

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÇEVİRİ SÜRECİNE YORUMBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR:
ÇEVİRİBİLİMDE YENİ YORUMBİLİMSEL PARADİGMA**

DOKTORA TEZİ

Ayla AKIN

Enstitü Anabilim Dalı: Çeviribilim

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muharrem TOSUN

KASIM – 2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÇEVİRİ SÜRECİNE YORUMBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR:
ÇEVİRİBİLİMDE YENİ YORUMBİLİMSEL PARADİGMA

DOKTORA TEZİ

Ayla AKIN

Enstitü Anabilim Dalı : Çeviribilim

“Bu tez 18/11/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Muharrem TOSUN	BAŞARILI	
Doç. Dr. Betül PARLAK	BAŞARILI	
Doç. Dr. Necdet NEYDİM	BAŞARILI	
Yrd. Doç. Dr. A. Nursen DURDAĞI	BAŞARILI	
Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM	BAŞARILI	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.


Ayla AKIN

18.11.2016

ÖNSÖZ

Akademisyen olmamda büyük emeği olan danışmanım Prof. Dr. Muharrem Tosun'un bu tezin yazılma aşamasındaki, yardımlarını, katkılarını, desteğini ve emeğini hiç bir zaman unutamam. Bunun için değerli hocama en içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Ancak her şeyden önce hocamın bu tezi yazmamda bana vermiş olduğu cesaret ve aşılanmış olduğu özgüven için teşekkür ederim. Tez süreci boyunca Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım ve Yrd. Doç. Dr. Aysel Nursen Durdağı önerilerini, katkılarını ve en önemlisi hoşgörülerini hiçbir şekilde esirgememişleridir. Yrd. Doç. Dr. Cüneyt Arslan'ın, bilimsel anlamda tezimi oluşturmamada büyük katkıları olmuştur. Bu vesileyle desteği olan tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Okt. Dr. Fatih Şimşek'e, Arş. Gör. Dr. Nesrin Şevik'e ve Yrd. Doç. Dr. Sevinç Arı'ya değerli dostlukları için teşekkür ederim.

Son olarak üzerimdeki emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim, tez süreci boyunca verdiğim zahmetlere katlanan ve her türlü olanağı bana sunmaya çalışan, desteklerini her zaman hissettiğim canım anneme ve babama sonsuz teşekkür ederim.

Ayla AKIN

18.11.2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1. YORUMBİLİM VE YORUMBİLİMİN GELİŞİMİ	15
1.1. Retorik Yöntemden Fenomenolojik Yaklaşımına Giden Süreç.....	16
1.1.1. Retorikten Yorumbilime	20
1.1.2. Yorumbilimin Doğuşu: Dannhauer’ın Mantıksal Yorumbilimi Olarak “ Hermeneutica”	27
1.1.3. Romantik Dönem: Sanat Öğretisi Olarak Yorumbilim.....	32
1.1.4. Doğa Bilimleri versus Tin Bilimleri	33
1.1.5. Anlamanın Ontolojisi ve Yöntemin Reddi.....	41
1.1.6. Felsefi Yorumbilim ve Kültürlerarası Yorumbilim	47
1.2. Anlamanın Tanrı İlhamından Varlık Haline Dönüşüm Süreci	50
1.2.1. Tanrı İlhamı Olarak Anlama	50
1.2.2. Anlama ve Bakış Açısı İlişkisi.....	69
1.2.3. Anlamanın Sonsuzluğu	81
1.2.4. Farklı Anlama Türleri	91
1.2.5. Varlık Hali Olarak Anlama	100
1.3. Hermeneutik versus Anti-Hermeneutik	110
1.3.1. Anlamanın Oluş Yapısı Karşısında Düşünümselliğin Gücü.....	110
1.3.2. Anlama ve Anlamama.....	121
1.3.3. Yabancıyı Anlamak	136
BÖLÜM 2. FELSEFİ YORUMBİLİM YAKLAŞIMLARI	150
2.1. F. Schleiermacher’ın Yorumbilim Yaklaşımında Olağan Durum:	
Yanlış-Anlama	150
2.1.1. Yorumbilimde Bireysellik ve Genellik	162
2.1.2. Schleiermacher’ın Yorumbilim Kuramında Yazar Odaklılık Tartışması	172
2.1.3. Yorum ve Diyalektik İlişkisi	182
2.2. Martin Heidegger ve Ontolojik Yorumbilim	191

2.2.1. Da-sein'in Yapısı	222
2.2.1.1. Heidegger Yorumbiliminde Befindlichkeit (Bulunuş).....	224
2.2.1.2. Anlama, Yorum ve İfade	227
2.2.1.3. Heidegger Yorumbiliminde Rede (Söz).....	239
2.2.2. Dasein'in Varlığı: Kaygı.....	243
2.3. G.-H. Gadamer ve Felsefi Yorumbilim.....	253
2.3.1. Gadamer'de Otorite ve Geleneğin Önyargıları Belirlemesi	258
2.3.2. Temel Yorumbilimsel Sorun Olarak <i>Subtilitas Applicandi</i>	270
2.3.3. Tarihsel Bilince karşı Tarihsel Etki Bilinci	281
2.3.3.1. Yorumbilimsel Deneyim	284
2.3.3.2. Anlama Sürecinde Soru Sormanın Rolü.....	292
2.3.4. Anlama Edimi ve Dil	301
BÖLÜM 3. ÇEVİRİBİLİMSEL KURAMLARDA YORUMBİLİMSEL	
YAKLAŞIMLAR	
308	
3.1. Felsefi Yorumbilim Bakış Açısıyla Schleiermacher'in Çeviri Makalesi.....	322
3.2. Çeviribilimde Yorumbilim Ekolü	337
3.2.1. F. Paepcke'yle Birlikte Felsefi Yorumbilim Temelinde Çeviri Eyleminin Ele Alınışı.....	348
3.2.2. Yorumbilimsel Çeviri Yaklaşımına Dilbilimsel Dayanaklar (R.Stolze)	351
3.2.3. Yazınsal Metin Çevirilerine Yorumbilimsel Bakış (G.Steiner).....	361
3.3. İşlevsel Çeviribilimde Yorumbilimin ve Anlamanın Alımlanması	376
3.3.1. H.J. Vermeer'in Skopos Kuramında Yorumbilim ve Anlama.....	379
3.3.2. H. G. Hönlig'in Kontrol Edilir ve Kontrol Edilemez Çalışma Alanlarında Sezginin Rolü	394
3.4. Çeviri-Yorumbilimi ve Çevirmenin Anlaması	407
3.4.1. Çeviri Eyleminde <i>Amaç</i> ve <i>Kaygı</i> İlişkisi	414
3.4.2. Felsefi ve Kültürel Yorumbilim Yaklaşımları Işığında Çevirmenin Anlama Süreci	427
3.4.2.1. Çeviride Anlam ve Anlam oluşumu	430
3.4.2.2. Çevirinin Oluş ve Düşünüm Yapısı.....	433

SONUÇ VE ÖNERİLER.....	452
KAYNAKÇA	459
ÖZGEÇMİŞ.....	479



Tezin Başlığı: Çeviri Sürecine Yorumbilimsel Yaklaşımlar: Çeviribilimde Yeni Yorumbilimsel Paradigma	
Tezin Yazarı: Ayla AKIN	Danışman: Prof. Dr. Muharrem TOSUN
Kabul Tarihi: 18 Kasım 2016	Sayfa Sayısı: v(ön kısım) + 479(tez)
Anabilimdalı: Çeviribilim	Bilimdalı:
<p>Aydınlanma döneminden itibaren Hermeneutik adı altında anılmaya başlayan yorum-bilimsel yaklaşımlar, yorumu, Platon'un diyalog metinlerinden başlayarak bugüne kadar metinler üzerinden dünyayı anlamak olarak görmektedir. Yorum, önceleri dini, hukuki ve edebi metinler bağlamında yüz yıllarca süren tartışmaların konusu oldu. Martin Heidegger'in varlık çözümlemesi bağlamında anlama edimini, insanın bir varlık hali olduğunu iddia etmesiyle, yorumbilim alanında tarihi bir dönüşüm yaşanmıştır. 20. yüzyıla değin bir yöntem öğretisi olarak kabul edilen yorumbilim, bir varlık hali olduğu iddia edilen anlama edimini kendi yapısı içinde betimlemeyi amaçlayan yeni bir anlayış olan felsefi yorumbilime dönüşmüştür. Yöntemsel yorumbilim yaklaşımlarından ayrı olarak felsefi yorumbilimin iddiası, anlama ediminin oluş yapısına sahip olmasından dolayı yorumbilimin bir yöntem öğretisi olamayacağıdır.</p> <p>Çeviri eylemi, anlama sürecini de içeren, fakat anlama edimiyle sınırlandırılmayacak karmaşık bir süreçtir. Çeviribilim alanında yaşanan kültürel ve sosyolojik kırılmalarla birlikte çeviri dünyasını makro boyutta ele almayı amaçlayan çeviribilimsel çalışmalar, kırılmadan önce dile getirilen çeviri eyleminin yorumbilimsel bir süreç olduğu iddiasını aynen benimsemektedirler. Ne var ki bu çalışmalar, çeviri eylemini yorumbilim bakış açısıyla yansıtmakta yetersiz kalmalarının yanı sıra, yorumbilim yaklaşımlarını dogmatik olmakla suçlamaktadırlar.</p> <p>Çeviribilimciler tarafından yorumbilime ve yorumbilimsel çeviri çalışmalarına yöneltilen eleştirilerin geçerliliğini sınamak amacıyla bu çalışmada, yorumbilimin (Hermeneutik) tarihsel gelişimi ve tarihsel süreçte anlama edimine ve yorum sürecine yönelik dile getirilmiş olan yaklaşımlar incelenmiş ve yorumlanmıştır. Çeviribilim alanında Schleiermacherçi gelişmiş olan çeviri yorumbilim ekolünün yöntemsel yorumbilimi savunmasına karşı, bu çalışma felsefi yorumbilimin, çeviri yorumbiliminin anlama ve yorumlama süreçlerini yansıtmadaki önemini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Çalışmada, bir yandan yöntemsel yorumbilim yerine felsefi yorumbilim yaklaşımının çeviri süreçlerine uyarlanarak yeni bir yorumbilimsel çeviri yaklaşımı benimsenmiş, diğer yandan çevirmenin anlama aşamasının çeviribilimsel çalışmaların eski değil, yeni paradigması olarak, kaynak metni her yönüyle yorumlamanın çevirmeni başarıya götüreceği en önemli süreçlerden biri olduğu gözlemlenmiş ve tezin iddiası olarak ortaya çıkmıştır.</p>	
Anahtar Kelimeler: Çeviribilim, Yorumbilim, Anlama, Yorum, Çeviri	

Title of the Thesis: Hermeneutical Approaches to Translation Process: The New Hermeneutical Paradigm in Translation Studies	
Author: Ayla AKIN	Supervisor: Professor Muharrem TOSUN
Date: 18 November 2016	Nu. of pages: v(pre text) + 479(main body)
Department: Translation Studies	Subfield:
<p>Hermeneutical approaches which have been mentioned as Hermeneutics since the enlightenment period regard interpretation as understanding life through texts up to today starting with the dialogue texts of Plato. Interpretation became a question of debate in the beginning in the context of religious, legal and literary texts and was maintained for many centuries. A historical transformation has been experienced in the hermeneutic field by Martin Heidegger who asserted that understanding act is a being condition of human in the context of <i>Sein</i> analysis. Hermeneutics which gained acceptance as a methodological theory up to the twentieth century has been changed into a philosophical hermeneutic, a new understanding aiming at describing understanding act that is asserted as a being condition in its own structure. As distinguished from methodological hermeneutic approaches philosophical hermeneutic asserts that hermeneutic cannot be a methodological theory due to its existence structure of understanding act.</p> <p>Translation act is a complicated process including understanding process but cannot be limited by it. Translation studies which are aiming at dealing translation world in macro size together with the cultural and sociological ruptures experienced in the science of translation adopt the claim of translation act is a hermeneutical process which is mentioned before the rupture. However, these studies are not only failing to satisfy in reflecting translation act in hermeneutical perspective but also accuse hermeneutical approaches of being dogmatic.</p> <p>In this study approaches that are expressed related to the historical development of hermeneutics and understanding act and interpretation process in historical course have been examined and interpreted in an attempt to test the validity of critics that have been made for hermeneutics and hermeneutical translation works by the scientists. The study tries to reveal importance of hermeneutics in translation in reflecting understanding and interpretation processes against the attempts of defence of methodological hermeneutics by Schleiermacherist ecole. In the study a new hermeneutical translation approach is adopted by adapting philosophical hermeneutical approach to translation process instead of methodological hermeneutics on one hand and it has been observed that one of the most important process in translation is the interpretation of source text made by translator as being new paradigm on the other hand.</p>	
Keywords: Translation Studies, Hermeneutics, Understanding, Interpretation, Translation	

GİRİŞ

İnsanlar seni yanlış anladığında dert etme, duydukları senin sesin,

fakat aklından geçirdikleri kendi düşünceleridir.

Mevlana Celaleddin-i Rumi

Yorum, insanın doğayı algılama biçimi olarak, kendi dünyasında olup bitenleri kavrama ve anlamının kendisidir. Doğal bir varlık olarak insan beyninin, kültürel bir varlık olarak insani anlamının kaçınılmaz bir sürecidir yorum. Yorum, insanın anlama süreçlerinden sonra, anlama sürecini kendinde var olan önceki anlama ve kavrama süreçleriyle karşılaştırdığı bir sürecin adıdır. Yorum hiçbir zaman tek bir bakış açısına dayalı olmayıp, birçok bakış açısının kendinde birleştiği, fakat tüm bu bakış açılarının insani bir öznellik ve önyargıyla sınırlı olduğu bir süreçtir. İnsani öznellik ve önyargı, İmmanuel Kant'ta kendisini bulan bir anlama sürecinin sonucu olmakla yetinmeyen, bu öznelğin bireysel bir öznellik olmayıp kültürel bir öznellik olduğu ve insanın kendi önyargılarının ve doğaya bakışını kaçınılmaz olarak kendine bağlayan bir gelenekten bağımsız olamayacağı bir öznel yorumdur. Her insani yorum kaçınılmaz olarak öznedir, fakat bu öznellik salt bireysel bir düşünmenin sonucu değil, kültür öznesi olan insanın, içinde yetiştiği kültürden bağımsız olamayacak bir düşünme sürecinin sonucudur.

Yorum, insan ve toplum hayatının tümünü etkileyen, tüm toplumsal alanları kuşatan bir sürecin adıdır. Yorum, tüm toplumsal alanları olduğu kadar tüm bilimsel alanları belirleyen bir sürecin adıdır. Bu yüzden yorumun konusunu salt bir bilimsel disiplinle sınırlamak, dünyaya dar bir pencereden bakmanın sonucudur. Yorumu salt bir felsefi eylem olarak, felsefenin alanına dâhil etmek, insan düşüncesinin ve insan toplumunun düşünme yetisini daraltmanın, insanın kendi doğasını ve yaşam serüvenini algılamasının engellenmesi anlamına gelmektedir.

Yorum, yaşamın her alanına ne kadar yayılır ve insanlar yorumu yaşama ne kadar katabilirlerse, toplumsal eleştiri ve toplumsal uzlaşısı bir o kadar dinamikleşir. Yorum soyut bir kavram olmaktan öte, bilimsel bir terminoloji ve bilimsel bir meta dil olarak, tüm bilimleri kuşatabilecek bir üst bilimsel ölçüttür.

Yorumun tarihine baktığımızda, yorumun tüm bilim dallarını kuşatan bir anlama biçimi olması çok yenilerde iddia edilmeye başlanan bir gerçekliktir. Yorumu genelde öznel bakış olarak gören ve bilimsel nesnelliğin önünü kestiğini, bilimsel yöneme aykırı geldiğini savunan görüşün bilim dünyasına yüzyıllardır hâkim bir görüş olduğu söylenebilir. Yorumun sosyabilimler alanına hapsedilmesi, dahası felsefeye, ilahiyata ve edebiyata dair bir kısıtlı alana ait görülmesi, yorumun, eğitimin tüm alanlarına yayılmasını ve tüm bilim dalları için doğayı ve çevresini anlamada çıkış noktası olmasını engellemektedir.

Yorumla ilgili çalışmaların genel olarak önceleri, hermeneutik anlamda bir metin yorumu olarak ilahiyat alanında gerçekleştirildiği, daha sonra ise felsefi bir düşünme biçimi olarak incelendiği görülmektedir. Yorumsal yaklaşımlara baktığımızda, yorumun tarihsel serüveninde ve günümüzde iki tür yorumla karşılaşmaktayız: birinci yorum türü, insanın doğayı direk olarak yorumlaması ve insanın nesne, olgu ve olaylarla dolaysız teması anlamındadır. İkinci yorum türü ise, insanın dolaylı olarak, özellikle metinler üzerinden doğayı ve çevresini anlamaya çalıştığı yorum biçimidir.

Geniş anlamda kültür ve dar anlamda dil dolayısıyla insanın doğayı yorumlamasının nesnel olmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Dil insanın algılama ve anlama biçimini şekillendiren, doğaya ait bilgileri kendinde kavramsallaştıran bir yapı olarak, insanın doğayı kavramasının aracıdır. Aynı şekilde kültür, dilin kendinde şekillendiği ve insan yaşamının biçimlendiricisi olarak, insanın doğayı *kendi dolayısıyla* kavradığı bir ara doğa olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda insan, doğal olarak düşünen bir varlık olmakla birlikte, sosyal olarak kültürel bir varlıktır. Tüm anlama ve yorum süreçleri, kültürel bir süzgece tabi olduğunda, bir anlamda insan anlamasının her türünün dolaylı anlama olduğunu söylemek mümkündür. Fakat insanın doğayla direk temasını yine de bir dolaysız anlama olarak aldığımızda, dolaylı anlamayı yine bir metin üzerinden anlama olarak tanımlayabiliriz. İnsanın dil ve kültür üzerinden gerek yazılı gerekse sözlü anlaması eyleminin tümü, dolaylı anlamaya ve dolayısıyla dolaylı yoruma girmektedir. Dolaylı yorum ise, insanın dil ve metinler üzerinden şekillendirdiği bir yorum biçimidir. Sözünü ettiğimiz ayırmadan yola çıkarak, dolaylı yorum için hermeneutik, dolaysız yorum için ise heuristik olduğunu söyleyebiliriz.

Bu anlamda hermeneutik terimi, tüm dillerde ve dolayısıyla Türkçe’de yorumla karşılaşmakla birlikte, gerçekte hermeneutik teriminden anlaşılan, metin üzerinden doğanın dolaylı yorumudur. Bu bakış açısıyla bilimler, hermeneutik olan, yani metin üzerinden olan ve hermeneutik olmayan bilimler olarak ikiye ayrılabilirler. Antik çağdan başlayan hermeneutik gelenek, İslam dünyasında Tefsir olarak bir kutsal kitap yorumlama biçimi olurken, batı dünyasında hermeneutik adıyla bir kutsal kitap yorumuna dönüşür. Kavram kökeni olarak salt dini metinlerin yorumuna değil, hermetik anlayışa dayanan hermeneutik, zamanla daralarak kutsal kitap yorumu anlamında bir Tefsir ya da Şerhe daralmış, fakat daha sonra tersi bir yol izleyerek, tüm bilim dallarına genişlemiştir. Bu çalışmada hermeneutik, metin üzerinden olan tüm yorumbilimsel yaklaşımları temsil ederken, yorumbilim metin üzerinden olmayan, dolaylı ya da dolaysız olarak tüm bilim dallarının yorumlama biçiminin adıdır. Dahası yorumbilim, tüm insan yorumlamalarının bilimidir. Yorumbilimin bir sosyal bilim disiplini olması, yorumun sosyalbilimsel bir olgu olduğu anlamına gelmeyip, sosyal bilimlerin araştırma alanına ait olmasıyla açıklanabilir. Bir fenomenin bir bilimsel disiplin içinde araştırılması, o fenomenin sadece o bilimsel disipline ait olduğu anlamına gelmez. Bu anlamda felsefe, tüm bilimsel disiplinler için düşünme ve yöntem modelleri geliştirirken, bilimsel yöntemin felsefe için geçerli olduğu söylenemez. Aynı şekilde yorumbilimsel yöntemlerin, salt metin bilimleri olan hermeneutik bilimlere ya da sosyal bilimlere ait yöntemler olduğu ve dolayısıyla yorumbilimsel kuramların hermeneutik bilimlerle sınırlı kuramlar olduğu söylenemez.

İnsan ve kültürün salt akılcı ve pozitivist bir düşünme ve yorumlama biçimine mahkûm edilmesine karşı yorumbilim, akılcı ve düşünmeyi determine eden anlama ve yorumlama biçimlerine vurgu yapar. Dini metinlerin hermeneutik yorumlanması dolayısıyla özellikle din adamlarının hermeneutiği bir elit düşünme biçimine dönüştürerek, gerçek yaşamdan koparmaları, dine olduğu kadar hermeneutiğe, dolayısıyla yorumbilime karşı bir gelenek oluşturmuştur. Yorumbilim, öznelciliğe ve akıldan kopuşa eş tutulmuş, ilahiyat ve felsefe alanına hapsedilmiştir. Yorumbilimsel çalışmaların genişlemesiyle yorumbilim, geçmişteki hermetik geleneğe dönerek, evrensel bir algılama biçimine dönüşmeyi başarmıştır. Fakat bu genişlemede daha önce sözü edildiği gibi, metin yorumlama anlamındaki hermeneutik geleneğin ötesine geçerek, tüm bilim dalları için bir yorumlama talebini kuramsallaştırmıştır.

Yorumbilimin tüm bilimsel disiplinler için geçerli olabilecek söylemlere genişlemesinde özellikle Dilthey, Cassirer, Heidegger, Gadamer ve Habermas gibi bilim insanlarının önemli bir payı bulunur. Bu düşünürlerin Kantçı geleneğin katı akılcı dünyasına karşı ortaya koyduğu kuramsal yaklaşımlar, düşünce ve bilim tarihi paradigmasını kökten sarsmıştır. Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı kitabıyla ortaya attığı, özellikle insanın ontolojik varlığıyla ilgili düşünceler çığır açıcudur. İnsanın varlığını bir toplumsal oluş halinde, adeta bir evrim kuramı ya da bir yaratılış kuramı gibi, Sein-Dasein-Mitsein (Varlık-Dasein-Birlikte varlık) biçiminde tanımlayan Heidegger'in ontolojisinde insanın var oluşu, toplumsal çevre ve gelenekle birlikte bir varlığa dönüşür. Gadamer'in "Sensus Communis" kavramıyla öne çıkardığı geleneğin toplumsal etkisi ve insan yorumunun anlamıyla bir "ufuk kaynaşması" şeklinde ortaya çıkması ve yalın olmaması şeklindeki kuramsal yaklaşımı yorumbilim için bir dönüm noktası sayılabilir. Gadamer'in bu yaklaşımına karşı birçok eleştiri olmakla birlikte, Gadamerci yorumbilimin aşılmış olduğunu söylemek güçtür. Jürgen Habermas, Gadamer'in felsefi yorumbilim yaklaşımına, eleştirel bir kuramla karşılık vermesi ve yorumu iletişim bağlamında açıklaması önemli bir kuramsal bakış olmakla birlikte, Gadamer'in yorumbilimsel kuramını iletişime dönüştürmesi dolayısıyla bir kuramsal yanlış anlama olarak nitelendirilebilir. Habermas, Gadamer'le bu konuda derin tartışmalara girmiş ve sonraki dönemlerde, iki düşünürün arasında anlama ediminin, rıza gösterimi/uzlaşması ve düşünümSELLİK özelliği konularında bir *uzlaşması* sağlandığı görülmektedir.

Çalışmanın önemi

Çeviri eyleminin yorumbilimsel bir süreç olduğu hemen her çeviribilimsel çalışmada ifade edilmektedir. Ancak bu ifadeler genellikle birkaç sözcük ya da cümleyle geçiştirilmektedir. Yorumbilimsel sürecin 'ne'liğine yönelik yapılan çalışmalar oldukça az sayıdadır. Çeviribilim içinde bu konu bağlamındaki bilimsel çalışmalarının eksik kalmasının birden fazla nedeni bulunmakla birlikte, bunlardan en önemlileri

1. Hermeneutik'in bilim dışı bir söylem olarak görülmesi,
2. Dilbilim ve edebiyat kökenli yorumbilimsel yaklaşımların çeviri eylemini açıklamakta yetersiz kalmaları,
3. -ve belki de en masum eleştiri olarak- yorumbilimin çeviri eyleminin sadece tek yönünü ele alıyor olmasıdır.

Ancak bir yandan bu eksikliklerin belirtilip, diğ er yandan ise çevirinin hermeneutik bir süreç olduğ unun dile getirilmesi, aslında çevirinin hermeneutikten ayrı düşün ülemeyeceğ i gerçeğ ini göstermektedir. Gerçekten de alanda hermeneutik ve çeviri bağı ntısını modern çeviribilim bakış açısıyla ele alan kapsamlı bir çalışmanın eksikliğ i hissedilmektedir.¹ Yukarıda belirtilen nedenler göz önünde bulundurulduğ unda, bunlardan son ikisinin haksız birer eleştiri olduğ u söylenemez. Buna karş ın bu olumsuzluklar ancak bu alanda çalışmalar yapılarak giderilebilecek durumlardır. Yorumbilimin çevirinin sadece kısıtlı yönünü ele aldığ ı doğru bir tespit olmakla beraber, bu aşamanın çeviri için büyük önem taşı dığ ı da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca yorumbilimsel süreç hakkında temel bilgiye sahip olan bir çevirmenin, çeviri okurunun erek metni hangi yönde alımlayacağı na dair tahminler yürütmesi ve böylece, erek metnini oluşturmada neleri dikkat almak durumunda olduğ una dair de bir bilince sahip olması bakımından yorumbilimsel çeviri çalışmaları oldukça yardımcı bir niteliğ e sahiptir. Bu bağ lamda ise, çeviri-yorumbiliminin önemi çeviribilim için yadsınamaz bir gerçektir.

Yorumbilimsel tartışmada en önemli ayırım, yorumbilimin konusunun ne olduğ u ve yorum sürecinin neleri içine aldığ ıdır. Yorumbilimi bir *anlaş ma, diyalog, iletişim* ve *aktarım* kuramı anlamında bir bütünsel iletişim süreci olarak aldığımız ıda, yorumbilim bir yöntemsel sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Yani yorumbilim bir *yöntemsel* yorumbilime dönüşmekte ve bu iletişim süreçleri felsefi açıklamalar yerine yöntemsel açıklamalara gereksinim duymaktadır. Çünkü diyalog, aktarım ve iletişim süreçleri birden fazla insanı ilgilendirdiğ i için, anlamanın ötesinde yöntemlere gereksinim duymakta ve yorumbilimin felsefi alanından kopmaktadır. Yorumbilimin kuramsal temelinde yatan, bir insanın öznel algılaması, anlaması, kendi iç diyalogu, içsel ve/ya zihinsel karar süreçleri ve kendi iç sesiyle birlikte bir düşünmenin ürünü olmasıdır. Söz konusu olan, bu düşünceleri başka insanlarla paylaşma, başkalarıyla iletişim kurma ve başkalarına aktarma ve tüm bu süreçlerin birlikte yorumlanması olduğ unda, yorumbilim bir yöntem sorunuyla karşılaşmakta ve bir anlamda söylem çözümlemesine (Foucault), iletişimsel eylemlere ve eleştirel yaklaşımlara genişlemektedir.

¹ Türkiye’de çeviri(bilim) ve yorum(bilim) konularını birlikte ele alan çalışma sayısı yok denilecek kadar az sayıdadır. Ülkemizde bu iki alanı detaylı bir şekilde ele alan çalışmalar Doç. Dr. Betül Parlak’ın hazırlamış olduğ u Çeviribilim ve Felsefe İlişkisi başlıklı Yüksek Lisan Teziyle sınırlıdır.

Bu çalışmada yorumbilimi, geçmişinden bugüne yapılan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda genel anlamda *felsefi* yorumbilim ve *yöntemsel* yorumbilim olarak ikiye ayırma yaklaşımı benimsenmiştir. İki yaklaşım gerçekte bir yorumsal sürecin tamamlanmasının iki aşaması olmakla birlikte, bu tezde yorumdan kastedilen daha çok *felsefi yorumbilim*dir. Yorum kavramına aktarma, iletişim kurma, diyalog ve eleştiri dâhil edilebilmekle birlikte, bu aşamaların dâhil edilmesinin sonucunda oluşan bir yorumsal çıkarıma, bir insanın bir olguyu o anda algılaması, anlaması ve yorumlaması olarak bakılmaz. O takdirde, insanın başka insanlarla iletişim, diyalog ve eleştiri halinde olmadığı düşünme ve karar verme süreçlerine devamlı şekilde başkalarını dâhil edildiğinde, insanın yorumuyla ilgili bir yaklaşımı değil, daha çok psikolojik ve sosyolojik tartışmalar da dâhil edilmiş olmaktadır.

Çeviri süreci, tıpkı yorumbilim tartışmalarında olduğu gibi, biri felsefi ve düşünce boyutu anlamında bir anlama süreci ve bir diğeri de aktarma, iletişim ve eleştiri süreci olmak üzere iki süreçten oluşmaktadır. Sonuç olarak da bir yandan *felsefi* çeviribilim ve diğer yandansa *yöntemsel* çeviribilimden söz etmek mümkündür. Sözü edilen felsefi ve yöntemsel çeviribilim kendisini farklı türlerde tezahür ettirir: çevirinin felsefi ve yöntemsel süreçleri için, yorumbilimsel yaklaşımlar ve pragmatik ya da iletişimsel yaklaşımlar şeklinde bir ayırım olduğu kadar, çeviri alanındaki felsefi hermeneutiğin kaynak odaklı bir yaklaşıma denk düştüğü, yöntemsel hermeneutiğin ise erek odaklı bir yaklaşıma denk düştüğü söylenebilir. Çeviri alanında her iki yaklaşım bugüne kadar hep birbirinin zıddı ve karşıt kuramları olarak tartışıldı. Kimi zaman hermeneutik düşünceler öne çıkarak, diğerini geri plana itti, kimi zaman ise hermeneutik, çevirinin pratik ve pragmatik doğasının çok gerisinde görülerek geri plana itildi. Fakat her iki yaklaşımın bir sürecin iki aşaması ve birbirinin dönüşüm halleri olduğu konusu tartışılmadı. İşlevsel çeviribilimciler, çevirinin erek kültür tarafına vurgu yaparken, çevirmenin kaynak metni anlaması, çevirmenin yaratıcılığı ve sezgisine vurgu yapmakla birlikte bu kavramları geliştirerek, çevirmenin iletişimsel süreci ve erek metni şekillendirmesiyle uzlaştıramadılar. Bunun gerekçesi ise, çeviri alanında kaynak metnin mutlaklaştırılarak, çevirinin iletişim olduğu ve pratik bir eylem olarak işlevsel olduğunun göz ardı edilmesi idi. Oysa iletişimin vurgulanmasıyla kaynak metni derin anlama ve yorumlamayla ilgili bir ters orantı söz konusu olmayıp, tersine kaynak metinle ilgili yorumsal süreç ne kadar iyi işletilirse, erek metnin

üreteceği iletişim ve işlev de o kadar iyi olacaktı. Erek odaklı kuramların Almanya dışındaki temsilcileri de gerçekte anlamaya, yoruma ve kültüre vurgu yapmalarına karşın, tüm bu süreçleri erek kültüre odaklayarak, çevirmenin anlama ve yorumlama süreçlerinin gerçekte kaynak metin ve onu anlamayla oluştuğunu ve erek kültüre dönük anlamaların maddiyonun diğer yüzü olması dolayısıyla, her iki anlama sürecinin neden sonuç ilişkisi şeklinde geliştiğini öne çıkaramadılar. Daha yakın zamanda, çevirinin beklediği yorumbilimsel geri dönüş ve çeviri alanında yorumbilimcilerin başaramadığı yorumbilimsel yaklaşım Lawrence Venuti'nin çeviri yöntemi olarak akıcılık (fluency) yerine, akıcı olmayan bir çeviriyi (influency) önermesiyle başlamıştır. Venuti'nin işlevsel ve akıcı olma, okur odaklı olma adına, kaynak metni iyi anlayıp onu erek metne yeterince taşımamaya dair eleştirileri, onu tekrar Schleiermacherci bir kaynak odaklı yoruma götürür. Son yıllarda kaynak odaklı ve yorumbilimsel yaklaşımlara dönüş tesadüfi değildir. Yorumun ağırlığının kalktığı ve kaynak metnin anlaşılmasından çok, dilinin bilinmesine ve çeviride kaynak metnin derinliklerine ulaşacak çevirmenden çok, salt kaynak metnin dilsel ve kültürel bilgisine sahip olan çevirmenlerin işlevsel olma adına tercih edilmelerinin çeviri alanındaki yetersizliklerinin ağır faturası, çeviribilimin kendini tekrardan sorgulamasına yol açmıştır.

Bu tezin kapsamıyla ilgili yorumbilim için *felsefi bir yorumbilim* anlayışının öne çıkarılarak savunulması, yöntemsel yorumbilimin iletişim, diyalog ve eleştiri boyutlarının çeviri sürecine dâhil olmadığı anlamına gelmemektedir. Çeviri süreci, salt yorumbilimsel bir süreç olmayıp, iletişimsel ve kültürlerarası bir süreç olarak, çok boyutlu bir süreçtir. Bu sürecin her bir aşaması, ayrı kuramsal yaklaşım ve disiplinlerarası çalışma gerektirmektedir. Yorumbilimsel yaklaşımlar çeviri sürecinin bütününe değil, anlama ve yorumlama kısmını dile getirmekte ve bu anlamda felsefi yorumbilime denk düşen bir kuramsal yaklaşım gerektirmektedir. Çeviribilim alanında diğer yaklaşımların denk düştüğü kuramsal yaklaşım yöntemsel yorumbilim olarak söylenebilir. Fakat yöntemsel yorumbilim, felsefi yorumbilim gibi, salt anlama ve yorumlama süreçleriyle açıklanamayacak; iletişimbilim, psikoloji, sosyoloj ve kültür bilim gibi disiplinlerin sürece dâhil olacağı bir yaklaşım gerektirecektir.

Tez çalışmasının iddiası, anlama ve yorum aşamalarının yeterince araştırılmadan ve bu konuda yapılan kuramsal çalışmalara yeterince yer verilmeden, çeviri sürecinin sonraki aşamalarının bilimsel verilere dayanmayacağı ve çeviribilimin çeviri pratiğini bilimsel düzeyde yapılandıramayacağıdır. Bu iddiadan dolayı çalışmada felsefi yorumbilimin, yöntemsel yorumbilime karşı önemi vurgulanmaktadır. Aristoteles'in, "teorik bilgi pratik bilgiye üstündür" mealindeki sözü, kuramsal bilgi olmaksızın pratik bilginin, felsefi yorumbilim olmaksızın, yöntemsel yorumbilimin var olamayacağı çıkarımına götürebilir. Tüm anlama süreçleri için olduğu gibi çeviri süreci için de, bir konuyu anlama ve yorumlama olmaksızın bir sonraki aşamaya geçerek, bir konuyu anlamaksızın aktarmanın söz konusu olabileceğini ve önemli olanın anlama değil aktarma olduğunu söylemek, bilimsel olarak mümkün değildir. Çeviri bağlamında, kaynak metnin ve kaynak metni yorumlamanın değil, erek metni işlevsel olarak aktarmanın önemli olduğunu söylemekle, çevirmenin yaşadığı çok zor ve derin süreci ve çevirmenin bir metni anlama eylemi için harcadığı bir ömrü ve zorlu düşünme süreçlerini görmezden gelerek, çevirmen eylemini basit bir *mesleğe* ve *zanaata* dönüştürme amacına hizmet edecektir.

