

GADAMER'İN YORUM TEORİSİ*

Gadamer's Theory of Interpretation

E.D. HIRSCH

Çev.: Ramazan ERTÜRK**

Özet

H.G. Gadamer, *Hakikat ve Metot* adlı eserinde, 19.yy.'da Schleiermacher, Dilthey ve Betti gibi düşünürlerce geliştirilen metodolojik hermonotik geleneğini ciddi bir eleştiriye tâbi tutmakta ve bunun yerine, Heidegger'in radikal tarihselciliğine dayalı yeni bir hermonotik anlayışı sunmaktadır. Bu yeni hermonotiğin temel fikri şu şekilde özetlenebilir: Hiçbir metot, yorumlayanın kendi tarihselliğini aşamaz. Yani, anlama ve yorumlama, bir 'yeniden üretme' değil, bir 'üretme' eylemidir ve doğal olarak tarihsel ve dolayısıyla da izafidir.

Bu makalede, Amerikan hukuk profesörü E.D.Hirsch, Gadamer'in bu hermonotik anlayışının bir eleştirisini sunmaktadır. Hirsch, Gadamer'in radikal tarihselciliği kabulü ve kendine özgü 'önyargı' anlayışının, nasıl olup da anlamın belirsizliğine ve hatta buharlaşmasına neden olduğunu ortaya koymaktadır. Hirsch ayrıca, Gadamer'in bu problemi çözmek için ileri sürdüğü-gelenek, (yanı-)tekrar ve ufukların füzyonu gibi-normların nasıl yetersiz kaldıklarını ve hatta böyle yapmakla Gadamer'in nasıl kendisiyle çelişir durumlara düştüğünü gözler önüne serer.

Anahtar Kelimeler

Hermonotik, anlamın tarihselliği, önyargı, ön-anlama, ön-kavrayış, gelenek, ufukların füzyonu, (yanı-)tekrar, anlamın nesneliliği, anlamın izafiliği.

Hans-Georg Gadamer, bir tür kinaye taşıyan *Hakikat ve Metot (Wahrheit und Methode)*, Tübingen, 1960) adıyla, hermonotik teorisi üzerine yüzyılımızda Almanya'nın yetiştirmiş olduğu en ciddi ve değerli denemeyi yayınladı. Bu eser, alanı, hacmi ve içerdiği bilgiler bakımından Boeckh'in *Ansiklopedi'si* (Leipzig, 1877) ile kıyaslanabilecek yapıya sahiptir. Profesör Gadamer'in koyduğu adın taşıdığı kasıtlı kinaye, tam anlamıyla ancak böyle bir kıyaslama ile ortaya çıkar. Zira bu eser, 19. yüzyılı meşgul eden 'objektif gerçek ve doğru metot'

* E.D. Hirsch'ün bu makalesi, ilk kez *The Review of Metaphysics* (Mart, 1965)de yayınlanmış olup, daha sonra Hirsch'ün *Validity in Interpretation (Yorumda Geçerlilik)*, (New Haven, 1967) adlı kitabında Ek-II(Appendix-II) olarak tekrar yayınlanmıştır. Burada sunduğumuz çeviri, bu ikinci yayını esas alınarak yapılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Abstract

In his *Truth and Method*, Gadamer severely criticizes the methodological tradition of hermeneutics developed by the nineteenth-century thinkers like Schleiermacher, Dilthey and Betti, and instead he presents a new notion of hermeneutics based principally on Heidegger's radical historicism. The gist of this new notion may be expressed as follows: No method can transcend interpreter's own historicity; that is, understanding (and also interpretation) is not a 're-production', but a 'production' and thereby naturally historical and relative to its conditions.

In this article, E. D. Hirsch- the American professor of law-presents a critical examination of this new hermeneutics of Gadamer's. Hirsch shows how Gadamer's adaption of radical historicism and the concept of prejudice peculiar to him leads to indeterminacy of meaning. In addition, Hirsch displays how the norms like tradition, repetition and the fusion of horizons put forward by Gadamer are insufficient for solving this problem, and how Gadamer is driven into self-contradictions in admitting radical historicism together with an attempt to suggest some norms.

Key Words

Hermeneutics, historicity of understanding, prejudice, pre-understanding, pre-apprehension, tradition, fusion of horizons, repetition, objectivity of meaning, relativity of meaning.

anlayışına -ki Boeckh'in eseri (*Encyclopadie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*) bu anlayışın bir temsilcisi olup, başlığı da bunun bir göstergesi idi- karşı girişilen bir polemik niteliğindedir. Bu anlayışa karşı Gadamer, 'metin yorumlamanın *metodolojisi* diye bir şey olmaz; çünkü yorumlama, amacını, devamlı ve objektif bilginin oluşturduğu bir *bilim (Wissenschaft)* değildir' şeklinde itiraz eder. Gerçek, Boeckh'in zannettiği gibi, yazarın kastettiği mânâyı gerçekten yeniden tanıyıp anlama olayı (*das Erkennen des Erkannten*)nda yatmaz. Zira, gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bu ideal, gerçekleştiği varsayılan her 'bir metni yeniden tanıyıp anlama olayı'nın, burada, 'yorumlayanın kendi tarihselliğinin, *ayırddici özellik* rolünü oynadığı, gerçekten yeni ve farklı olan bir tanıyıp anlama olayı' olduğu gerçeği-

ni, acemice bir saflıkla göz ardı etmektedir. 19. yüzyılın nazar-ı itibara almayıp göz ardı ettiği şey, anlamının tarihselliği (*die Geschichtlichkeit des Verstehens*)dir. Hiçbir metot, yorumlayanın kendi tarihselliğini aşamaz. Hiçbir hakikatin de bu temel gerçeği aşması mümkün değildir.

Gadamer'in teorisinde yeni olan şey, geniş kabul gören ve, muhtemelen, eleştirmeninden çok taraftarı bulunan bu temel tez değil, Gadamer'in bunu sunuş şeklidir.¹ O, yeni kavramlar ortaya atar ve (aynı zamanda) eski söz ve kelimelere de yeni anlamlar yükler. Örneğin, önyargı (*Vorurteil*)dan kaçınılmayacak, aksine, hoş karşılanacaktır. Yorumlama, -zannedildiği gibi- bir kimsenin kişisel ufkunu nötrleştirmeyi gerektirmez; bilakis, o, ufukların kaynaşması ya da füzyonu (*Horizontvermelzung*) sürecini içerir. Yorumlamanın tarihi, bir uygulama tarihi (*Wirkungsgeschichte*)dir. Gadamer, bu kavramların yanı sıra, daha önceki hermonotik teorilerinin detaylı bir eleştirisini de sunar; ki bu, fikir ve kavramlar tarihinin oldukça değerli bir tartışma ve değerlendirmesi, ve bir örnek (*Spiel*) olarak aydınlatıcı bir sanat teorisi mahiyetindedir. *Hakikat ve Metot*, teorik argümanının yanı sıra, etkisini Almanya'nın çok ötelere kadar yaymaya başlayan mahiyete sahip bir kitaptır. James M. Robinson, şu anda Amerika'da Dilthey'in, ve giderek de Heidegger'in yerini, Heidegger ve Bultman'ın eski öğrencisi olan Heidelberg filozofu Hans-Georg Gadamer'in -ki onun şaheseri, insan bilimlerini, psikolojizm veya egzistansiyalizme değil de daha ziyade dil ve onun konusuna yönelen bir hermonotik üzerine temellendirir- almakta olduğunu tespit etmiştir.²

Gadamer'in kitabı, Bultman, Heidegger ve bunların taraftarlarının hermonotikle ilgili kavramlarını genişletip onları sistemleştirir; ayrıca o, Robinson'un 'Yeni Hermonotik' dediği ekolün kapsamlı bir özeti olarak değerlendirilebilir. *Hakikat ve Metot*, 'yazarın orijinal niyet ve maksadıyla ilgilenmenin engel olmadığı "çok önemli ve ilgili" yorumların felsefi bir doğrulanması' olarak, Robinson ve diğer ilahiyatçıların yanı sıra kıta Avrupa'sı edebiyat eleştirmenlerince de memnuniyetle karşılanmaktadır. 'Yeni Hermonotik', bu konuda 'Yeni Eleştiri' ve daha da yeni olan 'Mit Eleştirisi' ile olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Bu disiplinlerin üçü de,

¹ Çok önemli bir eleştirmen, Schleiermacher ve Dilthey geleneğinde son zamanlarda yazılmış en önemli deneme niteliği taşıyan *Genel Yorum Teorisi (Teoria Generale della Interpretazione)* adlı eserin sahibi Emilio Betti'dir. Betti, *İnsan Bilimlerinin Genel Metodolojisi Olarak Hermonotik (Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften)* adını taşıyan daha sonraki bir kitapçığında, Gadamer, Bultman ve bunların takipçileri ile ateşli tartışmalara girer ve ciddi itirazlarda bulunur.

² Bkz. "Barth'dan Günümüze Hermonotik," *Yeni Hermonotik* içinde, ed. J.M. Robison ve J.B. Cobb (New York, 1964), s. 69.

