

GADAMER VE TARİH BİLİNCİ SORUNU

[Gadamer and the Problem of Historical Consciousness]

Feysel Taşçier (PhD)

feysel.tascier@gmail.com

ÖZET

Bu çalışmada Gadamer'in hermeneutik anlayışında önemli bir yere sahip olan tarih bilinci sorunu incelenecektir. Gadamer'in tarih bilinci sorununa yaklaşımı incelenirken aynı zamanda onun etkisinde kaldığını belirttiği Heidegger'in hermeneutik düşüncesi ile olan ilişkilerine de ayrıca yer verilecektir. Bunun yanında Heidegger'in Gadamer üzerindeki açık etkisinden ötürü dolaylı da olsa Hegel'in diyalektiği ve bilinç sorunu ile olan kan bağlarına değinilecektir. Çalışmamız bu çerçeveden hareketle tarihsel anlama sürecinde bilincin tarihselliği düşüncesinin Gadamer'ci hermeneutik anlayışta nasıl gerçekleştiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Gadamer, tarihsel bilinç, hermeneutik düşünce, tarihsel anlama süreci.

ABSTRACT

In this study, the problem of historical consciousness that has an important place in hermeneutical sense of Gadamer will be investigated. While investigating the approach of Gadamer to the problem of historical consciousness, his relations with hermeneutical thought of Heidegger, he says his influence on him, will also be given at the same time. In addition, his linking with consciousness problem and Hegel's dialectic will also be dealt even being implicitly due to clear effect of Heidegger on Gadamer. Our study, from this framework, aims to show how the thought of historical consciousness is realized in hermeneutic sense of Gadamer in the process of historical understanding.

Keywords: Gadamer, Historical consciousness, Hermeneutical Thought, Process of Historical Understanding

GİRİŞ

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde yalnızca hermeneutiğin bir tarihini vermekle kalmaz; o aynı zamanda hermeneutiği estetik ve tarihsel anlama felsefesi ile olan ilişkilerini de incelemektedir. Bu eserinde Gadamer, modern estetiğe ve tarihsel anlayış teorisine temelde Heidegger’ci açıdan ve aynı zamanda da dil ontolojisine dayanan yeni bir felsefi hermeneutik olarak eleştirel bir bakış sunmaktadır. Ayrıca o, metin aracılığı ile gelenekle diyalektik bir ilişkisi bulunan “tarihsel aktif bilinç” düşüncesi çerçevesinde Hegel’in düşüncelerinin bir bölümünü de göstermektedir.

Buna göre, tarihsel bilinçaltında anlama eylemine ulaşan birey (özne), bu tarihin hem ürünü hem de üreteni konumundadır. Hegel’e göre, Ötekinin bilincinden kendi bilincine ulaşan bilinç kendi bilincinin tatmin edici başarısına ötekinin üzerinden geçerek ulaşır (Hegel, 1979, s. 110)¹. Hegel tarafından yapılan bu analiz, Gadamer’ci anlama sürecine giden noktalardan birisini açıklamaktadır.

Gadamer’e göre hermeneutiksel anlama, metnin zamansal konumuna olan uzaklığımıza karşın olanaklıdır. Burada anlama tarihsel uzaklığımıza karşın olanaklıysa, bunu hem Gadamer’in hem de Heidegger’in işaret ettiği üzere ancak *gelenek* aracılığıyla elde ederiz.

Gadamerin üzerinde etkisi açıkça görünen Heidegger ise ontoloji probleminde hareketle hocası Husserl’in fenomenoloji metoduna ağırlık vermiş ve kişinin dünyada gündelik olarak bulunuşuyla ilgili fenomenolojik bir çalışmada bulunmuştur. Bu çalışması, “*Being and Time*” (Varlık ve Zaman)dır. Burada yapılan analize Heidegger “*Dasein hermeneutiği*” adını vermiştir. Bu bağlamda Heidegger’e göre, hermeneutik, ne metin yorum kuralları bilimine ne de tin bilimlerine ait bir yönetime işaret eder. Hermeneutik burada fenomenolojik açıdan insan varlığının açıklanmasını anlatmaktadır (Heidegger, 1962, s. 34-35). Heidegger’in tespitine bakılırsa *anlamak* ve *yorumlamak* insan varlığının birincil derecede önceliğini gösteren bir önemdedir.

Buna koşut olarak Gadamer de hermeneutiği, “linguistik” düzeyde *anlaşılabilen varlık dildir* savı nedeniyle bir adım daha ileri götürmüştür. Hermeneutik, dil aracılığıyla Varlık karşısında

¹Ayrıntılı bilgi için aynı eserin bakınız s. 104 – 111.

durmadır. Bununla birlikte, Gadamer bizzat insani niteliğin linguistik özellikte olduğunu öne sürmüştür ve hermeneutik, dilin varlık, anlama, tarih, varoluş ve gerçeklikle ilişkileri gibi tamamen felsefi olan problemleri incelenmeye başlamıştır.

Gadamer kendi düşüncesine giden yolu Heidegger'i takip ederek, daha felsefi bir yöne, anlamanın ne olduğu ve nasıl geliştiği sorularına yönelerek bulmaya çalışır. O, anlamanın tarihsel bir eylem olduğunu ve tarihsel olan bir eylemin bugünde anlamını bulacağı düşüncesiyle günümüzle ilgili olduğunu savunur. Ona göre “nesnel olarak geçerli yorum”dan söz etmek olanaksızdır, bu iddia tarih dışında var olan bir yerden anlama eyleminin olanaklı olabileceğini varsaymakla ancak mümkündür. Gadamer'in ve Heidegger'in bu yöndeki yaklaşımlarına E. Betti ve E. D. Hirsch nesnelci ve niyetselci bir tutumla karşı çıkmışlardır. Onlara göre hermeneutiğin nesnel yoruma dair kendi ilkelerini oluşturmaya çaba göstermesi gerekmektedir. Gadamer de buna cevap olarak, kendisinin her türlü anlama olayında *ne'lik* üzerinde durduğunu söyleyerek kendisinin metodoloji değil ontoloji yaptığını belirterek karşı çıkmıştır (Gadamer, 1989).

Sorun, Gadamer'in ontolojisinde nesnel tarihsel bilginin imkânının tartışmaya açılmasından kaynaklanmaktadır. Betti'ye göre Heidegger ve Gadamer'in nesnelliği eleştirileri yıkıcı niteliktedir. Betti ve Hirsch tarafından Gadamer'e yöneltilen en önemli eleştirilerden biri de hermeneutiğin Gadamer ile beraber şüpheli bir yola yöneldiği biçiminde olmuştur. Ne var ki Gadamer'ci hermeneutiğin şüpheli bir yerde durduğunu söylemek doğru değildir. Bu çalışmanın amacını bu tartışma oluşturmayacaktır. Ancak ileriki sayfalarda görülecektir ki Gadamer'in tarihsel etki altında gerçekleşen anlamaların keyfi değil tam tersine metnin hakikatine / anlamına uygun dediği doğru yorumla olanaklıdır. Aksi durumda Gadamer'ci hermeneutik keyfi yoruma kapalı bir anlayışı benimsemektedir. Ancak Gadamer'e göre nesnelci niyetselci konumu paylaşan Betti ve Hirsch'ın savunduğu gibi metnin orijinal bağlamına gidilerek hakikatin yakalanması imkânsızdır. Gadamer'in bu çerçevede izlediği düşünür Heidegger olmuştur.

Heidegger'in anlamayı yeniden köklü bir şekilde birleştirmesi, Gadamer'de tam sistematik bir ifadeye kavuşmuş ve onun tarihsel ve estetik olanın algılanmasındaki etkileri ortaya çıkmıştır. Hermeneutiğin özellikle Tin bilimleriyle bağlantılı olarak metodolojik temelde ele alındığı eski anlamı terk edilmiş ve bizzat metodun kendi konumu sorgulanmıştır. Gadamer'in kendi eseri olan *Truth and Method*'un başlığının da bu anlamda bir ironi taşıdığı söylenebilir. Zira Gadamer bu

eserinde ne bir Hakikat'ten ne de Metot'tan söz eder. Ona göre Metot gerçekliğe giden yol değildir. Tam tersine, gerçeklik metotla hareket eden kişiden uzaklaşmaktadır. Gadamer'in hermeneutiğinde anlama kişinin bir nesneye dair ve ona karşı öznel süreci olarak değil, kişinin kendisi olma yolu olarak düşünülmektedir. Burada geliştirilen haliyle hermeneutik, anlamayı insandaki ontolojik bir süreç olarak değerlendirme biçimindeki felsefi bir çaba olarak tanımlanmıştır. Nitekim Susan Hekman'a göre de Gadamer'in hermeneutiği, bütün bir anlamanın karakterinin ve temel şartlarının felsefi araştırması olarak tanımlanabilir (Hekman, 1999, s. 126). Hekman'a göre, Gadamer, felsefi hermeneutiği bir metot-metodolojisi olarak gören yaklaşımlardan farklı olarak yorumun nesnel geçerli kurallarını oluşturma amacıyla değildir. "Burada gerçekleştirilen hermeneutik, bir insan bilimleri metodolojisi değil, insan bilimlerinin metodolojik kendi kendileri hakkındaki bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarını ve onları dünya ile ilgili tecrübemizin bütününe bağlayan şeyin ne olduğunu anlama girişimidir" (Hekman, 1999, s. 127). Onun başlıca ilgisi anlama olayını ve bunun olanaklarını sorgulamaktır.