Vermeer, bir çeviri kuramında anlama olgusunun mutlaka ele alınmak durumunda olduğuna değinmektedir. Ancak Vermeer aynı zamanda, çevirmenin anlama süreci için çeviribilim içerisinde yeni bir kuram geliştirmektense, anlama kuramının herhangi *başka bir yerden* alınabileceğini belirtmektedir (Vermeer, 1986: 305). Vermeer'in anlama kuramına dair söyledikleri bir anlamda kabul edilebileceken, buna tümüyle razı olmak pek uygun değildir. Vermeer'in de bahsettiği gibi yorumbilim, alımlama ve bilişbilim kuramlarının hemen tamamında çevirmenin anlamasını açıklamaya yardımcı olacak birçok tespit yapılmasına karşın, çevirmenin anlamasını normal bir alımlayıcı ve okur gibi yansıtan anlama kuramlarıyla sınırlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çevirmenin temel anlama edimi, kendisinin de bir beşer olmas bakımından, diğerleriyle birdir. Ancak özel olarak çevirmenin anlama sürecinde, *temel anlama edimine* göre farklılıklar da mutlaka bulunmaktadır. Ancak söz konusu farklılıklara karşın çevirmenin anlamasının da, genel anlamdaki anlama süreçleri temelinde gerçekleştiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın önemi, çeviribilimde çevirmenin yorumbilimsel süreci, hem felsefi hem kültürel bakış açısıyla aydınlığa kavuşturarak, çeviribilim içerisindeki yorumbilimsel boşluğu doldurma ve/ya eksikliği giderme amacını taşımasındadır.

Çalışmanın amacı

Çeviri eylemi Vermeer'in savunduğu şekilde “*bütüncül süreç kuramı*” (Vermeer, 2003: 241) dâhilinde ele alınmak durumunda olduğu gibi, bütüncül sürecin aşamalarındaki detaylar da gözden kaçırılmamak durumundadır. Çalışmada, gerçekte bütüncül bir süreç kuramını gerekli kılan çeviri eyleminin anlama sürecindeki detaylara odaklanmak ve bu detayları bir büyüteç misali gözler önüne sermek amaçlanmaktadır.

Çevirinin yorumbilimsel bir süreç olduğu yeni değil, aksine yüzyıllara dayanan iddia olmakla beraber, aynı zamanda yüzyıllardır süren tartışma konusudur. Ancak tartışmanın eski olması, çevirideki anlama sorunsalının halledilmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Schleiermacher'in de belirttiği gibi, *belirli bir saf düşünce alanına ait tartışmayı sonlanmış olarak kabul etmeye* de kimsenin hakkı yoktur. Çünkü tartışma eski de olsa, konu hakkında keşfedilmemiş farklı tartışma noktaları ve bağlamları mutlaka bulunmaktadır. Aynı şekilde tartışma konusu hakkında belirli bir uzlaşma oluşmuş da olsa, sağlanan uzlaşma ancak geçici bir uzlaşma olacaktır ve her yeni dönemin yeni şartları bağlamında yeniden bir uzlaşma gerekmektedir. Bu durum özellikle sosyal bilimler ve kültür bilimleri için geçerlidir. Kaldı ki çeviribilim içerisinde yorumbilimsel süreç sürekli halı altına süpürülmüş ve/ya hasıraltı edilmiştir. Bunda şüphesiz felsefi yorumbilim yaklaşımlarının oldukça çetrefilli olması önemli bir etkidir. Çeviri bağlamında sürdürülen yorumbilimsel çalışmalar ya yeterli bilimsel ve/ya felsefi temele oturtulamamış (Paepcke) ya da yorumun felsefi boyutu dilbilimsel yaklaşımlara başvurularak aşılmaya çalışılmıştır (Stolze). Sorunun asıl kendisinin üzerine gidilme ve belki de hiç bitmeyecek bir tartışmaya en azından bir giriş yapma cesareti gösterilemeyerek, sorunların etrafından dolaşılmasıdır.

Yorumbilimin asıl ilgi alanının “ne’liği” üzerine birçok görüş bulunmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde yorumbilim yaklaşımları ve nesnesi birçok değişikliğe uğramıştır. Bugün yorumbilim denildiğinde, kimi kesimler tarafından halen yazarın niyetini anlama ve buna ulaşmak için uygulanması beklenen dogmatik yöntemler akla gelmektedir. Ancak her bilim dalında olduğu gibi, tarihsel süreç içerisinde yorumbilimsel yaklaşımlarda da değişimler meydana gelmiştir. Yorumbilimin ilgisi yazarın niyetinden okurun *yorumuna*, bir başka ifadeyle, okurun *anlama* süreçlerine kaymıştır. Özellikle 20. yüzyılda çeşitlilik gösteren yorumbilimsel yaklaşımlar yazarın niyetini anlamadan, bireyin kendi varlığını anlamasına, metni anlamadan, toplumsal yaşam çözümlemesine kadar uzanmaktadır.

Çalışmada benimsenen ve izlenen yorumbilimsel yaklaşımlar, ontolojik yorumbilim (M. Heidegger) ve felsefi yorumbilimdir (H.-G. Gadamer). Felsefi yorumbilim, anlama olgusuyla ilgilenmektedir. Ancak bu ilgilenme, anlamaya dair yöntem geliştirmek değil, aksine kesin, somut ve sonlanmış bir anlamayı sağlayacak bir yöntem anlayışını reddederek, anlamının kendisini analiz edip betimleme yönündedir. Heidegger'in varlık çözümlemesinde tespit ettiği gibi, birey, yaşamın her anında *anlama edimi* içerisinde bulunmaktadır. İster günlük rutin işlerde olsun, isterse bilimsel çalışmalarda olsun, insan, anlama olgusuyla çevrelenmiş durumdadır. İnsan ya anlar, ya yanlış anlar ya da anlamaz. Ancak gerçek olan şudur ki, her zaman için bir anlama edimi içerisindedir. Sonuç itibariyle, yorumbilimin bir moda sözcüğüne dönüştüğü (Grondin, 2012: 18) 19. yüzyılın pozitivizm karşıtı düşünceleri, en geniş manada Heidegger üzerinden Derrida'nın yapısökücü yaklaşımına yol açtığı gibi, dolaylı veya dolaysız bugünün çeviribilimsel yaklaşımlarına da etki eden düşünceler olmuştur.

Kültürlerarası yorumbilimci Kogge, anlama üzerine yürütülen felsefi çalışmaların amacının her daim anlamayı sağlayacak yöntemleri keşfetmeye yönelik olduğunu, *anlamamanın* ya da anlama sınırlarının ise genellikle ikincil değere sahip olduğunu iddia etmektedir (Kogge, 2002: 9). Kogge'nin bu görüşüne felsefi yorumbilim yaklaşımlarının da dâhil olup olmadığını söylemek çok da kolay değildir. Ancak felsefi yorumbilim dışındaki yaklaşımların böyle bir amaç içerisinde olduğu tartışmsızdır. Buna karşın özellikle Heidegger ve Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımları anlamamanın sınırlarıyla ilgiliyken, *anlamama* durumu daha çok kültürlerarası yorumbilim (interkulturelle Hermeneutik) yaklaşımları içerisinde ele alınmaktadır. Ancak bireyin bir olguyu nasıl *anlayacağından* çok nasıl *anladığıyla* ilgilenen, kültürlerarası yorumbiliminin aksine yine felsefi yorumbilimdir. Her ne kadar kültürlerarası yorumbilim sosyal bilimlerde yaşanan 'cultural turn'in sonucu bir yaklaşım olsa da, özünde farklı kültürlerin nasıl *anlaşıldığına* yönelik tespitlerde bulunmaktan ziyade yine nasıl *anlaşılacağına* yönelik ideallerden bahsetmektedir. Bu anlamda ise bu çalışma, çevirmenin nasıl anlayacağına dair direktifler sunmaktansa, nasıl *anladığıyla* ilgilenmektedir. Böyle bir ilgi sonucunda ise, doktor çalışması ister istemez felsefi yorumbilimi temel almaktadır.

Çeviri eylemindeki anlama edimiyle, temel anlama ediminin bir tutulması ve buna bağlı olarak da “çevirinin [ve] yorumbilimin aynı tutulması çıkmaz bir sokağa sürükleyerek” (Rega 2009: 52-53) alanda yeni çalışmaların yapılmasını da engelleyecektir. Rega’nın da karşı çıktığı konu olan yorumbilimin fazla genelleştirilmesi, araştırmacıyı anlama ediminin özel durumlardaki değişkenliklerini görmekten uzaklaştıracaktır. Tıpkı Heidegger’in Sein’in ve ona dair yapılan felsefenin yüzyıllar boyunca başına gelenler hakkında söyledikleri gibi (2.2.), özelde çevirmenin anlamasındaki farklılıkların üzeri örtülecektir. Bundan dolayı bu çalışmada bir yandan temel anlama edimi gösterilmekle (1.2.;1.3; 2.) birlikte, temel anlama edimi bağlamında çevirmenin anlama edimindeki farklılıklar da gösterilmeye çalışılmıştır (3.). Böyle bir amaçla çalışmanın 3.4. başlığı altında, birinci ve ikinci bölümde ele alınan felsefi yorumbilim yaklaşımları bağlamında çevirmenin anlamasının, temel anlama edimiyle aynı olan ve fakat ayrı düştüğü hususlara değinilmektedir. Bunun içinse özellikle Heidegger’in ve Gadamer’in anlama olgusunu betimlemelerinden yararlanılacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Çevirmenin anlama edimini konu edinmiş olan bu çalışmada öncelikle anlama ediminin sorunsallaştırıldığı yorumbilim yaklaşımlarına genel bir bakış kazandırılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde bu amaç doğrultusunda, ilk olarak yorumbilimin, felsefi yorumbilime dönüşme süreci ele alınmaktadır. Antik dönemden başlayıp, Gadamer’in felsefi yorumbiliminin ve oradan da bugüne yansımaları olan kültürlerarası yorumbilimin ilgi alanları irdelenmektedir. Her bir yorumbilimsel yaklaşımın ilgi alanı tespit edilerek, *ayrı düşülen* yöntemsel ve *benimsenen* felsefi yaklaşımlar ele alınmıştır. Daha sonra ise, yine aynı tarihsel süreç takip edilerek, farklı dönemlerde anlama olgusunun alımlanması tespit edilip değerlendirilmektedir. Anlama olgusuna yönelik değişen ve aynı kalan görüşler tespit edilmektedir. En son olarak ise, felsefi yorumbilim ekseninde 20. yüzyılda sürdürülmüş olan tartışmalar değerlendirilerek, bu tartışmalar bağlamında *anlama olgusunun* ontolojik yapısı irdelenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, çalışmanın ilgisi bağlamında öne çıkan felsefi yaklaşımlar daha da detaylandırılarak ele alınmaktadır. Burada ele alınan yaklaşımlar tamamen üçüncü bölüme yönelik olup, üçüncü bölümde çeviri ve çevirmen bağlamında ele alın-

cak olan yaklaşımlardır. İlk olarak Schleiermacher'ın yorumbilimsel yaklaşımı ele alınmaktadır. Gerek yorumbilim, gerekse çeviribilimde kendisine yöneltilen eleştiriler dikkate alınarak detaylıca irdelenmektedir. Schleiermacher'ın oldukça eleştiri alan *yazar odaklı* ifadeleri üzerinde durulmaktadır. En son olarak ise, bu eleştiriler bağlamında kendisinin yorumbilimle ilintili gördüğü diyalektik yaklaşımı ayrıca değerlendirilmektedir. Schleiermacher'ın yorumbilim yaklaşımından sonra, yorumbilimin tamamıyla özsel bir değişime uğradığı Heidegger'in varlık analizi bağlamındaki anlama yaklaşımı ele alınmaktadır. İkinci bölümün son kısmında ise, Gadamer'in felsefi yorumbilimsel yaklaşımı incelenmektedir.

Üçüncü bölümde yorumbilim kuramlarının çeviribilim içerisindeki yansımaları irdelenmektedir. Çalışmanın bu bölümünde konu başlıkları altında yeni bakış açıları getirmek, ayrıca işlevselci kuramların da özünde yorumbilimsel görüşlerin bir uzantısı olduğunu göstermek amaçlanmaktadır. Yorumlama işleminde olduğu gibi çeviri eyleminde de “anlama” kavramı merkezi bir konuma sahiptir. Ancak tabii ki tek merkez de değildir.

Anlama ediminin özneliği, öznenin tarihselliği, yorum, yaratıcılık, sezgi ve buna benzer olgular çeviri ve yorumlama işlemlerinin bulunduğu ortak paydalardır. İki etkinlik arasındaki ilişkiye ayrıntılı bir şekilde ilk olarak Romantik dönemde değinilmiştir. Yorumbilimin kurucusu, ayrıca modern çeviribilimin oluşumunda önemli katkıları bulunan Friedrich Schleiermacher “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens” (Çevirinin Çeşitli Yöntemleri Üzerine) başlıklı makalesinde çeviri sürecinin yorumbilimsel yönlerine değinmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde öncelikle Schleiermacher'ın çeviri yaklaşımı, ikinci bölümde değerlendirilen yorumbilim görüşleri göz önünde bulundurularak ele alınmaktadır (3.1.). Yapılan incelemeler sonucunda tespit edilmiştir ki, belirtilenin aksine Schleiermacher yorumbilimsel görüşlerini çeviri yaklaşımına ziyadesiyle dâhil etmiştir. “Çevirinin Farklı Yöntemleri Üzerine” başlıklı makalesinin farklı noktalarında, kendi yorumbilimsel yaklaşımına atıfta bulunmaktadır. Kendisinin çeviri görüşleri bu bakış açısından ele alınacaktır. Ayrıca son yıllarda yeniden popülerlik kazanan yabancılaştırıcı çeviri yöntemi (verfremdende Übersetzungsmethode) günümüz bakış açısıyla değerlendirilecektir. Çeviribilim içerisinde birbirinden kısmen kopuk gelişmiş olsa da “yorumbilim ekolü” olarak adlandırılabilir olan ve hemen tamamı Schleiermacher'ın çeviri yaklaşımını temel alan çalışmalar değerlendirilecektir (3.2.). Yorumbilim ekolüne

dâhil çeviribilimciler olarak sayabilecek isimler arasında başlıca Fritz Paepcke, George Steiner, Friedmar Apel, Radegundis Stolze bulunmaktadır. Daha sonra ise, Schleiermacher'in savunduğu yabancılaştırıcı yöntemle taban tabana zıt olan erek odaklı çeviri kuramlarında yorumbilimsel izler aranacaktır (3.3.).

İşlevselci yaklaşımı sadece skopos kuramıyla kısıtlamak doğru olmayacaktır. Özellikle Almanya'da erek metnin işlevselliğini öne çıkaran çalışmaların başlatıcısı olarak H. J. Vermeer'in Skopos kuramıdır. Ancak bununla beraber, Vermeer'le ortak veya ondan ayrı olarak çeviri eyleminin özel olarak bilişsel ve kültürel yönlerine odaklanan işlevsellik temelli çalışmalar sürdürülmüştür. Bu bağlamda, özellikle Stolze tarafından işlevselcilere yöneltilen kaynak metni yok saydıklarına dair suçlamanın geçerliliğini irdelemek amacıyla çalışmanın üçüncü bölümde İşlevselcilik başlığı altında incelenecek olan çalışmalar Vermeer'in Skopos kuramı ve Hönlig'in bilişsel yaklaşımıyla sınırlandırılacaktır. Ancak burada gözden kaçmaması gereken husus, Vermeer'in bir şekilde ortak olduğu ve/ya ismi geçmese de arkasında bulunduğu çalışmalarda da anlama olgusunun her zaman için sorunlaştırılmış olmasıdır. Örneğin kendisiyle ortak çalışması da bulunan Heidrun Witte'nin çeviri eyleminin özel olarak kültürel boyutunu ele aldığı çalışmasında da anlama olgusuna dair oldukça önemli tespitleri bulunmaktadır. Bu tespitleri ise, felsefi yorumbilim yaklaşımlarının iddialarıyla koştur değerde olduğundan, çalışmanın 3.4. başlığı altında değerlendirilmektedir.

Çalışmanın son alt başlığında (3.4.), ikinci bölümde irdelenmiş olan yorumbilim yaklaşımları çeviri ve çevirmen bağlamında değerlendirilmektedir. İlk iki bölümde elde edilmiş olan veriler ışığında yorumbilimsel çeviri kuramının çerçevesi belirlenmeye çalışılmaktadır. Heidegger ve Gadamer'in yaklaşımları ışığında çevirmenin kaygısı ve anlaması üzerine bir bakış açısı elde edilmeye çalışılacaktır. Bir yorumbilim kuramının doğrudan çeviri ve çeviri eylemine uyarlanması mümkün değildir. Kaynak metnin ait olduğu kültürün ve toplumun bir üyesi olan yorumlayıcı ile farklı bir kültürün ve toplumun üyesi olan bir çevirmenin anlama durumlarında ister istemez farklılıklar bulunmaktadır. Bir yorumlayıcıdan farklı olarak, çevirmenin anlamasında hangi etkenlerin rol oynadığı ya da yorumbilimsel kuramlarda bahsedilen etkenlerin çevirmende ne türde yansımalar bul-

duğu irdelenmektedir. Bunun yanı sıra, çevirmenin normal bir okur karşısındaki farklılıkları da dikkate alınarak nasıl bir tutum sergilemek durumunda olduğu da ayrıca değerlendirilmektedir.

Çalışma içerisinde yabancı dilde yazılmış olan kaynaklardan yapılan doğrudan alıntılar, aksi belirtilmediği takdirde, tez sahibi tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bazı doğrudan alıntılar, yabancı dilde bırakılmışken, bazılarıysa Türkçeye çevrilmiş, ancak orijinal dilindeki alıntıya dipnotlarda yer verilmiştir. Alıntıların orijinal dilinde bırakılma nedeni, çalışma sahibinin bu alıntıda konu edilenleri alıntı öncesi ve/ya sonrasında yorumlamış olmasındadır. Diğer yandan kimi alıntıların hem orijinal, hem de Türkçe çevirisinin birlikte verilmesinin nedeniyse, okuyucunun, çalışma sahibinin kendi yorumlarını da görebilmesine imkan sağlamayı amaçlamaktadır. Doğrudan yapılmış alıntılarının içerisinde köşeli parantez [] içerisinde verilen sözcük(ler), orijinalinde bulunmayıp, ancak anlam bütünlüğü sağlanabilmesi açısından Türkçe çevirisine eklenmek durumunda görülen ifadeleri belirtmektedir.

BÖLÜM 1. YORUMBİLİM VE YORUMBİLİMİN GELİŞİMİ

Yorumbilim, tek bir bilimsel disiplinle sınırlandırılmayacak, genişliği tüm bilim dallarını kuşatacak bir araştırma alanıdır. Yorumbilimsel çalışmaların kökenleri felsefe ve ilahiyata ve dinsel metinlerin çevirilerine dayanmakla birlikte, yorumbilimsel yaklaşımların izlerini sosyal bilimlerin tüm alanlarında görmek mümkündür. Özellikle hukuk alanında yorumun önemine bakıldığında, yorumbilimin toplumsal düzendeki yeriyle ilgili bir tahminde bulunmak gğç değildir. Yorumbilimsel kuramların, bireysel ve toplumsal düşünmeye katkısı ve metinleri anlamadaki önemi, yorumbilimi son yüzyılın en önemli disiplinlerinden biri haline getirmektedir.

Pozitivist ve aydınlanmacı dünya görüşünün toplumsal geleneklerden kopuşa neden olan ve toplumları kökenlerinden koparan dünya görüşüne karşı yorumbilimsel kuramlar, bireyin dünyayı kavrayışına yeni bir soluk getirmektedirler. Bireysel dünyanın salt akıl verileri ve doğal gözlemlerle yapılandırılmayacak bir derinliğe sahip olması, salt akılcı paradigmanın toplumsal dünya geleneklerini kaosa sürüklemesinin ardından, toplumların kendi geleneksel dünya düzenlerine dönmesiyle birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Yeni dönemin izleri, eski hermeneutik kuramlarında izlerini bulmuş, 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl yorumbilimcileri, bilimsel araştırmanın nesnesini heuristik alandan hermeneutik alana taşımaya başarmışlardır. Yorumbilim kuramlarının tüm bilim dallarının etkisinin sonucu olarak bilimsel paradigma, toplumsal paradigmalardan etki tarihinden yararlanarak, bilimsel yorumun göreceliği ve toplumsallığıyla birlikte yeni bir perspektif kazanmıştır.

Yorumbilimin yirminci yüzyıldaki serüveni, felsefi alana yeni bir soluk getirmesinin yanında, diğer bilimsel disiplinlerin yeniden yorumlanmasını sağlamasıdır. Yorumbilim alanında Gadamer ile Habermas'ta kendini gösteren, "felsefi hermeneutik" ile "yöntemsel hermeneutik" zıtlığı, tüm yorumsal süreçlerin kuramsal ifadesi olarak görülebilir. Felsefi hermeneutiğin ifade ettiği toplumsal gelenekten kaynaklanan anlama sürecine karşı yöntemsel hermeneutiğin insanın derinliğinden ve anlık psikolojisinden kaynaklanan anlama süreci arasındaki zıtlık, her bir metin yorumu için, okurun metni anlamlandırmasıyla ilgili nihai bir tartışmayı özetlemektedir.

1.1. Retorik Yöntemden Fenomenolojik Yaklaşım Giden Süreç

Yorumbilimin tarihsel serüvenine ve sınırlarının genişliğine bakıldığında, alandaki çalışmalarla ilgili bütüncül bir bakış açısı kazanmak oldukça güçtür. Yorumun insan doğasından kaynaklanan bir edim olduğu ve bunun antik dönemden bu yana sorunsallaştırıldığı hesaba katıldığında yoruma dair, ister yöntemsel ister felsefi olsun, her bir yaklaşımın kısa bir şekilde de olsa tek bir çalışma içerisinde ele alınması mümkün olmamaktadır. Dikkatten kaçan ya da almak isteyip de çalışmanın hacmini genişletmesinden dolayı ister istemez vazgeçilen şüphesiz birçok yaklaşım olacaktır. Buna karşın yoruma ve anlamaya dair yaklaşımlardan genel bir çıkarımın yapılması durumunda buradaki konunun her dönem, bir olgunun *uygun* anlaşılması ya da açılması olduğu ifade edilebilir (Joisten, 2009: 16).

Bu çıkarımdan hareketle ve yorumbilimin çeşitliliğine bakıldığında, bu çalışmanın ağırlık noktası 20. yüzyılda Heidegger'le başlayıp Gadamer'le devam ettirilen anlamaya yönelik fenomenolojik çalışmalar oluşturmaktadır. Bu iki ismin yorumbilimsel yaklaşımlarını diğer yorumbilim kuramlarından ayıran başlıca özelliklerinden biri, anlamaya yönelik kural ve yöntem, bir başka ifadeyle direktif verme girişiminde bulunmamalarıdır. Felsefi ya da ontolojik yorumbilim olarak da adlandırılan bu yaklaşımlar anlamayı, kendi oluş şekli içerisinde tespit etmeyi ve betimlemeyi amaçlamaktadırlar. Bir şeyin, nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı değil, nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı gösterilir. Yorumbilimsel yaklaşımlarda bulunan ve bu çalışmayı ilgilendiren husus, anlamamanın kuralı, tekniği ya da anlamamanın yöntem öğretisi değil, anlamamanın kısıtlılığı ve farklılığıdır. Felsefi yorumbilimi, diğer yorumsal çalışmalardan ayıran özellik, ancak anlamayı imkânsızlaştırarak yanlış anlamadan yola çıkan postmodern çalışmalardan, özellikle de Derrida'nın yapısöküm yaklaşımından ayıran özellik ise, her türlü farklı, yanlış anlama ve anlamama durumlarına karşın, yine de anlamamanın ve *anlaşmanın* mümkün olduğunu savunmalarıdır. Anlamayı bir onaylama ve aynı fikirde olma, hatta anlaşılmanın birebir aynı olduğu gibi idealist bir düşünceyi kabul edilmemekle birlikte (Gadamer, 1971: 264), anlamada karşılıklı olarak *geçici de* olsa bir uzlaşımın olduğu benimsenmektedir. Böyle bir yaklaşımla ise, insanlararası gerçekleştirilen ve/ya gerçekleştirilebilen iletişimin daha tutarlı bir kabul ve temel üzerine oturtulduğu düşünülmektedir.

“Es gäbe keinen Redner und keine Redekunst, wenn nicht Verständigung und Einverständnis die menschlichen Beziehungen trüge - es gäbe keine hermeneutische Aufgabe, wenn das Einverständnis derer, die >ein Gespräch sind<, nicht gestört wäre und die Verständigung nicht gesucht werden müßte. “ (Gadamer, 1967: 238)

Her ne kadar çalışmanın merkezini felsefi yorumbilim oluştursa da, felsefi yorumbilimcilerin kendi görüşlerini dayandırdıkları ve temellendirdikleri önceki filozofların yaklaşımlarına da değinilmiştir. Bunun nedeni ise, felsefi yorumbilimin klasik yorumbilimle bir yandan aynı fikirde olduğu, diğer yandan ise ayrı düşüdüğü noktaları göstermektir. Bu bağlamda özellikle bilimsel disiplinlerin ayrışmaya başladığı ve bilim yüzyılı olarak kabul edilen 19. yüzyılda, felsefi yorumbilimin oluşmasına ön ayak olması bakımından, Dilthey’in yorumbilimsel yaklaşımı oldukça önem taşımaktadır. Dilthey zamanının etkisinden kaynaklandığı şüphesiz olan nesnel yöntem arayışından vazgeçmemiş de olsa, yapmış olduğu tespitlerle, Heidegger’in varlık felsefesi ve bu bağlamdaki anlama yaklaşımı üzerinde etkileri olan önemli bir isimdir. Doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında farklılıkların bulunduğu önceki düşünürler tarafından da fark edilmiş olsa, buna yönelik en önemli katkılar, 19. yüzyılda tarihselcilik ve özellikle Dilthey tarafından gerçekleştirilmiştir. Sonuç itibarıyla, yorumbilimin bir moda sözcüğüne dönüştüğü (Grondin, 2012: 18) 19. yüzyılın pozitivism karşıtı düşünceleri, en geniş manada Heidegger üzerinden Derrida’nın yapısökücü yaklaşımına yol açtığı gibi, dolaylı veya dolaysız bugünün çeviribilimsel yaklaşımlarına da etki eden düşünceler olmuştur. Kuşkusuz bu neden dolayı Dilthey’i, anlama odaklı çalışmalarda pozitivist bir anlayıştan, yaşamın tarihselci olguculuğuna yönelen bir anlayışa ulaşılmasında bir tür geçiş filozofu olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Dilthey’in büyük oranda Schleiermacher’in görüşlerinden etkilenmiş bir isim olması ise, çeviribilim açısından ayrı bir değerdedir. Bu anlamda ise, yorumbilimsel yaklaşımların gelişim silsilesine bakıldığında, bunun Scheiermacher’le başlayıp, Dilthey üzerinden Heidegger’e ve buradan da Gadamer ve Gadamer’in yakın arkadaşı olan çeviribilimci Paepcke’ye kadar uzanarak, bugün çeviribilimde yorumbilimin yöntem ve felsefi kolları biçiminde ayrılmak üzere Stolze ve Steiner’e yansıdığı görülmektedir. Anlamanın canlılığı ve değişkenliği, özelde bu çalışma için çeviribilim açısından önemli olduğu gibi, bugün doğa bilimleri açısından da önem arz etmektedir. Çünkü doğa bilimlerindeki araştırmacının gözlemleri de, tıpkı tin bilimlerindeki araştırmacı gibi, zamana ve

mekâna, kısaca araştırmacının kendi yaşam dünyasına bağlıdır. Ancak anlama edimindeki benzerlik, tin bilimlerinin işinin daha güç olduğu gerçeğini de gidermemektedir.

Droysen’le başlayıp, Dilthey’le devam eden, yöntem farklılığına yönelik vurgu ise, bilimsel çalışmaların kendi eylemleri hakkında düşünmeye yol açmış ve bunun sonucunda eyleme yönelik bir bilinçlilik zemini sağlamış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki, 19. yüzyılda tarih bilimi (Droysen) ve daha geniş anlamdaki tin bilimleri (Dilthey) için bir yöntem olarak belirlenmeye ve sistemleştirilmeye çalışan anlama ediminin, 20. yüzyılda sadece tin bilimleri için değil, tüm bilimler için belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır. Droysen’in tarih biliminin nesnesini, doğa bilimlerin sabit duran nesnesine karşı, akıp giden hareket olarak tanımlaması ve buna bağlı olarak da, tarih bilimin yöntemi *anlayarak araştırma*, doğa bilimlerinin yöntemini ise *açıklama* olarak belirlemesi, daha sonraki düşünürler tarafından dikkatlerin anlamaya çekilmesine yol açtığı söylenebilir. Yöntemi anlama olan tarihbiliminin tarihi, pozitifist bir bakış açısı taşıyan statik yasaların tespit edilmesiyle açıklayacağı gibi, tarihi, sadece sanatsal bir anlatı biçiminde yansıtılması uygun değildir (Grondin, 2012: 119). Bu bağlamda ise tarih ilk olarak araştırmacı tarafından anlaşılacak durumda olan bir olgudur. *Anlayarak araştırma yönteminin uygulanmasının uygun görüldüğü tarih nesnesinin, sonlu olmadığı göz önüne alındığında, anlamının da aynı şekilde sonlu olmadığı ve devamlı olarak yeniden yapılandığı ortaya çıkmıştır.*

Grondin² bugüne kadar uzanan tarihsel süreçteki tüm yorum yaklaşımlarında hiç değişmeden devam eden arayışın, *dış ses/söz* üzerinden *iç ses/söze* ulaşma meselesi olduğunu tespit etmiştir. Bu anlamda ise, özellikle tarihselcilik okulu ve Dilthey, doğabilimleriyle tin bilimleri arasındaki farkı vurgularken, bu farkın, araştırma nesnelere kaynaklanmadığını göstermeye çalışmaktadırlar. Söz konusu farklılık, alımlanan nesnelere değil, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden ayrı olarak görülen olgu üzerinden görünmeyene ulaşmaya çalışması gibi bir tutumdan doğmaktadır. Palmer, Dilthey’in ‘tabiat ve beşerî bilimler arasındaki fark, bir özel yolla bilme’ye göre değil içerik ayrıcalığına göre belirlenmektedir’ ifadesini alıntılararak, burada “*İnsan deneyimine atıfta bulunmamak tabiat bilimlerinin bir özelliği [...]; insanın içsel yaşantısına bir işaret, beşerî çalışmalarda söz*

²Jean Grondin *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (2012) adlı çalışmasında bu iddiasını tarihsel dönemdeki başlıca yorum yaklaşımlarını ele alarak ortaya koymuştur.

konusu [...]” (Palmer, 2008: 144-145) ayırımından yola çıkıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda da tin bilimlerinde dış olgular, buna yazılı metinlerde dâhil, söz konusu nesnenin oluşumundan önceki iç sesin gerçekleştiği süreci anlamayı sağlayan ve/ya yönlendiren bir *araca* indirgenmektedir (Grondin, 2012: 127-128). Sonuç itibariyle de tarihselcilik okulu tin bilimlerinin ayırt edici özelliği olarak, içsel yaşantıya (Erlebnis) ulaşmayı vurgulamaktadır.

Gadamer’in felsefi yorumbiliminde de iç ve dış söz konusu, tarihselciliktekiyle birebir aynı olmasa da, benzer bir bağlamda ele alınmakta ve anlama edimi konusunda büyük önem arz etmektedir. Ancak Gadamer tin bilimlerinin ayırt edici özelliğini bununla belirlememektedir. Tin bilimlerinin ayırt edici özelliğine yönelik görüşünde Grondin’in de belirttiği gibi, tinbilimcilerin değil, aksine bir doğabilimci olan Helmholtz’ün görüşlerinden yola çıkmaktadır. Helmholtz (1862), doğa bilimlerinde somut gözlemden yola çıkan mantıksal bir tümevarımsallıkla, tin bilimlerinde *yöntemselleştirilemeyen* bir sezgiden yola çıkıldığını savunduğu ‘sanatsal tümevarım’ türleri arasında bir ayırım yapmaktadır (Grondin, 2012: 154). Gadamer’in Helmholtz’ün yaklaşımında benimsediği düşünce ise, tin bilimlerinin tıpkı doğa bilimlerindeki gibi, araştırmacıyı kesin bilgiye eriştirecek bir yöntemle sahip olma imkânının bulunmayışıdır. Helmholtz buna sebep olarak Türkçe’de *incelik ve sezgiyle* ifade edilebilecek olan ‘*Taktgefühl*’ü göstermektedir. Gadamer (2010: 13) de tin bilimlerinin çalışma biçimi için yöntemin değil, daha ziyade içinde bulunduğu ve kendisini belirleyen koşulların tespit edilmesinin daha önemli olduğu düşüncesindedir. Bu düşünceden yola çıkarak ise, Heidegger’in yapmış olduğu tespitleri de dikkate alarak, anlamanın ve anlaşılmanın gerçekleştiği koşulları belirlemeye yönelmiştir. Anlamanın, otorite ve gelenekten kaynaklanan önyargılar bağlamında gerçekleştiği ve sonlu bir edim olduğu tespitleri sonucunda ise, bilimsel çalışmaların ancak kendi sonluluğunun farkına varılmasıyla sağlıklı bir biçimde sürdürülebilir olduğunu iddia etmektedir. Bu farkındalık ise, yorumbilimsel bir düşünümle elde edilebilirdir. Gadamer’e (1967: 247-248) göre, yorumbilimsel düşünüm önyargılara dair farkındalık sağladığı gibi, bilimsel ilerleme açısından yeni sorular sorulmasının da önünü açabilecek niteliğe sahiptir. Gadamer *Wahrheit und Methode* adlı çalışmasında yorumbilimsel düşünüm (hermeneutische Reflexion) yaklaşımını daha ziyade sanat bilimleri ve filolojik-tarihsel bilimleri göz önünde bulduğunu belirtmekle birlikte (1967: 247), Habermas’la girmiş olduğu tartışma ve/ya diya-

log sonucunda bu türdeki bir düşünümün sosyal bilimler alanı için de taşıdığı önemi ortaya çıkmış olduğunu paylaşılmaktadır. Her bilim dalının yöntemleşme sonucunda uğramış olduğu yabancılaşmanın (1967: 248), sosyal bilimler için de geçerli olduğunu belirterek, bir sosyal bilimcinin böylesi bir yorumbilimsel düşünümle, nasıl bir anlama mevhumu içerisinde bulunduğunu kavrama imkânının doğduğunu ileri sürmektedir. Bir sosyal bilimci olan sosyolog, araştırma nesnesi olan toplumun bir parçasıdır. Bu gerçek göz önünde bulundurulduğunda ise sosyolog, kendisini hiçbir zaman bu toplumun ama gelenek ama otorite kaynaklı önyargılarından tamamen sıyrılamacağı bilincine ulaşma imkânına sahip olmaktadır. Bu anlamda da, Gadamer'in tin ve doğa bilimleri arasındaki farkın sadece iç sese yönelme bakımından değil, daha da önemlisi araştırmacının araştırma nesnesine ait bir parça olmasından da kaynaklandığını gösterdiği söylenebilir.

Bugünün felsefi yorumbiliminin amacı, tin bilimine bir yöntem olmak ve/ya yöntem geliştirmek değildir. Ancak buna karşın yorumbilim bugün de bazı düşünürler tarafından bir yöntem öğretisi olarak da kabul edilir. Bu iki genel yaklaşımdan dolayı yorumbilim, bugün felsefi ya da ontolojik yorumbilim ve yöntemsel veya kuralcı yorumbilim olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Her iki yorumbilimin, yani hem varoluşçu yorumbilimin hem de yöntemsel yorumbilimin kurucusu ise, Grondin'e (2012: 52) göre, *Aurelius Augustinus*'dur.