'yazarın, metnin anlamının belirleyicisi olmak konusunda ayrıcalık ve öncelik hakkına sahip olduğu' görüşünün karşısında yer alırlar. Fakat Gadamer, yazarın kasit ve niyetinin belirleyiciliğine karşı olan tavrını, kısmi olarak -Yeni Eleştirmenler'in yaptığı gibi- estetik bilimi üzerine, öncelikli olarak da -Mit Eleştirmenleri'nin yaptığı gibi kolektif bilinçaltı üzerine değil de- Martin Heidegger'in radikal tarihselciliği üzerine temellendirir.

Gadamer, yaptığı açıklamaların bağlamı ile kullandığı kelime ve terimlerin çoğunu Heidegger'e borçludur. "Heidegger, 'anlama' fikir ve kavramına varoluşsal bir anlam verdikten sonra, zaman bakımından birbirinden ayrı ve uzak oluş, ancak onun hermonotiksel üretkenliği içinde mütalââ edilebilirdi"(s. 281).³ Fakat Gadamer, eserini, "Heidegger'in sunduğu 'insan varoluşunun egzistansiyal analizleri'nce keşfedilip ortaya çıkarılan hermonotiksel problemin yeni veçhesine"(s. 245) tahsis edip adama alçak gönüllülüğünü göstermesine rağmen, onun ortaya attığı teori, pek çok özelliği bakımından, *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)*'den çok daha önceki bir döneme ait olan 'tarihsel bilgi konusundaki şüphelilik'e aittir. Fakat, bununla beraber Gadamer, "soyut" ve "yapay" olan 'akademik sözde-bilgi'nin zıddına olarak 'tarihsel bakımdan çarpıtılmış bilgi'yi "gerçek" ve "fenomenal" bir şey olarak görüp, onu olumlu anlamda benimsemesini, yine Heidegger'e borçludur. Zira, "varlığımızın tarihsel oluşu karşısında, (bir metnin) orijinal şartlarını tekrar temin edip vücuda getirme gayreti, boşuna bir iş ve çabadır. (Bize) yabancı olan geçmişten tamir etmek suretiyle temin edilen şey, orijinal (yani, ilk başlangıçtaki) şey değildir. O, sürekli olan yabancılaşması içinde sadece ikincil bir varlığa sahiptir"(s. 159). Gadamer'in, Almanya'daki filoloji geleneğine ve onun naif objektiflik isteklerine yaptığı hücumun karakteristiği böyle idi. O, başlangıçtan itibaren, geçerliliği, canlılığı ve insanî anlamı olmayan, ölü ve ruhsuz bir teşebbüs olagelmisti. Bununla beraber, Gadamer'in, Schleiermacher, Humboldt, Droysen, Boeckh, Steintal, Dilthey ve Simmel geleneği ile değiştirilmek üzere sunduğu yeni hermonotik, doğuracağı neticeler bakımından, Gadamer'in zannettiğinden daha yıkıcı olabilir. Ancak, her hâl-ü kârda, onun teorisi, yukarıda zikredilen üstatların hiçbirinin, basılmasına izin veremeyeceği türden içsel çatışma ve tutarsızlıklarla ihtiva etmektedir.

A. Gelenek ve Anlamın Belirsizliği Meselesi

Her ne kadar metnin anlamının mahiyeti, her-

³ Sayfa numaraları ile ilgili referanslar, baştan sona, Gadamer'in *Hakikat ve Metot* adlı eserine yapılmaktadır; tercüme ise kendime aittir.

monotik teorisi için son derece önemli bir konu olsa da, Gadamer, (eserinde), bunun çok ciddi ve yeterli bir tartışmasına yer ayırmamıştır. Onu birinci derecede ilgilendiren şey, 'metnin anlamının, yazarın kastettiği anlam olduğu' hükmüne hücum etmek olmuştur. Gadamer'e göre, bir metnin ifade ettiği anlamın, yazarının kastettiği anlam olduğunu kabul etmek, saf bir romantik psikolojizmden ibarettir. Zira, bir metnin anlamı, ulaşılması hiçbir şekilde mümkün olmayan zihin işlemlerinde değil, yazar ve okuyucudan bağımsız olduğu halde her ikisi tarafından da paylaşılan 'konu' ya da 'kastedilen şey' (Sache)de yatmaktadır. Böylece, Gadamer'in kitabının en temel bölümünün ana prensibi, Luther'in, "varlık alanındaki mahiyetinin ne olduğu kavranıp bilinmeyen bir şeyin kelime anlamını açıklamak mümkün değildir (*Qui non intellegit res, non potest ex verbis sensum elicere*)" şeklindeki yargısı olmuştur. Anlamı belirleyen şey yazar değil, (söylenen şeyin) varlık alanındaki mahiyeti (*res*)dir.

Benim anladığım şekliyle, Luther'in belirttiği husus, oldukça geçerlidir. 'Demir yolu'nun ne olduğunu (varlık alanındaki mahiyetini) bilmeksizin 'demir yolu' teriminin anlamının ne olduğunu çıkarmak mümkün değildir. Ancak, Luther, *varlık (res)* ile *anlam (sensus)* arasındaki ayrımı titizlikle gözetir; oysa Gadamer böyle bir ayrım gözetmez. Doğrusu, Gadamer, -sanki anlam, (onu kavrayan) bilinç yetisinden tamamen bağımsız ve kendi başına bir varlık gibi- sadece psikolojizmin değil, aynı zamanda; bilincin kendisinin de reddedilmesi anlamına gelen, 'anlam ile hakkında konuşulan konunun bir ve aynı kabul edilmesi' işini yapar. Bu konuda bir yandaş olarak Husserl'i yardıma çağırması da işe yaramayacaktır. Zira Husserl'in, psikolojizmi reddedişi, zihinsel fiilleri ve anlamları devre dışı bırakıp yok saymayı değil, zihinsel fiiller, anlamlar, ve varlıkları birbirinden ayırt etmeyi ihtiva eder. Husserl, anlamı, zihin fiillerinden ayrı, fakat bununla beraber, bu fiillere bağımlı olarak tanımlar; ve ona göre, bir metnin anlamının belirleyicisi, yalnız başına yazardır.⁴ Gadamer, Schleiermacher ve Dilthey'in, anlam ile zihin işlemini aynı kabul etmelerini reddetmede haklıdır; fakat, onun (kendisi) açıklaması da, metnin anlamının, bireyin bilincinden bağımsız olarak varolabildiği izlenimini uyandırır görünmektedir.

Gadamer, yazılı dilin tabiatında, bu varsayılan bağımsızlığı destekleyip onaylayan bir özellik bulur: "Bize öyle geliyor ki, edebiyat sanatının ayırt edici özelliği ve değeri, dilin (*language*), burada, bir konuşma (*speech*) olmamasında yatar. Yani, burada dil, konuşma, birisine hitap edilme, veya iknâ edilme vb. ile olan her türlü ilişkiden bağımsız kalabildiği halde,

yine de, hâlâ bir form ve anlama sahiptir" (s. 177). Bu nedenle, yazılı bir metin, kaydedilmiş bir konuşma olarak değil, bağımsız küçük bir dil ya da dil parçası olarak değerlendirilecektir. "Esasen, yazılı olarak kayda geçirilmiş olmak, hermonotiksel fenomen için hayati önem arz eder; çünkü, yazılı bir metnin, yazarı ile, ve belli herhangi bir muhatap veya okuyucu kişi veya kitle ile bağlantısının kesilmesi, o metne, kendi öz varlığını kazandırır" (s. 369). Metin, belli herhangi bir insanın bilincinden bağımsız olmak suretiyle, dilin özerk ve bağımsız olan varlığını kendi üzerine alır. Heidegger'in de eşsiz bir şekilde ifade ettiği gibi:

İnsan, yalnızca, dile uymak suretiyle konuşur;

(Aslında) dilin (kendisi) konuşur;

Onun (yani, dilin) konuşması, bize, söylenen şeyde bir şeyler ifade eder.⁵

Fakat, konu, başka bir şekilde de ifade edilebilir. Eğer bir metnin dilini, konuşma (*speech*) değil de, kendi anlamını söyleyen dil oluşturmakta ise, o zaman, o dil bize ne söylese, bu, onun anlamıdır. (Yani), biz onun neyi kastettiğini kabul edersek, o onu kastedecek (diğer bir deyişle, bizim, onun anlamı olarak belirleyip aldığımız şey, onun anlamı olacaktır). Mâkul olan anlam ve önemine indirgenmiş hâliyle (ele alındığında denebilir ki), yazılı bir metnin özerkliği öğretisi, metnin anlamının belirsizliği öğretisidir.

Gadamer, bu öğretinin götürdüğü sonuçlardan tamamen sıyrılıp kurtulabiliyor değildir. "Bir metnin anlamı, sadece bazı zamanlar değil, her zaman, yazarının (belirlediği boyutların) ötesine geçer. Anlama, yeniden üretici (*reproductive*) değil, üretici (*productive*) bir faaliyettir" (s. 280). Bunun da ötesinde, "bir metin veya sanat eserinin ihtivâ ettiği doğru anlamı bulup elde etme başarısını kazanmanın, hiç bir şekilde sonu gelmez, ve yoktur da. Bu, sonsuz bir süreç ya da işlem (*an infinite process*)dir" (s. 282). Böylece, metnin anlamı, hiç bir şekilde bitip tükenmeyen bir yorumlayıcılar dizi ya da silsilesi için pusuya yatıp bekleyen, ve hiç bir şekilde sonu gelmeyen, olası anlamlar dizisidir. Eğer durum böyle ise, bundan anlaşılacaktır ki, hiç bir yorum, sözkonusu metnin anlamına tekabül edip, onun karşılığı olmayacaktır. Zira, yapılan hiç bir yorum, bir olası anlamlar dizisinin aynısı olamayacaktır. Gerçekleşmiş olan bir yorumun, ve hatta bu tür yorumların oluşturduğu sonsuz bir yorum dizisinin bile, olası olan yorumların statüsü ile özdeş ya da aynı hale getirilmesi, hiç bir sihirli yol ile gerçekleştirilemez. Gayet açık söylemek gerekirse, metni, özerk, küçük bir dil ya da dil parçası, yorum-

⁴ Bkz. *Logische Untersuchungen (Mantık Araştırmaları)*, ss. 91-97.