Gadamer'e göre anlama en temelde yer alan problemlerin başında gelir. Anlama sorunu sadece tin bilimlerinin değil, insanın bu dünyadaki tüm deneyimleri için nasıl mümkün olmaktadır? Bu sorun, tarihsel yorumla ilgili disiplinlerde ilgi konusu olsa da daha geniş bir eksende durmaktadır. Burada Gadamer anlama olayının daha kapsamlı ve evrensel bir yerde durduğunu belirterek, insanın dünyadaki tarihselliğinin bir sonucu olduğunu öne sürerek hermeneutiğinin Heidegger ile olan bağlantısını kurmaktadır.

TARİH BİLİNCİ SORUNUNA GENEL BİR BAKIŞ

Gadamer'e göre tarih sadece ve daima günümüzde var olan tarih bilinci aracılığıyla görülür ve anlaşılabilir (Gadamer, 1989, s. 265-267). Ona göre, tarihsellik düşüncesi geçmişin günümüz üzerinde etkisiyle beraber canlı olarak bugünde yaşar. Tarih bilinci sorununa göre, geçmiş, sadece bilince ait nesne yapılabilecek olgular yığını değildir. Aksine o bizimle sürekli her eylemimize eşlik etmektedir. Tarihsel etki altında iken etkileriz de, tıpkı bir zincirin halkaları gibi kendisini bir ilk halkanın devamı gibi yaşatan ve yaşayan bir süreç olarak. Bu süreç gelenekler aracılığıyla kendini yaşatır. Buna göre gelenek, bize karşı değil ama bizim içinde bulunduğumuz ve onun sayesinde var olduğumuz sonsuz süreci ifade etmektedir. Palmer'e göre "bu öylesine şeffaf bir ortamda meydana gelir ki, nasıl ki suyun balık tarafından görülmemesi gibi, bizim için de o görülemezdir." (Palmer, 2002, s. 232).

Gadamer’de “tarihsel bilinç” 19. yüzyılda ki tarihçilerin başında gelen, J. G. Droysen ile L.Von Ranke’nin öncülüğünde ifadesini bulan Alman Tarih Okuluna karşı eleştirel bir tarzda gerçekleşir. Droysen ve Ranke romantik hermeneutiğin devamını temsil ederler. Dilthey ise tarihsel anlayışa doğalcı olmayan bir metodoloji oluşturma amacındaydı. Dilthey, *deneyim*, *yaşam* kavramlarını sıklıkla kullanır. Deneyim anlamın bir ögesi olarak anlaşıldığında bilgi haline gelmekte ve böylece de “yaşamın içinde ‘sürekli bilinçlilik’” olarak bulunmaktadır. Gadamer ‘bilme’ ile ‘yaşam’ arasındaki ilişkinin, Dilthey’da temelde duran bir yerde olduğuna işaret eder. Ona göre, tarihi anlamak, bir kişinin kendi deneyimini tamamen terk etmesinde değil, o kişinin tarihsel bir varlık olduğu bilincine varmasında gerçekleşir. Dilthey’a göre tarihsel bilinç kendini bilme yolu olarak anlaşılmalıdır. Dilthey, tin bilimlerinin psikolojik bir temele dayalı hermeneutik yöneme gereksinim duyduğu görüşünü geliştirmiştir. Buna paralel olarak Gadamer Dilthey’in, tin bilimlerinin hermeneutik metodolojiye gereksinim duyduğunu kendilerine has psikolojik temelleri ve hermeneutik metodolojileri bulunduğu inancını geliştirmiştir (Gadamer, 2002, s. 152). Tin bilimleri alanında genel yasalı açıklamalar yapılamayacağını, bu alanın açıklanmayı bekleyen deneysel olgular alanı değil, anlaşılmayı bekleyen imler, simgeler, düşünceler, tasarımlar, normlar, kurallar alanı –bir tinsel alan– olduğunu ileri süren Dilthey, “açıklama” ile “anlama” arasında bir ayrım yapmış, ilkinin doğa bilimlerinin ikincisini ise tin bilimlerinin yöntemi olarak belirlemiştir (Dinçer, 1991, s. 5).

Dilthey’a göre, Alman Tarih Okulunun eksiği, tarihsel fenomenleri bilinç olgularının çözümlenmesiyle bağ kurmadan ele almış olmalarındadır. Onlar psikoloji ve bilgi kuramıyla bağ kuramadıkları için tin bilimlerinin bağımsızlığını ilân edememişlerdir. Kendisi ise anlamadaki duygudaşlık boyutunu vurgulamıştır. Anlamadaki bu psikolojik boyutun açıklamada bulunmuyor oluşunun keşfini, tin bilimlerinin bağımsızlığını ilân etmek için büyük bir başarı olarak kabul etmiştir Dilthey. Tin bilimlerinin işi bilinç olgularını çözümlenektir. Daha sonraları Collingwood, Dilthey’i, tin bilimlerinin nesnellliğini psikolojiye dayandırdığı için eleştirecek, onun bu tutumuyla eleştirdiği pozitivizmle aynı tarafa düştüğünü söyleyecektir: Çünkü, psikoloji tarih değil doğal ilkeler üzerine kurulu bir bilimdir. Tarihin ancak psikoloji aracılığıyla düşünüldüğü zaman anlaşılır hale geldiğini söylemek, tarih bilgisinin olanaksız olduğunu ve tek bilgi çeşidinin bilimsel bilgi olduğunu söylemektir (Dinçer, 1991, s. 52).

Gadamer de Dilthey'in nesnel bir zemin bulma arayışını eleştirir. Ona göre nesnel bilgi, nesnel olarak "geçerli" bilgi, tarihin kendisine tarih üstü bir noktadan bakmayı gerekli kılar ki böyle bir yer olanaklı değildir. İnsan ancak kendi sınırlı, tarihsel zaman ufkundan bakar ve anlar. Gadamer'e göre insan tarihe olan bağlılığından ve dolayısıyla geçmişe olan tutsaklığından kurtulamadığından "nesnel olarak geçerli" bilgiyi elde edemez. Oysa Dilthey'in konumu metod merkezli nesnel bilginin olanaklılığına dayanan bir yaklaşımdan hareket ediyordu. Dilthey'in insan bilimlerini felsefi olarak temellendirme çabası, "tarihçi okulun" (Ranke ve Droysen) Alman idealizmine karşı vurgulamaya çalışmış olduğu ne varsa onlardan çıkarsadığı epistemolojik sonuçlara dayanıyordu.

Husserl ise bilincin nesnelliğini fenomenolojik açıdan yorumlarken, kişinin kendi dünyasında mevcut tüm varlıkların niyete bağlı bilinç ekseninde "yaşam dünyası" içerisinde bulunduğu tespitini yapar. Bilim adamının 'nesnel olarak geçerli' yaklaşımına karşılık Husserl, kişinin niyeti ekseninden hareketle 'yaşam dünyası' kavramını öne alır. Husserl'in başlattığı fenomenolojik araştırmalar, bilimlerin yöneldiği konulara göre yöntem bulma sorununu etkilemiştir. Husserl, tam anlamıyla evrensel bir araştırma biçimini öne sürerek insan bilimlerinin yöntem sorununu aşmayı deneyecektir. Deneyimin temelini oluşturan şeyin nesnel bir biçimde nasıl kurulduğunu göstermeye çalışan Husserl, tin bilimlerine epistemolojik bir temel sağlamak için Dilthey'in "psşik yaşamın yapısallığı" kavramı yerine "bilincin yönelimselliği" görüşünü koymuştur (Gadamer, 1990, s. 245-250).

Bu genel yaşam dünyasının çerçevesinden hareketle Heidegger tarihsel bilinç kavramını sorgulamaya başlamıştır. Heidegger'e göre, tarih hakkında konuşabilmemizi sağlayan kendimizin tarihsel bir varlık olmasıdır, yani geçmişi canlandırma yeteneğinin önkoşulu *Dasein*'in tarihselliğidir, yoksa Dilthey'in sandığı gibi geçmişle kurulan duygudaşlık aracılığıyla bilinçli amaçların çıkarılması değil.

Heidegger'in analizi dünyanın insan öznesine bağlı olduğu biçime değil, insan öznesinin dünyaya bağlı olduğu biçime dayanmaktadır. Bu bağlılık, 'anlama' süreci içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreç o kadar önemlidir ki kişinin onun içerisinde ve onun aracılığıyla insan varlığı olarak bulunduğu sürece denk düşer. Anlamanın bu şekilde ele alınması varlığın ontolojik bir incelemesine götürmektedir bizi. Heidegger'in analizi, varoluşu "dünyaya atılmışlık" belirli bir biçimde zamana

ve dünyaya ‘atılmış’ geçmişte bulunan, henüz anlaşılmamış olanaklar olup ele geçmeyen şeylere ulaşma konusunda da gelecekte bulunan bir şey olarak göstermiştir.

