dünyaya yönelik yaklaşım ve kendisini anlayış tarzı ile kaynaştırmasıdır (*Philosophical Hermeneutics. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, s.101*). Ancak bunun gerçekleşebilmesi için farklı bir tarihsel durumda ortaya çıkan sanat yapıtının yorumcu ile aynı tarihsel durumda gerçekleşmemesi yüzünden zamansal mesafe denilen sorun ortaya çıkmaktadır. Zira Gadamer yapıtın orijinal haline geri gidilerek bunun aşılabilceği düşüncesini benimsememektedir. Burada önemli olan husus şudur: Orijinal bağlamın üstünden akan zamana karşın bulunulan noktadan yapıtın ruhuna uygun bir yorumda bulunmak olanaklıdır. Aksi durumda

yazarın niyetini öğrenmeyi amaçlayan nesnelci niyetselci yaklaşımların içine düşeriz ki bunu Gadamer reddeder.

Bu noktada Gadamer'in, tarihsel mesafenin aşılmasını ancak orijinal tarihsel bağlamın yeniden inşa edilmesi durumunda mümkün gören Schleiermacher yerine, yeniden inşa faaliyetini harici bir faaliyet yani tarihsel metinlerle yaşayan bir ilişkiyi bize sağlayamayan bir çaba olarak gören Hegel'i izlediğini görürüz. "Hegel, tarihsel yapıtların ağaçlarından koparılmış meyvelere benzediğini söyleyerek, onları kendi tarihsel bağlamlarına yerleştirmeye çalışmanın ancak zihinsel bir imajın oluşumuna imkân vereceğini ifade etmektedir. Oysa burada önemli olan, ahlaki dünyayı çevreleyen, üretken, hayat veren gerçekliğinin dâhili unsurlarını, bu eserlerin günümüze değin anlamlı olarak gelmesini sağlayan tarihsel bilinç içinde kavramaya çalışmaktır" (*GADAMER, H.G. Truth and Method, Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York USA 1989, s.167-168*). Tarihsel bilincin gerçek amacı geçmişin tekrar onarılması ile değil ancak şimdinin bilinçli bir aracılığıyla meydana gelir. Ancak bu bilinçli şimdinin aracılığıyla tarihsel bir yapıt, farklı zamanlarda ve yorumlarda aynı eser olarak bireysel bir şekilde bizde anlamını bulur.

Bu noktada şu ortaya çıkıyor ki yorumdan ayrı olarak metnin orijinal anlamını ortaya çıkarmak güç hatta imkânsız olmaktadır. Biz yapıtın yorumuyla kendisine katılarak onu yaşatırız. Yazarla olan tarihsel mesafe sorununuzdan dolayı yorumun yapıtın ruhuna ne kadar denk düştüğü, doğru ve yanlış yorumun ölçütünün ne olduğu sorunları ortaya çıkar.

Gadamer, doğru yorumun evrensel bir ölçütünün olabileceği düşüncesine karşıdır. Yukarıda da hakikat ve metot hakkındaki düşüncelerini ifade ederken belirttiği gibi yorum her türlü metodu aşan bir durumda gerçekleşmektedir. Buna karşın şunu ifade etmek mümkündür: Doğru yorum yalnızca esere bağlı kalan yorum değildir; başka deyişle o yapıtın / metnin bildirdiği hakikatin yorumu olarak varlık kazanır. Metnin hakikati / anlamı ortaya çıktığında yorumun doğruluğu anlaşılabilir. Ancak doğru ve yanlış yorumun evrensel bir ölçüsü Gadamer'in reddettiği bir şeydir. Yorumun evrensel ölçütünü savunular sınırlayıcı tutumlarından dolayı siyasi ve sosyal yaşamda totalitarizmlere yol açarlar. Ne var ki bunun karşısında, yorumlama özgürlüğünün daima keyfi yorumlara yol açacağı sonucuna da varılmamalıdır. Zira yorum sabit bir yapıya sahip olan metne dayalı olarak yapılan keyfi konuşmalar ve değerlendirmelere bağlı değildir. Metin bizlere bir hakikat bildirmedeği zaman belli ölçütler altında yazarı, tarihsel bağlamı gibi ikincil derecedeki hususlar hakkında ipuçları veren bir belge haline gelir.

Gadamer, her yorumun değişik derecelerde de olsa yapıtın / metnin hakikatine bir katılımla onun orijinalliğine katkıda bulunduğunu söyler. Bunun en iyi sergilendiği yerler, sanat yapıtları hakkındaki yorumlarda ve oyun oynama arasındaki ilişkilerde ortaya çıkar.