⁵ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*.

lamayı da sonsuz bir süreç ya da işlem olarak görmek, sözkonusu metnin, *belli herhangi bir anlamının olduğunu ciddi bir şekilde reddetmektir*. Çünkü, belli bir varlık, ne ise odur, ve ondan başka bir şey değildir. Ancak, bitmeyen bir olasılıklar dizi ya da silsilesi, belli hiç bir varlığı olmayan bir varsayımdan ibarettir.

Gadamer, her ne kadar konuyu açık bir şekilde belirleyip tanımlıyor değilse de, bir metnin anlamını, 'zamanla değişiyor olmakla birlikte yine de zamanın belli herhangi bir ânında belirli bir yapıya sahiptir' şeklinde anlamak suretiyle, bu huzursuz edici sonuca gitmekten kaçınıp kurtulmayı istemiş olabilir. Bu 'tarihsel olarak değişen anlam' kavramı, 'belirli bir anlam(a sahip olma)' fikrinden vazgeçmeksizin, yorumlamanın sonsuz üretkenliğini korumaktadır. Zira yorumlama, ancak, bir metnin, herhangi bir şeyi değil, belli bir şeyi ifade etmesi durumunda mâkul bir iş ya da uğraşı olmaktadır. Fakat, tam burada bir problem karşımıza çıkmaktadır. Varsayınız ki, sık sık vuku bulduğu gibi, iki okuyucu, tamı tamına aynı anda, bir metnin anlamı konusunda görüş ayrılığına düştüler. (Bu durumda) onlar, kimin doğruya daha yakın (ya da nispeten daha doğru) olduğunu belirlemek için, ne tür bir prensip ya da kriter kullanacaklar? Onlar, yorumlarının doğruluk derecesini, sözkonusu metnin geçmişte ifade ettiği anlamı esas almak suretiyle ölçemezler; çünkü metin, geçmişteki anlamını artık ifade etmemektedir. Öyle görünüyor ki, bir metnin, belli bir zaman dilimi içinde ne ifade ettiğini belirlemenin hiç bir yolu bulunmamaktadır. O halde, tekrar belirtmek gerekiyor ki, sözünü ettiğimiz varsayımın öngördüğü şartlarda, anlam belirsiz olmaktadır. Çünkü biz, uygulama şöyle dursun, prensip (veya teorik) olarak dahi metnin ne ifade ettiğini, onun ne ifade etmediğinden ayırt edemeyiz.

Gadamer, gelenek kavramını, belki de bu nihilist sonuçtan kaçınmak amacıyla ortaya atıyor: "Literatürün özü, sonraki bir zamanda tecrübe edilen bir gerçek ile eş zamanlı olarak var olan yabancılaşmış bir varlığın, varlığını ölü olarak sürdürmesi değildir. Aslında literatür, mânevî (spirital) bir koruma ve geleneğin işleyişinin ürünüdür; ve bu nedenle de, gizli olan kendi tarihini, şimdiki zamanın her ânına taşır" (s. 154). Bu, şu anlama gelmektedir: Bir metnin değişken olan özü, bu metnin içinde bulunageldiği yaygın kültürel etken ve tezahürlerce belirlenmektedir. Dolayısıyla, daha geniş kapsamlı olan bu anlam ve önem, çoğu kez, mevcut olan herhangi bir kültürün içinde anlaşılıp kabul edilmektedir. "Doğrusu, önemli olan husus, zamansal uzaklığın, (başka ifadeyle, farklı zamanlarda bulunmanın), olumlu ve üretken bir anlama imkânı olduğunun farkına varmaktır. O, (yani,

bulunulan zamanlar arasındaki bu farklılık), bir uçurum değildir; o, 'bizden tarafa doğru olan devamlı bir geliş' ve 'bize gelen her şeyi ışıklarıyla parlatan gelenek' ile doludur" (s. 281).

Gelenek fikri, çağdaş okuyucular arasındaki anlaşmazlığı çözen bir prensibe işaret etmesi nedeniyle, Gadamer için, oldukça büyük ve vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Geleneğin yolunu izleyen okuyucu (ya da yorumcu) doğru ve haklı, onu terk eden okuyucu ise yanlış (yorum) yapmaktadır. Bir metnin muayyen bir zaman dilimi içinde belirlenmiş olan anlamı, o anda içinde bulunulan kültürün genellikle o metnin anlamı olarak belirttiği şeydir. Bu prensip, bir kanunun anlamının, yargıların belirlediği anlam olduğunu ileri süren hukuk pragmatizmine benzer görünüyor. Fakat, hukuk alanında bir yargıçlar hiyerarşisi vardır ve Papa'ya benzer bir otorite, en yüksek yargıç olma hakkına sahiptir. Gadamer'in gelenek kavramı, bu hiyerarşik yapıdan yoksundur; dolayısıyla o, aslında, günü de kurtaramamaktadır. Zira, bir metne nispetle gelenek kavramı, o metnin nasıl yorumlanageldiğinin tarihinden başka bir şey değildir. Her yeni yorum, kendi varlığıyla geleneğe ait olup, (aynı zamanda) onu değiştirmektedir de. Dolayısıyla, (bunun doğal bir sonucu olarak) gelenek, gerçekten sarsılmaz (yani, kararlı ve sabit) olan, kural koyup belirleyen bir kavram olarak işlev göremez. Çünkü gerçekte gelenek, değişken ve tasvir edici bir kavramdır. (Tarafsız ve tasvir edici olan kavramları, kural koyup belirleyen kavramlar haline dönüştürmek maksadıyla meşrû olmayan gayret ve girişimlerde bulunmak, yazarın 'anlamı belirleyici' yetkisini reddeden teorilerin, dikkate değer, temel bir özelliğidir.) (Böylece), başlangıçtaki problemin yok olmayıp, bir başka şekil ve görünüm içinde tekrar meydana çıktığını gördüğümüzde, bu 'gözbağcılığını icra faaliyeti'nin, abes ve yararsız olduğu apaçık ortaya çıkmaktadır. Zira, değişen bir geleneğin doğru karakterini belirleme problemi, değişen bir anlamın doğru karakterini belirleme probleminin aynısıdır. (Bu durumda da), gerçekten sarsılmaz (sabit ve devamlı) bir norm olmaksızın, farklı iki yorum arasında geçerli bir seçimde bulunmamız, prensip olarak dahi mümkün değildir. Dolayısıyla, (burada da) 'bir metnin, hiçbir şekilde belli bir anlamı yoktur' sonucuyla karşı karşıya kalmış bulunuyoruz.

B. Tekrar ve Normlar Problemi

Yukarıdaki ifadelerin de açıkça ortaya koyduğu gibi, normlar problemi, hayatî bir öneme sahiptir. Eğer biz, geçerli bir yorumu geçersiz bir yorumdan ayırmak için bir prensip veya kriter belirleyip söyleyemiyorsak, metinler veya hermonotik teorisi

hakkında kitaplar yazmanın pek bir anlamı yoktur. Normsuzluk teorisinin en aşırı şekline karşı savunma yaparken, Gadamer kendisi de tam anlamıyla bu problem ile karşılaşır:

Eğer bir eser kendi içinde tam değilse, onu anlama ve kavrayışımızın geçerliliğini ölçebileceğimiz bir kriter veya standarda nasıl sahip olabiliriz ki? Sürekli olan bir süreçten keyfi olarak kopartılıp ilişiği kesilmiş bir parça, zorlayıcı bir normu ihtivâ edemez. Bundan, 'her şeyin, kavrayan kişiye bırakılması, ve bu kişinin, önünde duran şeyden ne çıkarabilecekte onu yapması gerektiği' sonucu çıkmaktadır. Formu anlamanın her bir şekli, diğerleri kadar meşrudur. Geçerli olmanın hiç bir kriteri yoktur. Şairin kendisi de bir kritere sahip değildir; (hatta "dâhî"nin estetiği bile bunu desteklemektedir. Bir kriterin varlığından ziyade, eserle her karşılaşma, yeni bir yaratma sayılır. Bana öyle geliyor ki bu, savunulamaz bir hermonotiksel nihilizmdir.(s. 90).

