

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI:12-13



SAMSUN 2001

HANS-GEORG GADAMER VE HAKİKAT VE YÖNTEM (WAHRHEIT UND METHODE)¹ ADLI ESERİ

Dr. Burhanettin TATAR*

ÖZET

Heidegger'in önde gelen öğrencilerinden Hans-Georg Gadamer'in *Wahrheit und Methode* adlı eserinin dünya çapında şöhret bulmasına yol açan şey, Onun felsefi hermenötik adını verdiği bir perspektif içinde farklı felsefi yaklaşımları tutarlı ve rasyonel bir biçimde kaynaştırmasıdır. Gadamer önyargı kavramının anlamının gerçekleşmesi için bir safha olduğunu kabul ederek, ön yargıların ancak metinde bulunan konunun kendisine yönelmek ve konuyu karşılıklı soru soran ve cevap veren katılımcılar arasında gerçekleşen diyalog modeline göre anlamak suretiyle aşılabileceğini ileri sürer. O'na göre, insanın kendisini ve başkasını anlaması daima diyalog tarzında gerçekleşir, zira anlama dil içinde ortaya çıkar: dil ise ancak konuşma (discourse) olayında görüleceği üzere somut ve zamansal olarak varolur. Yani dil, işaretler sistemi değil, temelde varlığın ifşasıdır ve insanın varlığa ait oluş tarzıdır. Anlama hadisesinin gerisinde bulunan tarihsel gelenek dil içinde ortaya çıktığı ve dil daima bir katılım hadisesi olduğu için anlama zorunlu olarak tarihsel ve zamansaldır. Burada zamansallık veya tarihsellik temelde her bir gerçek anlamının, varlığın ifşa hadisesi olarak, kendi başına diğer anlama hadiselerine indirgenemeyecek nitelikte ortaya çıkışına işaret eder. Tarihe yön veren büyük felsefi düşünceler, bilimsel tezler, mezhepler vs. bu tür anlama olaylarına örnek teşkil ederler. Bunun yanı sıra, anlama her bireyde farklı bir tecrübe olarak ortaya çıktığı için tarihsel ve zamansaldır. Felsefi hermenötik, anlamın tarihsel sürekliliğini ortaya çıkararak mevcut zamanı hem kendisine özgü önyargılarından kurtarmayı hem de anlamın geleceğe taşınmasında sahih bir safha haline getirmeyi amaçlar.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5th ed. (Tübingen: J. B. Mohr, 1986). Bu eserin Türkçe çevirisi henüz ortaya çıkmadığı için atıflar İngilizce çevirisine yapılacaktır: *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989). (Bundan böyle *TM*.)
* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

GİRİŞ

Hans-Georg Gadamer'in 1960 yılında emekliliğine yakın bir dönemde yayımladığı *Hakikat ve Yöntem: Felsefi Hermenötiğin Temel Özellikleri* adlı eseri, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinden sonra felsefi hermenötik alanındaki en önemli eser olarak uluslar arası şöhrete ulaşmıştır. *Kleine Schriften*² dışında yayımlanan çalışmalarının toplandığı on ciltlik *Gesammelte Werke*'nin 1. cildi olarak yerini alan ve A. B. D.'nde İngilizce'ye çevrilmiş şekliyle ilk olarak 1975'te, gözden geçirilmiş şekliyle 1989'da ikinci kez yayımlanan bu eser, Gadamer'in zengin ve derin düşüncelerinin kapsamlı ve bir bütünlük içindeki ifadesi olan *magnum opus*tur. Gadamer'in özellikle bu eserde ortaya koyduğu ve diğer çalışmalarında desteklediği düşünceleri, sosyoloji, edebiyat teorisi, tarih, teoloji, hukuk, sanat felsefesi gibi sosyal bilimlerde ve "hatta tabiat bilim felsefesinde"³ gittikçe artan ölçülerde izlerini bırakmaya devam etmektedir. Ne var ki, ülkemizde Gadamer'in adı tümüyle yabancı olmamakla birlikte, hermenötik disiplini üzerine yazdığı makalelerinden birkaçının çevirisi dışında Türk okuruna doğrudan ve kapsamlı olarak hitap etme şansına henüz erişememiştir.

Hermenötik, başlangıçta üç farklı alanda kullanılmaya başlandı. Birinci alanda hermenötik, *technē grammatikē*, gramer tekniği veya sanatı olarak Helenistik filologlar, retorikçiler ve onların hümanist takipçilerinin *philologia* yöntemidir. Her ne kadar hermenötik terimi burada teknik bir terim olarak kullanılmamışsa da, ortaya konan yöntemsel yaklaşımlar daha sonraki hermenötik teorilerini etkilemiştir. İkinci alandaki hermenötiğin ilk safhasında Kilise Babalarının kullandığı ve Ortaçağa özgün olan hermenötik yer alır. Bu ilk safhadaki hermenötik yaklaşım ile ilgili en temel bilgiler Rudolf Gocklenius'un *Lexicon Philosophicum* (1613)'unda ve Thomas Aquinas'ın *Sunma Theologiae* adlı eserinin *quaestio 1* bölümünde verilmektedir. İkinci safhada, Flacius'tan Ernesti ve Semler'e kadar uzanan zaman diliminde geliştirilen Biblical (Tevrat ve İncil) hermenötiği bulunur. Dilthey'a göre, bu gelişim Schleiermacher'ın genel yöntemsel hermenötik projesi için bir hazırlık safhası olmuştur. Üçüncü alandaki hermenötik, genel kanunların karşılaşılan özel sorunlara nasıl tatbik edileceğini yani tümel ile tikel arasındaki boşluğun nasıl aşılacağını araştıran hukuk (legal) hermenötiğidir. İtalyan hukuk tarihçisi Emilio Betti'nin 1955'te yayımladığı iki ciltlik *Teoria Generale della Interpretazione*⁴ adlı eseri bu alanla ilgili en geniş çaplı çalışmadır. Son olarak

² Gadamer, *Kleine Schriften*, 4 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972-79).

³ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), s. ix. Gadamer'in tabiat bilimleri ve hermenötik arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleri için bkz. Gadamer, "Natural Sciences and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy," trans. Kathleen Wright, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, ed. John Cleary, vol. 1 (1986), ss. 53-75.

⁴ Betti bu çalışmasının özeti daha sonra Almanca yazdığı makaleler içinde sunmuştur. Bu makalelerin İngilizce çevirisi için bkz., E. Betti, "Hermeneutics as the general methodology

hermenötik, Dilthey'in tarihsel akla yönelttiği eleştiriler ışığında,⁵ Heidegger ve Gadamer tarafından felsefi bir disiplin haline dönüştürülmüştür.⁶

Bu tarihsel arka plan, farklı bir düşünce iklimi içinde gelişen felsefi hermenötüğün temel kavramlarının, bizlere bir takım "hakikatler"i öğretecek tarzda, içinde bulunduğumuz yorum geleneği içinde yer bulabilmesi ve yaşama devam edebilmesi için gereken kuramsal ve tarihsel alt yapının mevcut olup olmadığı sorununun akla getirmektedir. Fakat—şayet varsa—söz konusu alt yapının, her halükarda, felsefi hermenötüğün temel kavramlarının kendi dil evrenimize aktarımı için bir ön-anlama ya da, Gadamer'in anlattığı şekliyle, ön-yargı (*Vorurteil*)⁷ teşkil edeceği söylenebilir. Diğer bir deyişle, söz konusu alt yapı hem farklı bir düşünce geleneği içinde gelişen kavramların algılanmasını mümkün kılan bir zemin olarak olumlu hem de bu kavramların sahip olduğu boyutlardan bir çoğunun görülmesini engelleyen bir ufuk ya da perspektif olarak olumsuz işlev görebilir.

Ancak bu durumdan belli bir perspektifin sınırları içinde bulunmak zorunda kalacağımız sonucu çıkarılmamalıdır. Zira her ne kadar görme ya da anlama hadisesi aynı zamanda görüş ya da anlama alanının sınırlarını fark etmekle gerçekleşse de, Hegel'in dediği gibi, bir sınırı fark etmek zaten o sınırın ötesine gitmektir. Kısacası anlaşılan varlık ile anlama açısı arasındaki diyalektik ilişki, anlamının sabit duran bir ufuk içinde gerçekleşmediğine,

of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*, edit. J. Bleicher (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ss. 51-94; "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing," trans. Susan Noakes. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Edit. Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984).

⁵ Dilthey in tarihsel akla yönelttiği eleştiriler için bkz. Hajo Holborn, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason" *Journal of History of Ideas* XI No. 1 (January 1950), ss. 93-118; Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton, Princeton University Press, 1975).

⁶ Hermenötüğün tarihsel gelişimi hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982); Richard Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

⁷ Gadamer, Aydınlanma döneminde "ön-yargı" kavramına yüklenen olumsuz anlamın tümüyle gerçeği yansıtmadığını söyleyerek, bu kavramın her anlama hadisesinin gerçekleşmesi için zorunlu olduğunu yani bir tür olumlu işleve sahip olduğunu göstermeye çalışır. Bu olumlu işlevin ne olduğunu göstermek için Heidegger'in, "ön-anlama" veya "anlamının ön-yapısı" kavramlarına başvurur. Heidegger bu kavramlarla, *Dasein* (tarihsel insan)ın bir metni anlama sürecinin daima o metne içinde bulunduğu tarihsel ilişkiler ağının etkisi altında bir ön anlam yüklemesiyle başladığını fakat bu ön anlam ile yetinmenin metin aracılığıyla tezahür edecek varlığın önünde aynı zamanda bir engel teşkil edebileceğini, dolayısıyla ön anlamdan ziyade varlığın kendisine dikkatlerin yöneltilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışır. (Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), ss. 191-195). Buna göre, "ön-yargı" bir durumu belirleyen tüm unsurlar henüz nihai olarak araştırılmadan önce ortaya atılan yargıdır. Gadamer'in diliyle "bizim yargı gücümüzü önceleyen her şeyi... ön-yargı olarak adlandırıyoruz." (Gadamer, "The Power of Reason," *Man and World* 3, no. 1 (1970), s. 11.) Henüz kesinlik kazanmadığı için bu şekliyle o olumlu veya olumsuz bir değer arzedebilir. Bkz. Gadamer, *TM*, ss. 265-284.

tam tersine onun daima bir süreç olduğuna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, farklı bir düşünce zemini üzerinde temellenen felsefi hermenötiğin temel kavramlarının dil ve düşünce evrenimize aktarımı hiçbir zaman nihai sınırları belirlenemeyecek bir çeviri ve yorum faaliyeti olacaktır.

Bu çalışma ile, Gadamer'in felsefi hermenötiği temellendirmek için *Hakikat ve Yöntem*'de ortaya attığı veya geliştirdiği bazı anahtar kavramları kendi dil evrenimiz içine aktarmaya teşebbüs edeceğiz. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Gadamer'in felsefi hayatına kısaca bir göz atacak daha sonra *Hakikat ve Yöntem*'e Gadamer'in diğer çalışmaları ve Gadamer'e yöneltilen eleştiriler ışığında yaklaşacağız.

GADAMER'İN FELSEFİ HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

De nobis ipsis silemus (Kendi hakkında susmak daha iyidir). Gadamer'in doktora tez danışmanı Paul Natorp'un kendi öz geçmişiyle ilgili yazısının başında yer alan bu Latince ifadenin Gadamer için de geçerli olduğunu gösteren belki en önemli kanıt, O'nun, aldığı felsefe eğitimi konusunda 1977'de yayımladığı *Philosophische Lehrjahre* (Felsefi Öğrencilik Yılları)⁸ içinde kendisi hakkında hemen tümüyle sessiz kalırken daha çok hocalarından söz etmesidir. Bununla birlikte araya serpiştirdiği bilgi kırıntularından yola çıkarak kendi felsefi hayatını ana hatlarıyla belirlemek mümkün görünüyör.

1900 yılında Marburg'ta farmatik kimya profesörünün oğlu olarak dünyaya gelen Gadamer, yine aynı şehirde filoloji ve klasik eserler üzerine eğitim aldı. Şair Stefan Georg halkasının derin etkisi altına girdiği yıllarda babasının kütüphanesinde bulunduğu ve hemen hiçbir şey anlamadığı Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* okuduğu ilk felsefe kitabı oldu. Felsefeye Natorp aracılığı ile adım attı: Nicolai Hartmann ve Heidegger'in desteğiyle bu alandaki merakını derinleştirdi. 1920'de Max Scheler ile buluşması onun fenomenoloji ile gerçek anlamda tanışmasına yol açtı. Natorp'un son doktora öğrencilerinden biri olarak tezini "İdea" konusunda 1922 yılında tamamladı. Eflatun'un diyalogları üzerinde yapılan bu çalışma O'nun felsefi hermenötiğinin sistematik Batı felsefe geleneği içindeki gelişiminin ilk safhasını teşkil etti. Heidegger'in Aristoteles hermenötiğine giriş mahiyetinde yazdığı bir makalenin nüshasını Natorp'un kendisine vermesi ve bu yazının derin etkisi altına girmesi Gadamer'in felsefi hayatında bir dönüm noktası oldu. 1923'te Freiburg'a Heidegger ile beraber çalışmak için gitti ve orada aynı zamanda Husserl'in seminerlerine iştirak etti.

