

Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti

-Gadamer versus Hirsch-

Burhanettin Tatar

Yazılı bir metnin doğru anlaşılmasının ölçütü ve standardı nedir? Örneğin bu ölçüt metnin yazılı halinin, içerdği önemelerin karşılık geldiği anlamların bire-bir bulunması mıdır? Yani metnin, önemelerden ibaret muhtevasının şifrelerinin çözülmesiyle anlamın kilağı açılır mı? Yazılı metin böylece bir şifreleme işleminden ibaretse, kuşkusuz şifreleyen ile şifreyi açan kişinin anlam ufakları arasında bire-bir karşılıklılığın olması gerekiyor. Oysa böyle bir karşılıklılık varsayımına ciddi itirazlar yönelmiştir. Bu itirazlar, büyük ölçüde, bir metnin anlamının artık yazarın niyetine indirgenebilmekten fazla ve özerk bir belirlenime tabi olduğuna dikkat çekmişlerdir.



2. Baskı

Hermenötik, ister yazın ister bilim bir metnin anlamının yorumlanmasında, yazının niyetinin anlamı üzerinde yazılan yorumları olduğu bir yer tutmaktadır. Yorumun diğer anlamına yazının kendisi ve niyetine ulaşmak olduğuna söylenmektedir. Yazının hiçbir anlamı olmadığı söylenene kadar bu konuda bir görüş değişikliği meydana gelmiştir. Bu değişiklik karşısında Gadamer'in felsefi hermenötik, Heidegger'in Dilin hermenötikliği diyerek, anlamın ontolojik boyutuna dikkat çekmesi ve yorum ile yazının niyeti sorunu üzerine yeni bir fikir hermenötik, Gadamer yorumunu temelinde, mahin ediyorsa kavduğu hakikatı ifade etmek olduğunu vurgular. Bu ontolojik boyutundan, yorum ile metnin hakikate ya da felsefi temanın

birlikteliğiyle yakalayamayacak kadar birlikteliği olduğunu, bu nedenle yorum sorusuna bir yorum sorunu olarak yaklaşmaları gerektiği, dilin içinde bağında bağlanarak olduğunu ifade eder. O yüzden Gadamer, yorumcunun niyetini yakalaması anlam ve dilin ontolojik boyutuna yaklaşarak gerçekleşmektedir. Bununla birlikte bu büyük ölçüde Gadamer'in bu felsefi hermenötik yaklaşım, yazının niyeti sorunu bağlamında konusunu tanımlamakta, bu konuda hiçbir taraftan gelmiyor ve Anglo-Amerikan dünyadan temin eden hermenötik yaklaşım, özellikle yazın temin eder. Bu evrende yazının niyet bağlamında çağdaş hermenötikler olarak yapılan yorumlar ve Gadamer'in çağdaş E. Derrida gibi düşünürlerle yazının eleştirisi ve Gadamer'in burada eleştirdiği büyük bir yorumlama da olmaktadır. Özgün hali The College University of America da varlığını bir edisyon felsefi olan bu eleştiri, özellikle hermenötik ve kurucu metnin yorumlanmasında konusundan yorumlara da anlamı birleştirilebilir umuyoruz.

Felsefi Hermenötik ve Yazının Niyeti

Gadamer'inu iletti

Kurucu: 2004



Vadi/Felsefe

ISBN 975-678-06-1



9 75678 060111

**FELSEFÎ HERMENÖTİK
VE YAZARIN NİYETİ**

BURHANETTİN TATAR

Burhanettin TATAR; 1965 yılında Samsun'da doğdu. 1988'de O. M. Ü. İlahiyat Fakültesini bitirdi. Yüksek Lisans çalışmaları esnasında aynı fakülteye araştırma görevlisi olarak atandı. 1993 yılında doktora çalışmalarını sürdürmek üzere gönderildiği Amerika'da "Interpretation and The Problem of Authorial Intention" adlı doktora teziyle doktor ünvanını aldı.

Vadi Yayınları: 119

Felsefe Dizisi: 28

Burhanettin Tatar

Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti

Yayına Hazırlayan

Yasin Aktay

© Vadi Yayınları, Burhanettin Tatar, 1999

1. Basım Aralık, 1999

Kapak Tasarımı

Mehmet Fıdancı

Dizgi, Sayfa Düzeni

ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt

Zirve Ofset

ISBN

975.7726

91.06Y.215.119

VADİ YAYINLARI

Meşrutiyet Cad. Bayındır II, 60/5 Kızılay / ANKARA TEL: (312)435 64 89 FAX: 425 63 45

**FELSEFÎ HERMENÖTİK
VE YAZARIN NİYETİ**

BURHANETTİN TATAR

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Bilim Dedikleri
ALAN CHALMERS

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi
BARRY BARNES

Çağdaş Temel Kuramlar
QUENTIN SKINNER

Felsefeye Giriş
AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları
ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
PETER WINCH

E.Husserl Felsefesinde Mantık
AHMET İNAM

*Diyalektiğin Sonu
gelmekte olan insan için*
ABDULKADİR EL-MURABİT

*Önce Söz Vardı
Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*
EROL GÖKA
A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı
İSMAİL ÇETİN

Dil ve Ahlak
HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti
NECATİ ÖNER

*Psikiyatri ve
Düşünce Dünyası Arasında Geçişler*
EROL GÖKA

Martin Heidegger
GEORGE STEINER

Postmodern Durum
J. F. LYOTARD

Bilim Felsefesi
ÖMER DEMİR

Kötülük ve Teodise
CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fâzıla
FÂRABÎ

Çev: Ahmet Arslan

*İbni Haldun'un İlim
ve Fikir Dünyası*
AHMET ARSLAN

*Varoluşun Psikiyatrisi
Yorumsamacı bir Yaklaşım*
EROL GÖKA

Frankfurt Okulu
TOM BOTTOMORE

Bilimin Birbir Yüzü
AHMET İNAM

İki Adalet: Rawls ve McIntyre Üzerine
SOLMAZ ZELYUT HUNLER

*Kişiliğin Doğası
Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri*
VELİ URHAN

İslâm Felsefesi Üzerine
AHMET ARSLAN

İlimlerin Sayımı
FARABÎ

Mutluluğun Kazanılması
FARABÎ

Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti
BURHANEDDİN TATAR

HAZIRLANMAKTA OLANLAR

*Ayet ve Tarih: Kur'an Yorumlarının
Hermenötik Bağlamı*
YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat
ALİ HARBİ

Felsefecilerin Maksatları
GAZZALÎ
Çev: Cemaleddin Erdemci

Dinin Temellerinin Açıklanması (El-İbâne)
EŞ'ARÎ

Spinoza'nın Teolojisi Üzerine
HASAN HANEFÎ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
GİRİŞ	9

BİRİNCİ BÖLÜM

YORUMDA GÖRECELİK VE NESNELLİK SORUNU / 16

1. Sorunun Arka planı.....	16
2. Yöntem Sorunu ve Özne Nesne Ontolojisinin Eleştirisi	27

İKİNCİ BÖLÜM

ANLAMIN YAZARIN NİYETİ İLE ÖZDEŞLEŞTİRİLMESİ SORUNU / 46

1. Gadamer'in Anlamın Yazarın Niyeti ile Özdeşleştirilmesini Reddi.....	46
2. Niyetsiz Anlamın İmkansızlığı Sorunu: Knapp ve Michaels.....	56
3. Tutarlılık Kanıtı: Juhl	61
4. Dini Muğlaklığından Anlamın Belirlenmesine Doğru: Hirsch.....	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METNİN ÖZDEŞLİĞİ SORUNU / 73

1. Perspektivizm ve Metin Özdeşliği: Hirsch73
2. Hirsch'in Tatbikat (Appilication) Kavramı.....79
3. Anlamın Hermenötik Özerkliği: Betti.....82
4. Metnin Dinamik Özdeşliği: Gadamer.....86

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAKİKAT SORUNU / 95

1. Genel Notlar.....95
 2. Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Hakikat Kavramı.....96
 3. Hakikat Tecrübesinin Zamansallığı: Gadamer.....104
 4. Metnin Tarihsel Sürekliliği.....114
 5. Aşkın (Transcendental) Zemin Olarak Konu (Sache).....127
- SONUÇ**137
- KAYNAKÇA**.....144

ÖNSÖZ

Hermenötik çalışmalarda yazarın niyeti sorunu, daha çok metnin özdeşliği sorunu açısından ele alınmaktadır. Bu bağlamda, metnin özdeşliği (ve dolayısıyla metne sadakat) sorununun yazarın niyeti sorununun aydınlatılması ile aşılabileceği hususu hala kimi zihinleri kurcalamaktadır. Ne var ki, bir metnin yorumlanması esasında 'yazarın niyeti' önümüzde hazır olarak duran bir şey olmadığı için, yazarın niyeti üzerinde yapılan tartışmalarda psikolojizme ve objektivizme düşmeksizin metnin tarihselliği ve zamansallığı sorunu dikkate alınmalıdır. Bu soruna çözüm getirmeyi hedefleyen ve 'metnin niyeti' ya da 'amaçsallığı' gibi kavramlardan hareket eden teleolojik yaklaşımların çoğu ise, özne-nesne ontolojisi içinde kaldıkları sürece, yazarın niyetinin metnin geçmiş yorumlarında mı yoksa mevcut anlamlarında mı tezahür ettiği şeklinde farklı bir soruna yol açmaktadır. Bu sorunun gelecekte ve modernist şeklinde ortaya çıkan kutuplamaların arkaplanında yattığı açıkça görülmektedir.

Kanaatimizce metnin özdeşliği, onun belli bir tarihsel yorumu (ya da belli bir dönem) içinde değil, aksine Hegelci mutlakçılığa düşmeksizin metnin tarihsel sürekliliği içinde yani geçmiş ve şimdi arasındaki daimi diyalogta aranmalıdır.

Bu bağlamda metnin anlamı ile ilgili insan tecrübesinin zamansallığı dikkate alındığında 'metnin varlığı' önplana çıkacağı için, yorumun kendisi ve yazarın niyeti şeffaflaşacaktır. Nesnellik adına, metin tarih-üstü ve tarihsel olmak üzere bölündüğünde mutlakçılığa ya da radikal göreceliğe düşmek kaçınılmaz olur. Bu sorunları aşmanın uygun bir yolu tarih-üstü ve aşkın olanı zamansal ve somut hadiseler içinde yakalamaya çalışan insan tecrübesinin faniliği kavramında bulunabilir.

Bu çalışma, Ondukuz Mayıs Üniversitesi'nin sağladığı imkanla hazırlanan ve Amerika Katolik Üniversitesi, (The Catholic University of America), Felsefe Fakültesi'ne sunulan (Ph. D.) tezinin büyük bir kısmının dilimiz içinde yeniden ifade edilmeye çalışılması ile ortaya çıkmıştır. Amerika'daki doktora çalışmalarım esnasında verdikleri destekten dolayı İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Hüseyin Peker ve Prof. Dr. Ekrem Sarıklıoğlu, Prof. Dr. Sadık Cihan ile O.M.Ü. rektörü Prof. Dr. Osman Çakır'a teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

Hans-Georg Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*¹ adlı eseri, Heidegger'in Dasein hermenötiğini izleyerek, anlamının ontolojik boyutlarına dikkatleri çekmekte ve yorum ile yazarın niyeti (amacı) arasındaki ilişki problemi üzerine yeni bir ışık tutmaktadır. Bu eser yorumun, temelde, metnin ortaya koyduğu hakikati tecrübe etmek olduğunu vurgular. Bu ontolojik bakış açısından, yöntem fikrinin metnin hakikatiyle ilgili tarihsel tecrübenin biricikliğini yakalayamayacak kadar sınırlayıcı olduğunu, bu nedenle yorum sorununa bir yöntem sorunu olarak yaklaşmanın, gerçeği daha işin başında kaçırmak olduğunu iddia eder.

Gadamer'in insan bilimlerinde bilimsel nesnellik fikrine yönelik eleştirisi aynı zamanda niyetsevciler (intentionalists)'in yazarın niyeti ile ilgili kanıtlarının gerisindeki varsayımları ortaya çıkarmaktadır. Nesnellik adına metnin varlığını yazarın niyetiyle sınırlama fikri Gadamer'e göre kabul edilemez bir iddiadır. O'na göre, anlamın öncelikli işlevi yazarın niyetine değil, fakat dil içinde ortaya çıkan konu (Sache) ile ilgili bir

1.. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5th ed. (Tübingen: J. B. Mohr, 1986). İngilizce çevirisi, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989). (Bundan sonra TM and WM)

hakikate işaret etmektir. Konu ile dilin birliği ifşa (uncoveredness) olarak hakikatin² merkezidir.

Gadamer, niyetsevcilerin indirgemeci yaklaşımlarını anlam ve dilin ontolojik boyutuna yönelerek reddetmektedir. Dil, insanın öznelliğinin hizmetinde bir araç olmayıp, içinde geçmiş (past) ve şimdi (present)'nin gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği aşkın (transcendental) bir zemindir. "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."³

Her ne kadar Gadamer, içinde geçmişteki bir anlamın hakikat iddiasında bulunduğu dil ufukları (horizons)'nın dinamik yapısını vurgulamış olsa da, kimi eleştirmenler tarafından aşırı perspektivizme düşmekle suçlanmıştır. Bu eleştirmenlere göre, Gadamer'in hermenötiği, tarihi bir metnin kendi nesnel anlamı içinde kavranmasını mümkün kılan sağlam bir hareket noktası verememektedir. Onların nazarında, yorumcunun bakış açısını hareket noktası olarak almak geçmiş anlamı tahrif etmekten başka bir şey değildir. Geçmiş anlam, ancak anlamın içinde ortaya çıktığı orijinal tarihi ufuk ya da bağlamın yeniden inşâü ile kavranabilir.

Böylece, niyetsevcilere göre, yazarın niyeti (ufku) doğru yorumun yegane temeli olmalıdır. Bu iddiadan da anlaşılabilirliği gibi, niyetsevciler anlamın perspektif (bakış açısı)'e ba-

2. Gadamer, hakikat problemünde, hakikati özü itibarıyla ifşa (uncoveredness) olarak tasvir eden M. Heidegger'i izlemektedir. Bu sorun daha ayrıntılı olarak dördüncü bölümde tartışılmaktadır.

3. Gadamer, "The Continuity of History and the Existential Moment," *Philosophy Today* 16, no. 5 (Fall 1972), ss. 238-239; ayrıca bkz. Gadamer, "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics," *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May 1994), s. 109.

ğımlı olduğu noktasında perspektivistlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak onlar, yorumcunun kendi bakış açısını askıya alıp bir başkasının bakış açısını takınmasının mümkün olduğunu ileri sürmek suretiyle perspektivistlerden ayrılırlar. Fakat iki ayrı ve faraza, birbirine yabancı bakış açısı arasındaki boşluğu aşmak nasıl mümkündür?

Niyetselciler, yorumcunun kendi ufuk ya da bakış açısını askıya alma imkanı ile kanıtlar ileri sürerken tarih gerçekliğinin insanın anlayış ve ufkunun inşa edeci bir parçası olmadığını varsaymaktadır. Her ne kadar anlam, bakış açısına bağımlı olsa da, bu insan zihninin tümüyle tarihsel olarak belirlendiği anlamına gelmez. İnsan zihni ya da birey bilinci tarih gerçekliği ve dil gelenekleri karşısında kendine özgü (mesafeli) bir konuma sahiptir. O gelenek (sosyal bilinç) tarafından belirlenen sınırı aşar.

Bu durum, niyetselcilerin insanın bireyselliğine, onun sosyal karakterine nazaran, öncelik verdiklerini göstermektedir. Benzeri bir varsayımı yöntem fikrinin gerisinde de bulmak mümkündür. İnsan bilimlerinde yöntemin uygulanması, aynı zamanda, araştırılacak nesneye kendi bireysel ya da atomsal (soyutlanmış) vasfı içinde erişilebileceği varsayımına dayanır.

Kanaatimizce bu varsayım, niyetselcilerin veya nesnelcilerin 'anlam'a yönelik yaklaşımlarındaki bir soruna işaret ediyor. Onların, anlamın kendi atomsal (soyutlanmış) vasfı içinde kavranması gerektiği şeklindeki varsayımları kendilerinin geçmiş bir anlamı kavramalarını etkilemiyor mu? Şayet etkiliyorsa, yorumcunun anlamı kendi nesnel yapısı içinde kavrayabilmesi için kendi önyargılarını askıya alması gerektiği şeklinde bir iddiada bulunmaları nasıl mümkündür?

Benzeri bir sorunu anlamın nesnelliği ile ilgili kanıtlarda da görmekteyiz. Niyetselciler bir taraftan anlamın yazarın öznel ufkuna bağımlı olduğunu, diğer taraftan anlamın değişen

bağlamlar karşısında kendisiyle özdeş (self-identical) kalabileceğini iddia etmektedir. Buna göre anlam aynı zamanda hem bir bilince bağımlı hem de bilinçten bağımsız (autonomous) bir varlıktır. Bu paradoksal görüşün bir uzantısını E. D. Hirsch'in yorum teorisinde müşahade edebiliriz. O, hem anlamın ancak orijinal şartların yeniden kurulmasıyla ortaya çıkabileceğini hem de onun gelecekteki tatbikatlara açık olduğunu ileri sürmektedir. Tatbikat (application) sorununu tartışırken, Hirsch, tatbikatın anlamın inşâünde rol oynadığını iddia eden Gadamer'e yaklaştığını belirtir. Bununla birlikte, O geçmişin kendi başına bilinebileceğine (yani tatbikatın anlamın inşâünde ikinci bir adım olduğuna) inandığı için, Gadamer ile arasındaki görüş farklılığı devam etmektedir.⁴

Bu çalışmamızda, metnin anlamının özdeşliğinin, niyetselecilerin iddia ettiği gibi, yazarın öznel konumu üzerine dayandırılmayacağını iddia edeceğiz. Ayrıca metnin özdeşliğini kavramanın, metnin hakikatiyle ilgili tarihi tecrübeden ayrılması gerektiğini göstermeye çalışacağız. Buna göre, metnin varlığı, metnin (yani hakikat tecrübesinin) kendisinde tezahür ettiği vasıtaların tarihsel sürekliliğinin gerisindeki zemindir.

Bunu göstermek için, birinci bölümde yöntem sorunu ile Hirsch ile E. Betti'nin yazarın niyeti ile ilgili kanıtlarının genel niteliği olan özne (subject)-nesne (object) ontolojisini tartışacağız. Özne-nesne ontolojisinin sağlam bir yorum teorisinin temeli olarak kabul edilemeyeceğini, zira onun metnin hakikat iddiasının askıya alınmasını gerektirdiğini ve anlamının tarihselliğini göz ardı ettiğini iddia edeceğiz.

İkinci bölümde, öncelikli olarak anlamın yazarın niyeti ile özdeşleştirilmesi sorunu üzerine eğileceğiz. Bu bağlamda, an-

4. E. D. Hirsch, "Meaning and Significance Reinterpreted," *Critical Inquiry* 11 (December 1984), ss. 202-215.

lamı yazarın psikolojik aktları ile özdeşleştiren genetik yaklaşımı eleştireceğiz. Daha sonra, W. K. Wimsatt ve M. C. Beardsley'in nesnelci yorum teorileri⁵ ile W. B. Michaels, S. Knapp,⁶ P. D. Juhl⁷ ve Hirsch'in⁸ anlam ve yazarın niyeti özdeşliğini savunan teorilerindeki sorunlara dikkatleri çekecek ve onların niçin anlam ve yazarın niyeti özdeşliğini kanıtlamakta başarısız kaldıklarını göstereceğiz.

Üçüncü bölümde Hirsch'te metnin özdeşliği sorununu perspektivizmle olan ilişkisi içinde tartışacağız. Bundan sonra, Hirsch'in anlam ve önem arasında yaptığı ayırımı sözü getirecek ve bu ayırımın Hirsch'i öznelliliğe ve göreceliğe

5. Her ne kadar Beardsley and Wimsatt niyetseccilik karşıtı bir kuramı savunsalar da, 'anlam'ı hakikati bir anda tamamen ortaya çıkarılabilecek nesnel bir varlık olarak ele almaktadırlar. Bkz., M. C. Beardsley, "The Authority of the Text," in *Intention and Interpretation*, ed. Gary Iseminger (Philadelphia: Temple University Press, 1992), ss. 24-40; W. K. Wimsatt, and Beardsley, "The Intentional Fallacy," in *20th Century Literary Criticism: A Reader*, ed. David Lodge (London: Longman, 1972), ss. 333-345; "The Affective Fallacy," in *20th Century Literary Criticism: A Reader*, ed. David Lodge (London: Longman, 1972), ss. 345-358.

6. Knapp and Michaels dil ve niyetin birbirlerinden ayıramıyacaklarını ileri sürerler. Bkz., S. Knapp and W. B. Michaels, "Against Theory," in *Against Theory*,

ed. W. J. T. Mitchell (Chicago: The Chicago University Press, 1985), ss. 11-30. Reprinted as abridged with the title "The Impossibility of Intentionless Meaning," in *Intention and Interpretation*. ed. Gary Iseminger (Philadelphia: Temple University Press, 1992), ss. 51-64.

7. Juhl metnin tutarlılığının gerisinde yazarın niyeti bulunduğunu ileri sürer. Buna göre metnin tutarlılığına bağlı olarak yorumun mümkün oluşu aynı zamanda yazarın niyetini gerektirir. P. D. Juhl, *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1980); "The Appeal to the Text: What Are We Appealing to?" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, no. 3 (Spring 1978), ss. 277-287.

8. Hirsch'e göre, metnin özdeşliğinin yegane temeli yazarın niyetidir. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

(relativizm) iletteğini iddia edeceğız. Betti'nin hermenötik objenin özerkliği (autonomy) ve anlam ve önemin ayrılığı konusundaki görüşlerine ilişkin tartışmamız, Betti'nin öznelcilik ve görecelikten kaçamadığını, zira onun yorum teorisinin anlam ile onun yorumlayıcı bağlam içindeki geçerliliği (hakikati) arasında bir ayırıma iletteğini ortaya koyacaktır. Bundan sonra, Gadamer'in metnin özdeşliği kavramını, aynılık (sameness) ve farklılık (difference) diyalektiği açısından aydınlatmaya çalışacağız. Böylece metnin özdeşliği sorununun temelinde metnin hakikati sorunu olduğunu vurgulayacağız.

Nihayet dördüncü bölümde Gadamer'de hakikat kavramı ile onun tezahürünün tarihsel şartlarını araştıracağız. Gadamer'in hakikat kavramının arka planını göstermek için Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde ele aldığı "ifşa" olarak hakikat kavramına dikkatleri çekeceğiz. Gadamer'in "tecrübenin olumsuzluğu" (negativity of experience) kavramıyla ilgili tartışmamız, metnin hakikatinin kendisinde tezahür ettiği vasıtaların (mediations) tarihsel sürekliliği sorununa açıklık getirecektir. Tarihi fasılalar (farklı yorumlar) arasındaki geçişin anlamın tarihsel sürekliliğine ilişkin bir tecrübe olduğunu vurgulayacağız. Bu açıdan, Margolis'in, metnin hakikat iddiasını askıya alarak relativizmi meşrulaştıran yo-

9. Betti'ye göre, geçmiş anlam her ne kadar önemi açısından kavransa da, anlam önem ile özdeş değildir. yazarın niyeti metnin özdeşliğinin temelidir. E. Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften," in *Contemporary Hermeneutics*, ed. 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*, ed. Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), ss. 25-53.

rum teorisini tartışacağız.¹⁰ Margolis'in mutedil relativizminin metnin özdeşliği için aşkın (transcendental) bir zemin sağlamadığını ve yorum olayını yalnızca zihnî (intellectual) bir çabaya indirgediğini ileri süreceğiz. Onun relativist teorisi anlamın süreksizliği (discontinuity) yani fasılalığı sorununu çözememektedir.

Bundan sonra, metnin varlığı aşkın bir zemin olduğu sürece, metnin kendisinde tezahür ettiği vasıtaların tarihsel sürekliliğinin gerçekleşebileceğini iddia edeceğiz. Buna göre, farklı yorumların, tarihi metinle olan sürekli diyalogun katılımcılarından başka bir şey olmadıklarına dikkati çekeceğiz. Bu diyalog soru ve cevap diyalektiğiyle gerçekleşir. Diyalogun (ve soru-cevap diyalektiğinin) sürekliliği geçmiş (past) ve şimdi (present)'nin birbirlerinden bağımsız olarak anlaşılacağı gerçeğine işaret eder. Bu, metnin özdeşliğinin geçmiş ve şimdi arasındaki birliğin sürekliliğinde bulunduğu anlamına gelir. Böylece, Gadamer'in felsefi hermenötiğinin metnin özdeşliğini tek bir yorumlayıcı bağlama indirgediği iddiası kabul edilemez.

10. J. Margolis, "Interpretation at Risk," *The Monist* 73, no. 2 (April 1990), ss. 312-330; "Robust Relativism," in *Intention and Interpretation*, ed. Gary Iseminger, (Philadelphia: Temple University Press, 1992), ss. 41-50; "The Truth about Relativism," in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. M. Crausz (Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), ss. 232-255.

BİRİNCİ BÖLÜM

YORUMDA GÖRECELİK VE NESNELLİK SORUNU

1. Sorunun Arkaplanı

20. yüzyıl hermenötiğinde, metnin anlamını oluşturan şeyin ne olduğu sorunu Hirsch ve Gadamer arasındaki meşhur tartışmanın temelini teşkil eder. Yazarın niyetini metnin anlamının kriteri olarak kabul ettiği için, Hirsch'in yorum anlayışı, 'niyet selci' (intentionalist) olarak adlandırılmıştır. Bu kritere dayalı olarak, Hirsch ve onun Juhl ve Knapp gibi Anglo-Amerikan takipçileri Gadamer'in yorum anlayışının metnin özdeşliğini zedelediğini ve nesnel ve geçerli bir yorum imkanını temelinden yok ettiğini ileri sürerler. Diğer bir deyişle, yazarın niyetinin doğru yorumun mutlak ölçüsü (hakikati) olduğu fikrine yapışmaları nedeniyle, onlar Gadamer'in yaklaşımının bir tür relativizm olduğunu iddia ederler.

Ancak mutlak hakikat iddiasını insanın kendi fanilik tecrübesiyle uzlaştırması nasıl mümkündür?¹¹ Bu sorunu felsefi hermenötiğinin hareket noktası olarak seçen Gadamer bir

11. Jean Grondin, "Hermeneutics and Relativism," in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, ed. K. Wright (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 51.

metni ancak ortak bir dil ve kültür ufkunu paylaşmak suretiyle anlayabileceğimizi söyler. Metin (text), bu ufuk içinde cereyan eden iletişim olayının bir safhasıdır. Bununla birlikte, ufkun temelinde metnin konusunun ontolojik vecheleri bulunur. Bu ontolojik vecdeler dilin diyalogik niteliğinde tezahür ederler ve metnin doğru bir şekilde yorumlanması imkânının aşkın (transcendental) zeminini oluştururlar. Gadamer'e göre, metnin anlamı, muhtevasının sonsuz denebilecek bir çeşitlilik (ve sınırlılık) içinde ifade edilebilme özelliğine rağmen, kendi özdeşliğini muhafaza edebilir. Bu nedenle metnin anlamı meşru olarak yazarın niyetiyle bir tutulamaz.

Anlamın yazarın niyeti ile özdeşleştirilmesini reddetmekle, Gadamer "yazarın niyetinin hermenötik olay ya da süreç içinde ne tür bir rol oynadığı" sorusunu felsefi hermenötikten dışlıyor mu? Hirsch ve Juhl gibilerinin eleştirdikleri üzere, Gadamer yazarın niyetinin metnin anlamının kriteri olarak alınmasını reddetmektedir.¹² Gadamer'e göre, "*mens auctoris* [yazarın niyeti veya zihni] bir sanat eserinin anlamının ölçü birimi olarak kabul edilemez. Tecrübe edilmek suretiyle sürekli olarak yeniden tezahür eden gerçekliğinden koparılmış kendinde eser fikri de bunun izlerini taşır."¹³ Bu nedenle, arasıra değil fakat daima "metnin anlamı yazarın [niyetini] aşar."¹⁴ Bununla birlikte şu soru sorulmalıdır: Hangi anlamda ve ne dereceye kadar Gadamer, yazarın niyetinin doğru yorumun kriteri olduğunu reddetmektedir?

Bilindiği üzere, O, aynı zamanda şunu da ileri sürer:

Ancak söyleneni doğru olarak kabul etme çabasının başarısızlıkla neticelenmesi bir metni —psikolojik ya da tarihsel olarak—bir baş-

12. Juhl, *Interpretation*, ss. 294-296.

13. TM, xxxi; WM, 1-5.

14. Gadamer, TM, 296; WM, 301.

kasının kanaati olarak anlamaya iletir. . . Anlama öncelikli olarak [birinin kendisini] konu [içinde] anlaması ve ancak ikinci derecede mesafe¹⁵ koyma ve başkasının düşüncesini olduğu gibi anlama demektir.

Ne var ki, Gadamer'in burada neyi kastettiği pek açık değildir. Hirsch'in bakış açısından şu soru Gadamer'e yöneltilebilir: Başkasının söylediğini yanlış olarak kabul etmek için, O'nu ilk önce doğru olarak anlamak zorunda değil miyiz? Diğer bir deyişle, şayet ilk önce yazarın niyetini anlamazsak, yazarın söylediği şeyin doğruluğu ya da yanlışlığına nasıl hükmedeceğiz? Bundan başka, Gadamer birinin kastettiği 'şey'i O'nun sözünün 'doğru'luğundan ayırıyor mu? Eğer durum buysa, 'doğru' anlamayı birinin sözünün 'doğru'luğundan nasıl ayırt edebiliriz?

Gadamer anlamanın temel karakteri itibarıyla diyalojik olduğunu, yani onun bir konu üzerinde uzlaşmaya varma, dolayısıyla bir katılım (participation) sorunu olduğunu ileri sürer. Bu yüzden, anlama asla "mevcut nesneyle değil, fakat onun etki tarihi ile olan öznel bir ilişkidir; diğer bir deyişle, anlama, anlaşılan şeyin varlığına aittir."¹⁶ Burada 'uzlaşma' ya da 'katılım' ile biriyle hemfikir olmak veya söylediği şeyi doğru olarak kabul etmek anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Gadamer anlama olayında uzlaşmanın asla "farklılığın aynıyet ile ortadan kaldırıldığı" anlamına gelmediğini söylemektedir.

"Biri bir şey hakkında başkasını anladı dendiği zaman, bu onun başkasıyla aynı konumu paylaştığını göstermez."¹⁷

15. Gadamer, "On the Circle of Understanding," in *Hermeneutic Versus Science?*, ed. J. M. Connolly and T. Keutner (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988), s. 75; TM, 294; WM, 299.

16. TM, xxxi.

17. Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey," in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L. E. Hahn (Illinois: Open Court, 1997), s. 50.

Öyle görünüyor ki, Gadamer anlama ile biriyle aynı görüşü değil, daha köklü olarak aynı zemini yani konuyu (Sache) paylaşmayı kastetmektedir. Başkasının bakış açısını kavramak için, birinin öncelikle onun bakış açısının dayandığı temeli (konu) kavraması gerekir. Bu bakımdan, yazarın niyetini anlama konuyu anlamaya nispetle ikinci derecede olmalıdır. Böylece Gadamer, anlama ile öncelikle konuyu anlamayı kastettiği ve söylenen şeyin doğruluğuna, söyleyenin niyetine nazaran öncelik verdiği için, 'hakikat' ile 'konu'yu özdeşleştiriyor olmalıdır.

Bu noktada bizi ilgilendiren sorun şudur: Anlam ile yazarın niyeti özdeşliğini reddederken, hakikati konu ile nasıl özdeşleştirebiliriz? Daha açıkçası, bir taraftan, anlamın bireyin (yazarın) bakış açısını (niyetini) aştığını ileri sürerken, diğer taraftan hakikati konu ile özdeşleştirdiğimizde hakikati kendi bakış açımıza indirgemiş olmuyor muyuz?¹⁸ Bu soru Gadamer ile Betti ve Hirsch gibi niyetsevciler arasında yorumda görecelik ve nesnellik konusu üzerinde geçen tartışmaların kaynağını gösterir. Yorumlanan nesnenin özerkliğini ileri sürerken, Betti, Gadamer'in yaklaşımını özneyi hermenötik dairenin içine sokmakla tenkit eder. O'nun nazarında, özneyi her-

18. Bu gerçek Gadamer'de, hakikat ile tarihi olarak şartlanmış olan insan anlayışı arasındaki ilişkiyi tasvir eden hermenötik daire (*hermeneutic circle*)'nin önemli bir vechesidir. Daha sonra değineceğimiz üzere, hermenötik daire—ki muhtevasını Gadamer gelenek diye adlandırır—hakikatin insanın öznelliğine dayandırılmıyacağını, fakat ontolojik bir hadise olarak hakikat ve insan varlığının (dasein) birbirlerine ait olduğunu gösterir. Bu nedenle, hermenötik daire yorum görevinin mahiyeti itibarıyla bitmeyeceğini ve yorum nesnesinin (metnin anlamı) yorum faaliyetinden ayrı olarak var olamayacağını ortaya koyar. Bkz., T. Kisiel, "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger" *Man and World* 2 (1969), ss. 358-385; R. I. Maddox, "Hermeneutic Circle: Vicious or Victorious," *Philosophy Today* 27, no.1 (Spring 1983), ss. 66-76.

menötik dairenin içine sokmak kaçınılmaz surette öznelciliğe ve relativizme ve “hermenötüğün doğru ve yanlış yorumlar arasında ayırım yapamayacağı sonucuna iletir.”¹⁹

Hirsch, anlam ancak yazarın niyeti ile özdeşleştirildiği takdirde, yorum teorisinin sabit, yani herkes tarafından paylaşılabılır bir “nesne”ye sahip olabileceğine ve doğrulama süreci içine girebileceğine inanır. Böylece Hirsch’e göre, yorumda nesnellik anlamın belirli oluşu üzerine dayanmakta ve anlamın belirli oluşunun kaynağı ise sadece yazar olmaktadır.²⁰ O ayrıca “metni tahlil etmek için eleştirmeni, yazarı dışlamaya zorlayan hiç bir mantıksal zorunluluğun olmadığını” ileri sürmektedir.²¹ Bu iddianın gerisindeki varsayım şudur: Bir metin *birinin* kastettiği anlamı temsil etmek zorundadır—şayet yazarın değilse, bu durumda yorumcunun.²² Bu yüzden, anlam yapısı, itibariyle onu oluşturanın bilincine işaret eder, yani kendisinden kaynaklandığı zihne işaret ettiği sürece o kendisi olur.²³

19. G. L. Ormiston and Alan Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition* (Albany: State University Press of New York Press, 1990), s. 19; Hirsch, *Validity*, s. 242.

20. Madison’a göre, “her ne kadar Hirsch anlamın nesnelliğini savunsa da, hiç bir zaman bilginin nesnelliğinin ne anlama geldiğini ve nesnelliğin anlamının ne olduğunu ortaya koymaz.” Bkz., G. B. Madison, *The Hermeneutics of Postmodernity* (Bloomington, Indiana University Press, 1988), s. 4.

21. Hirsch, *Validity*, s. 2.

22. Hirsch, *Validity*, s. 3.

23. F. W. Bateson, Hirsch’i anlamı bireysel bilincine indirgemekle eleştirir ve Hirsch’in anlam hakkındaki görüşlerinin çok fazla bireyseldi (individualistic) olup ferdî yazara yönelmiş bulunduğunu, ve bu açıdan “sadece yanlış değil fakat ayrıca aşırı derecede Amerikan” olduğunu söyler. Bkz., Hirsch, “Past Intentions and Present Meanings” *Essays in Criticism* 33, no. 2 (April 1983), ss. 79-80.

Buna göre, anlam tabiatı gereği işlevseldir ve onun işlevi gerisindeki zihni temsil etmektir. Bundan dolayı, Hirsch anlamın fiziksel işaretler ve nesneler değil, bir bilinç sorunu olduğunu belirtmektedir. Bilinç, sırasıyla, bireylerin sahip olduğu bir şeydir ve metin yorumunda ilgili bireyler yazar ve yorumcudur. Okurun kavradığı anlamlar ya yazarla birlikte paylaşılan ya da sadece okura ait olan anlamlardır.²⁴ “İnsan bilincinin dışında büyüsel bir anlam alanı yoktur.”²⁵ Öyle görünüyor ki, Gadamer’de anlama, konu üzerinde temellendirilirken, yani bakış açısı konuya dayandırılırken, Hirsch’te anlama başkasının zihni üzerinde temellendirilmektedir, yani konu bakış açısına tabi olmaktadır. Gadamer, bu yaklaşımı eleştirerek, şu soruyu sorar: Birisini bilmek için şayet sadece onun konumunu ve ufkunu keşfedersek, bizden talep edilen şeyi anlamakta başarısız olmaz mıyız? O’na göre, başarısız oluruz, zira bu durumda biz “nesne üzerinde bir uzlaşmaya varmıyoruz, fakat konuşmanın özel muhtevası sadece diğer şahsın ufkunu bilmek için bir araç olmaktadır.”²⁶

Biri Gadamer’in yaklaşımını Hirsch’in niyet selci bakış açısından sorgulayabilir: Eğer anlam ve yazarın niyeti özdeşliğini reddeder ve niyeti konu ya da hakikate nispetle ikinci derecede görürsek, birinin niyetini, Gadamer’in iddia ettiği gibi, psikolojik ya da tarihsel olarak nasıl anlayabiliriz? Diğer bir deyişle, şayet biriyle aynı zemini paylaşmadığımızı biliyorsak, hangi zeminde onun niyetinin ne olduğunu bilebiliriz? Bunun dışında, kişinin ne niyet ettiğini bilebilirsek, onunla aynı zemini—ki Hirsch’te bu kastedilen anlamdır—paylaşmış

24. Hirsch, *Validity*, s. 23.

25. Hirsch, *Validity*, s. 4.

26. Gadamer, “The Historicity of Understanding,” in *The Hermeneutics Reader*, ed. K. Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1994), s. 270.

olmuyor muyuz? Görüleceği üzere, Hirsch'in bakış açısından hareketle yapılan bu muhtemel itirazların gerisinde Hirsch'in şu temel inancı yatmaktadır: Biz diğer bir şahsın konum ya da ufkunu keşfettiğimiz zaman, onun fikirleri, onunla hemfikir olmaksızın, kavranabilir hale gelmektedir.²⁷

Bu soruların da gösterdiği gibi, Gadamer ve Hirsch arasındaki gerçek sorun yazarın niyetinin (başkasının zihninin) bilinip bilinemeyeceği sorunu değildir.²⁸ Ne var ki, Hirsch ve Gadamer'e göre, yorumcu dilediği zaman yazarın niyetini bilebilir demek istemiyoruz. Her ikisi de, bazı durumlarda yazar ve yazarın içinde bulunduğu şartlar hakkındaki bilgi eksikliği nedeniyle yazarın niyetini bilmenin imkansızlığını kabul ederler.²⁹ Bu gerçeğin iyi bilinen kimi örnekleri Hint geleneğinde Veda'larda,³⁰ atasözlerinde, sahte yazarlarda³¹ ve, L.

27. Hirsch "Anlam, kendisine varlık veren perspektiften anlaşılır" demektedir. Hirsch, "Faulty Perspectives," in *Modern Criticism and Theory: A reader*, ed. David Lodge (London: Longman, 1988), s. 262; Gadamer, "Historicity of Understanding," s. 270.