Bu nihilizmin üstesinden gelecek olan zorlayıcı norm nedir? Gadamer'in en net ve kesin ifadeleri, 'normun ne olmadığı'nı açıklayan ifadelerdir: 'Yazarın kastettiği anlam' veya 'orijinal okuyucunun anladığı şey' gibi norm kavramları, aslında, zaman zaman gerçekleştirilen anlama fiili tarafından doldurulan boşluklardır" (s. 373). Bu durumda geriye ne kalmaktadır ki? Geriye kalan şey, bir metnin, her ne kadar anlamı değişiyor olsa da, yine de sabit ve tekrarlanabilir bir anlamı tasvir ve ifade ediyor olduğu iddiasıdır. Her ne kadar Gadamer bu zorunluluğu istemeyerek kabul ediyor olsa da, o, haklı olarak, bu olmaksızın hiçbir norm ve hiçbir geçerli yorumun olamayacağını farkına varmaktadır:

Yazılı bir işaretin anlamı, aslında, belirlenip tanımlanabilir ve tekrarlanabilir. Sadece, her tekrarda aynı kalan şey, yazılı işarette gerçekten ortaya konup sergilenmiş olan şeydir. Ancak, bir kere şurası açıktır ki, buradaki "tekrar", kelimenin tam anlamıyla bir tekrar olarak alınmaz. O, daha önce söylenmiş veya yazılmış olan aslı ve orijinal bir şeye atıfta bulunmak demek değildir. Yazılı bir metni anlamak, geçmişteki bir şeyi tekrar etmek değil, 'hâl-i hazırda bir anlam'a iştirak etmektir.(s. 370).

Bu ifadeler, bir yandan, 'metnin anlamının, tek kendisiyle özdeş ve tekrarlanabilir olduğunu', diğer yandan da, 'bu tekrardan gerçekten bir tekrar ve bu özdeşliğin de gerçekten bir özdeşlik olmadığını' söylüyor gibi görünmektedir. Bu şekildeki bir akıl yürütme, 'geçerli bir yorumu oluşturan şey nedir?' basit sorusu sorulduğunda, Gadamer'in teorisinin karşılaştığı zorluk ve iç çelişkileri (göz önüne seren) açık bir itiraf olarak karşımızda durmaktadır. Şimdi, Gadamer'in bu problemi çözmek için gerçekleştirdiği en güçlü girişim incelenecektir.

C. Açıklama ve Ufukların Füzyonu

Eğer bir yorumcu, ne kadar çabalarsa çabalasın kendi tarihselliğinin çarpıtıcı (veya saptıncı) perspektifinin üstesinden gelemiyorsa, bundan anlaşılır ki, "kişi, anladığı zaman farklı olarak anlar" (s. 280). Bu doktrinin açık bir doğrulanması, öğrencilerin sınav (kağıt)larını okuyan tüm öğretmenler tarafından gözlemlenmiştir. Tecrübe onlara, dersi anlatanın sözlerini sadece tekrar eden öğrencinin, anlatılan fikri muhtemelen anlamadığını, sözkonusu fikri kendi kelime ve sözleriyle ifade eden öğrencinin ise onu muhtemelen anladığını öğretmiştir. (Böylece) biz, 'birbirinden farklı olan her kişinin, eğer anlayacaksa, birbirinden farklı olarak anlaması gerektiği' şeklindeki şüpheli ve psikolojist sonuca götürülüyor gibiyiz.

Fakat bu sonuç, sözkonusu fenomenen yapılan doğru bir çıkarım mıdır? Öğretmen ve öğrenciler örneği, aslında, bu çıkarımın tam tersine işaret eder. Bir öğrencinin öğretmeni anladığına olan işaret, onun, kendini farklı kelimelerle ifade ediyor olmasından ibaret değildir. Zira, eğer o, konuşan kişiyi yanlış anlamış olsaydı, mâkul çerçevede aynı şeyi -yani, kendini farklı kelimelerle ifade etmeyi- yine yapacaktı. Onun, öğretmenin kastettiği mânâyı anladığının işareti, onun, -her ne kadar bunu ifade ettiği sözler farklı olsa da- (öğretmenin kastettiği mânâyı) benzer veya ona eşit bir mânâyı ifade ediyor olmasıdır. Eğer anlam, başarılı bir şekilde yeni bir deyiş veya ifade tarzına aktarılmış olmasaydı, bizim, öğrencinin anladığına olan çıkarımımızın hiç bir dayanağı olmayacaktı. Bütün bunlardan sonra denilebilir ki, öğrencinin anladığı şey, bir ifade veya söz olmayıp, bir anlamdır; ve işte bundan dolayıdır ki konuşmacı (veya öğretmen) kendi kelime ve ifadelerinin sadece tekrar edildiğini anladığında rahatsızlık hissedip, (anlaşıp anlaşılmadığı konusunda) endişelenmeye başlayabilmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Gadamer'in söylemek istediği şeyin doğru olarak ifade edilişi, 'bir kişi eğer anlıyorsa, o, anladığı bu mânâyı farklı bir şekilde ifade etme eğilimine sahiptir' şeklindedir. 'Bir kimse, sadece anlamadığı zaman anlar' şeklindeki bir söylem, kelimenin tam anlamıyla anlamsız ve saçmadır. Bununla beraber Gadamer, 'anlama'yı 'açıklama' ile eşit ve aynı saymak suretiyle, görünürdeki bu çelişkiyi gidermeye çalışır: "Nihâî çözümlenmede anlama ve açıklama aynı şeydirler" (s. 366). Bu garip iddia, şu kanıt ile savunulmaktadır: "Metin, açıklama aracılığı ile dile getirilecektir. Ama, başkalarına ulaşan bir dili konuşmayan hiç bir metin veya kitap konuşamaz (bir şeyler söyleyemez). Bu nedenle, (yapılan) açıklama, eğer gerçekten metni konuşturacaksa, doğru olan dili bulmak zorundadır"

(s. 375). Geçmişe ait bir metin, günümüzün söylem ve ifade tarzı ile açıklanmaya kadar anlaşılabilir. Böylece, sessiz ve suskun olan metnin konuşması, ancak modern bir yorum içinde ve onun aracılığı ile gerçekleşebilir. 'Anlaşılma' veya 'metnin konuşması', 'açıklama'dan etkilendiği için, 'açıklama' ve 'anlama', *nihâf çözümlenmede*, aynı şeydirler.

Gadamer, bu son derece zayıf olan kanıt ve savunma ile, hermonotik tarihindeki en sağlam ve yerleşik ayrımlardan birini -bir *metni anlama sanatı* ile bir *metnin başkaları tarafından anlaşılmasını sağlama sanatı* (*subtilitas intelligendi* ile *subtilitas explicandi*) arasındaki ayrımı- ortadan kaldırmaya kalkışır. Bu ayrımı ortadan kaldırmaya kalkışmak, "açıklayan kişinin, açıklamasını yapmadan önce anladığı şey nedir?" gibi en basit sorular karşısında, mantıksal mahcubiyet doğurmaktan başka bir sonuca götürmez. Gadamer'in, bu temel problem ile uğraşırken karşılaştığı zorluk, onun, yorumlama sürecini tasviri esnasında gayet açık olarak görülmektedir. O, (bir taraftan), anlamının tarihselliğine itibar etmeme anlamına geleceği için, yorumlayan kişinin, metnin orijinal anlamını anladığını söyleyemez. Diğer yandan, o, yorumlayan kişinin, daha sonra yapacağı kendi açıklamasını anladığını da söyleyemez; çünkü bu da âşikâr bir saçmalık olacaktır.

Onun çözümü, bir tür bir uzlaşmayı seçmek olmuştur: "Bir metin kendini bir yorumlayıcıya takdim ettiği sırada, o metnin gerçek anlamı, daima, yorumlayıcının tarihsel durumunun da *ortak olduğu bir şekilde belirlenir*" (s. 280, italikler yazara aittir.) Böylece, bir yorumlayıcının anladığı şey, ne tamamen onun kendi perspektifinin ve ne de tamamen orijinal perspektifin bir sonucudur. O, daha ziyade, bu iki perspektif arasındaki bir füzyonun, bir kaynaşma ve bileşimin -ki Gadamer buna *Horizontverschmelzung* (ufukların füzyonu veya kaynaşması) adını vermektedir- sonucudur. "Anlama sürecinde, içinde tarihsel perspektifin yansımalarının, aynı şeyin anılmış şeklini de beraberinde getirdiği hakiki bir perspektifler füzyonu her zaman gerçekleşmektedir" (s. 290). Bu nedenle, yorumlayanın perspektif ve ifade tarzının onun anlamasını şekillendirip oluşturması, hep kısmî olarak gerçekleşmektedir.

(Dikkatle) analiz edildiğinde bir kez daha görüldü ki, Gadamer'in teşebbüs ettiği çözüm, çözmeyi hedeflediği problemin kendisini temsil eder (oluşturur) bir duruma gelmektedir. Yorumcu, orijinal perspektifi kendi perspektifi ile kaynaştırıp bir alışım meydana getirmek suretiyle orijinal perspektifi bir şekilde kendine mâl etmeksizin nasıl olacak da iki perspektifi -kendi perspektifi ile metnin perspektifini- eritip birbiriyle kaynaştırabilecek -yani, sözkonusu füzyonu meydana getirebilecek-tir? Kendilerinden füzyonun oluşturulacağı şeyler

gerçekleştirilmeksizin -yani, metnin orijinal mânâsının ne olduğu tespit edilip anlaşılmaksızın- bir füzyon nasıl gerçekleştirilebilecektir? Doğrusu, Gadamer'in cevaplayamadığı temel soru kısaca şudur: 'Metnin orijinal anlamı, bizim ulaşabileceğimiz alanın dışında ve ötesinde bulunmaktadır' ve 'geçerli bir yorum yapmak mümkündür' şeklindeki iki yargı aynı anda nasıl doğrulanabilecek veya onaylanabilecektir?