Bilahare Paul Friedländer'in rehberliği altında Eflatun'un diyalogları ve şiir dili üzerine yeniden eğildi ve klasik filolog oldu. Eflatun üzerindeki çalışmaları O'nun Heidegger için 1927-28 yılları arasında hazırladığı *Eflatun'un*

⁸ Gadamer, *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977); *Philosophical Apprenticeships*, translated by Robert R. Sullivan (Cambridge: The MIT press, 1985).

*Diyalektik Etiği*⁹ başlıklı habilitasyon tezi ile doruğa ulaştı. 1929'da Marburg Üniversitesi'nde asistan, bilahare *privatdozent*¹⁰ ve nihayet 1937'de ordinar-yüs profesör oldu. 1934-1942 yılları arasında yaptığı çalışmalar daha çok felsefeye filolojik ve şiir açısından yaklaşım sorunu ile ilgilidir ve hiç birisi kitap hacminde değildir. Ancak bir başka açıdan bu çalışmalar, ahlaki insanın var olabilmesi için gereken ahlaki bağlam sorunu ile ilgilendiğinden, Sullivan'ın ifadesiyle "siyasi hermenötik" tabiriyle nitelenebilir.¹¹ Yine bu esnada Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine bir şerh yazdı.

1938-1947 yılları arasında Leibzig Üniversitesinde öğretim faaliyetleri-nin yanı sıra dekanlık ve rektörlük görevlerini üstlendi. 1947-1949 yılları arasında Frankfurt Üniversitesi'nde öğretime devam etti. Son olarak 1949 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Jaspers'ten boşalan kürsüye atandı ve 1968 yılında emekli oluncaya değin bu kürsüyü işgal etti. Heidelberg'te eğitim konusuna ağırlık vererek "utkulu bir hoca"¹² oldu. Bu yıllar arasında Aristoteles'in *Metafizik*, *Lamda* kitabını Almanca'ya çevirdi ve Dilthey'in *Tarih felsefesinin Ana Hatları*'nı yeniden neşretti.¹³ 1958-59 yaz tatilinde "Hermenötik"¹⁴ adlı makalesini yazdı.

Grondin'in tahminine göre, Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in ilk nüsha-sını¹⁵ 1956'da, yani Louwen'de gerçekleştirdiği "Tarihsel Bilinç Sorunu"¹⁶

⁹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretation Relating to the Philebus*, translated by R. M. Wallace (New Haven: Yale University Press, 1991).

¹⁰ Bu kadro, Türkiye'deki yardımcı doçentlik kadrosuna benzemekle birlikte, daimilik arzetmez ve maaşsızdır.

¹¹ Robert Sullivan, "Translator's Introduction" in *Philosophical Apprenticeships*, s. xvi.

¹² Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, (Albany: SUNY, 1995), s. 85. Önde gelen Ameri-kalı filozoflardan Fred Dallmayr, Heidelber Üniversitesinde Gadamer'in derslerine ilk katıldı-ğı andaki izlenimini şöyle aktarır: "Bir hoca olarak Gadamer o zaman (ve hala da öyledir) bana Sokratçı ruhun, içinde tüm sabit durumların çözüldüğü ve dönüşüme uğradığı canlı konu-şmalara ısrarla adanan bir ruhun, şahılaşması olarak göründü—her ne kadar amaçsız bir lakırdı değil, tanımlanmış bir doktrin içinde katılaşmasına izin verilmeyen bir "hakikat"ın ortak olarak atıştırılmasına adanan konuşma olsa da." Bkz. Fred Dallmayr, "Hermeneutics and Justice." in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, edit. K. Wright (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 92.

¹³ Grondin, *ibid.*, s. 85.

¹⁴ Bu makale Doğan Özlem tarafından Türkçeye çevrilererek *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzeri-ne Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995) içinde yayımlanmıştır.

¹⁵ Normal bir el yazısı ile 80 sayfadan oluşan bu nüsha Gadamer'in 80. doğum günü münase-betiyle Heidelberg Üniversitesi Kütüphanesi'nde 11 Şubat-15 Nisan 1980 tarihleri arasında sergilenmiş ve ilk bölümleri *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-1993, ss. 131-42 içinde yayımlan-mıştır. *Hakikat ve Yöntem*'in 1960'ta yayımlanan şekliinden pek fazla farklılık arzetmeyen bu nüsha ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, ss. 83-98.

¹⁶ Bu seminerde takip edilen notlar Fransa'da yayımlanmıştır. Bkz. Gadamer *Le Problème de la Conscience historique*. Louvain: Université Catholique, 1963; İngilizce çevirisi için bkz., "The Problem of Historical Consciousness" in *Interpretive Social Science: A Reader*, edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979); Türkçe çevirisi için bkz. "Tarih Bilinci Sorunu," *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşımı*, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990), ss. 79-106.

başlıklı seminer öncesinde yazdı.¹⁷ Son şeklini 1959 yılında alan *Hakikat ve Yöntem*'in 1960'ta yayımlanmasından sonra Gadamer yıllardır kendisini meşgul etmekte olan antik felsefe ile ilgili makale çalışmalarını tamamlamakla uğraştı. 1968'de emekli (*Emeritus*) olduktan sonra özellikle her sonbahar döneminde Boston College (A.B.D.) ve diğer Amerikan üniversitelerinde seminerler ve konferanslar vermeye devam etti.

Gadamer'in "Felsefi Hermenötiğin Menşei Üzerine"¹⁸ başlıklı makalesinde belirttiği üzere, anlamaya (*verstehenden*) dayalı bilimler *Hakikat ve Yöntem*'de geliştirilen felsefi hermenötik için hareket noktası teşkil etti. Heidegger'in anlamamanın egzistansiyel (varoluşsal) yapısı ile ilgili derin tahlilleri Gadamer'in Batıdaki idealist ve romantik geleneği eleştirmesi için bir temel sağladı. Bu bağlamda geliştirdiği "oyun" (*des Spieles*) kavramı ile idealizmin öz-bilinç (self-consciousness) ile ilgili illüzyonlarını aşmaya çalıştı. Aristoteles'in *fronesis* (*ahlaki pratik akıl*) kavramı üzerindeki tahlilleri onu, pratik bağlamdan ayrı olarak teorik doğrulara ulaşmanın bir yanığı olduğu ve bu pratik bağlamın sosyal bilimler için bir model teşkil edebileceği düşüncesine iletti. Eflatun'un eserleri üzerindeki uzun nefesli çalışmaları onda düşüncecinin veya anlamamanın daima bir diyalog süreci içinde gerçekleştiği kanaatini ortaya çıkardı. Anlamamanın tarihselliği ve dilselliği ile ilgili araştırmaları bu diyalogun aynı zamanda tarihsel bir varlık tecrübesi olarak ortaya çıktığı ve bu tecrübenin daima dil içinde anlam kazanıp aktarılabilirdiği tezini ortaya atmasını sağladı.

Şimdi felsefi hermenötiğin arka planına yönelik bu kısa atıftan sonra Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de ortaya attığı veya geliştirdiği bazı temel kavramları incelemeye başlayabiliriz.

GADAMER HERMENÖTİĞİNİN BAZI TEMEL KAVRAMLARI

1. Felsefi Hermenötik

19. asrın romantik döneminde Schleiermacher ve Dilthey'in hermenötiği insan bilimleri için genel bir yöntem ve bu bağlamda psikoloji ve sosyolojiyi anlama (*Verstehen*)'ya dayalı disiplinler haline getirme çabalarından sonra, Heidegger *Dasein*'in (tarihsel ortam içindeki insan varlığının) "ifşa (unconcealment) hadisesi" içinde bulunduğunu¹⁹ ve bu hadise açısından anlamamanın gerçekleştiğini belirterek ifşa "hadise"sini hermenötiğin temeline

¹⁷ Grondin, *Sources of Hermeneutics*, s. 85.

¹⁸ Gadamer, "On the Origins of Philosophical Hermeneutics" in *Philosophical Apprenticeships*, ss. 177-193.

¹⁹ Heidegger, "zihin ve nesne arasındaki uygunluk" olarak ifade edilen geleneksel hakikat anlayışının "varlığın ifşası veya tezahürü olarak hakikat" anlayışından türemiş olduğunu ileri sürer. Varlığın ifşası *Dasein*'in ifşasına ve *Dasein*'in ifşası varlığın ifşasına bağlı olarak gerçekleşir. Bu anlamda Heidegger şöyle der: "*Dasein* hakikat (ifşa) içindedir." Bkz. Heidegger, *Being and Time*, ss. 257-273.

yerleştirdi.²⁰ Buna göre anlama "öznenin farklı muhtemel davranışlarından sadece biri olmayıp, aksine *Dasein*'in var olma tarzıdır."²¹ Anlamanın ontolojik ve tarihsel yapısından hareketle, Gadamer hermenötiğin insan bilimleri için bir yöntem bulmayı amaçlamadığını söyler. Kant'ın modern bilimi mümkün kılan bilginin şartları ve sınırlarına dair aşkın (transcendental) sorusuna nispeten hermenötiğin temelde şu felsefi soruyu araştırdığını belirtir: "Anlama nasıl mümkündür?"²² Her türlü yöntem düşüncesinden önce gelen bu aşkın (transcendental) soru, hermenötiğin temelde felsefi olduğuna, bu nedenle Kant'ın *quaestio facti* (tasviri, fenomenolojik açıdan) ve *quaestio iuris* (olması gereken) ayırımıyla sınırlanamayacağına işaret eder. Tersine onun, bu ayırımın arka planına yönelerek "istek ve eylemlerimizin üstünde ve ötesinde bize ne olduğu"²³ yani neyin cereyan ettiği ile ilgilendiğini ifade eder.

Bilincin varlığı anlama noktasındaki sınırlılığını ve faniliğini ön plana çıkaran bu yaklaşım ile Gadamer, felsefi hermenötiğin hakikat tecrübesi ile bu tecrübeyi mümkün kılan tarihsel arka plan arasındaki daimi ilişkiyi aydınlatmayı amaçladığını ima eder. O'na göre hakikat tecrübesi en özgün şekliyle felsefe, sanat ve tarih ile ilgili tecrübelerimizde ortaya çıkar. Bu tecrübelerin hepsi için ortak olan anlama "asla mevcut 'nesne' ile öznel bir ilişki değil, aksine onun etki tarihi ile olan bir ilişkidir; diğer bir deyişle anlama anlaşılın şeyin varlığına aittir."²⁴

Anlamanın tarihsel etki altında gerçekleşmesi yani bilincin kendi faniliği yüzünden hakikat tecrübelerinde tarihe borçlu olduğunu anlaması demeyledir ki, felsefi hermenötik, yukarıda değinildiği üzere, ne yöntem bulmayı amaçlar,²⁵ ne de merkezi konuma yerleştirdiği hakikat kavramını tasvire yeltenir. Bu duruma Risser şöyle atıfta bulunur: "*Hakikat ve Yöntem* adlı bir kitapta hakikat hakkında çok az bir şey söylenmiş olması ironik görünüyor."²⁶

²⁰ Theodore Kisiel, "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger" in *Hermeneutics and Praxis*, edit. Robert Hullinger (Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), s. 3.

²¹ Gadamer, *TM*, s. xxx.

²² Gadamer, *ibid*.

²³ Gadamer, *TM*, s. xxviii.

²⁴ Gadamer, *TM*, s. xxxi.

²⁵ Pozitivist bilim anlayışını takip ederek tabiat bilimlerinde olduğu gibi yorum bilimlerinde de yöntemin zorunlu olduğunu iddia eden Hirsch, Gadamer'i yöntem idealini terketmekle suçlar ve O'nun, Schleiermacher, Humboldt, Droysen, Boeckh, Steinthal, Dilthey ve Simmel geleceğinin yerine teklif ettiği yeni hermenötiğinin, ulaştıracağı sonuçlar açısından kendisinin (Gadamer) düşündüğünden daha yıkıcı olabileceğini iddia eder. Hirsch'e göre, anlamayı temelde tarihsel olarak kabul ettiği için, Gadamer'in hermenötik nazariyesi tarihsel bilgi konusunda şüphecilğe (skepticism) düşmektedir. Bkz. Hirsch, "Truth and Method in Interpretation," *Review of Metaphysics* 18, no. 3 (March 1965), ss. 488-490; reprinted as "Appendix II" to Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, Con.: Yale University Press, 1967), ss. 245-247.

²⁶ James Risser, "The Imagining of Truth in Philosophical Hermeneutics," in *Phenomenology, Interpretation, and Community*, ed. L. Langsdorf and S. H. Watson with E. M. Bower (Albany: State University of New York Press, 1996), s. 159.