1.1.1. Retorikten Yorumbilime

Her ne kadar bir disiplin olarak Hermeneutik ismi bilimde yerini alması modern döneme denk gelse de, genel itibarıyla her felsefi alanda olduğu gibi felsefi yorumbilimin bilim öncesi başlangıcı da antik döneme dayandırılmaktadır. Böhl, Platon öncesinde “*gramerci ve belagatçılar tarafından da, [söz konusu] bağlama uygun olarak yazarın niyetini tespit etmeyi amaçlayan yorum stratejileri[nin]*” (Böhl, 2013: 33) uygulandığını dile getirmekle birlikte, Platon'un *Ion* adlı diyalogu yorumbilimin tarihsel başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Platon bu diyaloguna yorumu, tanrıların rapsoda (yorumcuya) bahşettiği ilhamla gerçekleştirilen bir sanat olarak yansıtmaktadır. Yorum, tanrıların ilhamıyla gerçekleştirildiğinden buna yönelik herhangi bir kural da belirlemez Platon. Tek şart rapsodun, eserlerini yorumladığı şaire karşı duyduğu aşırı sevgi ve hayranlıktır. Ancak bu hayranlık dahi tanrıların yönlendirmesiyle sağlanmaktadır.

Antik dönemden bugüne ulaşan ve felsefi yorumbilim içerisinde en çok atıfta bulunulan bir diğer isim ise Aristoteles'tir. Aristoteles'in *Peri Hermeneias* (Tr. Yoruma Üzerine) isimli çalışması da ilk yorumbilimsel çalışmalardan biri olarak kabul edilir. Kimi kesimler tarafından *Peri hermeneias*'ta ele alınan konuların yorum ve dolayısıyla yorumbilime ilgili olmadığı düşünülmektedir. Buna neden olarak, çalışmasının taşıdığı başlığa rağmen, üzerinde durulan konuların mantık felsefesine ait olması, anlamaya ve ya yoruma dair herhangi bir açıklamanın bulunmuyor olması gösterilmektedir. Bilen'in de belirttiği gibi Aristoteles'in *Peri hermeneias* adlı eserinde ilgilendiği ve aydınlığa kavuşturmaya çalıştığı, *terkip* ve *tasnif* olarak adlandırılan zihinsel faaliyetleri yansıtan bildirim ifadeleridir. Burada üzerinde durulan, bir şeyin doğru ya da yanlışlığını bildiren yargı cümlelerdir. Ancak Moritz (2013: 442-443) Todorov'a dayanarak, *Peri hermeneias*'ı felsefi yorumbilimin asıl başlangıcı olarak kabul etmektedir. Başlığın Aristoteles'e değil de, ondan sonraki bir zaman dilimine dayandığını varsayan Moritz, o dönemlerde *hermeneuein* sözcüğünün anlamının, bir şeyin dile getirilişi olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka ifadeyle, *anlamak*, *açıklamak* ve *çevirmek* anlamlarına gelen *hermeneuein* sözcüğü, bu dönemde, *açıklamak* anlamıyla kullanılmaktaydı. Bu durum Antik dönem felsefesinin neredeyse tamamı için geçerlidir. Bu anlamda ise, Aristoteles'in burada önermeler mantığından bahsediyor olması olağan bir durumdur. Burada özellikle Antik dönemden günümüze bu sözcüğün kavramsal bakımdan uğramış olduğu değişikliğe dikkat çekilmek istenmektedir. Ayrıca bu dönemlerde henüz yorumbilim adında herhangi bir felsefi ya da bilimsel bir alanın bulunmadığını da eklemektedir. Platon'da bulunmayan kuralların oluşturduğu boşluk, Aristoteles'in önermeler mantığına yönelik geliştirdiği kurallarla az da olsa giderilmiş görülmektedir.

Antik dönemden reformasyon dönemine kadar yorumbilimsel olarak kabul edilebilecek çalışmaların konusunu genel itibariyle *kutsal metinler* oluşturmaktaydı. Denilebilir ki, yorumbilim ilk dönemlerinde, bir kutsal kitap çalışma alanı olarak görülmekteydi. Yoruma dair ilk ayrıntılı kurallar ve felsefi görüşler de yine kutsal metinler bağlamında şekillenmeye ve sistemleştirilmeye başlamıştır. Söz konusu olan kurallar ise, Ortaçağ'da ağırlık kazanmaya ve çeşitlenmeye başlamıştır. Kutsal metin yorumlarıyla kast edilen ise, ilk olarak Helenistik dönemdeki Orakl ve Homeros yorumları olup, daha sonra yine bu gelenekten etkilenmiş olan Philon'un Yahudiliğin kutsal kitaplarını yorumlaması ve daha

sonra ise, büyük oranda Philon'un yorum yönteminden etkilenecek gerçekleştirilen Hıristiyanlığın Kutsal Kitabının yorumlarıdır. Bu durum Protestan kutsal kitap tefsirlerine kadar devam etmiştir. (Grondin, 2001: 17)

İleri ki dönemlerde Protestan hareketin karşı çıkışına kadar ki süreçte kutsal metin tefsirinde *alegori* vazgeçilmez bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Alegori yönteminin benimsenmesinin altında yatan neden ise, metinlerde görülen literal anlamın altında daha derin anlam(lar)ın bulunuyor olduğu inancıdır. Hem alegori hem de dilbilgisel-tarihsel yorumun tarihi Platon ve Aristoteles'den öncelere dayanmaktadır (Böhl, 2013: 26), ancak sistematikleştirilmesi Aristoteles'ten sonraki yıllarda gerçekleşmiştir. Metinlerin oluşum tarihinden uzaklaştıkça, bu dönemde kutsal kitap olarak kabul edilen Homeros'un destanları gibi metinleri anlamak da güçleşmiştir. Destanlarda kullanılan dil artık yabancılaşmaya başlamış ve literal açıdan anlaşılabilir olmamıştır. Bundan dolayı özellikle Stoacılar da metin yorumuna yönelik daha belirgin bir şekilde bir yöntem arayışı görülmektedir. Alegori yönteminin uygulanması daha eskilere dayansa da, sistematik olarak geliştirilmesi Stoacılar tarafından gerçekleştirilmiştir (Grondin, 2012: 40-41).

Alegori yönteminin kutsal kitap yorumları için çıkış noktası olması aynı zamanda yorumbilimin temellerinin retoriğe dayandığını da göstermektedir. Çünkü alegori yöntemi önceleri güzel konuşma sanatının öğretimi ve uygulanmasına yönelik olan yöntem olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ancak metin yorumuna dair yöntem ihtiyacının artması, yorumun ise, retoriğin ters işlemi olarak kabul edilmesi, bu yöntemin ters işletilerek metin yorumlamalarında uygulanmasına yol açmıştır. Alegorik yöntem, öncelikle bir retorik yöntem biçiminde ortaya çıkmış olduğundan batı dünyasında, anlam karmaşasına sebebiyet vermek adına 'Allegorie' ve 'Allegorese' arasında ayrım yapılmaktadır:

„*Allegorie* als ursprünglicher Redefigur, die auf Überliterarisches aus ist, und der *Allegorese*, die den expliziten Auslegungsvorgang, die Rückführung des Buchstaben auf den sich in ihm mitteilenden Sinnwillen hin (genaugenommen die Umkehrung der Allegorie), meint.“ (Grondin, 2012: 42)

Allegorie retorik yöntem anlamında kullanılırken, *Allegorese* sözcüğünün hermeneutik yöntem anlamında kullanılması alışılmalıdır. Türkçede ise ayrım yapılmadan ikisi için de *alegori* ifadesi kullanılmaktadır. Alegori üzerine en eski tanımın MÖ 1. yüzyılda hatip Heraklit tarafından yapıldığı tahmin edilmektedir:

„Denn die Redefigur, die zwar anderes ausspricht, anderes aber, wovon die Rede ist, durch Merkmale zu erkennen gibt, wird dementsprechend Allegorie genannt.“ (Heraklit in: Christiansen 1969: 135, akt. Joisten, 2009: 37)

Heraklit'e ait olduğu düşünölen bu tanımda Joisten'e göre (2009: 37), alegori yönteminin hem dile getirme sanatı, hem de yorumlama sanatı olan her iki yönüne de dikkat çekilmektedir. Grondin (2012: 42-43) alegori yorum yönteminin üç nedene dayandığını belirterek, gerçekte bu nedenlerin bugün de aynen mevcut bulunduğunu eklemektedir. Bunlar;

1. ahlaki,
2. rasyonel ve
3. yararçı (utilitaristisch) nedenlerdir.

Buna göre ahlaki neden, metinlerde ahlaki yönden yoksun görölen noktalar farklı bir şekilde yorumlanarak, halk tarafından kabul göreceği bir anlayışta aktarılmaktadır. Rasyonel nedenle, akla uygun olmayan ya da akıl yürütmeye ulaşılabilir olmayan hususlara ilahi yorumlar eklenmektedir. Grondin üçüncü neden olan yararcılığın ise, yazar kaynaklı olduğunu paylaşmaktadır. Eski yazarların akıl dışı ya da ahlaki yönden itibarsızlaştırılmamasına stoacılar tarafından ayrı bir önem verilmiştir.

Alegori yöntemini sistematik olarak tek tanrılı dinlerin kutsal kitaplarının yorumda ilk kullananlardan birinin İskenderiyeli *Philo(n)* olduğu düşünölmektedir. Stoa geleneğinden oldukça etkilenmiş olan Philon, kendisinden önce Homeros'un destanlarını tefsir etmek için kullanılan alegoriyi Yahudilerin kutsal metni olan Tanah üzerinde uygulamıştır. Stoacılar gibi Philon da alegori yöntemi üzerine yazılı bir kuram ya da yöntem geliştirmemiş, doğrudan uygulamada kullanmıştır. O da tıpkı Antik Yunanda olduğu gibi, Tanah'ın iki ayrı düzlemde anlam barındırdığını düşünerek, Tanah'daki anlatımların hem literal anlamına, hem de daha önemli gördüğü derin anlamına yönelmiştir. Philon metinlerin iki anlam düzlemi barındırdığı yaklaşımına metaforik bir düşünceyle ulaşmaktadır. Ona göre tıpkı insanların beden ve ruhtan oluşması gibi, kutsal metinler de görölen ve görölme-yen/gizli iki anlamdan oluşmaktadır. (Joisten, 2009: 36-37; Grondin, 2012: 43-44).

Philon'un Tanah'a tek bir anlam boyutuyla değil de iki boyutuyla yaklaşması, yani hem literal hem de alegorik anlamı dikkate alarak geliştirdiği alegori yöntemi, kendisinden aşağı yukarı yüz yıl sonra yaşamış, ancak kendisi gibi İskenderiyeli olan Origenes (185-

254) tarafından üç anlam boyutuna genişletilmiştir. Philon alegori yöntemini Tanah üzerinde uygularken, Hıristiyan bir teolog olan Origenes üç boyutlu alegori yöntemini hem Eski Ahit hem Yeni Ahit tefsirinde uygulamıştır. Yeni Ahit'in ilk metinlerinin MS 30 - 100 yılları arasında oluşmaya başladığı (bkz. Nikolakopoulos, 2014: 48), Kutsal Kitabın tamamlanma sürecinin ise yaklaşık olarak II. yüzyıl itibariyle gerçekleştiği dikkate alındığında (Alıcı, 2007:168), bunların yorumlanmasında izlenecek olan yöntem sorunlarının yine MS 1. Yüzyıl sonralarına denk gelmesi oldukça olağan bir durumdur. Çünkü bu tarihlerden itibaren, kutsal metinlerin bahsettiği olaylara birebir şahit olan insanlar da artık hayatta değildir. Böyle bir durumda ise, hem bizzat bu metinleri yorumlamak, aynı zamanda ise Yeni Ahit ile Eski Ahit arasındaki ilişkiye yönelik tespit ve açıklamalarda bulunmak oldukça güçleşmeye başlamıştır. Erken dönem Hıristiyan dünyasında, Yeni Ahit yorumlanmasından ve buna bağlı olarak yorum tekniklerinin geliştirilmesinden ziyade, Eski Ahit'te özellikle Hz. İsa'ya dair ipuçları aranmaktaydı. Grondin (2012: 48) bunun, Philon ile Origenes'in alegorik yöntemleri arasındaki fark olduğunu altını çizmektedir.

Hıristiyan dünyanın azımsanmayacak orandaki bir kısım temsilcileri tarafından bir pagan yöntemi olarak kabul edilmesinden dolayı, alegori yöntemine ve ismine olumlu yaklaşılmasına karşın, Grondin'in ifadelerine göre daha farklı ve uygun bir adlandırma bulunmadığı için, uygulanan yöntemine yine alegori denilmiştir. Ancak öncelikle Eski Ahit'te Hz. İsa'ya dair ipuçlarının bulunmasına yönelik olan ve bu amaç uğruna uygulanan alegori yöntemi, 19. Yüzyılda *tipoloji* (Typologie)³ ismini almıştır (2012: 46-47). Bu bağlamda ise, özellikle Philon'un da dâhil edildiği İskenderiye yorum geleneğine karşı bir hareket olarak Antakya geleneğinde, Origenes'in Kutsal Metinlere (Eski Ahit ve Yeni Ahit) uygulamış olduğu alegori yöntemine şiddetle karşı çıkılmış ve literal anlama ağırlık verilmiştir.

³ „Typoi sind Vorbilder (bzw. Vorausbilder) im Sinne von Vorgestalten, Vorformen und Vorprägungen, mittels derer Korrespondenzen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament oder auch zwischen dem Neuen Testament und dem „ewigen Evangelium“, an das die frühen Christen als dem kommenden Reich glaubten, nachgewiesen werden können: (Joisten, 2009:45)“

Origenes'in kutsal metne yönelik gerçekleştirdiği çalışmalar sonucunda ve onun oluşturmuş olduğu yöntemin Ortaçağ boyunca hemen hemen her türlü alegori yönteminde izinin barınıyor olduğu düşüncesinden dolayı, Origenes, metin eleştirisi kuramının (der grosse Begründer der wissenschaftlichen Textkritik) en büyük kurucusu ve öncüsü olarak da kabul edilmektedir (Gögler, 1963: 13). Origenes'ten sonra alegori yöntemi üç düzlemde dördüncü düzleme genişletilmiştir. Ancak buradaki dördüncü düzlem Origenes'in zaten saptamış olduğu anlamlardan oluştuğu için, yeni bir anlam boyutunun keşfi olarak değerlendirilmemelidir. Johannes Cassianus (360-430) tarafından geliştirilen dört aşamalı alegorik yöntem şu şekildedir (Ueding, 1992: 477):

1. sözcük anlam, tarihi gerçekleri yansıtmaktadır,
2. tropolojik anlam, ahlaki direktifler sunmaktadır,
3. alegorik anlam, Eski Ahit'te Hristiyan kilisesine ve İsa peygambere dair gerçeklikleri göstermektedir ve son olarak
4. anagogik anlam, cennete ve Hristiyanlığın geleceğine dair sırlar içermektedir.

12. yüzyılda bu anlamların insan hayatına yönelik belirlemelerine vurgu yapmak açısından “*sözcüksel anlam [geçmişte] nelerin gerçekleştiğini, alegorik anlam [anlam] neye inanman gerektiğini, ahlaki [anlam] ne yapman gerektiğini ve anagogik anlam nereye [neyi] amaçladığını öğretmektedir*” (Grondin, 2012: 49-50) biçiminde değerlendirilecektir. Böylece Origenes'in alegori yöntemi tüm Ortaçağ boyunca İncil tefsirlerinde ufak tefek farklılıklarla da olsa uygulanmaya devam edecektir.

Ortaçağ skolâstik düşüncesine en az Origenes kadar bir başka isim daha etki etmiştir. Bu isim ise, felsefi yorumbilimciler tarafından Platon ve Aristoteles'in dışında en fazla atıf yapılan *Aurelius Augustinus*'tur (354-430). Kimine göre kilisenin erken döneminde geliştirilen en son sistematik alegorik yaklaşım Augustinus'a aitken (Marten, 2010: 140), kimine göre Augustinus yoruma dair belirlemiş oldukları ve kaleme aldıklarıyla “*ilk büyük »yorumbilim« stilini*” (Heidegger, 1988: 12) vermiştir.

Ebeling ise Augustinus'tan sonraki bin yıllık süreçte yeni bakış açılarının oluşmadığına dikkat çekmektedir (Ebeling, akt. Grondin, 2012: 59). Ebeling'in de belirttiği gibi uzunca bir süre durağanlaşan yoruma dair yeni bakış açılarının ortaya çıkması, Reform hareketiyle başlamıştır. Burada, Katolik kilisesinin alegori yöntemine dayanarak Kutsal Kitabı

istediği gibi yorumlamasına ve bu bağlamda aşırı yorumların yapılmasına karşı çıkmıştır. Alegori yöntemine karşı çıkışın parolası *sola scriptura* (yazılı olan tek başına yeterlidir) prensibidir ki, bununla Kutsal Kitabın literal anlamına yönelme talep edilmektedir.

Protestan din adamlarının başlatmış oldukları literal yorum hareketine bakıldığında, ilk dönemlerinde herhangi bir yazılı yöntemin bulunmadığı yönünde genel bir kanaat mevcuttur. Luther yoruma dair düşüncelerini doğrudan bir yorum yöntemi geliştirmek niyetiyle yazıya dökmemiş, aksine doğrudan Kutsal Kitap tefsirleri üzerinde uygulamıştır. Ancak bir yorum yöntemi bulunmadığından ve Katolik kilisesinin Protestan görüşlerin dayanaksız oldukları yönündeki eleştirilerinden dolayı, bu hareketin içinde de bir yöntem ya da teknik arayışına girilmiştir. Bu amaçla bu hareket içerisinde ilk *Melanchthon* retorik sanatının metni anlama konusunda yardımcı olacağı düşüncesinden hareketle Aristoteles retoriğinden yola çıkarak (Redeker, 1985: XLVII), kutsal metin tefsiri için bir yorumbilimsel retorik öğretisi oluşturmuştur. Melanchthon, Protestanlık hareketinin yayılmasında Luther'e en çok hizmeti dokunan isimlerden biridir. Öyle ki kendisi bizzat Protestan inancını tanıtmak için birçok konuşmaya katılmış ve bir nevi Protestan hareketinin konuşmacısı ve sözcüsü görevini üstlenmiştir (zur Mühlen, 2011: 286). Ona göre retorik bilgi sadece konuşmacı için değil aynı zamanda yorumcu için de gereklidir. Bunun altında yatan düşünceye göre, yorumcunun, konuşmacının kullandığı bu sanatı nerede ve nasıl kullandığını bilmesi durumunda, bu bilgi onu anlamasını da kolaylaştıracaktır (Grondin, 2012: 62). Melanchthon'un bu girişimi, gerçekte retorik ve hermeneutik'in birbirinden pek de ayrı düşünülmemeyeceğini de göstermektedir. Hermeneutik yaklaşımların birçoğu retorik görüşlerle benzerlik göstermektedir. Bu durum, Antik dönemde konuşma sanatı olarak kabul edilen alegori yönteminin daha sonra tefsir sanatı olarak 'Alegorese' dönüştürülmesinde de görülmekteydi. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, Melanchthon'un retorik ve diyalektiği yan yana getirmesidir (Grondin, 2012: 63). Retorik sadece ikna etme sanatı olarak değil, aynı zamanda diyalektikle iç içe geçerek, hakikate ulaşma ve bunu gözler önüne sermektir de. Yorum, diyalektik ve retorik üçlüsü Melanchthon'da bir araya gelmektedir. Bu durum bir anlamda, ileride Schleiermacher tarafından bu üçlünün yorumbilim açısından ayrılmaz bir biçimde bir araya getirilmesinin Melanchthon tarafından atılan ilk adımları olarak nitelendirilebilir. Gadamer (1976: 296), özellikle retorik tefsir/sözlü açıklama sanatına dönüştürme çabaları içerisinde bulunmasından dolayı Melanchthon'u, bu girişimin 'babası' (Pate) olarak adlandırmaktadır.

Reformasyon dönemindeki yorum çalışmalarına bakıldığında, Matthias Flacius Illyricus'un yaklaşımı başta olmak üzere, yapılan çoğu çalışmanın Kutsal Kitap tefsirine dair bir dizi kuraldan oluştuğu görülmekle birlikte, yorumbilimsel nitelik taşıyan yorum kuramlarının bu dönemde oluşmaya başladığı da düşünülmektedir. Luther, Melanchthon ve Flachus gibi yorum kuramcılarının anlama yaklaşımı, metin bağlamında, sözcük bağlamında ve gramer bağlamında sensum literalis denilebilecek bir şeydir. Onlara göre, anlaşılmayan ve karanlık olan yerler İncil dilini iyi bilerek, gramerini iyi anlayarak ve parça bütün ilişkisini iyi kurarak anlaşılabilir. Bu da ancak dilsel bir çalışmayla başarılabilir. Wach, Luther'in ve Melanchthon'un bu dönemdeki tefsir girişimlerinin daha sonraki yıllarda özellikle yine Protestan teologlar tarafından yapılan çalışmalar sayesinde devam ettirilmesiyle, bir hermeneutik biliminin oluşumunun sağlandığı görüşündedir. Bu duruma özellikle Katolik ve Protestan kiliselerinin birbirlerinin tezlerini çürütebilmek adına geliştirdikleri yaklaşımların katkı sağladığı söylenebilir. Çünkü Wach'a göre bu çekişme sayesinde her iki taraf da, sorunların çözümü ve kendilerini haklı çıkarabilmek için daha derin ve nitelikli felsefi ve kuramsal düşünce faaliyetleri yürütmüşlerdir. Protestan teologların faaliyetleri, Katolik teologlar tarafından kendilerine yöneltilen 'literal anlamın anlaşılır olduğu inancına sahip olmalarına rağmen niçin yorum kurallarına ihtiyaç duydukları' yönündeki ironi içeren eleştirilere rağmen, kesintiye uğramamıştır. (Wach, 1984: 12-15; Joisten, 2009:112-113)

Bir sonraki başlığa geçmeden önce, yine bu bölümde belirtmek durumunda olan bir diğer husus bulunmaktadır. Her ne kadar yorumbilimsel yaklaşımlar, kutsal metinler bağlamında sistemleşmeye başlamış ve bu durum Reformasyon dönemi de dâhil olmak üzere aralıksız devam etmiş olsa da, öncesinde Rönesans'la birlikte yorumbilimsel çalışmalar, hapsedikleri tek bir alandan çıkıp, üç alana ayrılmaya başlamıştır. Söz konusu alanlar ise uhrevi, felsefi ve hukuki olarak sıralanabilirler (Grondin, 2012: 13).

1.1.2. Yorumbilimin Doğuşu: Dannhauer'in Mantıksal Yorumbilimi Olarak “ Hermeneutica”

Rönesans döneminde felsefi ve bilimsel çalışmaların artması ve Avrupa kıtasının matbaayla tanışması sonucunda modern matbaacılığın gelişmeye başlamasıyla birlikte, bu çalışmaların daha geniş çevrelere yayılması, anlama ve yorum sorunsalının kutsal metin

tefsirleri dışında da daha yoğun bir biçimde ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Rönesans'tan Aydınlanma dönemine kadar ki süreçte ortaya çıkan yazar-okur mesafe sorunlarından dolayı yoruma dair ilginin çoğalması ve bilimsel nitelikteki çalışmaların artmasıyla birlikte, yorum konusunun ne türde bilimsel bir çerçeve içerisinde ele alınacağına dair tartışmalar da başlamıştır. İlahiyat alanında sürdürülen çalışmaların diğer metin türleri açısından yetersiz kalması ve aynı zamanda Avrupa kıtasında artan rasyonellik düşüncesi, yoruma dair bilimsel dayanaklar ve aynı zamanda bu çalışmaların belirli bir bilim alanına bağlı kalarak gerçekleştirilmek durumunda olduğuna dair düşünceler ifade edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda yorumbilim açısından *Aydınlanma döneminin* özelliği yorum tartışmalarının ilk kez bu dönemde bir isim altına toplanmasıdır, bu isim *hermeneutica*'dır. Bu dönemin bir diğer özelliği ise *hermeneutica*'nın ne türde bir bilimsel değere sahip olduğuna dair ciddi tartışmaların başlamasıdır. Bu dönemin yorumbilim bağlamındaki önemli temsilcileri arasında Johann Conrad Dannhauer, Johann Martin Chladenius ve Georg Friedrich Meier'in isimleri bulunmaktadır.

Yorumbilimin sadece dini metinler için değil de, tüm bilimlere kapsayacak genel bir öğretilere dönüştürülmesi talebinde bulunan ilk isim din âlimi, yorumbilimci ve şair olan Johann Conrad Dannhauer'dır (1603-1666). *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum* (1654; Die Hermeneutik der Theologie oder die Methode der auszulegenden heiligen Schriften) isimli özellikle dini yorumbilim ağırlıklı olan eserinde, Dannhauer ilk kez, *hermeneutica* sözcüğünü bir öğreti adı olarak kullanmıştır. Ancak Dannhauer bu çalışmasından çok önce genel bir yorumbilim tasarısı ve talebinde bulunmuştur. Dannhauer'in genel yorumbilim talebinin altında yatan ana fikir Schlette'ye göre, her bilinenin bir bilimi olduğu gibi, yorumun da bilimi olmak durumunda olmasıdır. Çünkü yorum sürecinde uygulanan yöntem veya teknik bilinmektedir. Genel bir öğreti olması gerektiği düşüncesinde olduğu yorumbilimin yeri ise ilahiyat değil, felsefedir. Yorumbilimin, tek bir alana ait değil, aksine tüm bilimlerin kendi nesnelere uygulayabilecekleri genel öğreti olması gerektiğini düşünen Dannhauer, yorumbilimi hem dilbilgisi (Grammatik) hem de *mantık* felsefesiyle eşit bir konuma yerleştirir. Dannhauer, özellikle hukuk, ilahiyat ve tıp alanları için yorumbilimin bir *başlangıç öğretisi* (Propädeutik) olduğu düşüncesine sahiptir. Nasıl ki, bu üç alana ait farklı farklı gramerler değil, tek bir genel gramer mevcutsa, yorumbilim de bu alanlar için genel bir öğreti olmak durumun-

dadır. Bununla birlikte düşüncelerinin henüz bugünkü anlamda bir felsefi boyutta olmasına karşın, yorumbilimin ne yönde bir öğreti olduğu ya da olması gerektiği yönündeki tartışmaların Dannhauer'le başladığı görülmektedir. Bu durum ise, felsefi yorumbilim olarak değil, ancak yorumbilim üzerine bir felsefi düşünce olarak değerlendirilebilir. Dannhauer'in bu talebiyle yorumbilim, tıpkı mantık gibi, bazı disiplinler için vazgeçilmez bir başlangıç öğretisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Grondin'e göre Dannhauer'in bu düşüncesi, onun Aristoteles'in kavram bağıntılarını ele aldığı *yöntem öğretisinden* (Organon/Methodenlehre) yola çıkmasından kaynaklanmaktadır. Gadamer'in de ifade ettiği gibi, Dannhauer, Aristoteles'in *Peri hermeneias*'ta ele almış olduğu önermeler mantığının yanına, yorumbilimi yerleştirmektedir. Aristoteles'in bu öğretisinin Ortaçağda alımlanışına göre ise yorum, bir tür metin çözümleme işlemi olarak kabul edilmiştir. Çözümleme ise, yazılı metin üzerinden, o metni oluşturan anlama ulaşılması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Dannhauer, yorumcuyu, doğru anlamı yanlışlardan ayırt eden bir çözümlemeci olarak kabul etmektedir. Böylece yorumbilimin, ilk olarak 'Hermeneutica' ismiyle bir tür *anlama ve/ya yorum mantığı* olarak ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. (bkz. Grondin, 2012: 78-79; Joisten, 2009: 84; Gadamer, 1976: 293; Schlette, 2013: 498)

Jaeger, yazarın niyetine ulaşılması konusunda yola çıkarak, Dannhauer'in yorumbilim yaklaşımını şu şekilde açıklamaktadır:

„[...] der rechte Interpret [erfüllt] seine Aufgabe dann, wenn er nicht einsichtige Sätze auf ihre logischen Voraussetzungen reduziert und auf Grund dieser Reduktion den wahren vom falsch gedachten Sinn unterscheidet. Die *hermeneutica* besteht in dem dabei angewendeten analytischen Reduktionsverfahren, dass die dunklen Schriftsätze in den Bereich der Erkennbarkeit hinaufführt. Daher hat die *hermeneutica* mit Deutung oder Verstehenskunst nichts zu tun. Sie ist auch kein, Vorgang, denn sie interessiert sich nicht für einen Denkkakt, etwa in denkpsychologischer Perspektive, sondern nur für den *gedachten Sinn*. Deshalb liegt ihr ebenfalls alle Sinngebung¹ völlig fern.“ (Jaeger 1974: 57)“

Jaeger'in yapmış olduğu bu açıklamaya göre, Dannhauer'in oluşturmuş olduğu yorumbilim, ne sonraki dönemde -özellikle Schleiermacher tarafından- öne çıkarılan bir anlama sanatı, ne de bugünün felsefi yorumbiliminde olduğu gibi, anlama sürecini betimleyen bir

felsefi uğraştır. Dannhauer'e göre yorumbilim; alımlanan yazı üzerinden, bu yazıyı oluşturan düşünceye ulaşmak için oluşturulacak bir anlama *mantığıdır*. Metne ve yazarın niyetine yönelik, yeni ve farklı anlamlar yüklemekle de ilgisi bulunmamaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan, Dannhauer'in doğru ve yanlış *anlama*, karanlık noktalar üzerinden ulaşmaya çalışmasıdır. Bu bakış bir anlamda, karanlık noktaların yazarın niyeti konusunda yanlış bir algının oluşmasına ve bu yanlış algının genel itibarıyla doğru olarak kabul edilmesine yol açtıklarını, bu yanlış algıların ise ancak bu karanlık noktaların çözümlenmesiyle doğru niyete ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Bu düşünceye göre, Derida'nın yaklaşımına benzer bir şekilde, metnin bütününden değil, aksine bu bütüne uymayan yerlerinden, bir çözümleme ve anlamamanın mümkün olabileceği söylenebilir. Dannhauer'in başlatmış olduğu, "genel bir yorumbilim" oluşturma düşüncesi, daha sonraki yıllarda ve dönemlerde farklı isimler tarafından devam ettirilmiştir.

Her ne kadar Dannhauer'in çalışmalarında ve önceki alegorik ve literal çalışmalarda, yoruma yönelik kural ve yöntem geliştirilmesi amaçlanmışsa da, özellikle 17. yüzyılda bilim, bilimsel kesinlik, özne, akıl ve ortak akıl gibi olguların vurgulanması dolayısıyla bu yüzyılın 'yöntem yüzyılı' (Spahn, 2011: 443) olarak adlandırılmasının bir sonucu olarak, rasyonel kesinlik arayışı hiç olmadığı kadar yoğunlaşmıştır.

Dannhauer'in yorumbilimi, bağımsız bir disiplini ifade etmekten çok, mantığa ait bir öğreti olarak görmesi, 16. ve 17. yüzyıllarda birçok bilim adamı tarafından kabul görmüştür. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde, yorumbilimin mantıktan da ayrı bir bilim dalı olması gerektiği düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Bunu ilk dillendiren isimse, Johann Martin Chladenius'dur (1710-1759). Chladenius 1742 yılında *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* adlı çalışmasında, farklı metin türlerini kapsayacak genel bir yorum yöntemi oluşturmayı amaçlamıştır. Schröter'e (2012: 5) göre, Chladenius genel yorumbilim fikrini vurgulamak amacıyla, dini ya da hukuki metinlere özgü kurallara değinmekten özellikle uzak durmuştur. Genel bir hermeneutik bilimini formüle etmesiyle Chladenius, Ginev (2008: 17) tarafından, *yorumlayıcı* tin bilimlerinin öncüsü olarak gösterilmektedir. Chladenius'un bir diğer özelliği, açıklamaya dair geliştirmiş olduğu 'bakış açıları' (Sehpunkte) yaklaşımıdır.

Aydınlanma dönemi yorumbilimcilerinin bir diğer temsilcisi olan Meier'in yorumbilimsel yaklaşımını diğerlerinden ayıran en önemli özelliği, dil dışı göstergeleri de yorumbilime dâhil etmesidir. Daha öncesinde özellikle yazılı metinlere yönelik olan tefsir sanatı, Meier'in yaklaşımıyla birlikte yorumbilim, hem doğal hem de yazılı göstergeleri kapsayacak biçimde evrenselleştirilmiştir. Bu bağlamda kendisinin yorumbilimsel yaklaşımı, aynı zamanda göstergebilimsel bir yaklaşım olma niteliğini de taşımaktadır. Meier yorumbilimsel yaklaşımların mevcut bulunduğunu ve bu alanın yeni olmadığını belirtmekle birlikte, yorumbilimin henüz sistemleştirilmediği düşüncesindedir (Meier, 1757: önsöz). Meier, bu bağlamda yorum sanatını iki türde tanımlamaktadır (Meier, 1757: 1-2). Bunlardan ilki genel yorumbilimdir ki, bu en geniş anlamdaki yorum sanatıdır. Burada söz konusu olan her türlü göstergedir ve yorumbilimin görevi bu göstergelerin anlamlarına ulaşabilmek için gerekli kuralları tespit etmektir. Dar anlamdaki yorum sanatının görevi ise, yazılı veya sözlü metinlerin *anlamlarına ulaşabilmek* ve elde edilen anlamları *başkalarına aktarabilmek* için gerekli olan kuralları tespit etmektir. Genel yorumbilimde elde edilen kurallar, dilsel metinler için de kullanılabilir. Buradaki bir diğer özellik ise Meier'in, yorumbilimin bir bilim olabilmesi için, metafiziğin de dikkate alınmak durumunda olduğu görüşünde olmasıdır. Bu anlamda Meier genel yorumbilimini şöyle şekillendirmektedir (Meier, 1757: 3):

I. Kuramsal alan

a) Her türlü göstergenin açıklanması

α. Açıklamanın kendisi

β. Doğal göstergelerin açıklanması

γ. Keyfî/yapay (willkürlich) göstergelerin açıklanması

b) Her türlü dilsel göstergenin (Rede) açıklanması

α. Konuşmanın anlamı

β. Dolaysız anlamın bulunması (unmittelbarer Sinn)

γ. Dolaylı anlamın bulunması (mittelbarer Sinn)

δ. İletişim

II. Pratik alan: kuramsal yorum sanatının uygulanabileceği her türlü olgu

1.1.3. Romantik Dönem: Sanat Öğretisi Olarak Yorumbilim

Yorumbilimin belirli alanlardan sıyrılıp evrensel bir öğretiye doğru gelişimi, daha önce Aydınlanma döneminde dile getirilmiş olsa da, asıl Romantik dönem düşünürü ve din adamı Schleiermacher ile birlikte hız kazanmıştır. Romantik dönem yorumbilim yaklaşımının temsilcileri arasında, Schleiermacher dışında, onun görüşlerini de etkilemeleri bakımından öncüleri olan Friedrich August Wolf, Ast ve Schlegel bulunmaktadır. Genel itibariyle 19. yüzyılda yorumun bir sanat olduğu düşüncesinden hareketle, bu sanatın tatbik edilebilmesi için gerekli olan kural ve yöntem arayışı bulunmaktadır. Ancak kural arayışlarında olanlar dışında, yukarıda ismi zikredilen düşünürler arasında yorumu felsefi boyutta ele alanlar da bulunmaktadır. Bunun altında yatan neden ise, daha önceki yorum çalışmalarında anlamın ulaşılabilir olduğuna dair ya Tanrı'ya ya da Aydınlanma'da olduğu gibi insan aklına güvenilirken, Romantik dönemle birlikte bu emin olma durumundan uzaklaşarak, anlamamanın öznel ve tarihsel boyutlarına yönelik yeni sorular sorulmaya başlanmış olmasıdır (Brenner, 1998: 46). Anlamaya dair bu denli şüpheli yaklaşımların oluşmasında etkili olan bir diğer neden ise, idealist dil yaklaşımlarıdır. Özellikle W.v. Humboldt'un dil felsefesinin bu yaklaşımlar üzerindeki etkisi tartışılmazdır.