Gadamer, geçerli yorum idealine, kendi varsayımlarının izin verdiği kadar çok daha müsamahakâr ve uzlaşmacı yaklaşmaktadır. Eğer onun radikal tarihselcilik varsayımına sadık kalınsa, onun, tarihsel perspektiflerin füzyonu dediği şey, hiç bir şekilde kabul edilemeyecektir. Eğer yorumcu kendi tarihselliği ile gerçekten sınırlanmış olsa, o, bunu kırıp dışarı çıkararak geçmiş ile şimdinin birleştiği bir orta zemine ulaşamayacaktır. O, en iyi ihtimalle, geçmişten kalan ve ona herhangi bir şey söylemeyen bir kısım yazıtları toplayıp bir araya getirerek, kendi tarihsel perspektifi sayesinde onlardan bir anlam çıkarılabilir veya (daha doğru bir ifadeyle) onlar üzerine bazı anlamları empoze edebilme imkânına sahip olacaktır. Zira, yorumcunun, kendi çağdaş perspektifinden farklı olan ve başka bir perspektif ile füzyona girmiş bulunan bir perspektifi edinebileceği bir kez kabul edildi mi, onun, kendi perspektifinin kabûğunu kırarak onun dışına çıkabileceği de prensip olarak kabul edilmiş olacaktır. Eğer bunun mümkün olduğu kabul edilirse, o zaman da teorinin birincil ve asıl olan varsayımı yıkılıp darmadağın olur.

D. Anlamının Tarihselliği

Gadamer'in, geçerli yorum fikrini, tarihselliğin harap etmesinden kendileriyle kurtarmaya çalıştığı üç temel kavramı -gelenek, yarı-tekrar ve ufukların füzyonu kavramlarını- inceleyegeldim. Bu kavramların üçü de şu ilginç ortak özelliğe sahip: Bu kavramların her biri, geçmiş ve şimdinin uzlaşmaz şekilde ayrı olduklarını kabul etmekle birlikte onları uzlaştırıp birleştirme ve kaynaştırma gayretinden ibarettir. Gadamer'in teorisindeki bu iç çelişki, benim ona yaptığım hücumların odak noktası olagelmıştır. Öte yandan, ben, Gadamer'in, 'geçmişin canlı ve çağdaş bir şekilde anlaşılmasının, gerçekleştirilmeye değer yegâne anlaşılma şekli olduğu' konusundaki ısrarının geçerliliğini ve 'geçmiş zaman ile şimdiki zamanın sahip oldukları kültürel miras ve sosyal tavıralışların farklı oldukları' konusundaki ısrarının haklılığını kabul ediyorum. (Burada) amaç, bu gerçeklerin varlığını, çelişkiye düşmeksizin ve mantıksal zorunluluğu olan ayrımları yok etmeksizin korumaktır.

Gadamer'in fark edemeyip gözden kaçırdığı şey,

'bir metnin anlamı (*meaning*) ile 'bu anlamın hal-i hazırda bir durum için ifade ettiği anlam ve önem (*significance*)' arasındaki temel ayrımdır. Önce yazılı bir metnin değişmeyen ve tekrar edilebilen bir anlamının bulunduğunu, daha sonra da metnin anlamının değiştiğini söylemek, (problemi çözmek için) yetmeyecektir. Gadamer, 'yarı-tekrar' adını verdiği kavram ile bu paradoksu tekrar ortaya koyma yerine, 'anlam' sözcüğüne iki ayrı mânâ verildiğini fark ederek bu problemi çözmeye çalışmıyordu. 'Bir metnin anlamı' -ki bu değişmez- ile 'onun bu gün bizim için ifade ettiği anlam ve önem' -ki bu değişebilir- arasında fark vardır. Bir metnin anlamı, onun yazarının, dil içindeki belli sembolleri kullanmak suretiyle kastettiği şeydir. Dile ait olması hasebiyle bu anlam toplumsaldır; yani, değişmeyen ve birden fazla zihinde yeniden canlandırılabilir (ortaya konabilir) bir yapıya sahiptir. Yeniden canlandırılıp ortaya konabilir olması nedeniyle de bir başkası tarafından her ne zaman ve her nerede anlaşılırsa anlaşılсын daima aynıdır. Ancak, bu anlam, her defasında yeniden kurulur; onun bu 'kurucu (veya anlayan kişi)' için ifade ettiği anlam ve önem ise farklıdır. Anlayan kişinin durum ve pozisyonu farklı olduğu için, onun, anlaşılın (veya yeniden kurulup canlandırılan) anlam ile olan ilişkisinin karakteri de farklı olmaktadır. Metnin anlamının farklı durum ve pozisyonlar ile olan ilişkisinin farklı olması, işte bu 'metnin anlamının her zaman aynı olması' dolayısıyladır. Gadamer'in, canlılık ve değişim konularındaki ısrarı ile dikkatleri üzerine çekmek istediği şey de şüphesiz budur. Bu, onun, ufukların füzyonu (*Horizontverschmelzung*) kavramı ile kastettiği veya kastetmiş olması gereken şeydir. O, herhangi bir anlama olayında, -e kadar birbirine girmiş ve karışmış olurlarsa olsunlar- birbirinden farklı ve ayrı iki sürecin, bu 'karıştırıp füzyon oluşturma fiili'nde her zaman mevcut olduğunu fark edip kavramak suretiyle, kendisiyle çelişme durumuna düşmekten kaçınabilirdi. (Buradaki) sürecin birisi, yorumcunun, metnin mânâsını zihninde canlandırıp anlaması sürecidir. Bu 'zihinde canlandırıp anlama' fiili, her şeyden önce gelir (yani, füzyon da dahil diğer tüm fiillerin ön şartıdır). Fakat yorumcu, (bunu yapmakla yetinmeyip) aynı zamanda, zihninde canlandırıp kavradığı bu mânâ ile kendisi arasında ilişki kurmanın, yazılı olarak eleştirme durumunda ise bu mânâyı kendi ifadeleriyle yeniden şekillendirip ortaya koymanın, bir yolunu bulur. Bu 'yeniden şekillendirip sunma' fiiline, ufukların füzyonu denebilecektir; ama onu, 'bir metnin anlamı, hal-i hazırda bir durum ile ilişkilendirildiğinde, sözkonusu metnin, varsayılan bu ilişkisini kavramak' şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

Gadamer'in çelişkilerinin bu şekilde giderilerek (problemin) çözüme kavuşturulması, tabii ki, anlamın tarihselliğine itibar etmemektir. Zira bu çözüm, yorumcunun, geçmişe ait bir metnin orijinal anlamını zihninde canlandırıp kavrayabileceğini kabul etmektedir. Gadamer, bunun mümkün olduğunu kabul etmediği için kendini çelişkiler içinde bulmuştur. Peki, ben ne hakla Heidegger öncesi naivliğe dönüyor ve ona izin veriyorum? Öncelikle şunu belirtmek istiyorum ki, -tarihsellik sözcüğünün, 'geçmiş kültürle şu andaki kültür arasındaki köklü farklılığı ifade ettiği' şeklinde anlaşılması kaydıyla- benim yaklaşımım, tarihsellik kavramını hiç bir surette terk ya da reddediyor değildir. Benim reddettiğim husus, bu 'farklılığın var olduğu' gerçeği değil, metinden aynı mânânın anlaşılmasının mümkün olmadığı iddiasıdır.

Gadamer bu imkansızlığı -yani, metinden aynı mânânın anlaşılmasının imkansız olduğunu- neye dayanarak iddia etmektedir? O, bu konuyu tartışmaya açıp hakkında kanıt ileri sürmez; sadece, meselenin Heidegger tarafından halledilip sağlam temellere oturtulduğunu varsayar. Gadamer'in yorumuna göre, Heidegger, geçmiş, ontolojik bakımdan şimdiye yabancı olduğu için geçmişteki mânâların şu anda tekrar anlaşılıp ortaya konabileceğini reddeder. Geçmişe ait bir anlamın varlığı, şimdiki zamana ait bir anlamın varlığı haline gelemez. Zira varlık, zaman içinde olan bir şeydir ve dolayısıyla farklı zamanda bulunmak demek farklı varlık olmak demektir. Gadamer'in, üzerine tarihsellik doktrinini temellendirmek istediği kanıt eğer bu ise, o, bu kanıtın, sadece tarihsel devirler arasındaki iletişime karşı değil, nihayetinde genel anlamda yazılı iletişime karşı bir kanıt da olduğunu kabul etmelidir. Çünkü bu kanıtı dayanarak elli yıllık bir anlamın ontolojik olarak yabancı olduğunu kabul ederken, üç yıllık veya üç dakikalık olan anlamı yabancı kabul etmemek tamamen keyfi bir iş olur. Heidegger'in, kültürel devirler fikrine tekabül eden 'birlikte var olma' veya 'birlikte bulunuş' (*Mitsein*) kavramını ortaya attığı doğrudur. Fakat bu, problemi çözmektedir. Zamanın ontik karakteri, kendi başına, zamanın, keyfi bir şekilde homojen periyotlara dilimlenmesini gerektirmez.

