

PAPER DETAILS

TITLE: Dilthey'de tin bilimlerinin temellendirilmesi ve sorunlari

AUTHORS: Yavuz ADUGIT

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/618259>

Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları

Yavuz ADUGİT*

Özet

Bu yazıda, Wilhelm Dilthey’in eserlerinden hareketle, 20 yüzyılın önemli bilim felsefesi geleneklerinden biri olan hermeneutik bilim anlayışı incelenmektedir. Bilimden yalnızca doğa bilimlerini anlayan ve her bilimsel çalışmanın bu bilimlere model alması gerektiğini savunan pozitivist tepki olarak doğan Diltheyci hermeneutik, doğa ve tin bilimlerinin nesneleri bakımından farklı olduklarını ve bu nedenle tin bilimlerinin doğa bilimleri model alınarak kurulamayacağını iddia ederek, tin bilimlerini yeniden temellendirmeye girişir. Ne var ki Dilthey, doğa bilimlerinden miras kalan metot ve nesnellik kavramlarına başvurduğu için amacından uzaklaşmış gibi görünüyor. Oysa, tin bilimlerinin bağımsız bir bilgi alanı olarak kuruluşuna yönelik her çalışma, doğa bilimlerinin metot anlayışını ve bakış tarzını terk etmek zorundadır.

Anahtar sözcükler: Bilgi, bilim, tin bilimleri, doğa bilimleri, tarih, yorum, açıklama.

Abstract

Focusing on the works of Wilhelm Dilthey, this paper examines the hermeneutical conception of science which is one of the important traditions of philosophy of science in 20th century. Emerged as a reaction against positivism, wherein what is understood by science is natural sciences and where every scientific study should be modelled on natural sciences, Dilthey’s hermeneutics supposes that the natural sciences and human sciences are of separate nature in view of their objects and therefore Dilthey claims that human sciences cannot be modelled on natural sciences and he attempts to reestablish the basis of human sciences. Nevertheless, it is apparent that Dilthey cannot abstain himself from making a recourse to the idea of method and objectivity in natural sciences. Yet, each study aiming at establishing human sciences as an independent sphere of knowledge must keep itself away from the approaches and methods of natural sciences.

Key words: Knowledge, science, human sciences, natural sciences, history, interpretation, explanation

Giriş

19. yüzyılda yaygınlık kazanan bilimle ilgili tartışmalar, pozitivist bilim felsefesi geleneğinin hakimiyeti altında kalmıştır. Pozitivist bilim geleneği ise, bilgiyi bilim, bilimi de deney ve gözlemlerle doğrulanabilir doğa bilimleri ile özdeş saymıştır. Bütün bilimleri aynı kefeye koyan bu görüşe göre, bilimin kendine özgü bir metodu vardır ve bu bilim adını hak eden tüm disiplinler için geçerli tek metottur. Bu anlayışa bağlı kalındığı sürece, ‘toplum bilimleri’, ‘sosyal bilimler’, ‘insan bilimleri’ ya

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

da 'tin bilimleri' gibi adlarla anılan bilim alanında yapılan her çalışma, doğa bilimleri modelini takip eder. Ne var ki bu anlayış, nesnesi doğa bilimleri nesnesinden farklı olan 'tin bilimleri' alanında önemli sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunlar nedeniyle, 19. yüzyılın sonlarından itibaren bilimleri yeniden ele alma ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyacı karşılama çabası içinde olan filozoflardan başında Dilthey gelmektedir. Ancak Gadamer'in de belirttiği gibi, Dilthey tin bilimleri yeniden temellendirirken, doğa bilimlerinin ürünü olan metot fikrine bağlı kalarak tin bilimleri için yeni bir metot önerdiği ve bilginin "nesnelliği" fikrine bağlı kaldığı için amacına tam olarak ulaşmamaktadır. Oysa tin bilimleri, doğa bilimlerinin etkisinden kurtarma çabası içinde olan her çalışma, doğa bilimlerinin metot anlayışına ve bakış tarzına bağlılıktan kurtulmalıdır. Bu sorunlar çerçevesinde hermeneutiğin önemli temsilcilerinden Dilthey'in doğa ile tin bilimlerine yaklaşımındaki sorunları belirlemek ve bu sorunlara olası çözüm önerilerini tartışmak hem bilimle şöyle ya da böyle içli dışlı yaşamak zorunda olan çağımız insanının bilimi anlamasına hem de uygun bilimsel araştırmaların yürütülmesine önemli katkılar sağlayacaktır.

Tin Bilimlerini Yeniden Temellendirmenin Gerekeliliği

Pozitivist bilim felsefesiyle bilimin birliği ilkesi egemen hale gelince, tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliğinin de doğa bilimleri örneğine göre şekillendirilmesi gerektiği savunulmaya başlanır. Ancak bu görüş, bilimlerin tek ilkeye indirgenemez bir doğaya sahip oldukları gibi karşı bir savla eleştirilir. Bu savı ileri süren akımların başında gelen Hermeneutiğin en önemli temsilcilerinden Dilthey, bu indirgemeci anlayışın, yaşamı yönlendirme, toplumu düzenleme, iş düzenlemelerinin yapılması, yaşama yön veren kültürel etkinliklerin yürütülmesi gibi pratik işlevleri olan tin bilimlerinin amaçlarından sapmasına yol açtığını düşünmektedir. Yaşamın bütüncül gerçekliğine yön veren ilke ve kurallar ortaya koyma görevini üstlenen tin bilimleri bu tahribatın etkisinden kurtarmak için yapılması gereken en önemli şey, onu sağlam dayanaklarla yeniden temellendirmektir.

Öyleyse, bu temellendirme nasıl olanaklıdır? Tin bilimlerinin sağlam bir şekilde temellendirilmesi şu sorulara uygun cevapların verilmesiyle mümkündür:

Bir tarih yazıcısının yargılarının, bir iktisatçının vardığı sonuçların, bir hukukçunun kullandığı kavramların altında hep temelde yatan ilkeler bağlamı hangisidir ve bu bağlamı kesin bir şekilde belirlemek mümkün müdür? Bunu araştırmak metafiziğe dönüş müdür? Örneğin, metafizik kavramların içine taşındığı bir tarih felsefesi olabilir mi? Veya gerçekten de doğal hukuk diye bir şey var mıdır? Bunların varlığı yadsınıyorsa, bu durumda bilimlere düzen ve açıklık sağlayan ilkeler topluluğunun dayandığı sağlam zemin nerededir? (Dilthey, 1995: 15).

Bu sorulara yeterli cevaplar vermek için, Dilthey tin bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki ayırmadan hareket eder. Bu ayırım, doğa bilimlerinin kavram ve yöntemiyle tin bilimlerine yaklaşmanın, onlarda yarattığı tahribatın biçiminin belirlenmesini sağlayacak ve böylece tin bilimleri için yeni bir temellendirmenin dayanaklarının keşfedilmesinin yolunu açacaktır. Ancak bu iki bilim arasındaki ayırımın belirlenmesi de, genel olarak bilimin neliğini belirlemeyi gerektirmektedir.