Ne var ki, Gadamer, "Beşeri Bilimlerde Hakikat" ve "Hakikat Nedir?" adlı makalelerinde²⁷ de hakikat sorununu açıkça tartışmaz. Grondin'e göre, Gadamer'in sistemli bir hakikat kuramının olmayışı *Hakikat ve Yöntem*'in mesajının özüyle ilgilidir. "Somut [tarihsel] hakikat tecrübesinden kaçınılmaz surette ayrı olan bir hakikat kuramı, hermenötiğin yıkmaya çalıştığı yöntembilimsel yaklaşımı destekleyebilirdi."²⁸ Bu hususu Gadamer şöyle dile getirir: "Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin hakikate ulaşmak için yeterli olmadığı ortaya çıkmıştır."²⁹ Gadamer'e göre, yöntem vasıtasıyla başarılamayan şey, "sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garanti eden bir disiplin aracılığıyla gerçekten başarılabılır."²⁹

Bir çok eleştirmen, Gadamer'in bu görüşlerinin yanı sıra *Hakikat ve Yöntem*'in adına da atıfta bulunarak O'nun hakikat ve yöntemi karşı karşıya koyduğunu iddia eder.³⁰ Bu bağlamda Ricoeur şunları söyler:

Bir taraftan, yabancılaşmaya neden olan mesafe koyma [eylemi] insan bilimlerinde hüküm süren nesnelciliğin gerisindeki bir tavidir; diğer taraftan, bilimlerin bilimsel konumunu açıklamak için gereken mesafe koyma [eylemi], aynı zamanda temel ve asli ilişkiyi yıkan bir fasıladır—oysa nesne olarak inşa ettiğimizi ileri sürdüğümüz tarihsel gerçekliğe bu ilişki aracılığıyla ait olur ve onu paylaşıyoruz. Böylece, Gadamer'in eseri *Hakikat ve Yöntem*'in adıyla teklif edilen bir alternatifle karşılaşırız: ya yöntembilimsel tavır alır ve üzerinde çalışılan gerçekliğin ontolojik yoğunluğunu yitirir, ya da hakikate yönelir ve insan bilimlerinde nesnellikten vazgeçmek zorunda kalırız.³¹

Ancak Gadamer'in hakikat tecrübesinin yöntemle sınırlanama-yacağını yani yöntemi hakikatin yegane garantörü olarak görmenin bir yanığı olduğunu ileri sürmesi, Ricoeur'nun iddia ettiği gibi, O'nun insan bilimlerinde nesnellikten vazgeçtiğini gösterir mi? Gadamer insan bilimlerinde yöntem fikriyle mücadele ederken, O'nun gerçekte farklı alanlardaki yöntembilimsel yaklaşıma itiraz etmediğini söyleyebilir miyiz?³² Bu bağlamda, Stueber,

²⁷ Bu makaleler şu eserde bulunmaktadır: *Hermeneutics and Truth*, edit. B. Wachterhauser (Evanston: Northwestern University Press, 1994), ss. 25-32; 33-46.

²⁸ Risser. "The Imagining of Truth," s. 159.

²⁹ *TM*, 490-491; *WM*, 494.

³⁰ Gerçekte, Gadamer bu eleştiriyi reddeder ve şunları söyler: "Bu başlıgın [*Wahrheit und Methode*] yöntem sorunu geçersiz olarak gördüğünü düşünenler hatalıdır." Gadamer, "Hermeneutics and Social Science" *Cultural Hermeneutics* 2 (1975), s. 310. Gadamer'in hermenötik yaklaşımını nesnellığe yöneltmiş en büyük tehlike olarak görenlerin başında Betti ve yukarıda ismini andığımız Hirsch gelir. Betti'nin Gadamer'e yönelttiği eleştiriler ve Gadamer'in verdiği cevaplar için bkz. Emilio Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*, edit. J. Bleicher (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ss. 76-84; Gadamer, *TM*, ss. 511-513.

³¹ P. Ricoeur. "The Hermeneutical Function of Distanciation," *Philosophy Today* 17 (1973), ss. 129-141. Ayrıca bkz. B. D. Smith, "Distanciation and Textual Interpretation," *Laval Théologique et Philosophique* 43, no. 2 (June 1987), ss. 205-216.

³² Burhanettin Tatar, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Islam V

Gadamer'in hermenötüğünde 'yöntem' ve 'yöntembilimsel yaklaşım' arasında ayırım yapar ve ikincisiyle "ister tabiat bilimlerindeki deney isterse tarihi kaynakları sistematik bir biçimde toplama şeklinde olsun, birinin tezini kanıt ileri sürerek ispatlama fikri"ni anlar.³³ Böylece, O'na göre Gadamer 'yöntem' ile Descartes ve Bacon'un eserlerinde ortaya kovulduğu üzere bilimsel araştırmaya eşlik eden epistemolojik tavrı reddeder.³⁴

Gadamer'e göre, yöntem tekrarlayabilme ve doğrulama imkanını sağladığı yani bilgide kesinlik ölçüsünü verdiği için, bilgi ve hakikat düşüncesi 'kesinlik' düşüncesiyle tatmin olmaktadır.³⁵ Ne var ki, kesinlik düşüncesi gerçekte araştırmacının kendisi ile araştırdığı nesne arasında belli bir mesafenin bulunduğunu ve bu mesafenin nesnenin tabiatını (nesnellliğini) zedelemeyecek şekilde araştırmacı özne tarafından belirlenen evrensel yöntem ile aşıldığını varsaymaktadır. Böylece özne-nesne ontolojisine dayalı yöntem fikrinden kaynaklanan kesinlik düşüncesi, araştırmacının kendi tarihselliğini göz ardı etmesine ve modern öznelliliğe düşmesine neden olmaktadır.³⁶ Bununla birlikte Gadamer, yöntemin hatalardan kaçınmak için kabul edilmesi gerektiğini söyler.³⁷ Ancak O, "bir filozofun hermenötik ilgisinin hatalardan başarılı bir şekilde kaçınıldığında" yani yöntem kendi işlevini tamamladığında başladığını da ekler. Böylece hakikatin yöntembilimsel faaliyeti aştığını iddia ettiğinde, Gadamer'in Ricoeur'un ileri sürdüğü gibi, hakikat ve yöntemi karşı kutuplara yerleştirmede yani birbirlerine alternatif hale getirmediği anlaşılıyor. O, yalnızca, yöntemi yanlış anlamayı engelleyecek bir vasıta olarak görürken, hermenötüğü doğru anlamaya veya hakikat tecrübesine ileten bir faaliyet olarak değerlendiriyor.

(Washington, D. C.: RVP, 1998), ss. 14-15; *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, (Ankara: Vadi Yayıncılık, 1999), s. 28.

³³ K. R. Stueber, "Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer," in *Hermeneutics and Truth*, ed. B. R. Wachterhauser (Evanston: Northwestern University Press, 1994), ss. 178-179.

³⁴ Tatar, *Interpretation*, s. 15; *Felsefi Hermenötik*, s. 28.

³⁵ Descartes'in yöntemindeki ilk kuralın kesinlik düşüncesinin gerisinde bulunduğu farkedilmektedir: "Şayet kesin bir şey anyorsam bu şeyler hakkında, açıkça yanlış olanlar üzerindeki daha az olmayacak şekilde tasdikten dikkatle kaçınmalıyım." Bkz. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. D. A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980), s. 60.

³⁶ Bu bağlamda yöntemi ve dolayısıyla nesnelliliği reddettiği için kendisini relativizm ile suçlayan Betti'yi eleştirirken, Gadamer şunları kaydeder: O (Betti)'nin hermenötik sorununu yalnızca yöntemi sorunu olarak algılaması, bizim aşmaya çalıştığımız öznelliliğe O'nun sürüklendiğini göstermektedir." Gadamer, *TM*, 512-513.

³⁷ *TM*, xxviii. Yine Gadamer, yöntem konusunda şunları söyler: "O halde yorum sanatı ya da hermenötik çok farklı yöntemleri kullanır, ancak kendisi bir yöntem değildir. Hele bu sanatın nazariyesinin, [yani] felsefi hermenötüğün, bir yöntem olması hiç söz konusu değildir. "Hermenötik yöntem" ifadesiyle neyin kastedildiğini bilmiyorum. Tüm yorumlama yöntemleri hermenötik içinde yer alırlar ve, şiir gibi sanat eserleri yorumlanırken rol oynarlar veya kendilerine rol verilir. Felsefi hermenötüğün görevi bunun nasıl olduğunu açıklamaktır." Gadamer, "A Classical Text," "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge" *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981), s. 638.

Ne var ki, bizi doğru anlamaya veya hakikat tecrübesine iletecek faaliyetin kendisi belli bir yolu izlemeyecek yani hala bir tür yöntem takip etmeyecek midir? Gadamer, bu soruya cevap olarak bize muhtemelen şu soruları yöneltecektir: Hakikat tecrübesi ile bu tecrübeye ileten yol arasında gerçek anlamda bir ayırım yapmak mümkün müdür? Daha açık olarak, anlama olayı veya hakikat tecrübesi bu olay ve tecrübeyi yaşayan insanı değiştirdiğine³⁸ ve farklı bir görüş açısı kazanmasına yol açtığına göre, bu değişmeyi göz ardı ederek yani kendisini değiştiren şeye dışarıdan bakarak araştırmacının yöntemin sınırlarını belirlemesi nasıl mümkündür? Dahası, ortaya çıkan tarihsel (bireysel) hakikat tecrübesini soyut evrensel yöntem ile açıklamaya çalışmak ya tarihsel tecrübeyi genel ilkelere indirgemek ya da soyut evrensel yöntemi bireysel tecrübe ile sınırlamak (tarihselleştirmek) gibi bir paradoksa yol açmayacak mıdır?

Gadamer, sözelimi sanat tecrübesinde ortaya çıkan hakikat tecrübesinin kesin bir bilgi içinde her yönüyle ortaya konmasının ve ifade edilmesinin mümkün olmadığını söyler.³⁹ Zira her ne kadar sanat tecrübesi hakikat tecrübesi olsa da, hakikat tecrübesi bizim *sahip olduğumuz* bir şey değildir: hakikat bizim *elde ettiğimiz* ya da yöntembilimsel kesinlik sayesinde *sahip olmaya* başladığımız bir şey değildir. Weinsheimer'ın diliyle, "sanatla ilgili hakikat özneye ait olan bir nesne değildir, aksine öznenin kendisine ait olduğu ve kontrol edemediği bir şeydir. Bu şey bir hadisedir, kendisine ait olacak şekilde bizi yakalayan hakikat hadisesidir."⁴⁰ Bu bağlamda hakikat, dünyanın nasıl tezahür etmekte olduğu ve insan bilincine kendisini nasıl ifşa ettiği ile ilgili bir tecrübedir.⁴¹ Bu durum karşısında yapılacak şey, bir sanat eseri veya metin ile karşılaşma ve onu anlama sonucu ortaya çıkan hakikat tecrübesini, anlamının tecrübe edilen metin veya sanat eserinin varlığına nasıl ait olduğunu araştırarak aydınlatmaya çalışmaktır. Bu bağlamda modern öznelciliğin, sözelimi estetik bilincin, anlamayı mümkün kılan vasıtalar ile anlaşılan şeyin kendisi arasında yapmaya çalıştığı ayırım Gadamer'e göre hakikat tecrübesini engelleyen bir yaklaşımdır. *Estetik ayırım* adını verdiği bu yaklaşımın⁴² karşısına O. hakikat tecrübesini bir yönüyle aydınlatmayı amaçlayan *estetik ayırimsızlık* kavramını koyar.

2. Estetik Ayırimsızlık

Saf haliyle kavranabilmesi için sanat eserinin gerek kendi tarihsel bağlamından gerekse onu önemli kılan işlevinden yani yorumcu için arz ettiği önemden soyutlanmasına işaret eden "estetik ayırım" kavramı, Gadamer'e göre, eserin sadece estetik bilince ait olan bir şey haline dönüştüğünü göster-

³⁸ Gadamer, *TM*, s. 100.

³⁹ Gadamer, *TM*, s. 100.

⁴⁰ Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, s. 100.

⁴¹ Felix Ó Murchadha, "Truth as a Problem for Hermeneutics: Toward a Hermeneutical Theory of Truth" *Philosophy Today* (Summer 1992), s. 124.