Oyun Kuramı

Gadamer oyunun oynayanların bilincinden bağımsız bir öze sahip olduğunu söyler (*Gadamer, 1989, s. 102*). Ne var ki, buradaki öz kavramı asla Kantçı ‘kendinde şey’ (*Ding an sich*), yani kendisiyle ilgili deneyimden bağımsız, sanat yapıtına vurguda bulunmaz. Oyun ancak oyuncular tarafından oynandığı zaman somut olarak var olur. Oyuncuların oyun içindeki performansları ve hareketleri oyun için asli olmasına rağmen, oyunu oynayanların kimliği önemli değildir. Çünkü oyunun gerçek konusu oyuncular değil oyunun kendisidir. Bu nedenle oyuncuları oyun atmosferi içinde tutan, onları oyun oynamaya sevk eden şey bizzat oyundur. Bu açıdan bakıldığında ‘oyun oynama aynı zamanda oynanmaktır’ demek yanlış değildir. Oyunculara düşen iş sadece oyunu kurallarına uygun bir şekilde yerine getirmek olacaktır (*Gadamer, 1989, s. 103 - 107*).

Oyun oynama esnasında ortaya çıkan şey oyunun kendisi olduğu için oyun öz-temsildir (*self-presentation*). Bu açıdan öz temsil kavramı herhangi bir yapıt veya oyunun oyuncular ve izleyicilerden ayırt edilecek biçimde ve hepsinin ortak amacı olarak kendine özgü yapısıyla varlık alanında kendini gösterir (*Gadamer, 1989, s. 108*).

Ancak oyunun zaman üstü olarak hem izleyicilerde hem de oyuncularda aynı oyun olarak oynanmasına olanak tanıyan şey nedir? Başka bir deyişle oyunun akan zaman sürecinde kendisiyle özdeş durmasının olanakları nelerdir? ...gibi sorular akla gelmektedir.

Gadamer’e göre, oyun ya da yapıtın kendi içinde taşıdığı anlamın yorumu zaman içinde değişikliklere uğrasa da kendi kendini temsili içinde anlamlı olarak var olması onun değişmez niteliğidir. Değişikliklere uğrasa da o hala kendisi olarak kalmayı sürdürecektir. Böylelikle yeni denebilecek her yorum oyunun belirli olan yapısını bozamaz tersine her yeni yorum bizi bu yapıya daha da yakınlaraştıran bir nitelik taşır. Bu durumdan dolayı, yorumun doğruluk ölçütü de bu yapıya bağlı olarak gerçekleşir. Böylece yorum zamansal mesafeden geçerek ‘anlama’ tarihsel etki süreci altında gerçekleşir. Böylece Gadamer anlamayı ufukların kaynaşması dediği kavramla açmaya çalışır.

Ufukların Kaynaşması

Gadamer’in ufukların kaynaşması deyimini iki farklı ufukun üçüncünün içinde erimesi olarak anlaşılmalıdır. Ufukların kaynaşması iki farklı

tarihsel durumda gerçekleşip mevcut ortamın - şimdinin - içinde kendi anlamını bulması ile gerçekleşir. Aksi takdirde bu Hegel'in tez – antitez - sentez diyalektiğinin bir kopyası durumuna gelirdi. Gadamer'in 'anlama' olayı etrafında gerçekleşen ufukların kaynaşması deyimi gerçekliğini ancak karşılıklı konuşma devam ettikçe bulabilir. Öyle ki diyalogun olmadığı bir ortamda ufukların kaynaşmasından söz edilemez. Habermas'a göre, Gadamer, "ufuk imgesini, her somut dilin yorumbilgisel temel yönünü karakterize etmek için kullanıyor. (...) Ona göre Gadamer, yorumbilgisel anlaşmayı, ufukların bir kaynaşması olarak göz önünde canlandırıyor" (HABERMAS, J. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı yay. İstanbul, 1998, s. 293).

Ufukların kaynaşması deyimiyle Gadamer yorumcunun metnin tarihsel bağlamından giderek oradan hareket etmesini kastetmez. Böyle bir yaklaşım ancak Betti ve Hirsch gibi nesnelci niyetseleci yorumcuların yaklaşımını anımsatır. Gadamer'e göre tarihsel anlamanın görevi ancak içinde bulunduğumuz ufuktan hareket edilerek anlaşılabilir. Aksi takdirde tarihsel bağlamına dâhil olmadığımız ufukun içine yerleşmemiz olanaksızdır. Ancak tarihsel anlamaya kendi ufukumuzdan kalkarak katılmamız Gadamer'e göre olanaklıdır (*Gadamer, 1989, s. 303 - 305*).