28. Hirsch, yazarın niyetinin bilinemeyeceğini ileri süren Barthes, Derrida gibi yazarları kognitif ateistler olarak adlandırır. Hirsch, *The Aims of Interpretation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), ss. 13, 17.

29. Gadamer şunları kaydeder: "Ve, yazar hakkında hiç bir şey bilinmediği için, bunu [yazarın niyetini] bilmek mümkün değilse ne olacaktır?" Gadamer, "Reflections" s. 52; Hirsch, *Validity*, s. 19.

30. Ne var ki, Hindu geleneğinde, Veda'ların yazar(lar)ı bilinmiyor olsa da, yazarın niyetinin bilinip bilinemeyeceği bir tartışma konusudur. Daha fazla bilgi ve niyetsele karşıtı görüşün müdafası için bkz. V. K. Chari, "Validity in Interpretation: Some Indian Views" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, no. 3 (Spring 1978), ss. 329-340.

31. Ortaçağ Batı ve İslam dünyalarında bazı antik felsefi eserler yanlışlıkla Aristo ve Eflatun'a atfedilmiş ve bir süre için Aristo ve Eflatun'un eserleri olarak yorumlanmıştır. "Sahte yazar" kavramı üzerinde tartışma için bkz. J. J. E. Gracia, "Texts and their Interpretation," *Review of Metaphysics* 43 (March 1990), ss. 523-526.

Strauss'un *Baskıcı Tutum ve Yazma Sanatı*³² adlı eserinde gösterdiği gibi, siyasi otoritelerin ya da kilisenin zulmünden, baskısından kaynaklanan korku nedeniyle, gerçek anlamı bilinçli bir şekilde gizleyerek yazılan bazı metinlerde görülebilir. Bunun dışında, yazarın bilinçli ya da kasıtlı olarak okurlarını yanıltması mümkündür.³³

Ayrıca, Beardsley'in anlamın yazarı aştığına ilişkin kanıtlarında gösterdiği gibi, "bazı metinler yazarın aracılığı olmaksızın oluşturulmuşlardır."³⁴ Bu noktada, kanıtın gerisinde niyet ile anlam arasında ayrılığı kabul eden bir yaklaşımın bulunduğunu ifade etmeliyiz. Diğer bir deyişle, niyetseleci yaklaşım karşıtı bu kanıtlar yazarın niyetini metnin anlamının dışında bir şey olarak kabul eder. Ancak, daha sonraları kimi niyetseleci yaklaşımlarda, ilk önce ayrı alındıkları takdirde niyet ile anlamı daha sonra özdeşleştirmenin zorlukları nedeniyle ve psikolojizme düşmek korkusuyla niyetin anlamın dışında değil, içinde bulunduğu fikri daha yaygın olarak savunmaya başlanmıştır.³⁵ Bu bağlamda kimileri Hirsch'in, ni-

32. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), ss. 22-38.

33. Bu gerçeğin son örneklerinden birisi A. "Sokal'ın şu makalesidir: "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" *Social Text* 46/47, Vol. 14 no. 1 and 2 (Spring/Summer 1996), ss. 217-252. Sokal daha sonra bilinçli olarak bu saçma makaleyi yazdığını ve kimi sözde bilimsel çevrelerin tembelliğini ve yanlı tutumlarını sergilemek için yayımladığını ifade etmiştir. Yazarın yukarıdaki makalesi üzerindeki görüşleri için bkz., Sokal, "A Physicist Experiments with Cultural Studies," *Lingua Franca* (May/June 1996), ss. 62-64.

34. M. C. Beardsley, "The Authority of the Text," ss. 25-26.

35. Bu yaklaşımı savunan yazılar için bkz., Colin Lyas, "Wittgensteinian Intentions," in *Intention and Interpretation*, ss. 132-152; J. T. Bagwell, *American Formalism and the Problem of Interpretation* (Houston: Rice University Press, 1986), ss. 1-130.

yeti metnin anlamının içinde gören yaklaşımı savunduğunu düşünür.³⁶

Gadamer, bir taraftan niyete anlam ya da 'konu'ya nispetle ikinci derecede bir mevki verirken, diğer taraftan yazarın niyetinin karşılıklı konuşma esnasında sözlü metni anlar-ken birinci derecede rol oynadığını kabul etmektedir. Bu konuda O şunları kaydeder:

Yazılı olanın sabitliliğini dikkate almanın gerekmediği günlük konuşma esnasında şu noktanın açık olduğunu düşünüyorum: Biri diğerinin niyetini anlamak zorundadır, biri diğerinin sözünü kastettiği şey açısından anlamalıdır. Diğer şahıs, tabir caizse, kendisini yazılı ya da bir başka sabit konuşma formuyla ondan ayırmamış ve anlaşılması beklenen şeyi, kasıtlı ya da kasıtsız, yanlış anlayarak muhtemelen tahrif edecek bilinmeyen bir şahsa aktarmış değildir. Dahası, kendisiyle konuştuğu ve söylediği şeyi dinlediği şahıstan fiziksel ve zaman açısından uzaklaşmış değildir.³⁷

Böylece Gadamer'e göre, *mens auctoris* (yazarın niyeti veya zihni) sözlü konuşma değil, yazılı ifadeler ya da metinler söz konusu olduğunda hermenötik sorun haline gelmektedir. Bu durumda, öyle görünüyor ki, yazarın niyeti sorunu metnin hakikati ve onun yorumcuya (ya da yorumcu aracılığıyla) nasıl tezahür ettiği bağlamında Gadamer ile Hirsch arasında tartışma konusu olmaktadır. Açıkçası, yazılı ya da sabit metinlerin tabiatı konusu bu tartışmada önemli yer tutmaktadır. Buna göre, Hirsch temelde, yazılı ya da sabit bir metni anlamak nasıl mümkündür? sorusunu sorarken, Gadamer, fiziksel işaretlerin (metin) gerisindeki anlam (hakikat)'ı tekrar yaşayan (sözlü) konuşma haline getirmek nasıl mümkündür? sorusuyla ilgilenmektedir. Bu imkan hali, anlam (ya da bakış

36. C. Lyas, "Wittgensteinian Intentions," ss. 16; 29-65.

37. Gadamer, "Reflections," s. 52.

açısı)'ın ortaya çıkış anına geri gitmekle mi yoksa anlamın bizim tarihsel ve dilsel (linguistic) geleneğimiz (ufkumuz) içinde zaten verili oluşuyla yani kendimizi anlamamızla mı ortaya çıkmaktadır?

Niyetselci geleneğin savunduğu tezi kabul ettiğimiz takdirde, Gadamer'in niyetselci ve tarihselci geleneğe yönelttiği şu sorularla karşılaşırız: Kendi ufkumuzu aşmak suretiyle anlamın ortaya çıktığı ana geri gitmek, yani başkasının zihnini (ufkunu), *geçmiş tarihi* yeniden kurmak nasıl mümkündür? Geçmiş anlamı yeniden kurmak söylenen şeyin hakikatini onun söylendiği anla sınırlamak ve böylece yaşayan anlam geleneği ile olan ilişkisini kesmek değil midir? Ne var ki, Heidegger ve Gadamerci ontolojik hermenötik tarafından ileri sürülen tezi kabul ettiğimizde, Betti ve Hirsch tarafından ileri sürülen itirazlar dikkate alınmalıdır: Kendi ufkumuzu aşamadığımız için tarihsel niyetin yeniden kurulması imkanını reddettiğimiz takdirde, tarihi metnin anlamı ancak kendi ufkumuz açısından ortaya çıkacak (relatif hale gelecek), sonuçta nesnel olarak temellendirilmiş anlama erişemeyeceğiz. Diğer bir deyişle, "geçerli olan ve olmayan yorum arasını ayırt edecek bir prensibe sahip olamayacağımız için, metinler ya da hermenötik teorisi hakkında kitaplar yazmanın pek bir anlamı yoktur."³⁸

Yukarıda gördüğümüz gibi, Betti ve Hirsch'in Gadamer'e yönelttikleri itirazların arkaplanında, anlamın nesnel olarak belirlendiği ve tarih-üstü bir varlık olduğu varsayımı bulunmaktadır. Böylece, niyetselciler nesnelci fakat niyet-anlam özdeşliğini reddedenlerle Gadamer'in anlam anlayışını eleştirirken aynı safa geçmiş olmaktadır. Gadamer, insan bilimlerinde "kendinde nesne"nin kesinlikle var olmadığını iddia

38. Hirsch, *Validity*, s. 251.

ederken,³⁹ nesnelciler “metnin anlamının nesnel bir olgu, prensipte herkes için aynı olacak şekilde keşfedilen bir şey olduğu”⁴⁰ fikrini benimser. Böylece, ister niyetselci ister niyet-selci karşıtı olsun, tüm nesnelci yaklaşımlar anlamın birliği tezini savunup (monism), Gadamer’in “anlamanın ontolojik, yapısal vechesi” dediği şeyi gözardı ederler.

Connolly ve Keutner’in ifade ettiği gibi, Gadamer’in bakış açısından eleştiriye tabi tutulabilecek nesnelci yaklaşımlar üç grupta ele alınabilir: Bir grup nesnelci (nietsetelci)’ye göre, yorumun amacı metinde gizli olan anlamı yazarının zihnine yönelerek gün ışığına çıkarmaktır. Böylece metin yapılabilecek herhangi bir yorumdan bağımsız olarak kendi anlamına sahiptir.⁴¹ İkinci tür nesnelci gruba göre, yorumun nesnesi yazarın niyeti değil, fakat metnin niyet ya da amacıdır. Bu görüş, Beardsley ve Wimsatt gibi “Yeni Mönekkitler” akımı mensuplarınca savunulmuştur. Üçüncü grup nesnelci ise, doğru yorumun metnin ilk muhataplarının anladığı şeyi yakalayan yorum olduğunu iddia ederler. Gadamer bu üçüncü gruba şöyle işaret eder:

İnsan bilimleri yöntembiliminin kendi anlayışına göre, yorumcunun, her bir metin için, açıkça hitap edilsin ya da edilmesin, bir muhatap tehayyül ettiği genelde söylenir. Bu muhatap, her halükarda ilk okuyucu olup, yorumcu onun kendisinden farklı bir şahıs olduğunu bilir.⁴²

39. TM, 285-286; WM, 289.

40. J. M. Connolly and T. Keutner (eds), *Hermeneutics versus Science* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), s. 14.

41. *Ibid*

42. TM, 335; WM, 340. Gadamer ayrıca şunları söyler: “Orijinal (ilk) okuyucu (muhatap) kavramı henüz araştırılmamış fikirlerle yüküdür ... Böylece orijinal okuyucuya referans, tıpkı yazarın niyetine referans gibi, gerçekte

Bu noktada, Hirsch'in nesnelci teorisinin tekçi (monistic) yaklaşımının gerisinde yatan varsayımları, O'nun, yorumların çokluğu ve tarihselliğine rağmen, yorumun nesnesinin belirli, tarih-üstü ve paylaşılabılır olduğuna ilişkin kanıtlarını anlayabilmek için araştırmaya başlamalıyız. Bu araştırmada O'nun nesnelci ve tekçi anlayışı ile başvurduğu yöntem arasındaki yakın ilişkinin arka planını gösterebileceğimizi ümit ediyoruz. Daha sonra, Gadamer'in hermenötik teorisinin relativist ve yöntem dışı olduğuna ilişkin eleştirilerinin nedenini ortaya koyacağız. İlk önce, Gadamer'in yöntem kavramına ve özne-nesne ontolojisine yaklaşımını gözden geçirmeliyiz. Böylece Gadamer'in yöntem ve nesnelciliği eleştirirken varsaydığı hususlardaki sorunlar Hirsch'in konumunu araştırırken rol oynayabilir.

2. Yöntem Sorunu ve Özne-Nesne Ontolojisinin Eleştirisi

Gadamer'in felsefi hermenötiğinde yöntemin anlamı ve onun ontolojik varsayımları sorunu çoğunlukla nesnellik ve görecelik bağlamında tartışılmalıdır. O'nun baş eseri olan *Hakikat ve Yöntem*'in ad ve muhtevasına işaret ederek, bir çok eleştirmen Gadamer'in hakikat ve yöntemi karşı karşıya getirdiğini ileri sürer.⁴³ Sözgelimi, Ricoeur şunu iddia eder:

... Bir taraftan, yabancılaştıran mesafe koyma [eylemi] insan bilimlerinde hüküm süren nesnelciliğin gerisindeki bir tavidir; diğer taraftan, bilimlerin bilimsel konumunu açıklamak için gereken me-

metnin anlamını sınırlayamayan çok kaba bir tarihsel-hermenötik kriter ileri sürüyor görünmektedir" TM, 395; WM, 399.

43. Gerçekte, Gadamer bu eleştiriye reddeder ve şunları söyler: "Bu başlığın [Wahrheit und Methode] yöntem sorununu geçersiz olarak gördüğünü düşünenler hatalıdır." Gadamer, "Hermeneutics and Social Science" *Cultural Hermeneutics* 2 (1975), s. 310.

safe koyma [eylemi], aynı zamanda temel ve asli ilişkiyi—ki, nesne olarak inşâ ettiğimizi iddia ettiğimiz tarihsel gerçekliğe kendisi aracılığıyla ait olur ve paylaşırız—yikan bir fasıladır. 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.⁴⁴

Gadamer'in hakikati yöntemden ayırması, 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? Sözgelimi, Stueber, Gadamer'in hermenötiğinde 'yöntem' ve 'yöntembilimsel yaklaşım' arasında ayırım yapar ve ikincisiyle "ister tabiat bilimlerinde deney ister tarihi kaynakları sistematik bir biçimde toplama şeklinde olsun, birinin tezini kanıtlar getirerek ispatlama fikri"ni anlar.⁴⁵ Böylece, O'nun nazarında Gadamer 'yöntem' ile Descartes ve Bacon'un eserlerinde sunulan bilimsel araştırmaya eşlik eden epistemolojik tavrı reddeder.

Gadamer'in felsefesinde yöntemin yerini açıklığa kavuşturmak için, öncelikle yöntemin anlam ve işlevini tartışmalıyız. Gadamer, Batı düşüncesinde egemen olan bilgi anlayışının yöntem kavramıyla belirlendiğini ifade eder. O, "birinin

44. 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.

45. 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.

adımlarını izlemenin daima mümkün olduğu bilinciyle bilgi yolunu adımlamaktan inşâ eder. Yöntem tekrarlanan araştırma yolu [nachgehen] demektir.”⁴⁶ Buna göre, yöntemsel olmak daima birinin açtığı yol üzerinde tekrar gidebilmek olup, bilim sürecinin temel niteliğidir. Gadamer’in değindiği gibi, yöntem tekrarlayabilme ve doğrulama imkanını sağladığı yani bilgide kesinlik ölçüsünü verdiği için, bilgi ve hakikat düşüncesi ‘kesinlik’ düşüncesiyle tatmin olmaktadır. Kesinlik düşüncesinin gerisinde Descartes’in yöntemindeki ilk kuralın izlerini görebiliriz: “Şayet kesin bir şey arıyorsam,” der Descartes, “bu şeyler hakkında, açıkça yanlış olanlar üzerindeki daha az olmayacak şekilde tasdikten dikkatle kaçınmalıyım.”⁴⁷ Sonuçta, yönetime olan inanca dayalı kesinlik düşüncesi insanın kendi tarihselliğini göz ardı etmesinin temel saiki gibi görünmekte ve Gadamer’in nerede nesnelciliği (objectivism) reddettiğine işaret etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla, insan bilimlerinde hakikati bilmenin doğrulama ve kesinlik adına yöntemle sınırlanması, Gadamer’in hangi noktada yöntem fikrini reddettiği ya da sınırladığını gösterir. O’nun nazarında, bilimsel yöntemin evrensellik iddiasına “bilimsel yöntemin alanını aşan hakikat tecrübesi tarafından, bu tecrübenin ortaya çıktığı her yerde, mukavemet edilir.”⁴⁸ O, hakikat tecrübesinin iletildiği ve bilimlere özgü yöntembilimsel araçlarla doğrulanamayan üç alanı, felsefe, sanat ve tarih alanlarını dile getirir.

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*’in ikinci baskısı için yazdığı önsözde, yapacağı araştırmanın hareket noktasını “anlama

46. Gadamer, “What is Truth,” *Hermeneutics and Truth*, ed. B. R. Wachterhauser (Evanston: Northwestern University Press, 1994), ss. 37.

47. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. D. A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980), s. 60.

48. TM, xxii; WM, 1-2.

nasıl mümkündür?" şeklindeki aşkın (trancdendental) sorunun oluşturduğunu söylemektedir. Böylece O, hermenötik projesinin, (Schleiermacher'de olduğu gibi) geleneksel hermenötiğin başarmaya çalıştığı ya da (Dilthey'da olduğu gibi) temelci (foundationalist) hermenötiğin izlediği bir 'yöntembilimsel araştırma' değil,⁴⁹ temel niteliği itibariyle ontolojik olduğunu belirtir. Diğer bir deyişle, metni anlama ve yorumlama "sadece bir bilim konusu değil, fakat aynı zamanda genel olarak insanın dünya tecrübesine ait olduğu" için, hermenötik olay özü itibariyle bir "yöntem sorunu" dır. Böylece, yukarıdaki aşkın (transcendental) soru "yorumlayıcı bilimlerin yöntemsel faaliyetleri ile kural ve ilkeleri dahil, öznellik arzedenden her anlama eyleminden önce gelir."⁵⁰ Gadamer burada şunu ima ediyor görünmektedir: Yöntembilimsel faaliyet öznellik kavramı altında yer aldığı için, hermenötik araştırma bu kategoriye öncelik arzeder.

Gadamer'in yöntemi özel faaliyet ile bağlantılı görmesi yöntem fikrinin önemli bir vechesini ortaya çıkarmakta ve O'nun hermenötiğinin neden bir yöntembilimsel faaliyet olmadığını açıklamaktadır. Yöntemi ve dolayısıyla nesnelciliği reddettiği için kendisini relativizm ile suçlayan Betti'yi eleştirirken, Gadamer şunları kaydeder: "O (Betti)'nun hermenötik sorununu yalnızca yöntem sorunu olarak algılaması, bizim aşmaya çalıştığımız öznelciliğe O'nun sürüklendiğini göstermektedir."⁵¹ Nesnelliği savunarak aşmaya çalıştıkları öznelliğe düşen Betti ve Hirsch'in bu paradoksal durumu, ilk olarak onların anlamın varlığını onu oluşturanın zihnine

49. Geleneksel (Schleiermacherci) ve çağdaş (Heideggerci) hermenötik arasındaki farklar hakkında bkz., M. Ermarth, "Transformation of Hermeneutics" *The Monist* 64 (1981), ss.175-194.

50. TM, xxx.

51. TM, 512-513.

(subjectivity) indirgemelerinden, ikinci olarak, özne-nesne ontolojisine dayanan yöntem aracılığıyla onu nesnel olarak elde etmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Daha açık olarak söylersek, nesnelcilik (objectivism) nesnel anlama yazarın öznel akt (ufuk)'ını yeniden kurmak suretiyle ulaşılmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Hirsch şunları kaydeder: "Benim konumum, metin yorumunda nesnellik konuşanın öznelliğine açık referansı gerektirir şeklindeki bir paradoksla özetlenebilir."⁵²

Böylece, nesnelcilik, yorum faaliyetini, özne-nesne şemasından kaynaklanan iki yönlü bir süreç olarak algılar. İlk önce, yorumcu yazarın öznelliğine yönelir, daha sonra anlamı nesnel olarak kavranabilir bir formda mevcut ana getirir. Bu noktada aklımıza şu sorular gelmektedir: Eğer anlam zaten nesnel yani tabiatı itibarıyla paylaşılabılır değilse, yorumcu onu nasıl kavrayabilir ve şayet o nesnel ve paylaşılabılır ise niçin yorumcu yazarın öznelliğine gitmelidir? Yazarın öznelliği anlamın nesnelliği için bir hareket noktası olarak kabul edildiğinde, öznelcilik ve nesnelcilik kaynaşmış olmuyor mu? Diğer bir deyişle, Hirsch'in "sanat eserinin evrensel olarak geçerli olan yegane bilgisi, onun ortaya çıkışında takınılan öznel konumla oluşturulan bilgidir"⁵³ şeklindeki sözü, yazarın öznelliğinin nesnel olarak bilinebileceğini varsaymıyor mu?

Bu noktada, şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Betti ve Hirsch'e göre, anlam zaten zihnin nesnelleşmesi ve böylece paylaşılabılmesidir. Diğer bir deyişle, yorumcu öznel anlam (niyet, amaç) eyleminden değil, nesnelleşmiş anlamdan hareket eder. Zira, Bleicher'in ifade ettiği gibi, Betti'ye göre

52. Hirsch, *Validity*, s. 236.

53. Hirsch, "Literary Evaluation as Knowledge," in *Criticism: Speculative and Analytical Essays*, ed. L. S. Dembo (Madison: The University of Wisconsin Press, 1968), s. 55.

her bir yorumlama eylemi, anlamlı formların (sinnhaltige Formen) kendilerinde nesnelleşen, zihin ile yorumcunun zihni arasında aracılık yapmasıyla oluşan üç boyutlu bir süreçtir... Onlarda ifşa edilen düşünce, mesaj, niyetleri tanımak ve yeniden kurmak yorumcunun görevidir; o bu formların muhtevasının diğer farklı bir özelliğe aktarılmasıyla [gerçekleşen] bir içselleştirme sürecidir.⁵⁴

Bize öyle geliyor ki, son çözümlemede, bu anlamlı formlar tam anlamıyla özerk (autonomous) değildir ve onların nesnelleşmesi, onların ne dereceye kadar gerilerinde bulunan zihni temsil edebildiklerine ve ne ölçüde yorumcunun zihninde ortaya çıkabildiklerine bağlıdır. Diğer bir deyişle, her ne kadar Betti ve Hirsch'e göre, zihin ve anlam ayrılamaz olsa da, zihin daima ifade (expression)'den daha fazla bir şeydir. Bu demektir ki, zihin ifadede tam anlamıyla nesnelleşemeyeceği (ortaya çıkamayacağı) için, ne ölçüde zihnin ifadede ortaya çıktığına dair bir ölçü olamayacaktır. Böylece, Betti ve Hirsch'in niyetçi yaklaşımı açısından, anlam kendisini oluşturan bilinçten ayrılamayacağı için, yazarın zihni dahi nesnelleşme sürecinde kendi ifadesini denetleyici bir rol oynayamaz.

Bu açıdan, anlamı belirlerken yazarın bakış açısını hareket noktası olarak almak nesnelleşmemiş bir noktadan, yani öznelikten hareket etmektir. Şayet biri, anlamlı formların yazar ve yorumcunun zihni arasında aracılık ettiğini ileri sürerse, onun bu durumda anlamın özerkliğini, yazarın zihninden bağımsız olduğunu varsayması gerekir. Bu ise Betti ve Hirsch'in teorisinde bir çelişkiye yol açabilir. Zira, yukarıda değindiğimiz gibi, onlara göre anlam yazarın zihnine dayalı olup bağımsız değildir.

54. J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), s. 47; Betti, "Hermeneutics as the general methodology," ss. 53-58.

Gadamer'in, yöntemi kullanmanın araştırmacının nesneye yabancılaşmasını gerektirdiği ve ondan (araştırmacıdan) sürekli olarak kendi içinde mesafe köymasını ve değişik ihtimalleri tartmasını istediği şeklindeki iddiası,⁵⁵ O'nun yöntemi reddetmesinin diğer bir nedenine işaret etmektedir. Gadamer'e göre, yöntemin varsaydığı yabancılaşma bizim kendi tarihsel bilincimizden uzaklaşmamız ve metne kendisi itibariyle (in itself) bakmamız anlamına gelmektedir. Böyle bir talep, "anlamayı mümkün kılan" tüm ilgili şartlardan kurtulduğumuz zaman bir metni anlayabileceğimizi varsayar.⁵⁶ Diğer bir deyişle, sadece kendi ufkumuzu terketmek suretiyle metnin yabancı ufkuna girebileceğimize inanırken, nesnelciler konu seçimi, bakış açısı, değerlendirme gibi yorumcunun kendi durumunun ve mevcut ilgilerinin anlamın, faraza, nesnel olarak yeniden inşâünü etkilediğini görememektedir.⁵⁷ Bu bağlamda, Gadamer, nesnel tarih araştırmalarında araştırma her ne kadar tarihsel bir ilgi ile ilerliyor görünse de, yani mevcut an ile herhangi bir ilgisi görünmese de, gerçek tarihsel görevin araştırılan şeyin anlamını yeni bir tarzda kavramak ve belirlemek" olduğunu kaydetmektedir. Zira anlam "araştırmanın başında ve sonunda, araştırılacak konuyu tercih ederken, araştırma isteği uyanırken ve yeni sorunları elde ederken varolur."⁵⁸

Bu gerçeği gözardı ederek, Hirsch nesnel yorum teorisinde mutlak olarak soyutlanmış nesne kavramını kabul eder. Yukarıda değindiğimiz gibi, Hirsch yazarın anlamının belirli

55. Gadamer, "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge" *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981), s. 639.

56. B. R. Wachterhauser, "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986), p. 441.

57. H.-R. Jauf, "The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding," in *Identity of Literary Text*, ed. M. J. Valdes and O. Miller, (Toronto: Toronto University Press, 1985), s. 147.

58. Gadamer, "The Historicity of Understanding," ss. 265-266.

ve üretilebilir oluşunun nesnel yorumun temeli ve geçerli yorumun yegane kriteri olduğunu ileri sürer. Bu yorumun nesnesinin yorumcunun ufkundan bağımsız olarak kendi varlığına sahip olduğu anlamına gelir. Böylece, "eğer yorumcu," der Hirsch, "metnin anlamını *orada* bir teemmül ve uygulama hadisesi olarak kavramazsa onun üzerinde düşünüp konuşacağı bir şeyi yok demektir. Onun (anlam) oradalığı (thereness), her an kendisiyle özdeşliği onun teemmül edilebilmesinin nedenidir."⁵⁹ Ne var ki diğer taraftan, anlam bir bilinç sorunu, yani bilince bağımlı olduğu için, kendisinden kaynaklandığı zihinden bağımsız olarak var olamaz. Buna göre, bir taraftan yazarın zihni, anlam tarafından temsil edilirken, diğer taraftan anlam ortaya çıkabilmek için yazarın zihnine muhtaçtır.

Bunun sonucu olarak, Hirsch anlamın varlığını ya onu oluşturanın (yazar) ya da yorumcunun zihnine indirgemek zorundadır. Burada temel sorun, özne-nesne ikilemi var olduğu sürece, yazar ve yorumcunun zihni arasında aşılmaz gibi görünen boşluğun nasıl kapatılacağıdır. Şurası açıktır ki, Hirsch'e göre, dil, iki zihin arasında şeffaf bir vasita ya da köprü görevi göremez. Zira hemen her kelimeler silsilesi, dilin kullanım tarzları içinde, meşru olarak birden fazla anlama gelebilir. "Kelimeler silsilesi biri onunla bir şeyi kastetmedikçe veya anlamadıkça özel olarak bir anlam ifade etmez."⁶⁰

Hirsch'e göre, anlamı onu belirleyen bilinçten ayırmak imkansız olduğu için, yorum verili (given), yani özerk (autonomous) bir anlam üzerinde ortaya çıkmaz, fakat hare-

59. Hirsch, *The Aims*, s. 80.

60. Hirsch, *Validity*, s. 4; "Afterwords: Criticism and Counterthesis on Justifying Interpretive Norms" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984), s. 90.

ket noktasını yorumcunun tercihinden alan bir inşâ (construction) sorunudur: Yorumcu ya yazarın tarihsel niyet veya anlamını yeniden inşâ etmeyi ya da kendi anlamını metne yüklemeyi—ki bu anakronizmdir—tercih etmelidir. “Her normatif yorum kavramı,” Hirsch kaydeder, “yazılı metnin tabiatı değil, yorumcu tarafından belirlenen amaç doğrultusundaki bir tercihe işaret eder... Yorumun nesnesi doğrudan verili değildir, fakat yorumcunun kendisine yüklediği bir görevdir.”⁶¹ Yine Hirsch’e göre, tercih kavramı Schleiermacher’ın ilk kuralının genel niteliğini yansıtır: “Tam bir yorumu gerektiren mevcut metindeki her şey, özellikle yazar ve onun orijinal okurlarının paylaştıkları dil alanından hareketle açıklanmalı ve belirlenmelidir.” Hirsch, Schleiermacher’ın kuralının kesinlikle mantıksal bir çıkarım değil, tercih edilen bir kural olduğunu söyler. O kuramsal bir zorunluluğa değil, bir değer tercihinine dayalıdır. Yorumcunun “anakronistik anlam yerine orijinal anlamı seçmesi nihai olarak bir ahlaki tercihtir.”⁶²

Sonuçta, yorumun nesnesinin yorumcunun öznelliğinden bağımsız olduğunu ileri sürerken, Hirsch yorumcunun öznel tercih eylemini yorumun hareket noktası olarak seçmek zorunda kalır. Anlamın farklı zamanlar içinde kendisiyle özdeş kaldığını iddia ederken, O ayrıca şunları not eder: “Metnin tabiatı bizim amaçladığımız her anlama gelmesidir... Gerçekte biz bir kurala muhtacız, zira metnin tabiatı, yorum-

61. Hirsch, *Validity*, s. 25; Hirsch yorumbilimin diğer pozitif bilimler gibi nesnel bir bilim olduğunu şu makalelerinde göstermeye çalışır: “The Politics of Theories of Interpretation,” in *The Politics of Interpretation*, ed. W. J. T. Mitchell, (Chicago: Chicago University Press, 1983); “Value and Knowledge in the Humanities,” in *In Search of Literary Theory*, ed. M. W. Bloomfield (Ithaca: Cornell University Press).

62. Hirsch, *The Aims*, ss. 76-77.

cunun ortaya çıkarmak istediği anlamın dışında bir anlama sahip olmamasıdır.”⁶³ Hirsch’in yaklaşımındaki bu paradoksal durum aşağıdaki ifadelerinde daha barizleşir: Her ne kadar yorum için bir kuralı tercih etmek özgür bir sosyal ve ahlaki eylem olsa da, biri kendi yorumunun geçerliliğini iddia ettiği anda “O yorumunu gerçek bir [geçerliyi geçersizinden] ayırt eden kuralla ölçmek istiyor olmalıdır ve yegane zorlayıcı normatif ilke. . . yazarın kastettiği şeyi doğru olarak anlama şeklindeki eski düşüncedir.”⁶⁴ Diğer bir deyişle, bir disiplin olarak yorumlamada nesnellik, bizim “kendilerini destekleyecek delillere dayalı olarak iki farklı ihtimal” arasında, nesnel bir biçimde temellenmiş, tercih yapabilme yeteneğimize bağlıdır.⁶⁵

Bununla birlikte, eğer anlam bir inşâ sorunu olup, sonuçta yorumcunun irade ve bilincine dayalı ise, Hirsch kendisine dayandığımız *anamlı* delilin de bir inşâ sorunu olduğunu kabul etmek zorunda değil midir? O metnin anlamı (niyet) ve anlamla ilgili delil arasındaki döngüsel ilişkinin farkındadır: “Her yorumcu kaçınılmaz bir döngüsellik engeli altında çalışır: Tüm dahili delilleri kendi hipotezini destekleme eğilimindedir, zira onların çoğu bu hipotez açısından inşâ edilmişlerdir... Yorumlayıcı hipotez—yani [eserin] türü (genre) hakkındaki tahmin—kendisini doğrulayan bir hipotez olmaya başlar.”⁶⁶ Böylece, Hirsch’in yorum teorisinde yöntem fikri—“yöntem dışı, sezgisel, sempatik” yani öznel tarafını yorumcunun tahmininin oluşturduğu—yorum dairesinin nesnel tarafını teşkil eder.

63. Hirsch, *The Aims*, ss. 75-76.

64. Hirsch, *Validity*, s. 26.

65. Hirsch, *Validity*, s. 180.

66. Hirsch, *Validity*, s. 166.

Görebildiğimiz kadarıyla, Hirsch'in anlamının ölçüsü olarak yazarın niyeti üzerinde ısrar etmesi ontolojik bir hatadan kaynaklanmaktadır. O, yorumcunun teşhis etme, yeniden üretme ve bundan sonra kelimelere anlamın ölçüsü olarak yönelme suretiyle niyeti yeniden inşâ edebileceğini varsaymaktadır. Bunun olabileceğini kabul etmek "fenomenolojik araştırmalar sonucunda reddedilen epistemolojik bir varsayım—bilincimizin önünde amaçlanan gerçek nesnenin imajı, *Vorstellung*, yani temsili vardır—da bulunmaktır."⁶⁷ Böylece, Hirsch'in özne-nesne ontolojisinde, yazarın niyeti yorum sürecinin hem başı hem de sonudur. Başlangıç ve son arasındaki bu döngüsellik nedeniyledir ki, Hirsch'in nesnel yaklaşımı aşmaya çalıştığı öznellikte karışmıştır. Diğer bir deyişle, faraza nesnel anlam ancak yazarın ve yorumcunun öznelliğinde mekan bulabilmekte ve bir inşâ konusu olduğu için, bu iki öznelliği ayırt eden bir sınır çizgisi kalmamaktadır.

Tarih üstü bir metnin değişmeyen özdeşliği hakkında konuşabilmek için, Hirsch bu anlamı kendi özdeşliği içinde temmül edecek tarih üstü bir zihin tasarlamak zorundadır. Bu demektir ki, "ifadenin anlamını bir kavram içinde tüketmek suretiyle, yorumcu hem nesnesini hem de kendisini durağan kalıplar içinde donduracaktır."⁶⁸ Ne var ki, Hirsch'e göre, anlam bir inşâ konusu, yani tabiatı gereği "sessiz" ve "dilsiz" olduğu için, O, anlamın, yorumcunun öznelliğinden kaynaklanan yanlış inşâ'ya karşı direnecek tabiatıta olmadığını kabul lenmelidir. Ayrıca yazarın zihni de yorumcunun zihni tarafından inşâ edilmektedir.

Hirsch'in, her inşâ mevcut deliller ışığında test edilebileceği şeklindeki iddiası da ikna edici görünmüyor, zira delilin

67. Gadamer, "Reflections," ss. 52-53.

68. R. J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1982), s. 151.

kendisi, yazarın niyeti gibi, bir inşâ konusu olduğu için, bir inşâ diğer bir inşâyı test etmenin temeli olamaz. Hirsch, yorum disiplininin inşâ (construction) metodolojisi değil, fakat doğrulama (validation) mantığına dayandığını iddia etmektedir. Her ne kadar yorumlayıcı tahminimizin doğru olduğundan emin olamasak ta, “onun doğru olabileceğini ve bir disiplin olarak yorumlamanın amacının onların doğruluk ihtimalini sürekli olarak artırmak olduğunu biliyoruz... [Nesnellik] sağlam prensipler üzerinde, ‘Evet, bu cevap geçerli’ ya da ‘Hayır, bu geçerli değil’ diyebilme yeteneğimizde yatar.”⁶⁹ Böylece Hirsch’in nazariyesinde doğrulamanın mantığı, kanıtların zaten oluşturulmuş olan anlam (type ya da class) ile ilgisini görebilme yeteneğimizde bulunmaktadır. Bu durumda bir şeyi kanıt olarak görmek onu anlamlı ve daha önce oluşturulmuş olan anlamla ilgisini kurmaktır. Kanıtın ilgisi ve anlamı kendisine işaret ettiği anlam (niyet)’dan kaynaklandığına göre, o zaten yorumlanmış olmalıdır. Bu demektir ki, o, kendisine işaret ettiği anlam tarafından teyit edildiği sürece ilgili kanıt olabilir. Böylece kanıtın kendisi hayal gücüyle yapılan inşânın (tahmin) bir parçasıdır.

Hirsch itiraz ederek diyebilir ki, kanıt bir inşâ (construction) konusu olmayıp, kendi başına anlamlıdır. Bu durumda, O, kanıtın anlamının kendi başına (autonomous) bulunduğunu, yani yazarın zihninden bağımsız olduğunu kabul etmek zorunda kalır ki, bu Hirsch’in nazariyesinde bir çelişkiye yol açabilir.⁷⁰ Daha açıkça söylemek gerekirse, kanıtın kendisi dilin bir parçası olduğu için, yani içinde bulunduğu dilin kullanımı bakımından, o meşru olarak birden fazla an-

69. Hirsch, *Validity*, s.207.

70. Semantik özerklik anlayışı açısından Hirsch'e yöneltilen kimi eleştiriler için bkz., B. A. Wilson, “Hirsch’s Hermeneutics: A Critical Examination,” *Philosophy Today* 12, no. 3 (Spring 1978), ss. 20-33.

lama gelebilir. Bu nedenle o yorumcu tarafından inşâ edilmek zorundadır.

Bu açıdan bakıldığında, Hirsch'in nazariyesinde yorum normunun seçimi ile kanıtın seçimi arasında döngüsel bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Daha önce gösterdiğimiz şekilde, Hirsch bir norm olarak yazarın niyetini seçmenin meşruluğunu niyetle ilgili kanıtlara dayandırmaktadır. Ancak kanıtların seçimi de bir tercih meselesidir. Ne var ki, kanıtların seçimi başka bir kanıt üzerine dayandırılmayacağı için, o bir norm olarak yazarın niyetinin tercih edilmesine bağımlıdır. Böylece, bir taraftan normun seçimi kanıtın seçimiyle doğrulanıp meşrulaştırılırken, kanıtın seçimi normun seçimiyle belirlenmektedir. Bu sorunlar Hirsch'in yorum nazariyesinin, daha sonra tartışacağımız gibi, Gadamer'in yorum nazariyesinin sağlam temeli olan "ötekilik" (otherness) ilkesinden yoksun oluşundan kaynaklanmaktadır.

Hirsch'in nesnelci yorum nazariyesinin tekçi (monistic) yaklaşımı ile yöntemi arasındaki ayrılmaz ilişkinin gerisindeki varsayım aşağıdaki şekilde olmalıdır: Özne ve nesne kendilerine özgü ontolojik alanlara sahiptir ve kendi özdeşlikleri içinde bulunurlar. Ancak bunu varsayabilmek için, öznenin (araştırmacı) kendisi ile nesnesi arasındaki boşluğu zaten aşmış olmak zorunda olduğunu iddia edebiliriz.

Özne-nesne ontolojisi nesnelci yaklaşım açısından çözülemeyecek bir ikileme yol açmaktadır. İkilem şudur: Eğer biri araştırmasına özne ve nesne arasındaki ayırım (mesafe)'dan hareketle başlayacak olursa, nesneyi öznenin değiştirici etkisinden koruyabilmek amacıyla, O, bu mesafeyi korumak zorundadır. Ancak, bu mesafeyi (yabancılığı) koruduğu sürece, araştırmacı nesneye, onu kendi tabiatı içinde yeterince anlayacak kadar aşına olamayacaktır. Böylece nesneyi korumayı

amaçlarken, nesnelcilik araştırmacının, nesnenin tabiatını ve hakikatini kavramasını engellemektedir.

Sonuç olarak, nesnelliği özne-nesne ontolojisi üzerinde temellendiren nesnelcilik nesne ve onun hakikati arasında sahte bir ayırım ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan, hakikat ve yöntem arasındaki alternatif, Ricoeur'nun iddia ettiği gibi,⁷¹ Gadamer'in felsefi hermenötiği tarafından ileri sürülmüş değil, bizzat nesnelciliğin yöntem fikrinin gerisindeki özne-nesne şemasından kaynaklanmaktadır.