⁴² Gadamer, *TM*, ss. 85-100.

rir.⁴³ Böylece o hem kendi dünyasından hem de bizim (yorumcu) dünyamızdan ayrılır.⁴⁴ Diğer bir deyişle, estetik ayırım durumunda bizim esere yönelik olarak ahlaki veya dini bir tavır almamız mümkün olamaz. Ancak bir eserin estetik özelliği, "eserin kendi içinde bir anlam taşıdığı ve bize anlatacak bir takım şeyleri barındırdığı gerçeğinin yegane şartı değil midir?"⁴⁵

Gadamer'e göre, sanat eseri bizim karşımıza çıkan bir şey hakkında konuşur. Yani bir keşif, daha önce gizli olan bir şeyin ifşası olacak şekilde sanat eseri bir şeyler dile getirir. Bu daha önce bilinmeyen bir şeyin ifşası olduğu için gerçekte sanat eserini anlayan insan kendisiyle yüzleşir. Böylece ifa edilmesi gereken görev, yorumcunun sanat eserini dünyaya yönelik yaklaşım ve kendisini anlayış tarzı ile kaynaştırmasıdır.⁴⁶ Ancak bunun gerçekleşebilmesi için farklı bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkmış olan eserin yorumcu ile zamandaş hale getirilmesi gerekmiyor mu? Yorumcunun dünyası ile eserin beraberinde getirdiği dünya arasındaki tarihsel mesafe nasıl aşılacaktır?

Gadamer'e göre, söz konusu tarihsel mesafenin eserin yazarı (yaratıcısı) veya ilk muhatapları ile zamandaş olmaya çalışarak, Fazlur Rahman'ın deyişiyle, orijinal bağlama geri giderek⁴⁷ aşılabileceğini ileri sürmek kabul edilemez bir soyutlamadır.⁴⁸ Zira prensip olarak sanat eseri ile onu tecrübe eden arasında köklü bir ayırım söz konusu olamaz. Sanat tecrübesi eserin yorumlanış veya icra ediliş tarzı ile eserin anlam ve özdeşliği arasında ayırım yapılmadığı zaman ortaya çıkar. Bu noktada Gadamer'in, tarihsel mesafenin aşılmasını ancak orijinal tarihsel bağlamın yeniden inşa edilmesi durumunda mümkün gören Schleiermacher yerine, yeniden inşa faaliyetini harici bir faaliyet yani tarihsel metinlerle yaşayan bir ilişkiyi bize sağlayamayan bir çaba olarak gören Hegel'i izlediği açıktır. *Zihin Fenomenolojisi* adlı eserinde Hegel, tarihsel (klasik) eserlerin ağaçlarından koparılmış meyvelere benzediğini söyleyerek, onları kendi tarihsel bağlamlarına yerleştirmeye çalışmanın ancak zihinsel bir imajın oluşumuna imkan vereceğini ifade etmektedir. Oysa burada önemli olan, ahlaki dünyayı çevreleyen, üretken, hayat veren gerçekliğin dahili unsurlarını, bu eserlerin günümüze değin anlamlı olarak gelmesini sağlayan tarihsel bilinç içinde kavramaya çalışmaktır.⁴⁹ Tarihsel bilincin asli tabiatı geçmişin yeniden onarılmasıyla değil, fakat çağdaş hayatın geçmiş için

⁴³ Gadamer, *TM*, s. 87.

⁴⁴ Gadamer, sanat eserinin hem kendi orijinal dünyasından hem de yorumcunun dünyasından soyutlanmasına, Eflatun'un sanat eserinin ideaların kopyası olan bu dünyadaki varlığın kopyası olmasına işarette kullandığı *çifte mimemis* (*hatırlama*) tabirine nispetle "çifte ayırım" tabiriyle işaret eder. Bkz. Gadamer, *TM*, s. 117.

⁴⁵ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and edit. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), s. 97.

⁴⁶ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 101.

⁴⁷ F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), ss. 8-11.

⁴⁸ Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, s. 101.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1979), ss. 453-454; Gadamer, *TM*, ss. 167-169.

bilinçli bir vasıta oluşu ile teşekkül eder. Ancak bu bilinçli vasıta aracılığıyla tarihsel bir eser, farklı zamanlarda ve yorumlarda aynı eser olarak bireysel bir şekilde bize konuşur.⁵⁰ Gadamer bu duruma “estetik ayırimsızlık” kavramı ile işaret eder.⁵¹

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, bir eserin yorumlanması veya icra edilmesindeki amaç yorum veya icra ihtiyacının giderilmesi değil, tam tersine eserin varlığının ve anlamının ortaya çıkmasıdır. Ancak burada dikkat çeken olay, eserin varlığının ancak yorumlandığı veya icra edildiği zaman ortaya çıkışı yani yorumdan bağımsız olarak eserin varlığını ortaya çıkarmanın imkansız oluşudur. Gadamer’in değimiyle, yorum öncesi eserin varlığı yorumlanma esnasında ortaya çıkan varlığına göre bir “hiç”tir.⁵² Gerçi eserin yorum öncesi belli bir yapı (structure)ya sahip olduğu ve yapısının prensip olarak eserin farklı zamanlarda bir bütün olarak yorumlanabilmesine ve böylece süreklilik kazanmasına imkan verdiği düşünülebilir. Hatta bu yapı nedeniyle eser onu yazan veya yorumlayandan ayrı olarak kendi özerkliğine (autonomy) sahip olur. Ancak bu teorik yapısına rağmen eserin yapısı yorumlandığı veya icra edildiği zaman tam anlamıyla varlık kazanır. Eserin gerçek anlamı o kendi varlığını tamamen kazandığı zaman ortaya çıkar. Bu esnada ortaya tek bir varlık çıktığı için yazarın yazdığı metin ve yorumcunun yorumlayış tarzı arasındaki ayırım ikinci derecede yani soyutlama yoluyla yapılan bir ayırımdan ibaret olur.

Gerçi bu noktada eserin varlığını farklı düzeylerde ortaya çıkarmaları anlamında iyi ve kötü yorum arasında bir ayırım ve bu bağlamda doğru yorumu belirleyecek kriter sorunu ortaya çıkmaktadır. Gadamer, doğru yorumun evrensel bir kriterinin olabileceği düşüncesini reddetmektedir. Bunun nedenini Gadamer’in hakikat ve yöntem ile ilgili yukarıda dile getirdiğimiz düşüncelerinden hareketle anlamak mümkündür. Nasıl ki varlığın ve dünyanın tezahürü olarak hakikat, bizim kontrolümüzün dışında kalıp yöntemlerimizi aşıyorsa, aynı şekilde bir metnin anlam ve hakikati de bizim kriterlerimizi aşar. Zira metnin anlamı varlığın zamansal ifşasından yani hakikatin tezahüründen başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak şunları söylemek mümkün görünüyor: Doğru yorum yalnızca esere sadık kalan yorum değildir; daha köklü olarak o eserin bildirdiği hakikatin yorumudur. Diğer bir deyişle, yorumda ortaya çıkan şey eserin kendisi değil, eserin temsil ettiği varlıktır.⁵³ Metnin hakikati (anlam, temsil ettiği varlık) tezahür ettiğinde yorumun doğruluğu anlaşılabilir olduğundan ve metnin birden çok hakikati bildirmesi söz konusu olabildiğinden, bir metnin bildirdiği hakikat ile doğru yorum arasında ayıracak evrensel bir kriter olamaz; bir metnin farklı yorumlar aracılığıyla ortaya çıkan hakikatleri

⁵⁰ Gadamer, *The Relevance of Beautiful and Other Essays*, edit. R. Bernasconi, trans. N. Walker (Cambridge: Cambridge University Press: 1991), ss. 28-29.

⁵¹ Gadamer, *TM*, s. 117.

⁵² Gadamer, *TM*, s. 111.

⁵³ Weinheimer, s. 113.

(anlamlar) karşısında tek bir doğru yorumu ortaya çıkarmayı amaçlayan evrensel yorum kriteri oldukça sınırlayıcıdır ve dini, sosyal ve siyasi alanlarda despotizme ve diktatörlüğe kapı aralar.

Ancak bunun karşısında, yorumlama özgürlüğünün daima keyfi yorumlara yol açacağı sonucuna varılmamalıdır zira yorum sabit bir yapıya sahip olan metne dayalı olarak yapılan keyfi konuşmalar veya icralar değildir. Hatta Gadamer'e göre, farklı yorumların doğru yorum olma çabası eser ve yorum arasındaki estetik ayırimsızlığın eserin gerçek tecrübesi olduğunu tasdik etmektedir. Buna göre, estetik farklılık yorum başarısız olduğunda ortaya çıkan eleştirel bir tutumdur.⁵⁴ Metin bizlere bir hakikat bildirmediği zaman belli kriterler altında kendi yazarı, tarihsel bağlamı gibi ikinci derecedeki hususlar hakkında ip uçları veren bir belge haline gelir.

Ne var ki, bir hakikati bildirdiği sürece metin ile yorum arasında gerçek bir ayırım söz konusu olamıyor ve eserin farklı hakikatleri farklı yorumlar aracılığı ile ortaya çıkıyorsa metnin özdeş olduğu yani farklı yorumların hep aynı metni ifşa ettikleri nasıl bilinecektir? Sözelimi, İslam yorum geleneğinde zahirilik ile batınlık birbirinden tümüyle farklı anlamlara ulaşıyorsa her ikisinin aynı (özdeş) Kur'an'ı ifşa ettiklerini, her ikisinin de Kur'an metnine sadık kaldıklarını söylemek nasıl mümkündür? Gadamer, her yorumun farklı derecelerde de olsa metnin varlığına bir *katılım* (*participation*) olduğunu ve her yorumun farklı boyutlarda da olsa metnin orijinalliğini tezahür ettirdiklerini ileri sürer. Bunu göstermek amacıyla klasikleri veya sanat eserlerini yorumlama ile oyun oynama arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve bu bağlamda geliştirdiği *oyun* (*des Spieles*) kavramının zamansallığını festival kavramı açısından tahlil eder.

3. Oyun ve Festival

Oyunu bir zihni durum, yetilerin (faculty) özgür oyunu ve böylece öznelğin bir niteliği olarak gören Kant ve Schiller'in aksine, Gadamer oyunun oynayanların bilincinden bağımsız bir öze sahip olduğunu söyler.⁵⁵ Ne var ki, buradaki öz kavramı asla metafiziksel "cevher" kavramına veya Kantçı *Ding an sich*, yani kendisiyle ilgili tecrübeden bağımsız, sanat eserine işaret etmez. zira oyun ancak oyuncular tarafından oynandığı zaman somut varlığıyla tezahür eder. İleri-geri hareketler oyun için esas olup onu kimin ve neyin icra ettiği ikinci derecede kalır. Böylece oyun haddi zatında hareketlerin tezahürüdür. Bu durum oyunun yalnızca şahısların yaptığı bir şeyden ibaret olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Zira oyunun gerçek konusu oyuncular değil yine oyunun kendisidir. Bu nedenle oyuncuları oyun atmosferi içinde tutan, onları oyun oynamaya sevk eden şey bizzat oyundur. Bu açıdan bakıldığında "oyun oynama aynı zamanda oynanmaktır."⁵⁶

⁵⁴ Gadamer, *TM*, s. 120.

⁵⁵ Gadamer, *TM*, s. 102.

⁵⁶ Gadamer, *TM*, s. 106.

Oyun oynama esnasında ortaya çıkan şey oyunun kendisi olduğu için, oyun öz-temsildir (self-presentation).⁵⁷ Burada, *presentation* kavramının temelinde bir varlığın “şimdi” ve “burada” *tezahür* edişine işaret ettiği belirtilmelidir. Bu açıdan, *self-presentation* kavramı her hangi bir eser veya oyunun oyuncular (yorumcular), maddi ortam (bağlam) ve izleyicilerden ayırt edilecek biçimde ve hepsinin ortak amacı olarak kendine özgü yapısıyla varlık alanında vücut bulması hadisesini gösterir. *Temsil* kavramı genel olarak dilimizde sergilenme, teşhir edilme kavramlarıyla bağlantılı olarak bir şeyin belli bir zaman ve mekanda ortaya çıkışını ifade etse de, genelde, bir varlığın yerini onun gıyabında başka bir şeyin alması hadisesini gösterir. Sözelimi, “Türk bayrağı Türk milletinin bağımsızlığını temsil eder” dediğimizde bir şeyin varlık ve anlamının kendisinden başka bir şey tarafından tezahür ettirildiğini ima ederiz. Ne var ki, bu noktada, *temsil* kavramında bir öz (anlam, sözelimi, Türk milletinin bağımsızlığı) ve bu özün imajı (Türk bayrağı) şeklinde bir düalizm ortaya çıkar gibidir. Ancak, buradaki düalizmin sadece bir soyutlama yoluyla yapıldığını belirtmek gerekir. Zira Türk milletinin özgürlüğü şeklindeki bir anlam ancak kumaş, renkler, şekiller vs.den oluşan bayrak *içinde* yani *şimdi* ve *orada* ideal varlığıyla tezahür eder. Aksi halde bu anlam, sadece kendisini bu milletin mensubu olarak görenlerin bilinçlerinde yani *özneliği* içinde bulunan bir şey olarak algılanır.⁵⁸

Oyunun kendine özgü yapısının vücut bulması (öz-temsil) ve böylece bireyselleşmesi anlamında oyun kapalı bir dünyadır; ancak oyun aynı zamanda kendisini izleyenlere açıktır, yani onlar için bir anlam ifade eder.⁵⁹ Buna göre izleyenler, oyunun kapalı dünyasının yani ifade ettiği anlamın bir parçası olma noktasında oyunu tamamlarlar. Burada *tamamlamak* terimi hem izleyicilerin oyun içine çekilişine hem de oyunun gerçek varlığıyla bir bütün olarak ortaya çıkışına işaret eder. Gerek oyuncular gerekse izleyiciler tarafından bir “oyun” olarak amaçlanması ve anlaşılması esnasında bir bütün olarak ortaya

⁵⁷ Gadamer, *TM*, s. 108.