Gadamer'in ufukların kaynaşması deyimi insan bilincinin etki tarihsel dediği süreç altında dünyayı anlamaktadır. Bu şekilde anlaşılan dünyayı Gadamer '*hermeneutik ortam*' diye adlandırır. Bu kavrama göre, insan bilinci bu etki tarihsel ortamın dışına çıkamaz ve onun hakkında tam anlamıyla nesnel bir bilgiye ulaşamaz. Böylece insanın kendisi hakkındaki bilgisinin kaynağı, 'herhangi bir geleneği kendi değişkenliği içinde anlama imkânını belirleyen ve sınırlayan' tarihsel olarak önceden verilen şeyden hareketle varlığını devam ettirir (*Gadamer, 1989, s. 300 - 302*). Habermas'a göre, "bu, tarihsel bir uzaklığı anlayarak aştığımız dikey düzlem için olduğu kadar, dil coğrafyasında ya da dil kültüründeki bir uzaklığı kapatan yatay düzlem için de geçerlidir"(*Habermas, 1998, s. 293 - 294*).

Gadamer'in açıklaması, tarihsel olarak yani gelenek yoluyla bize hazır olarak verilen bilgi ile bu gelenek içindeki insanın kendini bilmesi arasında diyalektik bir ilişki olduğu sonucuna varmaktadır. Etki tarihsel olarak önceden verilen bilgiler hem geçmişle olan bağlantımızı sağlar hem de bizim ufukumuzu sınırlar. Bu nedenle ufuk ya da hermeneutik ortam varlığın sınırlı olarak meydana gelmesine işaret eder. Varlığın ufuk içinde hem meydana gelişi hem de onunla sınırlanması arasındaki diyalektik ilişki nedeniyle, kaynaşma, Hegel diyalektiğinin varsaydığı gibi tez ve antitez arasındaki tarihi ilişkiden kaynaklanan sentezin ileriye giden hareketi ile son bulmaz. Gadamer'in diyalektiğine göre, geçmiş bir metni, kendisine yönelik tahminlerimiz içinde yok olmaktan daima korumamız gerekir. Ancak bu

şekilde, geleneği, sahip olduğu anlamı kavramamızı mümkün kılan bir şekilde anlayabiliriz (*Gadamer,, 1989, s. 305*).

Gadamer'in vurgulamaya çalıştığı şey, içinde bulunduğumuz ufkun ya da bağlamın geçmiş ufuklar olmadan kendi başına şimdinin ufkunun söz konusu olamayacağıdır. Bu nedenle farklı bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan metin ile mevcut bağlam arasında dâhili bir gerilim vardır. Gadamer, hermeneutik görevin, bu ikisini basit bir şekilde yok etmeye çalışarak gerilimi gidermek değil, fakat bu gerilimi bilinçli bir şekilde ortaya çıkarmak olduğunu söyler.

Bundan dolayı ufukların kaynaşması, tarihsel bir ufku, ilk kez bu ufuk içinde ortaya çıkan hakikat iddiasıyla uzlaşmaya çalışarak mevcut ufuk içinde aşmaktır. Habermas'a göre, “şimdiki zamanın ufku, tüm önyargılarımızı sürekli sınamak zorunda olmamız koşuluyla, sürekli bir oluşum halindedir. Geçmişle karşılaşmamız ve içinden geldiğimiz geleneği anlamamız da böyle bir sınamaya dâhildir. Şimdiki zamanın ufku geçmiş olmadan oluşmaz. Kazanılması gereken tarihsel ufuklar olmadığı gibi, kendinde bir şimdiki zaman ufku yoktur. Anlamak daha çok, böyle kendinde olduğu zannedilen ufukların iç içe geçmesi olayıdır” (*Habermas, 1998, s. 295*). Böylece kaynaşma süreci mevcut ufuk ile geçmişin ufku arasındaki farklar ortak bir eksen üzerinde giderilmeye çalışılır. Bu kaynaşma, her iki ufkun ortak bir konu üzerinde karşılıklı olarak test edilmeleri sonucu ortaya çıktığı için daha önce hiç birisinde açıkça var olmayan veya görülmeyen yeni bir ufuk biçiminde ortaya çıkabilir. Bu yeni ufuk, geçmiş ve mevcut an arasındaki farklılıktan dolayı yeniden kendi içinde bölündüğünde, daha sonraki ufuklar için bir safha teşkil eder ve bu böyle devam eder. Buna göre ufukların kaynaşması, belli bir bağlam üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden kaynaşma ve bölünme diyalektikidir.