Fakat denebilir ki, radikal tarihsellik doktrini, tüm bu söylenenlere rağmen doğru olabilir. O, şimdiki zamanda gerçekleşen tüm anlama fiillerinin, geçmişe ait mânâları yeniden tanıyıp kazanma işini beceremeyeceğini söyler. Bu, "tüm kuğular beyazdır" gibi bir ifadeye -yani, yanlışlanması mümkün olabilecek bir ifadeye- benziyor. Ancak, o, kesinlikle, sözkonusu türden ampirik bir ifade değildir. Zira, yazarın kastettiği mânânın zihinde

tekrar canlandırılıp ortaya konulabildiğini veya konulamadığını anlama fiillerinin tamamı şöyle dursun, bu türden olan bir tek anlama fiilinde dahi hiçbir kesinlik yoktur. Radikal tarihsellik doktrini, nihai anlamda bir dogma, zihinde bulunan bir fikir ve bir inanç fiilidir. Tabii ki bunun zıddı olan doktrin de böyledir: 'Geçmişe ait mânâları zihinde canlandırıp kavramaya çalışan her anlama fiili başarısız değildir' doktrini. Bu iki dogmanın ikisi de yanlışlanamaz, ama pekâlâ biri diğerinden daha olası olabilir.

İki durumdan daha az şüpheli olan, tecrübenin diğer bölümleri ile uyum içinde olması nedeniyle daha olası olan durumdur. Ama radikal tarihselci durum, sözkonusu uyumluluğa sahip değildir. Eğer biz, tecrübemize dayanarak, geçmişe veya şimdیه ait metinler aracılığı ile gerçekleşen herhangi bir iletişimin bu güne kadar (bir kez olsun) vuku bulduğu kanaatine varmış isek, o zaman, radikal tarihselcilik dogması imkânsız hale gelmiş demektir. Tarihselcilik dogması, aslında, zamanın ontolojik mahiyeti hakkında bir dogma da değildir. Çünkü o, "aynı" zaman dilimi içinde yaşayan, "aynı" fizik ve sosyal çevreyi paylaşan ve "aynı" dili konuşan kişiler arasında gerçekleşecek yazılı bir iletişimin mümkün olduğunu reddetmez. Ancak, burada sözkonusu olan aynılık, her ânın farklı bir zaman dilimi, farklı bir fizik ve sosyal çevre ve hatta farklı bir dil olduğu gerçeğini gizleyen kural dışı bir soyutlamadır. Tarihselciliği savunan kişi, eğer, belli bir zaman dilimi içinde iletişimin mümkün olduğunu vurgulamak istiyorsa, o zaman, bir "zaman dilimi"ni diğerinden ayıran belirleyici ve ayırdedici faktörün zamanın kendisi olduğu konusunda ısrar etmemelidir.

Eğer ayırdedip belirleyen faktör zaman değilse, o zaman da şu sonuç ortaya çıkar: Farklı dönemlerin insanları birbirlerini anlayamazlar demek, aslında, önemli ölçüde farklı durum ve şartlarda ve hayat konusunda farklı perspektiflere sahip olan insanların birbirlerini anlayamazlar demek olur. Tüm insanların, önemli ölçüde birbirinden farklı olan durum ve şartlar içinde buldukları ve herkesin birbirinden farklı (kendine özgü) perspektife sahip olduğu kabul edilirse, o zaman da tarihsellik dogması şu basit psikolojizme indirgenmiş olur: Genellikle insanlar, birbirlerinden farklı olmaları nedeniyle, birbirlerinin ne demek istediklerini anlayamazlar. (Burada) koruyuculuk rolünü üstlenmiş olan *birlikte varoluş* (*Mitsein*) ve *Gelenek* kavramları da birer serap durumdadırlar. Her ne kadar bir kültürde, onun özünü oluşturan ortak unsurlar her zaman bulunur ise de, o kültürde bulunan her insan, hayat konusundaki aynı genel perspektifi ve aynı varsayımları paylaşıyor değildir. Bu insanlar, her zaman aynı söyleme sahip olmazlar. Geçmiş veya şimdیه ait herhangi bir zaman diliminin bu tür bir homojenliğe sahip

olduğunu düşünmek, (gerçekten uzak olan) naiv bir soyutlama örneğidir.

Doğrusu, Meinecke'nin de belirttiği gibi, tarihselciliğin büyük içgörüsü, farklı kültürel dönemlerin, kendi içlerinde birlik arz edip sadece birbirlerinden farklı olduklarını farketmesi değil, insanların birbirlerinden önemli ölçüde farklı olduklarını keşfetmesidir. Kültürlerin farklı olması, bu 'insanlar arası farklılık' temel imkânının bir tezahürüdür. Tarihselci içgörünün Heideggerci versiyonu, eğer, aynı kültür içinde yaşayan insanlar arasında bulunan 'biricik oluş' ve 'bireysellik' ontolojik statülerini reddederse, kendini anlamsızlaştırmış olur. Hal-i hazırda ki kültürün homojen olduğu anlayışı ampirik bakımdan yanlış olup, aynı zaman dilimi içinde yaşayan kişiler arasındaki uçurumu kapatıp kopukluğu gidermek için de yeterli değildir. Gerçek anlamda ontolojik olan uçurum ve kopukluk, işte budur -yani, tarihsel devirler arasında bulunan uçurum ve kopukluk değil,- kişiler arasındaki uçurum ve kopukluktur. Eğer, Gadamer ve Heidegger'in de kabul ettikleri gibi, kişiler arasındaki uçurum ve kopukluk giderilebilirse, o zaman, tarihsel devirler arasındaki de giderilebilir. Zira -en temel anlamını ile ifade edilecek olursa- anlamanın tarihselliği, sadece ve sadece kişilerin çokluğu olayından ibarettir.

E. Önyargı (Prejudice) ve Ön-Anlama (Pre-Understanding)

Gadamer'in, yorumun objektifliği konusuna yaptığı saldırıda en güçlü silah ve en sağlam kavram, tarihsellik doktrini değil, önyargı (*Vorurteil*) doktrinidir. Bu kavram, ilk kez açıkça Schleiermacher'in kavrayıp ileri sürdüğü, daha sonra ise Dilthey ve Husserl tarafından geliştirilen ve nihayet Heidegger tarafından egzistansiyalist-bir yön-ve-şekil verilen bir hermonotik prensibinin Gadamerci versiyonundan ibarettir. Bu son bölümdeki amacım, önyargı (*Vorurteil*) kavramının, *Hakikat ve Metot*'ta atfedilenden daha müspet bir anlam ve öneme sahip olduğunu göstermek suretiyle, Gadamer'in kitabına yaptığım eleştiriyi kârlı bir yatırım haline dönüştürmektir. Sözkonusu doktrinin, her türlü metin yorumlama tarzını yönlendirmedeki metodolojik önemini -zorunlu olarak kısa da olsa- ortaya koyacağım.

Önyargı doktrini kısaca şöyledir: Bir metnin (veya başka herhangi bir şeyin) anlamı, bir arada bulunan alt mânâlardan veya parçalardan meydana gelen bir bütündür. (Her ne zaman bu parçalar bir-biriyle tutarlı ve uyum içinde bulunmazsa, karşımıza çıkan şey anlam değil, anlamsızlık ve kaostur.) Böylece, parçaların oluşturduğu bütün, sadece mekanik bir birliktelik olmayıp, aksine, parçaların birbirleriyle ve bütünle olan ilişkilerinin, bu

parçaların karakterinin temel bir yönünü oluşturduğu ilişkilerle dolu bir birlik -bir ilişkiler yumağı-tir. Yani, bir parça (veya bölüm)nün (bir parça olarak) anlamını, onun bütün ile olan ilişkisi belirler. Böylece, parçaya ait bir anlamın mahiyeti, ait olduğu bütünsel anlamın mahiyetine bağlı olmaktadır. Bu nedenle, bilgi açısından bakıldığında, bütünü anlamını kavrayıncaya kadar parçanın anlamını kavramamız mümkün olmamaktadır. Zira, parçanın bütün içindeki işlevini ancak o zaman (yani, bütünü anlamını kavradığımızda) anlayabilmekteyiz. Belli bazı parçaların yarı bağımsız oldukları, veya parçalarla karşılaşmamızın, bütünüle ilgili herhangi bir anlamın ortaya çıkmasından önce gerçekleştiği konuları üzerinde ne kadar durursak duralım, yine de, bütünü şöyle veya böyle bir anlamını kavrayıncaya kadar herhangi bir parçayı bir parça olarak anlamamız mümkün değildir. Dilthey, görünürdeki bu paradoksa, hermonotik daresi veya hermonotiksel daire (*the hermeneutic circle*) adını vermiş, 'bütün' kavramımız ile onu meydana getiren parçalara ait kavramımız arasında her zaman gerçek bir diyalektik var olması nedeniyle bu dairenin bir fasit daire olmadığını farkına varmıştır. Sözkonusu diyalektik bir kez bir başladı mı, artık tarafların hiçbiri bütünüle diğeri tarafından belirlenemez.