⁵⁸ Modern felsefede “resepsiyon (alımlama) hermenötüğü” olarak adlandırılan bu yaklaşım, bir metnin varlık ve anlamını sadece onu yorumlayanların zihinlerinde var olan ve onların anladıklarından ibaret bir şey olarak kabul eder. Böylece metnin varlığını yorumcuların özneliğine indirgeyerek, onu “yorumcu” kavramından hareketle anlamaya çalışır. Sözelimi, Farid Esack and W. C. Smith Kur’an metnine resepsiyon hermenötüğü açısından yaklaşarak Kur’an’ın anlamının metnin kendisinde değil, Müslümanların zihin ve kalplerinde bulunduğunu ileri sürerler. Bkz., Farid Esack, “Qur’anic Hermeneutics: Problems and Prospects,” *The Muslim World*, LXXXIII No. 2 (April, 1993): 118-141; W. C. Smith, “The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Non-Reductionist Interpretation of the Qur’an” *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11: 4 (July 1980), 498, 505. Resepsiyon hermenötüğünün önde gelen isimlerinden Jaus’un görüşleri için bkz., H.-R. Jaus, “The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding” in *Identity of Literary Text*, edit. Mario J. Valdes and Owen Miller (Toronto: Toronto University Press, 1985), ss. 146-173. Jaus’un yaklaşımını “okur-tepkisi eleştirisi” (reader-response criticism) adı verilen yaklaşımın bir türü olarak değerlendirmek mümkün görünüyor. Bu eleştiri tarzı için bkz. M. A. Powell, *What is Narrative Criticism* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp. 16-19.

⁵⁹ Weinsheimer, s. 106.

çıkıldığında oyun ideallik kazanır. Bu ideal yönüyle, oynayanlardan ayrılır ve onların oynadıkları şeyin saf bir tezahürü olur.

Fakat oyunun farklı zamanlarda aynı oyun olarak amaçlanması ve böylece her ortaya çıkışında oyuncular ve izleyicilerle zamandaş (çağdaş) olabilmesi nasıl mümkündür? Diğer bir deyişle, oyun hep farklı zamanlar ve şartlar altında farklı şekillerde ortaya çıktığı halde kendisini bu şartlarla bütünleştirerek özdeşliğini koruması ve hatta bütün şartların oyunun varlığına ait olması nasıl izah edilebilir?

Gadamer'e göre, oyun ya da eserin kendi kendini temsil (öz-temsil) hadisesi içinde anlamlı olarak var olması onun değişmez karakteridir. Bu nedenle, her ne kadar farklı yorumlar veya icralar aracılığıyla dönüşüme tabi olsa ve hatta tahrif edilse de o hala kendisi olarak kalmaya devam eder. Zira o hala anlaşılabilir bir şeydir. *Anlamak* için ortada anlamlı bir "şey" olmalıdır. Bu *şeylik* eserin özdeşliğinin ve anlamının temelidir.⁶⁰ Böylece her temsil (yorum) oyunun yapısı ile ilişki içindedir ve bu yapıdan kaynaklanan doğruluk kriterine tabi olmak zorundadır. Gadamer'e göre, en kötü temsiller (yorumlar) bile bu hususu tastik eder; zira en kötü yorum veya temsil, eserin yapısının yorumu veya temsili olarak amaçlandığı ve yargılandığı sürece bir tahrif olarak bilinir. Bu açıdan bakıldığında temsil (yorum) aynı şeyin tekrarı olarak ortaya çıkar. Ancak burada literal anlamda bir şeyin tekrarlandığı düşünülmemelidir. Yani temsil veya yorumun orijinal bir metin veya hadisenin tekrarı ibaret olduğu kabul edilerek ilk kez ortaya çıktığı zamana ve anlaşılma hadisesine indirgenmemelidir. Tersine her tekrar (yorum), metnin kendisi ve ilk yorumu kadar orijinaldir.⁶¹

Gadamer'e göre, her tekrar (yorum)ın orijinalliği oyunun (metin) farklı şartlar ve bağlamlarla zamandaş olabilmesini, oyunun bir tür zamansızlığını (zamandan bağımsızlığını) gösterse de, bu zamansızlık ancak oyunun zamansallığı ile birlikte anlaşılabilir. Zamansızlık zamansallıktan kaynaklanan ve ona zıt olan diyalektik bir özelliktir.⁶² Bu diyalektik özellik sayesinde zamansızlık ve zamansallık arasındaki ilişki metnin veya oyunun sürekliliği şeklinde tezahür eder. Ancak, oyun (metin) ne tür bir zamansallığa sahiptir?

Metin veya oyunun zamansallığını Gadamer, festival hadisesi ile açıklamaya çalışır. Tekrar edilmek periyodik festivallerin özelliğidir. Her yıl kutlanan festival ne bir diğer festivalin kendisidir ne de orijinal olarak kutlanan festivalin sadece hatırlanmasından ibarettir. Bizler ilk festivali değil, festivalin kendisini kutlarız. Diğer bir deyişle, festivali, geçmişte ilk kez ortaya çıktığı şekliyle yeniden inşa etmeyi amaçlamayız; fakat, ilk şeklinde mevcut olan "yeni orijin" (kaynak)in mevcut anda ortaya çıkmasına vesile (occasion) ola-

⁶⁰ Gadamer, *The relevance of Beautiful*, ss. 22-25

⁶¹ Gadamer, *TM*, s. 122.

⁶² Gadamer, *TM*, s. 121.

çağı için onu kutlarız.⁶³ Böylece eser bizi ayrı bir dünyaya götürmez, tersine bizi kendi dünyamıza götürür. Zira biz kendi dünyamızı ilk kez geçmişte ortaya çıkan şeyleri yeniden tanımak ve tekrarlamak suretiyle fark ederiz. Böylece geçmiş dünyadan gelen sanat eseri bizim kendi dünyamızı keşfetmemiz için vasıta olur. Diğer bir deyişle, geçmişin aynı zamanda bizim dünyamızın bir parçası olduğunu anlarız.

Gadamer'e göre, her yıl kutlanması festivalin belli zaman dilimleri veya ard ardalık anlamındaki zaman kavramı açısından anlaşılmasını gerektirmez. Bu sadece onun tarihsel durumunu gösterir ve bu durum festivalin özüne nispetle ikinci derecededir. Onun özdeşliği bir zamanlar gerçek bir festivalin olması anlamında orijinal (ilk) festival açısından da belirlenmez. Aksine düzenli olarak tekrarlanmak festivalin kendi yapısında bulunur. Fark edileceği üzere, Gadamer festivalin zamansallığının kendi dışındaki evrensel bir zaman sürecine veya diğer tarihsel olaylarla olan zamansal ilişkisine nispetle değil, bizzat kendi zamanını kendi içinde taşıması yani ortaya çıkışı ile ortaya çıktığı zaman arasında ayırım yapmanın imkansızlığından kaynaklandığını ima etmektedir. Böylece o sadece *zaman içinde* değil, ayrıca *zamanı belirleyen* bir şey olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında her festival ilk festivalin tarihsel izlerini kendisinde barındırmakla birlikte, hep farklı zamanlarda ortaya çıkacağı için, onun özü, isterse tamamen aynı şekilde kutlansın, her zaman farklı bir şey olmaktadır.⁶⁴ Her zaman farklı olmak suretiyle var olan bir şey

⁶³ Bu yaklaşım Heidegger'in Batı felsefe tarihinde modern öznelcilik ve metafiziksel yaklaşımlarla üzeri örtülen saf varlık tecrübesini yakalamak için klasik Yunan eserleriyle ilişkili olarak benimsediği bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın tahlili ve eleştirisi için bkz. Otto Pöggeler, "Temporal Interpretation and Hermeneutic Philosophy" in *Phenomenology, Dialogues and Bridges*, edit. R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1982) s. 87.

⁶⁴ Kimi eleştirmenler, Gadamer'in metnin anlamının farklı yorumlar içinde özdeş kalabileceğine ilişkin bu düşüncesi ile Husserl'in 'çokluk içinde birlik' ya da 'kesret içinde vahdet' diye ifade edebileceğimiz görüşü arasında yakın bir ilişki görürler. Husserl'in yaklaşımı açısından Gadamer'in özdeşlik anlayışına katkıda bulunmayı amaçlayan Sokolowski şunları kaydeder: "Özdeşlik var olmak ve tezahür etmek için kesrete [çokluğa] muhtaçtır, ancak özdeşlik asla tezahür eden çokluğun yalnızca bir üyesi değildir."⁶⁴ (Sokolowski, "Gadamer's Theory of Hermeneutics" in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, edit. L. E. Hahn (Illinois: Open Court, 1997), s. 229. Nesne yeni görünüşlerle aynı nesne olarak tezahür etse de, o görünüm tarzlarından asla soyutlanamaz. Böylece her bir yorum metnin varlığını artırsa da, metin ve yorum asla kesişmezler yani aynı şey olamazlar. Sokolowski gibi, Wachterhauser de, Gadamer ile Husserl'in özdeşlik anlayışları arasındaki benzerliklere dikkatleri çeker. Ancak O aşağıdaki şekilde aralarındaki farklılıkları da gündeme getirir: Husserl'in düşüncesinde algı daima mekansal *Abschattungen* (*veche, tezahür*)—ki onlar aşkın özne (transcendental ego) tarafından teşekkül edildiği şekliyle tüm algılayanlar için aynı nesneye aittirler—ihtiva edenken, Gadamer'de *Abschattungen* tarihsel ve kültürelidir. "Metnin bütünlüğü hakkında sahip olabileceğimiz tek anlam *tarihsel özne* tarafından öznel olarak teşekkül edilir." (Wachterhauser, "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986), ss. 453-454). Böylece Wachterhauser, Gadamer'in teorisinde metnin özdeşliği diye adlandırabileceğimiz şeyin özel tarihi bir yorumdaki merkezi fikirden başka bir şey olmadığını düşünüyor olmalıdır. Tarihsel öznenin şartları değiştiğine göre, metnin özdeşliği metnin

radikal surette zamansaldır. Bu zamansallığı nedeniyle o ancak "tekrar geri geldiği ve kutlandığı zaman kendi varlığına sahip olur."⁶⁵ Yani oluş sürecinden bağımsız olarak onun varlığından söz edilemez.

Bu durum, onun sadece kendisini kutlayanların öznelliği yani bilinç ve eylemleri içinde var olduğunu göstermez, aksine kutlayanların varlığı festivalin orada mevcut oluşu ile belirlenir. Burada mevcut olma *katılım* demektir.⁶⁶ Wachterhauser, "katılım" (participatio, Teilhaben, Teilnehmung) kavramının iki temel fikri kapsadığını düşünür: Birincisi, o belirlenmiş ya da mevcut duruma itaat etme fikrini kapsar. Söz gelimi, bir kutlamaya katılmam istense, kendi başıma belirlemediğim bir takım kuralları ve giyim kuşam tarzını kabullenmem gerekir. İkincisi, katılım mevcut duruma katkıda bulunma ve ona bir şeyler ilave etme fikrini kapsar.⁶⁷ Her iki anlamda *katılım* eserin veya festivalin zamandaşlığı (çağdaşlık) ve zamandaşlığın sanat eserinin varlığına ait olduğunu varsayar. Daha açık olarak çağdaşlık ve zamandaşlık "mevcut olma"nın özüdür. Temsil edilme (yorumlanma) durumunda bir eser, menşei uzakta olsa da, tam bir mevcudiyet ve çağdaşlık kazanır. Böylece eserin temsil edilmesi veya yorumlanması için gereken tüm vasıtalar eserin varlığının tezahür edişi, ön plana çıkışı esnasında arka plan olarak göz ardı olur. Bu yüzden zamandaşlık veya çağdaşlık kavramları, geçmişin mevcut şeylerle birlikte aynı anda var oluşunu değil, onlarla aynı hakikati ifade edecek tarzda tek bir hadise haline gelmesini ifade eder.

Birbirinden farklı iki farklı tarihsel bağlama ait olarak değerlendirilen şeylerin mevcut ortam içinde tek bir hadise olarak vuku bulması olayını felsefi açıdan izah edebilmek için Gadamer *ufukların kaynaşması* (*Horizontenverschmelzung*) tabirini ortaya atar.