Gadamer'in yaklaşımı gelecek hakkında ne söylemektedir gibi bir soruya verilecek cevap yeterince açıktır. Geçmiş ufkun ortaya çıkması önceden açıklığına sahip olmadığı bir hakikati aydınlattığı için geleceğe yönelik yeni bir olanağa kapı aralamış olmaktadır. Bundan dolayı, geçmişin hakikatinin bilince çıkarılması ile yeni bir ufka yer açtığımız gibi gelecek hakkında bir yol açılmış olmaktadır. Bu üretken anlama nedeniyle tarihsel bir metin mevcut an aracılığıyla kendi bağlamını aşarak geleceğe uzanır. Fakat Arendt'e göre, “... dikkat edilmesi gereken ilk şey sadece geleceğin - 'geleceğin dalgalarının'- değil, aynı zamanda geçmişin de bir güç olarak görülmesidir; öte yandan geçmişin gücü, neredeyse bütün metaforlarımızın aksine insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığı-nı sırtlarından atabilecekleri, hatta atmaları gereken bir yük değildir. Faulkner'in deyişiyle 'Geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir'. Üstelik geriye, başlangıç noktasına kadar uzanan

insanı geriye çekmez, ileriye iter ve beklenenin aksine bizi geriye, geçmişe doğru süren, gelecektir” (ARENDA Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim yay. İstanbul, 1996, s. 22 - 23). Böylelikle her yeni yorumla beraber metin geçmişi içererek aşmaktadır. Bu açıdan, ufukların kaynaşma süreci tarihsel bir metnin farklı bağlamlar arasındaki geçiş sürecini açıklar hale gelir.

Gadamer, zamanın gelecek boyutunun önemini kabul etmekle birlikte, geçmişin veya tarihsel geleneğin öncelik arz ettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımını *Hakikat ve Yöntem*’ in Önsözünde dile getirir: “Bilim tam bir teknokrasi haline gelip, ‘varlığı unutmamanın ‘kozmetik gecesine, Nietzsche’nin kehanette bulunduğu nihilizme, neden olunca, akşam gökyüzünde batmakta olan güneşin geri dönüşünün ilk ışıklarını aramak için diğer tarafa dönmek yerine, onun son ışıklarına bakılmaz mı?’” (Gadamer, 1989, s. XXXVII). Burada Gadamer, geçmişe öncelik vermeyi sadece şahsi bir tercih meselesi şeklinde görmemektedir, zira geleceğe dönerek beklememiz gereken şeyin ne olduğunu ve onun önemini bize gösteren geçmişin kendisidir. O halde biz her hangi bir durumu anlamaya çalıştığımızda zaten geçmişin etkisi altında bulunmaktayız (Gadamer, 1989, s. 300). Gadamer’in açıklamaya çalıştığı şey, anlama eyleminin tümüyle tarihsel etki aracılığıyla gerçekleşmekte olduğudur.

Bütün bunlara göre tarih hem mevcut ufku şekillendirerek bilincin varlıkla ilişki içerisine girmesini sağlar hem de ufku sınırlayarak onun geçmişi, geçmişteki insanların algıladığı şekliyle kavramasını engeller. Anlamanın bu tarihsel yapısına işaretlerle Gadamer tarihsel olarak etkilenmiş bilinç kavramını ortaya atar.

Tarihsel Etki Altındaki Bilinç

Heidegger, anlamanın tarihsel ve ontolojik yapısından hareketle tarihselliğin Dasein’in tarihe ve geleceğe ait olma anlamındaki sınırlı durumundan söz eder. Dasein, kendisini daima belli bir tarihsel ortam içinde anlar ve bu tarihsel ortamı kendisiyle ilişkisi içinde yorumlar. Burada önemli olan husus Dasein ve ortam arasındaki ‘tarihsel ilişki’nin iki tarafın anlamının ortaya çıkışı için asıl veya temel olduğudur. Heidegger’e göre her anlama etkinliği, Dasein’in etkinlik içinde bulunduğu ortam ve varlıktan yola çıkarak gerçekleşir. Dasein’in kendisini ve içinde bulunduğu ortamı anlayıp yorumlaması demek Dasein’in mevcut anda yeni imkânları fark etmesi ve böylece geleceğe ait yeni tasarımlar geliştirebilmesi demektir. Buna göre, anlaşılan şey geçmişte yaşamış insanların zihinleri değil, temelde varlığın kendisidir.