'Anlama sanatının' **kuracılık** boyutuna odaklananların temsilcisi olarak gösterilebilecek olan Wolf, yorumbilimi '*işaretlerin anlamlarının tanınmasını sağlayacak kurallar bilimi*' olarak tanımlamaktadır. Wolf yorumbilimi, "kurallar bilimi" olarak tanımladıktan sonra, her kuralın uygulama sonunda elde edilebileceğini ve yorumbilimin de, kuramsal değil pratik bir faaliyet olması gerektiğini savunur. Wolf yorumbilimi, tek tek somut uygulamadan elde edilecek kuralların bir bileşimi olarak kabul etmektedir. Bu anlamda Wolf, hem pratiğe dayalı hem de kuralcı olması bakımından 20. yüzyılda Hirsch'i ve Betti'yi etkileyen isim olarak kabul edilebilir. Palmer'e göre Wolf, Hirsch ve Betti'de söz konusu olan, dogmatik ve yöntemsal bir hermeneutiktir. (Palmer, 2008: 118)

Schleiermacher, yorumbilimde kuralların eksik olmadığı düşüncesinden hareketle, daha temel bir arayış içerisine girmiştir. Schleiermacher, anlamamanın doğrudan kendi yapısına yönelmekte ve anlamaya dair meta yöntemlerin geliştirilmesinden yana bir tavır sergiler. Dilthey'in de belirttiği gibi, Schleiermacher mevcut bulunan kuralların gerisine giderek, bizzat "*anlamayı çözümlmeyi*" amaçlamış ve böylece "*bu amaçlı eylemin kendisine yö-*

nelerek, bu bilgiden genel geçer yorum ve onun yardımcı araçları, sınırları ve kurallarının olabirliğini” (Dilthey, 2004: 31) geliştirmiştir. Schleiermacher, bu düşüncesinin bir sonucu olarak, tek tek kurallar üzerinde durmayıp, genel anlamda *psikolojik* ve *dilbilgisel* yorumlamayı ele almıştır. Dolayısıyla da anlamayı felsefi bir bakış açısıyla incelemiştir.

Romantik dönemdeki yorumbilimsel yaklaşımların bir diğer özelliği, yorumbilimi tek başına ele almamış olmalarıdır. Yorumbilim, gerek eleştiriyle (Kritik), gerekse dilbilgisi (Grammatik), diyalektik (Dialektik) ve/ya retorikle (Rhetorik) olsun ya çifter çifter ya da hepsi bir arada zikredilmektedir. Yorumbilimin tek başında ele alınmaması yeni bir yaklaşım değildir. Her ne kadar daha önceki çalışmalarda yorumbilimi başka bir başlıkla birlikte ele almak yer olsa da, bu durum özellikle Romantikçiler tarafından fazlasıyla vurgulanmıştır. Yorumbilim ile retorikğin yanyana zikredilmesi, daha önce de belirtildiği gibi başlangıcından itibaren doğal bir durumdur. Bunun iki yönlü nedeni bulunmaktadır: Bir yandan yorumbilim, retorikğin ters işlemi olarak görülürken, diğer yandan anlaşılın anlamın üçüncü şahıslara aktarılması bakımından da önem taşımaktadır. Aynı şekilde Aydınlanma döneminden itibaren yorumbilim ve dilbilgisi ayrılmaz olarak kabul edilmektedir. Schlegel ise özellikle eleştiri ve yorumbilimi birbirinin dönüşüm halleri olarak kabul eder. Henneman Barale (2010: 179), Schlegel’in yorumbilimi eleştiriye indirgeyecek kadar ileri gittiğini de ayrıca belirtir. Kısaca Schlegel, Ast ve Wolf’un yaklaşımlarında gramer, eleştiri ve yorumbilim birbirinden ayrı tutulmaz. Biri diğerini zorunlu kılar. Schleiermacher, bunların yanına diyalektiği ekler. Schleiermacher her ne kadar sanatsal metinler için diyalektiğin önemini vurgulaması da, bu tür metinleri daha önce olduğu gibi tamamıyla diyalektiğin dışında tutmamaktadır. Schleiermacher diyalektiği, dil sorunsalı bağlamında ele almaktadır. Schleiermacher’in, yorumbilimi diyalektikle ilişkilendirmesi, aynı zamanda diyalektik yaklaşımında dil olgusunu öne çıkarması ise yorumbilim tarihi için oldukça yenilikçi bir girişimdir⁴.

1.1.4. Doğa Bilimleri versus Tin Bilimleri

A. Boeckh, L.v. Ranke, J.G. Droysen, Dilthey gibi önemli isimlerin temsilcisi olduğu tarihselciliğin başlangıcının, zamansal olarak Romantik’le aynı dönemde olduğu düşü-

⁴ Schleiermacher’in yorumbilimsel görüşleri için bkz. çalışmanın 2. Bölümü.

nülmektedir, “çünkü 19. yüzyıl sadece Romantikin devri değil, aynı zamanda [bu yüzyılda] bilim ve yöntemselliğin”⁵ zafer yaşadığı bir yüzyıldır (Grondin, 2012: 116). 19. Yüzyıl Avrupa için, kültürel, siyasal ve toplumsal olmak üzere birçok yönden dönüşümün ve kırılmanın yaşandığı bir devirdir. Ancak tarihselcilik yaklaşımı açısından belirleyici olan, Romantik düşünürlerin özneyi, Aydınlanmacı özne düşüncesinden yola çıkarak, şüpheli bir özneye dönüştürmesi, buna karşı doğa bilimlerinde kesin bilgiye ulaşmada yöntemin vazgeçilmezliği düşüncesi ve bu konudaki başarısı olmuştur. Bu bağlamda tin bilimlerinin kendisini doğa bilimlerine karşı ıspatlayabilmesi ve şüpheli öznenin şüphelerinin giderilebilmesi amacıyla, bu alanda da yöntem ihtiyacı gidgide artmıştır. Böyle bir düşünceden yola çıkan Ranke, tarih biliminin bilgi kuramsal bir disiplin biçiminde olması gerekliliğini savunmuştur (Rehfus, 2003: 36).

Tarihselcilik için önemli olan, tek tek tarihsel metinlerin kendileri değil, zaten anlaşılabilir olan metinlerin çözümlenmesiyle birlikte tarihsel bağının, yani evrensel tarihin ilişkiler bütününe gözönüne sermektir. Tarihin kendisi bir tür metin olarak kabul edilmektedir. Evrensel tarihin ve/ya metnin çözümlenmesi için uygun kabul edilen yöntem, yorum-bilimsel döngü olarak adlandırılan parça-bütün ilişkisidir. Tıpkı, bir metnin kendisinden anlaşılacağı gibi, bir başka ifadeyle bir metnin kendi parçalarından ve yorumcunun metnin bu parçalarından oluşturduğu metne dair genel çıkarımında arandığı gibi, tarihin kendisi de kendisinden anlaşılmalıdır. Gadamer, tarihselcilerin Hegel’in yaklaşımında bulunan belirli bir telos bağlamında, sonlu bir dünya tarihi (Weltgeschichte) ve dünya tarihinin birliğini oluşturan, “tin” (Geist) düşüncesine karşı olduklarını belirtir. Tarihselcilerin göz önünde bulundurduğu tin kavramı, daha çok ilahi olan, yani dini boyutlu bir tin kavramıdır. Ancak belirli bir telos bulunmasa da buna karşın, burada da yine teleolojik bir ilerleme düşüncesi mevcuttur. Tarihteki eylemlerin telosu, belirli apriori ve ideal olmayıp, bu eylemlerin tarih yapmasıyla ilişkilidir. Eylemlerin önemi ve başarısı, tarihsel etkilerinin sürekli devam edip etmemesine göre belirlenmekte ve bununla ölçülmektedir.⁶ Ancak buradaki başarı düşüncesine, eylemlerin ve alınan kararların sadece olumlu yönde

⁵“Denn das 19. Jahrhundert war nicht nur das Zeitalter der Romantik, es erlebte auch den Triumph der Wissenschaft und der Methodologie [...]“(Grondin, 2012: 116)

⁶ Ranke’nin tarih yapıcı eylemleri, *özgürlük* ve *güç* olgularıyla ilişkilendirmesine, aynı zamanda tarihselci okulun tin olgusu yaklaşımlarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gadamer, 2010: 207-214

gerçekleşmesi değil, aynı zamanda tüm bunların gerçekleştirilememesi veya başarılabilmesi de dâhildir. Başarılabilmiş olsa da, tarihteki etkileri çağ açıcı nitelikte olabilmektedir. Tüm bunlar ise, tarihin kendisinin dönemlerine göre çözümlenip, daha sonra bunların genel değerlendirilmesiyle ortaya çıkartılabilecektir. Bu anlamdaki yorumbilimsel döngü yönteminin, doğa bilimlerinin yöntem anlayışına uygun bir tin bilimleri yöntemine dönüştürülmesi, Gadamer'e göre tarihselcilik okulunun ilk isimlerinden olan Ranke ve Droysen tarafından değil, Dilthey'in yaklaşımında bulunmaktadır. (Gadamer, 2010: 201, 202-203, 207-208)

Tarihten Tanrı'yı anlamamanın öğrenilebileceği, ama aynı zamanda, Tanrı üzerinden tarihin anlaşılabilmesi düşüncesiyle (Droysen, 1868: 11), anlamadaki dini yaklaşımı sürdüren Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik* (1868) adlı çalışmasında, tarih biliminin görevini belirler. Droysen'e göre tarih biliminin görevi, ne tarihsel bilimlerin ansiklopedisi, ne tarihin felsefesi, ne örf ve adetlerin bir fiziği, ne de tarih yazımının sanatı olmaktır. Tarih biliminin görevi, "*tarihsel düşünmenin ve araştırmanın organonu*" (Droysen, 1868: 12) olmaktır. Bu ise, tarihsel araştırmalarda uygulanan tüm yöntemlerin ortak yönlerini tespit edip, onların bir sistemini ve kuramını geliştirerek olabilir (Spieler, 1970: 33). Droysen'e göre buradaki amaç, tarihin yasalarını değil, tarihsel araştırmanın ve bilginin yasalarını saptamaktır. Bu bağlamda ise, Grondin'in de belirttiği gibi Droysen, Kant'ın *yer* ve *zaman* düşüncesine dayanarak, tinin iki boyutuna dikkat çeker. Kant'ın bu düşüncesine karşılık gelen ise, *doğa* ve *tarihtir*. Bu ikilik *tinin* ve *insanın* sahip olduğu ortak özelliktir. İnsan denen varlık, yaşamda gerçekleşen olayları ve karşılaştığı nesnelere tek tek toplamaz, onları Kant'ın saptamış olduğu biçimde kavram ve kategoriler altında düzenler. Bunların en genel olanları ise, *yer* ve *zaman* kategorileridir. Buna göre, mekânda ve/ya doğada hâkim olan, sükûnet, benzerlik ve duyuşsal olarak algılanandır. Oysa tarihte ve/ya zamanda hâkim olan değişimdir. Dünyanın işleyişinin bu iki hali, insanın sahip olduğu hem düşünsel (*geistig*), hem de duyuşsal (*sinnlich*) doğasına koşuttur. Dünyanın ve tinin bu iki boyutlu halleri, onlara aynı zamanda iki farklı bilimsel yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Bu iki bilimsel yaklaşım, doğa bilimi ve tarih bilimidir. (Grondin, 2012: 119-120)

Doğa bilim yöntemi, gözlemlenen nesnelere ve olgular için *normatif yasalar* koymak, tarih bilimi ve tarihsel bilimlerin yöntemi ise, "*araştırarak anlamak*" tır (Droysen, 1868: 9).

Bir başka ifadeyle doğa bilimleri, olgu ve olayların sabit özelliklerini ve değişmezliğini açıklarken, tarihsel bilimler, olguları ve olayları araştırarak anlamaya çalışır. Biri normatif, tepsî edici ve açıklayıcıken; diğeri, araştırma temelli anlamayla ilgilidir. Tarih biliminin araştırma yöntemi ve anlaması, olguların ve olayların “*bir arının yaptığı gibi ve işletme [modeli] benzeri toplanması*” (Grondin, 2012: 121-122) biçiminde gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda ise, gerçekte tüm tarihsel bilimlerin, yorumbilim ve dolayısıyla anlama üzerine temellendiği ortaya çıkar. Bu durum, farklı disiplinlerdeki araştırma nesnelere farklılık gösterse de, değişmez bir ilkedir.

Gadamer (Grondin, 2012: 122), Droysen’in “araştırarak anlama” yönteminde bir dinsel alt yapı sezilmektedir. Gadamer (2010: 216), Droysen’in felsefî öneminin, Ranke’de bulunan „estetik-panteist“ yaklaşımını aşmaya çalışmasında bulunduğu görüşündedir. Ancak yukarıda doğrudan Droysen’in kendisinden yapılan alıntıda görüldüğü gibi, bunu tam manasıyla aşabilmiş olduğunu söylemek zordur. Droysen’in yaklaşımını dinsel de olsa, Ranke’nin tarih bilimi anlayışı ve yorumbilimsel döngü yaklaşımına nazaran bir adım öndedir. Bunun nedeni ise, Droysen’in, Ranke’de olduğu gibi, sonlanmamış bir evrensel tarihin anlaşılamayacağı görüşünde olmasıdır. Tarih bilimi için, seçmiş olduğu, *araştırarak anlama yöntemi* de bu düşüncesi sonucunda ortaya çıkar. Aynı biçimde araştırarak anlama yönteminin nesnesi olan tarihi dönem de, geçmişte kaldığından dolayı tam anlamıyla çözümlenemez. Bunlar ancak geçmişin mirasları üzerinden yaklaşık olarak anlaşılabilir. Bir doğabilimcinin araştırma nesnesi, değişmez doğa kanunlarıken, tarihçinin araştırma nesnesi, dönemseller farklılıklara uğrayan geleneksel güçlerdir (Gadamer, 2010: 221). Bu bağlamda ise doğabilimcilerin nesnelere kendilerinin önünde bir bütün olarak durduğu kabul edilirken, tarihçinin nesnesi henüz sonlanmamış bir olgudur. Araştırmayla ancak devingen ve akıp giden hareket tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla araştırmanın sonlu olmadığı ve sonunun olmadığı göz önüne alındığında, anlama da aynı şekilde sonlu olamamakta ve devamlı olarak yeniden yapılmaktadır. Bu Derrida’nın kuramına da çeviribilimsel anlamaya da uygun bir yaklaşımdır. Anlamanın canlılığı ve değişkenliği yorumbilimsel açıdan çok önemli olduğu gibi, çeviribilim açısından da önemlidir.

İnsanın düşünme doğasına uygun olarak üç tür yöntem izlemek mümkündür. Bunlardan birincisi, felsefî veya dini olan *spekülatif yöntem*, bilgiye erişim veya bilgiyi tanıma olarak gerçekleşir. İkincisi ise *matematikselle ve fiziksel yöntem*; bu ise açıklamada temellenir.

Üçüncü ve son yöntem ise, *tarihsel yöntem*dir. Bu ise anlamaya yöneliktir. Bu bağlamda tarihsel yöntemi, geleneksel dünyayı anlamaya yönelik olarak belirlemekle Droysen, burada aynı zaman gerçek ve hakikat arasında da ayırım yapmaktadır. Droysen’e göre tarihsel düşünmeye düşen görev, tarihi gerçekliklerden yola çıkarak, onların hakikatine ulaşmak ve bu hakikati görmektir. Bu bağlamda ise tarih bilimi, tarihsel araştırmanın yöntemini kapsadığı gibi, tarihsel araştırılabilir olanın sistematüğini de içermektedir. (Droysen, 1868: 11-12)

Böylece Romantik dönem düşünürleri tarafından bir sanat, özellikle Schleiermacher tarafından ‘anlama sanatı’ olarak belirlenen yorumbilim sanatı, genel anlamda tarihselciler tarafından, özelde ise Droysen tarafından bilimsel bir yöneme dönüştürülmüştür. Fulda’nın da belirttiğı gibi (1996: 414)⁷, çıkış noktası filoloji yöntemi olmasına rağmen, Droysen’in tarih bilimi ve dolayısıyla tarihsel yöntemi, sanattan ziyade, ‘bilime’ dâhil olabilir. Her ne kadar Schuppe (1998: 63), tarih biliminin Droysen tarafından sadece yorumbilim yöntemiyle sınırlanmadığını, aksine analitik yöntemi de buna dâhil ettiğini vurgulasa da, genel anlamda Droysen’in anlamayı ve sezgiyi kendi yaklaşımının merkezine yerleştirmesi nedeniyle, tarih bilimini bir tür yorumbilimsel bilime dönüştürdüğü kabul edilmektedir (Böhl/Reinhard ve Walter, 2013: 22).

Dilthey, Droysen’in tarih bilimi ve doğa bilimi arasında yapmış olduğu ayırmadan yola çıkarak, anlamaya dayalı bilimlerini, tarih bilimini de kapsayacak bir biçimde genişletmiş ve bu şekilde tin bilimlerini kavramını oluşturmuştur. Dilthey yorumbilimi, yorumbilimsel tarih bilimi düşüncesinden öte, “yorumbilimsel tin bilimlerini” ne (Böhl/Reinhard ve Walter, 2013: 22) taşımıştır. Dilthey, bilim dallarının ayrışmaya başladığı ve doğa bilimlerinin ivme kazandığı 19. yüzyılda tin bilimlerinin (Geisteswissenschaften) de kendisini bilimsel açıdan kanıtlayabileceğı bir yöntem geliştirme girişiminde bulunmuştur. Dilthey, beşeri çalışmaların hangi tür nesnelere odaklanması gerektiğı ve onların görevi konusunda çok kesindir: “İçerisinde, insan ruhunun kendisini nesnelleştirdiğı her şey tin bilimlerini alanına girer. [...]” (Palmer, 2008: 153).

⁷Daniel Fulda, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung (1996) adlı eserinde tarihselcilik okulunun temsilcileri tarafından yorumbilimin adım adım bir sanat öğretilisinden, bilimsel bir öğretilye dönüştürülmesini ayrıntılı olarak ele almaktadır.*

Dilthey gerçekte, yaşam felsefesinin (Lebensphilosophie) önde gelen temsilcilerindendir. Yaşam felsefesi 19. ve 20. Yüzyıl arasında, yaşamın kendisini, özellikle “pratik yaşamı” (Precht/Burkard, 2008: 330) anlamayı amaçlayan, bu bağlamda ise rasyonalist ve statik yaklaşımlara karşı ortaya çıkmış olan bir felsefi akımdır. Röd, bu akımın temsilcileri olan filozofların genel itibariyle ‘yaşam’ olgusunu benzer ele almadıklarından, aynı zaman da ise, yaşama dair görüşlerini açık ve anlaşılır bir biçimde açıklamadıklarından dolayı, bu olgudan yola çıkarak buradaki yaklaşımlara yönelik bir sınıflandırma yapmanın oldukça güç olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı Röd, yaşam tanımlarından ziyade, bu akımın temsilcilerinin ortak bir tutumla karşı oldukları yaklaşımları dikkate almanın daha uygun olacağını düşünmektedir. Buna göre, yaşam felsefesi genel itibariyle, “*rasyonalizm, entelektüalizm, bilimcilik (Szientismus) ve mekanikleştirilmiş bir gerçeklik fikrine*” (Röd, 2002: 113) karşı olan bir felsefi yaklaşımdır. Yaşam felsefesi içerisindeki farklı yaklaşımları birbirine bağlayan ortak nokta, rasyonel düşünceye karşı, sezgisel anlamının öne çıkartılması, bunun yanı sıra “*kendisine yeten yaratıcı yaşamın yine kendisinden*” (Rehfus, 2003: 443) anlaşılabilen inancıdır.

Dilthey, doğa ve tin bilimlerinin araştırma nesnelere ve bu nesnelere yaklaşımları arasında ayırım yaparken, yaşamı ve/ya yaşam ifadelerini (Lebensäusserung) anlamaya yönelik olan tin bilimlerinin yöntemini, “*hermeneutik*” (Rehfus, 2003: 104) olarak belirler. Dilthey’de yorumun nesnelere daha da genişleyerek, metin ve sanat eserleri olduğu gibi, aynı zamanda mimik ve dansı da içine alabilmektedir. Ancak yorum, doğrudan bir nesneye yönelmeyerek, bir anlam barındıran, bir yaşam ifadesi olan nesneye yönelmektedir (Joisten, 2009: 10). Dilthey “yaşam dünyası”ndan söz ederken, iç dünyayı ifade eden olgulara işaret etmektedir. Söz konusu olan dışa yansıyan, dışarıdan görülen değil, bunların iz düşümleri ve ruh halidir. Görülen yüzeyin içine nüfus edebilmek için, söz konusu dış olgu yorumlanır. Ancak yorumcu, bu olguların bizzat kendileriyle değil, bunların ifade etmeye çalıştıklarıyla ilgilenir. Yorumcu, bunlar aracılığıyla veya bunlar üzerinden, ifade edilen şeye yönelir. Dilthey, tin bilimlerinin felsefi temellerini oluşturma girişiminde, hem insan deneyiminin ulaşamayacağı soyutluklara uzanan metafiziğe karşı çıkmış, hem de doğa bilimlerinin “*norm ve düşünce tarzı*”nın (Palmer, 2008: 137-138) tin bilimlerine taşınmasını reddetmiştir.

Dilthey'in tin bilimlerinde normlara karşı gelişinin sebebi, Schleiermacher'in yorumu dair dile getirmiş olduğu yorum yöntemlerinin uygulanmasına yönelik, somut ve genel geçerli bir yöntemin bulunmadığına dair düşüncesinde aranabilir. Schleiermacher'e göre, yorumun kuralları vardır, ancak bu kuralların uygulanmasına dair bir kural yoktur. Metafiziğe karşı gelişinin sebebi ise, Dilthey'in doğrudan hayatın kendisinden yola çıkmayı tercih etmesidir. Çünkü hiçbir birey kendi yaşadıklarının ve deneyimlediklerini ötesini düşünemez. İnsanın düşünceleri ve onlara dair yorumları, ancak yaşam dünyasındakilerin yansımaları olabilmektedirler. Bu bağlamda ise, Palmer'in de belirttiği gibi, Dilthey için “[s]omut, tarihsel ve yaşanmış tecrübe geisteswissenschaften'in başlangıç ve de bitiş noktası olmalıdır” (Palmer, 2008: 137-138).

Ancak her ne kadar tin bilimleri için, doğa bilimlerindeki bilim anlayışından farklı bir yaklaşım ve yöntem geliştirmeye çalışmışsa da, Dilthey'in amacı, Kant'ın salt aklın kategorilerine benzer bir temel bakışı, tarihsel anlama ve bilincin koşullarını ortaya çıkarmak ve dolayısıyla “*nesnel*” anlamayı mümkün kılacak yorum “*metotlarını geliştirmek*” (Palmer, 2008: 137). Dilthey, ‘Tarihsel Aklın Eleştirisi’ adlı bir eser yazmaya niyetlenerek, beşeri bilimlerin Kant'ı olmayı amaçlamıştır. Bu koşulların tespit edilmesiyle, anlamının “*imkânları ve sınırları*” (Joisten, 2009: 111) da meydana çıkacaktır. Böylece tin bilimleri bilimsellik açısından doğa bilimlerinin gerisine düşmeyecektir.

Dilthey tin bilimleri için gerekli olan bilimsel zemini kategorik temeli psikolojide aramaktadır. Ancak Dilthey, psikoloji içerisinde de ayrımda bulunmakta ve tin bilimlerinin *açıklayıcı psikolojiden* (erklärende Psychologie) değil, *anlayan psikolojisinden* (verstehende Psychologie) yararlanabileceğini düşünmektedir. Çünkü açıklayıcı psikoloji de doğa bilimleri benzeri bir yöntem izlemektedir. Açıklayıcı psikoloji, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, ruhsal yaşantıları, kısıtlı sayıdaki bir takım nedenlere bağlamakta ve neden-sonuç ilişkisi bağlamında *açıklar*. Buna karşın anlama psikolojisi, dışa yansıtılan ruhsal olguyu, kişinin tüm hayatını göz önünde bulundurarak *anlamaya* ve *betimlemeye* çalışır, psişik neden(ler)i saptayarak, neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele almaz. Ruhsal yaşam, doğada olduğu gibi, mekanik ve tek düze değil, aksine çeşitli duygulardan ve bilgiden oluşan karmaşık bir yapıya sahiptir. Kişinin ruhsal yaşamını yansıtan olgular, aynı zamanda kişinin deneyim(ler)inden ayrıştırılarak da değerlendirilemezler. Bu olgular, kişinin *geçmiş-şimdi-gelecek* tarihsel yapısı bağlamında oluşan olgulardır. Tin bilimlerinin

araştırma nesnesi, “somut dünyada, somut bir biçimde yaşayan, düşünen ancak aynı zamanda hisseden insan”dır. Anlama psikolojisi tüm bunları gözetererek, hayatın bütünü içerisinde, kişinin ruhsal yaşantısının bağlamını betimler ve söz konusu olan o anki olguyu buna göre anlamaya çalışır. (Grondin, 2012: 125; Palmer, 2008: 142; Gadamer, 2010: 225-226)

Dilthey’in tin bilimleri olarak adlandırdığı, anlam ve anlama temelli disiplinler, bu dönem ve sonrasında detaylıca ele alınmış ve birçok farklı görüş de dile getirilmiştir. İsimlendirmedeki farklılığa rağmen, Wernet, bunların genel anlamda ‘sosyal bilimsel yorumbilim’ çatısı altında düşünülmesi ve dikkate alınmasını önermektedir. Doğa bilimleri karşısına yerleştirilen ve doğa bilimlerinin yönteminden ayrı bir yöntemi zorunlu kılan disiplinlerin adı, Wernet’e göre, tin bilimi (Dilthey), kültür bilimi (Rickert), idiografik bilim (Windelband) ya da hakikat bilimi (Simmel; Weber) gibi çeşitlilik göstermektedir. Bu bilimleri doğa bilimlerinden ayıran ortak özellikleri ise, hepsinin bütün içerisindeki özel olana, bireyselliğe ve farklılığa odaklanmış olmalarıdır. Doğa bilimleri, araştırma nesnelерinin ortak yönlerine yönelirken, Wernet’e göre diğer disiplinler, farklılıklara odaklanmaktadır. Bir olgunun, örneğin aile, din, vb. olguların, değişik kültürlerdeki ve/ya tarihlerdeki yansımaları arasındaki farklılıklar ve özelliklerine odaklanılmaktadır. (Wernet, 2006: 7, 27)

Bir sonraki aşama olan yorumbilimin felsefi dönüşümüne geçmeden önce, her ne kadar çalışması zamansal olarak Heidegger’den sonra geliştirilmiş olsa da, izlemiş olduğu görüş bakımından iyi bir yöntemsel yorumbilim taraftarı olan ve özellikle Gadamer’le yorumbilimsel bir tartışma içine girmiş olan İtalyan hukukçu ve filozof Emilio Betti’nin yaklaşımına değinmek doğru olacaktır. Betti 1954 yılında oldukça iddialı bir girişimde bulunup, yorumun genel bir kuramının altyapısını tasarladığı “Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre” adlı çalışmasını, 1955 yılında ise temel eseri olarak kabul edilen *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* adlı çalışmasını yayınlamıştır. Betti, özellikle adı geçen ikinci çalışmasıyla, yorumbilimde evrensellik iddiasında bulunmaktadır. Betti’nin bu çalışmaları, bir sonraki başlıkta ele alınacak olan Heidegger’deki ontolojik bir zemine sahip olmayıp, Grondin’in (2012: 174-178) niteliği gibi daha çok tarihselcilik okulunun devamı olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayı da çalışmaları daha ziyade, “teknik ya da filolojik yorumbilim” (Schuhmann, 2011: 71) olarak anılmaktadır.

Oldukça kuralcı bir yaklaşım geliştiren Betti'nin amacını Grondin, yorumbilimi özellikle öncesinde Heidegger'in, daha sonra ise Gadamer'in öznel ve göreceli varoluşçu yorum-bilim anlayışından kurtararak, buna karşı katı bir şekilde bilimsel standartlara bağlı bir yorumbilim anlayışını yerleştirmek olarak açıklamaktadır. Böylece tin bilimlerindeki çalışmaların nesnelliğini garanti altına almaya çalışmaktadır. Palmer'e göre, Betti bu çalışmasıyla, “[d]ış hatlarıyla [...], yorum şekillerine ait sistematik bir organon (prensipler sistemi) oluşturmayı kendisine hedef olarak seçmiştir [...]”. Böylece Dilthey'in yalnızca, tin bilimleri için bilimsel bir yöntem geliştirme idealini devam ettirmekle kalmayıp, aynı zamanda klasik yorumbilimdeki - özellikle Alegori ve Aydınlanma yorumbilimlerinde en üst seviyeye çıkan - kuralcılığı da son tahlilde benimseyip kendi yaklaşımına taşıdığı görülmektedir. Betti'nin, kendinden önceki yorumbilimsel görüşlerin tamamını kendi çalışması altında topladığı söylenebilir. Bunun sebebi ise, Romantik dönem yorumbiliminden yorumbilimsel döngü, yazarı anlamaya çalışmak, yeniden yaşantılamak ve tanımak, psikolojik ve dilbilgisel yorum gibi anlamaya dair görüşleri benimseyip olduğu gibi taşımış olmasıdır. (Grondin, 2012: 175; Palmer, 2008: 215-216; Schuhmacher, 2011: 72-76)

1.1.5. Anlamanın Ontolojisi ve Yöntemin Reddi

Yorumbilimin geçirdiği evreler, onun tin bilimlerinin genel bir yöntemi olmasıyla son bulmamıştır. 20. yüzyıla birlikte yorumbilim, öncesine nazaran daha da fazla çeşitlendiği söylenebilir. 20. Yüzyılda ortaya çıkan bu çeşitlilik ise Heidegger'le başlar. Dilthey'in tin bilimlerinin Kant'ı olma niyeti sadece bir proje olarak kalmıştır. Dilthey, hayatı boyunca sürdürmüş olduğu tüm çabalara karşın, tarihsel aklın nesnelliğini gösterecek olan kategorileri ve felsefi temelleri elde edememiştir. Dilthey, anlamanın kategorilerini ararken, insanın tarihsel olduğu gerçeğini dikkate almasına karşın, anlamanın, tarihsel insanın bir kategorisi, bir başka ifadeyle varlık hali olduğunu gözden kaçırmıştır. Denilebilir ki, Dilthey'in gözden kaçırdığı ve/ya kabullenmek istemediği bu gerçeği, Heidegger kendi ontolojisi bağlamında ele almıştır.

Heidegger'in ontolojik yorumbiliminin, bugünün yorumbilimine olan etkisi oldukça büyük ve önemlidir. Palmer, Heidegger'in çalışmalarının “*hem kelimenin [yorumbilim] ve hem de alanın tanımlanması ve geliştirilmesinde bir dönüm noktası*” (2008: 73) olduğu düşüncesine sahiptir. Palmer bu görüşünü, *Sein und Zeit* adlı eseri için dile getirirken,

Grondin'e göre Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eserine de yansımış olan “*devrimsel sezgileri*” bu önemli yapıtıdan önceki çalışmalarına dayanmaktadır. Heidegger, ‘*Ontoloji: Olgusallığın Yorumbilimi*’ (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität) düşüncesiyle gerçekleştirmiş olduğu bu çalışmalarını kendisi yayınlamamıştır. Bu çalışmalar 1988 yılında Käte Bröcker-Oltmans tarafından yayınlanmıştır.

Schmidt'e (2005: 52) göre Heidegger, Yeni-kantçılık ve Kant sonrası felsefeye karşı, henüz o dönemde yeni bir disiplin olan fenomenolojiyi, aynı zamanda hem antik hem de erken dönem Hıristiyanlık yorumbilimini temel alarak felsefeyi, yaşamı tamamlama alanı olarak (Lebensvollzug) ve Dasein'in kendi kendisini açıklaması, anlaması olarak yeniden yapılandırmayı amaçlamaktadır. Böylece yorumbilim, metin ve/ya yaşam ifadelerinin anlaşılmasını sağlayacak bir öğreti olmaktan çıkarak, bambaşka bir şekle bürünmüştür. Yorumbilimin konusu, Heidegger için, herhangi bir insan olmayıp, her bir Dasein'in kendisini anlama imkânıdır (Joisten, 2009:132). Yorumbilim, insanın yorumunu, ama insanın gerçek dünya içindeki varlığını anlamasını kavramayı ödev edinir. Her ne kadar bu amacı için kendisine temel olarak hocası Edmund Husserl'in fenomenolojik yöntemini seçmiş olsa da, Heidegger bunu olduğu gibi kendi çalışmasına taşımayıp, Husserl'in kuramını bir takım dönüşümlere uğratmıştır⁸. Husserl'in fenomenolojik yönteminden ve Dilthey'in gerçek yaşam düşüncesinden etkilenerek geliştirmiş olduğu yaklaşımı, “*kişinin dünyada gündelik olarak bulunuşuyla ilgili fenomenolojik bir çalışma [...]*” (Palmer, 2008: 73) olma özelliğini taşımaktadır. İlk dönem çalışmalarında yorumbilimi, insanın (Dasein) kendi kendisini anlaması olarak ele alırken, daha sonra *Sein und Zeit*'ta yorumbilimi üç alana ayırmakta, ancak kendisinin bu çalışmasındaki amacı açısından yorumbilimi “*varlığın varoluşsallığının çözümlemesi*”⁹ (Heidegger, 2006: 38) olarak betimlemektedir. Özellikle varoluşçu (eksistensal /existential) bir yorumbilim düşüncesi, Dilthey'in *yaşamın tarihsel gerçeklik yorumbilimi* ışığında oluşmuştur (Grondin, 2012: 19).

Bu bağlamda Heidegger'in yorumbilim anlayışı kabaca ikiye ayrılabilir. Heidegger, Sein'in anlamına ulaşabilmek için fenomenolojik yorumbilim yöntemini kullanırken,

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. 2. bölüm

⁹ „Analytik der Existenzialität der Existenz“ (Heidegger, 2006: 38)

aynı zamanda bu çözümlemede anlamanın yapısını da koymaya çalışır. Bu yüzden, Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eserinde böyle bir amacının bulunup bulunmadığından emin olmamakla beraber, ontolojik bir yorumbilimin temelini attığı söylenebilir. Özellikle bu ikinci aşamanın daha sonra Gadamer'in çalışmalarını etkilemiş olduğu şüphesizdir. Sonuç itibariyle Heidegger'in yorumbilimsel çalışmalarını, ister *Sein und Zeit* öncesi olsun, ister bizzat *Sein und Zeit*'daki görüşleri olsun, daha sonraki yorumbilimsel çalışmalarda dikkate alınmasını sağlayan, büyük oranda öğrencisi Gadamer'in katkıları olmuştur (Grondin, 2012: 20-21; Palmer, 2008: 74).