Gadamer'e göre, yöntemin hatalardan kaçınmak için kabul edilmesi gerektiğini aktaralım.⁷² Bununla birlikte O, "bir filozofun hermenötik ilgisinin hatalardan başarılı bir şekilde kaçındığında" yani yöntem kendi işlevini tamamladığında başladığını eklemektedir. Hermenötik hakikatin yöntemsel faaliyeti aştığını iddia ettiğinde, Gadamer hakikat ve yöntemi karşıt kutuplara yerleştirmiyor yani birbirlerine alternatif hale getirmiyor. Aksine, hatalardan kaçınmak için yöntemin gerekli olduğu şeklindeki kanıtının ışığında söyleyebiliriz ki, Gadamer'e göre, ne yöntem hermenötik araştırmanın bir şartı ya da hareket noktası ne de hermenötik hakikat onun bir sonucudur. Diğer bir deyişle, hakikat yöntem aracılığıyla kendini ifşa edemez.

Eğer durum buysa, yöntem sadece araştırmanın ontolojik temeli üzerinde bir işleve sahiptir. O meşruluğunu hermenötik yaklaşımdan alır ve bunun tersi söz konusu değildir. Bu demektir ki, yöntem, yöntembilimsel mesafe değil, hermenötik mesafe koymak için kullanıldığında kabul edilebilir. Yukarıda gösterdiğimiz üzere, yöntembilimsel mesafe koyma (özne-nesne şeması) nesnelciler tarafından nesnel yorumun

71. Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation," ss. 129-141.

72. TM, xxxiii.

şartı ve imkanı olarak görülmektedir. Bu anlamda mesafe koyma hermenötik “yorumun aşmaya çalıştığı” özne ve nesne arasındaki yabancılık sorununun kaynağıdır. Bunun tam tersine, hermenötik mesafe koyma ‘öteki’ni (other) kendi tabiatı içinde kavramanın bir şartıdır. Öyle ki, yorumcu kendisini, sahip olduğu önyargıların farkına varmasını mümkün kılan ‘aşinalık’ ve ‘yabancılık’ gerilimi içinde bulur.⁷³

Ötekilik (otherness) kavramı, hakikatin ancak öteki aracılığıyla ortaya çıkabileceği anlamında, Gadamer’in hermenötiğinde mesafe koymanın anlamını kavramak için anahtar bir rol oynar. Ne var ki, ‘ötekilik’ burada, Schleiermacher’i izleyen geleneksel hermenötiğin kabul ettiği gibi, bireysel bilinç olarak ‘öteki’ne değil, fakat ‘ötekinin söylediği şey’e işaret eder. Bu anlamda ötekilik, birinin hem kendi bilincinin sınırını kavramasını hem de bu sınırı aşmasını mümkün kılan bir şeydir. Diğer bir deyişle, ötekilik anlamında hermenötik mesafe koyma, yorumcuyu reflektif bilgiye, yani metnin hakikati aracılığıyla kendisiyle ilgili bilgiye ulaştıran bir yoldur. Böylece, her ne kadar mesafe koyma, aşına olduğumuz bir zeminde (gelenek, hakikat) ortaya çıksa da, o aynı zamanda hakikatin, bilincin asimile edici özelliğine yani önyargılara karşı direnme gücüne—ki, bu Gadamer’de reflektif düşüncenin ontolojik şartıdır—işaret eder. Bu ne-

73. Bu bağlamda Gadamer şunları ileri sürer: “Önümüzde duran ötekinin varlığı, henüz o cevap vermeden önce bile, kendi önyargılarımızı ve dar görüşlülüğümüzü aşmamıza yardımcı olur. Burada bizim için diyalojik tecrübe olan şey, ileri sürülen kanıtlar ve karşı kanıtlar—ki onların karşılıklı ifade edilmesi ve birleştirilmesi her buluşmanın anlamının sonu olabilir—ile sınırlı değildir. Aksine, ...bu tecrübeye başka bir şey, yani, ortak olan şey üzerinde mutabık kalmanın ötesinde bulunan öteki olma [Andersseins] potansiyeli vardır.” Bkz., Gadamer, “Text and Interpretation,” s. 27. ‘Ön-yargı’ kavramı ile ilgili olarak Gadamer der ki, “Bizim yargı gücümüzü önceleyen her şeyi... ön-yargı olarak adlandırıyoruz.” Gadamer, “The Power of Reason,” *Man and World* 3, no. 1 (1970), s. 11.

denle hakikat, Hegel'de olduğu gibi, arzu (desire) tarafından asimile edilen nesneye benzemez.⁷⁴ O ne nesnelciliğin kabul ettiği gibi saf bir teemmül nesnesi, ne de radikal öznelciliğin durumunda olduğu gibi, bilincin bir inşası ya da üretimi değildir.

Bu açıdan bakıldığında, Gadamer hermenötik mesafeyi özne ve nesne arasında bir mesafe değil, aksine, diyalektik hareket içinde kendisini ifşa eden hakikat tarafından açılan bir alan olarak düşünüyor görünmektedir. Hakikatin diyalektik hareketi onun aynı anda bize hem en aşına hem de en yabancı olduğumuz bir şey olarak tezahür edişinde kavranabilir. O en aşına olduğumuz bir şeydir, zira bilinç ancak onun içinde ortaya çıkabilir ya da Heidegger'in diliyle, "Dasein 'hakikat içinde'dir.'⁷⁵ O en yabancı olduğumuz bir şeydir, zira varlık onunla daima ilgili bilincimizden daha fazla bir şeydir yani varlık "asla tümüyle kavranamaz."⁷⁶

Bu yaklaşımla Gadamer, hermenötiğinde yöntem fikrine yer verir ve şunları kaydeder:

O halde yorum sanatı ya da hermenötik çok farklı yöntemleri kullanır, ancak kendisi bir yöntem değildir. Hele bu sanatın nazariyesinin, [yani] felsefi hermenötiğin bir yöntem olması hiç söz konusu değildir. "Hermenötik yöntem" ifadesiyle neyin kastedildi-

74. Hegel'de 'arzu' kavramı bilincin asimile edici gücüne işaret eder. Nesneyi asimile ettiğinde, tatmin edildiği için arzu yok olur. Ancak yok olur olmaz arzu yeni bir nesneyi asimile etmek için yeniden var olur. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1979), ss. 105-111.

75. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), s. 263.

76. Burada, Gadamer, Heidegger'in Varlık (Sein) anlayışını izlemektedir. Heidegger'de Varlık, kendisini ifşa ettiğinde tümüyle ortaya çıkmaz, fakat ifşa ettiği kadar aynı zamanda kendisini gizler. Gadamer'e göre, "Bu ilk önce Schelling tarafından Hegel'in mantıksal idealizmine karşı ileri sürülen derin bir görüştür." Gadamer, "Text and Interpretation," s. 25.

ğini bilmiyorum. Tüm yorumlama yöntemleri hermenötik içinde yer alırlar ve şiir gibi, sanat eserleri yorumlanırken rol oynarlar veya kendilerine rol verilir. Felsefi hermenötiğin görevi bunun nasıl olduğunu açıklamaktır.⁷⁷

Buna göre, Gadamer'in yöntem ve nesnellığe olan farklı yaklaşımı O'nun "anlama nasıl mümkündür?" şeklindeki aşkın (transcendental) sorusu açısından kaynaklanmış görünmektedir. Burada O 'anlam'ı inşâ eden güç olarak anlaşılan öznel faaliyeti bertaraf etmeye çalışmaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi, yorum faaliyeti nesnenin hakikatinden (gelenek) hareket etmediği sürece, nesne öznel faaliyetin inşâ ettiği bir şey olacaktır. Gadamer bu yaklaşımın varlık üzerinde mutlak bir hakimiyete—ki bu modern öznelciliğin temel vasfıdır—yol açtığını iddia eder. "Kimi nesnelerin bizler tarafından inşâ edildiği yerde," Gadamer devam eder, "varlık tecrübe edilmez; o [varlık] meydana gelen şeyin yalnızca anlaşıldığı yerde tecrübe edilir."⁷⁸

Böylece Gadamer'in hermenötik projesinin görevi nesneye yabancılik (farklılık) değil, fakat aşinalık (hakikat) noktasından, yani bir inşâ konusu değil, fakat "isteğimiz ve eylemimiz dışında bizim üzerimizde cereyan eden bir şey" olarak yaklaşmaktır.⁷⁹ Gadamer bu hususu, yorumlanan nesnenin öncelikle hakikat iddiasında bulunan, yani bir şey söyleyen nesne olarak kavrandığını söyleyerek tüm ağırlığıyla vurgular. Bu açıdan bakıldığında, yukarıdaki aşkın (transcendental) sorunun, üzerinde yorumcunun nesnenin hakikatiyle aşinalık

77. Gadamer, "A Classical Text," s. 638.

78. TM, xxxvi. Dannenberg and Müller, Hirsch'i metnin anlamına yapay bir inşâ sorunu olarak yaklaşmakla eleştirirler. Bkz., Lutz Dannenberg and Hans-Harald Müller, "On Justifying the Choice of Interpretive Theories," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984), ss. 7-16.

79. TM, xxviii.

kesbettiği zeminin keşfini amaçladığı görülmektedir. Bu yüzden Gadamer'e göre, hermenötik araştırmının ontolojik karakteri özne-nesne şemasını, özne ve nesnenin temelde birbirlerine yani aynı dünyaya nasıl ait oldukları sorusu üzerinde yoğunlaşarak aşar.⁸⁰ "Anlama," der Gadamer, "mevcut 'nesne' ile değil, fakat onun etki tarihi ile olan öznel bir ilişkidir; diğer bir deyişle, anlama anlaşılan şeyin varlığına aittir."⁸¹ Öyle görünüyor ki, Gadamer burada Heidegger'in anlamamanın "varoluşsal" yani Dasein'in varlık tarzı ve bu varlık tarzının "zaman açısından" yorumu olduğu şeklindeki derin fikrini benimsemektedir. Bu nedenle Gadamer'in projesi, zaman ve tarihselliği özne ile nesnenin ortak varlık tarzı olarak kabul eden ve Heidegger'in *Zeit und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı eserinde ilkelerine işaret ettiği fenomenolojik hermenötiğin bir şekli hâlini alır.

Gadamer'in yaklaşımını eleştiren Hirsch, O'nun, Schleiermacher, Humboldt, Droysen, Boeckh, Steinthal, Dilthey ve Simmel geleneğinin yerine teklif ettiği yeni hermenötiğinin, ulaştıracağı sonuçlar açısından kendisinin (Gadamer) düşündüğünden daha yıkıcı olabileceğini iddia eder.⁸² Hirsch'e göre, anlamayı temelde tarihsel olarak kabul

80. Gadamer'in "aidiyyet" ve "dünya" kavramlarını, özne ve nesne arasındaki orijinal birliğin aralarındaki ayırımı öncelik arzettiğini ve bu ayırımın içinde tezahür ettiği reflektif düşüncenin bu orijinal birlik üzerinde ortaya çıktığını göstermek için Heidegger'den ödünç aldığını ifade etmeliyiz. Heidegger'de aidiyyet ve dünya kavramları hakkında ayrıntılı tartışma için bkz., Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, Publishers, 1969), ss. 19-75; *Being and Time*, ss. 91-163.

81. TM, xxxi.

82. 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, Conn.: Yale University Press, 1967), ss. 245-247.

ettiği için, Gadamer'in hermenötik nazariyesi tarihsel bilgi konusunda şüpheciliğe (skepticism) düşmektedir. Bunun anlamı şudur: "Orijinal şartları yeniden inşâ etme (reconstruction)'nin, tüm onarım faaliyetlerinde olduğu gibi, varlığımızın tarihselliği karşısında bir yararı yoktur. Yeniden inşâ edilen şey, kaybolmuş geçmişten geriye getirilen hayat orijinal değildir."⁸³ Gadamer'in metnin orijinal anlamının (yazarın niyeti) yeniden üretmenin imkanını reddetmesi ve böylece 'yazar'ı yorumun geçerliliğinin kriteri olmaktan çıkarması, Hirsch'in nazarında, anlamın özdeşliğini ve yorumun geçerliliğini gösterecek yegane güçlü normu reddetmektir. Ancak orijinal anlamın yeniden üretilebilirliğini reddetmek, Hirsch'in iddia ettiği gibi, anlamın özdeşliğini reddetmek midir? Bunu ileri sürebilmek için Hirsch, yazarın niyetinden başka bir şey olmadığı sürece 'anlam'ın kendisiyle özdeş yani ne ise o olabileceğini göstermek zorunda değil midir?

83. TM, 167. Burada Gadamer'in tarihi metinleri anlarken onların tarihi bağlamlarını araştırmayı gereksiz gördüğü sanılmamalıdır. Aksine O bunu bir zorunluluk olarak değerlendirir. Sözgelimi, Incil'in hermenötik ilgisi hakkında konuşurken, Gadamer şunları kaydeder: "İncil'i okuyan kişi dil, gramer, sintaks, tarihi durumlar, ve metinle ilgili hemen her şeyi bilmek zorundadır." Gadamer, "Religious and Poetical Speaking," in *Myth, Symbol, and Reality*, ed. Alan M. Olson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980), s. 96.

İKİNCİ BÖLÜM

ANLAMIN YAZARIN NİYETİ İLE ÖZDEŞLEŞTİRİLMESİ SORUNU

1. Gadamer'in Anlamın Yazarın Niyeti ile Özdeşleştirilmesini Reddi

Metnin anlamının tabiatı hermenötik için önemli bir konu olmasına rağmen, ne Gadamer ne de Hirsch onu yeterince tartışmışlardır. Onlar bu konuya daha ziyade anlamın yazarın niyeti ile özdeşleştirilmesi sorunu açısından yaklaşmışlardır. *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde Gadamer, yazarın niyeti ile metnin anlamının özleri itibarıyla farklı şeyler oldukları varsayımından hareketle anlam ve yazarın niyetinin özdeşleştirilmesini açıkça reddeder. Bu bağlamda, Gadamer şunu ileri sürer: "Sadece ara sıra değil fakat daima metnin anlamı yazarını [niyetini] aşar."⁸⁴

Ancak Gadamer'e göre, anlamın yazarın niyetinden ayrılmasının karşılıklı konuşma değil, yazma olayında ortaya çıktığını not etmeliyiz.⁸⁵ Yukarıda değindiğimiz gibi, O, yazıdaki

84. TM, 296; WM, 301.

85. Gadamer'e göre, yazının ortaya çıkışıyla ifadedeki tüm duygusal imaların doğrudan etkisi ortadan kalkar. Metin öncelikle söylenen şeyin anlaşılmasını talep eder, yoksa bir bireyin ifade ettiği şey olarak algılanmayı değil. Kaynağının ariziliğinden kopmuş olarak, yazı ile ortaya konan şey, yazarın kastemiş olabileceği şeyleri aşarak, yeni anlamlar ilişkisine sahip olacak tarzda özgürlük kazanır. Gadamer bu duruma "anlamın saf ideallliği" tabi-

sabitliğin söz konusu olmadığı günlük konuşma esnasında bir tarafın "diğer şahsın niyetini anlamak zorunda" olduğunu açıkça söylemektedir.⁸⁶ Buna göre yazar ya da *mens auctoris* sorunu sabit (yazılı) metinler söz konusu olduğunda hermenötiğin alanına girmektedir.⁸⁷

Eğer durum buysa, Gadamer'in, yazarın niyetinin inşâsı birinin metni anlamaya çalışırken söylenen şeyi doğru olarak kabul etmesi söz konusu olmadığında bir yorum konusu olabilir, şeklinde iddiasını⁸⁸ nasıl anlamalıyız? Bu iddiasıyla Gadamer anlamın yazarın niyetinden tümüyle ayrılmadığını ima ediyor mu? Eğer böyle anlarsak, Gadamer'in Tarihi Tenkitçiliğe karşı ileri sürdüğü tez sorunlu hale gelir: "Orijinal şartları yeniden inşâ etme (reconstruction)'nin, tüm onarım faaliyetlerinde olduğu gibi, varlığımızın tarihselliği karşısında bir yararı yoktur. Yeniden inşâ edilen şey, kaybolmuş geçmişten geriye getirilen hayat orijinal değildir."⁸⁹

Bu durumda, Gadamer'in, yazarın niyetini yeniden inşâ etme imkanını hem kabul etme ve hem de reddetme gibi bir

riyle işaret eder. TM, 394; WM, 398; "The Eminent Text and Its Truth" *Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13 (1980), ss. 4-6.

86. Gadamer, "Reflections," s. 52.

87. Ibid. Gadamer'le aynı görüşü paylaşarak, Ricoeur karşılıklı konuşmada anlam ile niyetin ayrılamazlığını kabuleder. Ancak "yazılı ifade ile anlam ile yazarın niyeti ayrılırlar. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1976), ss. 29-30; Ricoeur and Gadamer, "The Conflict of Interpretations," in *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, ed. R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1982), ss. 306-8.

88. TM, 294; WM, 299; *Le Problème de la Conscience Historique* (Louvain: Université Catholique, 1963), s. 79. "The Problem of Historical Consciousness," in *Interpretive Social Science: A Reader*, ed. P. Rabinow and W. M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979), s. 154.

89. TM, 167; WM, 172.

tutarsızlığa düşüp düşmediği, ya da O'nun görünüşte zıt olsa da, aynı şeyin farklı bir vechesi hakkında konuşup konuşmadığı sorulmalıdır. Bunu açığa çıkarmanın en iyi yolu bu ifadelerin arkasında yatan varsayımlara geri gitmektir. Bu varsayımlar O'nun anlam tecrübesi ontolojisinde bulunabilir ve bu ontolojinin temel karakteri anlamanın anlaşılan şeyin varlığına ait olduğu gerçeğinde kendini ifşa eder.

Gadamer'e göre, metnin anlamı, herhangi bir tarihsel bireyin bilincini aşan hakikat iddiasında bulunduğu için "kendisini tecrübe eden şahsı değiştiren bir tecrübe" haline gelir.⁹⁰ Böylece metin kendisinden başka bir noktaya işaret ettiğinde ve yazarın hakkında konuştuğu şeyi görmemizi sağladığında bir varlık kazanır.⁹¹ Diğer bir deyişle, metin yazarın niyetine ya da O'nun bilincine doğru geriye değil, fakat aksine yorum ortamınca açılan açık alana doğru (ileriye) işaret eder.⁹² Gadamer şu hususu not eder: ". . . yazılı olan bir şeyi

90. TM, 102; WM, 108.

91. Alasdair MacIntyre bu bakış açıyla ilgili olarak ilginç bir örnek verir: "Bir yerlinin çubuk ya da taş tutma eylemini anlarken, çubuk ya da taşı sanki onu taşıyan bireyin ruhunun kendisinde tezahür ettiği bir şey olarak ele aldığımızda boş bir duvar (engel) ile karşılaşırız [yani hiç bir şey anlamayız]." A. MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing It?" in *Rationality*, ed. Bryan Wilson (New York: Harper and Row, 1970), ss. 68ff; Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (California: Stanford University Press, 1987), ss. 7-10.

92. Bu bağlamda, Gadamer şunları kaydeder: "Bir yorumu okuduğumuzda, belli bir yöne doğru yöneliriz, fakat bu yorumun kendisini amaçlamayız. Kuşkusuz yorumun dili işaret ettiği şeyin yerini almamalıdır. Bunu yapmaya yeltenen yorum, kendisine bir şey gösterdiğinde, gösterdiğimiz şeyin kendisine değil de, daima işaret eden parmağa bakan köpeği hatırlatmaktadır." Bkz., Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, ed. R. Bernasconi, trans. N. Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ss. 72-73.

anlarken bizim kendisinde anlaşılır olan bir anlama doğru yö-
neldiğimiz ve [bu anlamın] yazarın özneliliğine doğru geriye
gitmek için hiç bir nedeni beraberinde getirmedeği açıkça
doğrudur.”⁹³

Anlam öncelikle açık ihtimallere yani geleceğe yönelik
olmakla bir görev icra ettiği için, o geçmişe ikinci derecede
yani soyutlama yoluyla işaret etmelidir. Burada Gadamer an-
lamın geçmişten tümüyle koptuğunu ve yalnızca tek boyutlu
(gelecek) olduğunu söylemek istemiyor. Aksine O sanat ese-
rinin varlığının, mevcut anı etkileyerek geleceğe uzanan
geçmiş olarak, zaman ufku içinde tezahür ettiğini kastetmek-
tedir. Bu açıdan, yazarın niyeti metnin anlamının “tarihsel sü-
rekliliği” karşısında sadece bir boyutu (geçmiş) temsil eder, ve
inşâ edildiğinde bir soyutlama sorunu— Gadamer bunu este-
tik farklılaşma (aesthetic differentiation) şeklinde adlandı-
rır—haline gelir.⁹⁴

Bu bakımdan diyebiliriz ki, ‘tarihsel metnin orijinal an-
lamına ulaşılabilir’ şeklindeki iddiayı ileri sürdüklerinde,
Tarihi Tenkitçiler yazarın bilincinin (metnin kaynaklandığı
anın) sanki tarih alanı içinde anlamın sabitliği (özdeşliği) için
ayrılmış bir mekan olduğunu varsaymaktadırlar. Diğer bir
deyişle, Tarihi Tenkitçiler tarihi öncelikle bir süreksizlik
(discontinuities) alanı şeklinde düşünmektedirler. Eğer du-
rum buysa, tarihsel bir olayın özdeşliği (anlamı) soyut (ilişkisi
kalmamış) bir şekilde ortaya çıkacağı için, onlar anlamın za-
mansallığını bir süreklilik değil, sanki sınırları belli olan me-

93. TM, 292; WM, 297. Gadamer şunu kaydeder: “Bir mektubu okurken,
şahsın kendine yönelmek, aktarılan şeyin kendisine değil de, muhatabımızın
düşüncesine yönelmek mektup ile amaçlanan şeyle çelişkiye düşmektir.”
Bkz., “The Problem of Historical Consciousness,” s. 154.

94. TM, 85-87; WM, 91-94.

kansal bir şey gibi hayal ediyor olmalıdırlar.⁹⁵ Bu atomcu tarih anlayışı onları anlamın temelde sabit bir geçmişe ve ikinci derecede (arizi olarak) belirsiz bir geleceğe yönelmiş olarak görev icra ettiği faraziyesine iletmiş görünüyor. Bu yüzden Tarihi Tenkitçiler bu zamansal (atomcu) süreksizlik zemininde anlamın tarihsel sürekliliğinin nasıl ortaya çıkacağı sorunuyla karşılaşır. Bu sorunu gelecek bölümde 'anlamın tatbiki' sorunu açısından yeniden ele alacağız.

Ne var ki, Gadamer'in görünüşte çelişki arzeden yukarıdaki görüşleriyle ilgili olarak ortaya koyduğumuz soru hala açıktır. Her ne kadar Gadamer, soyutlama yoluyla (ikinci derecede) anlamın yazarın niyeti (geçmiş)'ne işaret ettiğini kabul ediyor olsa da, hala O, anlayışımızın tarihselliği karşısında geçmiş anlamın kendi orijinallliği ile anlaşılabilirliğini reddediyor görünmektedir.⁹⁶ Eğer durum buysa, bir metnin hakikat iddiasını askıya alma eylemi geçmiş anlamın gösterdiği yönün kendisinde değil bizim anlama olan bakışımızdaki bir değişikliğe işeret eder.

Daha açık olarak söylersek, Gadamer, özerk (autonomous) bir varlık olması hasebiyle, anlamın hakikat

95. Funk, Tarihi Tenkitçiliğin bu yaklaşımını "kapalı daire" olarak tasvir eder ve şunları kaydeder: "O [Tarihi Tenkitçilik] geçmiş i şimdiki andan tamamen ayrı bir şey gibi ortaya koymaya çalışır ve böylece onu her türlü göreceli yaklaşımdan kurtarır." Bkz., R. W. Funk, "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism," in *The New Hermeneutics*, ed. J. M. Robinson and J. B. Cobb (New York: Harper and Row, 1964), s. 186.

96. Bontekoe'nin ifade ettiği gibi, Gadamer'e göre, her ne kadar böyle bir anlam yeniden teşekkül ettirilse de "elde edeceğimiz şey ölü bir anlamdır—[yani] bir başka mekan ve zaman şartlarına uygun olan ve ondan kaynaklanmış—bu nedenle kendisiyle yaşayan bir ilişkiye girmemizin imkansız olduğu bir anlamdır." Bkz., R. Bontekoe, "A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher" *International Philosophical Quarterly* 27, no. 1 (March 1987), s. 4.

iddiasının askıya alınmasının onun tabiatında (işlevinde) bir değişikliğe yol açmadığını düşünüyor olmalıdır. Aksi halde anlam öznel kararlara bağımlı hale geleceği için, 'anlamın özerkliği' (autonomy) boş bir iddia olurdu. Bu yüzden Gadamer'e göre, yazar ve metnin anlamı arasındaki ilişki genetik bir ilişki değildir. Bu bağlamda O şunları kaydeder: "Yorumcuya konuştuğu şekliyle metnin gerçek anlamı, yazarın arızî durumlarına bağımlı değildir."⁹⁷

Bilindiği gibi genetik yaklaşım, sonucun nedene işaret ederek var olduğu varsayımından hareketle metnin anlamını tarihi yazarın psikolojik aktlarına indirgemektedir. Buna göre metnin anlamı arkasındaki yazarın öznel aktlarını (duyguları, hisleri vs.) temsil edebilme özelliği sayesinde kavranabilir durumdadır. Diğer bir deyişle, anlam özü itibarıyla semboliktir yani bir tür ayna görevi görür. Buna göre anlam yazarın orijinal anlam tecrübesi tekrar tecrübe edildiğinde var olabilir. Bu tür bir niyetseleci yaklaşımdan şu sonuç ortaya çıkarılabilir: Metnin anlamı sadece tarihsel yazarın kendisine özgü tabiatını yansıttığı için, o "özne [yorumcu] karşısında kendi adına duran bir nesnedir." Bu yaklaşım, farkedileceği üzere, anlamı metnin yazıldığı andaki yazarın özel (psikolojik) tecrübelerine indirgediği için bir tür solipsizme iletiyor görünmektedir. Wimsatt ve Beardsley "genetik safsata" diye de bilinen bu yaklaşımı "niyetsele safsata" diye adlandırırlar.⁹⁸

97. TM, 296, WM, 301; TM, 114; WM, 119-20.

98. Wimsatt ve Beardsley'e göre, Niyetseleci Safsata, eleştirmen 'niyet'i edebi eserin fiili anlamını belirleyen 'standart' ile karıştırdığında ortaya çıkar." Bkz., "The Intentional Fallacy," ss. 334-344; Suresh Raval, "Intention and Contemporary Literary Theory" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38, no. 3 (September 1980), ss. 261-277. Ayrıca bkz. Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature* (New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1956), ss. 66-8.

Genetik anlam anlayışını eleştirirken, Hirsch'in niyetsecciliği, Wimsatt ve Beardsley'in Yeni Eleştirel Formalizmi ve Gadamer'in hermenötiği birbirlerine yaklaşırlar. Husserl'in Niyetsecciliği (Intentionalism)'ne başvurarak zihin aktlarının anlam ile özdeşleştirilmesini reddeden Hirsch⁹⁹ şunu iddia eder: "Metnin anlamının anlam tecrübesi ile psikolojik olarak özdeşleştirilmesi kabul edilemez. Anlam tecrübeleri özeldir, fakat onlar anlam[ın kendisi] değildir."¹⁰⁰ O'na göre, yazarın öznel konumu, açıkça kendi duygularını ve tavırlarını tartıştığına bile, lafzi anlamın parçası değildir. "Bu Husserl'in [üzerinde durduğu] noktadır... Metnin temsil ettiği niyetlenen (kastedilen) nesne ona yönelik niyet aktlarından farklıdır."¹⁰¹

Böylece Hirsch yazarın bilincinin yeniden inşa edilebilir kısmını (bilincin muhtevası, kastedilen nesne) yeniden inşa edilemeyecek kısımdan (zihni ya da niyet aktları) ayırt eder ve metnin anlamın özdeşliğini birinci kısmın üzerinde temellendirmeye çalışır. Ne var ki, O bu noktada durmaz ve "özel anlamı" "paylaşılabilir anlam"dan ayırt ederek ileriye gider. Diğer bir deyişle, daha önce zihin aktlarını anlam (niyet)'dan ayırt ederken, daha sonra yazarın aktarmayı amaçladığı anlamı aktarmayı amaçlamadığı anlamdan ayırt eder. Bu bağlamda Hirsch şunları kaydeder: "Niçin akli selim biri yazarın metne yüklediği anlamı onu yazarken [aklından] geçirdiği tüm anlamlarla bir ve aynı saysın? Bunlardan bazısını O kelimelerle aktarmayı amaçlamamıştır."¹⁰²

99. F. Lentricchia'nın kaydettiği gibi, Hirsch Husserl'in niyet aktları ile niyetlenen nesne arasındaki ayırımını "özne nesne arasını ayıran katı Kartezyen felsefesi" açısından benimsemektedir." Bkz., F. Lentricchia, "E. D. Hirsch: The Hermeneutics of Innocence," in *After the New Criticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), s. 263.

100. Hirsch, *Validity*, s. 16.

101. Hirsch, *Validity*, s. 241.

102. Hirsch, *Validity*, ss. 17-18.

Hirsch gibi, Wimsatt ve Beardsley de niyet kavramının genetik tahlilinin yararını reddeder ve Romantikler tarafından iddia edilen şairin şahsiyeti ile şiirleri arasındaki ilişkiyi kabul etmez. Onlar niyet kavramını yazarın “eserine karşı olan tav- rına, hissettiği şeye, O’nu yazmaya sevkeden şeye” açıkça işa- ret eden ve yazarın zihninde bulunan tasavvur (design) ya da plan anlamında ele alır.¹⁰³ Ancak onlara göre, Hirsch’in zihin aktları ve onların muhtevası arasında yaptığı ayırım, yazarın niyetiyle özdeş olan bir anlam kavramına iletemez. Bu bağ- lamda Beardsley aşağıdaki hususları kaydeder:

Soru metnin anlamının yazarın niyeti ile kesişip kesişemeyeceği— yani oldukça benzer olup olamayacağı—değildir. Kesinlikle böyle olabilir. Soru metnin anlamının yazarın niyeti için bir kanıt olup olamayacağı değildir. Kesinlikle çoğu zaman olmaktadır. Soru on- ların bir ve aynı şey olup olmadıklarıdır.¹⁰⁴

Wimsatt ve Beardsley yazarın niyet ya da tasavvurunun edebi bir sanat eserinin başarısı hakkında hüküm vermek için ne elde mevcut olan ne de arzulanan bir ölçü olduğunu iddia ederler.¹⁰⁵ Metnin anlamı yazardan daha eser ortaya çıkarken ayrılır ve onunla ilgi niyet ve kontrol gücünün ötesinde bir dünyaya açılır.

Böylece metinler, yazarın iradesi araya girmeksizin, içi- ndeki kelimelerin karşılıklı münasebetleri aracılığıyla belli an- lamlar kazanırlar. Buna göre, sanat eserleri kendilerine yeterli (özerk) olan organik varlıklardır; onlar diğer tür nesneler için söz konusu olmayan özel bir ifade (discourse) tarzı oluşturu-

103. Wimsatt and Beardsley, “The Intentional Fallacy,” s. 334.

104. Beardsley, “The Authority of the Text,” s. 25; *Aesthetics* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1958), ss. 17-29.

105. Wimsatt and Beardsley, “The Intentional Fallacy,” s. 334.

lar.¹⁰⁶ Wimsatt ve Beardsley'in nazarında, sözgelimi şiirler, dil toplumu geleneklerinde hakim olan yaygın dil ile oluşturulan lafzi yapılardır; "Şiir topluma aittir. O dil içinde vücut bulur."¹⁰⁷

Ne var ki, yukarıda işaret edildiği gibi, Wimsatt ve Beardsley metnin özerkliğinin metnin anlamı ile yazarın niyeti arasında her hangi bir ilişkinin olmayacağı anlamına gelmediğini kabul eder. Bir çok pratik durumda yorumcunun görevi yazarın niyetini kavramak olabilir; sözgelimi bir istek ya da aşk mektubunu okumakta veya sözlü bir emir ya da talimatı kavramakta zorlukla karşılaşılmasında olduğu gibi. Ayrıca sanat eserleri ve diğer tür ifade tarzları arasındaki ayırıma dayanarak, onlar pratik mesajların yazarın niyetini doğru olarak anladığımızda yerine getirilebileceğini iddia ederler. Ancak, "edebi yorumcunun gerçek görevi metnin anlamını yorumlamaktır."¹⁰⁸

Bu bakımdan, Wimsatt ve Beardsley'in metnin anlamıyla ilgili görüşleri Gadamer'in aşağıdaki görüşüne oldukça yaklaşıyor: "Söylenen şeyi doğru olarak kabul etme çabası sonuçsuz kaldığında metni psikolojik ve tarihsel olarak başkasının kanaati şeklinde 'anlamaya' çalışırız."¹⁰⁹ Ne var ki, Wimsatt ve Beardsley yorumcunun tarihselliğini dikkate almayarak, Gadamer'in "anlamanın ontolojik, yapısal vechesi" diye ad-

106. Beardsley, "The Authority of the Text," s. 24. Her ne kadar Gadamer semantik özerkliği sadece sanat eserlerine hasretmese de, bir şiir metni ile diğer metinler arasındaki farkı vurgular ve şunları söyler: "Bir şiir kesinlikle anlam ve sesin birlikte olmasıyla oluşan bir metindir ve bir birlik ve çözülmüş bütünlük teşkil eder." Bkz., Gadamer, "Philosophy and Literature" *Man and World* 18 (1985), s. 255.

107. Wimsatt and Beardsley, "The Intentional Fallacy," s. 335.

108. Beardsley, "The Authority of the Text," ss. 33-35.

109. TM, 294, WM, 299-300; "Text and Interpretation," s. 32.

landırdığı şeyi göz ardı eder.¹¹⁰ Böylece, onların nazarında metnin anlamı prensipte ilk ve son defa olacak tarzda ortaya çıkarılabilir.¹¹¹

Bu noktada şu hususu kaydedelim ki, genetik yaklaşım ve Hirsch, Beardsley, Wimsatt ve de Gadamer'in bu yaklaşıma yönelik eleştirileri anlam ve onun tarihsel yazarı (biyografik şahıs) arasında bir ilişkiyi varsayar. Yeni niyetselici yaklaşımlar genetik yaklaşımın zorluklarından kaçınmak için, "her anlam bir niyet ya da kasıt sahibini varsayar" ilkesini benimseyerek

110. Palmer, Wimsatt ve Beardsley'in formalist yaklaşımını şu şekilde dile getirir: "Metin, onu algılayan şahıstan kesin olarak ayrılmış bir tarzda tahlil edilir ve 'tahlil' hemen hemen 'yorum' kelimesinin eş anlamlısı olarak kabul edilir. Ve, "Edebi yorum, çoğunlukla, edebi nesne (ya da varlık)'yi kavramsal 'teşrih' [fiziksel parçalara ayırma] (bir biyolojik imaj!) çabası olarak görülür. Kuşkusuz, bu varlık bir 'estetik nesne' olduğundan, onu teşrih etme çoğunlukla bir labaratuarda kurbağayı teşrih etmekten daha fazla insani özelliklere sahiptir; ancak nasıl yapıldığını görmek için bir nesneyi kendi başına ele alan bilim adamı imajı yorum sanatının hakim modeli olmaktadır." Bkz., Richard Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), s. 6. Bu yüzden Wimsatt ve Beardsley, "şiir ve onun sonuçları (ne olduğu ve ne yaptığı)'nı birbirine karıştırmayı" "Duygusal Safsata" olarak değerlendirir. Bkz., Wimsatt and Beardsley, "The Affective Fallacy," ss. 345-358. Bu nedenle, onların nazarında, Gadamer'in anlam ve önemin (tatbikat) ayırlamıyacağı iddiası bir duygusal safsata olmalıdır.

111. Bu yüzden, Beardsley, Hirsch'le birlikte, çatışan iki yorumun aynı anda doğru olamayacaklarını, ancak birinin doğru olması gerektiğini savunmaktadır. Bkz., Beardsley, "The Authority of the Text," s. 31. Palmer Yeni Tenkitçiliği—Beardsley ve Wimsatt'ın bağlı oldukları akım—eleştirmekte ve şunları söylemektedir: "Fakat inanıyorum ki, onların yaptığı hata algıyı algı nesnesinden kesin olarak ayıran yaklaşımın, bir nesneyi sanki ona yaklaşma eyleminden tamamen ayrı olarak duran bir şey gibi ele alma eğilimini teşvik ettiğini görememektir." Bkz., Richard Palmer, "Phenomenology as Foundation for a Post-Modern Philosophy of Literary Interpretation," *Cultural Hermeneutics* 1 (1973), s. 210.

anlam ve yazarın niyeti arasında genetik değil, bir onto-lojik ilişkiyi kabul eder.

“Onto-lojik” kavramıyla, yazarın niyetinin tarihsel bir nesne olmadığına ve böylece onun metnin anlamından ayrılmayıp nedenin sonuç içinde olması gibi ifade içinde somutlaştığına ve sabitleştiğine ilişkin kanaate işaret ediyoruz. Anlam yazarın şahsiyet ve tarihselliğini değil, fakat onun zihnindeki muhtevayı tezahür ettirir. Böylece o kendisine işaret eder. Buna göre anlamın ontolojik ve akli nedeni olarak yazar, tarihsel değil; “akli bir varlık”tır.¹¹² Bu yaklaşımın en sıkı takipçileri arasında S. Knapp, W. B. Michaels ve P. D. Juhl bulunmaktadır.

2. Niyetsiz Anlamın İmkansızlığı Sorunu: Knapp ve Michaels

Knapp ve Michaels’e göre, “metnin anlamı yazarın niyeti ile [zorunlu olarak] özdeş olduğu için, anlamı yazarın niyeti üzerine dayandırma tasarımı tutarsızdır.”¹¹³ Diğer bir deyişle, yazarın niyetinden metnin anlamına doğru hareket etmenin gerçekte onların özdeşliğiyle bir ilgisi yoktur zira bu hareket ya niyetsiz anlamın olabileceğini ya da dilin niyete önceliğini varsayar. Bu yaklaşım, onlara göre, “ilgili unsurların temelde ayrılmazlığını göremeyen” kimi niyetsevcileri yazarın niyetini metnin anlamına “ilave edilecek bir [terkip] maddesi” gibi düşünmeye sevketmiştir.¹¹⁴ Knapp ve Michaels’e göre, Hirsch, Juhl ve Searle bu hataya düşmüşlerdir.

112. Bu kavramı Foucault’dan ödünç almaktayız. Bkz., Foucault, “What is an Author?,” s. 127.

113. S. Knapp and W. B. Michaels, “Against Theory,” s. 12; bu makale şu adla yeniden basılmıştır: “The Impossibility of Intentionless Meaning” in *Intention and Interpretation*, ss. 51-65.