Dasein’in içinde bulunduğu tarihsel süreç veya gelenek aracılığıyla bir metni anlaması ve metin aracılığıyla içinde bulunduğu tarihsel ortamı

yeniden anlaması olayına ‘*hermeneutik daire*’ kavramıyla işaret edilir. Hermeneutik daire, bir metne yönelirken sahip olduğumuz anlam beklentisinin sadece öznel bir eylem değil, fakat bizim geleneğe ait oluşumuzdan kaynaklandığını simgeler. Buna göre, gelenek sadece Heidegger de olduğu gibi ön-anlamanın temeli olmakla kalmaz, metinle aramızda gerçekleşen ‘söylenen’ ve ‘söylenmeyen’ ilişkisi sonucu bizim tarafımızdan üretilen ve belirlenen bir şey haline gelir. Bu nedenle Gadamer’e göre, Heidegger’de hermeneutik daire, Schleiermacher ve Dilthey’da olduğu gibi, yöntembilimsel bir süreci değil, anlamanın ontolojik yapısına işaret eder (*Gadamer, 1989, s. 293 - 294*).

Heidegger’in “-anlama”-yı “-Dasein”-ın varoluş koşulu olarak ele almasını hermeneutiğin gelişimi için önemli bir adım olarak gören Gadamer, böylece Heidegger’in Dasein’ı ontolojik bakımdan inceleyişini tarihsel bilinci ontolojik bakımdan incelemeye doğru genişletecektir.

Gadamer’e göre, daima bir gelenek içinde bulunduğumuz için, geçmiş, karşımızda duran bir nesne konumuna getirilemez, yani bizler geleneğin söylediği şeyi öteki veya yabancı bir şey olarak kavramayız; bizler tarihe ait olduğumuz için önceden içine doğduğumuz aile, toplum, devlette ilişkiler içinden geçerek kendimizi açıkça anlarız (*Gadamer, 1989, s. 282*). Bu ilişkinin tahlili bizi *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* kavramının hem bilincin tarih tarafından etkilenmekte ve belirlenmekte oluşuna hem de bilincimizin tarih tarafından etkilendiğine ve belirlendiğine dair bizde oluşan bir üst bilince işaret ettiğini gösterecektir. Ancak buradaki üst bilinç, her ne kadar bilinç içindeki reflektif yapıyı gösterse de, bu tarihin veya tarihsel bir eserin anlamının tümüyle bizim bilincimiz içinde toplandığı sonucuna götürmez. Gerçeklik zihnin reflektif gücünü aşar. Bu konuda Gadamer şunları söyler : “Tarihsel olarak etkilenmiş bilinç öylesine sınırlıdır ki, kaderimizin bütünlüğü içinde etkilenen tüm varlığımızı kaçınılmaz surette kendisi hakkındaki bilgimizi aşar” (*Gadamer, 1989, s. XXXIV*).

Bütün bunlardan hareketle *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* etki tarihsel süreçten geçerek gerçekleşir. Ancak Habermas’a göre, “nesnelcilik, tarihsel bilincin de içinde durduğu, etki tarihsel bağlamı gizliyor. Bu yüzden Gadamer için bir metnin etki tarihi ilkesi metnin kendisinin yorumlanması için yöntemsel temel ilke mertebesini kazanıyor. Bu ilke, ek bilgiler sağlayan yardımcı bir disiplin değildir, yorumlamanın temellerinin araştırılmasıdır. Çünkü etki tarihi sadece, yorumcunun ön anlamasının, konusuyla nesnel olarak ve konusunun ardından dolanarak da olsa, uzlaştırıldığı geçmiş yorumlamaların zinciridir. Anlam, yeni geriye bakışlar sonucunda sürekli ortaya çıkan, biriktirilmiş imlemlerin bir yığışımıdır. Bu yüzden, gelenekle aktarılmış bir anlam ilke olarak tam değildir, yani gelecekteki geriye bakışların tortularına açıktır” (*Habermas, 1998, s. 298*).

Bu durumda kendimiz hakkındaki bilgilerimiz tarihsel olarak önceden ortaya çıkar. Bu da geleneği anlamamızı sağlayan bir nitelik olarak belirir. Bizler her zaman bir tarihsel ortam içinde bulunmaktayız. Bu hermeneutik ortam görüş alanımızı belirlediği gibi ufukumuzun sınırlarını da belirler. Ancak hermeneutik ortamda beliren bu süreç yukarıda da değinildiği gibi insanın anlamını bitmeyen bir tarihsellikte gerçekleştiği için bitmeyen bir görevdir. Anlamanın tarihselliğinin gelenek aracılığıyla yeni yorumlarla farklı ufuklar içinde tek bir biçimde gerçekleşmez. Her yeni yorumlama sadece tarihin mevcut anda görülen ufkuyla anlamını bulur. Bu biçimde gerçekleşen tarihsel anlama süreksizlik içinde ortaya çıkan sürekliliktir.