Betti'nin çalışması yazılı metinleri dikkate alıyor olsa da, felsefi ve/ya ontolojik yorum-bilim bağlamında yorumbilimsel ilginin tekrar yazılı metinlere yönelmesi Hans-Georg Gadamer'le gerçekleşir. Gadamer, özellikle tarihsel miras olan yazılı metinlerin anlaşılma sürecine odaklanır. Ancak Gadamer'in *Wahrheit und Methode* adlı eserinde, tarihsel metinleri anlamayı sorunsallaştırması ve tarihsel metinleri yorumbilimsel yaklaşımında örnek olarak kullanması, onun yorumbiliminin sadece bu metinlerle sınırlı olduğu düşüncesine de yol açmamalıdır. Gadamer, hocası Heidegger'in kendisine açmış olduğu yoldan ilerlemiştir. Ancak Heidegger'de varlığın anlamına ulaşmak için varoluşçu bir yönleme dönüşen yorumbilimin konusu, Gadamer'de herhangi bir yöntemselleştirmeyle sistemleştirilemeyecek bir anlama edinimini, bir başka ifadeyle, anlamayı bir *oluş* olarak betimleyen bir felsefi yorumbilime dönüşmüştür. Grondin'e (2012: 20) göre Gadamer, kendine ait felsefi yorumbiliminde Heidegger'in ilk dönem yorumbilimsel çalışmalarını dikkate almaktadır. Ancak var oluş hali olan anlamayı çözümlemesi bakımından, Heidegger'in en az ilk dönem çalışmaları kadar *Sein und Zeit*'in da etkisinin bulunduğu tartışılmazdır. Tarihselliğin insanın varoluş hali olduğu, dolayısıyla yine bir varlık hali olan anlamanın da tarihsel olduğu ve bu tarihselliğin dışına çıkılamayacağı yaklaşımı, Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı ontoloji çalışmasının ortaya koyduğu bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma bağlı olarak Gadamer, kendi felsefi yorumbiliminde, gündelik yaşamdaki ilişkilerden, bilimsel incelemelere uzanan her türlü bilgi edinimine temel olan anlama aşamasını kendisine konu edinmiştir. Bu bağlamda, Palmer'in de belirttiği gibi "[...] Gadamer [...] hermenötiği ne bir metinle ve ne de Geisteswissenschaft'la [tin bilimleriyle] sınırlı görülemez" (Palmer, 2008: 279). Gadamer' hermenötiğinin sınırlarının tüm bilimlere uzanması, onun hermenötiğinin evrensellik iddiasını beraberinde getirmektedir. Bu yüzden

Gadamer (1971: 255), kendi geliştirdiği felsefi yorumbilime *evrensellik* niteliği yüklemektedir.

Gadamer *Wahrheit und Methode* adlı eserinde, anlamının yöntemleştirilmesi sonucunda nesnel bir anlamın mümkün olamayacağını iddia ederek, yorumbilimi tamamıyla bir yöntem öğretisi olmaktan çıkarmayı amaçlamıştır. Gadamer yöntemliliğe karşı gelişine karşın, anlama için yöntem gerekliliğini tamamen reddetmeyerek, yöntem oluşturma görevinin, disiplinlere ait olduğunu belirtir. Çünkü felsefi yorumbilimin görevi, bir beceri olan anlamın ve/ya anlamamanın hangi koşullar altında gerçekleştiğini tespit etmektir. Böylece yorumbilim artık, nesnel anlamayı mümkün kılacak kategorileri tespit etmekten çıkıp, anlamın kendi tarihselliği içerisinde ne biçimde gerçekleştiğini gösteren ve tartışan felsefi düşünceye dönüşmüştür.

Gadamer'e göre, uygun bir anlama için gerekli olan asli bilgi, teknik ve/ya yöntem bilgisi değildir. Gadamer, anlama için gerekli olan bilgi türünü belirlerken, Aristoteles'in yapmış olduğu bilim türü ayırımıdan yola çıkar. Gadamer'e göre, Aristoteles'in ayırımıyla ortaya şu sonuç çıkmaktadır: “yorumbilim bir felsefedir ve felsefe olarak ise *pratik felsefedir*” (Gadamer, akt. Lee, 2009: 329). Ancak burada da bir belirlenimde bulunup, pratik felsefe olarak, kendisinin felsefi yorumbilimi için Aristoteles'in siyaset felsefesini değil, ahlak felsefesini temel alır. Bu bağlamda Gadamer'e göre, anlama için gerekli olan bilgi, *phronesis*, yani “*bütün diğer erdemleri kuşatan bir erdemdir*” (Çörekçioğlu, 2015: 4). Bu türdeki bir erdem, teknik, teorik vb. bilgi türünde olduğu gibi, öğrenilebilir ve/ya unutulabilir değildir. Türkçede *aklıbaşındalık* olarak karşılanabilecek *phronesis*, deneyime dayanan bir bilgi türüdür (Ebert, 2006: 171)¹⁰.

Gadamer'in anlamaya dair ontolojik yaklaşımıyla, yorumbilimin Antik dönemde başlayan, ara ara kesintiye uğrayan ve/ya yavaşlayan felsefi dönüşümü tamamlanmış olduğu söylenebilir. Ancak yorumbilim üzerine yapılan tartışmalar Gadamer'le de son bulmamıştır. Gadamer'den sonra farklı isimlerin Gadamer'e karşı geliştirdikleri yaklaşımlara göre yorumbilim, ideoloji eleştirisi (Habermas, Apel), edebi yorum yöntemi (Hirsch),

¹⁰*Phronesis* konusu, çalışmanın 2. Bölümde Gadamer'in felsefi yorumbilim bağlamında yeniden ele alınacaktır. *Phronesis* kelimesi için Almanca Klugheit kelimesinin, dolayısıyla Türkçe aklıbaşındalık kelimesinin seçiminde dikkate alınan inceleme için bkz. Ebert, 2006: 169-171.

hiçbir zaman uzaklaşmadığı dini yöntem, bilim kuramı, pratik felsefe vb. şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Hermeneutik olarak adlandırılmamış olmakla birlikte, konusu yorum ve anlam olduğundan ve Derrida'nın Gadamer'le girmiş olduğu yoruma dair tartışmalardan dolayı *Yapısöküm* de yorumbilimsel bir çalışma olarak kabul edilmektedir. En son olarak ise yorumbilim, sosyal bilimler alanında gerçekleşen 'cultural turn' etkisiyle, *kültürlerarası* yorumbilim biçimiyle karşımıza çıkmaktadır (krş. Grondin, 2012: 14-15; Grondin, 2001: 17-18).

Jürgen Habermas, filozof, toplum bilimci ve aynı zamanda siyaset bilimcidir. Frankfurt okulunun, 21. Yüzyıldaki en tanınmış *toplum kuramcısı* (Gesellschaftstheoretiker) olarak kabul edilmektedir (Rehfus, 2003: 116). Daha önceki çalışmalarında *iletişimsel eylem* konu edinmiş olmakla birlikte, Rehfus'a göre Habermas'ın eleştiri kuramının yenilikçi yönü, 1981 yılında yayımlanmış olan *Theorie des kommunikativen Handelns* (İletişimsel Eylem Teorisi) adlı eseriyle yansımıştır. Çalışmalarındaki yenilikçi yönü, “*şimdiye kadar ki felsefeyi, - özellikle Kant'ın aydınlanmacı felsefesi başta olmak üzere, [...] Karl Marx'a uzanan eleştirel kuramı, aynı zamanda analitik felsefeyi- deneysel sosyal araştırmayla ilişki içine sokmasıdır*” (Joisten, 2009:160). Yorumbilime ilgisi de, kendi uzmanlık alanı olan toplumsal eleştiri kuramı ve yöntemi bakış açısı doğrultusundadır. Habermas, özellikle “Zur Logik der Sozialwissenschaften” (1967) ve “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” başlıklı çalışmalarıyla, Gadamer'in felsefi yorumbilimini mercek altına almaktadır.

Habermas, Gadamer'in felsefi yorumbiliminde öne çıkardığı, anlamının önyargı ve tarihsellik yapısını kabul etmekle birlikte, yorumbilimin “*ideoloji eleştirisi ve bir sosyal sistem çözümlemesiyle ilişkilendirilmek durumunda [...]*” (Wolfers, 2003: 165) olduğunu savunur. Bunun nedeni ise, Gadamer'in felsefi yorumbiliminde, düşünümün gücünün hafife alınıyor olduğunu düşünmesidir. Oysa Habermas için toplumsal eylem ve iletişimi çözümleyecek olan bir eleştiri kuramı için düşünüm kaçınılmaz bir yöntemdir. Aynı zamanda ideoloji eleştirisi olarak da adlandırılan Habermas'ın sosyal kuramında savunduğu görüş, toplumsal iletişiminin çarpıtılmış olduğudur. Eleştiri yönteminin görevi ise, toplumdaki bu bozuk iletişimi çözümleyerek, bireylere görünür kılmaktır. Bu anlamda da yorumbilim, bir tür eleştiri işlevini üstlenmelidir. Pinzani, Habermas'ın yorumbilime

yüklediği görevin, sadece “[...] *verili olan içeriklerin yorumlanması olmadığını, bunun da ötesinde bu içeriklerin eleştirisi* [...]” (Pinzani, 2007: 88) olduğunu belirtmektedir.

Habermas, Gadamer’in tin bilimlerine nesnellik atfeden yaklaşımlara karşı itirazını destekliyor da olsa (Woidich, 2007: 265), onun hakikat ve yöntem arasına aşılabilir kalınlıkta çizgiler çekmesine karşı gelir ve eleştirir (Wolfers, 2003: 165). Toplumda hâkim olan baskıcı, çarpık ve bozuk iletişimin giderilip, yerine özgürlükçü bir iletişim düzeninin yerleşebilmesi için, Freud’un psikanaliz yöntemini temel alıp, “felsefi yorumbilimin karşısına derin yorumbilimi [Tiefenhermeneutik]” (Lee, 2009: 210) yerleştirir. Söz konusu olan Tiefenhermeneutik’le Habermas, Gadamer’in yorumbilime dair geliştirmiş olduğu evrensellik tezini çürütmeyi değil, sınırlamayı amaçlamaktadır. Çünkü Habermas’a göre, *anlama* sadece dil üzerinden gerçekleşmeyip, anlama için aynı zamanda somut toplumsal eylemler de göz önünde bulundurulmalıdır. Geleneğin ve otoritenin sadece anlaşılıp, kabul edilmesi yeterli değildir. Bunların “geçerliliğinin de sınanması” (Wolfers, 2003: 165) gerekmektedir. Bu bağlamda Habermas’a göre felsefi yorumbilimin, bir olgunun anlaşılmasında noksan bıraktığı eleştiri ve açıklamayı Tiefenhermeneutik, toplumdaki “kanatların, sadece sahte [birer] uzlaş, günlük iletişimlerin [ise,] sahte iletişim olduğunu” (Lee, 2009: 210) açıklayarak ortaya çıkaracaktır.

Habermas’ın, psikanaliz yöntemini toplumsal iletişim çözümlemesine dâhil etmesi ve bununla özellikle hem nesnelliğe hem de gelecekte sorunsuz bir iletişimin mümkün olabilmesine inanması, Gadamer tarafından eleştirilmiştir. Bu tartışmaya burada değinilmeyecek¹¹ sadece, her iki filozof arasında gerçekleşen tartışmanın yorumbilime olduğu gibi, sosyoloji kuramına da oldukça önemli katkılarının olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Gadamer’in anlamaya dair saptamış olduğu gerçeklikler ışığında, felsefi yorumbilimin bilimsel araştırmaya katkısı, her ne kadar doğa bilimlerindeki kesinlikte olmasa da, sosyolojik çözümler için tutarlı yöntemlerin geliştirilebilir olabileceğinin önünün açılmış olmasıdır. Toplum kuramı açısından bakıldığında, her ne kadar Habermas başlangıçta felsefi yorumbilimin *düşünümü* dışladığını düşünse de, *düşünümün gücünün*, sadece Habermas’ın savunduğu baskıcı otoritenin hükmedici yanını ortaya çıkarmakta değil, aynı

¹¹Habermas ve Gadamer arasındaki *anlama*, dil ve yöntem konularındaki tartışma için bkz. 1.3.

zamanda Gadamer'in savunduğu gibi toplumdaki bireyin kendi önyargılarını da denetlenmesinde büyük önem taşımasında da bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Habermas'ın, toplumdaki *arızalı* anlamayı, nesnel bir şekilde giderebileceğine inandığı (krş. Rehbein, 2009: 46) düşünümsellik yönteminde ve aynı zamanda kendisinin bu kuramında, önyargıların işbaşında olduğu ortaya çıkarılmıştır.

1.1.6. Felsefi Yorumbilim ve Kültürlerarası Yorumbilim

Yorumbilimin bir diğer aşaması da *kültürlerarasılık* paradigmasıdır. Bu paradigma, Gadamer'in bir takım görüşlerine itirazda bulunularak geliştirilmiştir. Günümüzdeki yorumbilimsel çalışmalar, zamanın getirdiği gerekliliklerden dolayı, sadece bireyin kendi kültürünün ve geleneğinin ürünlerini anlamaya yönelik olmayıp, özel olarak kültürlerarası bir boyuta taşınmıştır. Kültürlerarası yorumbilim olarak adlandırılan bu hareketin önemli temsilcileri arasında Ram Adhar Mall, Alois Wierlacher, Werner Kogge, gibi isimler zikredilmektedir.

Farklı kültüre sahip toplumların bu denli birbiriyle iletişim ve etkileşim halinde olduğu bir dönemde, eski yorumbilimsel çalışmaların - buna felsefi yorumbilim de dâhil - eksik kaldığı kabul edilmektedir. Toplumlararası etkileşimlerin artmasının yanı sıra, bir toplumun kendi içinde barındırdığı farklı kültürel geçmişlere sahip ve çeşitli sebeplerle kendi topraklarından uzaklaşmış olan bireylerin de, azımsanmayacak sayıda olması nedeniyle, anlama kuram ve yöntemlerinde sadece kendi kültürel miraslarının değil, yabancı olanın da dikkate alınması taleplerinin artmasına yol açmıştır. Her yorumbilimsel yaklaşım, Udeani'nin (2006: 379) de belirttiği gibi, belli bir kültür içinde doğduğu için, tüm kültür toplumları için genel geçer olduğuna dair iddiada bulunamaz ve bulunmamalıdır da. Küreselleşen dünyanın koşullarına uygun olarak yabancıyı anlamaya yönelik dile getirilen yaklaşımlar, "*edebiyat bilimsel, etnolojik, felsefi ve teolojik araştırmaları*" da dikkate alınarak, "*kültürlerarası anlaşmanın gerekliliğine*" önem vermekte ve "*kültürel 'farklılığın' ve 'mesafenin' yorumbilimini geliştirmeyi*" (Joisten, 2009: 201) amaçlamaktadırlar. Yabancıyı anlamaya dair yapılan kültürel çalışmalarda, mevcut yorumbilimsel görüşlerin bu duruma ne denli uygun olduğu değerlendirilmekte ve buna bağlı olarak eksik kaldıkları düşünölen noktalarda yorumbilime, kültürlerarasılık boyutu kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Mall (1995: 25), yorumbilimin, modern dünyanın teknolojik yapısı *sebebiyle ve/ya sayesinde* artık çokkültürlü bir toplumun ortasında kaldığının ve bu durumun görmezden gelinemeyeceğinin altını çizmektedir. Bundan dolayı genel itibariyle ister yorumbilimsel çalışmalarda olsun isterse diğer beşeri bilimsel çalışmalarda olsun, artık tek yönlü yaklaşımların kabul edilebilirliği ciddi anlamda sorgulanmakta ve eleştirilmektedir. Bu bağlamda ise en başta Gadamer'in felsefi yorumbilimi, Avrupa merkezli bir bakış açısına sahip olduğuna yönelik suçlamalara maruz kalmaktadır. Mall'a göre, Avrupa bakış açısıyla Asya'nın, Afrika'nın, Latin Amerika'nın tek yönlü ele alındığı zamanlar artık geçmişte kalmıştır. Mall bu bağlamda, kültürlerarası yorumbilime dair şu açıklamayı yapmaktadır:

„[...] Bizim mekânsal olan yorumbilimimizin mekânsızlığında yeni olan, geleneğin kaldırılması değildir, aksine geleneksel düşünce ve eylem örneklerinin, yöntemlerin ve kuramların her türlü hipotezleştirilmesi ve kesinleştirilmesinin reddidir.” (Mall, 1995: 67-68)

Vasilache'ye (2003: 12-14) göre, kültürlerarası bir anlama kuramı, kültürlerarası bir diyaloga hizmet edici olmak durumundadır. Salt epistemolojik yapıya sahip olan bir kuramla, kültürlerarasılığı öne çıkaran kuram arasındaki farkı da bu noktada görmektedir. Yalnızca metinlerin ve ifadelerin hakikatini ve geçerliliğini sorgulayan bilgi kuramsal bir çalışmayla, söylemlerin kültürlerarası içerikleri, ya gerçekten görülmemekte ya da fark edilse dahi görmezden gelinmektedir. Bunun aksine metinlerin anlaşılmasıyla sınırlı olsa dahi, sonuç itibariyle kültürlerarası bir anlama kuramı, her alanda kültürlerarası söylemi (Diskurs) teşvik edici bir niteliğe sahip olmalıdır. Örneğin Leskovec, kültürlerarası bir edebiyat biliminin, sadece yabancı ve kendi olanın hakkında bilgi verici olmakla yetinmemek durumunda olduğunu, bundan öte, kültürlerarası bir bilinç oluşturması gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu bilinç ise, “*diğerleriyle kurulan iletişimde bir çatışma potansiyelinin bulunması ve bunun belirli kültürlerarası yetileri gerekli kıldığı*” (Leskovec, 2009: 3) bilincidir. Bu durum sadece edebiyat bilimi için geçerli olmayıp, farklı kültürlerle iletişim halinde olunan her türlü etkileşim alanı için geçerli olmak durumundadır. Bugünün koşulları göz önünde bulundurulduğunda kültürlerarası iletişim, sadece Üniversitelerin belirli bölümlerinde öğrenim gören, ticaret yapan belirli bir zümre içinde değil, toplumun her alanında ve her kesiminde kendini göstermektedir. Evde, kahvehanede ve hatta özellikle yurtdışına gidilerek izlenen spor müsabaklarında, dizi ve filmlerde, hizmet sunulan

çarşı-pazarda ve eğitimin her aşamasında kültürlerarası iletişim yaşanmaktadır. Bu tür daha birçok örnek verilebilir. Bahsi geçen gerçeklerden yola çıkarak, kültürlerarası iletişim ve yabancıyı anlamaya dair *yetinin* çok daha erken yaşlarda edindirilmesinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Özellikle çocuk yaşta, çocuklara sunulan metinlerin, kültürlerarası iletişimi sağlayıcı nitelikte olması önemlidir. Kültürlerarasılık, hem kendi kültürünü hem de yabancı kültürü karşılaştırmalı olarak anlamayı gerektirir. Ancak söz konusu olan yabancıyı anlama yetisi erken yaşlarda *edindirilmekte* midir, yoksa toplumların bugünkü yapılarından zaten çok küçük yaşlardan itibaren yabancıyla karşılaşılması ve yabancı olanın deneyimlenmesi sonucunda tıpkı enkültürasyon sürecinde olduğu gibi kendi kendine mi *edinilmektedir*? Ya da başka türlü söyleyecek olursak çocuk, kültürlerarası yaşamın içinde yetişirken, kendi kültürünün kültürleşme sürecini yaşayarak mı diğer kültürle yüzleşmektedir?

Yorumbilimin tarihsel serüvenindeki çok farklı ve çeşitli yaklaşımlardan yola çıkarak, yorumbilimsel çalışmalara yönelik yapılan iki farklı sınıflandırmaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Rehbein'in (2009: 43), "yazarı anlamaya odaklanan" yorumbilimsel çalışmalar ve "anlamanın dilselliğini" ele alan yorumbilimsel çalışmalar olarak ikiye ayırdığı sınıflandırmadır. Rehbein'in de belirtmiş olduğu gibi, Heidegger ve Gadamer'den *önce* yorumbilimsel çalışmalarda *yazarı anlamaya* yönelik psikolojik tartışmalar yürütülmüşken - bu durum ağırlıklı olmasa da bugün de devam etmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu tartışmalar, *anlamanın dilselliği* üzerine sürdürülmüştür. Bu aşamaya şüphesiz Heidegger, Gadamer ve Gadamer'e tüm itirazına rağmen, Habermas da dâhildir. Anlamanın dilsellik temelinde ve dil aracılığıyla gerçekleştiğini savunan bu düşünürlerin öncülerinden biri olarak, buradaki iddiayla çelişkili gibi görünse de Schleiermacher'in olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü anlamada ve özellikle diyalektikte, dilin ve dilselliğin önemini ayrıca vurgulayan Schleiermacher'dir. 21. yüzyılla birlikte ise bu durum, dil tartışmalarından ayrı olarak, yabancı kültürü psikolojizme düşmeden yabancıyla empati kurma, yabancıyı anlama isteği ve etiği üzerinde durulmaya başlanmıştır.

İkinci sınıflandırma ise Joisten'in (2009: 16-17) yapılan çalışmaların amaçları doğrultusunda felsefi yorumbilimi üç aşamaya ayırdığı sınıflandırmadır. Bunlardan ilkini tarihsel metinleri anlamaya yönelik stratejilerin geliştirilmesi oluşturmaktadır. İkincisi, tarihsel

metinlerle sınırlı kalmayıp daha genel bir boyutta olan her türlü beşeri eylemi ve yine insan eli tarafından oluşturulmuş nesnelere anlamayı kapsamaktadır. Üçüncü amacı ise - ki bu aslında felsefi yorumbilim denildiğinde ilk akla getirilmesi gerekendir - anlamının kendisini açıklamayı hedeflemektedir. Jositen'in yapmış olduğu ayrıma göre, Heidegger ve Gadamer *üçüncü* amaca, anlamının kendisini açıklamaya odaklanmış olan filozoflardır. Gadamer'den önceki çalışmalar ve aynı zamanda çağdaşı olan isimlerin yaptığı çalışmalar daha çok *birinci* ve *ikinci* amaç türüne girmektedir. Bu anlamda aslında “[ç]ağdaş yorumbilim [...], insanın dünya ile ilişkisini sorgulama ve değerlendirme çabalarından oluşmaktadır” (Bilen, 2007: 9). İnsan yaşamını ve tüm bilimsel çalışmaları kapsayan, en genel ve en temel olarak bizzat anlamayla ilgili, yani prensip olarak insanın anlaması ve insanın anlamasının temel yapısıyla ilgili olan Heidegger'in varlık çözümlemesi bağlamında Gadamer'in felsefi yorumbilimidir. Gadamer'in sorunsallaştırdığı iç ve dış söz, iç diyalog ve bunun sonucunda insanın kendisiyle kurduğu diyalog sonrası anlaması, bu sürece gelenek ve benzeri tüm etkenlerin dâhil olması ve Gadamer'in bunları insanların geneline ait olan bir anlama şekli olarak yansıtmasıyla bir felsefi yorumbilim olma niteliğine sahip olmuştur. Habermas'ın savunduğu ideolojik yorumbilim ve diğer yöntemsel yorumbilim yaklaşımlarında ise, insandan insana değişen, somut durumlara bağlı ve değişken bir anlama edimi göz önünde bulundurulmakta ve dolayısıyla uygulama biçimleri değişkenlik gösteren yorumbilim yöntem(leri)i gerekli olmaktadır. Gadamer dil olgusunu öne çıkarmasıyla, metinleri ve somut dillerden ziyade anlamın ve anlamının dilselliğinden yola çıkmaktadır, bu da felsefi yorumbilimin herşeyi kapsadığı iddiasını oluşturmaktadır.

1.2. Anlamın Tanrı İlhamından Varlık Haline Dönüşüm Süreci

1.2.1. Tanrı İlhamı Olarak Anlama

Yorumun ne olduğu, Antik Yunandan günümüze, filozofların yanıt aradığı felsefi bir mesele olduğu bir önceki başlık altında gösterildi. Günümüzde dil felsefesi ve göstergebilim kuramları için temel eserlerden biri olarak kabul edilen *Krtylos* diyalogu gibi, Platon'un *İon* adlı diyalogu da, yorum dolayısıyla yorumbilim ile ilgili ilk eserlerden biridir (krş. Brenner, 1998: 5). Platon'un ilk dönem eserlerinden biri olduğu düşünülen *İon* adlı diyalogunda (Cevizci, 2010: 19) şiir, şair ve rhapsod (şiir okuyup yorumlayan gezginler) konu

edilmektedir. Şairin şiiri yazma, yorumcunun şiiri yorumlama ve dinleyicinin şiiri alım-lama sürecini Platon (2010: 42) taş metaforuyla açıklamaktadır. Söz konusu taş, mıkna-tıstır. Metaforda ele alınan mıkna-tıs, şairlere ilham veren Musalara benzetilmektedir. Tıpkı mıkna-tısın demir halkaları kendine çekmesi gibi, şiirdeki ilahi güç de şairi, yorum-cuyu ve dinleyici kendisine çekmektedir. Ancak, mıkna-tıs bu demir halkaları kendine çekmekle kalmaz, onlara kendi gücünden bir parça da verir, bir başka ifadeyle kendi gü-cünü diğer halkalara geçirir. Musalar da şairlere, şairler de diğer insanlara ilham aktarırlar.

Platon şaire, insanlarla Tanrı arasında aracı bir rolü yükler. Şairin görevi Tanrının sözle-rini insanlara iletmektir. Yazdıkları şiirler herhangi bir bilgi ya da sanatsal yetenekten değil, Tanrının ilhamıyla oluşur, “[ç]ünkü şair denilen insan, hafif kanatlı, kutsal bir in-sandır” (Platon, 2010: 42). Şair şiirini yazarken aklı başında olmayan, kendinden geçmiş olan bir varlıktır. Onlar Tanrıların çevirmenidir. Benzer bir yaklaşımı, Platon’dan çok sonra Goethe’nin *West-östlicher Divan* (Doğu-Batı Divanı) adlı eserinde de görülmekte-dir. Goethe Divanda, şairle Peygamber arasında bir karşılaştırma yapar (bkz. Goethe, 1819/2013)

Rhapsod ise şairle dinleyiciler arasında bir aracıdır. Bu durumda rhapsodlar “[...] çevir-menlerin çevirmenleri[dir]” (Platon, 2010: 44). Rhapsod metinde örtük kalan düşünceleri değil, şairin metnini oluşturmasını sağlayan düşünceleri açıklamaktadır (Brenner, 1998:5). Yorumlama sürecini tartışmaya açan Platon, gerçekte yorumu pasif bir süreç olarak gösterir ve bu düşüncesini, Sokrates’in İon’a söylediği “çünkü söylediğin şeyler herhangi bir sanattan ya da bilgiden değil, Tanrının ilhamıyla geliyor” (Platon, 2010: 46) ifadesine yansıtır. Bu bağlamda ise şiir yorumları, felsefi derinlik içermeyen (Joisten, 2009: 30), şiiri ve şairi, dolayısıyla Tanrı’yı yücelten açıklamalar olmaktan öteye gitme-mektedir.

Platon’a göre yorumcu, şairin bahsettiği konuların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bir yargıda bulunamaz. Çünkü o bu yönde bir bilgiye sahip değildir (bkz. Platon, 2010: 39). Onun bilgi sahibi olduğu tek şey yazardır. Yazarın düşüncelerini oluşturan durumları bilmektir. Ancak bu yorumcuya, yine tanrılar tarafından bahşedilen *ilgi* sonucunda oluşan bir bilgidir. Yorumcu, metnini yorumladığı yazara hayranlıkla yaklaşmakta ve onun bu hayranlığı da yine Tanrı tarafından belirlenmektedir. Yorumcunun hangi şairin çevirmeni

olacağını belirleyen güç, Tanrı'dır. Bu açıklamalardan yola çıkarak Joisten (2009: 25), yorum sürecinde yorumcunun yazara yanlı yaklaşıyor olmasının ve burada Platon'un bir nesnellik iddiasında bulunmamasının yorumbilimsel açıdan önemli olduğunu belirtir. Bu durum, hiçbir yorumun yansız olmadığının bir göstergesidir.

Platon bu bağlamda, şiir yorumuyla felsefi ve/ya kuramsal bilgi arasında bir ayırmda bulunmaktadır. Böylece Platon'da hermeneutik ve diyalektik arasında kalın çizgilerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Yorum, dolayısıyla hermeneutik daha çok mistik ve ruhani bir sürece katılım olarak ele alınırken, diyalektik, bilimsel bir yaklaşım olarak belirlenmektedir. Hermeneutik anlama ulaşmak, elde verili bulunan metnin anlamını ortaya çıkarmak ya da onu birebir olarak yeniden yaşamak ve aktarmak olarak kabul edilirken, diyalektik yöntemle nesnelere özüne ulaşmaya çalışır. Bu öz ise duyularla alımlanabilir olan zamansal ve mekânsal değişkenliklere tabi olan değil, tamamen arınmış bir biçimde bulunan ve sadece akıl ile tanınabilecek olan bir özdür. En hakiki ve yüksek bilgiye ulaşmak için uygulanması gereken yöntem *yorum* değil, *diyalektiktir*. (bkz. Joisten, 2009: 28)

Platon'un yorum edimine bu derece indirgemeci yaklaşmasının nedeni, yorumcunun bu süreçte herhangi bir şekilde diyalektik bir süreç işletmiyor olduğunu düşünüyor olmasıdır. Düşünce, dile getirilmekle birlikte zaten belirli bir değer kaybına uğramaktadır. Çünkü Platon'a göre dilin düşünceyle herhangi bir özsel bir bağı bulunmamaktadır. Dil salt bir iletişim aracıdır. Dil salt bir iletişim olduğundan, doğruya ve hakikate ulaşma gibi bir işlevi de bulunmamaktadır. Bilgiye (Erkenntnis/Denken) erişim, ancak iletişimsel bir diyalogla mümkün olabilmektedir. Bu iletişimsel diyalogla birlikte, Platon'un diyalogları örneğinde olduğu gibi, doğru ve yerinde sorular sorularak iletişimin tarafları, aslında bilinen ancak unutulmuş olan hakikate doğru yöneltilmektedirler. Böylece Platon'da, doğru bilginin sadece diyalektikle elde edilebileceği düşüncesi sonucunda, yorumun da herhangi bir bilimsel ve felsefi değeri bulunmamaktadır. (Braun, 1998: 8-9)

Yorumcunun eyleminin bu derece küçümsenmesinin bir diğer nedeni de, özellikle antik dönemde yorumun şiirle özdeşleşmesi ve şiire karşı şüpheli yaklaşımlardır. Bu dönemde şiirin, bilgi edinimi açısından yararsız, ahlaki açıdan ise zararlı olduğu kanaati yadsınmayacak orandadır (krş. Böhl, 2013: 25). Bu durum, Platon'un *mimesis* yaklaşımına da

yansımaktadır¹². Yorumcunun nesnesinin şiir olması ise, şüphesiz yorumcunun en büyük noksanlığıdır.

Bu noktada yorumbilim tarihinin ilk evresi olan Platon ile Gadamer arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Gadamer, hermeneutikçinin bir metnin anlamını kavramak olan eylemini, Platon'un yorum ve diyalektik dediği iki zıt ve birbirinden farklı boyutları birleştirerek, kuramında yorumla diyalektiği birleştirmiştir. Yani Gadamer, anlama ve diyalektiği yorum süreci olarak hermeneutik kurama dâhil etmiştir. Gadamer “Anwendung” kavramını ise, metinlerin anlaşılması olarak kendi kuramına yine platondan eklemiştir. Anlamanın soyut ve somut aşamaları olarak açıklanabilecek olan, yorum ve diyalektik, Gadamer'in hermeneutik kuramında bir sürecin aşamaları olarak, bir anlamda hermeneutik sürecin tamamlanması olarak ortaya çıkar.

Platon yorumu, hakikate ulaşma amacı gütmeyen ve mutlak doğru olmayan ve doğruyu eğriyi yargılayamayan olarak küçümserken, diyalektiği felsefenin işi olarak hakiki bilgiye varmanın yolu görmesine karşın Gadamer, yorumu diyalektiğe bağlayarak, bu yolla yorumun evrenselliğini ve felsefileşmesini sağlamıştır. Gadamer'in kuramı da şüphesiz bir şekilde Platon'un kuramına dayanmaktadır. Platon'da yorum, kendine dönüşlü; eleştiri ve diyalektik ise pratiğe dönüşlü bir özelliğe sahiptir. Gadamer'in “anwenden” olarak terimleştirdiği anlama, yorumun uygulama ve aktarma halleri olarak yorumsal sürece dâhil edilir. Gadamer “Anwenden” i anlama sürecine ekleyerek, zaten hem eleştiri ve hem de diyalektiği işin içine sokar. Eleştirinin de, diyalektiğin de bir yorum biçimi olduğu, sonuçta tüm bu süreçlerin sonucunun kesin bilgi yerine, son tahlilde bir yorum olduğu söylenebilir (bkz. Tosun, 2007).

Platon'un yorum ve diyalektik arasında yaptığı ayrımı incelerken, “diyalektik” ile “diyalog” arasındaki ince ayrıma dikkati çekmek gerekir. Diyalektik bir iç ses ve iç tartışma iken, diyalog bir dış ses ve iletişimsel bir sürecin adıdır. Diyalog bir bakıma, dış diyalektik olarak tanımlanabilir ve yorumbilim için bunun tarihsel bir anlamı vardır. Çünkü tüm yorumbilim tarihini kuşatan kuram ve yöntem arayışları bu iki kavramla ilgili tartışmaya dayalı olarak yürütülmüştür. Kimi yorumbilimci için yorum bir iç anlama süreci iken (ister düz yorum şeklinde tartışmasız, isterse değişken yorum şeklinde diyalektik olsun),

¹² Mimesis konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Böhl, 2013:40-49

diyalog ise, bir iletişim türü olarak, iki insan arasında bir tartışma ve buna dayalı düşünce geliştirme yöntemi olarak benimsenir. Sokrates'in diyalogları tam da bu dış sese dayanır. Diyalektik esasen (Gadamer'de), bir iç yorum olarak insanın iç diyalogu olarak, bir iç eleştiriye dönüşür. Eleştiri yorumdur, yorum ise eleştiri. Schleiermacher'in diyalektik yaklaşımındaysa, bu süreçle hem dış diyalog hem de iç diyalog olarak karşılaşılmaktadır (2.3).

Schleiermacher'in hermeneutik görüşünün bir takım noktalarda Platon'un yorum anlayışıyla kesiştiği de gözlemlenebilir. Platon, felsefeciler için bilgiyi diyalektikle en yüksek bilgiye ulaşmak, hermeneutiği ise yorumcunun, hermeneutik aracılığıyla bir metnin yanlış ya da doğru olmasını yargılamadan anlaması anlar. Platon, "Tanrı tarafından yorum şaire, bilgi ise filozofa verilmiştir" derken, Schleiermacher bu ikisini bir görmüştür. Schleiermacher, diyalektik ve hermeneutiği birbirinden ayırmaz. Gadamer, Platon'un diyalog diyalektiğinden, bir iç diyalog ve kendine dönüşlü soru ve cevaplı bir yorumbilim elde etmiştir. Oysa Platon'da bu ikisi birbirinden çok farklıdır. Platonun iç diyalogu da diyalektik anlamına gelir ve Platon, en yüksek bilgiye ulaşmak için diyalektik yöntemi tercih eder.

Platon'un İon adlı diyalogu dışında, Antik dönemden günümüze ulaşan yorumun ele alındığı bir diğer eser de **Aristoteles'in** Peri hermeneias (*Yorum Üzerine*) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmaya bakıldığında, konu olarak daha çok ad, eylem, önerme, yargı vb. konuların işlendiği söylenebilir. Zaten Aristoteles de Yorum Üzerine'ye "*İlkin ad ile eylemin, sonra da değillemenin, evetlemenin, önermenin, sözün ne olduğunu belirlemek gerekiyor*" (Aristoteles, 2002: 7) cümlesiyle başlıyor ve bunlara dair belirlenimlerde bulunarak eserini tamamlıyor.

Palmer'e göre Aristoteles, yorumu dillendirme olarak ele alır. Ancak yorum "*-bir dua veya emirde olduğu gibi filî bir durumu anlatan ifadeler olmayıp, daha ziyade doğru veya yanlış olduğu söylenebilecek bir şeyi*" (Palmer, 2008: 50) dile getirmektedir. Buna göre yorum, Platon'daki görüşün aksine, bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığına yönelik gerçekleştirilen zihinsel bir faaliyet sonucunda dile getirilen sözdür. Aristoteles, zihinsel faaliyetleri üçe ayır, bunlar (Bilen 2007: 26);

“1)yalın şeyleri anlamak veya mana kalıpları olarak lafızların delalet ettiği nesneyi anlamak (İbni-Sina ‘tasavvur’)

2) terkip (Birleşim, birleştirme, bir araya getirme) ve tasnif (bölümleme)işlemleri ile ilgili zihin faaliyeti (İbni-Sina mantıki tasdik)

3) bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarmak, akli yürütme, kıyas.”