Dilthey'e göre bilimle, tam bir biçimde tanımlanmış, muğlak olmayan ve evrensel kavramlardan kurulu, birbirine bağlı bir grup önerme bütünü kastedilir (Dilthey, 1989: 57). Ancak, bilimin genel olarak bu şekilde tanımlanmış olması, bütün bilimlerin temelde birbirine indirgenebilir olduğu anlamına gelmez; çünkü bir bilimin önermelerinin ilişkin olduğu nesne ile onlara ulaşma tarzı başka bir bilimkinden farklıdır. Bilimlere bakıldığında, genellikle iki nesne türünden birine yöneldiği görülmektedir. Bunlardan biri, insanın *içinde kendini bulduğu* doğa, diğeri de insanın *kendi ürünü* olan tarihtir. Buna göre, bilimler de doğa bilimleri ve tin bilimleri olarak genel iki alt bölüme ayrılır.

Dilthey'e göre doğa bilimleri, mekanik işleyişe dayalı doğal nesneleri konu edinirken, tin bilimleri, insanın bilinçli edimlerinin ürünü olan tinsel dünyayı nesne edinir. Nedir bu dünyaların ayırıcı özellikleri? Doğal dünya, insanın edimlerinden bağımsız kendi başına bir varoluşa sahip ve doğa yasaları tarafından zorunlu olarak belirlenen nesneler dünyasıdır. Tinsel dünya ise, insanlığın kültürel mirasının ürünüdür. Özbilince sahip olma olanağını taşıyan insan, bu bilinçle istencin egemenliğini, eylemlerinin sorumluluğunu, her şeyi düşünmeye bağlama ve kendi kişisel özgürlüğüyle her şeyi reddetme gibi bir olanağın olduğunu bulur. Kendisini doğadan ayıran bu olanağın etkinleşmesiyle insan, değerler ve amaçlar dünyasının, yani tarihin varolmasını sağlar. Bu, doğal zorunluluğu reddeden ve özgürlüğe gerçeklik kazandıran bir dünyadır; çünkü bu dünyada, istence dayalı edimler ve bireylerin deneyimleriyle yaratılan olgular, kısacası insanın emek ve çabalarının ürünü olan şeyler vardır. İşte, tin bilimlerinin içeriğini, bu tür edim ve eylemlerce oluşturulan toplumsal/tarihsel gerçeklik teşkil eder. Toplumsal/tarihsel gerçeklik, dilde varolan başarılar, inançlar, kültürde varolan başarılar, yasalar, yazılı kayıtlarda bulunmayan -mimari, giyinme tarzı, yemek kültürü gibi gündelik yaşam pratiğinde varolan gelenekler- maddi değişimleri içerir.

Nesneleri birbirinden farklı olduğuna göre, her bilimin nesnesinin verilme tarzı da farklı olacaktır. Öyleyse, tin bilimlerinin bağımsız kuruluşuna yönelik ikinci adım, nesnesinin verilme tarzının belirlenmesiyle atılabilir. Çünkü nesneleri birbirinden farklı olan bilimler, nesnelerinin verilme kaynakları bakımından ölçüştürülemezler. Örneğin, uzamın özelliklerinden hareketle, dokunma duyuları aracılığıyla madde kavramını ediniriz, ama bu duyuyla herhangi bir yaşantıya ulaşamayız. Öyleyse doğa ve tin bilimleri nesnesine ulaşma bakımından nasıl ayrılırlar? Ya da bu bilimler, nesnelere hangi yollarla ulaşırlar?

Dilthey’a göre, “tüm bilim deney bilimidir” (Dilthey, 1999: 16). Çünkü, Dilthey, tüm deneyin sonuçta temel bağlamını ve geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre, deney bu koşullarda, yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde ortaya çıkar. Öyleyse, ister doğa ister tin bilimleri olsun, her bilim deney aracılığıyla bilgiye ulaşır. Ancak sadece bir tür deney yoktur, her bilim kendi nesnesinin özelliklerine uygun bir deney kullanır. Doğa bilimleri duyuşal deneyle nesnesine ulaşırken, tin bilimleri iç deneyle nesnesine ulaşır. Duyuşal deney, mekanik işleyişe tabi nesnelere ulaştırır ve duyular aracılığıyla gerçekleşen bir etkinliktir; iç deney ise, bir tür yaşantıdır ya da yaşantı durumudur. Bu nedenle, Dilthey, “en sonunda ben, bilince bağlı olgulara yönelme konusunda, iç deneyim denen şeyde düşüncem için sağlam bir liman buldum” (Dilthey, 1999:16) der. Bilimlerin farklı deneylerle iş görmelerinin nedeni, nesnelerinin özelliklerinden kaynaklanır.

Tin bilimlerinin konusu kültürel, düşünsel, sanatsal, özgür ve istence dayalı edimler olduğu için, Dilthey toplumsal/tarihsel gerçekliğin ögesi olarak bireyi/tekleri görmektedir; çünkü ona göre, her tür tinsel/tarihsel/toplumsal olgu bir defalık bir olup bitmedir. Doğa bilimleri doğal nesneler ve onlar arasındaki ilişkileri benzerlikleriyle ele alırken; tin bilimleri, insanı ve başarılarını tekliği bakımından, ama bütünsel bir biçimde ele alır. Doğa bilimlerinde nesne, bütünsel olarak ulaşılan bir şey değildir, bu nesneye dış gerçekliğin kırılması, şeylerin parçalanması yoluyla ulaşılır. Tin bilimlerinde ise nesne, gerçek bir birliktir. Doğa bilimlerinin konusu olan madde küçük parçalardan, moleküllerin algılanabilir parçalarından, bağımsız olarak varolma gücüne sahip olmayan parçalardan oluşur. Buna karşılık, tin bilimlerinin konusu olan bireysel olan, her biri bir diğerinden farklı, her biri bir dünya kuran psikofiziksel bütünlüktür. Benzerlik üzerine kurulan ve insanın ürünü olmayan doğal dünyaya ancak duyuşal deneyle ulaşılabilir. Buna karşılık insan ürünü ve biricik olan tarihsel/tinsel nesnelere ancak iç deneyle, bir yaşantı durumuyla ulaşılabilir.

Tin Bilimlerinin Bilgi Tarzı Olarak Anlama

Bir bilimin nesnesine ulaşması, ona ilişkin bir bilgiye ulaşması demektir. Ancak bilgi, her bilim için aynı anlama gelmez; nesnenin özelliğine göre, açıklama ya da anlama demeye gelir. Dolayısıyla bir şeyi bilmek, ya onu açıklamak ya da anlamak demektir. Doğal dünyanın fenomenleri birbirine benzer olduklarından, doğa bilimleri onların türdeşliğini varsayarak düzenler. Buna karşılık, tin bilimleri, nesnesini/konusunu her şeyden önce, nicelleştirilemez, ölçüye getirilemez tarzda, daha çok niteliksel olan tarihsel/toplumsal gerçekliği, kendi dış görünümü veya etkileri içinde veya salt bir ürün olarak, yaşamın nesneleşmiş bir tortusu olarak veri kılmak suretiyle ve bu verileri içinde çıkmış oldukları tinsel yaşam içinde yeniden taşımak yoluyla düzenler. Dolayısıyla, doğa bilimlerinde soyutlama söz konusuysa, tin bilimlerinde yaşama yeniden dalmak, onu yeniden gün ışığına çıkarmak gerekmektedir.