Yukarıda açıklanan görünüşleriyle ifade edilen tarihsel bilinç sadece tarihin etkisi altında kalan bilinç değil, aynı zamanda tarih yapan bilinçtir de. Yukarıda da bahsedildiği gibi etkilenen olduğu kadar etkileyen, üretilen olduğu kadar üreten bir bilinçtir.

Bilincin üretkenliğini geçmişle olan diyaloga ve diyalogun imkânını dilin ontolojik yapısına bağlayan Gadamer, dilin, insanın öznelliğinin hizmetinde bir araç olmayıp, içinde geçmiş ve mevcut anın gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği transendental bir zemin olduğunu ifade eder. Buna göre, varlığı anlamak temelde linguistik bir durumdur: ‘Anlaşılabilen varlık dildir’ (*Gadamer, 1989, s. XXXVI*). Dilin zamansallığına dikkat çeken Gadamer şunları söyler: ‘Dil ancak karşılıklı konuşma içinde kendisini gerçekleştirir ve gerçek varlığına erişir; bir kelime diğerine yol açar ve birbirimizin önüne getirdiğimiz ve birbirimize tanıttığımız dil hayat bulur’. Böylece anlamanın tarihselliği dilin zamansal yapısı içinde ortaya çıkan bir olay olur. Gadamer, bu hususa anlamanın dilselliği kavramıyla işaret eder.

Anlamanın Dilselliği

Gadamer, insanı ve toplumu kuran her şeyin temelini dil olduğuna inanır. O, her türlü anlamanın temelini dilden ve ona ilişkin şeylerin oluşturduğu savında bulunur. Çünkü her tümce bir karşı geliştir. Her deneyim yeni bir şeyi eski bir şeyin karşısına koyar ve ilke olarak yeninin üstün gelmesine, yani gerçek bir deneyim olmasına, ya da eskinin, alışılmışın kestirilebilen olanın sonuçta doğrulanmasına açıktır (*Gadamer, 1989, s. 283*).

Gadamer, Heidegger’in anlamanın ön-yapısı ve insan varlığının özsel tarihselliği hakkındaki analizini kendi ‘tarih bilinci’ analizi üzerindeki dayanaklarından biri olarak alır. Heidegger’in anlamanın ön-yapısı düşüncesine göre, bize sunulmuş bir metni geçici bir bilinç aracılığıyla değil, bizdeki mevcut ‘ön yargılar’ aracılığıyla kavrarız; metne dair bir yorumda bulunurken bizde önceden mevcut olan bir fikir üzerinden hareketle o metni

yorumlarız. Bu haliyle bakıldığında günümüze bir bağlantı yapmadan tarihin anlaşılabilir yorumlanması olanaklı değildir.

Heidegger bize egemen olan önyargıların çoğu kez tarihsel geçmiş tam anlamamıza engel olduğuna karşı çıkmamakla birlikte, ön anlama olmaksızın tarih bilincinin olanaklı olmadığını düşünmektedir. Ancak başkaları yoluyla - ya da devraldığımız gelenek yoluyla - kendimiz hakkında doğru bilgi edinebiliriz. Tarihsel bilgi, içinde bulunduğumuz geleneğin çözülmesine değil, zenginleşmesine yol açar; geleneği geliştirir, doğrular, kendi kimliğimizi keşfetmemize katkıda bulunur (*GADAMER, H. G., Tarih Bilinci Sorunu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, çev. Taha Parla, Der. P. Robinow, W. Sullivan, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1990, s. 81*).

Bu çerçevede Gadamer, Heidegger'in 'dil varlığın evi'dir (*HEIDEGGER, Nedir Bu Felsefe?, Çev. Ali Irgat, Afa yay. Mayıs 1995, s. 16*) anlayışını benimseyerek dili içinde yaşadığımız ve dışına çıkamayacağımız bir durum olarak görür. Dilin gelenek için bir kaynak olması da bu vurgunun önemine işaret eder. Onlara göre Gelenek kendisini dil içerisinde gizler, dil ise bizim için dışına çıkıp da yaşayamayacağımız bir ortamdır. Varlığın dilselliği onun sürekli olarak 'varlığa gelişi' olarak bir tarihsel süreklilikte ifadesini bulur. Varlığın kendi kendini açması olarak dil tarihte ve tarihe ait bir olgu olarak tarihin dinamikleri aracılığıyla yönetilerek gerçekleşir.