4. Ufukların Kaynaşması

Gadamer'e göre, "ufukların kaynaşması" tabiri gerçekte iki farklı ufukun, onları kendi içinde barındıran üçüncü bir ufuk teşkil etmek üzere bir araya gelmesine işaret etmez. Bu Hegel'in tez-antitez-sentez diyalektiğinin bir uyarlaması olurdu ve Gadamer'in tüm tarihsel sürecin veya geleneğin anlamını kendi bilinci içinde taşıyan süper bir özne tasarladığı sonucuna iletebilir-

her bir tarihsel tezahürü (yorumu) içinde sıkışıp kalacaktır. Buna göre, Sokolowski, Gadamer'de aynı metnin yorumları arasındaki farklılığın özdeşlik ve onun tezahürleri arasındaki *farklılıktan* kaynaklandığını ima ederken, Wachterhauser, O'nda, bu farklılıkların aynı metnin yorumları arasındaki *süreksizlik* (discontinuity)'ten yani metnin özdeşliğinin olmayışından kaynaklandığına inanmaktadır. Sonuç olarak, Sokolowski Gadamer'de özdeşliğin *aynılık* ile *farklılık* arasında bir *oyun* olduğunu ileri sürerken, Wachterhauser O'nda yalnızca *farklılık* olduğuna inanmaktadır. Gadamer'de metnin özdeşliği sorunu için bkz. Tatar, *Interpretation*, ss. 74-80; *Felsefi Hermenötik*, ss. 86-94.

⁶⁵ Gadamer, *TM*, s. 123.

⁶⁶ Gadamer, *TM*, s. 124.

⁶⁷ B. R. Wachterhauser, "Interpreting Texts," ss. 444-445.

di.⁶⁸ Bu konuda Gadamer şunları yazar: “Kendi çalışmamda, aralarında anlama olayının gerçekleşmesi için birinin ufku ile diğ erinininkinin birleştirilmesinin gerekli olduğunu söylerken ben daimi ve belirli olan ‘bir’ şeye [Eines] değil, fakat karşılıklı konuşma devam ettikçe meydana gelen şeye işaret ediyorum.”⁶⁹

Ufukların kaynaşması tabiri, yorumcunun bir metni doğru anlayabilmek için o metnin ortaya çıktığı tarihsel bağlam içine yerleşme çabasına işaret etmez. Bu nesnelcilerin, niyetsevcilerin ve tarihi tenkitçilerin benimsedikleri bir yaklaşımdır. Gadamer, bu durumda sanki geçmiş i anlamaya çalışan bir şahsın—metnin hakikat iddiasıyla uzlaşmaya varmaktan kaçındığı için—kend i bağlamını güvenceye alacak bir konuma geldiğini kaydeder.⁷⁰ Burada Gadamer’in ima ettiği şey, nesnelci yaklaşımların metnin hakikat iddiasını anlamak yerine geçmiş bağlamı yeniden inşa etmekle yetindikleri ve böylece araç (tarihsel bağlam) olanı amaç haline getirdikleridir.

Buna karşılık, Gadamer’in ufukların kaynaşması tabiri insan bilincinin tarih tarafından etkilendiğini ve bu etki altında dünyayı anladığını varsayar. Bu şekilde anlaşılan dünyayı Gadamer *hermenötik ortam* diye adlandırır. Bu kavrama göre, insan bilinci ortamın dışına çıkamaz ve onun hakkında tam anlamıyla nesnel bir bilgiye ulaşamaz. Böylece insanın kendisi hakkındaki bilgisinin kaynağı, “herhangi bir geleneği kendi değişkenliği içinde anlama imkanını belirleyen ve sınırlayan” ve tarihsel olarak önceden verilen şeydir.⁷¹

Gadamer’in açıklaması, tarihsel olarak yani gelenek yoluyla bize hazır olarak verilen bilgi ile bu gelenek içindeki insanın kendini bilmesi arasında diyalektik bir ilişki olduğu sonucuna iletmektedir. Tarihsel olarak önceden verilen bilgiler hem geçmişle olan bağlantımızı temin eder hem de bizim görüş alanımızı (ufkumuzu) sınırlar. Bu nedenle ufuk ya da hermenötik ortam varlığın sınırlı olarak ifşasına işaret eder. Varlığın ufuk içinde hem ifşa oluşu hem de onunla sınırlanması arasındaki diyalektik ilişki nedeniyle, kaynaşma, Hegel diyalektiğinin varsaydığı gibi tez ve antitez arasındaki yatay (tarihi) ilişkiden kaynaklanan sentezin dikey hareketi (daha üst bir tümel) ile son bulmaz. Herder’in “ileriy e doğru giden zincirin halkası” tabiri Gadamer’in

⁶⁸ Manfred Frank ve Philippe Forget, Gadamer’in tüm geleneği kendi tecrübesi içinde toplayan bir süper ya da kolektif bir özne tasarladığını ileri sürerler. Gadamer bu iddiayı şöyle reddeder: “Ben hiç bir surette kolektif bir özne ileri sürmüyorum. Aksine ‘gelenek’ yalnızca her bir bireysel metnin—metin en genel anlamıyla resim, mimari yapı, hatta tabiat olayını kapsar—kolektif adıdır.” Bkz. Gadamer, “*Destruktion and Deconstruction*” in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, edit. Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer (Albany: State University of New York, 1989), s. 111. Yine Gadamer, “hermenötik daire” kavramı bağlamında bütün-parça ilişkisine atıfta bulunarak burada bütün kavramının asla bütün tarihin anlamına işaret etmediğini söyler ve böylece gelenek veya tarihin ancak göreceli olarak anlaşılabileceğini belirtir. Bkz. Gadamer, *TM*, s. xxxv.

⁶⁹ Gadamer, “Hermeneutics and Logocentrism,” in *Dialogue and Deconstruction*, s. 119.

⁷⁰ Gadamer, *TM*, 303.

⁷¹ Gadamer, *TM*, 301-2.

ifşa ve sınırlılık diyalektiğini daha iyi tasvir etmektedir. Bu diyalektiğe göre, geçmiş bir metni, kendisine yönelik tahminlerimiz içinde acele asimile edilmekten daima korumamız gerekir. Ancak bu şekilde, geleneği, sahip olduğu anlamı kavramamızı mümkün kılan bir şekilde dinleyebiliriz.⁷²

Gadamer'in vurgulamaya çalıştığı husus, içinde bulunduğumuz ufuk ya da bağlamın geçmiş ufuklar olmadan teşekkül edemeyeceği yani kendi başına mevcut bağlam (ufuk)ın söz konusu olamayacağı ile ilgilidir. Bu nedenle farklı bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan metin ile mevcut bağlam arasında dahili bir gerilim vardır. Gadamer, hermenötik görevin, bu ikisini basit bir şekilde asimile etmeye çalışarak gerilimi gidermek değil, fakat bu gerilimi bilinçli bir şekilde ortaya çıkarmak olduğunu söyler.⁷³

Buna göre ufukları kaynaştırma, tarihsel bir ufku, ilk kez bu ufuk içinde ortaya çıkan hakikat iddiasıyla belli bir uzlaşmaya vararak mevcut ufuk içinde aşmaktır. Böylece kaynaşma süreci şu şekilde cereyan eder: Mevcut ufuk ile geçmişin ufku arasındaki farklar ortak bir zemin (konu) üzerinde açığa çıkarıldıktan sonra konuya ilişkin hakikatin bağlayıcı gücü nedeniyle aşılmaya çalışılır. Bu birlik, her iki bağlamın ortak bir konu (soru) üzerinde karşılıklı olarak test edilmeleri sonucu ortaya çıktığı için, daha önce hiç birisinde açıkça var olmayan veya görülmeyen yeni (beklenmedik) bir bakış açısı yani ufuk olabilir. Bu yeni ufuk (birlik), geçmiş ve mevcut an arasındaki farklılıktan dolayı yeniden kendi içinde bölündüğünde (farklaştığında), daha sonraki bir ufuk (birlik) için bir safha teşkil eder ve bu böyle devam eder. Buna göre ufukların kaynaşması, belli bir konu (sorun) üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden birlik ve ayrılık (ötekilik) diyalektiğidir.

Bu yaklaşımın 'gelecek' fikrini göz ardı ettiği sanılmamalıdır. Aksine geçmiş bağlamın ifşası daha önce bilinmeyen bir hakikati gün ışığına çıkardığı için, her kaynaşma geleceğe yönelik yeni bir imkanın ortaya çıktığını ima eder. Bu açıdan, geçmiş hakikate yönelmek aynı zamanda geleceğe yönelmek olduğundan, kaynaşma anlayışın verimli (üretken) veçhesine işaret eder. Bu üretken anlama nedeniyle tarihsel bir metin mevcut an aracılığıyla kendi bağlamını aşarak geleceğe uzanır. Bu açıdan, ufukların kaynaşma süreci tarihsel bir metnin farklı bağlamlar arasındaki geçiş sürecini tasvir eder. Bu geçiş süreci yani tarihsel bir metnin çağdaşlığı, yazarının niyeti veya kendi tarihsel bağlamı inşa edildiğinde değil, fakat ileri sürdüğü hakikat mevcut ufuk içinde yeni bir kaynak olarak ortaya çıkarıldığında gerçekleşir. Ancak yeni bir kaynak olduğunda, daha önce belirttiğimiz gibi, metnin hakikati ile metnin doğru olarak anlaşılması arasında kesin bir ayırım yapılamaz.

Daima mevcut ufuk içinde kalmak suretiyle geçmiş metinlere yönelebilmesi bilincin tarihin derin etkisi altında kalmasından kaynaklanır. Buna

⁷² Gadamer, *TM*, 305.

⁷³ Ayrıca bkz., J. E. Garrett, "Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons," *Man and World* 11, no. 3/4 (1978), s. 399.

göre tarih hem mevcut ufku şekillendirerek bilincin varlıkla ilişki içersine girmesini sağlar hem de ufku sınırlayarak onun geçmişi, geçmişteki insanların algıladığı şekliyle kavramasını engeller. Anlamanın bu tarihsel yapısına işaretlerle Gadamer *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) kavramını ortaya atar.

5. Tarihsel Olarak Etkilenmiş Bilinç

Schleiermacher, Kant'ın "deha estetiği" kavramından esinlenerek, yorumcunun, yazarın veya sanatkarın ürettiği eseri yeniden inşa ettikten sonra onu yazarın anlattığından daha iyi anlaması gerektiğini ifade eder. Bu anlayışın gerisinde, yazarın eserini ortaya koyarken eserin anlamının tümüyle farkında olamayacağına yani eserin yazarın bilici kadar bilinç altının faaliyetiyle ortaya çıktığına dair varsayım bulunur. Böylece Schleiermacher'ın hermenötik modeli eserin kendisini ilk önce bir araç olarak görerek asıl olanın "Ben ve Sen" (I and Thou) arasındaki ilişki içinde gerçekleşen ve karşılıklı uyum arz eden anlama olduğunu ileri sürmektedir. Yeni Eflatuncu felsefenin zihinler arasında genel uyum ya da paralellik bulunduğu teorinin etkisi altında yorumcunun yazarın niyet veya zihnini yazar ile çağdaş olarak yani onun tarihsel bağlamına giderek yeniden inşa edebileceğini savunan bu yaklaşım böylece geçmişin şu an ortaya çıkarılabileceğini, yabancı olanın tanıdık hale getirilebileceğini varsayan filolojik yöntemi esas alır.⁷⁴

Metinle olan her karşılaşmanın ruh veya zihnin kendisiyle karşılaşmasını olduğunu kabul ettiği için "romantik hermenötik" adı verilen bu modelin Dilthey tarafından da kısmen benimsendiği görülüyor. Dilthey, her ne kadar insan bilincinin kendisini içinde bulunduğu tarihsel süreç açısından anladığını yani tarihsel bilincin öz-bilincin (self-consciousness) bir modu olduğunu kabul etse de, nesnelliği yakalayabilmesi için bilincin söz konusu tarihsel gerçeklerin üzerine çıkabilmesi gerektiğini söyler. Zira bir metin, kendisine yabancı olan değil, ancak kendi tarihsel ortamı içinde anlaşılabilir.

Heidegger ise, anlamanın tarihsel ve varoluşsal yapısını tahlil ederek, tarihselliğin *Dasein*'in tarihe ve geleneğe ait olma anlamındaki faniliğinden kaynaklandığını belirtir. Daha açık olarak *Dasein* kendisini daima belli bir tarihsel ortam içinde anlar ve bu tarihsel ortamı kendisiyle ilişkisi içinde yorumlar. Burada önemli olan husus *Dasein* ve ortam arasındaki "tarihsel ilişki"nin iki tarafın "anlam"ının ortaya çıkışı için *asıl veya temel* olduğudur.⁷⁵ Buna göre, Descartes'ın ileri sürdüğü gibi, bu "tarihsel ilişki"nin gerisine gidilerek insanın varlığı ve dünya (ortam) bilincin saf bir "nesnesi" haline getirilip yeni baştan inşa edilemez. Zira her anlama olayı daha önce *Dasein*'in kendisiyle ilişkisi içinde anladığı ve ait olduğu ortam veya varlıktan hareketle

⁷⁴ F. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures," trans. J. Wojcik and R. Haas, in *The Hermeneutic Tradition*, (Albany: State University Press of New York Press, 1990), ss. 87-98.