Aristoteles’in *Peri hermeneias*’da ilgilendiği ve aydınlığa kavuşturmaya çalıştığı, *terkip* ve *tasnif* olarak adlandırılan zihinsel faaliyetleri yansıtan bildirim ifadeleridir (Bilen, 2007: 26). İfadelerin doğruluğunu ve yanlışlığını ise ortaya çıkaracak olan hermeneutiktir (bkz. Stolze, 2003: 46). Aristoteles’in çalışması incelendiğinde, onun gerçekte bir yorum kuramı ya da yöntemi geliştirme amacında olmadığına yönelik bir kanı oluşur. *Peri hermeneias*’ta üzerinde durulan daha çok, bir şeyin doğru ya da yanlışlığı üzerine yargı bildiren cümlelerdir. Aristoteles’in, yukarıda da belirtildiği gibi, zihinsel bir faaliyet sonucunda dile getirilen düşüncüyü yorum olarak kabul etmesi durumunda odaklandığı konu, yorumu oluşturan zihinsel faaliyet süreci değil, bu sürecin sonucu olan *ifade* olmaktadır. Bu düşünceye göre ise, dile getirilen her türlü anlamlı sözcük bir yorumdur (bkz. Joisten, 2009: 32). Böylece yorum, anlama süreci değil, anlama sürecinin sonucunda somut olarak dile getirilen ifade olmaktadır, yani *logos apophantikos*. Bu durumda yorum Aristoteles için, Heidegger’in anlama süreci olarak ele alınan aşamaların üçüncüsünden ibaret olmaktadır. Bu ise Gadamer’in *Wahrheit und Methode eserinde* eleştirdiği bir durumdur. Ancak Moritz, *hermeneuein* sözcüğünün, bahsi geçen dönemlerde bir şeyin dile getirilişi anlamında kullanıldığının altını özellikle çizmektedir. Bugün *hermeneuein* sözcüğü; içeriği anlamak, açıklamak ve çevirmek olan üç anlama karşılık kullanılırken, söz konusu tarihlerde *açıklamak* anlamında kullanılmaktaydı. Bu durum Antik dönem felsefesinin neredeyse tamamı için geçerlidir.

Peri hermeneias’a, yorumbilimsel olmamakla ilgili yöneltilen eleştirilere karşın Moritz, Aristoteles’in dile dair yapmış olduğu açıklamaya dayanarak, anlamaya dair olası düşüncesine yönelik çıkarımda bulunmaktadır. Aristoteles dili şu şekilde tanımlamaktadır:

“Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır.” (Aristoteles,2002: 7)

Moritz, Aristoteles'in bu açıklamalarından yola çıkarak (Moritz,2013: 444), anlamayı bir tür *sympatheia*, yani empati olarak kabul ettiğini iddia etmektedir. Antik dönemde anlamaya dair yaygın olan bu inanca göre “*anlama dil ile meydana gelen sympatheia'dır, ruhsal yaşanmışlığın [Erleiden] birliğidir*” (Moritz,2013: 448) ve Moritz'e göre dilsel göstergelerin bu anlamı ilk kez *Peri hermeneias*'ta açık bir şekilde tanımlanmıştır. Moritz'in yapmış olduğu bu açıklamaya ve *sympatheia* sözcüğünün Almanca dilindeki *empati* dışındaki karşılığı olan *Einfühlen* sözcüğüne bakıldığında, bunun Gadamer'in özellikle Schleiermacher'i hedef alarak eleştirdiği (bkz. 2.1.2.), diğerinin yaşadıklarını birebir hissetme anlamında olan psikolojik yorum düşüncesiyle bir yakınlığının bulunup bulunmadığına dair soru da akla gelmektedir.

Her ne kadar *Peri hermeneias* adlı eseri günümüzdeki anlamıyla doğrudan yorumbilimsel bir çalışma olmasa da (bkz. 1.1.), Aristoteles'in çeşitli bağlamlarda dile getirdiği düşünme ve anlama üzerine düşüncelerine felsefi yorumbilim yaklaşımlarında -özellikle Heidegger ve Gadamer'in- çok sayıda atıf bulunmaktadır. Yorumbilim tarihine bakıldığında *hermeneuein* fiilini isim haliyle (hermeneutikè) ilk kullanan kişi Platon'dur (Politikos) (Joisten, 2009: 23-24). Ancak Platon, Aristoteles'le karşılaştırıldığında, yorumbilim çalışmalarında çokça yer bulamamaktadır. Böhl (2013: 42), Platon'un şiir ve yorumcuya dair görüşlerinin tarihsel süreç boyunca eksik alınılan ve yorumlanmış olduğunu belirtir. Platon'un yorumbilimsel yaklaşımlarda yeteri kadar yer bulamamasının nedeni, yorumcuyu ilahi ilhamla hareket eden biri olarak kabul etmesinin ve yorum işinde herhangi bir bilimselliğin bulunmadığına yönelik görüşünün etkisi olduğu düşünülebilir. Çünkü Platon'un dediği gibi yorum ilahi bir durum ise, bunu geliştirmek ya da bunu gerçekleştirebilmek için yapılan her türlü bireysel çaba nafiledir. Gadamer de yorum sürecini pasif bir süreç olarak ele alır. İki görüş arasında belki bu açıdan bir benzerlik kurulmak istenebilir, ancak Gadamer'deki pasiflik düşüncesi Platon'da olduğu gibi kesinlikle yorumcunun bilgisizliğine ve ilahi bir güce bağlanmamaktadır. Gadamer'de anlamanın, dolayısıyla yorumun pasif olması, bunların bir oluş karakteri taşıyor olmasındandır ve bunun insanın varlık biçimi olmasıdır. Gadamer Platon'da olduğu gibi diyalektik ve yorum eylemlerini birbirinden ayrı birer süreç olarak değil, aksine Platon'un diyalektik yaklaşımını yorum sürecine dâhil etmektedir. Bu konu Gadamer bölümünde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Aristoteles'in kendisinden sonra gerçekleştirilen yorumbilimsel çalışmalarda ele alınan en önemli yaklaşımı *iç ve dış söze* dair düşüncesidir. Bu yaklaşımla 20. yüzyılda özellikle Gadamer'in felsefi yorumbiliminde karşılaşılmaktadır. Gadamer'in *iç ve dış diyalog* yaklaşımı Aristoteles'in *iç ve dış söz* düşüncesine dayanmaktadır (bkz. Grondin, 2012). Ancak Joisten (2009: 31), Aristoteles'in bu yaklaşımını ayrıntılı olarak açıklamadığını, bunun ancak Stoa'da ayrıntılı olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Aristoteles'in görüşleri, hem Heidegger hem de Gadamer tarafından tekrar ele alınmış ve kendi yaklaşımlarına temel olmuştur. Gadamer yorumu, *zihinsel süreç* olarak ele almış ve bunu *iç diyalog* olarak adlandırmıştır. Her ne kadar Aristoteles hemen hemen her türlü *dile getirmenin* birer yorum olduğunu söylese de, onun sadece cümlelerin yapılarına yönelmesi ve bağlamdan uzaklaşması eleştirilmektedir. Gadamer *Wahrheit und Methode* adlı eserinde Aristo'nun söz konusu olan bu söz merkeziliğini eleştirerek ele almaktadır. Gadamer özellikle Aristo'nun ve ondan sonraki mantık felsefesinin sadece dile getirilmiş söze odaklanmalarını ve söylemleri bağlamdan ayrı olarak ele almalarını eleştirmiştir. Heidegger ise *Sein und Zeit* adlı kitabında felsefi değer açısından dile getirilmemiş açıklamayı incelemekte ve dile getirilmiş açıklamayı onun altına yerleştirmektedir.

Platon ve Aristoteles'den sonra, bir metni anlamayı ya da yorumlamayı sağlam temeller üzerine oturtabilmek amacıyla, yöntem arayışlarına girişilmiştir. Platon'un yorumsal yaklaşımında, yorumun *bilimsel* bir süreç olmayıp daha çok *ilahi* bir süreç biçiminde yansıtılmasından dolayı, herhangi bir yöntem bulunmaz. Platon'un diyalektiği ise sadece felsefeyle sınırlıdır. Aristoteles ise *Peri hermeneias* adlı çalışmasında, cümleler, yargılar ve önermeler üzerine yapı incelemesinde bulunmaktadır. Bu incelemeler ise literal yoruma yardımcı olacak tespitler olmakla birlikte, metinlerde bulunan mecazi ifadelerin açıklanmasına yardımcı olabilecek işleve sahip değildir.

Buradan da anlaşılacağı gibi, antik dönem boyunca metinlerin sahip olduğu iki anlamsal düzlemden yola çıkılmaktadır. Bu düzlemler, *literal* ve *mecazi* anlamlar ve dolayısıyla da yorumlardır. Genel itibarıyla metinlerin literal anlamlarını yorumlamakta bir sıkıntı yaşanmadığı düşünülürken, söz konusu mecazi, bir başka ifadeyle kutsal metinlerin sahip olduğu *derin* anlamların çözümlenmesindeki sıkıntılar, zamansal mesafenin artmasıyla daha fazla hissedilmektedir. Destanların mecazi (alegorik) yorumları, dinleyicilere yabancı gelen sözel anlatımlara ilahi bir değer yüklemektedir. Metinlerin düz anlamından

uzaklaşıp, dinleyicilere görülmeyen dünyaları anlatmak amaçlanmaktaydı. Bu ise, metinlerin ya da sözcüklerin derinlerine, yani dış sözden iç söze yönelmek anlamına gelmekteydi. Aristoteles'in başlatmış olduğu iç ve dış söz ayrımı da tam olarak burada ortaya çıkmaktadır.

Daha önce alegori yöntemini bir kutsal kitap üzerinde sistemli bir biçimde uygulayan ilk isim olduğu söylenen Philon (M.Ö. 20 - M.S. 45) da, kendisine metnin bu düzlemini sorun edinmektedir.

„Von hier aus kann auf Philons Unterscheidung zwischen dem „inneren“ und dem „äußeren *logos*“ eingegangen werden, [...]. Während der „innere *logos*“ das Denken als eine Art inneres bzw. leises Sprechen bezeichnet, drückt der Begriff des „äußeren *logos*“ das konkrete Aussprechen des Gedachten aus [...].“ (Joisten, 2009: 41)

Böylece Philon'un, Aristoteles'in iç ve dış söz yaklaşımını devam ettirdiği de görülmektedir. Philon'a göre yorum, kutsal metnin ifadelerinin dış sözünden, onun iç sözüne ulaşmaktır. Burada anlam dışında aynı zamanda hangi amaçla bunların dile getirildiği, bir başka ifadeyle Tanrı'nın niyetine de ulaşılma amacı söz konusudur. Philon, yorum esnasında daha çok alegori yöntemini uygulamaktan yana olmakla beraber, dilsel anlamın ve yorumun tamamen yok sayılmasını olanaklı görmemektedir. Grondin'e (2012: 45) göre bunun nedeni, dilsel anlamdan ve dolayısıyla yorumdan tamamen uzaklaşılması durumunda, sınırsız bir yorum keyfiliğinin meydana geleceğini düşünüyor olmasıdır. Philon kimi zaman kanunların dilsel anlamda yorumlanması gerektiğini söylerken, kimi yerlerde bunu kesinlikle reddetmektedir. Dilsel anlamı tamamen dışlamasa da onun öncelik verdiği alegorik yorumdur. Ancak bu iki anlam, birbiriyle yakından bağıntılıdır. Bunlardan birine öncelik vermesi, diğerini tamamen yok sayması anlamına gelmemektedir. Bunun nedeni ise Philon'un kutsal metnin bir bölümünü yorumlarken, aynı metnin diğer kısımlarını da dayanak noktası olarak alması ve bunları birbiriyle kıyaslayarak vardığı sonuçları açıklamasıdır. Bunun dışında etimolojik incelemelerde bulunması da buna örnek gösterilebilir. (Joisten, 2009: 38-41)

Alegorik yöntem, kutsal metnin dilsel anlamda yorumlanması esnasında, yanlış anlamların ya da anlamsız ifadelerin ortaya çıkması durumunda uygulanmaktaydı. Okurlara yabancı gelecek söylemlerin, kutsal metne Tanrı tarafından bilerek yerleştirildiği düşünülmektedir. Böylelikle Tanrı, yorumcuya hangi noktalarda alegoriye başvurması gerektiği

işaretini vermektedir ve böylece yazar/Tanrı, kutsal metnin amacı dışında yorumlanmasını da engellemiş olmaktadır. Buradan da anlaşılacağı gibi kutsal metinler herkesin okuyup anlayabileceği ve tutarlı bir anlam dünyasına yerleştirebileceği metin türleri değil, belirli bir okuyucu kitlesine hitap eden metinler olarak kabul edilmektedirler. Bu okuyucu kitlesi dini konularda bilgi sahibi olan okurlardır (Grondin, 2012: 43-44).

Philon'un göz önünde bulundurduğu bu tür bir yazar-okur ilişkisine benzer bir düşünceye 19. yüzyılda F. D. E. Schleiermacher'de rastlanmaktadır. Çeviri yöntemleri üzerine kaleme aldığı makalesinde bu yönde bir yazar-okur ilişkisi anlayışıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bugün ise bu düşüncenin geliştirilmiş hali, göstergebilimin önde gelen kuramcılarında kabul edilen Umberto Eco'nun model yazar ve model okur kuramında görülmektedir. Her ne kadar Eco'nun model yazar ve model okuru yorumbilimsel yaklaşımlarda sürdürülmüş olan somut yazar-okur ikiliğinden farklı olarak, yazarın ve okurun zihinsel tasarımları ve hayali birer yönlendiriciler de olsa da, buradaki aynılık değil ancak, benzerlikler gözden kaçmamalıdır. Yine Philon'un, yorumda keyfiliğe düşmeme adına, dilsel anlamdan ve dolayısıyla dilbilgisel tarihsel yöntemden uzaklaşmaması da, ileride Schleiermacher'in yorumbilimsel görüşlerinde birebir rastlanılacak bir konudur.

I. ve II. yüzyıldaki kutsal metin yorumlarında Hıristiyan dünyasının kimi kesimlerinde alegori yönteminden özellikle sakınılmaktadır. Buna neden olarak ise, bu türdeki bir yorumlama girişiminin dinden sapma ve sapkınlık olarak kabul edilmesi ya da en azından buna yol açabileceğine yönelik inançtır (Maier, 2005: 56). Ancak Origenes, tam tersini savunarak, asıl sapma tehlikesinin kutsal metinlerin literal anlamına odaklanılması durumunda oluşacağı düşüncesini savunmuştur (bkz. Danneberg, 2011: 234). Bu düşünceden yola çıkarak Origenes, kutsal metnin üç tür anlam barındırdığını gösteren alegorik bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre kutsal metinler, bir başka ifadeyle hem Eski Ahit'i hem de Yeni Ahit'i kapsayan İncil, sırasıyla “*bedeni = tarihsel, manevi = ahlaki, pnömatik = mistik*” (Maier, 2005: 56) anlam katmanlarından oluşmaktadır.

Origenes sözcük, yani literal anlamı, “*yazının eti, [...] ruhani [=manevi] anlamı [ise] yazının tını*” (Ueding, 1992: 477) olarak belirler. Ueding'e göre Origenes, manevi anlamın insanları ahlaklı davranmaya yönlendirdiği, mistik anlamın ise sonsuz ve ilahi boyuta atıf yaptığı düşüncesine sahiptir. Buna örnek olarak ise, yeryüzündeki Kudüs'ün gerçekte ilahi olan ve hakiki yaşamda bulunan Kudüs'e bir atıf olduğu düşüncesi gösterilmektedir.

Philon'daki yazar-okur ilişkisi, Origenes'in alegori yaklaşımında da bulunmaktadır. Buna göre, Kutsal metnin birinci anlam katmanı olan dilsel (literal) anlam, “*basit ya da saf insanlara yöneliktir*”. Ancak buna karşın literal anlam, yine de değersiz görülmemelidir, çünkü “*bu anlam sayesinde içten inananlar*” (Grondin, 2012: 47) da mevcuttur. Ahlaki ve manevi anlam ise, ancak inanç açısından ilerlemiş olanların ulaşabileceği bir anlamdır. Üçüncü anlam olan ilahi anlam ise, inanç açısından artık hiçbir noksanı bulunmayanlara ulaşılabilir olmaktır. Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere, Origenes'in asıl önem verdiği anlam ikinci ve üçüncü anlam katmanlarıdır. ‘*Derin anlam*’ olarak adlandırılan bu katmanlar çözümlenebildiği müddetçe, Kutsal Ruhun niyeti anlaşılabilir olmaktadır ve bu niyet ancak kısıtlı bir zümre tarafından anlaşılabilir (Joisten, 2009: 44; Grondin, 2012: 47-48).

Augustinus'un (354-430) *De doctrina Christiana* (Hıristiyanlık Öğretisi) adlı çalışmasının büyük bölümü, Kutsal Kitabın (Eski ve Yeni Ahit) doğru ve uygun anlaşılmasına dair kurallardan oluşmaktadır. Augustinus'un kutsal metni anlama konusunda asıl üzerinde durduğu, metnin içerdiği *karanlık*, bir başka ifadeyle anlaşılması güç olan *noktalar*dır. Böylece yorumbilimsel geleneğe, Schleiermacher'in itiraz ettiği durumun henüz 4. yüzyılda dâhil olduğu ya da daha önce bu yönde görüşler dile getirilmiş olsa da, Hıristiyan Kutsal Kitabının tefsirine, Augustinus'la girdiği görülmektedir. Grondin'in de belirttiği gibi (bkz. Grondin, 2012: 52), Augustinus'tan önce alegorik yöntemi kutsal metin üzerinde uygulayan Origenes, metnin her bir noktasında alegorik anlamın bulunma ihtimalinden yola çıkmaktadır. Augustinus ise bunun tam tersi düşünce olan, metnin tamamen yabancı ve anlaşılmaz olduğunu düşünmez. Augustinus'a göre (2002: 51) Kutsal Ruh, kutsal metinde anlaşılır kılındığı yerlerle okurun iştahını gidermekte, ancak karanlık bıraktığı noktalarla ise bu sıradanlığı, ya da Augustinus'un ifadesiyle bıkkınlığı yok etmektedir. Denilebilir ki, Augustinus'un yazar olarak kabul ettiği Kutsal Ruh, kutsal metin okurlarının heyecanının ve ilgisinin sürekli olarak diri kalmasını sağlamaktadır. Karanlık noktalar neticesinde okur belirli bir ilgi ve merakla Kutsal Ruhun söylediğini çözümlenmeye çabalamaktadır. Bu karanlık noktalar, Joisten'in de tespit etmiş olduğu gibi (2009: 52), Kutsal Kitabın yanlışlığından kaynaklanmamakta, aksine Tanrı tarafından kasten yerleştirilmişlerdir. Ancak burada önemli olan Augustinus'un metnin belirli bir yerindeki karanlık noktanın, yine metnin bir başka bölümünde en açık şekilde dile getiriliyor olduğu

düşüncesidir. Bu ifadesine göre, metinde uygulanacak olan alegorik yöntemle, *aşırı yorum* gidilemeyecektir. Çünkü metnin bir bölümünde söylenenle, yine metnin bir başka bölümünde mutlaka karşılaşılacaktır. Bu durumda ise, Kutsal Kitabın yorumu için, metin dışı kaynaklara başvurmak da gereksizleşmektedir.

Tanrı'nın kutsal ruh aracılığıyla kutsal metne yerleştirdiği karanlık noktalar, bir diğer boyutuyla Eco'nun yine model yazarın, model okur için metnine yerleştirdiği şifreleri çağrıştırmaktadır. Eco'nun, Augustinus'un bu yaklaşımını ne derece dikkate aldığı bilinmemekle birlikte, Tanrı'nın bilerek karanlık noktalar ve kasıtlı anlama güçlükleri oluşturması, model yazarın, yerleştirdiği şifreleri çözümlemesini beklediği ve seslendiği model okur yaklaşımını çağrıştırmaktadır. İncil'deki alegorik anlatım ve karanlık noktaların benzeri, Kur'an'da da söz konusudur. Özellikle Ayetlerin başlarındaki harflerin yanyana dizilişi, Augustinus'un söylediği gibi, okurda bir heyecan ve bir gizem oluşturmakta, metnin anlaşılır ayetlerine karşı gizemli ve sır dolu karanlık noktalar bırakmaktadır. Bu şifrelerin çözümü, tüm yorumcular için bambaşka ipuçlarına yol açmaktadır.

Augustinus, *De doctrina Christiana* adlı çalışmasında, Kutsal Kitabı çözümlemede uygulanacak bir dizi kurallar ve teknikler belirlemesinin yanı sıra, karanlık noktalar yaklaşımıyla aynı zamanda yorumbilimin bir diğer önemli özelliğini daha gözler önüne sermiştir. Heidegger'in belirtmiş olduğu gibi (1988: 105), Augustinus'un tefsir ve dolayısıyla yorumbilim anlayışı, aynı zamanda bir yıkıcı veya bozucu özellik içermektedir. Kendi yorumbilimsel görüşlerini dayandırdığı Augustinus'un yaklaşımının bu özelliği, 20. yüzyılda özellikle Derrida'nın *Yapısöküm* yaklaşımında daha da vurgulanmaktadır. Augustinus'un karanlık noktalar yaklaşımına bakıldığında metnin, Derrida'da olduğu gibi, zayıf ve belirsiz yerlerinden yeniden yapılandırılması söz konusu. Metnin karanlık noktalarının anlaşılmasıyla, metin yeniden yapılandırılır ve gerçek anlamı ancak bu şekilde ortaya çıkar. Derrida'nın metni yeniden yapılandırmakla kastettiği, bir yerde bu türdeki karanlık noktaların yeniden anlaşılmasıyla olabilir ve bu noktalar çözülmediğinde metin gerçekte söylediği görüldüğünün tersini de söyleyebilecek duruma getirilir. Yorumcunun görevi ise, metinde önemli olan bu noktaları açığa çıkarmaktır. Augustinus'un söyledikleri bu yaklaşımın birebir aynısı olmasa da, bu düşüncenin öncüsü olma niteliğine sahiptir. Çünkü bu noktaları açığa çıkarabilmek için metni başka bir gözle okumak gereklidir.

Bu bağlamda Augustinus inançlı okurun, bazı eksiklerini henüz okumalarına başlamadan tamamlaması gerektiği düşüncesinden yola çıkarak belirlediği kuralları sıralar. Joisten (2009: 53) bu kuralları şu şekilde özetlemektedir:

- İnançlı birinin uygun tutumunu sergile.
- Kendini ehil kıl ve konu bilgisi edin.
- Özellikle İbranice ve Grekçe öğren.
- Anlama aracılığıyla Tanrıya ve diğerine olan sevgiyi derinleştir.

Burada yer alan yabancı dil bilgisi ve konu bilgisi, dışarıdan edinilecek formel bilgilerken, okurun inançlı bir okur olarak, Kutsal Kitaba belirli bir uygunlukla yaklaşması aynı zamanda Tanrı'ya karşı duyduğu sevgiyle yaklaşması, farklı ve fakat asıl uygun anlamayı sağlayacak etkenlerdir. Okurun, Kutsal Kitabı bir başka gözle okuması, sahip olduğu Tanrı sevgisi kadar, aynı zamanda korku hissiyatıdır da. Bunlar ise dışarıdan edinilecek bilgilerle değil, ancak kişinin yaşamı sorgulaması ve Tanrı'nın varlığına dair içten gelen bir inançla elde edilebilecek hissiyatlardır. Heidegger'in de belirtmiş olduğu *korku* ve *kaygı*, okuru, Tanrı'nın sözlerindeki hakikate ulaşmasını sağlayacak itici güç niteliğindedir.

“In welcher Ausstattung der Mensch an die Auslegung nichtdurchsichtiger Stellen der Schrift heranreten soll: in der Furcht Gottes, in der alleinigen Sorge, in der Schrift Gottes Willen zu suchen; durchgebildet in der Frömmigkeit, auf dass er nicht Gefallen habe an Wortzänkereien; ausgerüstet mit Sprachkenntnis, dass er nicht an unbekanntem Worten und Redeweisen haengen bleibe; versehen mit der Kenntnis gewisser natürlicher Gegenstände und Begebenheiten, die zur Illustration beigezogen sind, damit er nicht ihre Beweiskraft verkenne, unterschützt durch den Wahrheitsgehalt...” (Heidegger, 1988: 12)

Kuşkusuz Heidegger'i, Augustinus'da en çok etkileyen durum, okurun Kutsal Kitaba sevgi ve/ya kaygı içerisinde yaklaşıyor olduğu inancıdır. Böylece hiçbir okumanın ya da Heidegger'de olduğu gibi anlamının, herhangi bir belirlenimlilikten ayrı olarak gerçekleşmediği de gösterilmiş olacaktır. Grondin, Heidegger'in özellikle Augustinus'un, “*Dasein'in belirli bir huzursuzluk ve varlık biçimi içerisinde mana arayışı*” içerisinde olduğu ve özne-nesne karşılaşmasının “*bilgi-kuramsal bir süreç*” (2012: 52) olarak yansıtılmadığı düşüncesini temel alarak, anlamaya dair yaklaşımını geliştirdiğini paylaşmaktadır.

Aynı zamanda Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eserinde, varlığın anlamını kaygı olarak belirlemesinde de, yine Augustinus'un bu düşüncesinin az ya da çok, dolaylı ya da dolaysız bir etkisinin bulunduğu şüphesizdir.

İçinde Tanrı ve diğer insanlara karşı sevgi barındırmadan Kutsal Kitabın okunması, onun anlaşılmadığı anlamına gelmektedir (bkz. Scholz, 2016: 31). Augustinus, metni anlamak için Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı sevgi ve korku hissiyatını şart koşmakla, okurun Kutsal Kitabı anlamaya dair istekli olmak durumunda olduğunu da göstermiş olmaktadır. Kutsal Kitabı, Tanrı'nın niyetini ve isteğini gerçek manada anlamak için değil de, o veya bu nedenlerden dolayı okumakla, hakiki manaya ulaşamayacağı düşüncesindedir. Bu istek ise, Tanrının bahsettiği bir lütuftur (krş. Joisten, 2009: 53-54; Grondin, 2012: 53). Tanrı istediği kişiye Kutsal Kitabın anlamını açar, istemediğine ise sonsuza dek kapatır. Bu durumda ise, Augustinus Platon'un rhapsod düşüncesine yaklaşmış olmaktadır. Çünkü hatırlanacağı gibi, Platon'un görüşünde de yorumcuyu yönlendiren Tanrı'dır. Metinler herkese görünür olmaz, bu anlamda, inanç, sevgi ve umut duygularını içselleştirmiş olana görünür kılınırlar. Bir metni anlayabilmek ya da çevirebilmek için metinle bir iç konuşma, bir inanç birliği, bir sevgi bağı ve bir ümit birliğine sahip olup, bunları hissedince ancak, metin okura ve çevirmene anlaşılır olabilir.

Ancak burada dikkat çekilmek istenen bir diğer husus, özellikle Gadamer'in felsefi yorumbilim görüşlerinde de üzerinde durduğu, bir metni ya da söylemi anlayabilmek için, anlayacak olan kişide buna dair bir *isteğin* bulunması konusudur. Gadamer bu konudaki görüşleri hakkında, özellikle Derrida'yla hararetli tartışmaya girmiştir (1.3.2.).

Joisten'e (2009: 52) göre Augustinus, bu bakış açısıyla karanlık noktaların gerekliliğine yönelik ortaya antropolojik açıdan da bir neden koymaktadır. Karanlık noktalar, insan düşüncesini ya da ruhunu emsalsiz bir şekilde zincirleyemeye muktedir olacak ve tembelliği ortadan kaldıracaktır. İster Derrida, ister Eco, ister Heidegger, isterse yanlış anlamayı anlama olarak kabul edip, yanlış anlamamanın anlamaya götürmek için en önemli yol olması ve *anladım* kanısının eksikliğinin savunulduğu düşünce olsun, tüm bunlara Augustinus'un bu açıklamaları bir dayanak oluşturabilecek niteliktedir. Çünkü Augustinus, Kutsal Kitapta bulunan metinlerin anlaşılmasa da, okunmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bu sayede okur yazılanları anlamasa da, onlar hakkında az çok yeterli yetersiz bilgi

sahibi olacaktır. Anlamada önemli olan anlamış olmak değil, anlamamış olmaktır. Herkesin basitçe anladığı şeyin, bir yararı ve özelliği yoktur.

Augustinus'un tefsir bağlamında ele aldığı ve Gadamer tarafından felsefi yorumbilim açısından öne çıkarılan diğer bir konu ise, Aristoteles'in Stoacılar tarafından geliştirilen *iç* ve *dış diyalog* konusudur. Her ne kadar Augustinus *iç* ve *dış* diyalogu, Kutsal Kitap ve teslis üzerinden ele almış olsa da, Grondin (2012: 54) Gadamer'in, yorumbilimdeki evrenselliği dil olarak belirlemesinde Augustinus'un bu bağlamda geliştirdiği yaklaşımını temel aldığını belirtmektedir. Hıristiyan dünyada İsa Mesih'in, Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmesinden dolayı, aynı zamanda teolojik açıdan Tanrı'nın sözü (*logos/verbum*) olarak kabul edilmektedir. Bu durum ise, Tanrı'nın duyusal olarak alımlanabilir olduğu sorunsalına yol açmaktadır. İlahi bir varlık olan Tanrı gözle görülür, bir varolan değildir.

Augustinus, baba-oğul inancının çeşitli argümanlarla zayıflatılmaması için, bu soruna *iç* ve *dış söz* bağlamında yaklaşmakta ve Hıristiyanlar tarafından bugün de kabul gören yaklaşımını geliştirmektedir. Buna göre söz konusu olan *iç* ses ya da diyalog, herhangi bir duyusal biçime sahip değildir. Augustinus bunu, *kalbin dili* (Mund des Herzens) olarak adlandırmaktadır. Söz konusu olan bu *iç söz*, 20. yüzyılda Gadamer tarafından dilselliğin evrensel yönü olarak kabul edilecektir. Augustinus'un yaklaşımında söz konusu olan *iç* dil/diyalog/söz, herhangi bir beşeri dil olan *dış söze* dönüşmemiş bir sözdür. İletişim halinde insanların anlamaya çalıştıkları da, *dış söz* olan beşeri dil üzerinden, bunun işaret etmiş olduğu asıl *iç ses* veya *iç sözdür*. Beşer olan insanın ulaşmaya çalıştığı kendisini hiçbir beşeri dille kısıtlamayan, hiçbir seste tükenmeyen ve hepsinin öncesinde bulunan 'verbum'dur (Grondin, 2012: 54). Bu bağlamda ise her *dış* sözde, bir *iç söz* için bulunmaktadır. Ancak Augustinus'un ele almış olduğu *iç söz*, *dış söze* olduğu gibi yansıtılmadığı gibi, aynı zamanda öznel bir söz ya da diyalog da değildir. Bu söz, "*daha çok, insanın kalbinde konuşulan ve Tanrı tarafından görülebilen bir sözdür*" (Joisten, 2009: 57). Joisten'in de belirtmiş olduğu gibi Augustinus burada beşerin Tanrı ile kurduğu, ancak aynı zamanda beşerin kendisine dönüşümlü bir diyalogdan bahsetmektedir. Bu söz doğrudan Tanrı'ya yönelik olabileceği (dilek, dua) gibi, beşerin kendi dünya yaşantısı üzerine yapmış olduğu düşünümsel eylemler de olabilmektedir.

Bu düşüncelerden yola çıkarak Augustinus, Tanrı'nın *dış sözü* olan İsa Mesih'te için olan daha *derin bir sözün*, bir başka ifadeyle *iç sözün* bulunduğunu savunmaktadır. İsa

Mesih, Tanrı'ya ait olan *iç sözü* tam anlamıyla yansıtamamakla beraber, Tanrı'nın sözü olduğu için yine onun ilahi sözünün görünen yüzüdür. Ancak Hıristiyan inanca göre, “[...] ölümlü olan İsa'nın yaratılışından ve zuhurundan öncesinde Tanrı'da, geçmişte *sapientia* ya da Tanrı'nın kendini tanıması [Selbstkenntnis] olarak anlaşılan bir *verbum* [söz] bulunmaktaydı,” (Grondin, 2012: 55) ve bu söz İsa Mesih'in asıl işaret ettiği sözdür. Ancak Augustinus beşeri söz olan dilsel ifadeyle, Tanrı'nın sözü olan İsa arasında bulunan farka da ayrıca dikkat çekmektedir. Tanrı'nın sözü, beşeri sözün sahip olduğu eksiklikten uzaktır. Bir başka ifadeyle, dilsellik zemini üzerinde gerçekleşen beşeri iç söz, yine beşeri olan dış söz tarafından hiçbir zaman tam anlamıyla dışa yansıtılamamaktadır. Dış sözde, iç söze dair aranıp tamamlanmak durumunda olan, ancak hiçbir zaman yok edilemeyecek olan bir eksiklik mevcuttur. Ancak bu durum Tanrı'nın sözü için geçerli değildir. Çünkü “*Tanrı'nın verbumu* [sözü] *Tanrı'nın kendini tam manasıyla tanıması*” (Grondin 2012: 55) anlamına gelmektedir Böylece Augustinus İsa Mesih'in evrenselliğine de bir dayanak bulmuş olmaktadır. Bu anlayış bir anlamda külli irade ile cüz-i irade arasındaki ayrıma benzetilebilmektedir. Tanrı kelamının Tanrı'nın mükemmel ve değişmez özüne aitliği ve insan kelamının ise sadece tanrısal bilginin bir sezgisi ve o anda bulunduğu ifadenin geçiciliğinden ötesi olamamasıdır.

Hıristiyan Ortaçağ boyunca geliştirilen her türlü yorum yaklaşımı, genel itibariyle Augustinus'un ve özellikle 12. yüzyıl itibariyle Aristoteles'in, *Peri hermeneias* çalışmasındaki görüşlerinin tekrarı niteliğinde ya da daha doğru bir ifadeyle bu iki ismin yaklaşımları etrafında şekillenmektedir.¹³ Metin bağlamındaki anlam belirlenimlerinin 12. yüzyılda başlamış olduğu görülmekle birlikte, aynı zamanda yazar-okur ilişkisi, yazarın orada olmaması (Abwesenheit des Autors) ve okurun yazarın niyetine yaklaşma düşünceleri de bu yüzyılda şekillenmeye başlamıştır. Ancak Moritz bu dönemde sorunsallaştırılan yazar meselesinin, Schleiermacher ve Dilthey'de olduğu gibi psikolojileştirme temelinde olmadığını da altını çizmektedir. (bkz. Moritz, 2013: 470, 472, 479)

¹³Ortaçağ İncil tefsirleri ve felsefi düşünce üzerinde Augustinus ve Aristoteles etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Moritz, Arne, (2013) “Mittelalter”, *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, drl. Meinrad Böhl/Wolfgang Reinhard/Peter Walter, Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, s. 463-491.

Hıristiyanlığın erken döneminde (1. ve 3. yy) yaşanmış olan yorum ve sözcüğün *anlam katmanlarına* dair hararetli tartışmaların bir benzeri, Ortaçağ ile Aydınlanma dönemi arasında, bir başka ifadeyle Reformasyon ya da Erken Aydınlanma dönemi olarak adlandırılan dönemde yaşanmıştır. Bu tartışmalar, Hıristiyanlığın mezhepsel olarak ayrışmasına kadar uzanmıştır. Özellikle Katolik kilisesinde ilk dönemlerden itibaren uygulanan alegorik tefsir yöntemine karşı çıkmıştır. Karşı hareketi oluşturanlar ise, Protestan din adamlarıdır. İncil'i alegorik yorumdan uzaklaştırarak, yorumlamaya çalışan isimlerin arasında öne çıkanlar Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther (1483-1546) başta olmak üzere, Philipp Melanchthon (1497-1560) ve Matthias Flacius Illyricus'dur (1520-1575).