114. Knapp and Michaels, “Against Theory,” ss. 12-14.

Bu yüzden onlar anlam ve niyetin özdeşliğini göstermeye girişmezler, fakat dilin ancak ve ancak bir yazar varsaydığımız zaman işlev görebileceğini yani dil olayının ortaya çıkabileceğini göstermeye çalışırlar. Bir yazar varsaymadığımız takdirde, kâğıt, ağaç vs. şeyler üzerindeki işaretler “sadece kelimelere benzeyen şeyler olarak görünür.”¹¹⁵ Buna göre, yazarsız metin bir tesadüftür yani anlamsızdır. Bu kanıtla onlar Beardsley’in yazarsız anlamın olabileceğine ilişkin aşağıdaki kanıtını reddediyor olmalıdırlar: “Hart Crane ‘Thy Nazarene and tender eyes’ yazdığında, yazarının hatasıyla o ‘Thy Nazarene and tender eyes’ haline dönüştü; fakat Crane bu tesadüfi versiyonu olduğu gibi bıraktı.”¹¹⁶

Öyle görünüyor ki, Knapp ve Michaels tüm linguistik (veya metindeki) anlamın niyetssel olduğu iddiasından metnin anlamının yazarın niyeti ile özdeş olduğu sonucunu çıkarmaya çalışmaktadırlar. Diğer bir deyişle, onlar dil ve konuşma eylemleri arasındaki ayırımı reddederler. Bununla birlikte, onlar şu hususu iddia etmektedirler: “...yazarın niyetini gözardı eden bir yorumcu aynı metni yorumlamamakta, fakat yeni bir metin ortaya koymaktadır.”¹¹⁷ Açıkça görüleceği üzere, bu son iddia ile onlar “orijinal yazar”dan bir yazar olarak yorumcuya yönelmekte ve yorumcunun niyetini yeni bir metnin anlamını oluşturan şey olarak değerlendirmektedirler. “Metin” her iki durumda aynı (özdeş) metin olamayacağı için, orijinal yazarın niyeti ile yazar olarak yorumcunun niyeti arasında ortak bir noktanın bulunmadığını iddia ediyor görmektedirler.

115. Knapp and Michaels, “Against Theory,” ss. 15-17.

116. Beardsley, “The authority of the Text,” ss. 25-26.

117. Knapp and Michaels, “The Impossibility of Intentionless Meaning,” s. 63.

Shusterman anlamın niyetselliği ile yazarın niyetinin özdeşleştirilmesini eleştirir ve şunları kaydeder:

Bilgisayar aracılığıyla ya da med cezir olayı yüzünden kum üzerinde tesadüf olarak oluşan harfler silsilesi, anlamını bir niyet eylemine, okuyan kişinin onları sadece işaretler olarak görme yerine anlamlı bir metin, bir dil olarak görme niyetine borçludur.¹¹⁸

Ne var ki, Knapp ve Michaels bu itiraza şu şekilde cevap verebilirler: Yorumcunun işaretleri anlamlı bir metin olarak görmeye niyet etmesi zaten bir yazarı varsaymaktır. Böylece akli bir varlık olarak yazar anlamın inşâsından ayrı tutulamaz. Sonuç olarak, bir yorumcunun işaretleri anlamlı olarak görme niyetinin ortaya çıkışı anlamın orijinal yazar olmaksızın ortaya çıkamayacağı varsayımına dayanmaktadır.

Ancak bu durumda anlam reflektif bir düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkmıyor mu? Anlam yorumcunun orijinal yazarın niyetini varsaymasına nispetle ikinci bir konuma düştüğü için, yazarın niyeti ile anlam arasında bir boşluk ortaya çıkmıyor mu? Eğer anlam, Knapp ve Michaels'ın iddia ettikleri gibi, yazarın niyeti ile özdeş ise, işaretleri bir metin gibi görmek için orijinal yazarın niyetini varsayma zorunluluğunun olmaması gerekirdi, zira bu durumda anlam sadece "verilen" bir şey olmalıdır. Ayrıca, orijinal yazarı varsaymaksızın metin veya dil hadisesi yoksa, bir metnin özdeşliğini kavramak nasıl mümkün olmaktadır? Bir akli bir varlık olarak yazarı varsaymak işaretleri "anlama"nın kendisi olmayıp, onların anlamlı bir metin *olabileceğini* "varsaymak"tan ibarettir. Bu nedenle bir yazar varsaymak anlaşılan şeyin yazarın niyeti ile özdeş olduğunu garanti edemez.

118. R. Shusterman, "Interpretation, Intention, and Truth," in *Intention and Interpretation*, s. 66.

Bu durumda inanç ve bilgi arasındaki ayırımla karşılaşmaktayız. Garanti edilen bir anlam olmadığı için bizler sadece inşa ettiğimiz anlamın yazarın niyeti ile özdeş olduğuna inanabiliriz. Knapp ve Michaels'in 'niyet'ten 'anlam'a yönelmenin bir tutarsızlık olduğuna ilişkin iddialarından hareket edecek olursak, yukarıdaki inancımıza dışarıdan bir kanıt arayamayacağımız sonucuyla karşılaşırız.

Kanaatimizce Knapp ve Michaels'in yaklaşımı—'yorum'u kapalı ya da karışık bir anlamı açık bir hale getiren bir şey olarak kabul edersek—yorumun imkansızlığına iletmektedir: Kapalı bir anlamı daha açık hale getirmek için yorumcu aynı anlamı farklı şekillerde ifade etmek zorundadır. Ancak, onlara göre, orijinal yazarı varsaymaksızın dil (metin) olayı gerçekleşemiyorsa, yorumcu kapalı bir anlamı açık hale nasıl getirecektir? Şayet yorumcu onu kendi ifadeleriyle ortaya koyacaksa, dilin niyetten ayıramaz oluşu nedeniyle, o yorumcunun kendi metni olacaktır, orijinal metnin bir yorumu değil. Buradan anlaşılıyor ki, Knapp ve Michaels anlamın özdeşliği ile niyet ve dil (ifade)'in birliğini düşünmektedirler.

Böylece, Knapp ve Michaels'in ifade ile yazarın niyetinin ayrılamazlığına ilişkin yaklaşımları, yazarın ifade ettiği anlamın yorumcu tarafından farklı şekillerde nasıl ifade edilebileceği sorununu beraberinde getirmektedir. Öyle görünüyor ki, onların yaklaşımı aynı anlamı farklı bağlam ya da dillere aktarmaya imkan vermemektedir. Buna göre, metnin anlamını varsayılan yazara indirgemekle onlar bir tür solipsizme düşmektedirler zira dil tamamen bireysel bilinç tarafından belirlenen bir şey haline gelmektedir. Bireysel bilincin dışında anlamlı bir ifade olamayacağı için, bir ön anlamayı sağlayacak şekilde bireysel bilinçler arasında ortak olan bir zemin kalmamaktadır.

İnsan anlayışın sosyal vechesinin—ki dilin bireysel bilinci aşması gerçeğiyle kavranır—bu şekilde kesin olarak reddedilmesi aynı zamanda anlamın imkanını reddetmek olmalıdır. Şayet sadece bireysel bilinç (varsayılan akli varlık) metnin anlamının kavranabilirliğinin sorumlusu (nedeni) ise, bu durumda anlam tam anlamıyla yazarın zihninde olmalıdır. Ancak, eğer yazar aktarmak istediği şeyi ifade etmekte başarısız olursa nasıl bir durum ortaya çıkacaktır?

Knapp ve Michaels'e göre, niyet ve dil birbirinden ayrılmaz ise, yazarın niyetini aktarmadaki başarısızlığı durumunda, orijinal (yani, yazarın zihnindeki) niyet *metnin içinde* olamayacağı için, yorumcunun metinden anladığı şey ile yazarın niyet ettiği şey aynı olamayacaktır. Bu noktada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Yazarın ifadedeki başarısızlığı durumunda, eğer yorumcu yazardan hareketle metni yorumlarsa, anlaşılan şey yorumcunun kendi metni olamayacaktır; ancak, Knapp ve Michaels'in iddia ettikleri gibi, yazarın niyeti olmaksızın dil olayı ortaya çıkmıyorsa—yazarın başarısızlığı durumunda—yazarın niyeti metnin *içinde* olmayacağı için, yorumcunun yöneldiği şey anlamsız işaretler olacaktır. Bu durumda, yorumcunun bu işaretlerden anladığı şey nedir?

Juhl, bu 'şey'in, kendilerini ifade (hitap) yapan yazarın niyetinden bağımsız olan kelimelerin anlamı olduğunu söyleyebilir. Diğer bir deyişle, konuşma eylemlerini dilin kendisinden ayırmak suretiyle, Juhl niyetsiz (kastedilmeyen) fakat anlamlı kelimelerin varlığını kabul eder. Böylece O, papağan "gökten sular boşanıyor" derken bu kelimelerden 'yağmur yağıyor' anlamının çıkarılabileceğini, fakat 'papağan yağmur yağıyor dedi' sonucunun reddedilebileceğini iddia eder.¹¹⁹ O aynı noktadan hareketle, "yorumun yazarın niyeti hakkında

119. Juhl, *Interpretation*, s. 109.

bir ifade olduğunu” söyleyerek, niyet eyleminden yoksun anlamın yoruma konu olamayacağını savunur.¹²⁰

3. Tutarlılık Kanıtı: Juhl

Juhl, edebi eserin anlamı ile yazarın niyeti hakkındaki ifadeler arasında mantıksal bir ilişkinin bulunduğunu iddia eder. Öyle ki, eserin anlamı hakkındaki bir ifade aynı zamanda yazarın niyeti hakkında bir ifadedir. O şunları kaydeder:

...hatta, metnin bir şahıs tarafından ve belli bir niyetle üretildiğini kabul etmeksizin, bir metnin farklı parçalarını (satırları, cümleleri vs.) bir bütünü oluşturan, bir birlik teşkil eden ya da edebi eser kavramımızın gerektirdiği şekilde, birbirlerine ait olan bir şey olarak değerlendirmemiz imkansızdır.¹²¹

Burada Juhl’un yazar kavramının, tarihsel yazardan ziyade akli bir varlık olarak yazar kavramı olduğunu belirtmeliyiz. O biyografik kanıtların metinden elde edilen kanıtlar kadar ağırlık taşımadığını kaydeder. Bir yazar aktarmak istediği şey hakkındaki fikrini değiştirebilir ne kastettiğini unutabilir ya da yazmaya başlamadan önce bir şeyi niyet edebilir ve sonra, tam olarak farkında olmaksızın, başka bir şey yapabilir.¹²²

Juhl bir metnin tutarlılığı ile yazarın niyeti arasında zorunlu bir ilişki görüyor olmalıdır: Şayet yazar belli bir amaç ya da niyete sahip olmasaydı, metin kendi içinde tutarlı olamaz, böylece yoruma tabi tutulamazdı. Görüleceği üzere, burada yorum metnin anlamının dışında ya da ona ilave edilen bir ifade olmayıp, anlamın tutarlılığının gerisindeki yazarın niyetini yansıtan bir araçtır.

120. Juhl, “The Appeal to the Text,” s. 281.

121. Juhl, “The Appeal to the Text,” s. 284.

122. Juhl, “The Appeal to the Text,” s. 285.

Juhl'e göre, yorum ve yazarın niyeti arasındaki bu mantıksal ilişki "kanıt" kavramında ortaya çıkar. Bir metnin özelliği yazarın aktarmak istediği şeye yönelik bir kanıt olduğu sürece yorum bu özelliği açıklayabilir. Diğer bir deyişle, yazarın niyeti için kanıt olduğu sürece, metnin özelliği yorum açısından bir kanıt işlevi görebilir. Buna göre, Juhl şunu söylüyor olmalıdır: Anlamın özdeşliğini metnin özelliğinin (metinden elde edilen kanıtların) tutarlılığını sağlayan bir merkez olarak ortaya koyan ancak bir doğru yorum olabilir.

Juhl, bir taraftan, yukarıda ifade edildiği gibi, tarihi yazarın hata yapabileceğini kabul ederken—ve akli varlık olarak yazarın meşruiyeti tarihsel yazardan kaynaklanırken—nasıl oluyor da diğer taraftan, yazarı metnin tutarlılığının temeli olarak kabul edebilir? Şayet metinde bir tutarlılık söz konusu olmazsa bu metnin bir yazarının olmadığı sonucuna iletecek midir?

Bize öyle geliyor ki, Juhl metnin kendi iç tutarlılığının yazarın niyetinin bir kanıtı olduğunu iddia ederken, yorumcunun kendi ön-kavramlarının (ve tutarlılık anlayışının) bu iç tutarlılığın sağlanmasında oynadığı rolü gözardı etmektedir. Yorumcunun oynadığı rol ya da katkı gözardı edildiğinde ispatlanmak istenen şeyin ilk öncülde varsayılması kabilinden bir mantıksal hataya (petitio principii) düşülmesi söz konusu olacaktır. Buna göre, anlam yazarın niyet ettiği şeydir ve yorumun ortaya çıkardığı anlam, ipso facto, yazarın niyet ettiği şeydir.¹²³

Ayrıca tutarlılık kriterinin bir metnin anlaşılması için sadece formal bir kural olduğu belirtilmelidir. Daha açıkçası, bu kriter formal bir biçimde yazar ve yorumcuya işaret eder ve anlamın somut muhtevası için bir esas teşkil edemez. Bu du-

123. Bagwell, *American Formalism*, s. 45.

rum aynı metnin farklı yorumlarca kendi içinde tutarlı olacak şekilde farklı şekillerde inşâ ettirilebildiği gerçeğinden anlaşılır. Bu nedenle Juhl'un anlam ile yazarın niyetinin özdeşliğine ilişkin tutarlılık kanıtı pek ikna edici görünmüyor.

4. Dilin Muğlaklığından Anlamın Belirlenmesine Doğru: Hirsch

Hirsch niyet olmaksızın dil olayının gerçekleşebildiği noktadan hareketle Knapp ve Michaels'dan ve yorumun bir seçim meselesi olduğunu—zira yorum yazarın niyeti ile özdeş değil, ancak ona uygun düşebilir—savunarak Juhl'den ayrılır. Hirsch anlam ve yazarın niyeti özdeşliğini 'şayet anlam belirli olacaksa yazarın niyeti ile özdeş olmalıdır' ilkesini kanıtlayarak göstermeye çalışır. Böylece O 'yazarın niyeti' ve 'metnin anlamı' ikiliğinden hareket eder. Ona göre, anlamın özdeşliği, onun yazarın niyeti ile özdeşleştirilmesi anlamına geldiği için, O ayrıca yazarın niyetinin zaten belirli bir şey olduğunu var sayıyor olmalıdır.

Bu yüzden Hirsch'in temel sorunu yazarın niyetinin belirli oluşunun, anlamın onunla özdeşleştirilmesi için nasıl esas teşkil ettiğini göstermektir. Knapp ve Michaels, Hirsch'i niyetsiz anlamın olabileceğini kabul etmekle ve yazarın niyeti ile metnin anlamının arasını, bir taraftan özdeş olduklarını ileri sürerken diğer taraftan ayırmakla suçlar.¹²⁴ Eğer onlar özdeş ise, yazarın niyeti hakkında konuşmak zaten metnin anlamı hakkında konuşmak olmalıdır. Gerçekte bu tenkit Hirsch'in (dil ile ilişkisi içinde) 'yazar' kavramını O'nun metnin anlamının inşâ sorunu ile ilgili görüşlerini tartışmaya hazırlayan bir basamak olarak görmemize yönelik ipuçları vermektedir.

124. Knapp and Michaels, "Against Theory," ss. 13-15.

Öyle görünüyor ki, Hirsch 'yazar' kavramına, bireysel bilincin içinde kendisini ifade ettiği dil ile olan karşılıklı ilişkisi açısından yaklaşmaktadır. "Kelimeler silsilesi," Hirsch ileri sürer, "onunla bir şey kastedilinceye ya da anlaşılincaya değin özel hiç bir anlam ifade etmez."¹²⁵ Diğer bir deyişle, dil kullanım gelenekleri aynı kelimeler silsilesi ile farklı anlamları ortaya çıkardığı için, dil kendi başına metnin anlamını belirleyemez. Hirsch'e göre bu gerçek, sözgelimi, aynı kelimeler silsilesinden yorumcuların ayrı şeyler anlamaları olayında ortaya çıkar. Böylece, dil kullanım gelenekleri açısından, "hassas" ve "makul" olduğu sürece bir yorum diğeri kadar geçerli olabilir.¹²⁶ Bu durumda Hirsch'e göre, dil fiil haline getirilecek mümkün anlamlar alanı olmalıdır.

Burada "mümkün" kelimesi bireysel bilincin (yazar) dil kullanım geleneği içinde dilediği şekilde *anlam* oluşturduğu ya da yarattığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda Hirsch, bir, özel bir kelimeler silsilesi oluşturduğunda, "lafzi anlam onun arzu ettiği her hangi bir şey haline gelemmez" der.¹²⁷ Metinler aracılığıyla iletilen her anlam bir dereceye kadar dilbağımlıdır. Böylece "hiç bir metnin anlamı içinde ifade edildiği dilin kontrol ve anlam alanını aşamaz."¹²⁸ Burada "Dilin kontrolü" ifadesi, dilin, anlamın kavranabilirliğinin kaynağı olduğuna işaret ediyor olmalıdır. Buna göre, farklı yorumların hassas ve makul oluşları dilin bu özelliğinden neşet ediyor olmalıdır. Hirsch *anlamların*, genel olarak, bireysel bilince sosyal ya da geleneksel bilinci temsil eden dil kullanım gelenekleri aracılığıyla önceden verildiklerini kabul ediyor gö-

125. Hirsch, *Validity*, s. 4.

126. *Ibid*; *The Aims*, ss. 75-76.

127. Hirsch, *Validity*, s. 30.

128. Hirsch, *Validity*, s. 23.

r nmektedir. Böylece dilin mümkün anlamlar alanı olarak tasvir edilmesi, anlamların ‘ nceden verilmişlik’ özelliğine işaret eder.

Öyle görünüyor ki, Hirsch’e göre, linguistik işaretler (signs) kendi başlarına belirli bir anlam ifade etmedikleri için, dilin önceden verilmişliği dilin soyut ve genel karakterine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, soyut yapısı içinde dil belirli herhangi bir nesneyi göstermez ve bireysel bilinç onu kullanmayı isteyinceye değin özel bir gerçeklikle ilişkisi bulunmaz. Bu yüzden bireyin özel (somut) bir gerçekliği kavrayışı dil-öncesi (pre-linguistic) olup, onun zihni, özel gerçeklik ve dil arasında bir vasıta dır. Kısacası, Hirsch dil ve özel gerçeklik arasında bir uygunluk kabul eder ve bu uygunluk bireysel zihin (yazar)’de fiil haline gelir.

Bu bağlamda, Hirsch kendi başına anlamın—bunu lafzi tür (verbal genre) diye de adlandırır—bir gaye ve iradesinin bulunmadığını söyler. “O, [anlam] ruh ve canlılık ilkesine göre yaşayan bir şey değildir. O kendisine konuşanlar ya da yorumcular tarafından ‘ruh’ ya da ‘irade’nin verildiği sessiz hareketli bir maddedir. Diğer bir deyişle, tür (genre)’ n amacı özel bir konuşmacının iletilebilir amacıdır, [bundan] ne fazlası ne de azıdır.”¹²⁹ Böylece genelliği nedeniyle dil, özel bir anlamdaki gayeliliği kendi başına gerçekleştiremez.

Durum buysa, anlamın statüsünde imkan halinden fiil haline geçme şeklindeki transformasyon süreci geleneksel (sosyal) bilinç ve bireysel bilinç arasındaki karşılıklı etkileşimle ortaya cıkıyor olmalıdır. Geleneksel (sosyal) bilinç bireysel bilince mümkün ( nceden verilmiş) anlamlar tedarik ederken, bireysel bilinç bu anlamları fiil haline getirir.

129. Burada Hirsch anlam-muhtevay  “zihinle doldurulmuş madde” olarak tasvir eden Betti’yi izliyor görünmektedir. Bkz., Betti, “Hermeneutics as the general methodology,” s. 91.

Bu noktada Hirsch Saussure'un *langue* ve *paroles* ayrımını izlemektedir. Saussure 'langue'yi her hangi bir zaman diliminde dil toplumu tarafından paylaşılan linguistik imkanlar sistemi olarak tanımlamaktadır. Bu imkanlar sistemi 'paroles' adını verdiği fiilen sözlü telaffuzlardan ayırt edilir. Paroles dilin kullanımıdır ve *langue*'yi oluşturan anlam imkanlarından bazısını (fakat asla tümünü değil) gerçekleştirir.¹³⁰

Ne var ki, Hirsch'e göre dil ve bireysel bilinç arasındaki ayırım mutlak değildir. Şayet anlama 'irade edilen' bir şey olarak bakacak olursak, belirleyici güç olarak onun arkasındaki bireysel bilinci vurgulamış oluruz; fakat onu (anlam) 'paylaşılan' anlam olarak düşündüğümüzde sosyal bilince (dil) dikkatlerimizi çevirmiş oluruz. Böylece 'irade edilmiş' ve 'paylaşılmış' olmak aynı madalyonun iki yüzü olmaktadır.¹³¹ Öyleyse anlam bireysel ve sosyal bilinç arasındaki zıt fakat tamamlayıcı ilişki içinde ortaya çıkar.

Bu tahlillerimizde yanılmıyorsak, Hirsch'in insan dünyasını aşağıdaki şekilde ikiye böldüğünü söyleyebiliriz: a) soyut (önceden verilmiş) haldeki dil aracılığıyla yansıtılan genel gerçeklik ve b) kendisine sadece işaret edilen özel somut gerçeklik. Hirsch sadece bireysel bilincin (niyet) bu ikisi arasında vasıta ya da temas noktası olabileceğini kabul ediyor görmektedir. Daha açıkçası, anlam bireysel bilinç tarafından özelin genel altına yerleştirilmesi eyleminde ortaya çıkar.

Bu tahliller bize Hirsch'in neden anlamın kurucusu olarak bireysel bilinç üzerinde durduğunu göstermektedir. O'na göre, anlamın belirliliği, bireysel bilincin özel bir nesnenin öz-

130. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. C. Bally and A. Sechehay, trans. R. Harris (Illinois: Open Court, 1994), ss. 8-24; Jonathan Cullar, *Ferdinand de Saussure* (Harmondsworth: Penguin Books, 1997), ss. 22-24.

131. Hirsch, *Validity*, ss. 66-67.

deşliğini dil aracılığıyla aktarabilme yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda bireysel bilinç kendi yorum, bakış açısı ya da amacını dil içine yerleştirebilecek güçte olmalıdır. Bu mümkün anlamların nasıl gerçekleştirildiğini ve fiil haline dönüştürüldüğünü açıklamaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, Hirsch'e göre yazar ya da bireysel bilincin mümkün anlamlar (dilin önceden verilmişliği) karşısında kendine özgü (mesafeli) bir konuma sahip olduğu ve onun böylece geleneksel (sosyal) bilinç tarafından belirlenen sınırları aştığı şeklinde bir izlenim elde ediyoruz. Yukarıda ima edildiği gibi, bu anlamın kurulmasında Hirsch'in yazarın niyetini savunmasının gerisinde yatan mantık olmalıdır. Yazar gelenek (sosyal ve tarihsel bilinç) tarafından tümüyle belirlenmeyip, onun yanında kendine özgü bir mekana sahiptir.

Bu mekan yazarın dili kullanırken özgürce amaç belirleme eyleminde ortaya çıkar. Hirsch burada Schleiermacher'ın bireysellik hermenötiğini izlemektedir. Gadamer'in dile getirdiği gibi, Schleiermacher metinde yer alan ifadeyi özgür bir eser olarak düşünür: "Her ne kadar imkanları dilin sahip olduğu belirli formlarla sınırlanmış olsa da, bireyin sözlü metni, gerçekte özgür bir yaratma eylemidir."¹³²

Eğer durum Hirsch'in iddia ettiği gibiyse, bireysel bilinç sosyal bilincin sınırlarını aşarken dil nasıl anlamın kavranabilirliğinin kaynağı olmaktadır? Anlamın 'kavranabilir' oluşunu onun 'belirli' oluşundan ayırırken Hirsch bu sorunun farkında gibi görünmektedir. O'na göre, her ne kadar farklı yorumlar 'hassas' ve 'makul' olsalar da bu onların tümünün yazarın niyetiyle uygunluk arzettiği anlamıta gelmez. Öyleyse Hirsch'e göre, yazarın işlevi anlamın kavranabilirliğinde veya doğruluğunda değil, fakat anlamın *bireyselliğinin* kaynağı oluşunda ortaya çıkar.

132. TM, 196; WM, 200.

Ancak dilin, genel oluşundan kaynaklanan belirsizliği karşısında yazar, her ne kadar anlamın bireyselliğinin kaynağı olsa da, bu bireyselliğin aktarılabilmesini nasıl sağlayacaktır? Hirsch'e karşı şu itirazı getirmemiz mümkün görünüyor: Her ne kadar yazar tarafından 'irade' edildiğinde anlam belirli hale geliyorsa da, dil içinde 'ifade' edilir edilmez tekrar belirsizleşmeyecek midir? Hatırlanacağı üzere, Hirsch'e göre, hiç bir linguistik kod metnin anlamını belirleyemez, zira linguistik kodlar metnin anlamını kendi başlarına belirleyemeyecek kadar geniş ve esnektirler.

Bu güçlük Hirsch'in aşağıdaki görüşlerinde de açığa çıkar: "Bir metnin anlamını, o metnin tabiat ve amacını kavrayıncaya değin kavramak mümkün değildir, zira onun anlamı irade edilen, kastedilen bir şeydir."¹³³ Ancak dil, yazarın özel niyetini yansıtamayacak kadar geniş ve esnek olduğundan yorumcu, yazarın niyetini tahmin edinceye değin metnin anlamını kavrayamayacaktır. Fakat yazarın niyeti kendiliğinden verilen (mevcut) bir şey olmadığına göre, bizzat yazarın kendisi yorumcu tarafından dil aracılığıyla oluşturulan bir şey haline gelmiyor mu?

Bu sorun Hirsch'in, gerçek (tarihsel) yazara bireyselliğinden ötürü erişmek mümkün olmadığı için, *tarihsel yazar* (*historical author*) ve niyeti kendi ifadesinde mevcut olan *konuşan özne* (*speaking subject*)—ya da akli varlık, varsayılan yazar—arasında yaptığı ayırımın kaynağına işaret eder.¹³⁴ Bu bağlamda O şunları söyler:

Ne var ki, konuşan özne gerçek tarihi şahıs olarak yazarın özneliği ile aynı değildir; aksine o yazarın tüm özneliğinin çok sınırlı ve özel bir vechesini yansıtır; o tabir caizse yazarın lafzi anlamını sınırlayan ve belirleyen kısmıdır.¹³⁵

133. Hirsch, *Validity*, s. 149.

134. Benzeri bir ayırımı Foucault'ta da bulmak mümkündür. Bkz. Foucault, "What is an Author?," ss. 123-129.

135. Hirsch, *Validity*, ss. 242-243.

Bu yüzden yorum sürecinde yazarın özel tecrübeleri önem arzetmez. Yazarın öznelliğinin lafzi anlam ya da Husserl'in dilyle, muhtevayı belirleyen vechesi bizi ilgilendirir.

Ne var ki, yazarın zaman süreci içinde yaklaşım ve fikirlerini değiştirebileceği ve hatta önceki görüşlerini reddedebileceği ihtimalini göz önünde tutarsak, tarihi yazar ile konuşan özne arasındaki ilişkinin artık harici bir ilişki haline dönüştüğünü söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda fikirlerini ifade ettikten sonra, tarihi yazarın kendi metninin bir okuyucu ya da eleştirmeni haline geldiği şeklindeki yaklaşımın gerisindeki mantıktır. Hirsch, anlamın tarihi yazarla olan ilişkisine 'önem' (significance) adını vermektedir. O'na göre, 'anlam'ı 'önem'den ayırt etmedeki maksat şudur: Yazar kendi metnine olan bakışını ve fikirlerini değiştirdiğinde metnin anlamı sabit kalır zira değişen şey sadece anlam ve okuyucuları arasındaki ilişkidir.

Ancak tarihi yazar ile konuşan özne arasında yapılan bu ayırım metnin anlamının belirlenmesinde hangisinin otorite (ya da kriter) olduğu sorununu gündeme getirmektedir. Bu ayırımdan hareket edilecek olursa, tarihi yazar bir kriter olmayacaktır, zira o bakış açısını, fikirlerini değiştirebilir ve böylece sabitleşmiş niyet olarak 'konuşan özne' tarihi yazarın kontrolünden çıkabilir. Yani tarihi yazar sadece bu sabit anlamın bir yorumcusu konumuna düşebilir. Hirsch metinden kaynaklanan anlam ile metnin dışından elde ettiğimiz anlam ilişkisi bağlamında bu noktaya temas eder ve şunları kaydeder:

Ne var ki, bu harici veri metnin anlamına dahil edilmez. Aksine o metinden anladığımız şeyi doğrulamak için kullanılır. Harici bilgi en fazla sadece bir doğrulama işlevine sahiptir. Aynı şey yazarın öznel konumuna ilişkin bilgi için de doğrudur. Bu bilginin kaynağının ne olduğu önemli değildir, bu is-

ter metin isterse verilerle ilişkili metin olsun, bu bilgi bizzat lafzi anlamın dışındadır.¹³⁶

Ancak tarihsel yazarın aktarmayı istediği şeyi ifade etmekte başarısız olma ihtimali göz önüne alındığında, konuşan özne metin üzerinde nasıl otorite olacaktır?

Gerçekte Hirsch, tarihsel bir şey yapmaya yönelik niyet ile bu niyetin somut olarak gerçekleştirilmesi arasındaki ayırımı kabul eder ve şunları söyler: “Niyetselcilik karşıtları yazarın amacının onun başarısı, arzusu ve eylemi için bir kriter olarak kabul edilemeyeceği hususunda ısrar ederlerken kesinlikle haklıdırlar.”¹³⁷

Şayet dil yazarın belirli bir amacını aktaramayacak kadar esnek ise ve tarihi yazarın başarısı ancak dilde tezahür ediyorsa, bu demektir ki, söz konusu metin yazarın niyetini yansıtamayacak kadar esnek olacaktır. Böylece yazarın niyeti olarak alınacak şey, elde mevcut, verilen bir şey değil, bir yorum ve inşâ meselesi olacaktır. Ayrıca metnin hangi dereceye kadar tarihsel yazarın niyet ve amacını yansıttığına kim karar verecektir? Bu durumda konuşan özne, tarihsel yazarın öznelliği ile dilin nesnelliği arasındaki boşluğu kapatamayacağı için metin üzerinde bir otorite olamayacaktır. O, daha ziyade metnin yorumu tarafından yapılan bir ‘belirleme’ yani metnin tarihsel yazara atfedilebilmesi için anlama ilave edilen bir şey gibi görünmektedir.

Hirsch aşağıdaki şekilde bu yaklaşıma itiraz getirebilir: Konuşan özne tarihsel yazar ve metnin anlamı (yani dil) arasında bir vasıttadır, zira o metnin organik birliğinin ontolojik merkezi olarak metnin iç tutarlılık ve uyumluluğunun kaynağıdır. Diğer bir deyişle konuşan özne (varsayılan yazar)’nin

136. Hirsch, *Validity*, s. 241.

137. Hirsch, *Validity*, s. 153.

işlevi, tarihsel yazarın birleştirici ve amaçlı bilincine işaret etmek suretiyle, metnin anlamındaki tutarlılıkta ortaya çıkar. Hirsch metnin anlamındaki tutarlılığın temeli olarak yazar lehinde aşağıdaki kanıtı getirir. Bir metnin tutarlılık özelliği istidlal edilen bağlamdan kaynaklıdır. Bu yüzden en muhtemel bağlam ya da ufku oluşturmak zorunludur. Bu ise ancak yazarın tipik bakış açısını ortaya koymakla mümkündür.¹³⁸ Görülebileceği gibi Hirsch, yazarın niyet ve bakış açısından hareketle metnin tutarlılığına yönelmekte ve böylece metnin tutarlılığından hareketle yazara yönelen Juhl'den farklı düşünmektedir.

Hirsch daha sonra şunları kaydeder:

Kuşkusuz, eldeki metin yazarın bakış açısıyla ilgili ipuçların en güvenilir kaynağıdır, zira insanlar farklı zamanlarda farklı tavırlar takınabilirler. Ancak her ne kadar metin ipuçların ilk kaynağı ve daima son otorite olmalı ise de, yorumcu mümkün olan her yerde metnin ötesine gitmek için çaba harcamalıdır, zira bu kısır döngüden kaçabilmek için yegane yoldur.¹³⁹

Yukarıda gördük ki, Hirsch'e göre harici veri ya da bilgi metne nazaran ikinci konumdadır. Bu tarihi yazara işaret eden ikincil (harici) kaynakların konuşan özneyi temsil eden metinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı anlamına gelir. Eğer durum buysa, Hirsch hala kaçmayı arzuladığı kısır döngü içinde olmalıdır, zira onlar (veriler) metne ilişkin kanıt işlevini ancak metin (konuşan özne) tarafından oluşturulan bağlam içinde görebilirler. Eğer ikincil kaynakların metinden bağımsız olarak anlaşılacakları ileri sürülürse, bu onların farklı bir bağlamda anlaşılacaklarını varsaymak olur. Ancak

138. Hirsch, *Validity*, s. 238.

139. Hirsch, *Validity*, s. 241.

onlar hala birer kanıt olacaklarsa bu farklı bağlam, yine yazarın niyet ya da bakış açısı olacaktır. Bu durumda bu farklı bağlamlar birbirlerine nasıl iliştirileceklerdir? Onlar üçüncü ve diğer bağlamlara dayalı mı olacaklardır?

Bu açıdan bakıldığında, Hirsch'in tutarlılık kavramı açısından tarihsel yazarın niyeti ve metnin anlamı arasındaki özdeşliği ikna edici bir tarzda kurduğu söylenemez. Dahası konuşan özne tarihsel yazar ve metnin anlamı arasındaki boşluğu dolduramamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METNİN ÖZDEŞLİĞİ SORUNU

1. Perspektivizm¹⁴⁰ ve Metnin Özdeşliği: Hirsch

Hirsch, bilincin nesnenin özdeşliğine yönelmiş olmasının, anlamın yazarın niyeti ile özdeşliğinin temeli olduğunu göstermek için Husserl'in *Intentionalism* (Niyetselcilik)'ine başvurur. Hirsch'in nazarında, niyetlenen (yönelinen) nesnenin özdeşliği yalnızca yazarın perspektif ya da bakış açısı aracılığıyla kavranabilir.

Hirsch'in iddiasına göre, özdeşlik aynı zamanda nesnenin 'paylaşılabilir' yani aktarılabilir olma özelliğini gösterdiğine göre, nesnenin özdeşliğinin kendisinde bulunduğu yazarın niyet ya da perspektifi de paylaşılabilir olmalıdır. Ancak birinci iddiadan hareketle ikinci iddiayı ileri sürmek nasıl mümkündür? Burada aşağıdaki şekilde bir kısır döngü söz konusu değil midir? Önce yazarın niyetinin paylaşılabilir yani aktarılabilir olma özelliği nesnenin özdeşliğinin paylaşılabilir olmasına bağlı iken, daha sonra, yukarıda işaret edildiği gibi, nesnenin özdeşliği yazarın bakış açısı kavrandığında kavranabilmektedir.

140. Anlamın yorumcunun bakış açısından bağımsız olmadığını, yani yorumun yorumcunun perspektifine bağımlı olduğuna ilişkin teori.

Öyle görünüyor ki, Hirsch "Diğer her hangi bir niyetlenilen nesne gibi, o [anlam] prensip olarak yeniden üretilebilir"¹⁴¹ şeklinde iddiada bulunduğu zaman Husserl'in Niyetselcilik teorisini tek yanlı almış oluyor. Niyetlenilen nesne ile Hirsch "zihni aktların çokluğu karşısında kendisiyle özdeş olan" zihni nesneyi anlamaktadır. Buna göre O, bir nesneyi anlama eyleminde bulunan üç vecheyi ayırt etmektedir. "Önce benim tarafımdan algılanan nesne vardır; ikinci olarak, kendisi aracılığıyla nesneyi algıladığım akt [zihni eylem]; ve sonuncu olarak (fiziksel nesneler için söz konusu olarak) benim algılama eylemimden bağımsız olarak var olan nesne vardır."¹⁴²

Hirsch, zihni nesnenin kendisine yönelen bir çok akt'a rağmen kendisiyle özdeş kalabilmesi gerçeğinden, lafzi anlamın bireyler-üstü karakterinin olduğu sonucunu çıkarır. "O yalnızca bir kişi için değil, fakat muhtemel tüm şahıslar için niyetlenilen bir nesnedir. Lafzi anlam, tanımı itibariyle, yazarın niyetinin dil kullanım gelenekleri altında başkalarıyla paylaşılabilir vechesidir."¹⁴³ Böylece O, zihnî bir nesne zihni aktların çokluğuna rağmen özdeş olabiliyorsa, o aynı zamanda şahısların yani yorumcuların çokluğuna rağmen özdeş olmalıdır, şeklinde düşünmektedir.

Ancak belirtelim ki, daha önceki durumda yalnızca bir ufuk (horizon) ya da bakış açısı varken daha sonrakinde birden fazla bakış açısı söz konusudur. Her ne kadar önceki ve sonraki durumlarda nesne özdeşliğini korusa da, bu özdeşliğin kendileri aracılığıyla ortaya çıktığı vecheler her bir ufuk ya da bakış açısı için farklı olabilir. Bunun nedeni, her ne kadar vecheler nesneden farklı bir şey olmasa da, onlardan hiç birinin

141. Hirsch, *Validity*, s. 38.

142. Hirsch, *Validity*, s. 218.

143. *Ibid.*

nesnenin tüm varlığını yalnızca kendisinde tezahür ettirememesidir.¹⁴⁴ Bu durumda, yazarın niyeti üzerinde ısrar etmek nesnenin özdeşliğini sadece bir vechesiyle sınırlamak ve “niyetlenilen nesne” ile “niyetlenilen şekliyle nesne” arasındaki ayırımı¹⁴⁵ göz ardı etmek değil midir?

Öyle görünüyor ki, Hirsch bu ayırımı gözardı eder, zira O, anlamın özdeşliğini, anlamı ‘konu’ (subject matter)’dan ayırt etmek ve yazarın niyeti ile özdeşleştirmek suretiyle korumak istemektedir. O şunları kaydeder: “Şayet biz kişinin kastettiği anlam ile konusu arasında bir ayırım yapmaz ve bu ayırımı korumazsak, doğru ve yanlış, daha iyi ve daha kötü anlamlar arasını ayıramayız.”¹⁴⁶ Bunun nedenini daha sonra, ‘konu’nun “pratikte tümüyle eleştirmenin bilgisi ya da varsayılan bilgisine bağımlı olduğunu” söyleyerek açıklar.¹⁴⁷ Böylece Hirsch ‘konu’nun (niyetlenilen nesne) hem şahıslar üstü ve hem de şahıslara bağımlı olduğunu söyleyerek bir tür çelişki içine düşer.

Kanaatimizce, Hirsch’in metnin anlamının yazarın niyet ya da bakış açısı ile özdeş olduğu fikri üzerinde ısrar etmesinin nedenlerinden birisi anlamın ancak bu şekilde yorumcuların

144. Bu bağlamda, Sokolowski şunları kaydeder: “Nesnenin özdeşliği asla vechelerinden biri olarak tezahür etmez; nesne asla yalnızca bu bakış açısından, vecheden ya da profilden kendisini gösteren bir şey değildir, ne de o tüm vechelerin toplamıdır; vecheler içinde yerleşik olan özdeşlik, asla onlardan ayrılmaya da, daima ayırtedilebilir. Özdeşlik, kendileri aracılığıyla ve içlerinde temsil edildiği vechelerden farklı bir düzene aittir.” Bkz., Sokolowski, “Gadamer’s Theory of Hermeneutics,” in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, s. 229.