Heidegger, dili bilginin kaynağı kabul eder ve mantıksal olan dilin açıklık veya meydana gelme olarak dilin üzerinde inşa edildiğini ileri sürer. Bilgi elde etme anlamındaki dilin kullanımında özne, kavramsal düşünce aracılığıyla kesinliğe ulaşmaya çalışırken, ikincisinde varlıkların varlığını meydana getirmek için dile dayanmakta ve tarihsel deneyim içinde bulunan anlama kendisini açmaktadır. Ona göre, "Düşünce gibi dil de, doğruluk da varlığın kendilerinde olay olduğu şeylerdir. Varlığın olduğu - olay olan dil, insanın içinde oturduğu varlığın evidir ve düşünürlerle şairler, bu konaklamının bekçileridir. Varlık kendini açığa çıkararak dile gelir ve ona doğru yoldadır. Böylelikle düşünme gibi dil de varlığıdır, tıpkı bulutların göğün bulutları olması gibi" (*Heidegger, 1995, s. 16*).

Heidegger'in açıklık ya da 'varlığın evi' olarak dilin ontolojik yapısına ilişkin düşüncelerinden hareketle, Gadamer bizim 'dünya' deneyimimizin dilselliğinin tüm görelî durumları aştığını ve varlıkları kuşattığını ileri sürer. Buna göre, anlamanın dilselliği 'bir şey' olarak kavranan ve kabul edilen hemen her şeyi önceler ve her anlama olayının temelinde bulunur.

Bütün anlama olayının dilsel olarak oluştuğu savı ile Gadamer dil aracılığıyla varoluşu anlamaya yönelir. Buna göre, dil varoluşu onun içinden

geçerek bize konuşan bir şeydir. Bu nedenle bir metin yazarın niyetine göre değil, bize konuşan ve kelimelerimizle kendisine karşılık verdiğimiz dil içinde bulunan konuya göre ele alınmalıdır. İnsanın doğası dilsel bir varlık olarak tanımlanmalıdır: O Varlığın çağrısına kelimelerle karşılık vererek var olur. Bu açıdan bakıldığında varlık kendisini dil içinde meydana getirir. Başka bir deyişle, içinde bulunduğumuz ve önyargılarımız aracılığıyla diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurmamızı veya oyun oynamamızı mümkün kılan ve oyunun katılımcılarını kuşatan dünyayı bize açar. Bu bakımdan, dilin dışında dünya yoktur, yani dilden bağımsız olarak dünya anlaşılabilir bir şey olarak durur.

Bu durumda, dil, dilden önce ve ondan bağımsız olarak anladığımız bir şeyi formüle etmek değildir, tersine bizzat anlama olayı olarak ortaya çıkan Varlığın bir tarzıdır. Dilin evrenselliği, onun bizde mevcut olan bir şey üzerinde düşünmüş oluşundan değil, anlamın bütünlüğünün onun içinde ortaya çıkışındandır. Bu açıdan, ‘anlaşılan varlık dildir’. Başka bir deyimle tüm anlama olayı dilseldir ve anlamının dilselliği tarihsel olarak etkilenmiş bilincin sonucudur. Kısacası o içinde belli bir konu hakkında diğer insanlarla ve bağlamlarla iletişime geçtiğimiz, diyalog kurduğumuz ortamdır.

SONUÇ

Gadamer’e göre, Tarihsel bilgi objektivist bilgi modellerine göre açıklanamaz. Anlamının bütün özelliklerini tarihsel bilgi edinme sürecinde görebiliriz. Anlamının bu özelliği ve yapısı doğal olarak “gelenek” ile bağlantılıdır.

Gadamer için anlamının bu biçimdeki yapısal durumunun kökeni Antikçağ retorikçilerine kadar dayandırılabilir. Ona göre anlama, bütün ile parça arasındaki ilişki veya Hegel’in diyalektiğindeki süreç gibi işlemektedir. Ne var ki Gadamer’de anlama süreci Hegel diyalektiğindeki bilincin öz bilince doğru ilerleme sürecinden farklı olarak süreç genişleyerek meydana gelir.

Bütün ve parçalardan oluşan hermeneutik daire, nesnel boyutunu asıl ilişki kurduğumuz, beklentimizi belirleyen ve anlamamızı yönlendiren şey, gelenekle paylaştığımız şeydir. Bu durum yorumcuyu metinle ilişkili olarak kurduğu bağ onu bir bakıma elçi haline getirir. Ne var ki, Gadamer’e göre hermeneutik daire, bir kısır döngü, hatta yalnızca hoş görülen bir daire düzeyine indirgenmemelidir. Bu dairede, en ilkel türde bir bilmenin gerçek olanağı gizlidir (*Gadamer, 1990, s. 100*). Gadamer gerçek anlamının amacını şu şekilde belirtir: Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir.

Gerçek bir hermeneutik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir ‘yansızlıkla’ kazanılamaz; kendimizi ‘ayraçlar içine almamız’ ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir.

Hermeneutik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yoldadır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.