Bu isimlerin en önemli özelliklerinden biri, alegorik yorumdan uzaklaşarak, kutsal metnin dilsel anlamına yönelmek olmuştur. Joisten (2009: 68), Luther'in alegorik yönteme karşı başlatmış olduğu hareketin çıkış noktasının 'sola scriptura', bir başka ifadeyle 'yazılı olan tek başına yeterlidir' düşüncesi olduğunu belirtmektedir. Burada Katolik Kilise geleneğinden uzaklaşıp, metnin sözcük anlamına bakılarak insanlara kutsal mesajın aktarılmasına öncelik verilmiştir. Bizzat kutsal metnin kendisine yönelerek, kilise geleneğinden ve geleneğin oluşturmuş olduğu baskıcı otoriteden arınmak istenmiş ve metindeki Tanrı mesajının insanlar için olmasından dolayı, sözcük anlamının bu derece indirgenmesine karşı çıkmıştır. Buna göre ise, Katolik din adamlarının iddia ettiğinin tersine, dilsel anlamda da inanç açısından gerekli olan tüm bilgiler bulunmaktadır. Kutsal Kitabın dilsel anlamıyla alımlandığında anlaşılmaz olduğu düşüncesi reddedilerek, kutsal kitabın herkesin okuyup anlayabileceği derecede anlaşılır olduğu savunulmuştur. Luther'in öğretisine göre, Kutsal Kitap'taki sözler bir dilsel (literal) bir de manevi (geistig) anlam barındırmaktadırlar ve söz konusu anlamlar arasında, alegori yönteminde savunulananın aksine değer yönünden herhangi bir farklılık yoktur. Bu anlamlar birbirlerinden kopuk da değildir. Literal anlam, zaten manevi anlama işaret etmektedir. Joisten'e göre Luther, bu anlam ilişkisini bir madalyonun iki yüzü gibi görmektedir. Burada sözcüksel (Buchstabe) anlamla ahlaki anlam ve tin ile söz arasında bir ayırım yapılmakla birlikte, aynı zamanda bunların birbirinin tamamlayıcısı olduğu düşüncesi mevcuttur. Biri olmadan diğerinin olması mümkün değildir. Bu yaklaşım daha sonra, gösteren (Wort/Zeichen) ile gösterilen (Geist/Inhalt) arasında kurmuş olduğu bağı anlatmak için Saussure tarafından kullanılmıştır. Saussure'ün gösterge kuramında, bir dilin sözcük ve anlamının bir kâğıdın iki yüzü

gibi görülmesi ve ikisi arasında kopmaz bir bağın yer alması Luther'in kutsal kitabın yorumuna dayanmaktadır. Luther'de, literal anlamın anlaşılmasıyla birlikte, manevi anlam da çözümlenmiş olmaktadır. Bu iki anlam arasında çağrışımsal ve ayrılmaz bir bağ söz konusudur.

Bu yaklaşıma göre Kutsal Kitabın anlaşılabilmesi için gerekli olan en önemli şart ise, okurun ya da yorumcunun kutsal metinde bahsedilen konularla bütünleşmesi ve kitabın kendini onlara açmasıdır. Bunun için, yorumcunun değişime uğraması gerekmektedir ve bu ise ancak Tanrı'nın yardımıyla, daha doğrusu, Tanrı'nın yazdığı metin aracılığıyla gerçekleşir. Bu bağlamda Ebeling, Luther'in yorumla ilgili düşüncelerinden, anlamının sadece önünde duran metni kavramak olmadığını, aynı zamanda o metin tarafından ele geçirilmek olduğunu söylemektedir (Joisten, 2009: 69). Ebeling'in yapmış olduğu bu çıkarıma göre, Luther'in düşüncesinin Gadamer'in yorumbilim yaklaşımına bilinçli veya bilinçsiz bir etkisinin olduğu söylenebilir. Gadamer anlamının, bireyin kendisinin kontrol etmediği ya da edemediği, aksine tıpkı bir oyunda olduğu gibi, yorumcunun oyunun kuralları tarafından yönlendirildiğini savunmaktadır. Luther de Kutsal Kitap yorumcularının ya da onu okuyanların kendilerini ona tamamen açmalarını ön görmektedir. Tıpkı Gadamer'in oyun örneğinde, oyuncunu kendisini oyuna ve oyunun kurallarına teslim etmesi gibi, okurlar kendilerini metne teslim etmiş olacaklardır. Luther'in bu düşüncesi, aynı zamanda günümüz kültürlerarası yorumbilimde, yabancıyı anlayabilmek için kendini yabancı olana açma, kendi bakış açının sınırlarını zorlama ilkesiyle de oldukça yakın görünmektedir.

Protestan düşünür *Melanchthon*, yorumbilimsel döngü bağlamında *amaç* kavramını öne çıkarmış olan isimdir. Yorum süresince, Kutsal Kitabın insanlara iletmek isteği ilahi mesaj, yani Tanrının niyeti dikkate alınmalıdır (krş. Grondin, 2012: 64). Buradaki amaç, henüz *okur* tarafı bir amaç değildir. Yorumlanacak olan metnin oluşturulmasındaki amacın dikkate alınmasıdır. Doğrudan Skopos anlamındaki amaç sözcüğünden bahsedip etmediği ayrı bir araştırma konusu olmakla beraber Melanchthon, metnin bütününden parçaya ve parçadan bütüne hareketle gerçekleştirilecek olan yorum ve tefsirin, her zaman için metnin oluşturulma amacı göz önünde bulundurularak sürdürülmek durumunda olduğu görüşündedir.

Melanchthon'un, yorum süresince metne yüklenen amacın dikkate alınmak durumunda olduğu yönündeki bu görüşü, kendisinden sonra yine Protestan hareketin içinden gelen ve sonraki tefsir çalışmalarını yönlendirecek önemli bir çalışma yapmış olan din alimi Matthias Flacius Illyricus'tur (1520-1575). Kössinger (2009: 118) Flacius'un, hem *kilise tarihinin babası*, hem de dini ve felsefi yorumbilimin kurucusu olarak kabul edildiğini belirtir. Ancak Grondin (2012: 67), Flacius'un yorumbilimsel çalışmasını, daha çok kendinden önceki yorumbilimsel görüşleri bir araya getirdiği bir derleme olarak değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra aynı zamanda Flacius'un, dilbilgisel yorum tekniğini savunup öne çıkarmasına karşın, tefsir yaklaşımında alegorik yöntemle dair izlerin barındığı görüşündedir. Till ise, Melanchthon tarafından retorik öğretiler ve “*kavramlar* [üzerinde gerçekleştirilen], *kitapların uygun incelenmesine* [yönelik] *dönüştürme*” sonrasında Flacius'a kalanın, bunları “*sadece İncil metnine uyarlamak*” (2006: 144) olduğunu belirtir. Flacius'ta yeni olan, yorumbilimin “*kiliselerin politik savaşına bir araç olarak dâhil edilmesidir*” (Brenner, 1998: 25).

Flacius, *Clavis scripturae sacrae (Schlüssel zur Heiligen Schrift)* (1567) adlı iki ciltlik eserinde, tıpkı Melanchthon ve diğer Protestanlar gibi, bugün *metin içi* olarak adlandırılabilir olan yorum yöntemini savunmaktadır. Bunun yanı sıra o da, Kutsal metnin yorumunu, ilahi bir lütuf olarak görmektedir. Çünkü ona göre Kutsal Ruh, Kutsal Kitabın yazarı olduğu gibi, aynı zamanda Kutsal Kitabın yorumcusudur da (bkz. Stuhlmacher, 1986: 111). Bu bağlamda Flacius'un da diğer Protestan din adamları gibi, Augustinus'un, Kutsal Kitabın anlaşılması ve yorumlanmasının ilahi varlığın takdiri olduğu düşüncesini devam ettirdiği görülmektedir. Burada gerekli olan, insanın *inançla* Kutsal Kitaba yönelmesidir.

Yorumcu gerekli olan inancı içinde taşımasına rağmen onu anlayamıyorsa, bunun nedeni Kutsal Kitabın kendisi değil, aksine yine yorumcunun eksik dil ve tarih bilgisidir (krş. Grondin, 2012: 65). İncil Tanrı'nın sözünün birebir kendisidir ve metindeki anlaşılması güç olan karanlık noktalar ancak metnin kendi içinden açıklığa kavuşturulabilir, yani metnin bağlamında çözümlenmelidir. Bu durum ise metnin kendi kendisini çözmesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Kutsal Kitabın anlaşılabilir olması için, yine metnin kendisi okura çözüm sunmaktadır. Metnin anlaşılması dilsel bir çözümlenmedir. Bu bağlamda ise

sözcükler ne kadar doğru ve uygun anlaşılırsa, metnin karanlık yönleri o derece çözümlenebilir olmaktadır.

Flacius'un, metnin parça-bütün ilişkisini yansıtan *yorumbilimsel döngü* yaklaşımını bu denli önemsemesinin ve yorum için metin dışı araçlara başvurmayı kesin bir dille reddetmesinin nedeni, genel anlamda Protestanlığın, Katolik kilisesine alegori yöntemi sebebiyle yöneltmiş olduğu eleştirilerin temelinde yatan nedenden kaynaklanmaktadır. Bu düşünceye göre, kilisenin en başından itibaren metin dışı araçlara başvurmasının altında yatan neden, dini değil, siyasidir. Kilisenin uygulamış olduğu tefsir yöntemi, metnin tutarlılığına yönelik olmayıp, kendi çıkarları ve/ya ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirilecek olan yorum için bölümlerin keyfi seçimini olanaklı kılmaktadır (bkz. Brenner, 1998: 25). Ancak Kutsal Kitap yorumlarını keyfiyetten ve hurafelerden arındırmaya yönelik olan bu girişimin başarısı konusunda da bir takım şüpheler bulunmaktadır. Örneğin Dilthey, Flacius'un çok da başarılı olmadığı düşüncesindedir. Bunun nedeni ise, Flacius'un metnin bütünü konusundaki görüşünün bir takım sorunlar içeriyor olmasında bulmaktadır. Çünkü Dilthey'e göre Flacius'un düşüncesindeki "*metin bütünü, bağlamı, [...], amacı ve içsel formu* [konusunda] *pek de tasalanmadan, [Kutsal Kitabın] her bir metnin tam ortasından geçmektedir*" (Dilthey, 1966: 605; akt. Joisten 2009: 76) ve bu durum Dilthey'e göre Flacius'un yaklaşımını dogmalaştırmakta ve sonuç olarak da kilisenin yaklaşımına yakınlıktır.

1.2.2. Anlama ve Bakış Açısı İlişkisi

Brenner (1998:8-11), özellikle Avrupa'da matbaanın keşfiyle birlikte, Ortaçağa kadar süren sözlü gelenekten yavaş yavaş yazı geleneğine geçişte, anlama koşullarında da farklılıkların oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bunun devamında Reformasyon döneminde dilsel (literal) anlama yönelme girişimi eklenip, sonrasında da, Aydınlanma döneminde özellikle Descartes tarafından başlatılan ve Kant'la zirveye ulaşan, bilgi ediniminde her türlü dış etken ve koşuldan kopma ve soyutlanma düşüncesi ve buna bağlı olarak öznenin öne çıkartılışı sonucunda, dikkatler yorumun nesnelleştirilmesine çekilmiştir. Felsefi anlamda öznenin ve salt aklın öne çıkartılması ve metinlerin her türlü bağlamdan soyutlanmasıyla birlikte, Brenner'e göre, sözlü iletişim durumlarında dış etkenlerin anlamaya yardımcı olan özellikleri de, yorum yaklaşımlarında unutulmaya yüz tutmuştur. Özellikle Rönesans'la birlikte felsefi ve bilimsel alanda başlayan gelişmelerle birlikte, bu alandaki

yazılı eserlerin artması ve aynı zamanda matbaa sayesinde bu eserlere ulaşımın hem maddi hem de manevi açıdan daha kolaylaşmasıyla birlikte, yorum meselesinin din alanıyla sınırlı kalmasını engellemeye başlamıştır. Bu bağlamda yorumbilim açısından Aydınlanma döneminin özelliği, bir yandan yorumun filoloji ve hukuk gibi farklı bilim alanlarında da tartışma konusu olmaya başlaması, diğer yandan ise, yorumun nesnelleştirilmesinin gündeme gelmesidir.

Aristoteles'in cümle çözümlemesinde, cümlelerin nesne açısından –konu açısından- doğruluğu araştırılırken, Dannhauer'in yorumbilimsel çözümlemesinde cümlelerin nesne açısından, yani dış gerçeklik açısından doğruluğu önem taşımamaktadır (Grondin, 2012: 78-80). Gadamer'in ifadesiyle Dannhauer yorumbilimin görevini, “*doğru önermenin anlamını değil, önermenin doğru anlamını*” (1976: 293) ortaya çıkarmak olarak görmekte ve böylece yorumbilimi, mantığa dâhil etmektedir. Bu bağlamda, metni oluşturan *yazarın aklındaki anlama* ulaşılmaya çalışılmalıdır. Ancak yazarın söylediklerinin hakikatle karşılaştırıldığında doğru ya da yanlış olmasının herhangi bir önemi bulunmadığından, bu durum *yorumbilimsel hakikat* olarak adlandırılmaktadır. Böylece Melanchthon'la başlayan ve Flacius'la geliştirilen *scopus*, yani yazarın amacı ve niyeti yaklaşımı, Dannhauer'le de devam ettiği görülmektedir. Ancak Dannhauer'in yaklaşımındaki fark, sadece yazar olan Kutsal Ruh'un niyeti değil, aynı zamanda beşer olan yazarın da oluşturduğu metinlerde niyetinin aranmasıdır. Bir başka ifadeyle bu durum yukarıda da belirtildiği gibi, yorumbilimin sadece teoloji alanında sınırlı kalmayıp, diğer alanlarda oluşturulan metinlerin de *anlama mantığına* dönüştüğünü göstermektedir.

Metinde söylenenlerin dış gerçeklik bağlamındaki doğruluğu veya yanlışlığının saptanması ise, ancak yazarın niyeti çözümlendikten sonra ilgilenecek bir husustur (bkz. Joisten, 2009: 85). Dannhauer'in geliştirmiş olduğu bu yöndeki yorumbilim anlayışı, bugün de çoğu yorumbilim *algısını* etkilemeye devam etmektedir. Öyle ki bugün de yorumbilimin bahsi geçtiğinde, özellikle konu hakkında yeterli bilgi sahibi olmayanlar tarafından sadece yazarın niyetinin çözümlenmesi anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra *yazarın niyeti* ifadesiyle iki farklı durumun meydana geldiği de gözden kaçırılmamalıdır. *Birincisi* yazarın metni oluşturma niyeti, *ikincisi* ise yazarın metne yüklediği anlam. Gadamer'in de belirtmiş olduğu gibi, yazarın niyetini anlamaya çalışmak çoğu durum için ikincil bir de-

ğere sahiptir. Ancak bunun ikincil değere sahip olması, bazı 20. yüzyıl okur odaklı alımlama kuramlarında olduğu gibi tamamıyla yok sayılması anlamına da gelmemelidir. Ancak buradaki amaç, yazarın ne dediğini değil, yazarın metin yazma niyetini anlamaktır. Yorum bilimcilerin söylemek istediği, okurun niyetiyle yazarın niyeti ve metnin niyetinin örtüşmesi durumunda sağlıklı ve hakikate uygun bir yorum çıkabileceği şeklinde yorumlanabilir. Daha çok yazarın yazma amacını ortaya koyarak, buna uygun bir ruh hali veya yöntemle metni anlamak demektir. Böyle bir anlayış, taraflar arasında yorum bilimsel bir uzlaşma amacını taşımaktadır.

Chladenius'un yorum yaklaşımının birçok yönden döneminin ruhundan etkilenmiş olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, *yazarın niyetinin* kesin bir biçimde ulaşılabilir olduğu düşüncesidir. Akıl sahibi olan yorumcunun yazarın niyetine ulaşamaması gibi bir durum kesinlikle söz konusu olamaz. Bunun önünde duran tek engel ise, uygun kuralların ve yöntemin henüz mevcut olmayışıdır. Bundan dolayı Chladenius ilk olarak, bir metnin anlaşılabilir olduğu durumları tespit etme girişiminde bulunur. Tıpkı daha önceki yorum yaklaşımlarında olduğu gibi, Chladenius için de bir metnin tümü anlaşılabilir değildir. Metnin anlaşılabilir olduğu sadece belirli karanlık noktalar bulunmaktadır. Yorumcunun yönelmesi gereken noktalar da bunlardır. Ancak Chladenius, önceki isimlerden farklı olarak, metnin karanlık noktalarına yönelik bir tür derecelendirmede bulunmaktadır. Buna göre ise karanlık noktaların oluşmasına yol açan üç tür neden belirlemektedir. Bir metnin anlaşılmasının güç olması (bkz. Grondin, 2010: 81-83);

1. Basım ve/ya yayım hatasından,
2. Eserin dili üzerine sahip olunan eksik bilgiden ya da
3. Tek anlamı olmayan, yani çift anlamlı kelimeler ve/ya ifadelerden

kaynaklanabilmektedir.

Söz konusu olan bu üç neden, bir okurun ya da yorumcunun metni anlamamasına yol açabilmektedir. Ancak Chladenius, bunları aşılamayacak nedenler olarak görmez. Grondin özellikle 19. yüzyıla değin, eski metinlerdeki yayım ve/ya editoryal nedenden kaynaklanan karanlık noktaların zaten filolojinin, *eleştiri* adını verdiği yöntemle giderilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Bu anlamda bunlar zaten giderilebilecek güçlüklerdir. İkinci neden olan dilsel eksiklik ise, yorumcunun kendisinin giderebileceği bilgi eksikliğidir. Üçüncü neden olan çift anlamlı ifadeler, metnin giderilmek durumunda olan bir

eksikliği değildir. Aksine Grondin'in de belirttiği gibi, Chladenius'un yorumbilim yaklaşımında bu ifadeler çift anlamlılığıyla kabul edilmek durumundadır. Grondin, çift anlamlı ifadelerin, açık seçik ifadelerle dönüştürülmeye çalışılması durumunda “*metne şiddet uygulanacağı*” (Grondin, 2012: 83) düşüncesindedir.

Sıralanan bu üç nedenin aşılabilecek olması ya da zaten metnin yapısını bozmasından dolayı giderilmemesi gerektiğinden dolayı Chladenius, bunları yorumbilimsel açıdan fazla önemsememektedir. Chladenius'un asıl üzerinde durduğu husus, yazarın niyetini yansıtmakta yetersiz kalan (bkz. Brenner, 1998: 35) ve bundan dolayı da, “*ya tamamen ya da kısmen anlaşılmaz*” (Joisten, 2009: 86-87) olan ifadelerdir. Somut dil her durumda yazarın niyetini açıklayacak güce sahip olmadığından, hemen hemen her metinde –özellikle tarihi olanlarda- karanlık noktalar mevcuttur ve okur ya da yorumcu bunun arkasındaki çözmeye çalışmalıdır. Chladenius için, metni anlamadaki gerçek yorumbilimsel sorun olan bu türdeki anlama güçlükleri ise, metnin kendisinden değil, yorumcunun eksik bilgisinden kaynaklanmaktadır. Okur, yazarın metni konusunda yeterli bilgiye sahip değildir. Ancak buradaki eksik bilgi, yukarıda bahsi geçen dil bilgisi yönünden değil, metnin *konusu* ve aynı zamanda da *tarihsel bilgi* eksikliğidir (krş. Grondin, 2012: 84-85).

Bu noktada Chladenius'un, yazar/metin ve okur arasındaki zamansal mesafeye, bugün açısından ise kültürel mesafeye dikkatleri çektiği görülmektedir. Spahn'ın da belirttiği gibi (2011: 448-449), özellikle Aydınlanma döneminde yazar öznesinin öne çıkartılıp, dikkatlerin yazarın niyetine çekilmesiyle birlikte, beşer olan bu yazarın, Kutsal Kitabın yazarı olan Tanrı'nın ya da Kutsal Ruh'un olduğu gibi, zaman olgusundan bağımsız bir varlık olmadığı da görünür kılınmıştır. Chladenius'un yorumbilimsel açıdan önemseydiği anlaşılmaz noktalar da, metnin zamansal olarak soyut bir biçimde var olduğu algısını da kırarak niteliğe sahiptir. Heil'e (2006: 27) göre Chladenius, yorumbilimsel yaklaşımına tarihi metinleri dâhil etmesi sebebiyle, yorumbilimin alanını genişleterek, aynı zamanda, *tarihbilimsel yorumbilimin* kurucusu olma niteliğine de sahiptir.

Chladenius'un, metnin karanlık noktalar barındırıyor olmasının nedenini okurla ilişkilendirmesi, bir başka ifadeyle metnin bazı ifadelerinin anlaşılmaz olmasının nedenini, okurun *arka plan bilgisinin* bulunmamasına bağlaması sonucunda, okurun, metni anlamayı sağlayacak bilgiler edinmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Okur, metnin konusuyla

ilgili bilgilerini derinleştirdikçe, söz konusu olan karanlık noktalar da kendiliğinden çözülecektir. Bu ise ancak yazarın kullanmış olduğu sözcükleri, daha doğru bir ifadeyle yazarın kavram ve tasarımlarını/tasavvurlarını tanımakla elde edilebilecektir. Bundan dolayı Chladenius, okura kavramların açıklanmasını ve bilgilerin aktarılmasını yorumbilimin görevi olarak belirlemektedir. Chladenius, *yorum* (Auslegen) ve yorumbilime *pedagoji* bağlamında yaklaşmaktadır. *Yorum*, öğrencilerin bir yazarın sözlerini anlamasını sağlayacaktır. *Yorum*, yazarın sözlerine bir *girisgâh* (Einleitung) ya da Biere'nin (1989: 8) belirttiği gibi bir "kılavuz" olma özelliğine sahiptir. *Yorumun* (Auslegung) görevi, yazarın kullanmış olduğu, ancak zamansal mesafeden dolayı içerikleri unutulmuş olan kavramları öğrencilere/okurlara öğretmektir. Böylelikle Chladenius'un yorumbilim yaklaşımının, tıpkı Melanchthon'da olduğu gibi, retorikle sıkı bir bağ içerisinde olduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise, öğretmenin ve/ya yorumcunun, metnin karanlık noktalarını açıkladığı açılımının doğruluğunu ispat etmek durumunda olmasıdır. Bunu ise ancak retorik bilgisiyle gerçekleştirebilecektir. Böylece Biere'nin de belirtmiş olduğu gibi, bilimsel özellik taşıdığı söylenebilecek ilk yorumbilim yaklaşımı, bir 'yorum-sanatı (Auslege-Kunst)' biçimindedir. Yorumbilimi mantıktan ayrı bir alan olarak tasavvur etmesinin nedeni de bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Chladenius'un yaklaşımında yorumbilim, mantıkta olduğu gibi doğru düşünme öğretisi ve/ya sanatı değil, anladığını doğru aktarma, ispatlama ve aynı zamanda da anlaşılır kılma sanatıdır. (Grondin, 2012: 83-85; Joisten, 2009: 86-87; Spahn, 2011: 449; Biere, 1989: 9)

Her ne kadar Chladenius'un yorumbilim yaklaşımı, özellikle Schleiermacher'in görüşleri doğrultusunda gelişmiş olan bugünün felsefi yorumbiliminden ayrı olsa da, kendisinin açıklama bağlamında ortaya koyduğu kuramsal yaklaşım, felsefi yorumbilimin gelişimini etkileyecek niteliğe sahiptir. Chladenius'un felsefi yorumbilimi etkileyen yaklaşımı, bakış açısı (Sehepunkt) yaklaşımıdır. *Bakış açısı* yaklaşımı, *özneyi* vurguladığı kadar (Spahn, 2011: 449), aynı zamanda da kendisinin *pedagojik yorumbilim* anlayışını da görünür kılmaktadır (Grondin, 2012: 85).

Leipniz'in 'bakış açısı' kavramını yoruma taşıyan Chladenius (bkz. Brenner, 1998: 35; Stanley, 2005: 92), bunu şu şekilde tanımlamaktadır:

“Diejenigen Umstände unserer Seele, unseres Leibes und unserer ganzen Person, welche, machen oder Ursache sind, daß wir uns eine Sache so und nicht anders vorstellen, wollen wir den Sehe-Punct nennen. Wie nämlich der Ort unseres Auges, und insbesondere die Entfernung von einem Vorwurffe, die Ursache ist, daß wir ein solches Bild und kein anderes von der Sache bekommen, also gibt es bei allen unsern Vorstellungen einen Grund, warum wir die Sache so und nicht anders erkennen: und dieses ist der Sehe-Punct von derselben Sache.” (Chladenius, akt. Leibfried, 1980: 67)

Yukardaki tanıma göre, her insan aynı nesneyi farklı bir şekilde alımlamaktadır. “Sehepunkt”, kişinin kendi ruhunu ve kişiliğini, aynı zamanda da başka türlü düşünmesine ve tasarlamasına engel olan koşullarını tasvir etmektedir. Bir başka ifadeyle “Sehepunkt”, yorumcunun kendi konumu ve geleneksel arka plandan dolayı, başka türlü alımlayamamasına yol açan koşul ve bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda her insan, *aynı* ve *nesnel* olguları kendi *öznel* bakış açısına göre farklı değerlendirmektedir. Ancak Chladenius bu durumu, yani farklı olan alımlama ve değerlendirmeyi, nesnel anlamaya ulaşmada bir engel olarak değil, aksine bu farklı bakış açıları sonucunda kesin ve tam olan nesnel anlamamanın mümkün olabileceğinden dolayı, olumlu yönüyle ele almaktadır. Ancak Sehepunkt'un dikkate alınmasıyla birlikte, bir nesneye yönelik farklı ve öznel alımlamaların *nedeni* anlaşılır olmaktadır. Aksi durumda, yani bakış açılarının görmezden gelinmesiyle, anlama olasılığı da ortadan kalkacaktır. Sonuç itibariyle Chladenius, perspektivizmin nesnelliği ve nesnel bilgiyi daha sağlam bir biçimde sağlayacağını savunur (Gron-din, 2012: 85-86). Ortada anlaşılacak olan *bir* hakikat ve/ya yazarın *bir* niyeti vardır. Tek tek yorumların birleşmesiyle, hakikat ve/ya yazarın niyeti nesnel bir biçimde anlaşılır olacaktır.

Chladenius'un Leibniz'in monadlar kuramından etkilenilerek geliştirdiği *Sehepunkt* yaklaşımı, aynı zamanda Melanchthon ve Flacius'un alegori yaklaşımlarında bulunan *bağlam*, yani *scopus* düşüncesinin devamı olarak da kabul edilmektedir. Kutsal Kitap tefsirinde bağlamı oluşturan Tanrı'nın insandan yapmasını istediğiyken, yani bir anlamda yazar odaklıyken, Joisten'e (2009: 88-89) göre, Chladenius'la birlikte *bağlam* anlayışında

okur odaklılığa bir geçiş olmuştur. Böylece Chladenius, Joisten'e göre aynı zamanda belirli bir olguya yönelik farklı görüşlerin meydana gelmesinin nedenini de tespit etmektedir. Farklı algıların oluşmasına neden olan olgunun kendisi değil, okurun kendisidir. *Sehepunkt* öğretisinin, *scopus* öğretisinden farkının, Sehepunkt'un alıcı bakış açısına dayalı olması ve metnin kendisine dayalı olmamasında görülmektedir.

Her ne kadar Chladenius'un bakış açısı (Sehenpunkt) yaklaşımıyla, özellikle Gadamer tarafından, anlaşılacak noktanın yazarın niyetinin değil de, konunun kendisi olduğunu vurguladığı düşünülse de, Spahn bu iddaya karşı çıkarak, Chladenius'un yorumbilim ve yorum (Auslegung) yaklaşımının temelinde, “yazarın niyetinin ulaşılabilir olduğu” (Spahn, 2011: 449) düşüncesinin bulunduğunu, anlama ve yorumdaki amacının da bu olduğunu savunur. Bu anlamda tıpkı Spahn gibi, Heil (2006: 27) de, Chladenius'un özellikle fiziksel ya da ahlaki bilgiler aktaran tarihsel (historisch) metinlerde yazarın, metnini hangi bakış açısına göre ele aldığına dikkate alınıp tespit edilmesinden ve metnin buna göre değerlendirilmesinden yana olduğunu belirtmektedir.

Krämer (2007: 115) ise, Chladenius'un okur odaklı bakış açısına, ancak sonraki *Allgemeine Geschichtswissenschaft* adlı eseriyle geçiş yaptığını belirtmekle birlikte, burada da yine kesin bilginin ulaşılır olduğu düşüncesini devam ettirdiği düşüncesindedir. Bu bağlamda ise, aslında *bakış açısı* (Sehe-punkt) öğretisinin henüz Jositen'in belirttiği gibi ve bugün ki anlamda bir okur odaklılığa ya da Gadamer'in belirttiği gibi konu gerçekliğine (Sachwahrheit) bir geçiş olarak değerlendirmek güçleşmektedir. Heil'e (2006: 27) göre bakış açısı yaklaşımının, Kutsal Kitap tefsirindeki *scopus* yaklaşımına göre yenilikçi yönü, yazarın niyetinden bir kopuş değil, onun daha çok okur ve/ya yorumcu tarafında farklı alımlamaların meydana gelmesini doğallaştırması ve böylece yorumcunun bu bakış açılarını bir anlamda yönlendiriyor olabilesindedir.

Chladenius, yorumu, anlaşılır kılmak olarak kabul ettiğinden, “bakış açısı” bir öğretmene, öğrencilerinin bakış açılarını ve sahip oldukları bilgileri de dikkate alarak kendi dersini yönlendirebilme imkânını kazandırmaktadır (bkz Biere, 1989: 7). Brenner'e (1998: 36) göre bu aynı zamanda her yorumun ya da her metnin belirli bir okur bulamayacağı düşüncesinin de temellerini oluşturmaktadır. Sonuç itibariyle Chladenius'un, Sehe-punkt öğretisi yönünden, özellikle Schleiermacher'in öncüsü olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Çünkü Schleiermacher de, her okurun kendi ilgisi doğrultusunda, bir metnin belirli bir bölümünü daha fazla öne çıkaracağı görüşündedir.

Chladenius'un yazar odaklılık anlayışını Aydınlanma döneminin bir diğer önemli ismi Georg Friedrich Meier (1718-1777), 1757 tarihli *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* adlı çalışmasıyla sürdürür. Meier için de, Chladinius'ta olduğu gibi, yorumbilimsel hakikat, yazarın kast ettiği anlamdır ve yorumbilimin görevi yazar tarafından kast edileni bulmaktır. Ancak Chladinius buna, yazarın kendi eseri üzerine yaptığı yorumları (Auslegung) da dâhil etmekte ve bu yorumun diğer kişilerin yapmış olduğu yorumlara nazaran, öncelikli olduğunu düşünmektedir. Çünkü her akli başında mantıklı yazar, kullanmış olduğu sözcükleri ve kavramları kendi *amacı* doğrultusunda bilinçli olarak seçmiştir. Bundan dolayı böyle bir yazarın eseri zaten en başından anlaşılabilir ve eserin anlamı da ulaşılabildir. Bundan dolayı yorumcunun, bir eseri yorumlarken başvurmak durumunda olduğu ilk kaynak, yazarın kendi eseri içerisinde yapmış olduğu açıklamalar ve/ya daha sonraki bir zamanda kendi eseri için yapmış olduğu yorumlardır. Ancak yazarın eserindeki sözleriyle, daha sonra yazarın kendi eseri ve sözleri üzerine yapmış olduğu yorumdaki sözlerinin uyuşmaması durumunda, yapılacak olan yine yazarın kendi yapmış olduğu yorumun dikkate alınmasıdır. Meier, aksi bir yaklaşımda bulunan yorumcunun, yani yazarın yorumlarına ve açıklamalarına başvurmamasını geçerli nedenlere dayandırmayan bir yorumcunun, hakkaniyetsiz bir tavır içerisinde olacağını belirtir. Buradan da anlaşılacağı üzere Meier, yazarın düşünceleri ve sözlerinin zaman içerisinde değişebileceğine de dikkat çekmektedir. Buna nelerin sebep olabileceğine dair Meier'de ayrıntılı bir açıklama bulunmamasıyla birlikte, bu durumu genel anlamda *değişkenlik* olarak görmektedir. (Meier, 1757: 74-75)

Meier'in, yazarın eserindeki ifadeleriyle, daha sonra kendi eseri üzerine dile getirdiği ifadeleri arasında farklılıkların olabileceği yönündeki tespiti, günümüz alımlama ve yorum kuramlarının öncüsü niteliktedir. Meier'in, bir metni yorumlarken yazarın niyetinin aranması ve yazarın niyetine ulaşılabildiği düşüncesi, bugünün bakış açısıyla hem imkânsız, aynı zamanda da gereksiz olduğu düşünülse de, yazarın kendi eseri karşısında normal bir okurdan hiçbir farkının olmadığı düşünülen günümüz yaklaşımlarının öncü yaklaşımını oluşturduğu söylenebilir. Yazarın ilk sözleriyle sonraki sözleri arasında farklılıkların bulunmasının çok da olağan kabul edilmemesinin yanında, bu yöndeki gerçekliği kabul

edip, sonraki sözlerini yani yorumunu kabul etmek, yorum kuramı açısından ufak, ancak önemli bir gelişme olduğunu söylemek aşırı yorum olmaz. Meier'in açıklamalarının devamına bakıldığında (1757: 75-76), yorumcunun herhangi bir soruna, bir başka ifadeyle yazarın düşüncelerinin değişikliğe uğradığını gösteren bir emareye rastlayıncaya kadar, yazarın açıklamalarını doğru olarak kabul etmek durumunda olduğu görüşünde olduğu görülmektedir. Ancak ne var ki burada da bağlayıcı olan, yine yazarın kendisinin yapmış olduğu yorumlardır. Bu anlamda Meier'in, bir yandan ileri bir adım attığı, ancak diğer yandan yazarın sözlerine takılması sebebiyle, geleneksel yorum anlayışının tam olarak dışına çıkamadığı da görülmektedir. Bugünün yorum yaklaşımları, Meier'in yaklaşımından farklı olarak, bir yazarın kendi eserini okuduğunda artık başka bir konumda olduğunu ve kendi eserini dahi kendi kaleme alma döneminden farklı değerlendirebileceğini varsaymaktadır. Esas olan, metnin yazarının, eseri yazma anındaki yorumu yakalamaya çalışmak değil tersine, her bir okurun metni farklı anlaması ve farklı yorumlamasıdır.

Her türlü göstereyi dikkate alan Meier'e göre, genel anlamdaki yorumda, göstergenin anlamı yine göstergenin kendisinden açık bir şekilde tanınabilir. Buna göre yorumcu, göstergenin anlamına, göstergenin kendi *bağlamı üzerinden* ve aynı zamanda diğer göstergelerle olan *bağintısından* ulaşabilir. Meier'in bu düşüncesinin temelinde, Leibniz'in 'evrensel karakterisitik' (universale Charakteristik) yaklaşımı yatmaktadır (bkz. Grondin, 2012: 90). Grondin'e göre Meier, Leibnizci bir yöntemle, bir göstergenin diğerine, diğerinin ise bir diğerine işaret ettiği düşüncesinden yola çıkarak, en sonunda yazarın kastettiği gerçek anlama ulaşılabilir olduğu yaklaşımını geliştirmiştir. Göstergenin ilişkiler bütünü ve anlamının, açık bir şekilde anlaşılabilir olması durumunda, söz konusu olan *mantıklı yorumlama* (vernünftige/logische Auslegung), aksi durumda ise *estetik yorumdur* (ästetische Auslegung). Meier'in yukarıda da değindiğimiz "yazarın sözlerinin aksi ispat edilene kadar doğru kabul edilmesi" ve "yorumcunun, yorumunda hakkaniyetli olması" (1757: 49) yönündeki talebi, yorumbilimsel görüşlerinin *ilkesi* olarak kabul edilir. Kimi yorumbilimciler bu yaklaşımı, Schleiermacher'in sürdürmüş olduğu psikolojizm olarak kabul ederken (bkz. Joisten, 2009: 92), kimileri ise bunun doğrudan ve sadece psikolojizm olarak adlandırılmayacağı görüşündedir (bkz. Sdzuj, 2011: 623). Doğal göstergelerin yorumlanmasında Tanrı'nın mükemmeliğinden ve kusursuzluğundan yola çıkılırken, dilsel göstergelerin yorumlanmasında da yazarın kullanmış olduğu sözcükleri bilinçli olarak seçtiği inancından yola çıkılır. Dilsel göstergelere yönelik olan bu yaklaşım,

Sdzuj'e göre, her ne kadar bir tür insan sevgisi anlamındaki *diğerini sevme* (Nächstenliebe) düşüncesini içerse de, daha çok yöntemsel bir yaklaşımdır. Meier'in yorum ve yorum nesnesini ele alış biçimi Schmitt tarafından, önceki yorum görüşlerine göre, oldukça yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Meier'in göstergenin bağlamını ve göstergeler arasındaki bağıntıyı vurgulayarak, yorumun nesnesini dilsel alandan çıkarıp, daha geniş alana yayması Schmitt'e göre (2003: 206), kültürel ve öznel ifade ve davranışların yorumbilime dâhil edilmesi anlamına gelir.