Heidegger’in demeye çalıştığı gibi *Dasein*’la gerçekleşen anlama süreci evrensel bir özellik taşır ve tüm bilimlerdeki anlama süreçlerine de uygulanabilir. Ona göre böyle bir anlama her zaman üç zamanlı bir biçimde iş görür. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak. Tarihi anlama / yorumlama açısından bu geçmişin, hiçbir zaman şimdiki ve geleceğin bizden tamamen ayrılmasıyla, geçmişte kalan bir nesne / durum olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Geçmiş anlama uğraşı bugünü ve yarını bilme merakımızla ilgili bir düşünceye dayanmaktadır. Dünyayı geçmiş, bugün ve yarın olarak görmeye dayanan anlama etkinliği düşüncesi zamansal olduğundan dolayı anlama tarihsel bir nitelikte değerlendirilmiş olur ki bu da bizi anlamının tarihselliği düşüncesine götürmektedir.

Gadamer burada yeni bir şeyin ortaya çıkışından söz eder: Geleneğin. Ona göre bu belirleyici yani olumlu bir role sahiptir. Bu tarihsel bilginin ve insan bilimlerinin epistemolojisinin, insan varoluşunun doğası ile paylaştıkları bir şeydir. Bize egemen olan önyargıların çoğunlukla tarihsel geçmiş tam anlamımıza engel olduğu doğrudur. Ama daha önce bir ön-anlama olmadan ki bu bir anlamda önyargıdır ve insan öz-eleştiriye hazırlıklı olmadan ki bu da ön anlamamızdan kaynaklanır, tarih bilinci ne olanaklıdır ne de anlamlı. Ancak başkaları yoluyla kendimiz hakkında doğru bilgi elde edebiliriz (Gadamer, 1990, s. 81).

Gadamer tarih bilincinin ya da tarihsel öz bilincin ortaya çıkışını yeniçağdan bu yana geçirdiğimiz devrimlerin en önemlisi olarak değerlendiriyor. Ona göre bugünkü tarih bilinci, geçmişin bütün halklarının ve çağların anlama tarzlarından çok temelli farklılıklar taşıyor. Bugünkü *tarih bilincimizin ayrıcalığı*, çağımız insanının günümüzdeki her şeyin tarihsel ve her gelişmenin görece olduğunun tam bilincinde olmasıdır.

Gadamer, çağdaş tarih bilimlerinin ya da tin bilimlerinin ayırt edici özelliğini ‘anlama’ türünü metodik olarak kullanmalarında bulur. O bunu, günlük dilde ‘*bir tarih duygusuna sahip olma*’ olarak adlandırır. Bunu şu şekilde tanımlar: *Tarih duygusunu, tarihinin, geçmişi kendi genetik bağlamı içinden anlama yeteneği ve buna açıklığı olarak tanımlayabiliriz.* Tarih duygusu, bizi geçmiş bugünkü yaşamımızın aşikâr ölçüleriyle, kendi arzularımızın perspektifiyle ve edindiğimiz değerler ve doğrularla yargılamaya iten doğal naifliğimizi tutarlı bir biçimde yenmek demektir.

Tarih duygusuna sahip olma, yaşamakta olduğumuz ve yaşamış olduğumuz hayat kadar geniş olan ufku hakkında açık-seçik sorgulayarak düşünebilmek demektir (Gadamer, 1990, s. 83-84).

Ona göre, çağdaş bilinç tıpkı ‘tarih bilinci’ gibi-, geleneğin getirdiği her şeye karşı sorgulayıcı bir tutum alır. Artık geçmişten kopup gelen sesi sofuca dinlemez; sorgulayarak ve üstüne düşünerek onu köklerinin bulunduğu bağlama yerleştirir ve bu yolla önemini ve görece değerini saptar. Geleneğe karşı bu sorgulayıcı tutuma *yorum* denir. Bu noktada Gadamer *yorum*a ayırıcı yerini şu şekilde gösterir: Eğer çağımızın olayının gerçekten evrensel boyutunu karakterize edebilecek herhangi bir şey varsa, o da *yorum* sözcüğünün insan bilimlerinde oynamaya başladığı roldür.

Gadamer’e göre, yorumu gerekli kılan ilk koşul, anlaşılmayı bekleyen şeyin ‘yabancı’ niteliğidir. Bugün için ise, yorum tam tersine, geleneği bir bütün olarak inceleyen bir evrensel *kavram* haline gelmiştir. Bu genelleştirilmiş yorum kavramı Nietzsche’ye kadar gider. Nietzsche’ye göre, akla dayanan bütün önermeler yoruma açıktır, çünkü bunların doğru ya da gerçek anlamları bize ideolojiler tarafından maskelenmiş ve çarpıtılmış olarak ulaşır.

Gadamer felsefi ve tarihi bilimlerimizin bugünkü metodolojisinin Nietzsche’nin bu anlayışıyla tam bir uyum içinde olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu bilimlerin üzerinde çalıştığı malzeme (kaynaklar, geçmiş çağların kalıntıları) eleştirel yorum gerektiren bir niteliğe sahiptir. *Geçmişle* girdiğimiz diyalog bizi kendi durumumuzdan çok farklı bir durumla karşı karşıya getirir ki bu durum yorumcu bir yaklaşımı gerekli kılar. İnsan bilimleri de böyledir; onlar da yorumcu yöntemi kullanırlar (Gadamer, 1990, s. 84).

Gadamer’e göre, Dilthey’in felsefi eğilimleri tarafından doğrulansın ya da doğrulanmasın, Hegel’in idealizminin geliştirdiği çerçeveler, bu felsefi girişim için çok elverişlidir. Tin bilimlerinin mantığı, her zaman için bir Tin felsefesi olagelmiştir.

Gadamer’e göre, insan bilimlerinin oynadığı felsefi rol, hep ya da hiç yasasına bağlıdır. Onları ‘kesin bilim’ fikrinin mükemmel olmayan gerçekleştirmeleri olarak kabul edersek, oynayacakları hiçbir rol kalmayacak. Bu sözde ‘bilimsel’ felsefenin, matematikselleştirilmiş doğa bilimleri anlayışını bilimsel norm olarak kabul etmesinden başka bir anlama gelmez, öyle olunca da felsefe, bilimlerin bir ‘yöntemi’ olmaktan çıkar. Öte yandan, insan bilimlerinin özerk bir ‘bilme’ biçimi

olduğunu kabul edersek, o zaman da felsefenin ta kendisinin olanaklarını sorgulamış oluruz. Dolayısıyla, bu açıdan bakarak, insan bilimlerinin doğasının açıklamasını, salt metodolojik sorunlarla kısıtlamanın yararsızlığı ortaya çıkar.

Gadamer bu düşüncesine yöntem olarak, Aristoteles'in yaklaşımını örnek göstererek açıklar; Aristoteles'e göre, tek bir yöntem fikri incelenecek nesneyle temasa dahi gelinmeden belirlenmiş bir yöntem fikri, tehlikeli bir soyutlamadır; çünkü nesneye ulaşacak yöntemi belirleyen, nesnenin kendisi olmalıdır. Gadamer'e göre, son yüzyıl içinde insan bilimlerindeki pozitif araştırmalara bakacak olursak, bu bilimlerdeki işe yarar yöntemleri karakterize eden özelliğin, sahte kartezyen (tek nesne, tek metot) tarihsel-eleştirel metoda yakın olduğunu görürüz. Gadamer şu soruyu anlamlı buluyor bu noktada: Kendini, incelenecek alandan koparan bir yöntem insan bilimlerinin alanına özgü doğal varoluş biçiminin yanlış anlaşılmasına yol açmaz mı? Bu soru ona göre bizi yeniden Hegel'e yaklaştırıyor: Hegel için her yöntem, 'nesnenin kendisiyle ilintili bir yöntemdir. Acaba burada, Hegel diyalektiğinden insan bilimlerinin 'mantığı' hakkında bir şeyler öğrenilebilir mi? (Gadamer, 1990, s. 85-86).