Bu nedenle, “doğa bilimlerinde verili olguları başlangıç koşullarından çıkarsanmış yasa hipotezleri yardımıyla *açıklarız*; buna karşılık tin bilimlerinde simgesel bağlamları/bağlamları kendinde hissedip bütünleme (*nachvollzug*) aracılığıyla anlarız” (Habermas, 1995:130).

Öyleyse, bir şeyi anlamak ne demektir? Diyelim ki, birinden nefret ediyorum. Bu yaşantı esnasında nefret fenomenini bilirim, çünkü o fenomeni yaşamışımdır ya da halihazırda yaşıyorumdur, fakat nefret fenomeninin etkilerini bilemem. Bu durum, geçmiş -geçmiş deneyimleri- anımsama yoluyla yeniden yaşadığımız zaman daha açık görülebilir. Fakat, geçmiş edimlerimi yeniden yaşarcasına yaratamam. Birini anlamak, ondaki durumu açığa çıkarmak anlamına gelir; ondaki durumu açığa çıkarma ise, onun yaşantısını yeniden yaratmadır. Dolayısıyla, tüm anlama “ben”in ruhundaki (*psyche*) bir yeniden yaratmadan oluşur. Bu nedenle, Dilthey, genel olarak anlamayı, “duyularımıza verilen işaretler aracılığıyla ve bu işaretlerin ifadesi olduğu psikik gerçekliği tanıma süreci” (Dilthey, 1996: 237) olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle, “dışsal duyu işaretlerin bütünlüğü aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesi sürecine anlama deriz” (Dilthey, 1996: 237) diyor. Yine, başka bir yerde, Dilthey anlamayı şöyle tanımlar: “Biz, yaşanmış şeyleri içimizde yeniden yeşertip yaşamak suretiyle kavrayabiliriz ki, bu kavrama tarzının adına anlama diyoruz” (Dilthey, 1996: 77).

O halde anlama nasıl olanaklıdır, ya da daha genel olarak, tinsel olguları nasıl anlarız? Bu sorunun cevabını Dilthey, *yaşantı* ve *yorumlama* kavramları aracılığıyla verir; çünkü Habermas’ın da belirttiği gibi, “yaşantı kategorisi başlangıçtan beri Dilthey’in tin bilimleri kuramı için anahtardır” (Habermas, 1995: 133). İnsan nedensel bilmenin konusu olarak doğa bilimlerini ilgilendirse de, tin bilimlerinin konusu olarak salt bir fiziksel gerçeklik olmaktan çıkarak, insani durumları yaşayan tinsel bir nesneye dönüşür. Dilthey için, yaşayan tinsel ve tarihsel dünyanın bilgisi için aranılan nihai koşul/kesinlik yaşantıdır. Yaşantı, kendi içinde ayrıştırılamayan bir içkinlik olarak, dolaysız bir kesinliğe sahiptir. Dilthey, dolaysız kesinliğe sahip bu tinsel dünya ögesinden, yaşantıdan hareketle genellikle yaşamın nasıl oluştuğuna ve aynı yaşamın bir bilgisinin nasıl mümkün olduğuna yönelir.

Bir iç deney olarak yaşantıyı en iyi sanat aracılığıyla anlarız. Çünkü insan-sal/tarihsel dünya ve bu dünyanın tekleşme, biricikleşme yoluyla gelişmesi, ifade ve temsil sanatlarının, yani plastik sanatların, resmin, edebiyat ve şiirin temel konusudur. Sanat, Dilthey’a göre, yaşama deneyimine sahiptir; malzemesini, konu içeriğini burada bulur. Sanat yaşantılarımızın çerçevesini genişletir, iç gözleme içkin olan yaşama bağlamını yeniden üretirek aydınlığa çıkarır; yaşamı güçlü bir kavrama anlayışıyla verir; varoluş ufkumuzu genişletir. Kısaca sanat, yaşamı önümüze koyar, ona bakmanın olanaklarını yaratır. Bu nedenle, “insanlık sanatta bizzat kendisini bulur. Yaşama hakkında bir olgunluğa, şu veya bu derecede, onun içerisinde ulaşılır;

ulaşmış bu olgunluk (duygu ve düşünce zenginliği) her aşamada ve alanda insanlığı geliştirir” (Dilthey, 1999: 34).

Sanatın yaşama deneyimi içerisinde ortaya çıkması olgusu, bilimsel bilgi için de geçerlidir. Bilim de, yaşama deneyimi gibi, belirli bir çerçeve içerisinde, sanatsal erke ve sanatsal araçlara bağlıdır. Tarih yazıcısı, sosyolog, siyaset bilimci, ancak sanatsal erk ve araçlar sayesinde insan ve insani durumları canlandırabilir. Yaşam gerçekliğinin anlaşılması, ancak yaşam deneyiminin sanat ile bilimsel düşüncesinin birlikte oluşturdukları etki aracılığıyla gerçekleştirildiğinden, “sanat yaşamı anlamının *organonudur*” (Dilthey, 1999: 32).

Öyleyse, genel olarak ifade edildiğinde, sanat, tin bilimlerinin metodu olan iç deneyi olanaklı kılar. Ama nasıl? Tin bilimlerinin amacı nesnesini anlamaktır. Her anlama ise, bir yeniden yaşama ya da ürettir. Yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, iç deneyimden, kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmak zorundayız. Her biri bir diğerinden farklı olan yaşantılar, kendi başlarına bir anlam ifade etmezler. Bunlar birbiri içine geçerek belirli bir bağlamda bir bütün oluşturdukları sürece bir anlam ifade ederler. Bu nedenle, bu örülmüş bütünlük dış gözlemler aracılığıyla değil, ancak bu bütünsel bağlamı veren benzer yaşantılarla anlaşılabilir. Başka bir deyişle, yaşanarak var kılınan her olgu, aynı biçimde yaşanarak anlaşılabilir. Bu yaşantı hali, kişiliğimize/kişiselliğimize bağlıdır. Ama, aynı zamanda, içinde yaşadığımız yaşama ortamına da bağlıdır. Yaşantının kişiselliği ve yaşama ortamına bağlılığı, diğer kişilerin hal ve tavırlarında, onların yaşantılarını yeniden kendimizden üretme sırasında tekrarlanır. Bir başkasını, bir yabancı halin anlaşılmasını analogik çıkarımla yaratırız. Bu çıkarım, dışsal/fiziksel olandan benzerlik yoluyla içsel olana giden bir çıkarımdır. Burada, kendi yaşantımızdaki içselin, dışsal/fiziksel dışavurumunun bir benzerini bir başkasında/bir yabancı gelenekte gözler, bu dışsal/fiziksel dışavurumdan diğerinin içselliğine, onun yaşantılarına benzetme yoluyla geçeriz.