⁷⁵ Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969), ss. 12, 23-41

gerçekleşir. İçinde bulunduğu tarihsel ortamı kendi bilincinin saf bir nesnesi haline getiremeyen bir varlık olması anlamında tarihsel olduğu için, *Dasein*'in tarihsel olanı anlayabileceğini ima eden bu yaklaşım bir metni veya eseri anlama olayının sadece o metnin ifade tarzını ve içinde bulunan "şey"i anlamaktan ibaret olmayıp, daha temelde *Dasein*'in kendisini ve ortamı bir başka açıdan ve yeniden anlaması olduğunu kabul eder. Diğer bir deyişle tarihsel bir metni anlaması demek, tarihte söylenmiş veya gerçekleşmiş şey ışığında *Dasein*'in mevcut anda yeni imkanları fark etmesi ve böylece geleceğe ait yeni tasarımlar geliştirebilmesi demektir. Buna göre, anlaşılan şey geçmişte yaşamış insanların zihinleri değil, temelde varlığın kendisidir.

Bu noktada asıl olan, metinde "söylenen"den hareketle metinde "söylenmeyen" şeyi ortaya çıkarmaktır. "Söylenmeyen" şey metinde "söylenen" şeyle *Dasein*'in içinde bulunduğu tarihsel ortam arasındaki ilişkidir ve bu ilişki tarihsel anlamın mevcut ortam içinde yeniden hayat bulması ve üretken olabilmesinin temel şartıdır. *Dasein*'in içinde bulunduğu tarihsel süreç veya gelenek aracılığıyla bir metni anlaması ve metin aracılığıyla içinde bulunduğu tarihsel ortamı yeniden anlaması olayına "hermenötik daire" kavramıyla işaret edilir. Bu daire, bir metne yönelirken sahip olduğumuz anlam beklentisinin sadece öznel bir eylem değil, fakat bizim geleneğe ait oluşumuzdan kaynaklandığını simgeler. Buna göre, gelenek sadece ön-anlamanın temeli olmakla kalmaz, metinle aramızda gerçekleşen "söylenen" ve "söylenmeyen" ilişkisi sonucu bizim tarafımızdan üretilen ve belirlenen bir şey haline gelir. Bu nedenle Heidegger'de hermenötik daire, Schleiermacher ve Dilthey'da olduğu gibi, yöntembilimsel bir süreci değil, anlamanın ontolojik yapısını tasvir eder.⁷⁶

Heidegger, Batı metafiziksel düşünce tarihinde varlığın, Eflatun'un idea kuramından itibaren şimdi ve burada olan bir şey gibi tasarlanmasının onun, Descartes sonrası, bilimsel yöntemlerle kontrol altına alınabileceğine ve böylece insanın tarihsel ortamın üzerine çıkabileceğine dair inanca yol açtığını söyler. Burada varlığın tarihsel tecrübesi yani onun kendini bir yönüyle ifşa ederken diğer taraftan gizlemesi hadisesi göz ardı edilmektedir. Oysa varlık, Heraklit'in dediği gibi, temelde kendisini gizlemeyi sever. Bu nedenle onun ifşası aniden parıldayan ışık gibi beklenmedik bir anda gerçekleşir. *Dasein* ortaya çıkan varlığın ifşasını ancak dil aracılığıyla yakalayabilir ve koruyabilir.⁷⁷ Bu nedenle dil varlığın meskenidir veya, Hekman'ın yorumuyla, ontolojinin anahtarıdır.⁷⁸ Böylece Heidegger, varlığın geleceğe dönük olarak ifşasını beklemenin onun geçmişteki tezahürlerini anlamaya çalışmaya öncelik arz

⁷⁶ Gadamer. *TM*. s. 293.

⁷⁷ Heidegger. *Being and Time*. s. 265.

⁷⁸ Susan Hekman. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s. 149.

ettiğini söyleyerek, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde ileri sürdüğü *Dasein*'in gelecek açısından geçmişini anladığı iddiasını devam ettirir.

Buna karşılık Gadamer, zamanın gelecek boyutunun önemini kabul etmekle birlikte, geçmişin veya tarihsel geleneğin öncelik arz ettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımını *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci baskısı için yazdığı "Önsöz" de şöyle dile getirir: "Bilim tam bir teknokrasi haline gelip, "varlığı unutma"nın "kozmetik gecesi"ne, Nietzsche'nin kehanette bulunduğu nihilizme, neden olunca, akşam gökyüzünde batmakta olan güneşin geri dönüşünün ilk ışıklarını aramak için diğer tarafa dönmek yerine, onun son ışıklarına bakılmaz mı?"⁷⁹ Öyle görünüyor ki, burada Gadamer, geçmişe öncelik vermeyi sadece bir şahsi tercih meselesi şeklinde görmemektedir, zira geleceğe dönerek beklememiz gereken şeyin ne olduğunu ve onun önemini bize öğreten geçmişin kendisidir. O halde biz her hangi bir hadiseyi anlamaya çalıştığımızda zaten geçmişin etkisi altında bulunmaktayız.⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında "gerçekte anlayan bizler değiliz. Bizim 'anladım/anlamaktayım' dememize imkan veren şey geçmişin kendisidir."⁸¹ Burada Gadamer'in kastettiği şey, anlama eyleminin tümüyle öznel olmadığı ve anlaşılacak şey ile anlayan şahıs arasındaki ilişkiyi sağlayan şeyin tarihin kendisi olduğudur.

Yönteme dayalı araştırmalarda, gerçeklik ortaya çıkan "nesne"den ibaret görülerek, bu nesnenin ortaya çıkışını, anlaşılmasını ve önemli görülmesini sağlayan tarih göz ardı edilir. Oysa, yönteme olan inancı nedeniyle araştırmacı kendi tarihselliğini inkar etse dahi, tarihin gücü onun fani (sınırlı) bilincini etkileyerek tarihsel olayları anlamasına imkan verir. Bu nedenle tarih bize ait değil, bizler tarihe aidiz. Kendimizi bilimsel olarak inceleme süreci içine girmeden çok önce aile, toplum, devlet içinde kendimizi açıkça anlarız. Gadamer'e göre, daima bir gelenek içinde bulunduğumuz için, geçmiş, karşımızda duran bir nesne konumuna getirilemez, yani bizler geleneğin söylediği şeyi öteki veya yabancı bir şey olarak kavramayız.⁸² Diğer bir deyişle, gerçekte tarihsel nesne asla saf bir nesne değil, fakat tarih ve bilincin birliğinden ibarettir; böylece o "hem tarihin gerçekliğini hem de tarihsel anlamının gerçekliğini ortaya çıkaran bir ilişkidir."⁸³ Bu ilişkinin tahlili bizi *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* kavramının hem bilincin tarih tarafından etkilenmekte ve belirlenmekte oluşuna hem de bilincimizin tarih tarafından etkilendiğine ve belirlendiğine dair bizde oluşan bir üst bilinç işaret ettiğini gösterecektir. Ancak buradaki üst bilinç, her ne kadar bilinç içindeki reflektif yapıyı (bilincin kendi muhtevası üzerindeki düşünme gücünü) gösterse de, bu tarihin veya tarihsel bir eserin anlamının tümüyle bizim bilincimiz içinde toplandığı sonucuna iletmez. Gerçeklik zihnin reflektif gücünü aşar. Bu bağlamda Gadamer

⁷⁹ Gadamer, *TM*, s. xxxvii.

⁸⁰ Gadamer, *TM*, s. 300.

⁸¹ Gadamer, "On the Problem of Self-understanding" in *Philosophical Hermeneutics*, s. 58.

⁸² Gadamer, *TM*, s. 282.

⁸³ Gadamer, *TM*, s. 299.

şunları söyler: "Tarihsel olarak etkilenmiş bilinç öylesine radikal olarak fanidir ki, kaderimizin bütünlüğü içinde etkilenen tüm varlığımız kaçınılmaz surette kendisi hakkındaki bilgimizi aşar."⁸⁴ Bütün bunlardan hareketle *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* kavramının ima ettiği hususları aşağıdaki şekilde ortaya koymak mümkündür:

- Bilincimiz tarihsel hadiselerden gerçekten etkilenir ve onlar karşısında kendi başına bırakılmış değildir.⁸⁵
- Buna göre, kendi hakkımızdaki bilgilerimiz tarihsel olarak daha önceden verilen şeyler üzerinde ortaya çıkar.⁸⁶ Zira onlar tüm niyet ve eylemlerimizin gerisinde bulunup, geleneği anlamamızı mümkün kılarlar.⁸⁷
- Bundan anlaşılacağı üzere, bizler daima bir durum veya hermenötik ortam içinde bulunmaktayız. Bu ortam hem bize bir görüş alanı sağlar hem de görüş ufkunu sınırlar. Ancak burada sınırlılık kavramı ufkun kendi içine kapalı olduğunu göstermez, zira birey kendi başına olmayıp daima başkalarıyla birlikte anlama eylemini gerçekleştirir. Bu nedenle kapalı kültür veya ufuk kavramı sadece bir soyutlamadan ibarettir.
- Buna rağmen kendi varlığımız dahil genel olarak varlık, onun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi daima aşar.⁸⁸
- Öyleyse hem ortam ve geleneği hem de kendimizi anlamamız bitmeyen bir görevdir ve bu anlamda insan tarihsel bir varlıktır.
- Tarihsel (sınırlı) bir varlık olması nedeniyle, anlama eylemi içinde insan bilinci kendi üzerinde düşünmek suretiyle geleneği farklı ve yeni şekillerde kavrar⁸⁹ ve her kavrayışı sadece tarihin mevcut anda yeniden temsili değil, bizzat tarihin kendisidir yani tarihsel bir hadisedir.⁹⁰ Buna göre tarih, birbirinden farklı anlamalar ve hadiseler arasındaki kesinti (fetret) ve-

⁸⁴ Gadamer, *TM*, s. xxxiv.

⁸⁵ Gadamer, "The Continuity of History and the Existential Moment" *Philosophy Today* 16, no. 3/4 (Fall 1972), s. 238.

⁸⁶ Tsenay, bu noktadan hareketle tarihsel olarak etkilenmiş bilinci geleneğe dayalı olarak ortaya çıkan bilinç şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Tsenay Serequeberhan, "Heidegger and Gadamer: Thinking as 'Metitative' and as 'Effective-Historical Consciousness'" *Man and World* (1987), s. 53.

⁸⁷ Gadamer, *TM*, s. 302. Palmer de, bu noktayı esas olarak tarihsel olarak etkilenmiş bilinci içinde tarihin faaliyet gösterdiği bilinç şeklinde anlar. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), s. 191.

⁸⁸ Bu noktadan hareketle Gadamer orijinal şartları yeniden inşa etme (reconstruction)'nin, tüm onarım faaliyetlerinde olduğu gibi, varlığımızın tarihselliği karşısında bir faydasının bulunmadığını ve yeniden inşa edilen şeyin, kaybolmuş geçmişten geriye getirilen hayatın, orijinal olamayacağını söylemektedir. Bkz. Gadamer, *TM*, s. 167. Hirsch ve Fazlur Rahman gibi nesnelciler Gadamer'in tarihsel alanda nesnel bilginin imkanını reddeder görünen bu yaklaşımını eleştirirler. Bkz. Hirsch, *Validity in Interpretation*, ss. 245-247; F. Rahman, *Islam and Modernity*, s. 9.

⁸⁹ Gadamer, "A New Epoch in the History of the World begins Here and Now," s. 4.

⁹⁰ Gadamer, "On the Problem of Self-Understanding," s. 50.

ya süreksizlik içinde ortaya çıkan sürekliliktir.⁹¹ Geçmiş olurken tekrar ortaya çıkandır.⁹²

- Bu durum gösteriyor ki, tarih, Kant'ın Fransız devrimi için söylediği "böyle bir hadise kendisini unutturmaz/kendisinin unutulmasına izin vermez" deyişine nispetle, dünya veya varlığın kendisini unutturmaması ve sürekli olarak yeni hayat ve anlayış şekillerine imkan vermesiyle tecrübe edilir.
- Bu tecrübeyi elde eden bilinç, tarihsel olarak etkilenmiş bilinç, sadece tarihin etkisine maruz kalan bir bilinç değil, aynı zamanda tarih yapan bilinçtir. Böylece o etkilenmiş olduğu kadar etkileyen yani üretken olan bir bilinçtir.