Gadamer yukarıda ifade edilen bu sonuçlar için model oluşturan şeyin doğa bilimlerinin olduğunun yeterince açık olduğu inancındadır. Gadamer burada Mill'in tümevarımcı mantığını Almanca'ya çeviren Schiel'in 'ahlak bilimlerini' Tin bilimleri olarak çevirirken yaptığı idealizmin entelektüel tortularının etkisinde ise de, Mill'in kendisinin 'ahlak bilimlerine' kendine özgü bir mantık yakıştırmak niyetinde olmadığını ayırdında olunması gerektiğini belirtir. Ona göre Mill'in amacı, tüm ampirik bilimlerin temelini oluşturan tümevarımcı yöntemin aynı zamanda ahlak bilimleri alanında da tek geçerli yöntem olduğunu göstermekti. Bu açıdan Hume'un *İnsan Doğası Üstüne Bir Deneme* de dile getirdiği anlayışla paralellik arz ediyor. Mill'e göre, belirli olguları ve olayları kestirmek üzere benzerliklere, tekrarlara ve yasalara baktığımızda, ahlak bilimlerinin bir istisna oluşturmadığını görürüz (Gadamer, 1989, s. 1)

Bütün tarihsel bilginin ampirik düzenliliklerin somut sorunlara uygulanmasını bir ölçüde içerdiğini elbette teslim edebiliriz; ama tarihsel bilginin gerçek amacı somut bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak değil, bir tarihsel olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamaktır. Tarih bilincinin kaygısı, insanların, halkların ya da devletlerin genelde nasıl geliştiğini bilmek değil; tam

tersine, bu adamın, bu halkın ve bu devletin nasıl bu hale geldiğini, bu tikellerin nerelerden geçip nasıl tam buraya geldiklerini anlamaktır (Gadamer, 1989, s. 5-6).

TARİH BİLİNCİ SORUNUNA DİLTHEY'İN YAKLAŞIMI VE GADAMER

Dilthey'in amacı açıktır: Onun için sadece tin bilimlerinin yalıtık bir epistemolojisini geliştirmek gibi şüpheli bir görev söz konusu değildir; bundan öteye, bu bilimlerde içerilmiş olan deneyim ve bilginin felsefe için taşıyıcılık değerine ve felsefe tarafından değerine temellendirilen insan aklının otonomisine geçerlik kazandırmaktır. Dilthey '*Salt Aklın Eleştirisi*' ile koşutluk içinde, tarihsel aklın eleştirisini, tin bilimsel deneyimin olanağını sağlayan koşullar bazında sorgulama konusu yapar ve şu yanıtı verir: "Bu bilimlerin dayanacağı ve aynı zamanda onların doğa bilimleriyle sınırını göstermede geçerli olan koşul, akıl varlığı olarak insanın tarihsel dünyaya ait bir etki (bu dünyaya özgü 'nedensellik') bağlamı içinde kendi kendini belirlediği özgül bir özgürlük / kendiliğindenlik içinde bulunmasıdır" (Özlem, 1994, s. 58).

Böylelikle felsefe şu soruna indirgenmiş oluyordu: Tarih bilinci dünyası için, Kant'ın doğanın bilimsel bilgisi için ortaya koymayı başardığına benzer bir şey nasıl üretilebilir? Tüm dogmatik kurguları reddederken, tarihte ampirik bilgiyi haklı göstermenin de bir yolu var mıdır?

Dilthey bu noktada kendine, daha önce Hegel'in Tin'in Mutlak Bilgisi'nin işgal ettiği yere, tarih bilincinin nasıl konabileceği sorusunu sorar. Dilthey bilmenin ancak ve ancak belli bir tarihsel perspektiften olabileceğini vurgulamıştı, çünkü kendimizin de tarihsel varlıklar olduğumuzu düşünüyordu ve tam da bilincimizin bu tarihsel varolma biçimi değil miydi, nüfuz edilemez bir sınır oluşturan? Hegel bu sorunu, tarihin mutlak bilgisinin içinde erimesi olarak çözmüştü. Dilthey için nesnel bilgiye erişmek daha baştan olanaksız sayılmaz mıydı? Dilthey'in sorgulamalarının amacı tam da, tarih –tarafından- koşullandırılmış olanın bilimsel bilgisini *nesnel bilim* olarak meşrulaştırmaktı. Kendi merkezinden fıskıran bir birlik olarak 'kurulan' bir yapı fikrinin ona çok yardımcı dokundu. Dilthey'in şeması çok esnek bir şemaydı: Sonsuz derecede karmaşık tarihsel ilişkilerin bilgisi artık kavranılabilir hale geliyor hatta everensel tarihsel bilgiyi içerecek bir kapsayıcılık kazanıyordu. Bir yapısal ilişkinin kendi merkezi yoluyla anlaşılabilir hale gelebilmesi düşüncesi, hem eski hermeneutik ilkeye uygundu, hem de aynı zamanda tarihsel düşüncenin gerekli koşullarını karşılıyordu. Bu koşullara göre, her tarihsel 'moment' kendi içinde anlaşılmalıydı ve

kendisine göre dışsal bir bugünün ölçütlerine vurulmamalıydı. Ne var ki bu şemanın uygulanması, tarihçinin kendini, kendi tarihsel durumundan koparabileceğini varsayar. Nitekim bir '*tarih duygusuna*' sahip olduğunu söylemek, aslında kişinin içinde yaşadığı çağın önyargılarının etkilerinden sıyrılmış olduğunu iddia etmek demek değil midir? (Gadamer, 1990, s. 89)

Dilthey için tarih bilincinin işlevi, kendi göreliliğine karşı kazanılmış bir zaferi gerçekleştirmek ve nesnel bilgiyi bu alanda meşru hale getirmektir. –Bu nesnellik görüşü de pozitivizmin uzantısıdır (Gadamer, 1989, s. 219-220). Dilthey'e göre bu meşrulaştırma artık Hegel'in Mutlak Bilgisine dayanılarak gerçekleştirilemez. Hegel'in Mutlak Bilgisi, Tin'in ilerleme aşamalarını yeniden -totalize- eden bir gerçeklik kazanmış olan öz bilinçtir. Bu da, felsefi bilincin Tin'in tarihinin total gerçeğini kendinde içermiş olduğu avuntusundan başka nedir ki? Öyle bir avuntu – sav ki, tam da tarihsel bir dünya görüşünün kökten reddettiği bir tezi benimsiyor. O halde *insan bilinci* her şeyi aynı anda kavrayacak bir sonsuz akıl olmadığına göre, gereksinmemiz olan şey bir tarihsel deneyimdir. İlke olarak, sınırlı ve tarihsel bir bilinç için, bilinç ile nesnenin mutlak özdeşliği ulaşılmaz bir şeydir; her zaman tarihsel etkilerle iç içedir. O halde, bilimin kendini aşma ve nesnel bir tarihsel bilgiye hak kazanma yetisi ve ayrıcalığı nereden kaynaklanmaktadır? (Gadamer, 1989, s. 89-90).

Dilthey'in yanıtı: Tarihsel yaşamın alanı ne denli nüfuz edilemez olursa olsun, bu yaşam, tarihsel bir tutum sahibi olabilmenin olanaklılığını, tarihsel olarak anlama yeteneğine sahiptir. Tarih bilincinin yükselip muzaffer olduğu günden bu yana hep yeni bir durumla karşı karşıyayız. Artık bu bilinç gerçek yaşamın basit, sorgulamasız bir ifadesinden ibaret olmaktan çıkmıştır. Kendisine aktarılan her şeyi kendi yaşamı hakkında sahip olduğu anlayışın ölçüleriyle yargılayıp bu yolla geleneğin sürekliliğini sağlamaktan uzaklaşmıştır. Bu tarih bilinci şimdi kendini, kendisiyle gelenek arasında iki yönlü, sorgulayıcı bir ilişkiye oturtmayı bilmektedir; kendisini, kendi aracılığıyla ve kendi tarihi yoluyla anlamaktadır. *Tarihsel bilinç bir öz bilinç biçimidir*. Dilthey'in bundan sonra önerdiği şey, bilimsel bilincin doğuşunu ve ortaya çıkışını, öz-bilginin özünü çözümleyerek anlamaya çalışmamızdır. Bu nokta Gadamer'e göre, Dilthey'in çözmeye çalıştığı probleme ilişkin felsefi çıkmazı gözler önüne seriyor (Gadamer, 1989, s. 235).

Dilthey'in çıkış noktası yaşamın kendi içinde sorgulayıcı düşüncüyü barındırdığıdır. Dilthey'in bir yaşam felsefesi olan eğilimini ilkin sergileyen Georg Misch olmuştur. Bu eğilimin temelinde de, her

hayatın kendi içinde bilgiyi taşıdığı fikri yatar. “Yaşanmış deneyimi karakterize eden sıkı yakınlık duygusu bile, yaşamla birlikte giden bir çeşit sorgulayıcı düşünceyi içerir,” der Dilthey. Ona göre, hayatın içerdiği bu kendini düşünme, anlamlar yaşantımızın temelinde yatan şeydir. Yaşamın bütünlüğü içinde bir anlamlar yaşantısı, ancak kişi “yaşamsal hedefler kovalamaktan” uzak durduğu zaman olanaklıdır; düşünce ancak değişik faaliyetlerimizi yönlendiren ilişkilerin üstüne çıktığı zaman olanaklı hale gelir (Gadamer, 1989, s. 235-236).