Fakat Dilthey, yeniden üretme ya da yeniden kurma sürecinin öğelerinin, sadece mantıksal işlemlerle, örneğin analogik çıkarımla bağlanmayacağını, çünkü yeniden üretme ya da yeniden kurmanın hemen hemen yeniden yaşama olduğunu, yaşamının kendisine de salt mantıksal yoldan nüfuz etmenin olanaksız olduğunu söyler. Yaşam fenomenini, başkalarının içinde bulundukları halleri, kendimizin içinde bulunduğu hallermiş gibi hissedebilmemize, empatiye, başkalarının sevinçlerine ve kederlerine ortaklık kurmaya dayanır. Bu ortaklığın diğer kişilere duyulan sempati, sevgi ve yakınlığın derecesine göre değiştiğini söyleyen Dilthey’a göre, hiç sempati duymadığımız birini anlamayız. Bu nedenle, sempati yaşantıyı yeniden oluşturucu/kurucu öge olup anlama için özsel bir öneme sahiptir. “İnsani ve tinsel olan şeyler hakkındaki kesinliği, o da bir dereceye kadar, reflektif/analitik yoldan değil, empati ve anlama yoluyla sağlarız” (Dilthey, 1999: 38). Öyleyse tinsel dünyayı hem

analoji hem de başkalarına beslediğimiz sempati aracılığıyla anlarız. Empati, başkalarının yaşantılarına ulaşmayı ve onları yaşamayı; sempati bu yaşantıları asıllarına -gerçeklerine- daha benzer yaşamayı; analoji ise, bu yaşantıları kendi yaşantılarımız çerçevesinde -onlara benzerlikleri temelinde- anlamayı olanaklı kılar. İşte sanat eserlerinin önemi de bu bağlamda ortaya çıkar. Sanat eserleri, başka yaşantıları önümüze koyarak, onları yeniden yaşamamızı sağlayarak, bu analojiyi kurmamıza yardım eder.

Fakat, sanatsal yeniden üretimin tin bilimleri için asıl önemi, tıpsel olanı vermesidir, çünkü sanatta olduğu gibi bilimde de tıpsel olanın büyük önemi vardır. Benzerlik aracılığıyla kurulan bir tür form olarak tip, bizzat sanat eserinin varlık nedenidir; yani, sanat eseri insansal/tarihsel yaşam içindeki farklılıkların, derecelerinin, yakınlık ve benzerliklerin tekerrürünü, tıpsel bir görme formunda yansıtır. Örneğin, dans eden birini gözlemledikten sonra, aynı olayı bir başka kez gözlemleme olanağını yakaladığım zaman, burada gördüklerimin bana kazandırdığı deneyimle, aynı dans ediminin gerçekleştirildiğini ya da daha önce gördüğümünden farklı olan, ama yine de bir dans olan bir edimin gerçekleştirildiğini anlarım. Buna göre, farklı kişilerce farklı zaman ve yerlerde gerçekleştirilen iki edim, “dans” adı verilen bir edim olarak sınırlandırılarak üzerinde konuşulacak bir nesne haline getirilir. Bu anlamda tip kavramı, sınıf kavramına yakın bir anlam taşır, ama ondan bir grubun sınıfsal özelliklerini aşan daha spesifik yönleri vurgulamakla ya da daha önemli özelliklerini göstermekle ayrılır. Bu nedenle tip, “bir sınıf içinde ön plana çıkmış ortak yönleri gösterir” (Dilthey, 1999: 42). Tıpsel olanı vermekle sanat, tümelci rasyonalist bilimin -cins ve tür benzerliğinden hareket eden doğa biliminin- gözden kaçırdı tekillik, biriciklik görmemizi sağlar. Dolayısıyla tıpsel olanla iş gören ve böylece tekil olanın, farklının, biricik olanın bilinmesini sağlayan sanat, bilime de tekilci ve tıpsel düşünme tarzını sokarak, tinsel/tarihsel olanın anlaşılmasını sağlar.

Böylece, genel olarak, tin bilimlerini yeniden temellendirme gerekliliğinden hareketle, bu bilimlerin konusu ya da nesnesinin tekil ya da bireysel olan tinsel nesneler olduğu ve bu nesnelerin doğa bilimleri metoduyla değil, iç deneyle anlaşılabilirliği ve sanatın iç deney için oldukça önemli bir araç olduğu dile getirildi.

Ancak, Dilthey’in tin bilimlerinin nesnesi olarak gördüğü tekil ya da bireysel, sadece tekil insan ya da birey değildir, aynı zamanda tekil bir dil, tekil bir kültür, tekil bir din, tekil bir sanat, tekil bir dönem anlamına da gelir. Örneğin, bir dönemin kendine özgü olan, onu diğer dönemlerden ayıran belirli özelliklerle donanmış bir sanat anlayışı, genel sanat tarihi içinde tekil bir sanat olarak adlandırılabilir. Bu anlamda tekillik, genel olarak insanın tinsel dünyasının tüm olgularına göndermede bulunuyor. Ne var ki, buraya dek anlatılanlardan da görüldüğü gibi, Dilthey tekil olana büyük önem verirken, aynı zamanda tekil olanı aşan tip kavramına oldukça önem verir. Acaba, tekil ile tip kavramlarını birlikte hesaba katan bir görüş çelişki-

ye düşmüyor mu? Çünkü bir yandan, tin bilimlerinin nesnesi olarak tekil/bireysel olanı görüyor, diğer yandan, tekil olanı dışlayan ve daha genel olanı ifade ediyormuş gibi görünen tip kavramına baş vuruyor.

Bu bir çelişki değildir, çünkü tip, bireyselliği, tekliği yok eden tümelleştirici bir kavram değildir. Tin bilimlerinin temel amacı tekil olanı, örneğin belirli bir çağı, farklı bir sanat görüşünü, belirli bir kültürün mimarisini kendi bireysel bütünlüğü içinde anlamaktır. Ancak, bu bireyselliği ele alırken, tin bilimleri, o çağ, sanat ve mimarinin örneklerinde rastlanabilecek benzerliklerden hareket etmektedir. Örneğin insanlara ilişkin konuşurken, her bir birey hakkında değil, tutkulu, akılcı, duygulu, v.b. olarak nitelendirdiğimiz gruplar hakkında konuşuruz. Hiçbir zaman insanı sadece bunlardan biriyle anlatmasak da, bunlarla gruplandırırız, çünkü insanları, başat özelliklerini öne çıkararak tanırız. Aynı şekilde, belirli bir tinsel olguyu, örneğin ortaçağ sanatını anlamaya çalışırken, o sanatın içine giren her bir sanat eserini inceleme olanağımız yoktur, o çağın belirli eserlerinden hareketle “ortaçağ sanatı” denilen ve “İlkçağ sanatı”, “İslam sanatı” gibi sanatlardan ayrılan bir sanatı incelemiş oluruz. Elbette, ortaçağ sanatı içinde belirli bir sanatçının eserlerini anlamak için daha spesifik özelliklere inmek gerekiyor, ama bu ancak, her bir sanatçının eserlerini anlamaya yönelik bir çalışma söz konusu olunca geçerli olacaktır. Ancak o sanatçının her eserinin ince ayrımlarını gösteren daha ayrıntılı araştırmalar da yapılabilir. Ama ister genel olarak ortaçağ sanatı, ister belirli bir ortaçağ sanatçısı, isterse de bu sanatçının belirli bir eseri incelensin, her durumda çeşitli ayrımlar ve benzerliklerden hareketle başat özellikleri belirlemek zorunludur. İşte, bu başat özellikler, tip kavramını oluşturur. Böylece, tin bilimlerinin başvurduğu kavram, doğa bilimlerdeki gibi cins kavramı değil, tarihsel/toplumsal gerçekliğe uygun tip kavramıdır. Örneğin, “insanın tinsel dünyasının bir parçası olan dünya görüşleri naturalist-materyalist, objektif-idealist, subjektif-idealist tipleriyle tanımlanır” (Özlem, 1994: 34). Yani tip, bütünleştirici bir kavram değil, yalnızca benzerlikler aracılığıyla temsil edici olana göndermede bulunan bir kavramdır. Bu nedenle tipsellik, tekil ya da bireysel olanı dışlamaz, yalnızca özdeşliği hesaba katan doğa bilimleri modelini örnek almaksızın, tekler arasındaki benzerlik ve yakınlık ile farklılıktan hareketle, bilgiyi olanaklı kılar. Çünkü tekil/bireysel olanın bilgisi, ancak ve ancak örneklerinin diğerlerinden farklı ve benzer yanlarının bulunmasıyla olanaklıdır.