Bilincin üretkenliğini geçmişle olan diyaloga ve diyalogun imkanını dilin ontolojik yapısına bağlayan Gadamer, dilin, insanın öznelliğinin hizmetinde bir araç olmayıp, içinde geçmiş ve mevcut anın gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği aşkın (transcendental) bir zemin olduğunu ifade eder. Buna göre, varlığı anlamak temelde linguistik bir hadisedir: "Anlaşılabilecek varlık dildir."⁹³ Nominalizme düşmeksizin dilin zamansallığına dikkat çeken Gadamer şunları söyler: "Dil ancak karşılıklı konuşma içinde kendisini gerçekleştirir ve gerçek varlığına erişir; [bu esnada] bir kelime diğerine yol açar ve birbirimizin önüne getirdiğimiz ve birbirimize tanıttığımız dil hayatıyet bulur."⁹⁴ Böylece yukarıda değindiğimiz anlamının tarihselliği dilin zamansal yapısı içinde ortaya çıkan bir hadise olur. Gadamer, bu hususa *anlamının dilselliği* kavramıyla işaret eder.

6. Anlamının Dilselliği

Heidegger, *Kehre (dönüş)* diye adlandırdığı sonraki dönem felsefesinde dili bilginin kaynağı kabul eder ve mantıksal olan dilin açıklık veya ifşa olarak dilin üzerinde inşa edildiğini ileri sürer. Birinci anlamdaki dilin kullanımında özne, kavramsal düşünce aracılığıyla nihai kesinliğe ulaşmaya çalışırken, ikincisinde varlıkların Varlığını ifşa etmek için dile dayanmakta ve tarihsel tecrübe içinde bulunan anlama kendisini açmaktadır.

Heidegger'in açıklık ya da varlığın ifşası/meskeni olarak dilin ontolojik yapısına ilişkin düşüncelerinden hareketle, Gadamer bizim 'dünya' tecrübemizin dilselliğinin tüm göreceli durumları aştığını ve varlıkları kuşattığını ileri sürer. Buna göre, anlamının dilselliği 'bir şey' olarak kavranan ve kabul edilen her şeyi önceler ve her anlama olayının arka planında bulunur.

⁹¹ Gadamer, "The Continuity of History," ss. 236-237.

⁹² Gadamer, "Hegel and Heidegger" in *Hegel's Dialectic*, trans. P. C. Smith. (New Haven: Yale University Press, 1976), s. 109.

⁹³ Gadamer, *TM*, s. xxxv.

⁹⁴ Gadamer, "The Continuity of History", ss. 238-239; ayrıca bkz. Gadamer, "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics." *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May 1994), s. 109.

Böylece Gadamer, dil sorununu felsefi hermenötüğün merkezi konusu haline getirir. Tüm anlama olayının dilsel olduğuna ilişkin iddiasıyla Gadamer, Bultmann da olduğu gibi, varoluşu anlama üzerinde yoğunlaşan varoluşsal hermenötüğü aşarak, dili anlamaya, daha doğrusu varoluşun içinden bize hitap eden dil aracılığıyla varoluşu anlamaya yönelir. Buna göre, dil bir nesneleştirme (objectivation) olarak algılanmamalıdır; o bize konuşan bir şeydir. Bu nedenle bir metin yazarın niyetine göre değil, bize konuşan ve kelimelerimizle kendisine karşılık verdiğimiz dil içinde bulunan konuya nispetle ele alınmalıdır. İnsanın tabiatı dilsel bir varlık olarak tanımlanmalıdır: O Varlığın çağrısına kelimelerle karşılık vererek varolur. Bu açıdan bakıldığında varlık dile getirilir yani kendisini dil içinde ifşa eder. Dil, işaretler sistemi olarak anlaşılan dilin durumunda olduğu gibi, gerçekte bir araç değildir. O daima bir durumu, ortamı veya bir metnin konusunu ifşa eder. Diğer bir deyişle, içinde bulunduğumuz ve önyargılarımız aracılığıyla diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurmamızı veya oyun oynamamızı mümkün kılan ve oyunun katılımcılarını kuşatan dünyayı ifşa eder. Bu bakımdan, dilin dışında dünya yoktur, yani dilden bağımsız olarak dünya anlaşılabilir.

Bu durumda, dil, dilden önce ve ondan bağımsız olarak anladığımız bir şeyi formüle etmek değildir, tersine bizzat anlama hadisesi olarak ortaya çıkan Varlığın bir tarzıdır. Dilin evrenselliği, onun bizde mevcut olan bir şey üzerinde düşünme oluşundan değil, anlamın bütünlüğünün onun içinde ortaya çıkışındandır. Bu açıdan, anlaşılan/anlaşılacak varlık dildir. Diğer bir ifadeyle, tüm anlama hadisesi dilseldir ve anlamının dilselliği tarihsel olarak etkilenmiş bilincin tezahürüdür. Kısacası o içinde belli bir konu hakkında diğer insanlarla ve bağlamlarla iletişime geçtiğimiz, diyalog kurduğumuz ortamdır.⁹⁵

SONUÇ

Gadamer, tarihselciliği, romantik hermenötüğü ve modern öznelciliği, anlamının tarihsel ve ontolojik yapısını göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirerek, gerçek anlama tecrübesinin varoluşsal ve dilsel boyutlarını ortaya koymaya çalışır. Ön yargı kavramının anlamının gerçekleşmesi için bir safha olduğunu kabul ederek, ön yargıların ancak metinde bulunan konunun kendisine yönelmek ve konuyu karşılıklı soru soran ve cevap veren katılımcılar arasında gerçekleşen diyalog modeline göre anlamak suretiyle aşılabileceğini ileri sürer. O'na göre, insanın kendisini ve başkasını anlaması daima diyalog tarzında gerçekleşir, zira anlama dil içinde ortaya çıkar; dil ise ancak konuşma (discourse) olayında görüleceği üzere somut ve zamansal olarak varolur. Yani dil, işaretler sistemi değil, temelde varlığın ifşasıdır ve insanın varlığa ait oluş tarzıdır.

Anlama hadisesinin gerisinde bulunan tarihsel gelenek dil içinde ortaya çıktığı ve dil daima bir katılım hadisesi olduğu için anlama zorunlu olarak

⁹⁵ Gadamer, *TM*, ss. 383-493.

tarihsel ve zamansaldır. Burada zamansallık veya tarihsellik sadece zaman ve tarih içinde bulunmak anlamına gelmez. Bu daha çok kronolojik ve evrensel zaman kavramı açısından anlama olayına yaklaşmak demektir.

Tarihsellik ve zamansallık daha köklü olarak her bir gerçek anlamının, varlığın ifşa hadisesi olarak, kendi başına diğer anlama hadiselerine indirgenemeyecek nitelikte ortaya çıkışına işaret eder. Yani anlama kendisinden hareketle diğer olayları kavradığımız bir hadisedir. Tarihe yön veren büyük felsefi düşünceler, bilimsel tezler, mezhepler vs. bu tür anlama olaylarına örnek teşkil ederler. Bunun yanı sıra, anlama her bireyde farklı bir tecrübe olarak ortaya çıktığı için tarihsel ve zamansaldır. Anlama hadiselerinin birbirlerine indirgenememesi, anlamalar arasında bir tür süreksizlik veya kesinti (fetret) olduğunu gösterse de, bu süreksizlik tarihin bir gerçeği olarak tarihin sürekliliği içinde çözülür. Daha açık olarak söylersek, her bir anlama olayı, kendisinden sonraki anlama olayları için bir safha ve ön yargı oluşturarak onlar içinde çözülür ve böylece onları etkiler. Böylece, süreksizlik hadisesi geçmişin mevcut an içinde kendi iddiasını sürdürebilme gücüne bağlı olarak yorumlar içinde yeniden hayat bulmasıyla sürekliliğe dönüşür. Felsefi hermenötik, anlamın tarihsel sürekliliğini ortaya çıkararak mevcut zamanı hem kendisine özgü önyargularından kurtarmayı hem de anlamın geleceğe taşınmasında sahil bir safha haline getirmeyi amaçlar.

KAYNAKÇA

- Betti, E. "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*. Edited by J. Bleicher. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Dallmayr, Fred. "Hermeneutics and Justice" in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Edited by K. Wright. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Descartes, R. *Meditations on First Philosophy*. Translated by D. A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- Esack, Farid. "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects," *The Muslim World* LXXXIII, No. 2 (April) 1993.
- Gadamer, H.-G. "A Classical Text," "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge." *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981).
- , "The Continuity of History and the Existential Moment" *Philosophy Today* 16, no. ¾ (Fall) 1972.
- , "Destruktion and Deconstruction" in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.
- , "Hegel and Heidegger" in *Hegel's Dialectic*. Translated by P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
- , "Hermeneutics and Logocentrism," in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.
- , "Hermeneutics and Social Science" *Cultural Hermeneutics*. 2 (1975).
- , "Natural Sciences and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy." Translated by Kathleen Wright, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Edited by John Cleary, vol. 1 (1986).
- , "On the Origins of Philosophical Hermeneutics" in *Philosophical Apprenticeships*. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.
- , "On the Problem of Self-understanding" in *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.
- , "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics," *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May) 1994.
- , *Philosophical Apprenticeships*. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.
- , *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

- , "The Power of Reason," *Man and World* 3, no. 1 (1970).
- , *The Relevance of Beautiful and Other Essays*. Edited by R. Bernasconi. Translated by N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press: 1991.
- , *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- Garrett, J. E. "Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons," *Man and World* 11, no. ¾ (1978).
- Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY, 1995.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
- , *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. Çeviren Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Hirsch, E. D. "Truth and Method in Interpretation" *Review of Metaphysics* 18, no. 3 (March) 1965.
- , *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press, 1967.
- Kisiel, Theodore. "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger" in *Hermeneutics and Praxis*. Edited by Robert Hullinger. Indiana: University of Notre Dame Press, 1985.
- Murchadha, Felix Ó. "Truth as a Problem for Hermeneutics: Toward a Hermeneutical Theory of Truth" *Philosophy Today* (Summer) 1992.
- Palmer, Richard. *Hermeneutic*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Pöggeler, Otto. "Temporal Interpretation and Hermeneutic Philosophy" in *Phenomenology, Dialogues and Bridges*. Edited by R. Bruzina and B. Wilshire. Albany: State University of New York Press, 1982.
- Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Ricoeur, P. "The Hermeneutical Function of Distanciation." *Philosophy Today* 17 (1973).
- Risser, James. "The Imagining of Truth in Philosophical Hermeneutics" in *Phenomenology, Interpretation, and Community*. Edited by L. Langsdorf and S. H. Watson with E. M. Bower. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Schleiermacher, F. "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures." Translated by J. Wojcik and R. Haas in *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University Press of New York Press, 1990.
- Serequeberhan, Tsenay. "Heidegger and Gadamer: Thinking as 'Metitative' and as 'Effective-Historical Consciousness'" *Man and World* (1987).

- Smith. B. D. "Distanciation and Textual Interpretation" *Laval Théologique et Philosophique* 43, no. 2 (June) 1987.
- Smith. W. C. "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Non-Reductionist Interpretation of the Qur'an" *International Journal of Middle Eastern Studies*. 11: 4 (July) 1980.
- Sokolowski. R. "Gadamer's Theory of Hermeneutics" in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn. Illinois: Open Court, 1997.
- Stueber, K. R. "Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer" in *Hermeneutics and Truth*. Edited by B. R. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press. 1994.
- Sullivan. Robert. "Translator's Introduction" in *Philosophical Apprenticeships*. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.
- Tatar. Burhanettin. *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch*. Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA. Islam V. Washington, D. C.: RVP. 1998.
- , *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayıncılık. 1999.
- Wachterhauser. B. "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986).
- Weinsheimer, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Hans-Georg Gadamer And His Wahrheit Und Methode

ABSTRACT

After the publication of *Wahrheit und Methode* in 1960, Hans-Georg Gadamer, a celebrated student of Martin Heidegger, received rapidly a worldwide response for his intellectual genius by fusing different philosophical horizons into a coherent and rational perspective which he calls 'philosophical hermeneutics.' In his attempt to construct philosophical hermeneutics, Gadamer criticizes historicism, romantic hermeneutics and modern subjectivism since they disregard ontological structure of historical understanding. By claiming that prejudgment (or fore-understanding) is the basis for a genuine understanding, he contends that we can overcome false prejudgment only by having recourse to the subject matter of the texts and by understanding texts on the model of dialogue which happens between the partners questioning themselves on the basis of a subject (*sache*). For him, understanding oneself and others happens as an event of dialogue simply because understanding takes place within the world of language. Language gets concretized and temporalized by the give and take of words. In other words, language is not a mere system of signs, but rather is uncoveredness of beings and the way within which human Dasein realizes himself. Since historical tradition which supports every event of understanding discloses itself only within language and language is a matter of sharing and participating, understanding is historical and temporal. Here the words "historicity" and "temporality" do not refer merely to "being in the history and time." This is to approach the event of understanding from chronological and universal notion of time. Historicity and temporality are basically the distinctiveness of disclosedness of beings. Philosophical thoughts, scientific theses, trends which effect the course of history constitute the historicity of understanding by creating a sort of discontinuity in the continuity of history. Hence historicity is the basis for the formation of fore understanding and prejudgment. Philosophical hermeneutics tries to show how the continuity of history and traditions occurs through discontinuity (historicity) of understanding.