Gadamer’e göre, Dilthey haklı olarak, “yaşamın anlamı” dediğimiz şeyin, hayatın kendi kendine doğal bakışında ve herhangi bir bilimsel nesnelleştirmeden çok önce biçimlendiğini vurgular. Hayatın, kendi hakkındaki bu doğal görüşü, atasözleri ve mitlerin hikmetinde, özellikle de büyük sanat yapıtlarında nesnelleşir. Gadamer’e göre *sanat*, hayatın anlaşıldığı ayrıcalıklı ortamı oluşturur, çünkü bilgi ve eylem arasındaki sınır çizgisinin üstündeki konumuyla hayatın, gözlem, düşünce ve teorinin ulaşamayacağı bir derinlikte kavranmasını sağlar.

Yine de yaşamın kendine dönük anlamını, sanat yapıtlarında bulduğumuz saf anlatımlarla sınırlamamalıyız. Hayatın her ifadesinin, onu içeriden biçimlendiren bir bilgi demek olduğunu kabul etmeliyiz. İfade, insan hayatının tüm biçimlerini içine alan tin’in – Hegel’in Nesnel Tin’in – plastik ortamının ta kendisi değil midir? Birey, bu tecrit olmuş varlık, diliyle, ahlak değerleriyle ve hukuksal biçimleriyle, o haliyle bile hep kendi tikelliğinin ötesindedir. İçinde yaşadığı ve parçası olduğu ahlaki ortam, öznel güdülerinin belirsiz olasılıklarına karşın, onun kendini yönlendirmesini sağlayan “sağlam bir zemin oluşturur. Dilthey’e göre, insanı tikelliğinden ve silik varoluşundan kurtaran işte bu kendini toplumsal amaçlara, toplum için eyleme adayışdır (Gadamer, 1989, s. 235).

Buradan hareketle Dilthey Dresden’in kabul edebileceği bu noktanın daha ötesine geçer. Ona göre “sağlam biçimler aramak” yaşamımızın temel eğilimidir ve bu eğilim pratik yaşantımızda ne kadar varsa, düşüncede ve bilimde de o kadar vardır. Görülüyor ki Dilthey için bilimsel bilginin nesnelliği, en az felsefenin sorgulayıcı düşüncesindeki kadar, yaşamın doğal eğilimlerinin bir açılımıdır. Dilthey’in kafasındaki, doğa bilimlerinin prosedürlerinin insan bilimlerinin yöntemine saf, basit ve yüzeysel bir uyarlanması değil, her iki yöntemde gerçekten ortak olan bir şeyin keşfedilmesidir. Deneysel metot için asıl olan, öznel gözlemin belirsizliklerinin ötesine giderek doğanın yasalarını keşfetmeye çalışmaktır. *Benzerlikle, insan bilimlerinin temel hedefi de salt öznel bakış açısının belirsizliklerini aşarak sistemli bir eleştiriyle tarihsel ve nesnel bilgiye ulaşmaktır.*

Felsefi düşüncede de benzer bir niyet ve anlayış vardır (salt kavramsal çözümleme yoluyla saf bilgiye ulaşılabileceği iddiasından vazgeçtiği zaman bile): ‘Kendini insani ve tarihsel bir olgu olarak nesnelleştirmek’ (Gadamer, 1989, s. 236).

Dilthey’in tümüyle yaşam ve bilgi arasındaki ilişkiye dayandırdığı pozisyon, onu ‘*tarihsel görelilikle*’ suçlayan idealist eleştiriye rahatça karşı koyabilir. “Öz-bilincin, kendini sorgulayan düşüncenin yaşam boyunca oynadığı rol Dilthey’e göre felsefi düşünce için de geçerli olmalıdır. Bu, hayatın öz- düşüncesini en yüksek noktasına ulaştıran bir kendi kendini düşünme; dolayısıyla felsefe, hayatın kendisinin nesnelleşmesi olarak görülmelidir. Böylece felsefe, ‘*felsefenin felsefesi*’ haline gelir, ama tabii idealizmin daha önce kendine yakıştırdığı anlamda bir iddiayla değil. Buradaki düşünme programı, kendine yeterli bir spekülâtif ilkedden yola çıkarak tek bir olanaklı felsefenin inşasını amaçlamaz; yalnızca tarihsel kendi kendini - düşünme yolunu izler” (Gadamer, 1989, s. 237).

Gadamer’e göre Dilthey, felsefenin ‘bilincin, sorgulayıcı ve kuşkucu bir tutumla, otoriter dogmalardan kurtulup gerçek bilgiye erişmeye çalışacağı’ tüm alanlara yaygınlaştırılmasını istiyordu. Dilthey’e göre; ‘Hayat, her zaman ve her yerde, karşısına çıkan her şey üstüne düşünmeye yol açar, düşünme kuşkulanmaya götürür ve hayat kuşkuya ancak geçerli bilgi peşinde koşarken karşı koyabilir’. Gadamer’e göre Dilthey bu ifadelerle, Kartezyen kökenli epistemolojilerin tersine, felsefi önyargıların sarsılmasını hedeflemez. O, daha çok, düşüncüyü uyandıran ve yeni bir rasyonel düzen çağrısını getiren şeyin, bir bütün olarak gerçek yaşamın ahlak, din, hukuk, vd. gelenekleriyle ta kendisi olduğunu savunur. Gadamer’e göre bu pasajdaki ‘bilgi’ ve ‘düşünce’ sözcükleriyle Dilthey basit bir yaşarken bilmenin ötesinde, yukarıda değinilen türden bir evrensel içkinliği kastetmektedir. Zaten, ahlak, din, hukuk gelenekleri gibi yaşayan gelenekler, her zaman için yaşamın kendiliğinden öz-bilgisinin türevidirler ve yaşamın kendini düşünmesinden önce vardılar. Dilthey düşüncenin hayat üstündeki etkisi hakkında ise şunları belirtir: Bu etki, ‘duyusal izlenimlerin, arzuların ve sevgilerin tutarsız değişkenliği ortasında, istikrarlı ve uyumlu bir davranışı olanaklı sağlam bir tutamak bulma arayışına iten içsel bir gereklilikten kaynaklanmaktadır.’ Bu da, tikel varlığı toplumun nesnelliğine bağlayan ahlak, pozitif hukuk ve din gibi, tinin nesnelleşmesi olan şeyler aracılığıyla yürütülmektedir. Dilthey’in yaşam felsefesinin içindeki tutarsızlık da burada ortaya çıkıyor, çünkü o aynı zamanda, bir çalışmayı ‘bilim’ mertebesine yükseltmek için, tinin bütün bu nesnelleşmelerine karşı ‘sorgulayıcı ve kuşkucu’ bir tutum alınmasını istemektedir. Çünkü Dilthey bu noktada Aydınlanma felsefesinin bu idealine bağlı

kalmaktadır. Ne var ki, Aydınlanma felsefesinin bu ideali, yaşamda içkin olan bilinç ile hiç bağdaşmamaktadır. Daha somut bir deyişle, Dilthey'in yaşam felsefesi ilke olarak Aydınlanma felsefesinin entelektüalizmine ve dogmatizmine kökten karşıdır (Gadamer, 1989, s. 237-238).

“Hayatın kalbinde yakalanan bu kesinlik ile bilimsel kesinlik arasında belirleyici bir fark vardır. Bilimlerde elde edilen kesinliklerde her zaman bir kartezyen öge bulunur; bunlar eleştirel bir yöntemin sonucudurlar. Eleştirel yöntem, kabul edilmiş görüşleri kuşkuyla sorgulayarak bunları yeni bir incelemeyle doğrulamaya ya da düzeltmeye çalışır. Dilthey'in düşüncesinin özelliği, bu tür metodik kuşku ile bizi nedensiz, amaçsız, kendiliğinden sarıveren kuşku türünü ayırt etmesindedir. O bilimsel kesinliğe hayatın kalbinde hüküm süren kesinliğin gerçekleşmesi olarak bakar. Dilthey kendi deyişiyle ‘sağlam’ bir şey arayışını, yaşamın gümbürtülü gerçekliği karşısında geliştirdiği savunma içgüdüleriyle açıklıyordu. Ne var ki Gadamer’e göre Dilthey yaşamın kesinsizliğini yenebilme uğraşında, bu ‘sağlam’ şeyi, yaşam deneyiminin ya da yaşantının kendisinde bulunan güvencelerde değil bilimde bulmayı umuyordu” (Gadamer, 1989, s. 237-238). Nasıl doğa bilimleri doğanın sırlarını sınırlı ama emin bir biçimde gün ışığına çıkardıysa, şimdi de yaşamın sırlarını açıklamayı hedefleyen, bilimsel olarak geliştirilmiş bir ‘anlamanın’ gücüne tanık oluyoruz.