Tin bilimleri tekil olanı nesne edindiğine ve buna da iç deney aracılığıyla ulaştığına göre, bu bilginin nesnel bir geçerliliğinin olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Örneğin, anlamaya çalıştığım başkaları ancak dışsal verilerle, yani, mimik, ses, eylem gibi duyu verileri aracılığıyla bize verilirler. Ancak “ben”in dışındaki başkaları, yalnızca bu dış duyu verilerinden anlaşılsaydı, tin bilimleri de doğa bilimleri gibi duysal deneye dayanacaktı, oysa tin bilimleri bundan farklı olarak iç deneye baş

vurur. Bu nedenle, yalnızca dış duyu verileri aracılığıyla değil, bu duyulara ulaşılabilir olan şeylerin yeniden kurulmasıyla ötekini iç deneyime bağlarız; yani, tekil ötekilikleri kendi yaşam deneyimimizden hareketle kurarız. Öyleyse, oldukça farklı olan bir tekili kendimden hareketle yeniden kuruyorsam, bu bilgi subjektif bir bilgi olmaz mı? Eğer değilse, bu nesnellik ve dolayısıyla genelgeçerlik nasıl ya da neyle sağlanır? Eğer bu soruya tatmin edici bir cevap verilmezse, tin bilimlerinin olanağı da ortadan kalkar, çünkü “filoloji ve tarih biliminin tümü, tekil olana ilişkin yeniden anlamamanın objektifliğe yükseltilebileceği varsayımına dayanır” (Dilthey, 1996: 235).

O halde tin bilimlerinin nesnesi anlaşılmaya çalışıldığına göre, bu soru, objektif bir anlamamanın olanaklı olup olmadığı, olanaklıysa nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bir sorudur. Dilthey, bu olanağın bizzat *anlamaya* içkin olduğunu düşünür, çünkü anlama “duyularımıza verilen işaretler aracılığıyla, bu işaretlerin ifadesi olduğu psişik gerçekliği tanıma süreci olarak tanımlanır” (Dilthey, 1996: 237). Bu tür bir tanıma süreci, her tür tinsel olguda ortak bir özellik olarak durmaktadır; taşlarda, mermerde, müzik notalarında, kelimelerde, metinlerde, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve yasalarda. Çünkü, bütün bunlarda aynı insan tını -nesnel tını- söz konusudur ve bu tını anlaşılmayı bekler. Başka bir deyişle, tüm tinsel fenomenler, insanın tinsel etkinliklerinin ürünü olarak bir anlam taşır. Hermeneutiğin yaptığı şey, bu anlamı ortaya çıkartmaktır. Böylece nesnel bir anlamamanın olanağı olarak *nesnel tının* varlığı, yorum bekleyen bir olgu olarak bilimsel araştırmanın önünde durmaktadır. Ancak bu durumda da, tekil/bireysel olanda nesnel tını anlamamanın olanağının koşullarının ne olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır.

Bu soruna, yaşantı-ifade-anlama bağıntısına bakılarak çözüm getirilir. Tinsel nesneleri, iç deney yoluyla yaşantılarından anlıyoruz. Ancak, Dilthey’a göre, anlamamanın olması için yaşantının bir ifadesinin olması gerekir. Yaşantı, ancak o yaşantının dışsallaşmasıyla “ben”e sunulur. Yaşantının dışsallaşması ise, yaşantının ifadesidir. Anlama, bu ifadenin sonucudur, “çünkü kendimizin olduğu kadar, yabancı bireylerin kavranılması ifadenin anlaşılmasına bağlıdır” (Bollnow, 1995: 102).

Bireysel olan açısından baktığımızda, örneğin, tekil bir insanın yaşantısının ifadeleri, mimik, jest, ses tonu, yüz ifadesi, eylemler, edimler, sözlerdir. Bu ifadeler aracılığıyla kendini dışsallaştıran bireyin yaşantısına yönelerek onu anlamaya çalışırız. Ancak, bu tür ifade formları bilimsel bilgi için uygun ve yeterli değildir. Bunlar, sürekli değişmekte, dolayısıyla, bunlardan hareketle nesnel bir anlama edimi gerçekleşmektedir. Anlama, burada bir anlık yönelim olarak ortaya çıkar, çünkü, mimik ve jestlerin, söz ve edimlerin bir sonraki görünüşleriyle karşılaştırılıp kontrol edilmesi olanaklı değildir. Bu nedenle, yalnızca bu ifadelerle sınırlı kalırsa, nesnel bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Bu bilgi için, yaşam ifadelerinin sabitleşmesi, ölçülebilmesi, onlara tekrar tekrar dönebilmemiz gerekir.

Bu sabitleşmiş ve objektif bilgiye götüren yaşantı ifadeleri ise yazılı metinlerdir. Yazılı eserler, Dilthey'e göre, sabitleşmiş yaşam fenomenleridir. "Tarihi ve tinsel yaşamı anlamamızda yazılı eserlerin ölçülemez önemi, insanın iç yaşamının bütünlüğünü, kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılabilir ifadesini dilde bulmasındandır. Anlama sanatının, yazılı formda korunan insan gerçekliğinin açıklanması ve yorumlanmasında odaklanmasının nedeni budur" (Dilthey, 1996: 237).

Dilthey, bu sabitleşmiş yaşantı ifadelerinden hareketle yorumlamayı tanımlar. Dolayısıyla, yazılı metinler yorum için temel veri haline gelir. Ona göre, "yaşamın sabitleşmiş ve kalıcı objektifliklerinin bu şekilde kurallar rehberliğinde anlaşılmasına, açıklama ya da yorum diyoruz" (Dilthey, 1996: 237). Yine, yazılı metinlerin önemini vurgulayan ve yorumun ancak bunun aracılığıyla olanaklı olduğunu ifade eden bir başka tanımı şöyle ifade eder Dilthey: "Yazıya geçip sabitleşmiş yaşam işaretlelerinin ve dışlaştırmaların ustalıkla anlaşılmasına; açıklama, yorum diyoruz" (Dilthey, 1999: 109).

Böylece, yazılı eserlerle insanlığa götüren bilimsel yol açılmış olur; çünkü yaşantılar, yazılı eserler ortaya konulduktan sonra nesnelleşirler. Artık orada geçici, değişen yaşantılarla değil, hep varolan ve sürekli kendilerine yeniden gidebileceğimiz fenomenler söz konusudur. Dilthey'a göre, "tarihteki eyleyicilerin eylemlerinin nedenleri hakkında yanılabiliriz, onların kendileri de bu nedenler hakkında yanılabilirler. Fakat, bir büyük şairin ya da kaşifin, bir din dahisinin ya da filozofun eseri onun psişik yaşamının doğru bir izleniminden başka bir şey olamaz; yalanlarla dolu bu insan toplumunda böyle bir eser daima doğrudur ve diğer herhangi bir ifadenin aksine, bu, objektif ve tam bir yoruma elverişlidir" (Dilthey, 1996: 238).