145. Bu ayırım hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aron Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), s. 230; R. Sokolowski, *Husserlian Meditations* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), ss. 86-113.

146. Hirsch, *Validity*, s. 20.

147. Hirsch, *Validity*, ss. 58-59.

kendi bakış açılarının tahrifinden korunabileceğini düşünmesidir. O'na göre, şayet yorumcu "nüfuz edilemez geçmiş safsatası"na düşerse, anlam yorumcunun bakış açısıyla tahrif edilebilir. Bu safsata "geçmişin perspektif-yüklü anlamlarının çaresiz bize yabancı olduğu" varsayıldığında ortaya çıkar. Bu tür bir varsayımı kabul eden yaklaşım açısından, bizler yabancı gerçekliği bizi ilgilendirmede için terketmeli ve yerine kendi bakış açımızdan yararlı bir geçmiş inşa etmeliyiz. Hirsch'e göre bu yaklaşım ayrıca günümüz bakış açılarının homojen olduğu varsayımında bulunur ve bu yüzden onu "tarihselci safsata" diye adlandırır.¹⁴⁸

Hirsch'e göre, bu safsatalarda ortak olan nokta, anlamın farklı bakış açılarından yaklaşılabilecek ve 'orada duran' yani mevcut bir şey olduğu inancıdır. Aksine o "eleştirmen onu inşa edinceye değin *orada* bulunmayan [mevcut olmayan] bir şeydir."¹⁴⁹ Hirsch devam eder:

Eleştirmenin yaklaşımı, ne olursa olsun, onun [yazarın] anlayışını izlemelidir. Yaklaşım yazılı sembollerin işaret ettiği anlamın inşa-dan sonra gelmelidir. Ne de anlamın inşası farklı eleştirel yaklaşımlarla değiştirilebilecek bir şeydir. O farklı açılardan bakıldığında farklı tarzlarda görünebilecek fiziksel bir nesne değildir. Anlam yalnızca tek, özel ve eleştiri-öncesi bir yaklaşım nedeniyle varolan bir nesnedir. Eleştirmenlerin eleştirel yaklaşımda ne kadar ayrı düşüktükleri önemli değildir, şayet onlar bir metni anlayacaklarsa onu eleştiri-öncesi bir yaklaşımla anlamalıdır.¹⁵⁰

Buna göre, yorumcunun farklı bakış açısının metnin anlamını tahrif edeceği iddiası kestirme bir iddiadır, zira

148. Hirsch, "Faulty Perspectives," s. 257.

149. Ibid., s. 259.

150. Ibid., ss. 259-260.

“yabancı perspektif aracılığıyla varolamayan bir şeyi tahrif etmek imkansızdır.” O halde her yorum süreci biri yazarın diğeri yorumcunun olmak üzere iki perspektifi içerir. “Normal bir dürbün görüşünde olduğu gibi”perspektiflerin her ikisi aynı anda işlev görürler. “Bırakın olağanüstü ve hayal mahsulü bir beceri olmasını, iki perspektife aynı anda sahip olmak insan ilişkilerinin zemini ve dilcilerin ‘çifte şahsiyet’ diye adlandırdıkları konuşmaya ilişkin everensel bir gerçektir.”¹⁵¹ Bir sözü söylerken veya yorumlarken, bizler asla manevi kategorilerin tek bir kalıbı içinde sıkışmayız, aksine her ikisinde aynı anda bulunuruz. O şöyle devam eder:

Bu makale [Faulty Perspectives]’nin okurları—özellikle benim kanıtlarımı benimsemeyenler—orada ve şimdi yorum ve eleştiriyi, iki perspektifi aynı anda icra etmektedirler. Zira benim [kastettiğim] anlam sadece benim bakış açımdan hareketle var olur ve inşâ edilebilirken aynı zamanda bu anlama yönelik eleştiri farklı bir yaklaşıma işaret eder. Çifte perspektifin bu ampirik gerçekliği, lafzi konuşmalardaki bu evrensel gerçeklik hermenötik göreceliğin temel önermesi ve onunla birlikte kognitif ateizmin mevcut yaygın formları ile ilgili kuşkular uyandırmaktadır.¹⁵²

Hirsch bu yaklaşımıyla nesnellik ve yorumların uzlaşmazlığı şeklinde hermenötiğin iki temel sorununa çözüm getirdiğini düşünmektedir. Zira bu yaklaşım, O’na göre, hem tarihi bir metnin anlamının yorumcular tarafından tahrif edilmesini engellemekte ve hem de önemli bir yaklaşım hatasının önüne geçmektedir. Bu hata anlam (meaning) ile önem (significance)’in birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanır. Hirsch’e göre, yorumcular arasındaki uzlaşmazlıklar metnin anlamı üzerinde değil, fakat bu anlama atfettikleri önem üze-

151. Hirsch, “Faulty Perspectives,” ss. 262-3.

152. Hirsch, “Faulty Perspectives,” ss. 263.

rindedir. *Anlam* sınırları konuşma eylemi esnasında belirlenen kendisiyle özdeş bir fikir ya da şemadır. Önem ise kendisiyle özdeş olan anlam ile başka bir şey arasında kurulan ilişkidir.¹⁵³

Hirsch'in bu açıklamalarında bizi meşgul eden sorulardan biri şudur: Şayet anlam, Hirsch'in ileri sürdüğü gibi, "sadece onu vareden perspektif aracılığıyla [yeniden] varolursa," onu diğer perspektifler içine taşımak ve onlar içinde muhafaza etmek nasıl mümkün olacaktır? Hirsch'in mantığından hareket edecek olursak, anlam kendi ufuk ya da bağlamından ayrılır ayrılmaz, artık onu muhafaza edecek ortam kalmadığı için ortadan kalkacaktır. Yine Hirsch yazar ile yorumcunun perspektifleri arasında geçişin nasıl mümkün olduğunu göstermiyor. O'nun yorumcudan istediği şey sadece iki perspektif arasındaki boşluğu aşmasıdır.

Ne var ki, Hirsch anlamın diğer bağlamlara taşındığında hala varolacağını yani özdeşliğini koruyacağını kabul etmektedir. O şunları söyler: "Gerçekte biz bilincin muhtevasını onun bağlamından ayırmasaydık dünyada hiç bir şey bilemezdik. Bir şeyin kendisi içinde bilindiği bağlam her farklı durumda farklı bir bağlamdır."¹⁵⁴ Ancak bu durumda Hirsch

153. Hirsch, "Meaning and Significance," s. 204. Hirsch, anlam ve önem arasında yaptığı ayrımı Frege'nin *Sinn* ve *Bedeutung* arasında yaptığı ayrıma dayandırır. Bkz., Hirsch, *Validity*, ss. 211-3. Ancak, Hoy'un gösterdiği gibi, Frege'nin ayrımı Hirsch'in amacına yönelik olarak kullanılamaz zira Hirsch'e göre anlam (*Sinn*, *sense*) daimi ve önem (*Bedeutung* yani—Hoy'un diliyle—referent) değişken iken, Frege'ye göre, *Bedeutung* ya da bir düşüncenin hakikat değeri değişmez. "Değişme yalnızca bir düşüncenin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin inançta ortaya çıkar." Daha ayrıntılı tartışma için bkz., Hoy, *The Critical Circle*, ss. 22-23; F. F. Seeburger, "The Distinction Between 'Meaning' and 'Significance': A Critique of the Hermeneutics of E. D. Hirsch," *Southern Journal of Philosophy* 27, no. 2 (Spring 1979), ss. 254-262.

154. Hirsch, *The Aims*, s. 3

anlamın farklı açılardan yaklaşılabilecek bir nesne haline geldiğini, yani yazarın niyet ve perspektifinden bağımsız bir şey haline dönüştüğünü kabul etmiş olmuyor mu?

Kuşkusuz Hirsch'in bu son iddiası O'nun anlamın bir bilinç ve perspektif meselesi olduğuna ilişkin temel iddiasıyla çelişmektedir. Bu çelişkiyi gidermek isteyen biri, yazarın bakış açısından hareketle yeniden inşâ edilen anlamın, derhal yazarın niyetinin ötesine giderek özerk hale geldiğini ifade edilebilir. Ancak bu yorumcunun metinden anladığı şeyin yazardan bağımsız bir şey olduğunu, dolayısıyla yazarın niyetinin zaten anlaşılan şeyin kendisine atfedildiği bir referanstan başka bir şey olmadığını söylemek demektir.

2. Hirsch'in Tatbikat (Application) Kavramı

Hirsch, daha sonra, teorisinde önemli değişiklikler yapmış olmasına ve yazarın niyet ya da amacını kısmen gözardı etmesine rağmen, hala anlamın ortaya çıktığı zaman ve bağlamı anlamın özdeşliğini oluşturan bir unsur olarak kabul etmektedir. Bu O'nun artık yazarın zihninde durmayıp, yazarın anlamı oluşturduğu tarihsel ve linguistik şartlara doğru geri gittiği anlamına gelir. Bu yeni yaklaşımdaki önemli husus şudur: Şayet anlam geleceğe açık olacak yani tatbik edilecekse o halde onun sınırlarını belirleyen bağlam genişletilmelidir. Orijinal anlamın tarihsel bağlamının sınırları ne kadar genişlerse, anlam o kadar çok gelecekte tatbik edilme özelliği kazanır. Bu açıdan Hirsch anlamın "geleceğe yönelmişliği" ve "muvaakkatliliği" şeklinde iki yeni terim kullanmaya başlar.

Hirsch, "geleceğe yönelik niyetin muğlak noktaları olan açık bir plan" olduğunu söyler.¹⁵⁵ Buna göre geleceğe yönelik niyet, geniş bir tatbikat alanı için inşâ edilen bir araç ya da

155. Hirsch, "Meaning and Significance," s. 206.

vasıta olarak düşünülebilir. O (anlam)'nın amacı, hiç bir insanın tüm ayrıntılarıyla önceden göremeyeceği belirsiz sayıdaki (gelecek) tatbikatları kapsar. "Çatal, çekiç çiviye çakmak ya da çıkarmak içindir. Çivininin demir veya pirinç, üç veya on penilik, başlı veya başsız olması önemli değildir, her halükarda bu amaç gerçekleşir."¹⁵⁶ Bu demektir ki, geleceğe açık her niyet gelecekteki tatbikatlar için bir değişebilirlik derecesini haizdir.

Ancak bu değişebilirlik anlamın özdeşliğine bir zarar getirmeyecek midir? Hirsch'e göre, gelecekteki tatbikatların sayısındaki belirsizlik orijinal niyetin özdeşliğinde herhangi bir değişmeyi gerektirmeyecektir, zira her yeni tatbikat anlam ya da tümel kavramın somut bir örnek ya da tezahüründen başka bir şey değildir.¹⁵⁷ Böylece ifade edilen niyetin alanı anlamın orijinal örneği ya da tatbikatiyle sınırlanmamaktadır.

Hirsch bu yaklaşımıyla Gadamer'e yaklaştığını belirtir. Daha önceden anlamın farklı (gelecek) tatbikatlarının 'önem' alanı içinde mütalâa edilmesi gerektiğini düşünürken, şimdi O, kimi mevcut tatbikatların önem değil, anlamın kendisine dahil olduğunu kabul eder.¹⁵⁸

Ne var ki, Hirsch anlam ya da kavramı önce metnin kendisinden elde edip bilahare kendi tecrübe alanımız içinde tatbik ettiğimizi söyleyerek Gadamer'den ayrıldığı noktanın altını çizer. Bilindiği gibi Gadamer'e göre tatbikat anlamın bir parçası olduğu ve tatbikat her bir tarihi bağlama göre değiştiği için anlam her bir yorum için farklı olmalıdır. Böylece anlam

156. Ibid.

157. Bu bağlamda, Weinsheimer, Hirsch'in perspektifinin, genel bir kavramı temsil etmeden önce iki örnek arasındaki "gerçek" farklılığı ilgisiz diye bertaraf ettiğini ileri sürer. Bkz., "History and the Future of Meaning," *Philosophy and Literature* 9, no. 2 (October 1985), s. 140.

158. Hirsch, "Meaning and Significance," s. 210.

ve önem birbirlerinden ayrılamazlar. Sonuç itibariyle, Gadamer'in nazarında anlam ve önem arasındaki kopmaz ilişki somut tümel (concrete universal) olarak tezahür ederken, Hirsch'e göre anlam ve tatbikat arasındaki ilişki 'sınıf' ve 'üye' ya da 'tümel' ve 'tikel' arasındaki ilişkiye benzer. Bu nedenle tatbikat (önem), değişmeyen, tarih-üstü olan anlam (kavram)'ın tarihsel olarak sürekli değişen bir tezahür ya da örneğidir.

Öyle görünüyor ki, Hirsch ortaçağ alegorik yorumu kendi teorisinin temeline yerleştirmektedir. Böylece anlamın referansı orijinal tarihi şartlarla sınırlanmamakta, fakat geçmişe sadık kalmak kaydıyla onları aşmaktadır. Diğer bir deyişle geçmiş anlam, lafzi muhteva (yazarın niyeti)'nın gerisindeki imalar izlenebildiği sürece, mevcut ana ve geleceğe uzatılabilir. Böylece lafzi muhtevanın (yazarın niyeti) alegorik yorumlamaya tabi tutulması bir tahrif olmayıp, anlamın sınırlarının genişletilmesidir. Burada Hirsch şunu kabul ediyor görmektedir: Tarihi anlam hem sabittir, zira yorumcu öncelikle yazarın anlamı nasıl tatbik ettiğini anlamalıdır ve hem de esnektir, zira yazar anlamı kendi tarihi şartlarıyla sınırlandırmayı amaçlamamıştır. O bu hususa "tarihi niyetin kendisi güncelleştirmeye çağırır [açıktır]" diyerek işaret eder.¹⁵⁹

Bu açıdan bakıldığında yazarın niyeti, etrafında yorumların (tarihi tatbikatların) gittikçe genişleyen bir halka oluşturdıkları sabit bir nokta (merkez) gibi görünmektedir. Buna göre yorum süreci üç aşamadan oluşmaktadır. 1) Yorumcu metnin ortaya çıktığı zamana gitmelidir, 2) tarihi (tikel) anlamdan tümel kavramı elde etmelidir, ve 3) bu tümel kavramı kendi bağlamına tatbik etmelidir. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, Hirsch "anlamın muvakkatliliği" tabiriyle tü-

159. Hirsch, "Past Intentions," s. 97.

mel kavramın tikel (tarihi) anlamdan elde edilmesine ve “anlamın geleceğe yönelik oluşu” tabiriyle onun yeni tatbikatlara açık olduğuna işaret eder.

Eğer yanılmıyorsak, Hirsch bu yeni yaklaşımıyla tikel (tarihi) anlamı kendi içinde bulunan tümel kavram (amaç)’ın elde edilebilmesi için bir vasıta konumuna indirgemektedir. Diğer bir deyişle metnin anlamını yazarın genel niyeti (tarih-üstü amaç) ve özel niyeti (kendi bağlamındaki tatbikatı) şeklinde ikiye ayırıyor görünmektedir. Şayet durum buysa, ortaya çıkan sorun bu ayırımın nasıl yapılacağı ile ilgilidir. Anlamı yeniden inşâ ederken günümüze seslenebilen vechesini tarih-üstü ve artık ilgisiz görünen vechesini ise tarihsel, yani amacın elde edilmesi için bir vasıttan ibaret olarak görme eğilimi rahatça ortaya çıkabilir. Bu ise yorumcunun kendi değerlerinin bir ölçü olarak alınmasını gerektirebileceği için, Hirsch’in teorisinin temelden sarsılması anlamına gelebilir.

3. Anlamın Hermenötik Özerkliği: Betti

Hirsch gibi, Betti yazarın niyetinin özerkliği (özdeşliği) fikrinden hareketle anlam ve önem arasında bir ayırım yapar. Betti’ye göre, “Nerede biz, başka bir zihnin kendisi aracılığıyla bize seslendiği anlamlı formlar (*sinnhaltige Formen*)’la karşılaşsak, yorumlama güçlerimizin bu formların ihtiva ettiği anlamı bilmek için hareketlendiklerini görürüz.”¹⁶⁰ “Anlamlı formlar” tabiri, her halükarda, bir zihnin tezahürü (nesnelleşmesi) şeklinde geniş anlamıyla ele alınmalıdır. Bir şeyi anlamaya çalışma yöntemi olarak yorum üç değerli (triadic) bir süreçtir. (1) Yorumcunun aktif ve düşünen zihni (2) anlamlı formlar içinde nesnelleşen (3) zihinle değişmez su-

160. Betti, “Hermeneutics as the general methodology,” s. 53.

rette öteki (other) bir varlık olarak karşılaşır. Böylece anlama anlamın yeniden bilinmesi ve yeniden inşâsıdır.

Betti, Schleiermacher'ı izleyerek, formlar aracılığıyla nesnelleşen zihnin yeniden inşâ imkanını 'ortak insanlık' zeminine dayandırır. O'na göre, yalnızca bu zemin üzerinde yorumcunun anlamın inşâ sürecini, basamakları aksi yönde geçerek ve onları kendi içinde yeniden düşünerek tersine çevirmesi mümkündür. Yorumcunun görevi kendi içinde anlamı yeniden oluşturmak (yani onu kendi mevcut bağlamına yerleştirmesi) ve aynı zamanda onu nesnelleştirmektir. Betti'nin nazarında anlamı nesnelleştirmek mümkündür, zira anlamlı formlar özerk olup

kendi gelişim mantığına ve amaçlanan ilişkilerine uygun olarak ve kendi zorunluluğu, tutarlılığı ve sonuçları içinde anlaşılmalıdır; onlar [yazarın] orijinal niyetinde—niyet, yani inşâ eden formların, yazarın perspektifi ve onun inşâ süresi esnasındaki şekillendirici insiyakları açısından, kendisiyle uyum içinde olması gereken şey—içkin olan ölçülere göre değerlendirilmelidir. Bundan şu sonuç çıkar: Onlar [anlamlar], yorumcunun ilgili gördüğü her hangi bir dış amaca uygunluğu açısından değerlendirilmemelidir.¹⁶¹

Burada Betti, anlamın tam olarak nesnelleşmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüyor. O'na göre, tarihi bir anlamın kavranması ve inşâ yorumcunun aktif katılımını gerektirdiği için, yorumcunun görevi asla bitmiş ve tamamlanmış olarak düşünülemez. "Her ne kadar ilk bakışta ikna edici görünse de, hiç bir yorum kendisinin kesin olduğu iddiasıyla insanlar üzerinde baskı kuramaz."¹⁶²

Şimdi Betti'ye yöneltmek istediğimiz soru şudur: Yorumcunun aynı anda hem tarihi bir anlamı kendi entellek-

161. Betti, "Hermeneutics as the general methodology," s. 58.

162. Betti, "Hermeneutics as the general methodology," s. 68.

tüel bağlamına yerleştirmesi hem de onu değişmez surette öteki bir varlık olarak kavraması nasıl mümkündür? Betti şunu iddia ediyor görünmektedir: Her ne kadar anlam bizim için arzettiği önem açısından kavranıyor olsa da, anlamın önemden ayrıldığı bir objektif nokta vardır. Önem (Hirsch'te olduğu gibi) yazarın niyetinin inşâünü izleyen ikinci bir safha değil, fakat anlamla kendi içinde farklılık arzeden bir birlik oluşturur. İçteki bu farklılaşma yorumcunun tarihi anlamı ötekilik vasfı içinde mülâhaza etmesini ve aynı zamanda onun kendi bağlamı için arzettiği önemi kavramasını mümkün kılar.

Bu tahliller, Betti'nin, süreklilik (ortak tabiat, paylaşılan insanlık) içinde süreksizlik (bireyin aşılamaz ötekilik vasfı) şeklinde ifade edebileceğimiz Schleiermacherci yaklaşımı yorumun birliği (sürekliliği) içinde yaptığı anlam ve önem ayırımı (süreksizliği) ile nasıl izlediğini ortaya koymaktadır. Böylece O'nun yorum nesnesinin özerkliği diye adlandırdığı şey, yorumun birliği içindeki bu dahili farklılaşmanın temeli olmalıdır. Nesnellik konusunda Betti'yi endişelendiren sorun şudur: Eğer anlam önemle özdeş hale getirilirse, metnin anlamı özerkliğini yitirip yorumcunun önyargılarından etkileneceği için, yorumcu ve nesnelleşen zihin arasında cereyan etmesi gereken diyalog başarısız olur ve monolog haline dönüşebilir.

Betti'nin nazarında, metinle olan gerçek diyalog şayet katılımcı (metnin anlamı) ötekinin değişmeyen zihni olarak tezahür ederse mümkün olur. Yalnızca bu şekilde diğer zihnin söylediği şey bizim tarafımızdan bilinebilir ve önyargılarımızdan bağımsız olarak varolabilir. Burada önemli olan nokta şudur: Her ne kadar mevcut an tarihi bir metni anlamak için gereken ilgiyi artırıp güçlendirse de, "o [yazarın] öznel konu-

munu takınırken hiç bir rol oynamaz.”¹⁶³ Mevcut an geçmiş anlam için vasıta olamaz. Bundan hareketle diyebiliriz ki, Betti için diyalogun birinci amacı öteki zihni sadece anlamaktır, yoksa onunla uzlaşmak değil.

Ancak yorumun temel amacı, ötekinin zihnini değişmez vasfı içinde anlamak olduğunda, yorum (diyalog)’un gerçek birliğinden söz edebilir miyiz? Öyle görünüyor ki, ‘uzlaşma’ ortak bir zemini (Sache, konu) varsaydığı için, Betti katılımcılar arasındaki uzlaşmayı diyalogun öncelikli amacı olarak kabul etmiyor. Aksi halde bu hem yazarın niyeti (zihni)’ni konuya nispetle ikinci derecede görmek hem de anlam ve önem arasındaki ayırımı reddetmek olurdu. Ne var ki, Betti’nin hermenötiği konu (Sache)’yu ortak zemin olarak kabul etmediğine göre, O’nun diyalog diye adlandırdığı şey monolog halini almayacak mıdır?

Şayet öteki zihin daima değişmeyen vechesi içinde kavranacaksa, bu onun, yorumcuların özel (tarihi) durumlarına karşı kayıtsız (ilgisiz) kaldığı anlamına gelir. Ve Betti’nin iddia ettiği gibi, önem inşa eden anlamla birlikte ortaya çıktığına göre, yorumcu bu anlamın kendi bağlamı için geçerli (doğru) olduğunu kabul ediyor demektir. Öyleyse, ön-kavram ya da önyargılarını askıya alan bir yorumcu inşa eden anlamın kendi bağlamı için geçerli olduğuna nasıl karar vermektedir? Diğer zihni anlarken yorumcunun önyargılarını askıya alması, bu önyargıların sorgulanmaksızın, test edilmeksizin kendi haline bırakılması demektir. Yani yorumcu bir tarihi anlamın kendi bağlamı için doğruluğu ya da geçerliliğine karar verdiğinde, bunu tamamen test edilmeyen, sorgulanmayan önyargılara dayalı olarak yapacağı için, karar öznel olacaktır.

163. Betti, “Hermeneutics as the general methodology,” s. 81.

Öyle görünüyor ki, Betti, anlamı önemden ayırdığı (yani mevcut bağlamın geçmiş anlam için aracılığını reddettiği) için bir tür öznelliğe düşmektedir. O'na göre, yorumcunun önyargıları ya da ön-kavramları anlamlı formlarla ilişkiye girmemelidir. Bu durumda tarihi bir metnin her hangi tarihi bir bağlam için geçerli olup olmadığı (doğruluk ya da hakikat iddiasında bulunup bulunmadığı) sorunu bizzat metne dayalı olarak yapılamayacağı için, Betti'nin anlam ve önem arasında yaptığı ayırım, anlam ile hakikat (doğruluk) arasındaki bir ayırım demektir. Bu durumda bizzat metnin kendisi mevcut zamana hitap eden bir şey olamayacağı için, Betti'nin diyalog diye tasvir ettiği şey, gerçekte, bir monologdan ibaret olacaktır. O metnin anlamını tahriften korumak isterken, hakikatte, yorumcunun önyargı veya ön-kavramlarını korumakta yani erişilmez kılmaktadır.

Gadamer, geçmiş ve mevcut an arasındaki gerçek diyalogun, (doğru yorumun) anlam ve önemin birliğini kavradığımızda ortaya çıkacağına inanır. Anlam ve önem arasındaki ayırım, özne-nesne ontolojisine dayanmakta ve anlamının ontolojik yapısını gözardı etmektedir. Gadamer'e göre, anlam daima bir hadise (event) ve bu hadisenin temel vasfı anlamının faniliği yani zamansallığı olduğu için—böylece tarihsellik Dasein'in özünü teşkil eder—“eğer anlıyorsak, bizim farklı şekilde anladığımızı söylemek yeterlidir.”¹⁶⁴ Bu durumda anlamının farklılığı ile metnin (eser) birliği (özdeşliği) iddiaları nasıl uzlaştırılacaktır?

4. Metnin Dinamik Özdeşliği: Gadamer

Gadamer farklı anlayış (yorumlar)'ların sonsuz denebilecek kadar çok oluşunu “eserin sarsılmaz özdeşliğinin inkarı” şek-

164. TM, 297; WM, 302.

linde anlamanın bir hata olduğunu iddia eder.¹⁶⁵ O'nun nazarında, sanat eseri anlayışımıza meydan okur, zira o bütün yorumlardan tekrar tekrar kaçınmakta ve özdeş bir kavram altına yerleştirilmeye alt edilmez şekilde karşı koymaktadır. Bu yüzden, her ne kadar metnin özdeşliği, metin ve yorum arasındaki diyalog içinde inşâ etse de—yani yorumda içkin olsa da—metin aynı zamanda yorumu aşar.

Metnin bu içkin (immanent) ve aşkın (transcendent) karakteri nedeniyle, kimi eleştirmenler Gadamer'in metnin özdeşliğine yaklaşımıyla Husserl'in 'çokluk içinde birlik' ya da 'kesret içinde vahdet' diye ifade edebileceğimiz görüşü arasında yakın bir ilgi görmektedirler. Gadamer'in özdeşlik anlayışına katkıda bulunurken, sözelimi Sokolowski şunları kaydeder: "Özdeşlik var olmak ve tezahür etmek için kesrete [çokluğa] muhtaçtır, ancak özdeşlik asla tezahür eden çokluğun yalnızca bir üyesi değildir."¹⁶⁶ Nesne yeni görünümle 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 olmazlar.

Sokolowski gibi, Wachterhauser de, Gadamer ile Husserl'in özdeşlik anlayışları arasındaki benzerliklere dikkat-

165. Gadamer. "Reflections," s. 44. O'nun nazarında, bir metnin anlamının [Sinnidentität] özdeşliğini savunmak ne klasik estetikçilerin artık yokolmuş Platonizmine geri gitmek ne de metafiziğe yakalanmaktır. Böylece O hem Hans-Robert Jauß'un estetik-alıcılık (reception)'ını hem de Jacques Derrida'nın yapıçözümcülüğünü (deconstructionizm) reddeder. Bu iki yaklaşım, Sokolowski'nin ifadesiyle, "nesneyi görünüş ya da profillerine indirgemektedir." Ibid., ss. 44, 229. Gadamer'in Derrida'ya yönelttiği eleştiriler için bkz., Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism," in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer (Albany: State University of New York, 1989), ss. 114-125. H.-R. Jauß, "The Identity of the Poetic Text," ss. 146-173.

166. Sokolowski, "Gadamer's Theory of Hermeneutics," s. 229.

leri 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 inşâ edildiği şekliyle tüm algılayanlar için aynı nesneye aittirler—ihtiva ederken, Gadamer'de *Abschattungen* tarihsel ve kültürelidir. "Metnin bütünlüğü hakkında sahip olabileceğimiz tek anlam *tarihsel özne* tarafından öznel olarak inşâ edilir.¹⁶⁷

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 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.

Wachterhauser'in Gadamer yorumunda, metnin varlığı yorumun varlığında yok olmakta ve böylece metnin 'ötekilik' (otherness) vasfı yorumun 'ötekilik' vasfı içinde erimektedir. Bu nedenle metin (geçmiş) ve yorum (şimdi) arasındaki diyalog 'geçmiş' 'şimdi'nin altına yerleştirildiği için kopmaktadır. Ancak bu yorumlar Gadamer'in özdeşlik anlayışını gerçekte yansıtıyor mu? "Şayet anlamak isterse, herkes farklı anlama-

167. Wachterhauser, "Interpreting Texts," ss. 453-454.

lıdır” derken, Gadamer, anlamın özdeşliğini anlamadaki farklılığa indiriyor mu? Gadamer’in bu iddiasında *farklılık* ne anlama gelmektedir? O (farklılık) özdeşliğin bulunmadığına mı işaret ediyor ve böylece, Hirsch’in iddia ettiği gibi, Gadamer’in düşüncesindeki bir çelişkiyi mi yansıtıyor?¹⁶⁸

Gadamer’in bu iddiasına, O’nun ‘anlama temelde diyalojiktir’ şeklindeki tezi açısından baktığımızda, yorum sürecinin sadece ‘şimdi’den ‘geçmiş’e değil, fakat aynı zamanda geçmişten şimdiye doğru olduğunu görürüz. Zira her yorum metnin bir hakikat iddiasında bulunduğunu, yani onun bir şey söylediğini varsayar. Bu bağlamda Gadamer “onu [edebi eser] anlama öncelikle [zihnen] geçmişe doğru yönelmek değil, fakat söylenen şeyle şimdi ilgi kurmaktır” demektedir.¹⁶⁹ Bu, hemen her metnin başkalarına (öteki) yani geleceğe yöneldiğini - söylemek demektir.¹⁷⁰ Gadamer bu hususu şöyle ortaya koyar: “Emin olalım ki, yazı ile sabitleşen her şey orijinal olarak söylenene işaret eder, fakat o aynı şekilde ileriye [geleceğe] yönelmelidir; zira söylenen şey daima anlayanlara yöneliktir ve ötekini [anlayanın, yorumcunun farklılığını] ihtiva eder.”¹⁷¹

Böylece anlamanın farklılığı sorunu, metnin hakikat iddiasının sonsuz sayıdaki ‘şimdi’ (present)’lerin aşılabilir ötekiliği (otherness)’yle nasıl irtibatlandırılacağı sorunu ile yakından ilgilidir. Hemen burada *farklılık* kavramının sadece özel bir tarihi bağlamın tabiatının metnin bağlamından başka oluşuna değil, aynı zamanda her ikisi arasındaki zaman farklılığına işaret ettiğini belirtelim. Yani *farklılık* kavramı, ‘öteki’nin (other,

168. Hirsch, “Truth and Method in Interpretation,” s. 496.

169. TM, 391; WM, 395.

170. Gadamer, “Hermeneutics and Logocentrism,” s. 118.

171. Gadamer, “Text and Interpretation,” s. 34.

yorumcu) mekan ve zaman açısından ötekiliğini (otherness) gösterir. Burada dikkatleri çekmeye çalıştığımız güçlük şudur: Şayet anlamın öz ya da özdeşliğinin, onun içinde anlaşılmakta olduğu sonsuz sayıdaki (muhtemel) farklı durumlardan ayrı olarak var olduğu ve böylece anlaşılabilceği varsayıldığında, bağlamlar (şartlar) arasındaki farklılığın gerçekliğini gözardı eden huzur (presence) metafiziğine düşülebilir. Bunun tersi olarak, bağlamlar arasındaki farklılık gerçeği, yegane hareket noktası olarak alındığında, metnin özdeşliğinin metnin tezahürleri içinde erimesi sözkonusu olur ki, bu, radikal görecelik ve muhtemel bir nihilizm demektir.

Bu tür bir görecelik ve huzur metafiziğinden kaçınmak için, Gadamer şimdi (present)'nin, tarihi bir metnin kendisine konuşmasına imkan vererek, 'geçmiş'e açık olduğunu kabul eder. Burada Gadamer şunu kastetmektedir: 'Şimdi' (yorum) 'geçmiş' (metin) karşısında ilk önce kendisi ile geçmiş arasındaki farklılığı ön plana çıkaran bir şey olarak değil, —sözelimi katılımcıların ilk önce aralarındaki uzlaşmazlığı dile getirmelerinde olduğu gibi —fakat öncelikle onunla uzlaşmaya çabalayan bir şey olarak tezahür eder.¹⁷² Bu nedenle metin ancak yorumla olan ilişkisi içinde ve onun perspektifi aracılığıyla ortaya çıkar.

Ancak "her görüş noktasının ötesinde bir görüş noktası, o [metin]'nin gerçek özdeşliğini kendisi aracılığıyla kavrayabileceğimiz bir görüş noktası saf bir illüzyon olduğu" için,¹⁷³ metin daima aşılamaz bir ötekilik (otherness) vasfı içinde tezahür eder. Yani metnin (other) anlamına (otherness) tam olarak nüfuz edilemez.

172. Bu husus Derrida'nın deconstructionism'i (Neitzsche ve Freud'un şüphe hermenötiğinin [hermeneutics of suspicion] etkisi altındadır) ile Gadamer'in güven hermenötiği (hermeneutics of trust) arasındaki temel farklılıklardan biridir.

173. TM, 376; WM, 381.

Gadamer'in düşüncesinde, 'öteki'liğin, özne-nesne ontolojisinin varsaydığı *yabancılaşma* anlamına gelmeyip, *ötekinin* tüketilemez potansiyel haline işaret ettiğini kaydedelim. Böylece her ne kadar Gadamer, Hegel'le birlikte, bir başkasını ya da bir metnin anlamını tecrübe ederken "öteki olma potansiyeli [Andersseins]" olduğunu kabul ederken, bu potansiyelin "öteki olmaya ileten her uzlaşmayı aştığını" söyleyerek, daha ileri bir aşamada ötekinin ötekiliğinin aşıldığını ileri süren Hegel'den ayrılır. Bu bağlamda Gadamer şunları kaydeder: "Anlamada uzlaşma asla farklılığın özdeşlik içinde yok olduğu anlamına gelmez. Biri bir konuda başkasını anladığını söylediğinde bu onun tamamen aynı konuma geldiğini göstermez."¹⁷⁴

Bu nedenle Gadamer, metnin özdeşliğini yorumun metninle tam olarak örtüşmesinde arayan ve böylece şimdi (yorum) ve geçmiş (metin)'in aşılabilir olan ötekilik vasıflarını gözardı eden tekçi (monistic) yaklaşımı reddeder. Bu noktada metnin özdeşliği sorununun, geçmiş ve şimdinin ötekilik vasıfları arasında, bu vasıflar bir diğeri lehinde yok olmaksızın, bir uzlaşmanın nasıl sağlanacağı hususunu göz önüne almadan anlaşılamayacağını fark ediyoruz. Bunu aynı zamanda somut tümel (concrete universal) sorunu olarak da adlandırmak mümkündür.

Gadamer, her yorum sürecinde metnin 'ötekilik' vasfının metne olan aşinalık (önem, significance) noktasından kavrandığını ileri sürer. Bu yüzden denebilir ki, metnin özdeşliği sorunu üzerindeki hemen her tartışma, aynı zamanda metne olan aşinalık ile metnin ötekiliği arasındaki diyalektiği göz önüne almalıdır. Ancak burada 'aşinalık' ne anlama gelmektedir?

174. Gadamer, "Reflections," s. 50.

Gadamer, metne aşinalık ile metnin ötekiliği arasındaki diyalektiği kendisine hareket noktası olarak alırken, Heidegger'in özdeşlik tezine başvuruyor görünmektedir. Heidegger özdeşlikle *birbirine ait olma* ilişkisini anlar. Stambaugh'un ifade ettiği gibi, özdeşliğin bir ilişki olarak anlaşılmasında yeni olan şey, ilişkinin öncelikle ilişkilendirilecek şeylerin varlık tarzını ve bu ilişkinin nasıl olacağını belirlemesidir."¹⁷⁵

Öyle görünüyor ki, Heidegger'in 'ait olma' (belongingness) kavramı Gadamer'de aşinalık ve farklılık arasındaki diyalektik şekline bürünmektedir. Bu diyalektik, yorumcu ile metin arasında çözülmeyen bir gerilimin varlığını gösterir. Metin ne asla tüm varlığıyla tezahür eder ne de tamamen yabancı bir şey olarak durur. Işık ve gölge arasındaki karşılıklı oyun gibi, aşinalık ve yabancılık birbirini gerekli kılar. Bu bağlamda Gadamer şunları yazar: "Hermenötik şu noktadan hareket etmelidir: Bir şeyi anlamaya çalışan kimse, gelenek içinde varolan metinler aracılığıyla dil alanına giren konu (subject matter, Sache) ile bağlantı içindedir ve metnin kendisi aracılığıyla konuştuğu gelenekle ilişki içindedir veya bu ilişkiye girer."¹⁷⁶ Bu bağ (aşinalık) nedeniyle, metnin orijinal tezahürlerine yönelmek mümkün olur. Bu açıdan bakıldığında, metnin sonsuz derecedeki ötekilik potansiyelinin, gelenek aracılığıyla keşettiğimiz metne olan aşinalığın gerisinde bulunduğunu fark edebiliriz. Aşinalık ve yabancılık arasındaki bu gerilim metnin bir geleneğe ait oluşunda ve aynı zamanda onunla (metin) yorumcu arasındaki mesafede görülebilir. "Hermenötüğün gerçek yeri işte bu ikisi arasındadır."¹⁷⁷

175. Heidegger, *Identity and Difference*, ss. 12, 23-41.

176. TM, 295; WM, 300.

177. TM, 295; WM, 300.

Böylece Gadamer'in düşüncesinde, metne aşinalığımızın temeli olan gelenek, metnin bize söylediği şeyi dinlemek için yegane yoldur. Yani gelenek üzerinde tarihi bir metnin farklı bağlamlara ulaşabildiği (hakikat iddiasında bulunduğu) ve bu bağlamların metnin iddialarına kulak verebildiği yegane mekandır. Bu yüzden gelenek bir birlik değildir; aksine bakış açılarının çokluğunu yansıtır. Bu konuda Gadamer şunları söyler:

Konunun farklı zamanlarda ya da farklı bakış açılarından farklı şekillerde tezahür ettiğini kabul ediyoruz. Bu tezahürlerin, araştırma ilerledikçe sadece birbirlerini feshetmekle kalmayıp, fakat kendi başlarına varolup birbirlerini dışlayan şartlar gibi olduklarını ve zihnimizde bir araya geldiklerini kabul ediyoruz. Bizim tatihsel bilincimiz daima içinde geçmişin yankılandığı bir çok sesle dolar. Yalnızca bu seslerin çeşitliliği içinde konu varolur: Bu paylaşmak ve içinde rol almak istediğimiz geleneğin tabiatını teşkil eder.¹⁷⁸

Metin "bize muhtevasının önemi açısından konuştuğu için" ve "konu bize uygun gelecek tarzda sunulduğunda gerçekte önemli görüldüğü" için gelenek farklı seslerin tarafsız bir taşıyıcısı değil, fakat geçmiş ve şimdinin karşılıklı olarak vasıta görevi gördükleri bir yerdir.

Gadamer geçmiş ve şimdinin karşılıklı olarak vasıta görevi üstlenmelerini tatbikat (application) olarak adlandırır. Gadamer'de tatbikat kavramı geçmiş şimdinin altına koyma veya tam tersini yapma eylemini değil, fakat geçmiş ve şimdinin, aralarındaki gerilim aracılığıyla, nasıl kendi varlıklarını gerçekleştirdiklerini gösterir. Mecaz kabilinden söylersek, geçmiş ve şimdi arasında tatbikat, birbirlerine ait oldukları (yani bir bütünlük oluşturdıkları) sürece kendilerini gerçek-

178. TM, 284; WM, 289.

leştiren (yani kendi orijinalliklerini yansıtan) tohum ve toprak arasındaki gerilimin bir benzerine sahiptir. Onların birbirlerine ait oluşlarındaki süreklilik kendilerini orijinal şekilde ortaya koymalarının bir şartıdır. Anlam ve önem (tatbikat) arasındaki ayrılmazlık nedeniyle metin, daima hareket halindedir yani metin özü itibarıyla dinamik bir özdeşliğe sahiptir.