Bu durum, Dilthey'in romantik hermeneutiğe ne denli bağlı olduğunu gösterir. Romantik hermeneutik, tarihsel deneyimle bilimsel bilgi arasındaki temel farkı maskeler; insan bilimlerinin bilgi biçiminin özdeki tarihselliğini ihmal etmemize ve bu bilimleri doğa bilimlerinin metodolojisine uydurmamıza yol açar. Bu yüzden ki, Dilthey, örneğin insan bilimleri için, onlara doğa bilimleriyle eşit statü sağlayacak bir ‘nesnellik’ idealini savunur. Gadamer’e göre Romantik hermeneutik bu bakımdan Dilthey'in işine yaramıştır, çünkü insan bilimlerinin temelinde yatan deneyimin tarihsel yapısını o da yanlış anlar. Romantik hermeneutiğin başlangıç varsayımı, anlamanın gerçek nesnesinin, deşifre edilip anlaşılmayı bekleyen bir metin olduğu, ama bir metinle her karşılaşmanın da Tin'in kendi kendisiyle karşılaşması demek olduğudur. Her metin bir sorun yaratacak kadar yabancıdır, ama aynı anda da öylesine yakındır ki, ilke olarak, ondan bir takım anlamlar nasıl olsa çıkartılabilecektir -bilinen tek şey bunun yalnızca bir metin, yani yazıya dökülmüş tin olduğu gerçeği olsa bile (Gadamer, 1989, s. 239-240).

Gadamer’e göre, Schleiermacher'in göstermiş olduğu üzere, hermeneutiğin modeli, Ben ile Sen arasındaki ilişkide varılan karşılıklı anlayıştır. Bir metni anlamak, Sizi kavırken sağlanan

mükemmelliğe yeterliliğe benzer bir olanağı beraberinde getirir. Yazarın neden söz ettiği, metninden hemen belli olur; metin ve yorumcu tam anlamıyla zamandştırılar. Filolojik yöntemin zaferi de buradadır: Geçmiş tını bugün gibi kavramak ve yabancı olanı tanıdık gibi karşılamak. O halde yöntemlerin çeşitliliğine karşın, insan bilimleriyle doğa bilimleri arasındaki ‘farklılıklar’ zaten tümüyle karşımızda duran bir nesneye, her yanıtı içeren bir nesneye, yöneltilmiş oluruz (Gadamer, 1989, s. 240) .

Gadamer’e göre bu açıdan bakarsak Dilthey tam anlamıyla başarılıdır: Tarihsel dünyayı, deşifre edebilecek bir metin gibi düşünmekle, insan bilimlerine epistemolojik meşruiyet sağlanmış oluyor. ‘Tarihçi okulun’ yaptığı da buydu ona göre. Ranke’nin tarihçiye yüklediği kutsal görev de zaten tarihin hiyerogliflerini deşifre etmektir. Dilthey daha da ileri gitmekte ve eğer tarihsel gerçeklik bir metin gibi deşifre edilebilecek kadar saydam bir anlama sahipse, geriye kalan tek gereksinim tarihi Tin’in tarihine indirgeyecek bir yorumcudur demek ve bu bakımdan Hegel’in Tin felsefesiyle olan kan bağıını teslim etmektedir (Gadamer, 1989, s. 240-241). Gadamer’e göre, Schleiermacher’in tinin evrensel bir aracı olma iddiasını taşıyan romantik hermeneutiğine karşılık; Dilthey’in insan bilimlerini temellendirişindeki hermeneutik, tarih bilincinin ereğidir. Bu hermeneutik, gerçeğin bilgisi olarak tek bir tür tanıır: İfadeyi anlayan ve gerçeği ifade içinde anlayan bir bilgi türü. Tarihte, hiçbir şey anlaşılabilir değildir. Her şey anlaşılır, çünkü her şey bir metne benzer. ‘Sözlüklerdeki harfler gibi, yaşam ve tarihin de anlamı vardır’ der Dilthey. Bu nedenle, tarihsel geçmişin, incelenmesi, bir tarihsel deneyim olarak değil, bir deşifre etme olarak görülmelidir. Gadamer burada Dilthey ile romantik hermeneutikçiler arasında önemli bir fark olduğuna işaret eder (Gadamer, 1989, s. 241).

Gadamer’e göre, Tarihsel deneyimi tanımlayan, bu deneyimin kaynaklandığı tarihsel edinimler ile onu bu kaynaktan koparmanın olanaksızlığıdır; dolayısıyla hiçbir zaman saf bir yöntem haline gelemmez. Bu deneyimden belirli kurallar çıkarsamanın yolları hep olacaktır; ama bu adımın metodolojik anlamı, ondan gerçek anlamıyla yasalar çıkarmamızı engeller. Yaşantısal kurallar kavramı -ki bunlar ancak kullanılmakla kurallaşılır-, kullanımla sınanmış olmayı gerektirir. Genel ve evrensel anlamda, insan bilimlerindeki bilgimiz için geçerli olan budur. Bu kurallar, tüm deneyimlerin sahip olabileceğinden daha büyük bir ‘nesnelliliğe’ asla ulaşamazlar.

Gadamer'e göre, Dilthey'in yaşanmış deneyimlerden hareketle insan bilimlerini yaşam yoluyla anlama çabası, üstünden nasıl atacağını bilemediği Kartezyen bilim anlayışıyla hiç bağdaşmaz. Yaşamın kendi içindeki düşünsel eğilimleri ve yaşamın içerdiği sağlam bir şeyin çekiciliğini ne kadar vurgulamış olursa olsun, Dilthey'deki 'sonuçların' nesnellğine indirgenmiş 'nesnellik' kavramı, yine de yaşanmış deneyimden çok farklı bir kökene bağlı kalmıştır. Bunun için de önüne koyduğu sorunu çözememiştir: İnsan bilimlerini doğa bilimleriyle eşit kılmak gibi çok açık bir amaçla bu bilimleri meşrulaştırmak (Gadamer, 1989, s. 241-242).

TARİH BİLİNCİ SÜRECİNE HEIDEGGER'İN YAKLAŞIMI VE GADAMER

Gadamer'e göre Husserl, fenomenolojik araştırmalarda neo Kantçı metodolojinin zincirlerini kırmıştır. Husserl tam anlamıyla evrensel bir araştırma temasını yeniden gündeme getirerek, insan bilimlerinin salt metodolojik problemini aştı. 'yaşam dünyasına' ve deneyimin temelini ve dokusunu oluşturan tüm anlam ve önemin anonim bir biçimde 'kurulmasına' ilişkin çözümlenmeleriyle kesin olarak gösterdi ki, bilimlerin temsil ettiği nesnellik anlayışı ancak özel bir durumdur. Doğa ve Tin arasındaki karşıtlık baştan incelenmeli, insan bilimleri ve doğa bilimleri yaşamın evrensel amaçlılığı açısından anlaşılmalı çalışılmalıdır. Bir felsefi kendinin bilincinin gereklerini ancak böyle bir anlayış yerine getirebilir (Gadamer, 1989, s. 254-255).

Husserl'in canlandırdığı varoluş sorununun ışığı altında Heidegger onun bu bulgularına daha da radikal bir anlam yükledi. O da Husserl gibi, tarihsel bilimlerin metodolojik tekliğini bilgi teorisi düzleminde meşrulaştırmak için tarihsel varoluşu Dilthey'in yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savundu. Tersine, doğa bilimlerindeki bilgi türünü, 'anlamanın' bir alt türü olarak gördü. Anlama ise, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da dediği gibi 'eldeki bugün' temel anlaşılabilirliği içinde kavramak gibi meşru bir görev yüklenmiştir. Heidegger için 'anlama' ya da 'kavrama', artık ne idealdir, ne de Husserl de olduğu gibi yalnızca felsefenin metodolojik ideali. İkisinin de tersine, anlama, insan *Dasein*'inin (varoluşunun) dünyadaki-varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel (primordial) bir başarısıdır. Ve anlama, pragmatik ilgi ve teorik ilgi olarak iki ayrı yönde farklılaşmadan önce, *Dasein*'in varoluş biçimi de onu 'varolabilme – potansiyeli' ve 'olanak' olarak kurar (Gadamer, 1989, s. 259).

Heidegger bir yandan varoluş sorununu bütün geleneksel metafiziklerin çok ötesine geçen bir biçimde canlandırırken bir yandan da tarihsiciliğin klasik a priori'lerinin karşısına yepyeni bir olanak çıkarır: Onun anlama kavrama aynı zamanda artık ontolojik bir ağırlık da taşımaktadır. Dahası anlama, artık 'kurucu' yaşamın operasyonlarının antitezi olan ve onlardan sonra gelen bir *operasyon* değil, insan yaşamının ta kendisinin ilkel bir varoluş biçimidir. Buna karşılık, yine Dilthey'den yola çıkan Heidegger daha ileri gider ve anlamamanın varoluşsal bir olay olduğuna ilişkin radikal bir ontolojik düşünce geliştirir ve anlamamanın her türünü bir tasarım, bir proje olarak açıklar (Gadamer, 1989, s. 259).

Gadamer'e göre, "bir metni 'anlayanlar', bir anlama çabasıyla kendilerini aşmakla kalmazlar; anlama yoluyla yeni bir zihin özgürlüğü de kazanmış olurlar. Bu da çok sayıda yeni olanaklar elde etmek demektir. Bir metni yorumlamak, onun sakladığı gizli ilişkileri görmek, sonuçlar çıkarmak, vb. yani tam da bir metni anlamaktan ya da bilmekten söz ettiğiniz zaman kastettiğimiz şeyi tanımlayan öğelerdir. Özetle, bütün anlamalar, 'ne yapılması gerektiğini biliyorum' gibi ortak bir düzeye indirgenebilir yani bir başka şeyle ilişkili olarak bir 'kendini –anlamaya'. Bu nedenle, anlamayı başarmanın, insanın kendi olanaklarından çıkarak bir aşma eylemini gerçekleştirmesi demek olduğunu söylemek yanlış olmaz" (Gadamer, 1989, s. 261).