Gadamer’e göre ‘şimdi - burada verili olana’ dayanarak tüm anlamayı kuran beklentisel yapıyı vurgulayan Heidegger’in fenomenolojik betimlemeleri doğrudur. Ama iş burada bitmiyor. ‘*Varlık ve Zaman*’ aynı zamanda anlamının ayırt edici özelliği olan beklentisel yapıdan kaynaklanan evrensel bir hermeneutik uğraşın somut bir olaya uygulanmasına da iyi bir örnek oluşturuyor. *Varlık ve Zaman*’daki ‘somut olay’ ontolojik sorundur. Heidegger’e göre ‘ontolojik soruna’ hermeneutik durumunu açıklayabilmek için, yani içerdiği ‘öngörüler ve ön- düşünceleri’ açıklayabilmek için, genel ‘ontolojik sorunu’ somut bir biçimde yeniden incelemek zorunluluğu vardır. Bu nedendir ki, Heidegger metafiziğin tarihindeki belirleyici aşamalara sistemli bir biçimde bu soruyu yöneltiyor. Heidegger’in yaklaşımı, tüm boyutlarını ancak tarihsel - hermeneutik bir bilincin görebileceği bir evrensel görevi, en iyi biçimde yerine getiriyor (*Gadamer, 1990, s. 102*). Bu çözümlenmelerin sonucu olarak artık tarih bilincinin sınırsız bir projeksiyon olmaktan çıktığını söyler Gadamer. Bilincin, kendi önyargılarını ve egemen beklentilerini hesaba katması şarttır. Bu ‘arıtma’ olmadıkça, tarih bilinci sayesinde kazanabileceğimiz aydınlık loş ve verimsiz kalacaktır; tarihsel olarak ‘başka’ olan hakkındaki bilgimiz, basit bir indirgemeden öteye gidemeyecektir.

Yalnız önyargılar ve beklentilerle yüklü bir prosedür değil, yöntem hakkında ya da neyin bir tarihsel olgu olması gerektiği hakkında ön-düşüncelerle yüklü bir prosedür de deneyimi yavanlaştırır ve ‘başka’ olanın göz ardı edilmesini kaçınılmazlaştırır (*Gadamer, 1990, s. 103*). Gadamer’e göre ‘işlevsel’ bir tarih bilincinin hermeneutik alanında nasıl geliştirilebileceği konusunda Heidegger’in görüşleri önemli bir dönemeci oluşturur. Heidegger öncesi teoriler, kendilerini, bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamışlardı. Öznel bir açıdan ifade edilecek olsa, hermeneutik daireyi, bütünü anlamının ‘kestirilmesi’ ile bu bakış anlamının daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle,

romantiklerin teorisine göre dairesel hareket, soruşturmanın bir sonucu değil, ne denli gerekli olursa olsun eksikliğiydi.

Bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine ve çeşitli eklemlerine baka baka, sonunda dairesel hareket mükemmel anlayışa varıp ömrünü tamamlıyordu. Bu hermeneutik anlama teorisi Schleiermacher'da en uç noktasına ulaşıyor; tümüyle öznel bir fonksiyon olan, katıksız bir kestirme eylemi düşüncesine indirgeniyordu. Gadamer'e göre böyle bir hermeneutik anlama anlayışı, metinlerde saklı duran, gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri 'ihlal' etme eğilimindedir. Oysa Heidegger yorum dairesini anlatırken, bir metni anlama sürecinin hiçbir zaman ön anlamının beklentisel güdülerinden etkilenmemelik edemeyeceğini önemle vurgular.

Bütün bunlara bakarak denilebilir ki, tarihsel bir hermeneutiği geliştirmek için yapılması gereken şey tarihsel araştırma ve tarihle, tarihsel bilgi arasındaki soyut karşıtlığı ortadan kaldırmak gerekir. Bu biçimde ele alındığında Tarih bilincini yepyeni bir olay olarak değil, içinde geçmişten gelen etkilerle devindiğimiz ve sürekli geliştiğimiz devrimsel bir süreç olarak görebiliriz.

KAYNAKÇA

Arendt H.(1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları

Gadamer, H.G. (1989) *Truth and Method*, Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York. USA

Gadamer, H.G. (1976) *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley. University of California Press,

Gadamer, H. G. (1990) *Tarih Bilinci Sorunu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Der. P. Robinow, W. Sullivan, İstanbul. Doğan Kitapçılık

Habermas, J. (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul. Kabalcı Yayınları

Heidegger M. (1995) *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Afa yay. İstanbul. Afa Yayınları

Hekman, S. (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul. Paradigma yayınları,

Palmer, R. E. (2002) *Hermeneutik*, Çev. İ. Görener, Anka Yayınları