Ön-anlama (*pre-understanding*) doktrini, ampirik olmaktan ziyade mantıksal veya fenomenolojik bir doktrindir. Ampirik bir deney hazırlayıp ona uygulamak suretiyle onu test etmek, şüphesiz, oldukça zordur. Ancak, biz yine de "O bana Gyrles der (*He words me Gyrles*)" (Antony ve Cleopatra, Act V.) gibi bir cümleyi örnek olarak ele alabiliriz. Bir bütün olarak bu cümlelerin anlamını şöyle veya böyle kavramaksızın buradaki "words" kelimesinin bir fiil olduğunu nasıl bilebiliriz -tabii ki, eğer gerçekten biliyorsak? Belki normal sentaks ve buradaki "O(He)" ve "bana (me)" zamirleri ile "s"nin gramatik yorumları hakkında bir şeyler söyleyebiliriz; ancak, bu dahi, ancak "words" kelimesinin (cümledeki) normal işlevini belirleyip yerine oturttuğumuz için mümkün olmaktadır.⁶ Cümleyi, "O bana 'Gyrles'i söyler" şeklinde veya "O, yani Gyrles, bana der" şeklinde yanlış okumak (yani yorumlamak) pekâlâ mümkün ve mäküldür. Ve bu tür yanlış okumalar, (zihnimizde), bütünü mahiyeti hakkında farklı ilk tahminler doğuracak veya çağrıştıracaktır. Her ne kadar bir cümlelerin bazı kelimelerinin, her zaman, diğerlerinden daha az değişken ve bağımlı olduğunu söylemek doğru ise de, -cümlelerin tamamının kavranması ne kadar müphem ve bulanık olursa olsun- bu kelimeler, bütün içindeki yerlerine yer-

leşinceye kadar tam anlamıyla belli olmayan birer ipucu veya ihtimalden ibarettirler. Aslında, bütünü bu ilk kavranışı, zorunlu olarak parçalardan yoksun olup açık bir şekilde ifade edilmemiş olduğu için, hep müphem ve bulanık olmak durumundadır. O, açık seçik olan bir anlamadan ziyade üstünkörü ve yoruma açık olan bir ön-kavrayış (*pre-apprehension*)tir. Buna çok benzeyen bir durum, bir soru sormak amacıyla zihnimizde canlandırmaya ihtiyaç duyduğumuz cevabın, kafamızdaki bulanık ve belirsiz olan kavranmış şeklidir.

Gadamer'in, yorumlamada önyargının zorunlu olduğu konusundaki kanıtı, ön-kavrayış (*pre-apprehension*) kavramını önyargı (*prejudice*) kelimesine dönüştürmekle tamamlanmış olur. Zira, eğer, bizim bir metni anlamamız, daima bir ön-anlamanın hakimiyeti altında olup onun tarafından yönlendiriliyor ise, bundan, bu üstünkörü olan ön-anlamanın kaynağı kendimiz olduğumuz sonucu çıkar. Çünkü bu ön-anlama, henüz belirlenmemiş durumdaki metinden kaynaklanmaz ve kaynaklanamaz. Bu nedenle, bizim, ön-anlama yoluyla yoruma kattığımız şey, kendi beklentilerimiz, tutumlarımız ve öntavıralışlarımızın (*predispositions*) meydana getirdiği -kısacası, bizim kendi önyargılarımızdan kaynaklanan- şey olsa gerektir. Gadamer'e göre, bu, kesinlikle problem doğuran ya da rahatsızlık yaratan bir netice değildir. Yorumlarımızın, önyargılarımız tarafından daima yönlendiriliyor olması, aslında, metnin bizim için bir anlam ve öneme sahip olacağına en iyi garantisidir. Biz, önyargılarımızın üstesinden gelmeyi çabalamak yerine, -ki bu, başarılı olamayıp ancak yapmacık ve yabancılaşmış yapılar oluşturma sonucunu verebilecek bir çabadır- kendi gelenek ve (kültürel) mirasımızın canlılığını korumanın en iyi aracı olan bu önyargıları hoş karşılamalıyız.⁷

Bu kanıt güçlü ve etkili; ancak, bunun geçerliliğinin, 'ön-kavrayışlar, önyargılarla aynı olan veya onların bileşiminden oluşan şeylerdir' şeklindeki büyük öncülünün doğru olmasına bağlı olduğu da gayet açıktır. Eğer durum böyle -yani, kanıtın iddia ettiği gibi- olsa idi, tüm perspektivist, psikolojist ve tarihselci teorilerin temel öğretisinin doğru olması gerekirdi. Ancak, "ön-anlamanın", "önyargı" veya "ön-tavıralış" ile yer değiştirilerek kullanılması, doğrusu, meşru olmayan, yanlış bir eşitlemeyi arkasında gizlemektedir. "Ön-tavıralış" veya "önyargı" kelimeleri, tercih edilen bir fikir veya alışkanlık halindeki bir tutumu çağrıştıır; (bu nedenle), sözkonusu eşitlemeyi yapmak, bir yorumcunun, alışkın olduğu tavırlarını -istese bile- değiştiremeye-

⁶ Bu gramatik yorumlar, her hâl-ü kârda, ön-anlamanın bileşenleri durumundadırlar.

⁷ Bu tür kanıtlar, istisnasız, toptancı karakterdeki "biz" ve "bizim" zamirlerini kullanarak, aslında var olmayan bir görüş birliği ve homojenliği varsaymaktadırlar.

ceği izlenimini verir. Fakat bu yanlıştır. Çünkü yorumcuların, bir metnin anlamı konusundaki görüşlerini -vukuu çok az da olsa- değiştirebildikleri bilinegelmiştir. Öte yandan, eğer önyargı ile, sadece, 'yorumcunun alışkanlık halindeki tavırları' değil de, onun edinebileceği tavırlar kümesinin tamamı kastediliyorsa, o zaman, tabii ki bir ön-kavrayış bir önyargı olmak zorundadır. Ancak, takınacağım herhangi bir tavır, hadd-i zatında benim için mümkün olan bir tavır olacağı için, yukarıdaki tarzda bir yaklaşım, boş bir totoloji olacak, dolayısıyla da "önyargı" kelimesi, arzu edilen çağrışımlarını kaybedecektir. Gayet doğaldır ki biri, bu itiraza, 'bir yorumcu, her ne kadar alışkanlık halindeki tavırlarını bir ölçüye kadar değiştirebilir ise de, onun takınması mümkün olan tavırlar, kendi tarihselliği ile sınırlıdır' şeklinde cevap verebilecektir. Fakat, bu da yine, ön-anlamanın mantıksal zorunluluğu ile hiç bir şekilde ilgisi olmayan bir iddidir. Bu, 'geçmişe ait mânâları zihnimizde canlandırıp kavrayamayız' şeklindeki tarihselci dogmanın salt tekrarından başka bir şey değildir. Önyargı kavramı, daha önce varsayılan bu dogmaya, yanlıtıcı bir mantıksal titizlik çeşnişi dışın- da hiç bir şey katmaz.

Doğrusu, ön-anlama doktrini, önyargı ve tarihsellik konusunda tamamen nötr bir karaktere sahiptir. O, nihai anlamda, hipotezin mantıksal önceliği doktrini ile aşağı-yukarı aynı karakterdedir. Bir metnin onu anlamadan önce sahip olmamız gereken ilk kavranışı, verileri anlamlı hale getirmeden önce onlar hakkında sahip olmamız gereken hipotezin hermonotiksel versiyonundan ibarettir. ('Hipotezler verilerden tümevarım yolu ile elde edilir veya onlardan türetilir' şeklindeki iddia, -özellikle aynı verilerden birbirinden farklı hipotezlerin nasıl türetilbildiğini açıklayamaması nedeniyle- (eskiden sahip olduğu) 'genel kabul görme' statüsünü kaybetmiştir.) Ön-anlama, şüphesiz, hipotezci-tümdengelim işlemi için saf ve net bir model değildir; çünkü bu işlemin açıkladığı veriyi, büyük ölçüde, hipotezin kendisi oluşturur. Yani, bir cümledeki kelimelerin ifade ettikleri şeylerin sınırlarını, önemli ölçüde, bizim o cümlelerin form ve anlamı hakkındaki ön-kavrayışımız belirler. Oysa mükemmel bir modeldeki veriler, -bizim onlar hakkındaki hipotezimiz ne olursa olsun farketmeksizin- istedikleri gibi hareket edebileceklerdir. Hermonotiksel hipotezlerin bu 'son derece kurucu olma' özellikleri, onların, niçin kendi kendini teyit edip doğrulayan bir eğilime sahip olduklarını, ve herhangi bir kişinin, bir metin hakkındaki yorumunu değiştirmesi için ikna edilmesinin niçin zor olduğunu açıklamaktadır.