Dinamik özdeşlik tabiriyle, metnin sürekli değişen bağlamlara yönelik hakikat iddiasındaki sürekliliğe işaret ediyoruz. Ne var ki, kanaatlerin farklılığı ve hakikat anlayışlarındaki değişiklik karşısında, metnin özdeşliğine ilişkin kanıtı metnin hakikat iddiası üzerinde temellendirmek nasıl mümkündür? Bu kanıt, metin yalnızca yorum aracılığıyla varolduğu için, onun farklı durumlara farklı hakikat iddiasında bulunması gerektiği sonucuna iletmiyor mu? Eğer öyleyse, metnin özdeşliğini ileri sürebilmek için, metnin farklı hakikat iddiaları arasındaki dahili bağlantıyı keşfetmek nasıl mümkündür? Bu soruları daha iyi anlayabilmek için ilk önce Gadamer'in *hakikat* ile ne anladığını tartışalım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAKİKAT SORUNU

1. Genel Notlar

Risser'in kaydettiği gibi, "*Hakikat ve Yöntem* başlıklı bir kitapta hakikat hakkında çok az bir şey söylenmiş olması istihzalı görünüyor."¹⁷⁹ Aynı şekilde Gadamer, "*Beşeri Bilimlerde Hakikat*" ve "*Hakikat Nedir?*" adlı makalelerinde¹⁸⁰ hakikat sorununu açık bir şekilde tartışmamaktadır. Jean Grondin'e göre, Gadamer'in sistemli bir hakikat teorisinin olmayışı *Hakikat ve Yöntem*'in mesajının özüyle ilgilidir. Somut hakikat tecrübesinden kaçınılmaz surette ayrı olan bir hakikat teorisi, hermenötiğin yıkmaya çalıştığı yöntemsel yaklaşımı destekleyebilirdi. Bu hususu Gadamer şöyle dile getirir: "Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin hakikate ulaşmak için yeterli olmadığı ortaya çıkmıştır." Gadamer'e göre, yöntem vasıtasıyla başarılamayan şey, sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garanti eden bir disiplin aracılığıyla gerçekten başarılabilir."¹⁸¹

179. 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.

180. Bu makaleler şu eserde bulunmaktadır: *Hermeneutics and Truth*, ss. 25-32; 33-46.

181. TM, 490-491; WM, 494.

Ancak Bernstein'in iddiasına göre, "Hakikati garanti eden bir disiplin olduğunu söylemek yanıltıcıdır—ve O [Gadamer]'nın en iyi ferasetine aykırı düşer."¹⁸² Bernstein'in üzerinde durduğu husus şudur: Sorgulama disiplininin temeli olan *Sache* (nesne, konu) hakikat kavramını aydınlatmak için yeterli değildir. "Zira, ne zaman *Sache* (nesne) hakkında doğru bir anlayışa sahip oluruz? sorusu daima sorulabilir."¹⁸³

Öyle görünüyor ki, Bernstein'in iddiası *doğru anlama* ile, Schmidt'in diliyle, 'aydınlanma', yani '*Sache*'nin parıldaması' arasındaki bir ayırımı dayanmaktadır.¹⁸⁴ Gadamer, Heidegger'i takiben, hakikatin ifşa (açma) yada *Sache*'nin parıldaması olduğunu iddia ettiğinde, bu hakikat kavramı doğru anlamanın yeterli şartı olmuyor mu? Diğer bir deyişle, ifşa olarak hakikat ile doğru anlama birbirlerinden ayrılabilirler mi? Gadamer'in bu sorunu nasıl ele aldığını incelemeden önce, hakikat anlayışında Heidegger'i izlediği için, öncelikle Heidegger'in hakikat sorununa nasıl yaklaştığına bakalım.

2. Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Hakikat Kavramı

Heidegger 'bilginin nesnesi ile uyuşması' şeklinde ifade edilen geleneksel hakikat kavramını bu kavramın arka planında bulunan varsayımlara geri götürür.¹⁸⁵ Herhangi bir hakikat iddiasında ortaya çıkan şey, temelde, bizzat nesnenin ifşası

182. Richard J. Bernstein, "From Hermeneutics to Praxis," in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. B. Wachterhauser (Albany: State University of New York Press, 1986), s. 99.

183. *Ibid.*, 107n32.

184. Lawrence K. Schmidt, "Das Einleuchtende: The Enlightening Aspect of the Subject Matter," in *Phenomenology, Interpretation, and Community*, ss. 175-191.

185. Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak and S. Barber (NJ: Humanities Press International, Inc., 1987), s. 71.

(açılması) olduğu için, hakikat ifşa olarak anlaşılmalıdır. Ifşa öncelikli olarak nesnelerin ifşasının arka planı olarak dünyanın¹⁸⁶ ifşasına işaret eder. Heidegger'e göre, yeni bir nesnenin keşfedilmesi tümüyle gizli olan bir nesnenin keşfedilmesi şeklinde gerçekleşemez, fakat hareket noktasını dış görünüşte benzeşen bir ifşadan alır.¹⁸⁷ Bu demektir ki, nesneler, belli bir tarzda hem zaten ifşa olmuş hem de gizli durumdadırlar. Onlar gizli oldukları için, 'ifşa' ya da bir şeyi 'açma' olarak hakikat daima nesnelerin kendilerinden elde edilmelidir. Buna göre, Dasein (Orada-varlık)¹⁸⁸ hem hakikat (ifşa) içinde hem de hakikat-dışı (yani henüz kendisini ifşa etmemiş, gizli varlık)'nda bulunur.

Bununla birlikte, "ifşa yolu ancak bunların [hakikat ve hakikat-dışı] arası ayırt edildiğinde başarılır [açılır]"¹⁸⁹ dediği zaman, Heidegger neyi kasetmektedir? Bizler 'hakikat' (truth) ve 'hakikat-dışı'nı (untruth) ayırt ettiğimiz zaman 'ifşa'yı nasıl gerçekleştirebiliriz? Bu iddiayı ileri sürerken, Heidegger 'hakikat' ve 'hakikat-dışı'nı kendisiyle ayırt ettiğimiz ve böylece ifşayı gerçekleştirdiğimiz bir (hakikat) ön-kavramına sahip olduğumuzu varsaymıyor mu? Şayet durum bu ise, her yeni ifşa (açma) kendisini hakikat ön-kavramından ayıran bir özelliğe sahip olmuyor mu?

Heidegger'in hermenötiğinde hakikat ön-kavramı hem varlıkların ifşasının dünyanın ifşası üzerinde gerçekleştiğine

186. Heidegger 'Dünya' kavramı ile özellikle varlığın tarihsel tezahürleri üzerinde oluşan beşeri tecrübeler yani kültür dünyasını kasetmektedir.

187. Heidegger, *Being and Time*, s. 265.

188. Dasein kavramıyla Heidegger insanın 'Dünya'da kendine özgü varoluş tarzına işaret eder. Buna göre insanın varlığı (Dasein) Dünya'dan ve Dünya da insanın varlığından bağımsız olarak kavranamaz. Hermenötik daire (hermeneutic circle) metaforuyla işaret edilen bu karşılıklı bağımlılık varlığın tezahürünün ve insan kavrayışının tarihselliğini gösterir.

189. *Ibid.*

hem de ifşa etmenin Dasein'ın temel bir niteliği olduğuna işaret eder. Versenyi'nin belirttiği gibi, Heidegger'in felsefesinde insan ve dünya birbirlerinden asla ayrılamazlar ve hatta ayrı olarak tartışılmazlar.¹⁹⁰ Dünya-içinde-varlık şeklinde Dasein varolduğu için, o daima varlıklarla birlikte, yani varlıkların ifşası Dasein'ın varlığı ve ifşası kadar geriye gider.¹⁹¹ İnsan ve dünya arasındaki bu kopmaz ilişkiden, varlıkların kendi başlarına asla doğru olamayacakları anlaşılmaktadır; Dasein ile ifşa eden-varlık ve ifşa edilen varlık şeklinde bir ilişki içine girmeleri onları doğru yapar. Bu açıdan, Heidegger'in "Dasein hakikat içindedir" ifadesi aynı zamanda 'Dasein'ın hakikat-dışında olduğu' anlamına gelir" şeklindeki iddiası Dasein'ın daima hakikati hakikat-dışından ayıran sınırın farkında olduğu tarzında anlaşılabilir. Bundan hareketle şu iddia ileri sürülebilir: Nasıl ki, hakikat ön-kavramına sahip olduğumuz için hakikat içinde olduğumuzu biliyorsak, aynı şekilde hakikat-dışı ön-kavramına sahip olduğumuz için hakikat-dışında olduğumuzu bilmekteyiz.

Ancak bu kesinlikle hakikat ön-kavramının hakikat-dışı ön-kavramından ayrı olduğu anlamına gelmez. Aksine bu ayırım, bizzat hakikat kavramı içinde ifşa ile gizli olma arasındaki iç gerilimi yansıtır.¹⁹² Bu nedenle tam bir ifşa ve tam bir gizlilik hali söz konusu değildir, fakat Pöggeler'in iddia ettiği gibi, "hakikat ifşa ile gizlilik halinin aynı anda bulunmaları, zeminin [aynı anda] tesisi ve gizlenmesi-sürecidir."¹⁹³ Hakikat

190. Lazslo Versenyi, *Heidegger, Being, and Truth* (New Haven: Yale University Press: 1966), s. 14.

191. Heidegger, *Being and Time*, s. 264.

192. Bu bağlamda, Heidegger şunları ileri sürer: "kapalı ve örtülü olmak Dasein'ın gerçekliğine aittir." *Ibid.*, s. 265.

193. Pöggeler, "Metaphysics and Topology of Being in Heidegger," trans. P. Amad, *Man and World* 8, no. 1 (1975), s. 10.

daima sınırlı bir açılma olduğundan, “bir şeye ışık tutmak onun bir vechesini karanlıkta bırakmaktır.”¹⁹⁴

Ne var ki, hem ‘hakikat ifşa ve gizliliğin aynı anda varoluşudur’ demek ve hem de ‘hakikat-dışı gizlilik halidir’ iddiasında bulunmak şaşırtıcı görünüyor. ‘Hakikat-dışı’nın nasıl hem gizlilik hali hem de mevcut (present) olan bir şey olabilir? Şayet gizlilik hali ifşa olarak hakikatin yokluğu ise nasıl yok olan var olarak tasvir edilebilir? Öyle görünüyor ki, hakikat ve hakikat-dışının aynı anda varolduğu iddiası zamansal ve mekansal birliktelik şeklinde anlaşılmalıdır. Bu zamansal ve mekansal birlikteliği hakikat ve hakikat-dışı arasındaki dahili süreklilik olarak ele almak gerekir.

Bu açıdan bakıldığında, Dasein’in, daima nesnelerin sınırlı ifşasını hareket noktası alarak bu dahili sürekliliği izlemek suretiyle nesneleri ifşa ettiği (açtığı) iddia edilebilir. Dahili sürekliliği izlemek hakikat-dışının keşfedilecek bir şey olduğunu varsaymak demektir. Diğer bir deyişle, hakikat-dışını farketmek mümkün (gelecek) bir hakikati farzetmektir. Eğer, Tugendhat’ın kaydettiği gibi, “ifşa fiilen kendi zıddı olan gizlilik ya da kapalılıkla bağlantılı bir hadise olarak anlaşılacaksa”¹⁹⁵ hakikat ve hakikat-dışı arasında döngüsel bir ilişki var olmalıdır. “Hareket noktamızı...ifşadan aldığımız” için “varlıkların... gizli olduklarını” fark ediyoruz, fakat hakikat-dışının farkında olduğumuz sürece de nesneleri “gizlendikleri yerden” bulup çıkarmaktayız.¹⁹⁶ Hakikat ön-kavramına sahip olduğumuz için gizli durumda olan nesnelere yöneliyoruz ve

194. Robert J. Dostal, “The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightening,” in *Hermeneutics and Truth*, ss. 49-50.

195. Erns Tugendhat, “Heidegger’s Idea of Truth,” in *Hermeneutics and Truth*, s. 88.

196. Heidegger, *Being and Time*, s. 265.

gizli olan nesnelere yöneldikçe onları açığa (hakikate) çıkarıyoruz, yani ifşa ediyoruz.

Ancak, şayet, hakikat ön-kavramına sahip olduğumuz için, nesneleri gizlendikleri yerden çıkarıyorsak, hakikat ön-kavramı ile yeni keşif ya da ifşa arasını nasıl ayırt ediyoruz? Diğer bir deyişle, eğer Dasein ifşa eden-varlık ise (yani ifşa bir süreç ise) Dasein yeni bir hakikatin ortaya çıkışını nasıl fark etmektedir? Bu sorunun önemi ona hakikat ve hakikat-dışı arasındaki dahili gerilim ya da döngüsel ilişki açısından baktığımızda ortaya çıkar. Buna göre, yeni bir hakikatin ortaya çıkışı gerçekte kısır bir döngünün farklı bir vechesi mi, yoksa döngüsel bir süreç içinde meydana gelen yeni bir tezahür müdür?

Bu noktada şunu söyleyebiliriz: Şayet ifşa eylemi bir süreç ise o halde yeni bir nesnenin ifşası bu sürecin tezahürü olmalıdır. Diğer bir deyişle, her ne kadar ifşa hakikat olsa da, her yeni ifşa eylemi daha önce ortaya çıkan hakikat alanını aşar ve genişletir. Bu durumda, hakikat ve hakikat-dışı arasındaki dahili gerilim ve süreklilik (döngüsel ilişki) kısır bir döngü olamaz. Zira hakikat ön-kavramına sahip olduğumuz için hakikat-dışını fark etmekte ve her yeni ifşa daha sonraki bir ifşa için ön-kavram olmaktadır.

Heidegger ifşa yoluyla nesnelerin "Dasein için erişilebilir bir hale"¹⁹⁷ geldiğini kaydederken, hakikatin, görüntü ya da örtünün arkasında nesnenin orijinal halini kavramak olduğuna işaret eder. Bu bağlamda O yine "Dasein onu [ifşa edilen şeyi] görüntü [benzerlik] karşısında... muhafaza etmelidir" demektedir.¹⁹⁸ Bununla Heidegger Dasein'in ifşanın orijinallliğini konuşma ve dil içinde koruması gerektiğini kastetmektedir.

197. *Ibid.*, 269.

198. *Ibid.*, 265.

Şayet her hakikat fani, yani sınırlı ve ifşa bir süreç ise, bu durumda ifşanın orijinallığı ifşa edilen varlığın farklı bir vec-
hesine ve biricikliğine işaret eder. Bu demektir ki, hiç bir
keşif ya da ifşa bir başka keşfe indergenemeyeceği ve diğer bir
hakikatle yer değiştiremeyeceği için, ifşa olarak her hakikat
kendine özgü bir niteliğe, alana ve sınıra sahiptir. Heidegger'in "ifşa özü itibariyle gerçek (hadise)'tir" iddiası her
hakikat olayının sınır ve biricikliğine dikkatlerimizi yönelt-
mektedir. Bu yüzden, ifşanın orijinal özelliklerine farklı keli-
meler aracılığıyla işaret ederiz. Sözelimi, 'Newton' adını
'kanunlar' kelimesiyle ilişkilendirdiğimizde, sadece Newton'un
bazı kanunları ilk defa keşfettiğini değil, fakat ayrıca dil içinde
bu kanunların gerçeklik ya da hakikatinin ifşa edildiği
(orijinal) haliyle korunduğunu ve bize kadar aktarıldığını ima
ederiz. Bu yüzden, dil aracılığıyla nesneler Dasein'in kendile-
rine orijinal halleriyle erişebileceği bir konuma gelmektedir.

Ne var ki, burada orijinallik, ifşanın gerçekleştiği an
(originating moment) ya da yazarın ifşa ettiği şeyi anlama tar-
zıyla karıştırılmamalıdır. Orijinallik, ifşanın kendine özgü
veche ve nitelikleri başka bir şeye indirgenemeyeceği için, ifşa
edilen nesnenin özdeşliğinin başka bir şey üzerine dayandırıl-
amayacağı anlamına gelir. Her ifşa sınırlı ve ifşa etme süre-
cinde bir safha olduğundan, süreksizlik (discontinuity) ya da
farklılık (difference) özdeşliğin kendisinde bulunur. Diğer bir
deyişle, özdeşlik farklı veche yada görünümünün kendisine
indirgenebileceği ve böylece vecheler arasındaki farklılıkların
kendisine nispetle ortadan kalktığı bir şey değildir. Aksine, if-
şanın sürekliliği süreksizliğin ortaya çıkması suretiyle kavra-
nabildiği için, özdeşlik ve farklılık nesne (varlık) içindeki güç
(force) ve direnç (resistance) arasındaki dahili gerilimi yan-
sıtmaktadır. Dahili güç nesnenin ifşa ya da *tezhür*ünün kay-
nağı iken, bu güce olan direnç ifşanın sınırlılığının temelidir.

Yukarıda, *ifşa* nesnenin her bir vechesinin indirgenemez, biricik tabiatının *ifşası*dır derken bu çatışmaya işaret edilmiştir. *Ifşa* edilen nesne içindeki güç ve direnç arasında karşılıklı bir denge bulunduğu için biz birliği ya da özdeşliği onun farklı vecheye ya da niteliklerinin sürekliliği şeklinde algılamaktayız.

Özdeşlik nesnenin vechelerinin zıt fakat tamamlayıcı işlevleri içinde tezahür eder. Zıt, fakat tamamlayıcı işlevlerle şunu kastetmekteyiz: Her ne kadar her bir vecheye (*ifşa*) kendine özgü ve indirgenemez bir tabiata sahip olsa da, o daha sonraki bir *ifşanın* kendisine dayandığı bir basamak teşkil eder. Bilindiği gibi, Heidegger bu işleve “ön-kavram” terimiyle işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, *ifşa* ve gizlilik halinin aynı anda söz konusu olması, *ifşanın* orijinal olmasını yani bir başka *ifşaya* indirgenemeyeceğini böylece *ifşanın* nesnenin zaman üstü özdeşliğini yansıtacak genel bir kavram altına sokulamayacağını göstermektedir.

Bu yüzden, gizli ya da örtük olma, zorunlu olarak, nesnenin bir vechesi ön plana çıktığında diğer vechesinin arka plana geçtiği anlamına gelmez. Fakat öncelikle nesnenin özdeşliğinin daima sınırlı ve fani olarak tezahür ettiği şeklinde kabul edilmelidir. Böylece, nasıl ki, ön-kavram daha sonraki (yeni) *ifşalar* için yol açıyorsa, aynı şekilde yeni *ifşa* gelecek *ifşaları* önceden görmemizi mümkün kılar. O halde ‘gizli olma’ ışığın (*ifşa*) arkasındaki karanlığın tümünü değil, *Dasein*’i kendisine davet eden sonsuz potansiyeli ya da geleceğin derinliğini yansıtır. *Ifşa* olarak hakikatin zamansallığı (faniliği) aynı zamanda özdeşliğin zamansallığını (tarihselliğini) göstermektedir. Bu anlamda özdeşlik, mevcut anın belirlenmişliği (söylenen) ve geleceğin belirsizliğini (henüz söylenmemiş) beraberinde taşır. Diğer bir deyişle metnin özdeşliği geleceği tahmin etmeksizin ortaya çıkmaz.

Eğer Heidegger'in hakikat ve özdeşlik kavramları üzerinde yaptığımız bu tahliller doğru ise, Heidegger'in hakikatin beklenmedik, şaşırtıcı tabiatını tasvir etmek için kullandığı "aniden parlama" metaforunun yalnızca hakikatin zamansallığına (aniden ortaya çıkışına) değil, aynı zamanda ifşanın orijinal ve farklı vechelerine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Zira, Varlığın kendini açığa vurması ve gizlemesi arasındaki bir oyun şeklinde hakikatin vuku bulması yeni ifşanın kendi orijinallliği (indirgenemezlik) ve sürpriz vasfı içinde gerçekleşmesi olmasaydı, o sadece daha önceki bir olayın basit bir tekrarı olurdu.

Ne var ki, ön-kavram ile hakikatin sürpriz vasfı arasındaki ilişki sorunu nasıl çözülebilir? Bir taraftan, ön-kavrama sahip olduğumuz için geleceği tahmin ettiğimizi ya da tasarladığımızı ve böylece nesneleri keşfettiğimiz söylerken, diğer taraftan her hakikatin farklı olduğunu ve bizleri şaşırttığını söylüyoruz. Bu ise hakikatin tam olarak bizim tasarladığımız biçimde ortaya çıkmadığını söylemek demektir. O daima bizim kontrolümüzün ve tahminlerimizin ötesindedir. Ön-kavramlarımızın sınırlı olduğunu göstermesi anlamında o, önceki kavramlarımızı olumsuzlayarak tezahür eder.

Böylece hakikatin zamansallığı aynı zamanda bilgilerimizin zamansallığını farketmektir. Açıkçası bu ön-kavramın yeni hakikate aracılık edemeyeceğini, zira yeni hakikatin ön-kavramın aracılığını onun sınırını göstermek suretiyle olumsuzladığını söylemek demektir. Buna göre fanilik ya da sınırlılık yalnızca bizim tarihsel ufkumuzun sınırlılığından değil, aynı zamanda ön-kavramımızı sınırlandıran yeni hakikatin orijinallüğinden kaynaklanır. Her ne kadar paradoksal görünse de hakikat kendi kendisini gerçekleştiren bir ifşa sürecidir. Ne var ki, eski hakikat (ön-kavram) ile yeni hakikat arasındaki boşluk (süreksizlik) sorunu hala ortadadır.

Heidegger'de hakikat ön-kavramı ile yeni hakikat arasında dahili bir gerilim olduğunu yukarıda kaydettik. Orada ima edilen husus şudur: Hegel'in Kant'ın numen ve fenomen ayırımına getirdiği itirazı kullanacak olursak, sınırın farkında olmak zaten bu sınırın ötesine gitmektir. Bu demektir ki, her yeni ifşa (hakikat) eski ifşa (hakikat)'ın sınırını gösterir ve bizim bu sınırın ötesine gitmemize ve kendisini tanımamıza imkan verir. Bu nedenle, Heidegger'e göre hakikat, Gadamer'in diliyle, nesnenin bizzat kendisini ifşa etmesidir.

Ancak bu yaklaşım süreksizlik ya da fasılalar arasında özdeşlik ve sürekliliği açıklayabiliyor mu? Eğer süreksizlikler arasında bir aracı yoksa, bizim süreklilik diye adlandırdığımız şey onlar arasındaki sıçramadan başka bir şey olmayacak mıdır? Şimdi Gadamer'in hermenötiğinin bu soruna bir cevap verip veremeyeceğini anlamaya çalışalım.

3. Hakikat Tecrübesinin Zamansallığı: Gadamer

Gadamer, Heidegger'in ifşanın sürpriz vasfıyla ilgili anlayışını, tecrübenin olumsuzluğuna ilişkin kendi teorisine tatbik ediyor görünmektedir. Heidegger gibi, O da insan ve dünya arasındaki birliği gelecek hakikatlerin tecrübesini mümkün kılan temel olarak alır. Hatırlanacağı gibi, yukarıda Gadamer'in hermenötiğinde her yorumun hareket noktasını *aşinalıktan* aldığını söyleyerek bu hususa işaret ettik. Bu bağlamda Gadamer şunları kaydeder:

Daima zaten yorumlanmış, temel ilişkilerinde zaten düzenlenmiş bir dünya vardır; [bu dünya] içine tecrübe yeni, tahminlerimizi alt üst eden ve bu çalkantı içinde kendisini yeniden düzenleyen bir şey olarak girer. Yanlış anlama ve yabancılık ilk faktörler değildir ki, yanlış anlamadan kaçınma hermenötiğin özel bir görevi sayılsın. Tam tersi doğrudur. Yalnızca aşına [olduğumuz şey] ve ortak anlayışın desteğiyle yabancı olan şeye doğru yönelmek, bir şeyi ya-

bancı ortamdan alıp çıkarmak ve böylece kendi dünya tecrübemizi genişletmek ve zenginleştirmek mümkündür.¹⁹⁹

Öyle görünüyor ki, yukarıdaki 'yabancı' kelimesi her hangi bir olumsuz anlam içermeyip, yeni tecrübenin eski tecrübeye (ön-kavram, önyargılar) olan direncini tasvir etmektedir. O, tahminlerimize umulmadık tarzda vuku bulan yeni hakikat tarafından nasıl mukavemet edildiğini yansıtır. Bu mukavemeti özellikle yeni tecrübe bizi eski tecrübeye yeni bir açıdan bakmaya zorladığında tecrübe ederiz. Bu demektir ki, yeni tecrübe bizi eski tecrübeyi farklı bir açıdan kavramamızı ve böylece eski tecrübeye yeterince aşına olmadığımızı fark etmemizi sağlar. Bu yüzden, yeni tecrübenin etkisi sayesinde önceki tecrübeyi aynı anda hem eski hem de yeni olarak algılamak mümkündür.

O halde, "tecrübe daima yalnızca ferdî gözlemde fiilen mevcuttur. O daha önce bir genel kavram içinde bilinmez."²⁰⁰ Bu eşsiz bir hakikatin tezahürü olan tecrübenin bireyselliğinin aşılamayacağı anlamına gelir. Bu durumda, aynı anda hem tecrübenin bireyselliğinin aşılamayacağını hem de yeni hakikate (tecrübe) yönelmemizi ilk önce mümkün kılan eski tecrübenin yeni tecrübe tarafından sınırlandırıldığını ve olumsuzlandığını iddia etmek nasıl mümkündür? Gadamer hem her tecrübenin eşsiz (aşılmaz) olduğunu hem de "tecrübenin tabiatının onu aşan şey aracılığıyla" kavrandığını söylediğinde²⁰¹ bir çelişkiye düşüyor mu?

Kanaatimizce bu sorunu, tümel ve tikel arasındaki ilişki olarak tecrübe (*Erfahrung*) kavramı açısından ele aldığımızda daha iyi anlayabiliriz. Şayet tecrübe daha önce bir genel kav-

199. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 15.

200. TM, 351; WM, 357.

201. TM, 355; WM, 361.

ram içinde bilinemezse, bu yeni tecrübenin tümel kavram tarafından temsil edilemeyen kendine özgü (somut) vasfının olduğu anlamına gelir. Böylece her yeni tecrübe önümüze getirdiği yeni perspektifle tümel kavramı kavramaya bizi zorlar. Gadamer'e göre, her hangi bir nesneye ilişkin gelişigüzel tecrübeye sahip olamayız, "fakat o [tecrübe] kendisi aracılığıyla sadece onun [nesne] hakkında değil, fakat aynı zamanda daha önce bildiğimizi düşündüğümüz şey—yani tümel—hakkında daha iyi bilgi edindiğimiz bir tabiata sahip olmalıdır."²⁰²

Tecrübenin üretkenliğine ilişkin bu vechenin, tatbikat (application) kavramının esasını teşkil ettiği açıktır. Tatbikat genel prensiplerin (tümel kavramlar) somut bir duruma uygulanması değildir, zira genel prensiplerle ilgili bilgilerimiz bireysel durumlar tarafından tamamlanmakta ve hatta üretken bir biçimde belirlenmektedir. Böylece, kurallar ya da prensipler somut bireyselliği kapsayamadığı yani aşamadığı için, "onun tarafından düzeltilir."²⁰³

Ancak, tecrübe bu aşılama vasıfla ortaya çıksa da "o yeni bir tecrübeye yönelmişliği tazammun eder."²⁰⁴ Aksi halde tümel kavramın içinin tek bir tecrübe ile doldurulması söz konusu olurdu ki, bu tecrübenin kendisini yok etmesi yani bir iç çelişki anlamına gelirdi. Bu açıdan, yeni tecrübe yalnızca eski tecrübenin ve böylece tümel kavram hakkındaki bilgimizin sınırlılığını göstermekle kalmaz, ayrıca mümkün (gelecek) tecrübelerle işaret etmek suretiyle kendisini de sınırlar. Tecrübenin bu anlamda aşılabilirliği, tecrübeler arasındaki farklılığın tümel kavram altına sokulmakla ortadan kalktığı anlamına gelmez, fakat tecrübenin kendini sınırlama

202. TM, 353; WM, 359.

203. TM, 38-9; WM, 44-45.

204. TM, 355; WM, 361.

ya da olumsuzlamasına işaret eder. O özü itibariyle tarihseldir. Bu bağlamda Gadamer, "tecrübenin özü itibariyle insanın tarihsel tabiatına ait olduğunu" kaydetmektedir. Diğer bir deyişle, gerçek tecrübe insanın kendi tarihselliğine ilişkin tecrübedir.²⁰⁵

Hakikat tecrübesindeki kendini sınırlama ve (geleceğe) açıklık arasındaki diyalektik bir sanat eseri (metnin)'nin tarihsel sürekliliğine temel teşkil edebilir mi? Şayet geleceğe açıklık beklenmedik (sürpriz) bir hakikate açık olmak ise, bu sanat eseriyle ilgili farklı tecrübeler arasında süreksizlik (kesiklik) olduğu anlamına gelir. Sanat eseri her seferinde farklı bir biçimde tecrübe edilecekse, bizim özdeşlik diye adlandırdığımız şey, eserin anlamının zamansal belirleniminden (determination) başka bir şey olmayacaktır. Ancak metnin özdeşliğini metnin anlamının zamansal belirlenimleri arasında tarihsel bir süreklilik olmaksızın tasarlamak mümkün müdür?

Gadamer, "sanat eserinin zamansallığı sorununda bile, daima zaman anlayışının başarmak zorunda" olduğu şeyin süreklilik sorunu olduğunu söyler.²⁰⁶ O'na göre, süreklilik, estetik varlığın zaman-üstülüğü ile zamansallığının birlikteliği şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak 'birliktelik' yanyanalık olarak algılanmamalıdır. Yanyanalık olarak algılandığında, tarihsel yorum metnin özüne nispetle ikinci konumda olan bir şey gibi tasarlanabilir. Bu durumda yorumlardan bağımsız olarak duran "gerçek" bir metnin olduğu ve yorumun "gerçek" metnin aşağı yukarı bir tekrarı veya görünümü olduğu sanılabilir. Yukarıda ima edildiği gibi, tarihi yorumlarından bağımsız zaman-üstü bir metnin özdeşliğini savunan niyetsevciler bu dualizme düşerler.

205. TM, 356-7; WM, 361-363.

206. TM, 121; WM, 126.

Bu nedenle, 'birliktelik' zaman-üstülüğün zamansallığa bağlı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Gadamer, "zaman-üstülüğün öncelikle zamansallıktan ve ona zıt olarak kaynaklanan diyalektik bir özellik" olduğunu söyler. Bu bakımdan Gadamer süreklilik sorununu geçmiş bir metnin her zaman nasıl çağdaş olduğu sorunu olarak algılamaktadır. Bunun anlamı şudur: Metnin fiilen varlığı yorumdan ayrılmaz ve ancak yorum içinde "[metnin] yapısının birliği ve özdeşliği ortaya çıkar."²⁰⁷

Metnin özdeşliği (yapısı) yorum içinde nasıl ortaya çıkabilir? Gadamer'e göre, bir metnin yapısı ancak metin anlamlı bir bütün olarak algılandığında tezahür eder. "O [metin] kendi başına varolmaz, ne kendi başına varolur ne de ona arızî (accidental) olan bir vasıta ile ulaşılabilir; aksine o gerçek varlığını bir vasıta ile kazanabilir."²⁰⁸

Bu durumda metnin "birliği" diye adlandırdığımız şey metnin yorum aracılığıyla ortaya çıkışı olduğu için, metnin özdeşliği metnin özünün saf bir tezahürü olmalıdır. Bu noktada karşımıza metnin nasıl hem özerk olduğu hem de yoruma bağlı olarak varlığını kazandığı sorunu çıkar. Diğer bir deyişle, metnin "ideal" yapısı farklı şartlarda kendi "gerçekliği"ni nasıl ortaya koyabilir? Öyle görünüyor ki, bu sorun, Gadamer'in, metnin ideal yapısı ile gerçekliği arasındaki birliğe ilişkin teziyle ilgili bir sorundur.

Gadamer, metnin ideal yapısı ile gerçekliği arasındaki birliğin tezahürünü "yapıya bürünme" (transformation into structure) tabiriyle işaret eder. Bu tabirle vurgulamak istediği nokta şudur: Bir oyun oynandığında, bir metin yorumlandığında veya bir beste icra edildiğinde, oynanan, yorumlanan,

207. TM, 122; WM, 127; *The Relevance*, s. 121.

208. TM, 117; WM, 123.

icra edilen şey, oyuncu, yorumcu ve virtüözün temsil etme eylemlerinden ayrılır; böylece o oyun, metin veya beste *olarak* amaçlanan veya anlaşılan şey olur. Bu metnin ya da oyunun kendisini yorumlayan ya da temsil eden kişiler aracılığıyla belirli bir anlam kazanmadığı anlamına gelir, zira, metin ya da oyun temsil edilirken onlar gözden kaybolurlar. Bu bakımdan, temsil eden şahıslar ya da onların eylemleri gözden kayboldukça (şeffaflaştıkça) oyun ya da metin kendi varlığını, hakikatini tezahür ettirebilir. Böylece Gadamer bize sadece tam bir aracılık (mediation) ile metnin anlamına gerçek bir nüfuzun mümkün olduğunu öğretmektedir. Yalnızca yapıya bürünme ile daima gizli ve arka planda olan şey aydınlığa kavuşabilir.²⁰⁹

Böylece metnin varlığı onun kendini gerçekleştirme, işlevini tam olarak icra etmesidir. Bu metnin özdeşliğinin orada anlaşılan bir şey olmasıyla inşâ etmesi demektir. Metin “söylediği şey”in anlaşılmasını ister. Buna göre Gadamer’in “tam bir aracılık” diye adlandırdığı şey metnin anlam ya da varlığını paylaşmaktan, ona katılmaktan başka bir şey değildir. Yalnızca varlığına katılmak, yani anlaşılmak suretiyle kastedilen şey (die Sache, konu) kendi dünyasını ve özdeşliğini sergiler. Katılım metinde esas olan şeyin tanınmasını gerektirir. Bu noktada, ‘tanıma’nın zaten öz olarak bilinen şeyin aynı şekilde yeniden bilinmesi anlamına gelmediğini kaydetmeliyiz. Bu ‘katılım’ın sadece bir ‘tekrar’ olarak algılanmasına yol açabilir. Aksine ‘tanıma’ gizli (kapalı) olan şeyi açık olan, aşına olduğumuz şey aracılığıyla keşfetmek, ve öz olanı arızî ve vesile olan şeyden ayırmak demektir.

Metnin hakikatiyle ilgili tecrübe kendini sınırlama ve geleceğe açıklık arasındaki diyalektik ile gerçekleştiği için, öz

209. TM, 111-2; WM, 117-8.

olanı (özdeşlik) kavrama zaman-üstünü zamansal içinde tanımayaya işaret eder. Burada zaman-üstü tanındığında zamansal olanın yok olduğu sanılmamalıdır. Aksine zamansallık (temporality) zaman-üstünün farklı ve orijinal vechesiyle içinde tezahür ettiği ufuk (horizon)'tur. Her farklı vecheye ya da orijinallik olumsuz tecrübe vasfı (kendini sınırlama ve geleceğe açıklık arasındaki diyalektik)'na sahip olduğu için, zaman-üstünün varlığı kendisinin belirli bir zamansal tezahürüyle sınırlanmaz.

Yorumun metnin varlığı içinde gözden kaybolması, ifşa edilen şeyin kapalı bir dünya içinde ifşa edildiğini gösterir. Ancak bu yorumcunun başka bir dünyaya gittiği anlamına gelmez. Aksine yapıya bürünme tam bir aracılık ya da katılım sonucu gerçekleştiği için, kapalı dünya yorumcu ve metin arasında ortak olan bir dünyadır. O kendini gerçekleştiren anlamında kapalı bir dünyadır yani o gayesi (telos) kendi içinde olan bir birliktir. Böylece ifşa edilen dünyanın kapallılığı hakikatin kendini sınırlamasıdır. Bu anlamda, her ne kadar paradoksal görünse de hakikat, ifşa edilen şeyin kapalı oluşudur.

Hakikatin kapalı oluşu bir metnin özdeşlik ya da birliğinin o metni okuyan ya da ondan etkilenen kişiye kapalı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Tersine, sanat eseri ile onu tecrübe eden ve "eserin anlaşılma tarzı ile eserin özdeşliği arasında" kesin bir ayırım yoktur. Hakikat kapalı bir dünyada, yani yorumcunun tarihsel ufuk ya da bağlamı aracılığıyla anlamlı bir bütün olarak tezahür ettiği için, haddi zâtında eser yorumcuya farklı zamanlarda dahi bireysel bir şekilde aynı eser olarak konuşur.

Ne var ki, metnin yorumcuya bireysel bir şekilde konuşması metnin özdeşliğinin yıkılması anlamına gelmez, zira dünyanın kapallılığı, anlamın özerkliği fark edildiğinde, yani metin

hakikat iddia eden bir şey olarak kavrandığında gerçekleşir. Böylece özdeşlik ve farklılığın birliği diye adlandırdığımız şey, bu kapalı dünyanın içinde yorumcunun anlamın bağımsızlığını kavramasına imkan veren bir mesafe ya da alanın bulunduğunu gösterir. Gadamer bu mesafeyi “estetik mesafe” diye adlandırır. Bu nedenle, hermenötik özdeşlik için ‘birlik içinde farklılık’ tabirini kullanmak ‘özdeşlik ve farklılığın birliği’ tabirine nazaran daha uygun görünmektedir.

“Estetik mesafe” tabiri mekansal mesafe (uzaklık) şeklinde tek yanlı ele alınmamalıdır. Yukarıda gerçek tecrübenin insanın tarihsel tabiatına ait olduğunu, yani gerçek tecrübenin insanın kendi tarihselliğiyle ilgili tecrübe olduğunu kaydetmiştik. Gadamer’in ima ettiği şey, katılımın insanın kendisi hakkındaki bilgisinin bir şartı olduğudur. Nasıl ki, metnin varlığına ilişkin hakikat yorumcunun tarihsel ufku aracılığıyla ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde yorumcunun varlığına ilişkin hakikat (self-knowledge) anlamı tecrübe etmekle ortaya çıkabilir. Ancak “kendi hakkındaki bilgi” (self-knowledge) kişinin kendisini tam olarak kavradığını gösteremez. Aksine, Gadamer’in ifade ettiği gibi, kişinin varlığı kişinin onunla ilgili bilincinden daha fazladır. Bu kendini bilmenin (self-consciousness) hakikat tecrübesinin tarihselliği ile sınırlanmasından kaynaklanır.