Açıklama ve yorumlama sanatının zamanla şekillenmiş ve belirli kurallarla, ilkelerle ilerleyerek geliştiğini söyleyen Dilthey'a göre, bu kuralların tartışılması ve temellendirilmesi ihtiyacından hermeneutik doğmuştur. Dolayısıyla, hermeneutik yazılı eserlerinin yorumlanmasının ilkelerini ya da kurallarını bulma ve temellendirme ihtiyacını karşılama çabası içindedir. Bu nedenle Dilthey, "hermeneutik, yazılı yapıtların yorumunun kurallarının öğretisi" (Dilthey, 1996: 238), ya da "yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamanın öğretisi" (Dilthey, 1996: 110) olarak tanımlar.

Böylece, hermeneutik anlamının analizi, temelde evrensel geçerli bir yorum olanağını belirler; çünkü, yazı dile dayanır ve dil, mimari, müzik, din, vb. sabit fenomenler arasında en önemli yeri tutan fenomendir. Dil aracılığıyla kendisine gidilen metinler, aynı zamanda bize insanlığın nesnel tinini ortaya koyan sanat, felsefe, din, gelenekler, müzik, norm...vb insani fenomenleri vermektedirler. Dolayısıyla, yorumun yazılı eserlerde odaklanması olgusu, Dilthey için, dilin önemini ortaya koymakta ve bu da, filolojinin hermeneutik açısından değerini belirlemektedir. Çünkü metinlerin yorumuyla doğan eleştirel süreç filolojide dayanak bulur. Dilthey'e

göre, “filoloji özü itibariyle metinde sabitleşmiş (*preserved*) olanla ilgili kişisel bir beceri ve ustalıktır” (Dilthey, 1996: 237).

Bu nedenle, Dilthey, “hermeneutik yöntemin en nihayetinde yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiriyle bağlantılı” (Dilthey, 1999: 118) olduğunu söyler. Kavrama ile değerlendirmenin birbirinden ayrılmazlığından dolayı hermeneutik süreçle metin eleştirisinin birbirine bağlı olduğunu söyleyen Dilthey, değer duygusunun eşlik etmediği anlamının olmadığını düşünür. Ancak bu, hiçbir şeyin nesnel ve genel geçer olmadığı anlamına gelmez. Çünkü değer, karşılaştırma yoluyla nesnel olarak saptanabilir. Bu tür bir saptama, aynı zamanda metnin cinsinin saptanmasına, normatiflik bakımından türünün saptanmasına ihtiyaç duymaktadır. İşte, Dilthey, filolojik eleştiriye bu saptama işinde ön plana çıkarır. Filolojik eleştiriyle, metnin bütünsel uygunluğu saptanır ve çelişkiler ayıklanır. Bu nedenle Dilthey’a göre, “metin eleştirisi, filolojik eleştiriye koşul olarak dayanır; çünkü filolojik eleştiri çabası, tam da anlaşılma ve değerden yoksun olana rastlanıldığında ortaya çıkar ve metin eleştirisi filolojik eleştirinin estetik yönü olarak onda kendi yardımcı aracına sahiptir” (Dilthey, 1999: 115).

Filolojinin en geniş anlamıyla tarihsel olanı anlamaya çalışan etkinliklerin birlikteliğinden başka bir şey olmadığını söyleyen Dilthey’a göre filoloji, teklin bilgisine yönelmiş etkinlikler bağlamıdır. Tarihsellik, teklik, teklin bilgisi, genelin bilgisi gibi kavramlarda yatan güçlükler, filoloji disiplininin gelişim süreçlerinden hareketle giderilebilir. Çünkü, “filoloji, yazılı eserler içinde verili olanın bilgisine ulaşmaya çalışan disiplin olarak kendini inşa eder” (Dilthey, 1999: 116).

Böylece, Dilthey’e göre, teklin bilgisinden objektif bilgiye filolojiye dayalı hermeneutik aracılığıyla varılır; çünkü, filoloji, yazılı eserlere yönelirken, orada varolanın bilgisine ulaşmak için belirli dayanaklar sunar, ki bu dayanaklar tekil olanlar arasındaki bağlantının kurulmasına yarar. Yazılı metinlere yönelen hermeneutik ise, filolojik bağlantıdan hareketle bir yaşantı ifadesi olan metni bağlantıları içinde yorumlama olduğuna göre hermeneutik, filolojiden hareketle nesnel olanı bulur.

Hermeneutik ile filoloji arasındaki ilişkinin doğum yeri yazılı metinlerdir. Hermeneutik, insanın tinsel üretimlerini anlamaya çalışırken, sabitleşmiş tinsel fenomenlerden yararlanır. Bu fenomenlerin başında yazılı metinler geldiğinden, hermeneutik tinsel fenomenleri yazılı metinler aracılığıyla anlamaya çalışır. Yazılı metinleri araştıran ve yorumlayan bir disiplin olarak filoloji ise, bir metni anlamının olanaklarını vererek hermeneutik için gerekli veri ve zemini hazırlar. Bu anlamda hermeneutik ile filoloji arasında döngüsel bir ilişki olmamakla birlikte, ikisi arasında “...birinin niteleyen diğerinin nitelenen olarak yer değiştirdikleri evrik figürler vardır. “Öyle ki, hermeneutik hakkında bir şeyler söylemeden belirli bir filoloji tipinden de söz edilemez. Buna karşılık filoloji *üzerine* genel olarak söz eden biri, ay-

nı zamanda hermeneutik hakkında da söz etmiş olur” (Japp, 1995: 237-238). Bu çerçevede bakıldığında, hermeneutik, filolojiden daha dardır; çünkü bir “*hermeneutik filolojiden* söz edilemez; ...fakat bir *filolojik hermeneutikten* söz edilebilir” (Jap, 1995: 238).

Sonuç

Genel olarak ifade edildiğinde Dilthey’in kaygısı, Hegel’in sistem felsefesinden miras alındığı varsayılan bütünleştirici/indirgemeci tutumun, bütün bilimleri aynı metotla iş gören etkinlikler olarak görmesiyle, olgular/nesneler arasındaki ayrımı gözden kaçırdığı ve böylece belirli bilimlerin nesnesine yanlış bir tarzda yönelmesine neden olduğudur. Dilthey’in haklı olarak söylediği gibi, doğa bilimlerinin gelişmesine duyulan hayranlığın ürünü olan bu indirgemeci yaklaşım, doğa nedenselliğine göre işleyen mekanik olgular dünyasını inceleyen bu bilimleri model olarak görmekle, insan etkinlikleri ve ürünlerini doğadaki herhangi bir nesneye, etkinlikler arasındaki ilişkileri de, doğa nesneleri arasındaki mekanik işleyişe sahip ilişkilere indirger. Oysa, edim ve eylemlerini kendi belirleyebilme olanağını taşıyan bir varlık olarak insan, tamamen doğa nedenselliğine bağlı olmadığından, yarattığı tinsel fenomenler de tamamen doğa nedenselliğine tabi değildirler. Özgür edim ve etkinliklerin sonucu olan bu fenomenler, her biri bir diğerine tamamen benzemeyen kendine özgü özellikler taşır. Amaçlı edimlerin ürünü olduklarından, belirli bir amaç taşırlar ve bu yüzden açıklanacak değil, anlaşılacak olan fenomenlerdir.