Gadamer'e göre, geleneksel hermeneutik, anlama kavramıyla ilgili sorunların ufkunu fazlasıyla sınırlamaktaydı. Bu bakımdan Heidegger'in Dilthey'den çok daha kapsamlı bir biçimde gösterdiği inisiyatif çok yararlı olmuştur. Çünkü geleceğe yönelik olan insan varoluşuna dayandırılan bir tarih bilincinin yapısı sorununu ontolojik bir değerlendirmeye ele alan odur.

Gadamer'e göre, tarihsel bilginin, *Dasein*'in 'projektif' yapısına olan borcunu teslim etmekle birlikte, hiç kimse bilimsel bilgi dediğimiz şeyin içsel ölçütlerinden kuşku duymaya kalkışamaz. Tarihsel bilgi ne bir proje türüdür (tahmin ya da program anlamında), ne bilinçli amaçların bir çıkarsamasıdır, ne de şeylerin iyi niyete, kaba önyargılara ya da bir tiranın buyruklarına göre düzenlenmesidir. Tarihsel bilgi, basit bir 'somut varlık' olmadığı gibi, mekanik olarak belirlenebilir ve ölçülebilir bir şey de değildir. Tersine, 'tarihsel' olmanın kendisi, insan *Dasein*'in varoluş biçimlerinden biridir. Gadamer'e göre, anlaşılabilir olanla anlaşılmanın türdeş varoluş biçimlerinden ibaret olmaları ve insan bilimlerinin 'metodunun' bu türdeşlik üzerine kurulmuş olması değildir söz konusu olan. Böyle olsaydı, 'tarihsel olan', bir psikolojiye dönüşmüş olurdu. Anlaşılabilir olan ile

anlaşılanın paylaştıkları ortak ilişki, onları birbirine bağlayan bu ‘yakınlık’, onların varoluş biçimlerinin eşdeğerliliğine dayanır. Başka bir deyişle, bilinebilir olan ile bilinen, ‘ontik’ ve sadece ‘varolan’ şeyler değildir; bunlar ‘tarihseldir, yani varoluş biçimleri tarihselliktir (Gadamer, 1989, s. 261).

Gadamer’e göre, tarih hakkında ancak kendimiz tarihsel olduğumuz ölçüde konuşabileceğimiz olgusu, Heidegger için, geçmişi canlandırma yeteneğinin ön koşulu insan *Dasein*’in tarihselliğidir (hiç bitmeyen bekleme ve unutmaya süreci içinde). Ona göre daha önce ancak tarihsel bilgiye ‘özel’ bir yaklaşım olarak, bilim ve metod kavramlarına ters gibi görünen şey, artık bugün ciddi soruşturmanın direği haline gelmiştir. Aksi halde ‘yakınlık’ kavramını duygulara tutsaklığın özel bir örneği, bir sempati olarak yorumlamak zorunda kalırdık. Tersine, geleneği olan bir ‘yakınlık’, en az *Dasein*’in kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalıştığı ve tasarladığı olgusu kadar güçlü, ilkel ve temel bir belirleyicisidir. Gadamer Heidegger’in haklı olarak belirttiğini söylediği şu noktaya vurguda bulunur; iki ‘moment’, ‘*atılma*’ ve ‘*proje*’ momentleri hep yan yana düşünülmelidir. Dolayısıyla, bu varoluşsal yapının tümünü harekete geçirmeyen hiçbir anlama ya da yorum düşünülemez; amaç, bir metnin olduğu gibi okunmasından ya da belirli bir olayın olduğu gibi ifade edilmesinden ibaret olsa bile (Gadamer, 1989, s. 261-262).

Gadamer’e göre, Heidegger’in anlamayı varoluşsal bir olay olarak yorumlaması, onun ne eksik ne fazla, tam da hermeneutiğin en temel ögesini yakaladığını gösteriyor. Eğer ‘*anlama*’ tüm varoluşun aşkın (transcendenz) bir belirlenişi ise, o zaman ‘*hermeneutik anlama*’ da yeni bir boyut ve evrensel bir önlem kazanmış oluyor. ‘Tarihçi okulun’ bir türlü gerekçelendiremediği ‘yakınlık’ olayı ve problematiği, artık somut bir anlam taşımaya başlıyor ve adına uygun bir öze kavuşan hermeneutiğin görevi, tam da bu kendine ait olan önemi kavramak haline geliyor. ‘Geleceğe atılmışlığın’ varoluşsal yapısı ki *Dasein*’in anlamlı bir operasyonu olan anlama için esastır, bu öyle bir yapıdır ki insan bilimlerindeki gündelik anlamının da temelinde yatar. Bir ahlaki ya da geleneği temsil eden somut bağlantılar, daha genel olarak da somut tarihsel koşullar ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar, insan bilimlerinde geçerli anlamının özünü oluştururlar. ‘Atılmışlık’ gibi varoluşsal bir doktrinin önemi, gelecekteki kendi ‘varolma potansiyeli’ne uzanmaya çalışan *Dasein*’in şimdi burada olmuş olan bir varlık olduğunu göstermesindedir. Öyle ki, bütün kısıtlanmamış enerjileri, kendi varoluşunun somutluğu, karşısında ve onun tarafından engellenir. Gadamer’e göre, Husserl fenomenolojisindeki transandantal bir belirlenme arayışına karşı çıkan Heidegger’in ‘somut olgusal hermeneutiğinin’ can alıcı noktaları buradadır. Bu hermeneutik şunun

tam bilincindedir ki, kendisine tam bir proje sahibi olma olanağını veren nesnenin mutlak önceliği tartışılmaz. Zaten bu yüzden her proje de sınırlı bir proje olmak zorundadır (Gadamer, 1989, s. 264).

Tarihsel bir geleneğin anlaşılması da zorunlu olarak *Dasein*'in bu varoluşsal yapısının izlerini taşır. Sorun, insan bilimlerinin hermeneutiğinde bu izlerin nasıl ve ne zaman teşhis edilebileceğidir. Çünkü insan bilimlerinde, kendi de tarihsel olan ve bu bilimlerin tarihe ulaşmalarını sağlayan bir gelenek ve bu bilimlerin tarihe ulaşmalarını sağlayan bir gelenek sürecine 'karşıt' olmak diye bir şey olamaz Gadamer'e göre. Gelenekten sıyrılmak ya da 'kurtulmak', geçmişe karşı olan tutumumuzun ilk kaygısı olamaz geçmişe ki, kendimiz tarihsel varlıklar olarak hiç durmadan katkıda bulunuruz. Tam tersine ona göre, miras alınmış bir 'kültüre', bir gelişim ve hepimizi birbirimize bağlayan somut bir köprünün devamı olarak bakmalıyız. Atalarımızdan bize kalanlara objektivist bir tarzda, yani bilimsel bir metodun nesnesi gibi yaklaştığımızda kültür mirasımızı iyi anlayamayacağımız açıktır. Devralmaya hazır olduğumuz şeyler içimizde mutlaka bir yankı bulacaktır; kültür mirası her birimizin içinde kendini göreceği bir aynadır. Arendt'e göre, " Varisin hakkına düşeni tayin eden vasiyetnamede, geçmişin gelecek üzerinde bir tasarrufu söz konusudur. Vasiyet olmasaydı veya metaforu kaldırırsak –seçen ve ad koyan, vasiyet eden ve koruyan, hazinenin nerede olduğunu ve değerinin ne olduğunu gösteren –gelenek olmasaydı, zamanda bir süreklilik olur, dolayısıyla insana göre ifade edersek ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı" (Arendt, 1996, s. 16). Açık ki böyle bir durumda hiçbir geleneğin olmaması geleceğe bırakılacak hiçbir mirasın olmaması demektir. Bu durumda geleneğin ve dolayısıyla geçmişin gelecek üzerindeki etkisi can alıcı bir önemdedir. Bu durumda geleneğin gerçekliği hiç de bir bilgi sorunu değildir; aktarılmış bir içeriğin, kendiliğinden ve üretken biçimde özümsemesidir (Gadamer, 1989, s. 262-263).