Heidegger’de, ‘ilişki’nin ilişkili üyelere—anlayan özne ve anlaşılan şey—olan önceliği bu yaklaşımın arka planını oluşturuyor görünmektedir. Buna göre, “kendini-anlama sadece konu anlaşıldığında ortaya çıkar ve özgürce [boşlukta] kendini gerçekleştirme vasfından yoksundur. Özne—ki bizleriz—kendine sahip değildir, onun ‘vuku bulduğu’ söylenebilir.”²¹⁰ Buna göre, bir metni anlama kişinin kendisini bir diyalog

210. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 55.

içinde anlamaya başlamasıdır. Gadamer bu iddianın şu gerçek ile teyit edildiğini düşünür: Metinde söylenen şey yorumcunun kendi dilinde ifadesini bulduğunda, metinle somut (tecrübi) bir biçimde ilgilenmek 'anlama' ile sonuçlanabilir. "Yorum anlamanın esaslı birliğine aittir."²¹¹

Böylece "estetik mesafe" kendini bilme olayının vuku bulması demektir. Bu duruma metnin özdeşliğinin ve tatbikatının gerçekleşmesinde 'öteki'nin rolünü tartışırken işaret etmiştik. Orada, metnin ötekilik vasfı yorumlayıcı ortamın ötekilik vasfı içinde eritemeyeceği ya da tam tersi söz konusu olamayacağı için, metnin özdeşliğinin değişme ve farklılığı beraberinde getirdiğini söylemiştik. Ancak vasıta yoluyla metin ve yorumcu kendini gerçekleştirebiliyorsa ve hakikatini tezahür ettirebiliyorsa, bu ötekilik vasfının bizzat aracılık eylemi içinde vuku bulduğu anlamına gelir. Buna göre anlama "kişinin kendini kaybetme" anını içerir. Gadamer bunu şöyle dile getirir: "Kendisini bulmak için kişi kendisini kaybetmelidir...kendisini ne olarak bulacağını kişi asla peşinen bilemez."²¹²

Kuşkusuz bu anlamanın tümüyle bilinçsiz bir şekilde meydana geldiği anlamına gelmiyor. Tam tersi, Gadamer'in vurguladığı gibi, "anlama olayı en başından itibaren reflektif (reflective) bir boyuta sahiptir." Böylece Gadamer'in ima ettiği şey, reflektif boyutun metnin hakikatiyle ilgili zamansal tecrübeye her hangi bir önceliğinin olmadığıdır. Kanaatimizce "estetik mesafe" anlamının bu reflektif boyutudur. Bu bağlamda Gadamer şunu kaydeder: "Her eser kendisini anlayan kişiye onun tarafından doldurulacak bir mekan, serbest bir alan bırakır."

211. *Ibid.*, s. 57.

212. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida," in *Dialogue and Deconstruction*, s. 57.

Bu analizlerin sonucu, hakikat ve metnin özdeşliği sorununun hem 'farklılık içinde özdeşlik' hem de 'özdeşlik içinde farklılık' açısından ele alınabileceğini fark ediyoruz. 'Farklılık içinde özdeşlik' tabiri metnin özdeşliğinin farklı tarihi dönemlerde farklı yorumlar tarafından nasıl temsil edileceği sorununa işaret ederken, 'özdeşlik içinde farklılık' tabiri metnin özdeşliğinin her bir yorum içinde nasıl tezahür ettiği sorunu yansıtır. Böylece önceki tabir metnin anlamının genel olarak tarihi 'sürekliliği'ne dikkatleri çekerken, sonraki tabir bu sürekliliğin her bir bireysel şart içinde nasıl tezahür ettiği üzerinde yoğunlaşır.

Yukarıda Gadamer'in süreklilik sorununa öncelikle geçmiş bir metnin her çağda nasıl mevcut olduğu yani geçerli olabilecek bir anlama sahip olduğu sorunu açısından yaklaştığını söylemiştik. O bize tam aracılığın, (total mediation) geçmiş bir metnin çağdaşlığının (her çağa konuşabilmesinin) bir şartı olduğunu öğretmişti. Bu aracılığın sürekliliğinin anlamın tarihsel sürekliliğini mümkün kılan bir şey olduğunu söylemektir. Her aracılık daha önceki bir ifşaya (geleneğe) dayalı olarak ortaya çıktığı için, anlamın çağdaşlığı (contemporaneity), niyet selci ve nesnelcilerin sandıkları gibi, birbirinden tümüyle farklı iki tarihi zaman arasında ilişki kurulması değildir. Metin kendisiyle birlikte kendi etki tarihini de (tarihsel sürekliliğini) getirir, yani metin kendi etki tarihi üzerinde yorumcuya seslenir.

Ne var ki, bu yaklaşım metnin özdeşliğinin farklı zamanlarda tezahürünü açıklayabilse de, metnin özdeşliğinin farklı yorumlar arasında nasıl teşhis edileceği sorunu hala ortadadır. Gadamer'in iddia ettiği gibi, hakikat tecrübesi beklenmedik bir şekilde meydana geliyorsa, yani eğer anlaşılacaksa metin daima farklı anlaşılmalıysa, bu durumda metnin gösterdiği yön daima değişecektir. O'ndan, bu yön değişikliğinin sadece

metnin sonsuz potansiyelinden (tüketilemezlik) değil, aynı zamanda tarihi zamanlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını öğrendik. Somut gerçeklik olarak her farklılık, aşılabilirlik vasfına sahip olduğundan, yorumcunun geçmiş anlama farklı bir perspektiften bakmasını mümkün kılar. Bu nedenle farklılık yorumun üretkenliğinin, verimliliğinin temelini teşkil eder. Ancak metnin özdeşliği her farklı yorumda mevcut ise, bu yorumlar arasındaki farklılığın tam bir kopukluk ya da kesiklik anlamına gelmediğini, fakat her yorumun diğerleriyle içten bağlantılı olduğunu söylemek değil midir?

4. Metnin Tarihsel Sürekliliği

Eğer metnin tarihsel sürekliliğinden söz edeceksek, görevimiz aynı metnin farklı yorumları arasında nasıl bir iç bağlantı olduğunu göstermek olacaktır. Şayet Heidegger ve Gadamer'in iddia ettikleri gibi, 'ilişki' ya da 'bağlantı' ilişkili üyelere öncelik arz ediyorsa, yani birbirleriyle tarihsel bağlantıya sahip olmak onların varlık tarzı ise, bu tarihsel sürekliliğin (Gadamer'in diliyle hermenötik özdeşliğin)²¹³ farklı yorumları birbiriyle ilişkilendirilecek 'ayrı' varlıklar şeklinde ele almakla gösterilemeyeceğini söylemektir. Metin ancak yorumlar *aracılığıyla* var olabiliyorsa, anlamın tarihsel sürekliliği farklı yorumlar arasındaki bir *ilişkiden* ibaret olarak da görülemez. Bu 'ilişki'nin farklı (kendi başına) bir varlık gibi düşünülmesi anlamında bir safsataya yol açabilir.

Bu durumda bizzat 'ilişki' ya da 'bağlantı' bir araştırma konusu değildir; o yeni bir yorumun daha önceki yorumlar üzerinde nasıl ortaya çıktığını *tecrübe* etmektir. Diğer bir deyişle, tarihsel süreklilik sorunu farklı yorumlar arasındaki geçiş sorunudur. Burada yeni yorumun önceki yorumlar üzerinde

213. Gadamer, *The Relevance*, s. 25.

bir yorumdan ibaret olduğunu söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz husus şudur: Metnin anlamı daima bir yöne işaret eden şey olarak kavrandığı için, yorum da aynı yöne işaret eder. Böylece her yorum metnin varlığını paylaşır. Bu bağlamda Gadamer, “yorum varlığın gerçek bir belirlenimidir” der.²¹⁴

Hemen burada ‘yorum metinle aynı yöne işaret eder’ şeklindeki yaklaşımın yukarıda ‘metnin gösterdiği yön daima değişir’ şeklindeki iddia ile çelişkili olmadığını kaydedelim. Her yorum metnin anlamını farklı bir açıdan gün ışığına getirir, zira yorum hiç bir zaman sıfır noktadan başlamaz, fakat tarihsel olarak etki altında olan bir bağlamın hakikatinden hareket eder. Bu mevcut bağlam ya da ufkun kendi ışığını tarihten aldığı anlamına gelir. Böylece ‘mevcut an’ kendisini geçmişten ayırarak değil, fakat kaynağının (tarihsel süreç) yeni bir boyutunu tezahür ettirerek farklılık arzeder. Yeni boyutla “tüm ilişkiler farklı bir biçimde düzenlenir ve yeni bir şekilde kurulur.”²¹⁵

Bu nedenle metin ve yorum daima yeni bir yöne işaret etmek suretiyle varolur. Geçmiş bir metni mevcut ana getiren ve bir yorumu aynı metnin diğer yorumlarından ayıran şey işte budur. Aksi takdirde metin önceki yorumlarından ayırt edilemez ve yorumlar zaten söylenmiş olanın sırf bir tekrarından ibaret olacağı için onlar farklı bir varlık olarak tezahür edemezler. Bu açıdan paradoksal görünse de, metin kendi varlığını ancak *farklı* yorumlarla tezahür ettirebilir. Eğer yorumlar arasında farklılık olmazsa, bu metnin varlığının, değişen şartların gerçekliğinden koparak, artık kendi içinde dura-

214. *Ibid.*, s. 71.

215. Gadamer, “Concerning Empty and Full-filled Time” *Southern Journal of Philosophy* 8, no. 4 (Winter 1970), s. 350.

ğanlık kazandığı anlamına gelir. Bu bakımdan, bir metne değişmez bir anlam açısından yaklaşmak, geçmiş metnin artık hayattan yoksun oluşu anlamında geçmiş ve şimdi arasında köklü bir kopukluk ve kesikliğin bulunduğunu varsaymak olacağı için, metnin tarihsel sürekliliği hakkında konuşmak anlamsız olurdu. Metin farklı (değişen) şartlara karşı kayıtsız kaldığı için yeni bir şey söyleyecek durumda değildir.

Gerçekte Gadamer bazı metinlerin hakikat iddiasını yitirdikleri yani görevlerini artık icra edemedikleri anlamında bu tür bir köklü kopukluğu kabul eder. Sözgelimi, bazı antik edebi formlar bugün işlevlerini yitirmiş durumdadırlar. Artık onların hayatiyetlerini sürdürmeleri sözkonusu değildir; onlar ancak bir taklit konusu olabilirler. Bundan şu sonucu çıkarmak mümkündür: “Her şey tüm zamanlar için mümkün olmayabilir. Ve sanatın hakikati bu değil midir?”²¹⁶

Öyle görünüyor ki, Gadamer dikkatlerimizi köklü kopukluğa (hakikatin zamansallığı) nispetle anlamın tarihsel sürekliliğinin tabiatına çekmektedir. O sanki hakikatin zamansallığının zamansallığın hakikati olduğunu söylemeye çalışıyor. Diğer bir deyişle, metnin varlığı zaman ufku içinde tezahür ettiği için, zamanın muhtevası metnin varlığınca belirlenir. Böylece metnin gözden kaybolması yani hakikat iddiasını yitirmesi yeni bir hakikat anlayışının başlangıcıdır.

Zaman ya da zamansallık, metnin hakikatini ölçen ya da onun tarafından ölçülen bir şey değildir, —bu zamanın, ölçülen ya da onu ölçen şeyden bağımsız olduğu izlenimini verebilir— fakat hakikat anlayışları arasındaki geçiş durumunda tecrübe edilen bir şeydir. Bu bağlamda Gadamer şunları kaydeder:

216. Gadamer, “The Eminent Text,” s. 9.

Hakkında konuştuğumuz geçiş, kendisi daimi olmadığı halde geçmiş ile gelecek olan şey arasında bağ teşkil eden 'şimdi' değildir. Bir başka anlamda, geçiş halinde olma, garip bir şekilde ayrılık ve birleşme nedenidir: Geçmiş ve geleceğin birlikte olacağı tarzda her şeyin onda olması anlamında geçiş, zamanın gerçek varlığını teşkil eder. Zamanın aynı şekilde geçmesi daimi bir akış iken, geçiş tecrübesinin sadece zamanın geçişi olmadığı açıktır. Aksine o ayrılış ve başlangıç tecrübesiyle zaman akışını durduran belirli-belirsiz bir varlıktır.²¹⁷

Böylece geçiş yada zaman tecrübesi tecrübenin olumsuzluğu ile birlikte ortaya çıkar. Diğer bir deyişle ara bir durum olarak 'geçiş' geçmiş ve gelecek olan şey arasını hem ayırır hem de birleştirir. Bu durumda geçiş olarak metnin sürekliliği sorunu "kişinin eskiyi bırakarak yeniye nasıl özgürce yöneldiği" sorunu halini alır.

Kuşkusuz eskiyi bırakma, hakikat iddiasını yitiren bir metinden ayrılmayı değil, fakat eski bir yorum (Kuhn'un meşhur terimini kullanacak olursak, paradigma)'dan ayrılmayı da ifade edebilir. Diğer bir deyişle, süreksizlik (kesiklik) 'aynı' metnin yorumları üzerinde de gözlemlenebilir. Sözelimi, Kur'an yorumları tarihinde, *Zahiri* yorum (mezhep) durumunda köklü bir kesiklik görüyoruz. Şüphesiz belirli bir paradigmanın ya da yorum modelinin sona ermesi (süreksizliği) metnin artık geçerliliğini yitirdiği anlamına gelmez. Tam tersine metnin hakikati yeni ya da farklı bir yorumda tezahür etmeye başlamış olabilir.

Bu durumda yeni yaklaşım ya da yorumun ortaya çıkışı nasıl tecrübe edilmektedir? Bir yorum modelinin artık geçersiz ve diğerinin doğru olduğuna ilişkin yargı tamamen keyfi bir tercihe mi bağlıdır? Eğer böyleyse aynı metnin farklı yorumları arasında gerçek bir tarihsel sürekliliğin bulunmaması

217. Gadamer, "Concerning Empty and Full-filled Time," s. 350.

gerekir. Hirsch'in "yorum öncelikle bir seçim meselesidir" şeklindeki iddiası böyle bir süreksizliği ima etmektedir.

Buna karşılık, yorumlar arasında geçişin keyfi bir yargıya dayanmayıp, metnin varlığı (anlamı)'nın tarihselliğinden kaynaklanan bir şey olduğunu nasıl gösterebiliriz? Süreksizliğin farklı şartlar içinde kendini yenileyen metnin varlık tarzı olduğunu ve böylece 'geçiş'in boş değil, fakat metnin tecrübeyle doldurulduğunu nasıl gösterebiliriz?

Yukarıda Gadamer'e göre 'geçiş' kelimesinin, 'şimdi'nin antik Yunan ontolojisinde ifade ettiği gibi, eski ile yeni arasındaki diyalektik aracı anlamına gelmediğini görmüştük. Bu ontoloji açısından, "şayet yok olan eskiye bakılırsa, süreç aşağıya düşüş gibi görünür. Ortaya çıkmakta olan yeniye bakıldığında, aynı süreç bir evrim, doğuş, bir başlangıç olarak görünür."²¹⁸ Ancak farklı yorumlar arasında geçiş kuşkusuz bu iki taraflı görecelikten daha fazla bir şeydir. Bu yaklaşım zamanı döngüsel olarak kabul ettiği için, ortaya çıkan hadiselerin gerçekten belirsizliği ve geleceğe yönelik sonsuzluğu hakkında suskundur. Buna karşılık Gadamer'den anlamın belirliliğinin metnin sonsuz potansiyelinden ayrılamayacağını öğrenmiştik. Öyleyse her yorum metnin tarihi bir belirlenimi (determination) olarak kendi arkasındaki metnin sonsuz potansiyeline işaret eder. Bu mevcut yorum ile belirlenen metnin geleceğe açık olduğu anlamına gelir.

Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde, metnin tarihsel sürekliliğinin, yorum aracılığıyla belli bir yöne işaret eden anlamın belirliliğinden metnin sonsuz potansiyeline geçişin nasıl gerçekleştiği sorunu haline geldiği farkedilir. Kısacası o söylenenden söylenmeyene hareket etme sorunudur. Bu noktada Gadamer sanki söylenene (geçmiş yorum) nüfuz etmenin hem

218. Gadamer, "Concerning Empty and Full-filled Time," s. 351.

eski hem de onu takip eden yeni yoruma varlık kazandırdığını iddia ediyor gibidir. Diğer bir deyişle, geçmiş yoruma nüfuz etme yeni ya da farklı bir yoruma yol açtığı için, eski yorum yeni yorum içinde çözülür.

Açıkçası, bu geçmiş yorumun unutulduğu ya da gözden kaybolduğu anlamına gelmez, zira o yeni yorum içinde çözülme suretiyle varolur. Bu noktada hareketle, yukarıda sordumuz “eskiyi terk ederek yeniyi kabullenme özgürlüğüne nasıl kavuşulur?” sorusuna aşağıdaki şekilde yaklaşılabilir: Yalnızca eski yorumun gerisindeki metnin sonsuz potansiyele nüfuz etmeye çalışarak eski yorumdan ayrılarak yeniyi ulaşılabilir. Ne var ki, yukarıda kaydettiğimiz gibi, eski yorumdan ayrılmak onu terketmek, kendi başına bırakmak olmayıp, onun tarafından gösterilen yönü izleyerek onun ötesine gitmektir. Eğer durum buysa, metnin varlığının eski yorumlar aracılığıyla yeni yorumları davet ettiğini söyleyebiliriz. Bu yeni yorumun eski yorumlardan hareketle metne aracılık yapabileceğini söylemek demektir. Böylece, yorumlar arasındaki farklılık kopukluk sebebiyle değil, fakat metni farklı bir vechesiyle ortaya çıkaran yeni yorumun içinde eskinin çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Gadamer’e göre, yeni yorumlar aracılığıyla metnin söylediği şeyi bilme, sadece anlamın zihindeki bir temsili olmayıp, “bizzat bu bilgi bir hadise ve tarihtir.”²¹⁹ Bu gelenek içinde bir şeyi anladığımız zaman anlayış ya da yorumumuz bir hadise olarak cereyan ediyor demektir. Böylece metnin tarihsel sürekliliği, metinde bulunan şeyi bize seslenen (ansprechend) ve bizi ilgilendiren (angehend) bir şey-olarak anladığımızda ortaya çıkar. Bu yüzden, süreksizlik (kesiklik) diye adlandırdığımız şey paradoksal görünse de çoğu kez, geçmiş bir met-

219. Gadamer, “The Continuity of History,” s. 236.

nin söylediği hakikatin bizi bağlayıcı gücünün sürekliliğini anlama olayıdır. Diğer bir deyişle, süreksizlik tarihsel bağlam içindeki iletişim olayının bir safhasından başka bir şey değildir.

Tarihi anlam, temsili (representational) düşüncenin saf bir nesnesi olamayacağı için süreksizlik kendi içinde bir sürekliliği barındırır. Geçmiş metnin hakikati bizi ilgilendirdiğinde, geçmiş önümüzde yeni bir boyutuyla belirtmeye başlar. Geçmiş (geçmiş hakikat)'i ifşa eyleminin sürekliliği aynı zamanda geleceğe yönelmek demektir. Bu anlamda geçmiş-şimdi-gelecek insanın dünya ile olan tarihsel birliğinin sadece farklı tarzlarıdır. Gadamer'in söylediği gibi, her anlama hadisesinde geçmiş ve gelecek aynı anda hem birlikte hem de ayrıdır. Süreksizliğin içinde sürekliliğin, zamansal içinde zaman-üstülüğün, farklılık içinde birliğin anlamı işte budur. Bu yaklaşımdan hareketle, 'anlama baştan itibaren reflektif bir boyuta sahiptir' derken Gadamer'in kastettiği şeyi daha iyi anlayabiliriz. İnsan ve dünya arasında tarihsel sürekliliğin farkında olmanın, yani anlayışın anlaşılacak şeyin varlığına ait olduğunun bilincinde olmanın kendisi bir farklılaşmadır (differentiation). Farklılaşma, bilinç ve metnin varlığı arasındaki tarihsel birliğin varlık tarzıdır.

Gadamer birlik ve farklılaşmaya nüfuz etmeyi "tarihsel olarak etkilenmiş [ve etkileyici] bilinç" (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) şeklinde adlandırır. Bizzat kendisinin kaydettiği gibi bu muğlak bir tabirdir. "Muğlaklık şudur: O aynı anda hem tarih süreç içinde etkilenen, tarih tarafından belirlenen bilinci, hem de bu etkilenmişliğin, belirlenmişliğin bilincinde olmayı ifade eder." Bilincimiz geçmiş karşısında kendi haline bırakılmayıp

“gerçek hadiselerden etkilendiği için, bu etki hakkında bizde bir bilincin oluşması bizzat tarihi bir olaydır.”²²⁰

Bu yaklaşımın gerisindeki önemli nokta şudur: Metnin ileri sürdüğü hakikat bizi ilgilendirdiği ve her yorum—metnin hakikatinin farklı boyutlarını ifşa ederek—tarihi sürekliliğin geleceğe uzanan halkalarından birini teşkil ettiği için, metnin hakikati yorumlar aracılığıyla yayılır. Böylece her yorum bir sonraki yorumu, onun içinde çözülmek suretiyle belirler. Hatırlanacağı üzere, Gadamer bu hususa “etki tarihi” (Wirkungsgeschichte) tabiriyle işaret eder ve etki tarihinin muhtevasını “gelenek” diye adlandırır.

Şüphesiz, metnin etki tarihinin muhtevası olan “gelenek” içinde bir tekrar söz konusudur. Fakat Gadamer’in kaydettiği gibi, her ne kadar aynı metnin anlamı tekrarlanırsa da (belirlense de), ileri sürdüğü hakikat farklı boyutlarıyla tezahür ettiği için, metnin aynı vechesinin tekrarı söz konusu değildir. Bu bağlamda Hirsch, Gadamer’in hem metnin anlamının belirlenebilir ve tekrarlanabilir olduğunu ve hem de ‘tekrar’ın, içinde metnin yazıldığı zamana doğru geri işaret etmediğini söyleyerek çelişkiye düştüğünü iddia ederken bu noktayı gözden kaçırmaktadır. Yine Hirsch’in, Gadamer’in gelenek kavramının, geleneğin yolunu takip eden okurun bu yolu terkeden okura nispetle metnin doğru anlamına daha yakın olduğu sonucuna ilettiği şeklindeki eleştirisi geleneğin içinde olmanın bir seçim meselesi olmadığını görememekten kaynaklanır.

Ancak bu yorumcunun kapalı bir bağlam ya da ortam içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Gadamer, geleneğin bir süreç olduğunu söylerken, yorumcunun ufkunun daima hareket halinde olduğuna işaret etmiştir. Yukarıda kaydedil-

220. TM, xxxiv; “The Historical Continuity,” s. 238.

diği üzere, her yeni yorum daha önceki yorumlar aracılığıyla metne nüfuz ederek ortaya çıkar.

Manfred Frank ve Philippe Forget'in, Gadamer'in tüm geleneği kendi tecrübesi içinde toplayan bir süper ya da kolektif bir özne tasarladığı şeklindeki iddiaları haklı görünmüyor. Bu hermenötik tecrübenin olumsuzluğunun (anlayışın tarihselliğinin) boş bir tabir haline gelmesi demek olurdu. 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—kollektif adıdır".²²¹

Burada Gadamer'in söylemek istediği şey, O'nun meşhur "ufukların kaynaşması" (Horizontenverschmelzung) tabiri açısından daha iyi kavranabilir. Ufukları kaynaştırma gerçekte iki farklı ufku, bu ufukları kendi içinde barındıran üçüncü bir ufka erişmek için bir araya getirmek değildir. Bu Hegel'in tez-antitez-sentez diyalektiğinin bir uyarlaması olurdu ve Gadamer'in süper bir özne tasarladığı sonucuna iletebilirdi. Bu konuda Gadamer şunları yazar: "Kendi çalışmamda, aralarında anlama olayının gerçekleşmesi için birinin ufku ile diğerininkinin birleştirilmesinin gerekli olduğunu söylerken, ben daimi ve belirli olan 'bir' şeye [Eines] değil, fakat karşılıklı konuşma devam ettikçe meydana gelen şeye işaret ediyorum."²²²

Ufukların kaynaşması tabiri, yorumcunun, doğru bir tarihsel ufku elde edip anlamaya çalıştığı şeyin doğru vecheleleriyle görülebilmesi için geçmiş bir ufka yerleştiğini ima etmez. Bu Hirsch ve diğer niyetsevcilerin ve tarihi tenkitçilerin ileri

221. Gadamer, "Destruktion and Deconstruction," in *Dialogue and Deconstruction*, s. 111.

222. Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism," s. 119.

sürdükleri bir iddiadır. Gadamer, bu durumda sanki geçmişini anlamaya çalışan bir şahsın uzlaşmaya varmaktan kaçındığı için erişilmez bir konuma geldiğini kaydeder.²²³ Görüleceği üzere, niyetseleci yaklaşım metnin hakikat iddiasını anlamak yerine geçmiş bağlamı yeniden inşâ ettirme noktasında durma anlamında araç olanı amaç haline getirmektedir.

Gadamer'in ufukların kaynaşması tabiriyle kastettiği şeyi şöyle ortaya koyabiliriz: Yukarıda değinildiği gibi, tarih tarafından etkilenen bilinç öncelikle hermenötik ortama ilişkin bir bilinçtir. Bu, ortamın dışında olamayacağımızı ve onun hakkında tam anlamıyla nesnel bir bilgiye ulaşamayacağımızı söylemektir. Böylece insanın kendisi hakkındaki bilgisi, "herhangi bir geleneği kendi değişkenliği içinde anlama imkanını belirleyen ve sınırlayan" ve tarihsel olarak önceden verilen şeyden kaynaklanır.²²⁴

Görüleceği gibi, Gadamer'in açıklaması tarihsel olarak önceden verilen ile kendini bilme arasında diyalektik bir ilişki olduğu sonucuna iletmektedir. Tarihsel olarak önceden verilen hem geçmişle olan bağlantımızı temin eder hem de bizim görüş alanımızı (ufkumuzu) sınırlar. Bu nedenle ufuk (horizon) ya da hermenötik ortam, (Heidegger'de "dünya") sınırlı ifşa demektir. Bu diyalektiğe yukarıda eski yorumların yeni yorumları, içlerinde çözülmek suretiyle belirlediklerini söylerken işaret etmiştik. Bu ifşa ve sınırlılık diyalektiği 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 "ileriye doğru giden zincirin halkası" tabiri

223. TM, 303; WM, 308.

224. TM, 301-2; WM, 305-6.

Gadamer'in ifşa ve sınırlılık diyalektiğini daha iyi tasvir etmektedir. Bu durumda

gerçek tarihsel bilinç mevcut anı, kendisini ve tarihsel olarak ötekini doğru bir ilişki içinde görmek suretiyle, kavradığında kaynaşma meydana gelir... Böylece geçmiş, [metnin] anlamına yönelik tahminlerimiz içinde acele asimile edilmekten daima korumamız gerekir. Ancak bu takdirde, sahip olduğu anlamı işitmemizi mümkün kılan bir şekilde geleneği dinleyebiliriz.²²⁵

Gadamer'in izah etmeye çalıştığı şey, geçmiş ile mevcut an arasında cereyan eden karşılıklı ön plana çıkarma sürecidir. Mevcut bağlam ya da ufuk, sabit kanaatler ve değerlendirmelerden oluşan ve böylece "sanki sabit bir zemin gibi kendisinden hareketle geçmişin ötekilik vasfının ön plana çıkarıldığı" bir şey değildir.²²⁶ Aksine, mevcut ufuk (bağlam) geçmiş olmadan inşâ edemeyeceği için, kendi başına olan mevcut bağlam (ufuk) söz konusu değildir. Öyleyse tek bir bağlam içinde olan metin (geçmiş) ve mevcut an 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.²²⁷

Buna göre ufukları kaynaştırma, tarihsel ufku, ifşa edildiği an, onun hakikat iddiasıyla uzlaşma sağlama anlamında aşmaktır. Böylece kaynaşma süreci şu şekilde cereyan eder: Ortak zemin (Sache) üzerinde, geçmiş ve mevcut ufuk (bağlam)'lar ötekilik vasıfları ile ifşa edilir ve konuya ilişkin

225. TM, 305; WM, 310.

226. TM, 306; WM, 311.

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

hakikatin bağlayıcı gücü nedeniyle bir araya getirilirler. Ne var ki, bu önceden verilen (mevcut olan) birlik (ortak zemin) içinde geçmiş ve mevcut an arasındaki ötekilik ilişkisinin ifşasında, her iki taraf karşılıklı olarak test edildiği için, konuya yönelik yeni (beklenmedik) bir bakış açısı (birlik)'na erişilebilir. Bu nedenle yeni bakış açısı eskinin sadece bir tekrardan ibaret değildir. Bu yeni birlik geçmiş ve mevcut an arasındaki farklılıktan dolayı yeniden kendi içinde bölündüğünde ya da farklılaştığında, daha sonraki birlik (unity) için önceden verilen birlik işlevini görür ve bu böyle devam eder. Öyleyse ufukların kaynaşması, konu (Sache) üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden birlik ve ayrılık (ötekilik) diyalektikidir.

Bu yaklaşımın 'gelecek' fikrini gözardı 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) vechesine işaret eder.

Görüleceği üzere, ufukların kaynaşması tabiri, metnin mevcut an aracılığıyla geçmişten geleceğe uzanan geçiş sürecini tasvir etmektedir. O ayrıca, metnin özdeşliğinin yazarın niyetinin sürekli olarak inşâ ettirilmesi olarak değil, fakat metnin anlamının (hakikatinin) tarihsel sürekliliği şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. -Metnin özdeşliği anlamın anlaşıldığı açıdan (perspektif) ayrılamayacağı için, Gadamer, metnin hakikati ile metnin doğru olarak anlaşılması arasında kesin bir ayırım yapmıyor gibidir.

Kuşkusuz bu, doğru yorumun, konu ifşa edilirken kendisini gizleyen (şeffaflaşan) yorum olduğunu söylemektir.²²⁸ Onların (doğru yorum-konu) arasını ayırt etmek, estetik farklılaşma durumunda gördüğümüz gibi, özne-nesne ontolojisine düşmektir. Gadamer'e göre, yorumun doğruluğu bir amaç olamaz, zira bu amaç (metnin hakikat ya da anlamını ifşa) ile araç (yorumun doğruluğu, şeffaflığı) arasındaki ilişkiyi bozarak, asıl noktayı gözden kaçırmaktır. Bu nedenle Gadamer'in hermenötiğinde herhangi bir yorumun mutlaklaştırılması, otorite olarak görülmesi meşru değildir. Ne var ki, yorumlar arasındaki farklılığı ve kimi zaman ortaya çıkan zıtlıkları dikkate aldığımızda, yorumun doğruluğu sorunu sahte bir sorun mudur?

Gadamer bir soru sorarak bize şu cevabı verebilir: Yorumun 'doğruluğu'nun anlamı bizde daha önceden bulunan bir şey değil midir? Eğer böyleyse, şartlı olan bir şeyi şartsız gibi kabul etmek ve onunla bir yorumun geçerli (doğru)'liğini belirlemek nasıl mümkündür? Bu doğru yorumun anlamını belirlemenin ve bir kriter olarak kabul edildiğinde, onu tatbik etmenin zaten bir yorum konusu olduğunu gösterir. Doğru yorum için muhtemel bir kriter, insan ve dünyası arasındaki ayrılmaz ilişkiye bağımlı olduğu için tarihseldir ve ge-

228. Gadamer bu hususu şöyle dile getirir: "Yorumcunun metne ait oluş tarzı tıpkı bir resme bakarken durduğumuz yerin o resmin perspektifine ait oluş tarzı gibidir. Bu bakış açısını arama ve onu kendi duruşyeri olarak belirleme bir sorun değildir. Yorumcu, bakış açısını zaten kendisine verilmiş olarak bulur ve onu keyfi olarak seçmez." TM, 329; WM, 334. Volkmann-Schluck'un dil hakkında söylediği sözlerin yorum hakkında da söylenebileceğini düşünüyoruz. O şöyle der: "Dil kendisine işaret etmez, fakat, tıpkı kendisini görünmez hale getirerek kendisi içindeki nesneleri görünür kılan ışık gibi, kendisinden uzaklaştırarak, işaret ettiği şeyi görünür hale getirir," Bkz., K.-H. Volkmann-Schluck, "The Problem of Language" *Southern Journal of Philosophy* 8, no. 4 (Winter 1970), s. 379.

lenekle sınırlıdır. Ancak zaman-üstü (sabit) bir kriteri reddetmek yorum eyleminde aşırı bir göreceliğe veya keyfiliğe (öznellığe) iletmiyor mu?

5. *Aşkın (Transcendental) Zemin olarak Konu (Sache)*

Bir çok kez işaret edildiği gibi, Gadamer'in üzerinde durduğu nokta, metnin özerkliği ile farklı yorumlayıcı ortam (bağlam)'ların metne aracılık yapması arasındaki çözülmez diyalektiktir. Bu diyalektik metnin yorumlayıcı ortamlara nispetle hem içkin (immanent) hem de aşkın (transcendent) oluşuyla tezahür eder.

Kuşkusuz, her bir yorumlayıcı (somut) ortamın indirgenemezliği vurgulandığı takdirde Gadamer'in yaklaşımında kaçınılmaz bir görecelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak metin ve yorumlayıcı ortam (bağlam) ilişkisine diğer bir açıdan yaklaştığımızda, özel bir bağlaman farklılığının sahip olduğu muhteva (sürpriz hakikat)'dan kaynaklandığını farkedebiliriz. Aksi halde o içi boş, yani henüz somutlaşmamış bir bağlam olurdu. Bu nedenle 'muhteva'ya nispetle 'bağlam'a ya da tersine, bağlama nispetle muhtevaya öncelik vermek sahte bir göreceliği doğurur. Göreceliğin gerçek tehlikesi mevcut an geçmişin, ya da geçmiş mevcut anın kategorilerine indirgenmesinde ortaya çıkmaktadır.

Eğer Gadamer'in hermenötğinde bir görecelik varsa bu muhteva ve bağlaman karşılıklı göreceliği ya da bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Ancak bu muhtevanın özel bir tarihi bağlama bağımlı olduğu anlamına gelmez. Aksi takdirde muhtevanın farklı (sürekli değişen) bağlamlar içinde bilinemez oluşu anlamında bir solipsizm ortaya çıkardı. Bağlam kendi muhtevası aracılığıyla bilinebildiği için, muhtevanın sadece bir bağlamla sınırlı olması bu bağlaman da bilinemeyeceği sonucuna iletir. O halde muhteva ve bağlaman bilinebi-

lirliğı bağlamın sürekli olarak değışmesiyle mümkün olmak-
tadır.

Bütün bunlardan, Hirsch'le birlikte, muhteva (Hirsch'te yazarın niyeti)'nın değışen bağlamlardan bağımsız olduğı so-
nucunu çıkarabilir miyiz? Kanaatimizce, eğer durum böyle ol-
saydı, değışen bağlamlar muhtevanın ancak harici taşıyıcıları
olacakları için, bağlamlar arasında gerçek bir farklılık ve de-
ğışme sözkonusu olamayacaktı. Bu bakımdan, Hirsch'in,
muhtevanın diğler şartlardan (bağlam) bağımsız olduğı iddiası
kendisinin reddettiğı semantik özerkliğe yol açmaktadır.

Ancak muhtevanın değışen şartlardan tümüyle bağımsız
olduğunu reddetmek, Hirsch'in korktuğı gibi, muhtevanın
her yeni bağlamda yeniden belirlendiğı gibi bir sonuca iletir
mi? Bize göre, eğer durum böyle olsaydı, yukarıda gösterdi-
ğimiz gibi daha önceki bağlam ve muhteva bilinemeyeceğı
için radikal bir süreksizlik ve solipsizm ortaya çıkardı.
Paradoksal olarak mevcut bağlamın mutlaklığını ve kesinli-
ğini varsayan mutlak görecelik (ya da öznelcilik), diğler bağ-
lamlarla olan dahili sürekliliğı ve bağımlılığı reddettiğı için
kendi kendini yok eder.

Görecelik sorununa çözüm geçmiş ya da mevcut anın
mutlaklığı fikri içinde aranmamalıdır zira her ikisi de farklı
görecelik formlarına kapı aralar. Muhtemel çözüm muhteva
(anlam) ile bağlamın karşılıklı bağımlılığını—değış(tir)me
ilişkisini—tarihi bağlamlar arasındaki dahili süreklilik ve
karşılıklı bağımlılık fikri üzerinde temellendirmekle söz ko-
nusu olabilir.

Bu açıdan bakıldığında Margolis'in mutedil göreceliğı
tatmin edici görünmüyor. Mutedil görecelik "göreceli yargı-
ları—sadece doğru ve yanlış olan şeyler aracılığıyla—uyuş-
maya iten bazı asgari zorlayıcı şeylerin olduğunu kabul

eder.”²²⁹ Böylece Margolis edebi eserin sadece ‘doğru’ veya ‘yanlış’ olan ‘vasıflar’ını, bu vasıfları açıklayan bağlamı belirleyen eleştirel yorumlardan ayırmaktadır. Vasıflar edebi eserin zorunlu (ayrılmaz) parçaları ve hatta temeli olup, bilimsel kuramlardaki ‘olgu’lara tekabül ederler. Bu durumda eleştirel yorumlar hakikati kanıtlanamayan bilimsel kuramlar gibidir. Margolis’e göre, bunun nedeni yorumun, metni sahip olduğu zorunlu vasıfların ötesine taşımak suretiyle esere katkıda bulunmasıdır. Bu sonsuz yorumsal üretkenlik daima yorumcu-nun kültürel ya da tarihsel bakış açısından hareket eder.

Ne var ki, metnin zorunlu vasıflarına farklı kültürel bağ-lamlar içinde yaklaşılabileceği için, her bir bağlamda bu vasıflar farklı yorumları destekleyebilecektir. Bunun sonucu olarak, yorumlar ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ olarak değil—zira bu farklı kül-türel vechelerin esere olan katkılarını gözardı etmek olur—fakat ‘makul’ ya da görünüşte ‘makul olmayan’ şeklinde de-ğerlendirilebilir. Margolis’e göre, bu eleştirel makuliyet kri-teri şu hususları içerir: 1) Mevcut sanat eserinin tasvir edi-lebilen vasıflarıyla uygunluk, 2) “Tarihsel olarak süreklilik ar-zeden yorum geleneğinin esnek alanı içinde bulunan göreceli yorum kurallarıyla uyuma.”²³⁰

Bu durumda aynı metnin birbirine zıt yorumları metinden elde edilen bir takım kanıtlara göre aynı anda makul olabilir-ken, aynı anda doğru olamazlar. Burada önemli olan nokta şudur: Bir sanat eserinin tabiatı (ya da vasıfları) doğruluk ya

229. J. Margolis, “Robust Relativism,” in *Intention and Interpretation*, s. 48.

230. İbid., “The Truth about Relativism,” in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ss. 232-255; “Interpretation at Risk,” ss.312-330; for the critique of Margolis’ hermeneutics, Bkz., also, D. Novitz, “Towards a Robust Relativism,” *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 41, no. 2 (Winter 1982), ss. 171-185; R. Shusterman, “Interpretation, Intention, and Truth,” ss. 65-75.

da yanlışlık modelinden hareketle verilen yorumlayıcı yargıların geçerliliğini gösteremediği halde, makuliyet ya da gayri makuliyet modelinden hareketle yapılan yargıları destekleyebilir.