O halde, bu fenomenlere doğalarına uygun bir yolla ve uygun araçlarla yaklaşılması gerektiğini söylemesi Dilthey’in bilimlere yaptığı önemli bir katkıdır; çünkü her tinsel fenomen, hem özgür bir edimin sonucu hem de anlaşılması gereken bir fenomen olduğundan, bireysel/tekil olarak ele alınmalıdır, aksi takdirde tüm ayırıcı özellikleri tümel özellikler arkasında kaybolacak ve dolayısıyla yanlış ya da eksik anlaşılacaktır. Bireysel/tekil fenomenlere ise, bireyselliği yakalamaya götürecek en uygun araç olan sanat ve yazılı metinlerle ulaşılabilir; çünkü sanat tekil/bireysel olanı verir, yazılı metinler de tekil/bireysel fenomenlerde nesnel olana ulaşmayı sağlar.

Ancak tin bilimlerini doğa bilimlerinin denetiminden kurtarmaya çalışırken, doğa bilimlerinden miras kalan metot fikrine bağlı kalmakla Dilthey, tin bilimleri için doğa bilimlerin dış deneye dayalı metodundan farklı olan iç deneye dayalı bir metot önermiş olmasına rağmen, doğa bilimlerine dönüş yapıyor gibi görünüyor. Bu konuya dikkat çeken Gadamer, tin bilimlerinin bağımsız kuruluşuna yönelik çabalar metot fikri çerçevesinde şekillendiği sürece, doğa bilimlerine bağlılıktan kurtulamayacağını düşünür; çünkü metot, doğa bilimci pozitivist gelenek tarafından bilimin asıl özelliği olarak görülmektedir. Bu nedenle, metot fikrine bağlılık, aynı zamanda doğa bilimlerinin başka özelliklerine bağlılığa da yol açar.

Bu özelliklerin başında da *nesnellik* gelmektedir. Tin bilimlerinin genel bir metodu varsa, bu metod aracılığıyla ulaşılan bilgi de nesnel olacaktır, çünkü her metod çeşitli değişmez ilke ya da kurallarla iş görür. Böylece Dilthey, her ne kadar doğa bilimleri ile tin bilimlerinin nesnelerinin birbirinden farklı olduğunu düşünse de, bu nesnelere ilişkin bilgilerin nitelik bakımından aynı doğada olduğunu varsayar. Oysa hem nesnesinin tarihsel olarak şekillenmesi hem de nesnesine ilişkin bilginin kendisinin bizzat tarihsel olması nedeniyle tin bilimleri, bilginin tarihsel boyutunu mutlak bir şekilde hesaba katmalıdır.

Tin bilimlerinde tarihselliğin önemini gören Gadamer, bu nedenle, *Hakikat ve Metod*'un ilk baskısına yazdığı girişte, “hermeneutik fenomen, temel olarak bir metod problemi değildir... o bilgi ve hakikatle ilgilenir” (Gadamer, 1989:xxı) diyerek, tin bilimlerini yeniden temellendirmenin, bu bilimlerde hakikatin doğasının aydınlatılmasıyla olanaklı olduğunu vurgular. Tin bilimleri alanında, tarihsel bir varlık olan insan, tarihsel olarak şekillenen nesnelere yönelir. Dolayısıyla, tin bilimlerinin nesnesine ilişkin bilgi, doğanın mekanik yasalarına tabi nesneye ilişkin bilgiyle aynı doğada olamaz. Bu nedenle Gadamer, insanın, tarihe ait bir varlık olarak bir tür tarihsel geleneklerin belirlenimi altında olduğunu ve bu belirlenimin tin bilimlerinde nesnellik fikrini ortadan kaldırdığını düşünmektedir.

Böylece Gadamer, geleneksel hermeneutikte gelenek ile tarihsel araştırma arasındaki, tarih ve onun hakkındaki bilgi arasındaki soyut antitez ilişkisini reddeder. Tarih ve geleneğin bir etki birliği kurduğunu söyleyen Gadamer'e göre, tarihsel bilinç, tin bilimleri için kaçınılmazdır. Ne akıl, ne bilinç ne de deney tarihsel unsurlardan soyutlanabilir. Akıl, bilinci ve deneyi nesnelleştirmek, onların tarihselliğini inkar etmektir. Akıl ve bilincin tarihselliği açık bir biçimde geleneklerin önemini açığa çıkarır. Tarihsel olmak gelenekler tarafından şekillenmek demek olduğundan, geleneklerin rolünü reddetmek, tinsel fenomenleri anlamının olanağını ortadan kaldırmaktır. Tin bilimlerinin doğa bilimlerinkine benzer bir araştırma nesnesi olmadığına göre, tin bilimlerindeki araştırmaları yönlendiren sorular geleneklerle ilgilidir. Dolayısıyla, tarihsel araştırmalar, yaşamın tarihsel hareketleriyle taşınır.

Tarihsel bilinç ya da tarih tarafından etkilenen bilinç -tarihsel etki bilinci-, hermeneutik durumun temel bilincidir; bu durumun farkında değildir. “Bir durum fikri, bu durumun dışında olmadığı ve bu nedenle onun hakkında herhangi bir nesnel bilgiye sahip olamayacağımız anlamına gelir” (Gadamer, 1989: 301). Hermeneutik durum, anlamaya çalıştığımız gelenekle ilgili olarak kendimizi içinde bulduğumuz durumdur. Bu durumun aydınlatılması hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez, çünkü “*tarihsel olmak, hiçbir zaman tam bir bilgiye sahip olmamak demektir*” (Gadamer, 1989: 302). Böylece, hermeneutik durum kavramı, görüşün (*vision*) olanağının sınırlarını çizen duruş noktasını temsil eder.

Bu nedenle, “durum kavramının özü *ufuk* kavramıdır. Ufuk, belirli bir noktada görülebilen her şeyi içeren görüş erimidir” (Gadamer, 1989: 302). Bu bağlamda ufuk, kişinin değerlendirmelerinin temelinde yer alır; kişi herhangi bir ufka sahip değilse, yeterince uzağı göremez ve bu nedenle ona yakın olan şeylere gereğinden fazla değer verir. Ama bir ufka sahip olmak, yakın olanla sınırlı kalmak anlamına gelmez, onun ötesinde olanı görebilmek anlamına gelir. Bir ufka sahip olan, yakın ya da uzak, büyük ya da küçük olması önemli olmaksızın, o ufuk içinde olan her şeyin göreli önemini bilir.