Gadamer buradan itibaren can alıcı birkaç soru sorar: Tarih bilincinin doğuşu, bilimsel tutumumuzla tarihe karşı doğal ve kendiliğinden yaklaşımımız arasında geçilemez bir uçurum yaratıyor mu? Başka bir deyişle, tarih bilinci denilen şey, kendi tarihselliğinin totalitesini, aşılması gereken basit bir önyargı olarak nitelemekle, kendini kandırmış olmuyor mu? 'Varsayımsız Bilim' anlayışının ta kendisi de, farkında olmadan, geçmişi bize yaşayan bir gelenek olarak sunan naif algılayıcı ve sorgulayıcı tutumun hatasını paylaşmıyor mu? Bu anlayışın gelenekten ödünç aldığı araştırma nesnelere anlamının tümüyle bir gelenek tarafından biçimlendirildiğini teslim etmemiz gerekmiyor mu? Belli bir tarihsel nesne bugünün tarihsel ilgisine hiç hitap etmese bile, şu da bir

gerçektir ki, bizi, onu tarihsel bir olay olarak her zaman kökten sorgulamaya itmeyen hiçbir tarihsel nesne yoktur. Başka bir deyişle, onu, değişmez hiçbir yanı olmayan, anlamlı bir şey ama asla bir kez ve kesinlikle tanımlanabilir olmayan bir şey, gibi kavramalıyız (Gadamer, 1990, s. 98).

SONUÇ

Gadamer buraya gelene kadar yani *tarihsel* bir hermeneutiğin anlamını açmak için Dilthey’de bulunduğu tarihselciliğin yetersizliğinden yola çıkmıştı, sonra da Husserl ve Heidegger’in fenomenolojik çalışmalarına borçlu olduğumuz yeni ontolojik boyutlardan bahsetti.

Gadamer’e göre, Tarihsel bilgi objektivist bilgi modellerine göre betimlenemez, çünkü kendisi tarihsel bir olayın bütün özelliklerini taşıyan bir süreçtir. Anlama, varoluşsal bir eylem olarak kavranmalıdır; bu nedenle de ‘atılmış, tasarlanmış bir projedir.’ Objektivizm bir kuruntudur. Ona göre, hermeneutiğin temelinde yatan anlamının yapısı daha önce de değinildiği gibi, gelenekle esaslı bir ‘yakınlık’ gibi bir şeydi. Bu ilk olarak romantik hermeneutikçiler tarafından formüle edilmişti, ama kökeni antik retorikçilere kadar uzanır.

Bütün ile parçalar arasında dairesel bir ilişki söz konusudur; bütünün anlamı parçalar yoluyla anlaşılır, ama parçalar da aydınlatıcı işlevlerini bütünün ışığı altında görürler. Burada Hegel’in diyalektiğinin bir kopyası sanki sunulmuştur. Öyle ki bu sürecin Tez-Sentez-Antitez döngüsü iş görmektedir. Bilincin öz bilince doğru ilerleme süreci gerçekleşmektedir. Ne var ki Gadamer’de bu süreç genişleyerek, Hegel’de ise bu ileriye giderek meydana gelir.

Bütün ve parçalardan oluşan hermeneutik daire, özellikle nesnel ve öznel boyutları ile Schleiermacher tarafından incelenmiştir. Gadamer’e göre hermeneutik dairenin nesnel boyutunu asıl ilişki kurduğumuz, beklentimizi belirleyen ve anlamamızı yönlendiren şey, gelenekle paylaştığımız şeydir. Dolayısıyla bu ‘daire’, öznel yönden de nesnel yönden de, salt biçimsel bir nitelik taşımaz. Tersine, metin ile onu anlayacak olan arasında kurulan uzam içinde hükmünü yürütür. Yorumcunun amacı, kendini metin ile metnin içerdiği şeyler arasında bir *aracı* haline getirmektir. Bu nedenle, hermeneutiğin amacı hep metnin otantik niyetini, iç uyumunu kurmaya ve savlarındaki boşlukları gidermeye çalışmaktır.

Hermeneutik daire, bir kısır döngü, hatta yalnızca hoş görülen bir daire düzeyine indirgenmemelidir. Bu dairede, en ilkel türde bir bilmenin gerçek olanağı gizlidir. Bu olanağı gerçekten yakalamamız ancak, yorumunuzu yaparken ilk, son ve sürekli işimizin, öngörümüzün ve ön anlayışımızın bize fanteziler ve popüler kavramlar tarafından sunulmasına izin vermemek ve bilimsel tamamızı sağlam temellere oturtmak için önyargıların şeylerin kendileri yoluyla formüle etmek olduğunu anlamamızla mümkündür (Gadamer, 1990, s. 100).

Gadamer'e göre gerçek anlamamanın amacı şudur: Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir. Gerçek bir hermeneutik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir 'yansızlıkla' kazanılamaz; kendimizi 'ayraçlar içine almamız' ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Hermeneutik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.

Ona göre 'şimdi-burada verili olana' dayanarak tüm anlamayı kuran beklentisel yapıyı vurgulayan Heidegger'in fenomenolojik betimlemeleri doğrudur. Ama iş burada bitmiyor. "*Varlık ve Zaman*" (aynı zamanda anlamamanın ayırt edici özelliği olan beklentisel yapıdan kaynaklanan evrensel bir hermeneutik uğraşın somut bir olaya uygulanmasına da iyi bir örnek oluşturuyor. *Varlık ve Zaman*'daki "somut olay" ontolojik sorundur. Heidegger'e göre 'ontolojik soruna' hermeneutik durumunu açıklayabilmek için, yani içerdiği 'öngörülerini ve ön- düşünceleri' açıklayabilmek için, genel 'ontolojik sorunu' somut bir biçimde yeniden incelemek zorunluluğu vardır. Bu nedenledir ki, Heidegger metafiziğin tarihindeki belirleyici aşamalara sistemli bir biçimde bu soruyu yöneltiyor. Heidegger'in yaklaşımı, tüm boyutlarını ancak tarihsel-hermeneutik bir bilincin görebileceği bir evrensel görevi, en iyi biçimde yerine getiriyor (Gadamer, 1990, s. 102).

Bu çözümlenmelerin sonucu olarak artık tarih bilincinin sınırsız bir projeksiyon olmaktan çıktığını söyler Gadamer. Bilincin, kendi önyargılarını ve egemen beklentilerini hesaba katması şarttır. Bu 'arıtma' olmadıkça, tarih bilinci sayesinde kazanabileceğimiz aydınlık loş ve verimsiz kalacaktır; tarihsel olarak 'başka' olan hakkındaki bilgimiz, basit bir indirgmeden öteye gidemeyecektir.

Yalnız önyargılar ve beklentilerle yüklü bir prosedür değil, yöntem hakkında ya da neyin bir tarihsel olgu olması gerektiği hakkında ön-düşüncelerle yüklü bir prosedürde deneyimi yavanlaştırır ve 'başka' olanın göz ardı edilmesini kaçınılmazlaştırır (Gadamer, 1990, s. 103).

Gadamer'e göre 'işlevsel' bir tarih bilincinin hermeneutik alanında nasıl geliştirilebileceği konusunda Heidegger'in görüşleri önemli bir dönemeci oluşturur. Heidegger öncesi teoriler, kendilerini, bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamışlardı. Öznel bir bakış açısından ifade edilecek olsa, hermeneutik daireyi, bütünü anlamının 'kestirilmesi' ile bu anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle, romantiklerin teorisine göre dairesel hareket, soruşturmanın bir sonucu değil, ne denli gerekli olursa olsun eksiklikti. Bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine ve çeşitli eklemlerine baka baka, sonunda dairesel hareket mükemmel anlayışa varıp ömrünü tamamlıyordu. Bu hermeneutik anlama teorisi Schleiermacher'da en uç noktasına ulaşıyor; tümüyle öznel bir fonksiyon olan, katıksız bir kestirme eylemi düşüncesine indirgeniyordu. Gadamer'e göre böyle bir hermeneutik anlama anlayışı, metinlerde saklı duran, gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri 'ihlal' etme eğilimindedir. Oysa Heidegger yorum dairesini anlatırken, bir metni anlama sürecinin hiçbir zaman ön anlamının beklentisel güdülerinden etkilenmemelik edemeyeceğini ısrarla vurgular.

Bütün bunlara bakarak denilebilir ki, tarihsel bir hermeneutiği geliştirmek için yapılması gereken şey tarihsel araştırma ve tarihle tarihsel bilgi arasındaki soyut karşıtlığı ortadan kaldırmak gereklidir. Bu biçimde ele alındığında Tarih bilincini yepyeni bir olay olarak değil, içinde geçmişten gelen etkilerle devindiğimiz ve sürekli geliştirdiğimiz devrimsel bir süreç olarak görmek gerekir. Burada yapılması gereken şey geleneğin tarihsel süreçte oynadığı bu rolü görmek ve bunun üretkenliğine işaret etmektir.

REFERANSLAR

- Arendt, H. (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dinçer, K. (1991) *Tarihte Açıklama Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Gadamer, H. G. (1989) *Truth and Method*, Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York USA.
- Gadamer, H. G. (1990) *Tarih Bilinci Sorunu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, der. P. Robinow, W. Sullivan, İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Gadamer, H. G. (2002) *'Kuşkucu Hermeneutik', Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1979) *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller, Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1995) *Nedir Bu Felsefe*, çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları.
- Hekman, S. (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özlem, D. (1994) *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri-1*, İzmir: Prospero Yayınevi.
- Palmer, Richard E. (2002) *Hermeneutik*, çev. İ. Görener, Anka Yayınları.