Öyle görünüyor ki, Margolis için önemli olan, son tahlilde geçerliliği gösterilemeyen otorite ya da teklik iddiasında bulunan bir yoruma ulaşmak değil, fakat kendi tarihsel ve kültürel göreceliğini kabul eden kabul edilebilir (makul) yorumlar elde etmektir. Ancak metnin temel vasıflarını, göreceli yargıların uymak zorunda oldukları doğru ya da yanlışlar olarak kabul edince, O bu vasıfların yorumculara nesnel olarak verildiğini, yani onların kendi başlarına konuşabildiklerini varsayıyor olmalıdır. Bununla birlikte, onların açıklanabilmesi bizim kültürel olarak şartlanmış yorumlama modellerimize bağlı ise, bu durumda onlar aynı zamanda sessiz yani kendi başlarına konuşamayan şeyler olmaktadırlar. Bu metnin sürekli değişen bağlamlara daima kayıtsız kaldığı anlamına gelir. O, yorumculara özel olarak seslenemediği, onlara bir hakikati bildirme iddiasında bulunamadığı için hayattan yoksundur.

Böylece Margolis'in hermenötiğinde yorum, egzistansiyel olarak kendini bilmeye iletmeyen, saf bir entelektüel faaliyetten ibaret görünüyor. Bunun nedeni yorumcunun görevinin kendi kültürel perspektifini metnin temel vasıflarına uyarlama oluşudur. Bu yorumcunun, metne tatbik edeceği yorumlayıcı kavramları yorumlama faaliyetinden önce seçebildiğini, yani onlar hakkında kesin bir bilgiye sahip olduğunu kabul etmektir. Böylece metnin tarihsel sürekliliği metnin tarihsel etki gücüne değil, fakat yorumlayıcı modellerin seçimine bağlı olarak ortaya çıkar. Kuşkusuz bu yaklaşım, metin ve yorumcu arasında ortak bir zeminin olmaması anlamında bir süreksizliği ima eder. Kanaatimizce

metnin nesnel vasıfları diye adlandırılan şeyler ortak bir zemin olamaz, zira onlar yorumcuya karşı kayıtsızdırlar. Sonuç olarak, Margolis'in hermenötiğinde yorumlama eylemi özne-nesne ontolojisinden hareket eder ve göreceli yorumla sona erer.

Gadamer'in hermenötiğinin şimdiye değin tartıştığımız yorumlama modellerine olan üstünlüğü onun, geçmiş metnin öncelikle bizim ön-yargı (hakikate ilişkin ön-kanaat)'larımıza karşı koyan bir hakikat iddiasıyla kavrandığı hususuna dikkatlerimizi çekmesidir. Bu ortak zemin (konu)'nin, her özel bağlamda farklı olarak tezahür etmekle birlikte, onların hiç birisiyle sınırlı olmadığına işaret eder. Böylece geçmiş ve şimdi—konuya ilişkin hakikatler aracılığıyla—kendi orijinal vechelerini tezahür ettirebilmek için birbirlerine bağımlı oldukları halde, biri ötekinin perspektifi altına alınamaz. Gerçekte bu konunun zaman-üstü vasfını reddetmek değildir, zira geçmiş ve şimdi arasındaki bu karşılıklı bağımlılık sonsuz bir süreçtir. Görüleceği üzere, Gadamer'in hermenötiğinde zaman-üstülük metnin hakikat iddiasının yorumlar tarafından tüketilemeyeceğini ima eder.

Açıkçası, bu yaklaşım zaman-üstülüğü daima kendi değişmez vasfı içinde anlaşılan bir şey olarak kabul eden nesnelci yaklaşımlardan ayrılır. Nesnelci yaklaşımlarda paradoks olarak görünen şey, onların zaman-üstünü hem değişmeyen, yani değişen şartlara kayıtsız kalan, hem de her bir zaman diliminde kendi özdeğliği ile tamamen kavranabilecek (yani sanki tüketilebilecek) bir şey gibi kabul etmeleridir. Bu durumda, zaman-üstü varlığıyla zamansallığı aşan değil, sadece onun dışında kalan bir şey olmaktadır.

Gadamer hermenötiğinde geçmiş ve şimdinin karşılıklı bağımlılığı, konu (ortak zemin)'nin temsil eden (representational) bilinç tarafından nesnelleştirilen bir şey

olmadığını, fakat karşılıklı anlamayı mümkün kılan bir şey olduğunu gösterir. Bu anlamda *Sache* (konu, şey) hakikatini metnin (gelenek) ve yorumcunun dilleri arasındaki diyalojik süreç içinde tezahür ettiren aşkın (transcendental) bir zemindir. Bu nedenle metin ve yorumcu arasındaki ilişki temelde ben ve sen (Ich-Du) formunda olup, “özne ve nesne arasındaki epistemolojik ilişkiye indirgenemez.”²³¹

Böylece, Gadamer’in kaydettiği gibi, dil, tüm boşluklar ve süreksizliklere rağmen içinde metnin tarihsel sürekliliğinin gerçekleştiği bir aracılık formudur. Bu demektir ki, dil, bir kelimenin diğerine yol açtığı karşılıklı konuşma içinde gerçekleştiği ve kendi işlevini yerine getirdiği için, karşılıklı konuşma “geçmiş metinlerin, geçmiş bilgilerin, ve insanın yaratıcı çabasından kaynaklanan formların bize ulaşmasını sağlayan yoldur.”²³² Bu noktada süreksizlik ve tarihi süreklilik arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabiliriz. Süreksizliğin kendisi aşılması gereken bir engel değildir; aksine, her süreksizlik geçmişle olan diyalogun katılımcısı olarak tezahür ettiği için, tarihi sürekliliği mümkün kılan bir şeydir.

Diğer bir deyişle, tarihi bir metin ancak karşılıklı konuşma ya da diyalog yoluyla varolabilir ve diyalogun sürekliliği yeni katılımcıları gerektirdiği için, süreksizlik gerçekte metnin tarihi sürekliliğini koruma ve tecrübe etme tarzıdır. Gadamer bu hususu şöyle dile getirir:

Nakil ve gelenek anlamlarını elden ele ulaşan şeyi sıkı bir şekilde tutmak suretiyle değil, fakat tersine bizlerin içinde bulunduğu karşılıklı konuşmaya katılan tecrübeli ve metin katılımcıları sayesinde muhafaza eder. Cevap verdikleri ve yeni sorular ortaya koydukları

231. Hoy, *The Critical Circle*, s. 61.

232. Gadamer, “The Continuity of History,” ss. 238-9.

sürece onlar [nakil ve gelenek] kendi gerçekliklerini ve ileriye yönelen hayatîyetlerini kanıtlar.²³³

Öyle görünüyor ki, soru ve cevap mantığı diyalogun temel vasfıdır.²³⁴ Bu mantığa göre, “hiç bir öznel bilinç, ne konuşmacının ne de muhatabın [bilinci], diyalog esnasında ortaya çıkacak şeyi önceden tam anlamıyla kuşatabilecek kadar bilmektedir.”²³⁵ Böylece Logos (diyalog sonucu ulaşılan hakikat) herkese şamil olup, bir katılımcıya ait değildir.

Konu, hem diyalogu mümkün kılan aşkın bir zemin, hem de karşdakine açık olmayı gerektiren gerçek bir karşılıklı konuşma sonucunda erişilen bir hakikattir. Böylece kendimiz diyalog esnasında bir döngüsel hareket içinde bulmaktayız. Gadamer bu döngüsel harekete arananın (anamnesis) *logoi* olarak ortaya çıkarıldığını söyleyerek işaret eder.²³⁶ Buna göre, varsayılan şey (aşkın zemin) karşılıklı konuşma esnasında yeni bir vechesiyle (*logoi*) gün ışığına çıkarılır.

Burada Gadamer’in kastettiği şey şudur: Karşılıklı konuşma yoluyla geçmiş metin tarafından işaret edilen konu kendi orijinal rolünü dil içinde tekrar oynayabilir. Kuşkusuz bu metnin tarihsel olarak yeniden inşası değil, fakat geçmiş bir metnin çağdaş bir metin olarak yeniden konuşmaya başlamasıdır. Karşılıklı konuşmada gün ışığına çıkan şey herkese şamil olduğu için, “dil-in diyalojik vasfı . . . öznenin öznelliğini

233. *Ibid.*

234. Gadamer, Collingwood’un soru-cevap diyalektliğini kendi diyalog kavramının içine yerleştirir. Ancak Gadamer, tarihi bir olayı anlamının yazarın niyetini anlamak olduğunu savunduğu için Collingwood’u eleştirir. Daha ayrıntılı tartışma için bkz., J. P. Hogan, *Collingwood and Theological Hermeneutics* (Lanham: University Press of America, 1989), ss. 43-65.

235. Gadamer, “Hermeneutics and Logocentrism,” s. 117.

236. Gadamer, “Destruktion and Deconstruction,” s. 110.

ve özellikle konuşmacının anlama yönelik niyetini esas alan tüm hareket noktalarını geride bırakır.”²³⁷

Ne var ki, karşılıklı konuşma yoluyla gün ışığına çıkarılan şey (konuya ilişkin hakikatler) daima sınırlı ve beklenmedik olduğundan, radikal anlamıyla göreceliğin Gadamer’in felsefesinde yeri yoktur. Yukarıda ima edildiği gibi, radikal görecelik, bir taraftan bilginin sınırlılığını iddia ederken, diğer taraftan bilincin kendisi hakkındaki bilgisinin kesin olduğunu varsayar. Sözelimi, ‘Ben metni şu şekilde anlıyorum’ şeklindeki göreceli bir iddiada, Ben hareket noktasını oluşturur, yani yorum eyleminden önce kendisi hakkında kesindir. Dolayısıyla, bu tür bir görecelik bireysellik ya da monolog formunu almaktadır.

Bilincin kendisi hakkında kesin olmasının tam tersine, diyalog geçmiş metin ve yorumcu tarafından ileri sürülen hakikat iddialarının sürekli olarak karşılıklı test edilmesini gerektirir ve soru ve cevap mantığından başka bir kriteri kabul etmez. Doğru soru sormak için öncelikle bir kritere sahip olup olmadığımız sorulabilir. Gadamer bu güçlüğü kabul eder ve şunları söyler: “Soruyu bulmak ve açıklamak, işte bu bir sorudur! Zira soru bir ifadeyi o sorunun muhtemel cevabı olarak uygun bir şekilde yorumlamamızı mümkün kılar.”²³⁸

Açıkçası doğru soru sormanın bir ölçütü yoktur. Ne var ki, doğru soru sormak için konunun anlamını bilmek zorunda değil miyiz? Farkedileceği üzere, soru ve konu (cevap) arasında, son soru ve son cevap diye bir şey olmaması anlamında, çözülmez bir döngüsel ilişki vardır.

Hegel’in tabirini kullanacak olursak, bu “kötü sonsuzluğun” olumlu bir vechesi de vardır: Bu sayede bizler beklen-

237. Gadamer, “Text and Interpretation,” s. 26.

238. Gadamer, “Religious and Poetical Speaking,” s. 8

medik hakikati kavrayabiliyor ve her tecrübeye daha ileriye görme şansını yakalayabiliyoruz. Bu bakımdan, her gerçek sorunun hakikatin kendini sınırlama ve geleceğe açık olma diyalektiği içinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, gerçek soruları sınırlı bir cevap vererek belli bir yöne işaret ettiklerinde kavrayabiliyoruz. Bu demektir ki, gerçek sorular sadece konu üzerindeki karanlık noktalara işaret eden sorular değildir, fakat, daha önce sorulan sorulara kısmi bir cevap teşkil ettikleri için, onlar bize izleyebileceğimiz bir yol gösterirler. Böylece ne saf bir soru ne de saf bir cevap vardır. Aksine her soru kısmi bir cevabı ve her cevap kısmi bir soruyu içerir.²³⁹

Bu nedenle her gerçek yorum soru ve cevap diyalektiği içinde tezahür eder. Gerçek yorum metin tarafından ortaya atılan sorulara aydınlatıcı cevaplar veren ve metne yeni sorular yönelten yorumdur. Nasıl ki, saf bir soru ve saf bir cevap yoksa, metne belli bir mesafede duran saf bir yorum yoktur. Aksine, metin ve yorum arasındaki ilişki soru ve cevap arasındaki ilişkinin kendisidir. Her doğru yorum bu diyalektik içinde geçmiş ve gelecek arasındaki geçişi tecrübe etmekten başka bir şey değildir. O daha önceki yorumlar tarafından açılan alanı doldururken, muhtemel (gelecek) yorumlar tarafından doldurulacak yeni alanlar açar.

Sonuç olarak, Gadamer'in hermenötiğinin yorumda kaçınılmaz bir göreceliğe ilettiği iddiası inandırıcı değildir. Bize göre, Gadamer'in hermenötiği metnin hakikatini (özdeşliğini)

239. Soru ve cevap mantığı ile ilgili tartışmalar için bkz., TM, 369-379; Hogan, *Collingwood and Theological Hermeneutics*, ss. 43-65; F. J. Ambrosio, "Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue" *International Philosophical Quarterly* 27, no.1 (March 1987), ss. 17-32; Ambrosio, "Gadamer: On Making Oneself at Home with Hegel," *The Owl of Minerva* 19, no. 1 (Fall 1987), ss. 23-40.

özel bir tarihi bağlam içinde sınırlamıyor. Tersine her gerçek yorumun daha önceki yorumlar temelinde (yani metnin etki tarihi üzerinde) metnin hakikatini paylaştığını ve yeni yollar açarak muhtemel yorumlara kapı araladığını göstermektedir. Bu iddiada, her bir yorumun metnin hakikatine ileten yegane yol olduğunu iddia ettiği şeklinde bir dogmatizm söz konusu değildir. Her gerçek yorum, soru ve cevap diyalektiğinden hareket ettiği için, başlangıçtan itibaren eleştirel (reflektif) bir boyuta sahiptir. Eğer durum buyrsa, kendisini soru ve cevap (metin ve yorum) diyalektiğinde ifşa eden konuya ilişkin hakikat için kriter aramak, ışığın kaynağı üzerine ışık tutmaya çalışmak gibi değil midir?

SONUÇ

Araştırmalarımız süresince, metnin özdeşliğinin ne olduğu sorusu açısından, geçmiş ve şimdi arasındaki gerçek bir diyalog olarak yorumun nasıl mümkün olduğu problemi üzerinde durduk. Öncelikle yorumda yöntemin yeri konusundaki tartışmalara dikkatleri çektik. Gadamer'in, hatalardan kaçınmak için yöneme olumlu baktığını kaydettik. O'nun reddettiği şey, doğrulama ve kesinlik ilkelerine dayalı olarak, hakikat bilgisini yöntem aracılığıyla sınırlayan bilimsel nesnellik fikrinin gerisinde bulunan özne-nesne ontolojisidir.

Özne-nesne arasında bir mesafe ve yabancılaşmayı öngören bilimsel yöntemin evrensellik iddiasına insanın hakikat (dünya) tecrübesi karşı koymaktadır. Bunun nedeni, biricik (orijinal) tarihsel olay olarak tezahür eden her hakikat tecrübesinin tümel kavram altına sokulamamasıdır. Böylece, yorum sorunu sadece bir yöntem sorunu değil, fakat daha temelde metnin hakikatiyle ilgili bir tecrübe sorunudur. O insan anlayışının anlaşılan şeyin varlığına nasıl ait olduğu ile ilgili bir sorundur. Bu, yorum sorununun ikinci derecede bir yöntem sorunu olduğunu, yani metin yorumcunun mevcut bağlamına yönelik bir hakikat iddiasında bulunamadığında bir yöntem sorunu haline geldiğini ima etmektedir.

Gadamer'in yönteme yaklaşımının O'nun yazarın niyeti konusundaki tutumuyla paralellik arzettiğini gördük. O açıkça yorumcunun, yazılı metnin hakikatini kavramanın mümkün olmadığı yerde yazarın niyetini anlamaya teşebbüs etmesi gerektiğini söylemektedir. Bu demektir ki, metin ve yorumcu arasında bir mesafe söz konusu olduğunda yazarın niyetini ortaya çıkarmak için farklı yöntemlere başvurulmalıdır.

Gadamer ayrıca karşılıklı konuşma esnasında, anlam henüz onu kasteden kişiden ayrılmadığı için, amacın karşıdaki-nin niyetini anlamak olduğunu söylemektedir. Ancak bu karşıdaki şahsın söylediği hakikatin onun niyetine nazaran ikinci derecede olduğu anlamına gelmez. Tersine, konuşanlar arasında ortak zemin olan konu (Sache)'nın hakikati karşılıklı konuşma esnasında ifşa edilebilir. Ne var ki, anlam sabit formlarla yazılı olarak kaydedildiğinde, anlam yazarın niyetinden kopar ve ideal bir vasma bürünür. Bu anlamın yorumdan bağımsız olarak bir varlığının olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. O varlığını ancak yorumlar aracılığıyla tezahür ettirebilir. Böylece yorumun amacı geçmiş (yazılı) bir metne karşılıklı konuşma ile orijinal işlevini yeniden kazandırmaktır. Diğer bir deyişle yorum geçmiş ve şimdi arasında yaşayan bir karşılıklı konuşmadır.

Hirsch ve Betti'nin niyetsele yorum yöntemlerinin bu görevi yerine getiremeyeceklerini gösterdik. Onların yöntem fikrine dayalı nesnel yorum iddiaları özne (yorumcu) ve nesne (anlam) arasında bir yabancılaşmayı gerektirmektedir. Bunun anlamı, bizim bir metni ancak yazarın öznel ufkunu, perspektifini takınmak suretiyle anlayabileceğimizdir. Onlar yorumcunun içinde bulunduğu ortamın ve mevcut ilgilerinin nesnel olarak inşa edildiği varsayılan metnin anlamının içine nüfuz ettiğini görememektedirler. Anlamın varlığını yazarın

özel perspektifine indirgeyerek, yorumcunun geçmiş ve şimdi arasındaki boşluk ya da mesafeyi nasıl aşacağı sorununu üretmişlerdir.

Onların, geçmiş ve gelecek arasında aracılık yapan özdeş nesneler olarak anlamlı formlar (Betti) veya türlerin (genres) (Hirsch) olduğuna ilişkin iddiaları sağlam görünmüyor, zira onlar ayrıca bu form ya da türlerin anlamları ancak yazarın niyeti ya da perspektifi elde edildiğinde kavranabilir demektedirler. Açıkçası bu bir kısır döngüdür. Eğer özerk oldukları için anlamlı formlar ya da türler geçmiş ve şimdi arasında aracılık yapabiliyorlarsa, bu durumda onların yazarın niyetinden bağımsız oldukları kabul edilmelidir. Benzeri bir sorun, Hirsch'in 'yazarın niyeti' ile ilgili 'kanıt' anlayışında da görülmektedir. Hirsch kanıtın ancak yorum ortamı içinde bir işlev görebildiğini fark edememektedir.

Hirsch'in teorisinde paradoksal bir durumu gözlemledik. Bir taraftan yorum nesnesinin yorumcunun öznelliğinden bağımsız olduğunu iddia ederken, Hirsch diğer taraftan yorumcunun özel seçme eylemini yorumun hareket noktası olarak kabul eder. Anlamın her zaman kendisiyle özdeş olduğunu ileri sürerken, O ayrıca metnin anlamının bizim istediğimiz her anlama gelebileceğini söylemektedir.

Kuşkusuz, bütün bunlar Hirsch'in metnin özdeşliği hakkındaki yaklaşımı üzerinde bir takım şüpheler uyandırmaktadır. Son tahlilde Hirsch'in özdeşlik delili şu şekli alır: Şayet anlam belirli olacaksa o yazarın niyetiyle özdeş olmalıdır. Ancak ikinci bir adımda, yazarın niyetinin özdeş olduğunu göstermenin metnin özdeşliğini göstermek olduğunu kabul eder. Böylece, başlangıçta metnin anlamı ile yazarın niyetini birbirleriyle özdeş oldukları gösterilecek (ayrı) şeyler gibi ele alırken, daha sonra yalnızca yazarın niyetinin özdeşliğini tartışır ve ötekini ispatlanmış gibi kabul eder.

Hirsch'in 'önem' (tatbikat) kavramının, anlamın tarihsel sürekliliğini sağlayıp sağlayamayacağını tartıştık. Her ne kadar O, Gadamer'le birlikte, tatbikatın anlamın bir parçası olduğunu söylese de, öncelikle metinden tümel kavramı elde ettiğimizi ve onu kendi tecrübemize aktardığımızı kabul ederek Gadamer'den ayrılmaktadır. Böylece O, bir taraftan anlamın varlığını orijinal şartlara indirgerken, diğer taraftan onun gelecek (muhtemel) tatbikatlara açık olduğunu söylemektedir. Bu anlamın orijinal şart ya da ortamından (yazarın niyeti) bağımsız olduğunu aynı anda hem reddetmek hem de kabul etmektir.

Hirsch'in teorisindeki bu paradoksal durum şimdi (present)'yi geçmişin altına yerleştirmek ve geçmişe bağımlı kılmakla (relativizm) sonuçlanır. Bu O'nun, yorumcunun ortamındaki özel bir olayın, tümel kavramının (yazarın amacı) bir örneği, temsili olduğu iddiasında açıkça görülebilir.

Betti'nin hermenötik nesnenin özerkliği ile ilgili kanıtı ve anlam ile önem arasında yaptığı ayırım, anlam ile hakikat arasında bir ayırıma iletmektedir. Sonuç itibarıyla, Betti'nin teorisi, her bir bağlam için anlamın geçerliliği ya da hakikatinin, yorumcunun henüz test edilmeyen önyargıları tarafından belirlendiği fikrine yol açtığı için öznelcilik ve görecelikten kaçamamaktadır.

Knapp ve Michaels'in niyetsiz anlamın imkansızlığına ilişkin kanıtlarına gelince, yazar ve yorumcu arasında anlama aracılık edecek bir şeyin olmadığını gördük. Onların kanıtları, yazarı yalnızca formal bir şart olarak kabul ettiği için, inşa edilen anlamın yazarın niyeti ile özdeş olduğunu gösterememektedir. Niyetin dilden ayrılamazlığı ilkesi, yorum kapalı bir metni açık hale getirdiği için yani yorumcunun kendi niyeti işe karıştığı için, gerçekte yorum değil sadece metnin var olduğu sonucuna iletmektedir. Bu ise bir tür solipsizmdir.

Juhl'un metnin anlamı ile yazarın niyetinin özdeşliğini göstermek üzere başvurduğu tutarlılık kanıtının tatmin edici olmadığını gördük. Bunun nedeni, O'nun yorumcunun metnin bütünlüğü (birliği) ile ilgili ön-kavramlarını gözardı etmesi ve onu sadece yazarın niyetinin bir kanıtı olduğunu kabul etmesidir. Bu varsayımdan hareketle, O metnin tutarlılığı veya bütünlüğünün yorum için sadece formal bir şart olduğunu unutmaktadır. Bir metnin farklı yaklaşımlardan hareketle farklı, fakat tutarlı olarak inşâ edilebildiği (yorumlanabildiği) gerçeği Juhl'un kanıtlarının sonuçsuz olduğunu göstermeye kafidir.

Her ne kadar Beardsley ve Wimsatt semantik özerkliği kabul etseler ve anlamın yazarın niyeti ile özdeş olduğunu reddetseler de yorum ortamının metnin anlamının inşâ edici bir unsuru olduğu gerçeğini görememektedirler. Onlar anlama kendi başına tahlil edilecek fiziksel bir nesne gibi bakmaktadırlar. Anlamın nesnel bir varlık olduğu varsayımı onları sadece bir tek doğru yorum olduğu sonucuna iletmektedir. Böylece onlar anlayışın tarihselliğini (ontolojik yapısını) gözardı etmektedirler.

Margolis'in mutedil göreceliği yorum hadisesini, metnin hakikat iddiasını askıya alarak, saf bir entelektüel faaliyet haline getirmektedir. Bu, O'nun, bir takım kanıtlara göre yalnızca makul yorumlara ulaşabileceğimiz iddiasında görülebilir. Buna göre yorum özne-nesne ontolojisinden hareket eder. Metnin temel vasıflarının farklı yorumlar için kanıt görevi üstleneceğini iddia etmekle, Margolis'in mutedil göreceliği geçmiş ve şimdi arasında bir diyalogu amaçlamaz, fakat daha çok tek bir doğru yoruma ulaşmanın imkansızlığı üzerinde yoğunlaşır. Böylece o temelde negatif bir yorum teorisidir.

Gadamer'in felsefi hermenötiği metnin varlığının onun kendini gerçekleştirmesi, kendi işlevini yerine getirmesi oldu-

ğunu göstererek metnin özdeşliğinin zeminini ortaya koyar. Metnin varlığı asla özel bir yorum ortamına indirgenemez, fakat bir diyalogun katılımcıları arasında ortak bir zemin olarak tezahür eder. Bunun anlamı metnin özdeşliğinin inşâünde ne geçmiş ne de şimdinin bir diğerinin altına alınamayacağıdır. Aksine metnin özdeşliği geçmiş ve şimdinin birliği içinde tezahür eder.

Geçmişin sürekli değişen bağlamlarla olan daimi birliği metnin dinamik özdeşliğini teşkil eder. Metnin özdeşliğinin bu dinamizmi metnin farklı ortam (bağlam)'lara yönelik hakikat iddiasında bulunabilmesiyle kavranır. Böylece, her bir yorum ortamı metinle olan diyalogun katılımcısı olarak varolur. Metnin hakikatiyle mevcut ortam açısından ilgilenmek geçmişin şimdi (present) altına alınmasına (anachronism) ve göreceliğe yol açmaz, zira şimdi zaten geçmiş (gelenek)'in etkisi altındadır. Geçmiş soyut bir nesne olarak kavranamaz fakat daima şimdi ile canlı bir ilişki içindedir.

Bu durum geçmişin şimdi üzerindeki etkisi ile bu tarihi etki hakkındaki bilincin birbirlerinden ayrılamayacağını gösterir. Gadamer'e göre, bu durum, bilincin ya da şimdinin geçmişin saf bir belirlenimi olduğu anlamına gelmez. Aksine, tarihi etki hakkındaki bilinç zaten içinde geçmiş ve şimdinin anlamının tezahür ettiği tarihsel bir hadisedir. Böylece, geçmiş metnin hakikati kendi başına duran nesnel bir olgu olmayıp, tarihsel etki hakkındaki mevcut bilinç aracılığıyla kendini gerçekleştirir. Bu tarihsel olarak etkilenen bilincin aynı zamanda faal olduğu anlamına gelir.

Geçmiş ve şimdi arasındaki birlik daima kendi içinde farklılaşır. Bu birlik ve farklılaşmanın çözülmez diyalektiği aracılığıyla geçmiş metne aracılık edilir ve onun özdeşliği tezahür eder. Metnin anlamına yorumlar tarafından aracılık yapıldığı için, her yorum ileriye uzanan zincirin bir halkası

gibidir. Bu nedenle metnin hakikatinin biricik tezahürü olarak süreksizlik (kesinti) şeklinde görünen şey, metnin daha sonraki tezahürleri için bir basamak teşkil eder. Diğer bir deyişle her yorum daha sonraki yorumlar için ön-kavram görevini görür.

Gadamer'in, geleneğin metnin etkileri (yorumları)'nin tarihsel sürekliliği olduğunu söylerken, bütün geleneği kendi tecrübesi içinde toplayan süper özne ya da kollektif özne tasarlamaadığını kaydettik. Bu açıdan, Gadamer'in hermenötğinde, her bir somut ortamın indirgenemezliğinden kaynaklanan bir göreceliğin ortaya çıktığına işaret ettik.

Ancak, metin ve yorum ortamı arasındaki ilişkiye diğer bir açıdan bakıldığında, her bir yorum ortamının farklılığının sahip olduğu muhteva (sürpriz hakikat)'dan kaynaklandığını farkedebiliriz. Aksi halde o boş yani içi doldurulmayan bir bağlam olurdu. Bu yüzden, muhtevaya nispetle bağlama ya da bağlama nispetle muhtevaya öncelik vermek sahte bir göreceliğin ortaya çıkmasına yol açar. Gadamer'in kaçındığı göreceliğin gerçek tehlikesi geçmiş ya da gelecek bir diğeri altına alındığında ortaya çıkar.

Gadamer'in hermenötğinde geçmiş ve şimdi arasındaki daimi diyalog soru ve cevap diyalektiği şeklinde tezahür eder. Metin ve yorumları arasındaki bu soru-cevap diyalektiği metnin hakikati için bir alan açarken, metnin varlığı asla tamamen ifşa olmaz. Bu gerçeği soru ve cevabın karşılıklı olarak birbirini gerektirmesiyle kavrarız. Aralarındaki ilişki daimi bir süreçtir.

KAYNAKÇA

- Ambrosio, F. J. "Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue." *International Philosophical Quarterly* 27, no.1 (March 1987): 17-32.
- "Gadamer: On Making Oneself at Home with Hegel." *The Owl of Minerva* 19, no. 1 (Fall 1987): 23-40.
- Bagwell, J. T. *American Formalism and the Problem of Interpretation*. Houston: Rice University Press, 1986.
- Beardsley, M. C. "The Authority of the Text." In *Intention and Interpretation*. Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- *Aesthetics*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1958.
- and W. K. Wimsatt. "The Intentional Fallacy." In 20th Century Literary Criticism: A Reader. Edited by David Lodge. London: Longman, 1972.
- and W. K. Wimsatt. "The Affective Fallacy." In 20th Century Literary Criticism: A Reader. Edited by David Lodge. London: Longman, 1972.
- Bernstein, Richard J. "From Hermeneutics to Praxis." In *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Edited by B. Wachterhauser. Albany: State University of New York Press, 1986.
- Betti, E. "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften." In *Contemporary Hermeneutics*. Edited by J. Bleicher. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing." Translated by Susan Noakes. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Edited by Gary Shapiro and Alan Sica. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge S Kegan Paul, 1982.
- Bollnow, O. F. "What does it mean to Understand a Writer better than He Understood Himself." *Philosophy Today* 23, no. 5 (Spring 1979): 16-28.
- Bontekoe, R. "A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher." *International Philosophical Quarterly* 27, no. 1 (March 1987): 3-16.
- Cain, W. E. "Authority, 'Cognitive Atheism,' and the Aims of Interpretation: The Literary Theory of E. D. Hirsch." In *The Crisis in Criticism*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984.
- Chari, V. K. "Validity in Interpretation: Some Indian Views." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, no. 3 (Spring 1978): 329-340.

- Connolly, J. M. "Gadamer and the Author's Authority: a Language-Game Approach." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44, no. 3 (Spring 1986): 271-277.
- and T. Keutner (eds). *Hermeneutics versus Science*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Cullar, Jonathan. *Ferdinand de Saussure*. Harmondsworth: Penguin Books, 1997.
- Dannenberg, Lutz and Hans-Harald Müller. "On Justifying the Choice of Interpretive Theories." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984): 7-16.
- De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, Inc, 1903.
- Descartes, R. *Meditations on First Philosophy*. Translated by D. A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- Dilthey, W. "The Rise of Hermeneutics." *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University Press of New York Press, 1990.
- Dostal, Robert J. "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightening." *Hermeneutics and Truth*. Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994.
- Ermarth, M. "Transformation of Hermeneutics." *The Monist* 64 (1981): 175-194.
- Foucault, M. "What is an Author?" Translated by D. F. Bouchard and S. Simon. In *Language, Counter-Memory, Practice*. Edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Funk, R. W. "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism." In *The New Hermeneutics*. Edited by J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper and Row, 1964.
- Gadamer, Hans-Georg. "On the Circle of Understanding." In *Hermeneutic Versus Science?* Edited by J. M. Connolly and T. Keutner. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.
- "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge." *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981): 637-642.
- "Concerning Empty and Ful-filled Time." *Southern Journal of Philosophy* 8, no. 4 (Winter 1970): 341-353.
- and Ricoeur. "The Conflict of Interpretations." In *Phenomenology: Dialogues and Bridges*. Edited by R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1982): 306-8.

- , "The Continuity of History and the Existential Moment." *Philosophy Today* 16, no. 4 (Fall 1972): 238-239.
- , "Destruction 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.
- , "The Eminent Text and Its Truth." *Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13 (1980): 3-10.
- , "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): 307-316.
- , "The Historicity of Understanding." In *The Hermeneutics Reader*. Edited by K. Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 1994.
- , "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics." *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May 1994): 104-110.
- , *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by D. E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977.
- , "Philosophy and Literature." *Man and World* 18 (1985): 241-259.
- , "The Power of Reason" *Man and World* 3, no. 1 (1970): 5-15.
- , "On the Problematic Character of Aesthetic Consciousness." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 9, no. 1 (Winter 1982): 31-40.
- , *Le Problème de la Conscience historique*. Louvain: Université Catholique, 1963.
- , "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.
- , "Reflections on My Philosophical Journey." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn. Illinois: Open Court, 1997.
- , *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Edited by R. Bernasconi. Translated by N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press: 1991.
- , "Religious and Poetical Speaking." In *Myth, Symbol, and Reality*. Edited by Alan M. Olson. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- , "Reply to Jacques Derrida." In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.

- "Reply to Karl-Otto Apel." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by Lewis Edwin Hahn. Illinois: Open Court, 1997.
- "Text and Interpretation." *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.
- *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- "Truth in the Human Sciences." In *Hermeneutics and Truth*. Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994.
- *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5th ed. Tübingen: J. B. Mohr, 1986.
- "What is Truth?" In *Hermeneutics and Truth*. Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994.
- Garrett, J. E. "Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons." *Man and World* 11, no. 3 (1978): 392-400.
- Gracia, J. J. E. "Texts and Their Interpretation." *Review of Metaphysics* 43 (March 1990): 495-542.
- Grondin, Jean. "Hermeneutics and Relativism." In *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Edited by K. Wright. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Gurwitsch, Aron. *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Heidegger, M. *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.
- Hirsch, E. D. Jr. "Afterwords: Criticism and Counterthesis on Justifying Interpretive Norms." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984): 89-91.
- *The Aims of Interpretation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- "Counterfactuals in Interpretation." In *Interpreting Law and Literature: A Hermeneutic Reader*. Edited by S. Levinson and S. Mailloux. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

- , "Faulty Perspectives." In *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Edited by David Lodge. London: Longman, 1988.
- , "Literary Evaluation as Knowledge." In *Criticism: Speculative and Analytical Essays*. Edited by L. S. Dembo (Madison: The University of Wisconsin Press, 1968): 45-57.
- , "Meaning and Significance Reinterpreted." *Critical Inquiry* 11 (December 1984): 202-225.
- , "Past Intentions and Present Meanings." *Essays in Criticism* 33, no. 2 (April 1983): 79-98.
- , "The Politics of Theories of Interpretation." In *The Politics of Interpretation*. Edited by W. J. T. Mitchell. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- , "Truth and Method in Interpretation." *Review of Metaphysics* 18, no. 3 (March 1965): 488-507. Reprinted as "Appendix II" to Hirsch. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- , *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- , "Value and Knowledge in the Humanities." In *In Search of Literary Theory*. Edited by M. W. Bloomfield. Ithaca: Cornell University Press, 55-72.
- Hogan, J. P. *Collingwood and Theological Hermeneutics*. Lanham: University Press of America, 1989.
- Howard, H. J. *Three Faces of Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Hoy, David Couzens. *The Critical Circle*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Jauß, H.-R. "The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding." In *Identity of Literary Text*. Edited by Mario J. Valdes and Owen Miller. Toronto: Toronto University Press, 1985.
- Juhl, P. D. *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- , "The Appeal to the Text: What Are We Appealing to?" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, no. 3 (Spring 1978): 277-287.
- Kant, I. *Critique of Judgment*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.
- Kisiel, T. "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger." *Man and World* 2 (1969): 358-385.

- Knapp, S. and W. B. Michaels. "Against Theory." In *Against Theory*. Edited by W. J. T. Mitchell. Chicago: The Chicago University Press, 1985. Reprinted as abridged with the title "The Impossibility of Intentionless Meaning." In *Intention and Interpretation*. Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Lentricchia, F. "E. D. Hirsch: The Hermeneutics of Innocence." In *After the New Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Lyas, Colin. "Wittgensteinian Intentions." In *Intention and Interpretation*. Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Maddox, R. I. "Hermeneutic Circle: Vicious or Victorious," *Philosophy Today* 27, no. 1 (Spring 1983): 66-76.
- Madison, G. B. *The Hermeneutics of Postmodernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Margolis, J. "Interpretation at Risk." *The Monist* 73, no. 2 (April 1990): 312-330.
- , "Robust Relativism." In *Intention and Interpretation*. Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- , "The Truth about Relativism." In *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Edited by M. Crausz. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.
- Müller, Hans-Harald and Lutz Dannenberg. "On Justifying the Choice of Interpretive Theories," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984): 7-16.
- Ormiston, G. L. and Alan Schrift (eds.). *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University Press of New York Press, 1990.
- Palmer, Richard. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- , "Phenomenology as Foundation for a Post-Modern Philosophy of Literary Interpretation." *Cultural Hermeneutics* 1 (1973): 207-223.
- Powell, M. A. *What is Narrative Criticism*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Translated by D. Magurshak and S. Barber. NJ: Humanities Press International, Inc., 1987.
- Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Raval, Suresh. "Intention and Contemporary Literary Theory." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38, no. 3 (September 1980): 261-277.

- Ricoeur, P. "The Hermeneutical Function of Distanciation." *Philosophy Today* 17 (1973): 129-141.
- , *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- 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.
- Rosen, S. "Horizontverschmelzung." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by Lewis Edwin Hahn. Illinois: Open Court, 1997.
- Said, E. "The Text, the World, the Critic." In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Edited by J. V. Harari. Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- Saussure, F. de. *Course in General Linguistics*. Edited by C. Bally and A. Sechehaye. Translated by R. Harris. Illinois: Open Court, 1994.
- Schleiermacher, F. "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10." Translated by J. Wojcik and R. Haas. In *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University Press of New York Press, 1990.
- , "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.
- Schmidt, L. K. *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985.
- , "Das Einleuchtende: The Enlightening Aspect of the Subject Matter." 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.
- Seeburger, F. F. "The Distinction Between 'Meaning' and 'Significance' : A Critique of the Hermeneutics of E. D. Hirsch." *Southern Journal of Philosophy* 27, no. 2 (Spring 1979): 254-262.
- Shusterman, R. "Interpretation, Intention, and Truth." In *Intention and Interpretation*. Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Smith, B. D. "Distanciation and Textual Interpretation." *Laval Théologique et Philosophique* 43, no. 2 (June 1987): 205-216.
- Sokal, A. "A Physicist Experiments with Cultural Studies." *Lingua Franca* (May/June 1996): 62-64.

- Sokolowski, R. "Gadamer's Theory of Hermeneutics." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn. Illinois: Open Court, 1997.
- , *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- 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.
- Taylor, C. "Interpretation and the Science of Man," *Review of Metaphysics* 25, no. 1 (September 1971): 3-51.
- Versényi, Laszlo. *Heidegger, Being, and Truth*. New Haven: Yale University Press: 1966.
- Volkman-Schluck, K.-H. "The Problem of Language." *Southern Journal of Philosophy* 8, no. 4 (Winter 1970): 373-380.
- Wachterhauser, B. R. "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986): 439-457.
- Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. California: Stanford University Press, 1987.
- Weinsheimer, J. "History and the Future of Meaning." *Philosophy and Literature* 9, no. 2 (October 1985): 139-151.
- Wellek, Rene and Austin Warren. *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1956.
- Wilson, B. A. "Hirsch's Hermeneutics: A Critical Examination." *Philosophy Today* 12, no. § (Spring 1978): 20-33.
- Wimsatt, W. K. and Monroe C. Beardsley. "The Intentional Fallacy." In *20th Century Literary Criticism: A Reader*. Edited by David Lodge. London: Longman, 1972.
- , "The Affective Fallacy." In *20th Century Literary Criticism: A Reader*, *20th Century Literary Criticism: A Reader*. Edited by David Lodge. London: Longman, 1972.