Gadamer'in geleneklerin önemine yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda, ufuk kavramını belirleyen şey geleneklerdir. Bizler belirli bir gelenek içinde belirli tarihsel dönemlerde yaşarız ve ufkumuzu bu tarihsel dönem içindeki gelenekler belirlemektedir. Kendi geleneğimizi ve diğer gelenekleri değerlendirmenin sınırlarını çizen ufuk tarihsel olarak şekillenir. Dolayısıyla tarihsel anlamının görevi, aynı zamanda anlamak istediğimiz şeyi doğru tarafından görebilmek amacıyla, uygun bir tarihsel ufuk elde etmeyi de içerir. Eğer bir metnin konuştuğu tarihsel ufka kendimizi yerleştiremiyorsak, o metnin söylediğini yanlış anlarız. Meşru bir hermeneutik durum için, o döneme geri gitmek, o dönemin içine girmek oldukça önemlidir, çünkü “belirli bir tarihsel duruş noktasında geçmiş anlarız, yani tarihsel durumun içine girerek ve tarihsel bir ufku yeniden kurmaya çalışarak” (Gadamer, 1989: 303). O halde her zaman farklı iki ufuk bulunmaktadır: Biri, ‘anlama’ edimi içinde olan kişinin kendisinin dahil olduğu ufuk, diğeri, kişinin anlamak istediği ufuk. İlki sahip olduğumuz ve dolayısıyla bizi belirleyen, ikincisi ise anlamaya çalıştığımız ufuktur.

Gadamer'in ‘anlama’nın ancak bir ufuk içinde gerçekleştiğini söylemesi beklenen bir şeydir, çünkü insanı tarihsel olarak şekillenen geleneklerce belirlenen tarihsel bir varlık olarak görmektedir. Dolayısıyla, her zaman zaten sahip olduğumuz bir ufukla başka geleneklere bakar, onları anlamaya çalışırız. Peki ama ufuklar birbirinden farklı olduğuna göre, bir başka ufku anlamak olanaklı mıdır?

Gadamer'e göre, “nasıl ki birey, sadece bir birey değil, diğerleriyle birlikte ‘anlama’ süreci içinde olan bir bireyse, aynı şekilde diğer kültürlerle açık olmayan kapalı ufuk da bir soyutlamadır” (Gadamer, 1989:304). İnsan yaşamı, hiçbir zaman herhangi bir noktayla mutlak bir şekilde sınırlı ve bu nedenle tamamen kapalı bir ufka sahip olmayacak denli hareketlidir. Bu nedenle, “ufuk bizim içinde hareket ettiğimiz ve bizimle birlikte hareket halinde olan bir şeydir” (Gadamer, 1989:304). Ufku kapalılıktan kurtaran, hareketli yapısıdır; çünkü ufuk ile insan arasında karşılıklı bir etkileme ilişkisi vardır. Dolayısıyla, tarihsel bilincimizin tarihsel ufuklarla karşılaşması, bizi kendi dünyamızla hiç bir şekilde bağlantılı olmayan yabancı bir dünyanın içine sokmaz. Her iki ufuk birlikte daha büyük bir ufuk yaratır. Başka bir geleneğin içine girmek, kendimizi tamamen dönüştürmek, kendimizi dikkate al-

mamak anlamına gelmez, yalnızca kendimizi başka geleneklere açmak anlamına gelir. Dönüşüm, anlama için zorunludur; çünkü başkasının yerine geçtiğimiz -onun ötekiliğinin, onun değiştirilemez bireyselliğinin farkında olduğumuz- sürece onu anlarız. Ama kendimizi dönüştürmek, başka bir kültüre açık hale getirerek onun içine girmek, ne öteki için empati duymak, ne de ötekini kendi standartlarından yalıtırmak demektir. Dönüşüm, hem bizim hem de ötekinin tekilliğini içeren bir tür kaynaşmadır.

Ufukların bu ilişkisi çerçevesinde bakıldığında, geçmişini oluşturan, ona şekil veren şimdinin ufku değildir, aksine şimdinin ufku sürekli geçmiş ufuk temelinde şekillenmektedir, çünkü dahil olduğumuz geleneklerin temel yargılarını sürekli sınamaktayız. Bu sınamanın önemli bir kısmı, geçmişle karşılaşmak ve geldiğimiz geleneği anlamaktan oluşur. Bu nedenle, şimdinin ufku geçmiş olmaksızın oluşamaz; tarihsel ufuklardan yalıtılmış ‘şimdi’nin ufku yoktur. ‘Anlama’, daha çok birbirleri aracılığıyla varolan ufukların kaynaşmasıdır. Biz ancak kendi ufukumuzu başka ufuklar içinde unutmaksızın onlarla birleştirmekle, kaynaştırmakla, onların içinde eritmekle anlayabiliriz. Bu nedenle, Gadamer’e göre, “anlama daima kendileri aracılığıyla varlığa gelen ufukların kaynaşmasıdır” (Gadamer, 1989:306).

Sonuç olarak, Dilthey’in tin bilimlerin bağımsız kuruluşuna yönelik çabası, bu bilimlerin gelişmesi için oldukça önemli bir adım olmasına rağmen, bu çabanın tutarlı bir biçimde amaçlarına ulaşması, Gadamer’in geleneklerin önemine yaptığı vurguyu hesaba katmasıyla mümkün olabilecek gibi görünüyor; çünkü insan daima kendini belirli bir gelenek içinde bulur ve bu gelenek aracılığıyla dünyayla ilişki kurar. Geleneklerin belirlenimi altında olmak, belirli geleneklerin insanların zihinlerine kazıdığı bazı önyargılara sahip olmak demektir. Önyargı, her insanın belirli bir durum içinde olduğuna, yani belirli bir ufka sahip olduğuna işaret eder. Buna göre, her insan belirli bir gelenek tarafından şekillenmiş bir ufukla, başka bir geleneğe yönelir, onu anlamaya çalışır. Böylece öteden beri çağrıştırdığı olumsuz havadan kurtarılan önyargı kavramı, anlamayı olanaklı kılan bir koşul olarak tin bilimleri için vazgeçilmez bir kavram haline gelir. Bu nedenle Gadamer, “tüm anlamamanın kaçınılmazcasına bazı önyargıları içerdiği kabulünün hermeneutik probleme gerçek değerini verdiğini” (Gadamer, 1989: 270) düşünmektedir. Tarihsellik ve önyargı kavramlarından hareketle temellendirilen tin bilimleri alanında herkes için geçerli olabilen bir anlama olanaklı değildir; çünkü birbirini anlamaya çalışan iki ufuk tamamen farklı tarihsel belirlenimlere bağlıdırlar. Bu yüzden Gadamer, “tarihsel olmak tam bir bilgiye sahip olmamak demektir” (Gadamer, 1989:302) diyor.

KAYNAKÇA

- Bollnow, O.F. (1995). *İfade ve Anlama, Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, (Çev: Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınları.
- Dilthey, Wilhelm. (1989). *Introduction to Human Sciences*, (Çev: Micheal Neville), Princeton, Princeton University Pres.
- Dilthey, Wilhelm. (1996). *Hermeneutics and the Study of History*, (Çev: Theodore Nordenhaug), Princeton, Princeton University Pres.
- Dilthey, Wilhelm. (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev: Doğan Özlem), İstanbul, Paradigma Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg. (1989). *Truth and Method*, (Çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall), Sheed& Ward Ltd., London.
- Gadamer, Hans-Georg. (1995). *Hermeneutik. Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, (Çev: Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınları.
- Habermas, Jürgen. (1995). *Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim. Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, (Çev: Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınları.
- Japp, Uwe. (1995). *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat, Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, (Çev: Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınları.
- Özlem, Doğan. (1994). *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri*, Cilt I, İzmir, Prospero Yayınları.