Bununla birlikte, Dilthey'in de gözlemlediği gibi, hermonotiksel hipotez, aynı metin hakkındaki rakip hipotezlerle yarışmak zorunda olduğu ve metnin

hipoteze pek bağımlı olmayan unsurları ile karşılaştırılmak suretiyle doğruluğu daima test edildiği için, tam anlamıyla bağımsız bir şekilde kendi kendini destekleyip kanıtlar durumunda değildir. Böylece, başlangıca ait hermonotiksel hipotezler (yani, ön-kavrayışlar)ın, önyargılar ile aynı şeyler olmadıkları konusunda bir başka işaret de, genel anlamda hipotezlerin, alışkanlık durumundaki tavırlara veya düşünce tarzlarına indirgenemeyeceği hususudur. Eğer bu (indirgeme) doğru olsaydı, yeni hipotezler ortaya çıkmazdı. Doğrusu, hipotezlerin nasıl türeyip ortaya çıktığını kimse de bilmez. (Fakat) şurası kesindir ki, onları ön-tavıralışlarla aynı kabul etmek, veriler hakkındaki tüm yeni fikirleri eski önyargılara indirgemek olacaktır -ki bu, örneğin, 'özel izafet teorisi' anlayışı için çok acayip bir kader olacaktır.⁸

Ön-anlama, anlamanın yapı taşı rolünü oynayan ve net ifade olunamayan bulanık bir hipotez olduğu, ve dolayısıyla anlama kısmen bu ön-anlamaya bağlı olduğu için, metnin geçerli bir ön-kavranmasına ulaşma problemi, hermonotikte hayatî öneme sahip bir problemdir. Nedir, geçerli bir ön-kavrayış? Kabaca ifade edilecek olursa, o, yazarın kastettiği anlamın doğru olarak ilk defa kavranmasından ibarettir. Fakat, bu ne yetersiz ve tatmin etmeyen bir cevap! Yazarın ne demeye çalıştığını önceden kestirip bilmek, öyle pek de mümkün görünmüyor. (Ayrıca), bu konuda yapılabilecek ilk tahminler o kadar çok ki, doğru tahminde bulunma ihtimali son derece zayıftır; hatta, görüldüğü kadarıyla, o derece zayıf ki, geçerli yorumlamanın imkânı konusunda derin bir kuşkuculuk garanti gibi görünüyor.

Ancak, eğer problemi daha doğru bir şekilde formüle edip ortaya koyarsak, sözkonusu olasılık biraz daha fazla gibi görünüyor; aslında öyledir de. Probleme, sadece, 'yazarın, kendisine ulaşılması mümkün olmayan niyeti' nokta-i nazarından bakarak bireyselci bir söylemle konuyu ifade etmek, problemi yanlış anlayıp ifade etmek olacaktır. Kültürel normların ve âdetlerin, bir kişinin sözlerinin anlamının ne olabileceği konusundaki olasılıklara getirdiği sınırlamalar, sözkonusu anlamın ne olduğu konusunda doğru ilk-tahminlerde bulunma olasılığımızı aşırı ölçüde artırmıştır. Dile ait bir tek işaret, muhtemel anlamları âdet tarafından sınırlandırılmış olduğu için, iki kişi için aynı anlamı ifade edebilir. Aynı şekilde, bir yorumcunun karşılaştığı daha büyük çaptaki linguistik yapılar da, bu 'âdetlerle ilgili olan normatif karakter'e sahiptir. Doğru ön-kavrayışın mâkul olarak gerçekleşmesini muhtemel

⁸ Yorumlamada hipotezler(in işlevi) konusunda en iyi tartışma, R.S. Crane'in *The Languages of Criticism and the Structure of Poetry (Eleştiriciliğin Dilleri ve Şiirin Yapısı)*, (Toronto, 1953) adlı kitabının 176-80 arasındaki sayfalarında bulunmaktadır. Crane, 'hipotez' kavramı ile 'cins' kavramı arasında dolaylı bir bağlantı kurar. (Bkz. ss. 146,167).

kılan şey, işte budur. Zira, sadece kelimeler değil, aynı zamanda cümleler de, ve hatta sadece cümleler değil, *Savaş ve Barış* (kitabı) kadar uzun ifadeler bile, kısmen de olsa, geçmiş kullanımlar tarafından depolanan âdet ve normların yönlendirme ve idaresi altındadırlar.⁹ Yani, yazılı veya sözlü olsun farketmeksizin, iletişimi sağlanabilen tüm konuşma fiilleri, sınırlı sayıdaki türlere veya tiplere aittir. İmdi, bir tür ya da tip, norm ve âdetleri, geçmiş kullanımlar yol ve aracılığı ile kısmen kurulup sabitleştirilmiş olan bir ifade şekil ve tarzıdır. İletişimi sağlanabilen her ifade, bu şekilde tanımlanan bir tür veya tipe aittir; ve iletişimi gerçekleşen konuşmalarda, 'tamamen yeni bir tür' diye bir şeyin olması mümkün değildir. Zira, buradaki sözde-yeni tür veya tipler, linguistik ve toplumsal bir zorunluluk olarak, zaten var olan norm ve âdetlerin birer versiyonu ve genişlemesinden ibarettirler. En ilkel ve temel olan tür veya tipler -yani, iletişimi sağlanabilen en küçük konuşma birimleri- cümlelerdir; fakat, daha büyük çaptaki ifadelerin her biri de, değişen katılık dereceleriyle birlikte, bir cümlelik ifadelerin sahip olduğu geleneksel ve normatif karaktere sahiptirler.

Yorumcunun ön-anlamasının doğru olmasına büyük oranda ihtimal sağlayan şey, işte budur. Zira, yazarın kastettiği anlamın, yorumcunun âşına olur olmaz paylaşabileceği âdet ve gelenekler tarafından yönlendirilip idare edilen bir alanı ve şekli vardır.¹⁰ Dolayısıyla, yorumlama sürecinde, herhangi bir metin ile ilgili bir ön-kavrayış veya ilk-tahmin, aslında, sözkonusu metnin ait olduğu tür hakkında yapılan bir tahmindir; ve 'geçerli bir ön-kavrayışın tabiatı (veya mahiyeti) nedir?' sorusunun en uygun şekli de, 'bu metin, hangi türe aittir?' sorusudur. Doğrusu bu soru, bir yorumcunun bir metin hakkında sorabileceği en önemli sorudur. Zira bunun cevabı, anlamların ne yönde olacağı ve metnin alanı ile ilgili olduğu kadar, onun ne şekilde anlaşılacağı ve neyi vurguladığı konularına da işaret edip ip uçları verir.

Yorumlama konusundaki aforizmaları her-

monotiğe yapılan en büyük katkılar arasında sayılan Schleiermacher, 'tür'ün temel bir öneme sahip olduğunu ilk kez ortaya koyma şeref ve imtiyazına sahiptir. O şöyle der: "Konuşmadaki eşsizlik, türü belirleyen temel özelliklerden sapma olarak kendini gösterir;" çünkü her anlama olayında, "bütün, (esasen) bir tür olarak kavranır -*Das Ganze wird ursprünglich verstanden als Gattung.*"¹¹ Schleiermacher, keşif niteliği taşıyan bu yaklaşımı ile, düşüncesini hermonotik üzerine yönlendiren ideal disiplinin- gerçek anlamda bir yorum teorisinin temelini atmıştır. Zira tür kavramı, (kutsal kitap) İncil, şiir, tarih ve hukuk alanındaki metin yorum türlerinin hepsini yakından ilgilendirir; çünkü tür kavramının kendisi, kendine has bir işleyiş tarzı belirler. Bir metnin ait olduğu tam ve kesin tür ile ilgilenmek, tamamen mekanik olan yorum kural ve metotlarını yüzeysel bir şekilde o metne dışardan empoze etmekten kaçınıp, her metne hakkını vermek demektir.

Son olarak, tür kavramı, öz-eleştirel düşüncenin yorumlamada gerekli olduğuna dikkatleri çeker; zira bir metnin türü hakkındaki ilk-tahminimizin doğruluğu konusunda, itiraz kabul etmeyen bir kesinlik sözkonusu olamaz. Bununla beraber, bu ilk-tahmin, metin hakkında daha sonra söyleyeceğimiz şeyi yönlendirip idare eder ve (hatta) onun yapısını şekillendirip oluşturur. Dolayısıyla, kendi başına kuvvetli olan ön-anlayışımızın, konuyla ilgili olarak bulabildiğimiz tüm veriler karşısında test edilmesi gerekmektedir. Çünkü bizim tür fikrimiz de, nihai anlamda, diğerleri gibi bir hipotezden ibarettir, ve en iyi hipotez de ilgili olan tüm verileri en iyi şekilde açıklayan hipotezdir. Tür, ön-anlama ve hipotezin bu özdeşliği, doğa bilimlerindeki düşünce ile insan bilimlerindeki düşünce arasında var olduğu çokça reklam edilen ayrılık ya da uçurumun var olmadığını ortaya koymaktadır. Varsayımsal-tümdengelimci süreç, bilgiyi gaye edinen her türlü düşüncede olduğu gibi, sözü edilen bu bilim alanlarının her ikisinde de asıl ve temeldir.

⁹ Saussure, dildeki 'aktüalitelere' ve 'virtüalitelere' arasında zarif ve yararlı bir ayrım yapar. Bunlardan birinci gruptakiler, hal-i hazırda gerçekleştirilmiş kullanımlar, ikinci gruptakiler ise birinci gruptakilerin mümkün kıldığı anlam genişlemeleridir. Her bir virtüalitenin aktüalite haline dönüştürülmesi anlamında yeni virtüalitelere yaratılmış olur. Bkz. Saussure, *Cours de Linguistique Générale*.

¹⁰ Bu durumun dairesel bir yanı yoktur. Zira bir metnin içinde yazıldığı muhtemel âdet ve gelenekler, aynı kültürün içinde bulunan başka metin ve yazarları araştırmak suretiyle keşfedilip ortaya çıkarılabilir.

¹¹ *Hermeneutik*, ss. 46, 47.