Bugünün yorumbilimine etkisi olan diğer bir 18. yüzyıl yorum yaklaşımı ise, *pietizm geleneğinin* temsilcileri olan August Hermann Francke (1663-1727) ve onu takip eden Johann Jakob Rambach (1693-1735) tarafından geliştirilmiştir. Francke'nin yorumbilimsel yaklaşımı, pietizm geleneği içinde yer alan ve Kutsal Kitabın lafzını salt "*lutherici sensus simplex*" boyutunda dikkate almayıp, "*rasyonel [ve] eksik [olan] anlayışın yanına spiri-tuel [ve] ayrıntılı anlayışı yerleştiren ikili bir yorumbilim modeli[ni]*" (Tillman, 2006: 22) temel alan Philipp Jakob Spener'in görüşlerinden etkilemiştir (Matthias, 2011: 198; Peschke, 2003: XX). Pietizm içinde, özellikle Aydınlanma ve rasyonalizm yanlılarının yorumbilimsel çalışmalarının artması sonucunda, yorum konusunda salt akılcılığa karşı bir hareket oluşmuştur. Bundan dolayı Aydınlanmacı yorum yaklaşımlarının yanında Pietizm akımı, duyguyu (Affekt) öne çıkaran tefsir yaklaşımını yerleştirmiştir. Ancak aynı zamanda dönemin özelliğini de devam ettirerek, yorumlayan öznenin kendisini de öne çıkarmıştır (Maier, 2005: 300). Schmitt (2003: 207), Francke'nin kullanmış olduğu *Affekt* kavramını duygu, coşku, motivasyon, yaşantı ve macera (Erlebnis) gibi kavramların karşılamakta yeterli olduğu yönünde şüpheli yaklaşmakla birlikte, Tillmann (2006: 32) yapmış olduğu açıklamalarda, Francke'nin bununla sevgi, nefret, korku, sevinç, üzüntü vb. duyguları kastettiğini belirtmektedir.

Bu düşünceye göre her "*beşeri konuşmada dile getirilen ve ruhun (Seele) derinliklerinden gelen sözcük[,] bir Affekt içermektedir*" (Grondin, 2012: 91). Her kuru ve sıkıcı sözcüğün arkasında, ruhun durumunu ve içselliğini yansıtan bir hissiyat bulunmaktadır. Bir yazıyı doğru anlayabilmek için, ruhun içinde bulunduğu ve kendini ifade ettiği duygu haline ulaşmak gerekmektedir. Bir sözcük ve/ya söz, onun dile getiriliş nedeni olan içsel etki kavranılmadan anlaşılabilir. Yazarın sözlerini, hangi duygu içinde yazdığını bilmeksizin,

anlaşıp yorumlanamaz. İfadeler, düşüncelerin dışı vurumudur. Bu düşünceler ise, ‘hem her zaman gizli duygularla’ bağlantılıdır. Bundan dolayı Rambach, sözlerle sadece düşüncelerin değil, aynı zamanda bunlarla sıkı sıkıya bağlı olan duyguların da yansıtıldığı görüşündedir. Sözlerimizle diğerlerine sadece düşüncelerimizi değil, aynı zamanda anlamaları için duygularımızı da yansıtırız. Grondin’in de belirttiği Pietizm’in bu yaklaşımı, eski iç ve dış söz yaklaşımının bir devamı olma niteliğindedir. Bu durum ise, ilk Protestan hareketinin savunmuş olduğu literal yorumlamayı aşmakta ve bir anlamda Lutherci yorum geleneğinin de karşısında bir duruş sergilemektedir. (Grondin, 2012: 92; Grondin, 2001: 32-33)

“Affekt” yaklaşımında yorumcu, yazarın duygularına ulaşmakla yetinmeyip, aynı zamanda bu duyguları okuyucuya ve/ya dinleyiciye de aktarmayı başarmalıdır. Bu bağlamda Tillmann’a göre Francke’nin “Affekt” öğretisi dört boyuttan oluşmaktadır (2006: 32) (2006: 32):

- *Auctor* - Tanrı
- *Scriptor* - Kutsal Kitap yazarları
- *Medium* - Kutsal Kitapta geçen şahsiyetler
- *Leser* - Okur

“Affekt”, *metnin ruhu* olduğundan, okura aktarılması gereken husus da metnin ruhunu çağrıştıran duygulardır (Grondin, 2012: 92). Metne yönelik bu dört duygu halinin birbiriyle karşılıklı konuma gelmesi, yani birbiriyle örtüşmesi durumunda, Francke için zamansal mesafe ve dünyaya dair anlayış arasındaki farklılıklar da ortadan kalkacaktır (Tillmann, 2006: 32). Tillmann’a göre, yorumcunun yaptığı yorumunun doğruluğunu belirleyecek olan, okurun yaşayarak hissettikleridir (Erlebnis). Bundan dolayı yorumcu öncelikle, ilk üç duygu durumunu anlayıp çözümledikten sonra, bunları okur için anlaşılır kılacak ve okurun duygusal dünyasına, yani “*ruhuna ulaş[tır]acaktır*” (Grondin, 2012: 92). Bu bağlamda Francke’nin yorum yaklaşımının, Dannhauer’in retorik yorum yaklaşımıyla, *okura anlaşılır kılma* anlamında, aynı çizgide ilerlediği görülmektedir. Zaten genel olarak pietist yorum geleneğinin amacı, sadece Kutsal Kitabın doğru anlaşılması değil, bunun ötesinde, somut yaşama yansıtılmasıdır (Tillmann, 2006: 24). Bu yaklaşımda önemli olan, sadece anlama ve yorumlama değil, aynı zamanda okur ve onun duygusudur.

Yazarın hissettiğinin okura aktarılması ve okurda da aynı duygusal etkiyi göstermesi pi-etistler tarafından vurgulanmaktadır. Okurun, kutsal kitap içinde söylenenleri kendi yaşamına uyurlaması ve kendi yaşamında bizzat uygulaması (applicatio) önemlidir.

Böylece, 20. yüzyılda Gadamer'in felsefi yorumbilim bağlamında, anlamının ontolojik hallerinden biri olarak belirleyeceği yaklaşım, çok daha önce Pietizm hareketi tarafından yorumbilime dâhil edilmiş olmaktadır. Bu döneme kadar yorum ve tefsir yaklaşımlarında, metnin anlaşılması (subtilitas intelligendi) ve yorumlanması (subtilitas explicandi) dikkate alınırken, artık yorumun üçüncü boyutu olan metnin uygulanması (subtilitas applicandi) da göz önünde bulundurulmakta ve önemsenmektedir. Her ne kadar metnin ve yazarın ruhunun okura yansıtılması, etkisi ve *uygulanması* yaklaşımının ifadesi olan *subtilitas applicandinin* kullanımı, Francke'nin izinden giden Rambach'a atfedilse de, Grondin (2012: 93) bunu kabul etmez. Grondin, ne bu ifadenin ne de üçlü formülün, Rambach'ın *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) adlı eserinde açık bir biçimde geçmediğini belirtir. Grondin'e göre böyle bir üçlü formüle değinen ilk isim, Schleiermacher'ın yorumbilime dair ders notlarını (1838) ilk derleyen Friedrich Lücke'dir. Lücke'nin, Rambach'ın geliştirmiş olduğu bu yeni yaklaşıma dikkat çekmesiyle birlikte Gadamer, Rambach'ın yaklaşımı olan bu üçüncü boyutu *subtilitas applicandi* olarak isimlendirmiştir (Grondin, 2012: 93). Bunun dışında Grondin (2012: 94), bu yaklaşımın yeni olmasının yanı sıra, okurun yaşamını etkilemesi ve dolayısıyla uygulanması sebebiyle, alegorik yorumdaki "Kutsal Kitabın dördüncü anlam boyutu" yla da ilişkili olduğunu dile getirir. Tıpkı alegorik yorumlamada, Tanrı'nın sözü olan Hz. İsa'nın, yeryüzünde tezahür etmesi ve onun insanı ve insanın yaşamını ahlaki yönden etkileyip, yönlendirmesi biçiminde algılanması gibi, burada da Tanrı'nın niyeti, Kutsal Kitap yazarlarının ve Kutsal Kitapta geçen şahsiyetlerin duygu durumlarının insanlara yansıtılması ve onların yaşamına uygulanması biçiminde alımlanmaktadır.

Pietizm'in yorumbilimsel yaklaşımı, Affekt'i öne çıkarmakla zamanın ruhuna ters düşerek, karşıt görüşlüler tarafından "aşırı coşkulu" ve aynı zamanda da "anti-entelektüel" (Tillmann, 2006: 19) olmakla suçlanmıştır. Ancak buna karşın Tillmann, Aydınlanma'nın *rasyonel*, Pietizm'in ise *coşkulu* olan yaklaşımları arasında benzerlikler bulunduğuna dikkat çeker. Tillmann'a göre deneyim, bireysellik, yararlılık (Nützlichkeit), duyumculuk

(Sensualismus, sansüalizm) ve mükemmellik inancı her ikisinin de ortak paydalarını oluşturmaktadır.

1.2.3. Anlamanın Sonsuzluğu

Pietizm’de, yazarın hissettiği duyguya ulaşma sorunu, Romantik dönemde – özellikle Schleiermacher’ın yorumbiliminde- merkezi bir konuma yerleşmiştir. Ancak Romantik dönem yaklaşımlarında, yazarın niyetine ulaşmaya dair bir çaba söz konusu olmakla birlikte, buna şüpheyile yaklaşılmaktadır. Aydınlanma’nın her şeyi kavrayabilecek güce sahip olan öznesi, bu dönemde şüphecî özneye dönüşmüştür. Bunda en büyük etken, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* (Kritik der reinen Vernunft) adlı eseridir. Çünkü Kant, öznenin kavradığı ve anladığı şeylerin, yine öznenin kendi oluşturduğu bir dünya olduğunu, *kendinde şeylerin* ise tam anlamıyla çözümlenemezliğini iddia eder. Böylece öznelcilik Romantik dönemde, asıl mesele haline dönüşmüştür. Çünkü Kant’ın bu yaklaşımına göre artık, anlama konusunda bir birlik ve ahenk bulunmamaktadır. Grondin’in belirttiği gibi, nesnelliğin mümkün olup olmadığına, mümkünse, nesnelliğe nasıl ulaşılacağına dair sorular merkezi konuma yerleşmiş ve bunlara cevap bulabilme adına, felsefi çözümler insan öznesinin bizzat kendisine yönelmiştir. Kant’ın özne felsefesinden ve buna bağlı olarak yeryüzünde sadece kutsal kitaplar ya da metinler değil, dünyanın da öznel algılanması ve özne tarafından yorumlandığı yaklaşımından sonra, artık yorum denen şeyin hayatın tüm alanını ve anlamını kapsadığı düşüncesi hâkim olmuştur. Bu bağlamda, Kant’tan sonra yorumbilimin evrensel bir anlam kazanmaya başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü öznenin dünyası, aynı zamanda kendisinin yorumladığı ve bu yorum sonucunda oluşturduğu dünyadır (Grondin, 2012: 99-100; Schmitt, 2003: 210).

“Anlamanın nesnelliğine dair soruların, ucu açık ve çözümlenmemiş bırakılması” ve “anlamanın birliğinin ve ahenginin” (Schmitt, 2003: 210) bozulmuş olması ve öznenin gitgide “dünyasızlaşmaya” (Grondin, 2012: 100) başlamasıyla birlikte, *Romantik dönem* düşünürleri çıkış noktasını *geleneğe* yönelmekte bulmuşlardır. Bu gelenk ise, Helenistik dönemden başkası değildir. Bu bağlamda, yaşamı güzelleştirdiği düşünülen Helenistik dönemin ruhsal ve düşünümsel dünyasının (Geist) yeniden canlandırılması amaçlanmıştır. Öze dönüş olarak adlandırılacak *idealist yorumbilimin* bu girişimi, öznenin dünyasızlaşmasına karşı, bıkkınlık içerisinde kaybolmuş olan ahenk ve birliğin Antik dünyada aranmasıdır. (Grondin, 2012: 101)

Schleiermacher'ın yorumbilimsel yaklaşımını etkileyen Romantik dönem düşünürlerinden biri olan Friedrich Ast (1778-1841), *Grundlinien der Grammatik- Hermeneutik und Kritik* (1808) adlı eseriyle, Helenistik dönemin anlaşılabilirliği ve yeniden canlandırılabilirliği için, yorumbilimsel bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Her ne kadar eserinin büyük bölümü *dilbilgisi* konularından oluşsa da, filolojinin sadece dilbilgisiyle sınırlandırılmasına karşı gelerek (1808: VII), *eleştiriyi* ve aynı zamanda *yorumbilimi* bu bilimin vazgeçilmezleri olarak işaret etmektedir. Filolojinin amacını ise, tını “*zamansal, tesadüfi ve öznel*” ilineklerinden arındırmakta ve “*özüne ve evrenselliğine*” (1808: 169) kavuşturmakta görmektedir. Ast'a göre, filolojinin bunu sağlayabilmesi durumunda insan, kendi zamanının, eğitiminin ve aynı zamanda da -bugün insanın sosyal konumu olarak adlandırılabilir- genel durumunun kısıtlamalarından sıyrılabilir imkânı kazanacak ve özünde saf insan tınıyla (ursprünglich, rein menschlicher Geist) tekrar birleşecektir. Arınmış ve üstün (höhere) olabilmek içinse, insanın asıl tını içselleştirmesi gerekmektedir. İnsan da dâhil olmak üzere evrendeki her şey, tek bir tından meydana gelmektedir (1808: 171). Ancak zaman ve mekân dolayısıyla birbirinden uzaklaşmış olan insanlık (Humanität) ve ayrılmış olan *birlik*, yine söz konusu olan tek bir tınla birleşebilir çabası içerisindedir. Asıl ve üst tınla tekrar birlik ve ahenk içerisinde olabilmek için yapılması gerekense, Antik dönem tınına yönelmek olmalıdır. Buna ise ancak bu dönemin eserleri üzerinden ulaşılabilir. Asıl tının yansımaları gerçekte her dönemde ve her insanda bulunmaktadır. Bu tın, türevsel olarak da olsa, kendisini sürekli olarak yansıtmaya devam etmemiş olsa, ne Antik dönem anlaşılabilir, ne de tarih ve insan eğitimi üzerine herhangi bilgi sahibi olunabilirdi. Ancak buna karşın insanlar birbirini anlamaktadır. İnsanların birbirini ve nesnelere anlamasını olanaklı kılan ise, her şeyi kapsayan bu ilk tınla *bir* olmasıdır. Bu birlik, zamansal ve tesadüfi nedenlerle bölünmüş olsa da, hiçbir zaman tam olarak ortadan kaybolmamış ve kaybolmayacaktır, aradaki bağ her zaman devam edecektir (1808: 166-167).

Yukarıda görüldüğü gibi özelde Ast'ın görüşlerinde, genelde ise Romantik dönemde asıl tına ulaşmak için tarih ve tarihsellik öne çıkarılmaktadır. Palmer bu durumun, özel olarak tarihe ilgi duyulmasından kaynaklanmadığının altını çizerek:

“[...]Böylece dehalığa ve ferdiyete hayranlığında olduğu gibi romantizmin tarihe ilgisi de fikir çatısı altına girmiştir; bunların tamamı da Geist'in görüntülerinden iba-

rettir. Yirminci yüzyılda, insan gerçekliğinin temelde tarihselliğine (ve bunun sonucu bizzat gerçekliğin kendisi olduğuna) dair Heidegger’ci görüş, Ast’ın idealist varsayımları için yabancıdır. Ne Aydınlanmacı rasyonalist, ne de Romantiklerin varsayımları bağlamında tarih, tam anlamıyla tarihsel olabilir; o sadece zamanla bağlantılı olmayan gerçeğe veya Geist’e ulaşmakta kullanılan malzemedir ibarettir.” (Palmer, 2008: 116)

Ast için tarih ve tarihsellik düşüncesi, henüz ilerde Heidegger ve Gadamer’in yorumbilimsel yaklaşımlarındaki Dasein’in ve dolayısıyla onun anlamasının tarihsel olduğu anlayışıyla aynı değildir. Sadece asıl ve tek olan tine ulaşmak için tespit edilmek durumunda olan ve dolayısıyla asıl tin üzerine düşünümde bulunabilmek için ayırt edilmek durumunda olan *zamanın tini* (Zeitgeist) ve/ya Palmer’in (2008: 111-112) benzetimi gibi Herder’in *Volksgeist* düşüncesindeki *tin* anlayışıdır.

Tarih ve tarihsellik ifadeleri üzerinden gidildiğinde arada farklılıklar ortaya çıksa da, Ast’ın asıl ve gerçek tin düşüncesiyle, Gadamer’in tarihsel etki düşüncesi arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı da söylenemez. Gadamer’in insan anlamasının, sürekli olarak devam eden geleneğin içerisinde gerçekleştiği düşüncesindeki, ‘geleneğin sürekliliği’, Ast’ın, tinin izlerinin her bir unsurda bulunduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, Gadamer’in *anlama* üzerine bir betimlemede bulunarak, *anlamının sınırlarını* göstermesi, Ast’ın ise, her türlü tarihi ve sosyal etkenlerden uzaklaşma imkânının bulunduğu varsaymasıdır. Ast’a göre tin, kendisini türevleri ve yansımaları biçiminde devam ettirirken, her ne kadar ideal olan olarak kalsa da, aynı zamanda ulaşılabilir de. Aradaki en önemli fark ise, Ast’ın devam edenin *tin* olduğunu kabul etmesi, *tarihi ve tarihselliği*, tine ulaşmak ve tini anlamak için bir araç olarak görmesiyle Gadamer, devam eden şeyin, *tarihsellik ve gelenek* olduğunu vurgulayarak, anlamada hiçbir zaman aşılamayacak olan bu tarihselliğe farkındalık kazanmak gerektiğini savunur.

Ast’ın görüşlerine geri döndüğünde, onun, yabancı olan her eseri tüm yönleriyle anlayabilmek için, sadece eserin tek tek unsurlarının ve/ya parçalarının anlaşılmasını yeterli görmediği, ayrıca eserin oluşmuş olduğu yabancı dünyanın geneli bağlamından da anlaşılması gerekliliğini savunduğu görülür (1808: 172). Böylece Ast, daha önce Kutsal Kitap yorumu için Melanchthon ve Flacius tarafından değinilen ve bugün *yorumbilimsel döngü*

olarak bilinen parça bütün ilişkisini, hem teoloji alanının dışına taşımakta, hem de her türlü yabancı metni anlamayı buna dâhil etmektedir. Bu bağlamda *yorumbilimsel döngü*, evrensel bir nitelik kazanır (Grondin, 2012:101). Ast'a göre her türlü anlamının ve bilgiye erişimin temel kaidesi, tek tek parçalardan, genelin tinine, genelden ise parçaların tinine ulaşmaktır (1808: 178-179). Ancak Ast, yorumbilimsel ve hatta geniş anlamdaki filoloji yaklaşımı bağlamında, yabancı metinleri öne çıkartırken, daha çok Antik dönem eserlerini göz önünde bulundurmaktadır: “*Yorumbilim ya da tefsir bilimi [Exegetik] [...], Antik dönemi, iç ve dış unsurlarının tamamıyla anlamış olmayı şart koşturmakadır [...]*” (1808: 172). Zaten Ast'a göre, Antik dönem yazılı eserleri üzerine yapılan her türlü *açıklama* da bu inanç ve/ya kabul üzerine gerçekleştirilmektedir.

Antik dönemi anlamının vazgeçilmez koşulu, bu dönemin sanatsal, bilimsel, kamusal ve özel yaşamı hakkında her türlü bilgiye sahip olmak, yani Antik dönemi form ve içerik olarak tam anlamıyla kavramış olmaktır. Metnin tinine ulaşabilmek ve Antik yazarı anlayabilmek için yorumcuya düşen görev ise, Ast'ın belirlemiş olduğu üç boyutu sırasıyla çözümlenmektedir. Ast'a göre anlamının üç boyutu sırasıyla şu şekildedir (1808: 177):

1. Metnin sanatsal veya bilimsel olan içeriğini de gözeterek, *tarihsel anlama*,
2. Metnin formunu veya dilini, aynı zamanda ise sunuş biçimini, yani biçimini gözeterek, *dilbilgisel anlama* ve
3. Her bir yazarın, aynı zamanda da Antik dönemin tını bağlamında, *tinsel* (geistig) *anlama*.

Ast'ın bu ayrımının, Schleiermacher'ın yorumbilimsel görüşlerine önemli bir etkisi vardır. Schleiermacher, anlamının üç boyutunun ilk ikisini olduğu gibi almış, üçüncü boyutu ise, aşkın tını düşüncesinden ayrı olarak, kendi yorumbilimsel görüşüne taşımakla birlikte, genel itibarıyla yorumu üçe değil, dilbilgisel ve psikolojik yorum olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ast'ın, anlamının bu üç boyutuna dair görüşlerinin devamına bakıldığında, onun için en önemli boyut üçüncüsüdür. Tarihsel çözümlenmeyle tının *ne* tasarladığı, dilbilgisel çözümlenmeyle ise, *nasıl* tasarladığı ortaya çıkartılmaktadır. Böylece tinsel çözümlenme yorumcuyu, bu ikisi üzerinden tindeki asıl yaşama vardır. Tıpkı yazarın eserinin Antik dönem tını üzerinden anlaşılabilirdiği gibi, Antik dönem tını de yazarın tınınin bir göstergesi ve/ya yansıması olan eserin tını üzerinden anlaşılabilir. Palmer'in de belirttiği gibi, bunun nedeni “*Ast'a göre “geistige” bizi sadece o çağın genel ruhundan*

değil, fertlerin ruhundan (deha), yazarınıkinden de haberdar etmektedir” (Palmer, 2008: 113-114). Bu ise dil üzerinden gerçekleşmektedir. Dili form olarak kabul eden Ast’a göre, eserin içeriğine form üzerinden ulaşılmaktadır. Çünkü dil, tinin ifadesidir (1808: 174). Ancak içeriğe ve tasarıma göre, kullanılan dil de değişebilmektedir. Bu ikisi üzerinden ise yazarın tinine ve böylece dönemin tinine erişim imkânı doğmaktadır. Tüm bunların temelindeki amaç ise, asıl ilk tinin yansıması olan, ahenk içerisindeki yaşama ulaşmaktır.

Ast, genelin anlaşılmasına yönelik, Schleiermacher’ın *Divination* kuramının da çıkış noktası olduğu söylenebilecek, “ön bilgi ya da genelin bilgisine dayalı sezgi” anlamında, *Ahndung, ahnden* yaklaşımını geliştirmiştir. Ast, *Ahndung*’u “*tin hakkında henüz belirsiz ve geliştirilmemiş olan önbilgi*” (1808: 186-187) olarak tanımlamaktadır. Buna göre bir metnin geneline ilişkin açıklama, metnin tüm parçaları arasındaki ilişkiden doğmamaktadır. Aksine genele dair önbilgi durumu, yorumcunun metne ilişkin ilk unsurlarla karşılaştığı anda oluşmaktadır. Bu genel bilgi veya önbilgi ise, yorumcunun ilk parçalardan edinmiş olduğu *çıkarımdır*. Yorumcunun bu çıkarımı, metin ilerledikçe daha da netleşir. Bir anlamda, sezgiler bilgiye dönüşür, ön bilgiler metni yönlendirir. Söz konusu ön bilgiler ışığında aynı zamanda metnin tek tek parçaları anlam kazanmaktadır. Ast’ın bu düşüncesi, yani okurun ve/ya yorumcunun metnin geneli hakkında çıkarımda bulunması ve bu çıkarımını metni okuması devam ettikçe sınıadığı görüşü bugün de birçok yorum ve alımlama kuramları tarafından kabul edilmektedir. Ancak Grondin’e göre Ast, temel kural olarak belirlediği bu yaklaşımı felsefi anlamda sorunsallaştırmayarak, sadece tanıma ve açıklama amaçlı ele almaktadır. Buna karşın Ast’tan sonraki yorumbilim düşünceleri, söz konusu olan yorumbilimsel döngünün yapısını sorunsallaştırmıştır. Burada yürütülen tartışmalar, “*bütünün tek tek parçalardan nasıl anlaşıldığı ve metnin bütününe yönelik çıkarımın, metnin parçalarının anlaşılmasını kısıtlayıp kısıtlamayacağı*”na (Grondin, 2012: 101) yöneliktir. Yorumbilimsel döngüde yer alan önbilgi, 20. yüzyılda Heidegger tarafından ontolojik boyutuyla ele alınırken, daha sonra Gadamer tarafından bu önbilgi, anlamının vazgeçilmez koşulu olarak belirlenmiştir.

Ast’ın yorum ve yorumbilim yaklaşımında önemli olan ve ileride özellikle Dilthey’in yorumbilim anlayışına etki ettiği söylenebilecek olan bir diğer husus da, onun anlamayı ve

açıklamayı birbirinden ayırıyor olmasıdır. Kuşkusuz bu düşünce daha önceki yorumbilimsel yaklaşımlarda da dile getirilmektedir, ancak Ast bu ayrımı şu açıklamalarıyla daha da vurgulamaktadır:

“Das Verständiss entwickeln und darlegen heisst erklären. Die Erklärung setzt nemlich Verständniss voraus und beruht auf ihm; denn nur das wahrhaft Aufgefasste und Begriffene, das Verstandene, kann als solches Anderen mitgetheilt und verdeutlicht werden.” (Ast, 1808: 184)

Böylece Ast, başkalarına bir şeyi açıklayabilmek, yani yorumda bulunabilmek için ilk önce açıklanacak şeyin anlaşılabilir durumda olduğu ayrımını da netleştirmektedir. Bu döneme değin, yorumbilim veya yorum bahsi geçtiğinde, ilk aşama olan anlama buna dâhil edilmemekte ve bunlarla asıl kast edilen açıklama ve tefsir çalışmaları olmaktadır. Ancak Ast’ın bu açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, Romantik dönemle birlikte bu iki aşamanın da gerçekte yorumbilimin konusu olduğuna dair bir fikir oluşmaya başladığı görülür. Ast, bu iki sürecin ayrı olduğunu dile getirirse de, bunların ikisini de aynı görmektedir. Bir noktada, açıklamanın anlamada temellendiğini belirtirken, bir diğer noktada ise, işletilecek olan sürecin aynı olduğunu ifade etmektedir. Ast’ın yaklaşımındaki belirsizlikler ayrı bir araştırma konusu olmasından dolayı, burada ancak bu kadarına dikkat çekmekle yetinilecektir.

Ast’ın, anlamamanın yapısına dair yapmış olduğu açıklamaların devamına bakıldığında, hem anlamayı hem açıklamayı, bir eserin yeniden üretilmesi (Reproduciren) ya da yeniden oluşturulması (Nachbildung) olarak ifade etmektedir (1808: 187). Yorumcu harf, anlam ve tını elde etmekle, metni yeniden kurmaktadır. Palmer (2008: 116-117) Ast’ın, bir eseri oluşturma sürecinin yaratıcılık ile gerçekleştiğine inandığından ve anlamayı da bunun yeniden üretilmesi olarak kabul etmesinden dolayı, anlamayı da yaratıcı bir süreç olarak kabul ettiğini belirtir. Bu bağlamda anlama, sadece söylenenlerin alımlanması değil, aynı zamanda yaratıcı tını ulaşmak olduğu için, aynı oranda yaratıcı bir süreçtir. Anlamayı, sanatsal yaratıcılıkla ilişkilendirmesi, Palmer’e göre, Ast’ın anlamaya ve yorumbilime dair dile getirdiği yeni bir yaklaşımdır. Çünkü Palmer’e göre, daha önceki hiçbir yorum ve yorumbilim yaklaşımında yorumsal süreçler sanatsal yaratıcılık fikriyle birlikte ele alınmamıştır. Dolayısıyla Palmer, Schleiermacher başta olmak üzere, Schlegel ve Dilthey’in, Ast’ın bu görüşünden etkilendiğini iddia eder.

“[...]Ast ve Schleiermacher gibi idealist Romantik hermenötikçilere göre her iki süreç [yaratım ve yorum] de anlamının temel işlevleri arasına yerleştirilmiştir. [...] yine bugün, fenomenolojik hermenötik için hem yaratım ve hem de yorum, anlama içerisinde yerini bulmuştur. Bu benzerlikten dolayı bir esere dair aslı bilgi teorimizin ve ontolojik konum teorimizin ne kadar kesin olduğunu görebiliriz; çünkü onlar, edebiyat yorumumuzdaki teori ve uygulamamızı önceden belirlemişlerdir.” (Palmer, 2008: 117)

Romantik dönemin bir diğer önemli yorumbilimcisi ve bu bağlamda da Ast dışında Schleiermacher’in öncüsü olan bir diğer isim Friedrich Augustus Wolf’tür (1759-1824). Wolf ve Ast’ın yoruma dair görüşleri birçok yönden birbirleriyle örtüşür. Ast gibi, Wolf de, anlama ve açıklamayı birbirinden ayrı süreçler olarak ele alır. Tıpkı Ast gibi, Wolf’e göre de, açıklama anlamada temellenmektedir. Ancak anlama ve açıklamanın birbirinden ayrı olduğunun da farkına varılmalıdır. Çünkü açıklamanın anlamdan temel farkı, yapılacak olan açıklamada alıcı kitlesinin bilgi seviyesinin belirleyici olmasıdır. Ast’ta genel itibarıyla yorumbilimsel döngü çerçevesinde ele alınan *açıklama kavramı*, burada alıcı kitleyi de göz önünde bulunduran bir *açıklama* niteliğine bürünür. Bir metnin anlamına ulaşma, “*doğrudan anlama içerisinde*” gerçekleşirken, elde ettiğimiz anlamı başkalarına aktarıyoruz ve sonuç itibarıyla “[b]iz kendimiz anlarız, ama Wolf’a göre başkalarına izah ederiz.” (Palmer, 2008: 118-119).

Wolf, yorumbilim çalışmalarının klasik yorumbilimdeki gibi açıklamayı, yani tefsiri, aynı zamanda da anlamayı kapsadığı düşüncesindedir. Antik Yunan’dan başlayıp Aydınlanma dönemine kadar, yorum dendiğinde, yorumun daha çok açıklama boyutu anlaşılmalı ve buna ağırlık verilmiştir. Buna karşın, her ne kadar Ast’ta ilk adımları bulunsa da, yorumun, *anlama* boyutunu da kapsadığına dair ilk net açıklamalara Wolf’ta rastlanır. Bu bağlamda Wolf, Almanca ve Latince’yi karışık kullandığı “*Niemand kann interpretari, nisi subtiliter intellexerit*”¹⁴ (1831: 274) deyimini ortaya atmıştır. Wolf’e göre, anlama olmadan başkalarına açıklamada bulunmak da mümkün değildir. Ancak sadece anlamadığı durumlarda değil, birçok durumda yorumcunun eseri anlamış olmasına rağmen, bu anlamadığını açıklamakta güçlük yaşadığına da ayrıca dikkat çekmektedir. Wolf bu durumu

¹⁴Wach (1984: 74), Wolf’un bu ifadeyi herhangi birine atıfta bulunmadan *alınmadığını* belirterek, bu ifadenin Wolf’un kendisine ait olup olmadığına dair akıllarda soru işareti bırakmasına karşın, buna yönelik herhangi bir açıklamada da bulunmamaktadır.

bir yandan hitabet eksikliğine bağlarken, diğer yandan yorumcunun anladığı şey hakkında net tasarımlara sahip olmamasıyla ilişkilendirmektedir. Bu durumda yorumcuya düşen görev, eseri ve/ya konuyu tekrar gözden geçirmek olacaktır. Bundan dolayı da yorumbilim, doğru anlamayı, fakat aynı zamanda da doğru açıklama yapma imkânını sağlayacak kurallar belirlemek durumundadır. Bu bağlamda Wolf, eserinin birçok noktasında nasıl iyi bir konuşmacı ve tefsirci olunacağına dair düşüncelerini paylaşmaktadır (Wolf, 1831: 276-302). Anlaşılacağı gibi, hem Ast'ın, hem de Wolf'un görüşlerinde, yorumbilimin retorikle olan ilişkisi aynı canlılığıyla devam etmektedir.

Ancak Wolf'un Ast'la ayrı düştüğü nokta, yorumbilimin üçüncü boyutudur. Ast, üçüncü boyutta tıne yönelirken, yine felsefeyle ilişkili olan Wolf'un üçüncü boyutu ise “pratik yönlüdür”:

“Yorumun felsefi seviyesi ise, diğer iki seviyeyi mantıksal olarak kontrol veya teftiş etmekle görevlidir. Wolf'un düşüncesinde her yerde pratik ve olgusal olana vurgu vardır; ama farklı problemleri karşılayacak kurallar kargaşası içerisinde temel bir sistematik bütünlük bulunmamaktadır. Kurallar, yorumda karşılaşılan spesifik zorluklar konusunda bir yığın gözlem olarak kalmaktadır”. (Palmer, 2008: 119)

Wolf anlamayı, kendisinden önceki isimlerde olduğu gibi, yazarın niyetine ulaşılması olarak kabul eder. Ancak Palmer (2008: 118), Wolf'un, yazarın niyetini anlamaya çalışmakla daha sonra Schleiermacher ve Dilthey'in yaptığı gibi, psikolojizme düşmediğini iddia etmektedir. Bu düşüncesini ise Wolf'ten yapmış olduğu ‘*bir yazarın yazılmış veya konuşulan düşüncelerini, yazarın elde edilmesini istediği tarzda elde etmektir*’ şeklindeki alıntıya dayandırmaktadır. Psikolojizmde, yazarı anlayabilmek için yorumcunun kendisini yazara dönüştürmesi beklenirken, Palmer, Wolf'un düşüncesinde yazarı anlamanın henüz tıpkı bir iletişim durumunda olduğu gibi konunun anlaşılması olduğunu belirtmektedir. Yorumcunun görevi, yazarı, yazarın istediği biçimde anlamak ve yorumlamaktır. Bu ise yazarla bir diyalog halidir. Wolf burada haklı olabileceği gibi, yorumcunun burada sürdürmüş olduğu diyalogun yazarla mı, yoksa metnin kendisiyle mi olduğuna dair tartışmalar bugün de devam etmektedir. Bir diğer iddia ise, anlamanın ve/ya yorumun, yorumcunun kendi kendisiyle sürdürdüğü bir iç diyalog hali olduğudur. Örneğin Gadamer, anlama sürecini metinle olduğu kadar, yorumcunun kendi kendisiyle yapmış olduğu bir iç diyalog olarak da kabul etmektedir.

Gerek Schleiermacher üzerindeki etkisi, gerekse bugünün felsefi yorumbilimine etkisi nedeniyle Romantik döneme ait değinilmeden geçilmemesi gereken bir diğer düşünür Friedrich Schlegel'dir (1722-1829). Schleiermacher'ın yorumbilim ve anlama üzerine düşünsel faaliyetlerinin, ancak Schlegel'le tanışması sonrasında başladığı belirtilirken, Schlegel'in bu karşılaşmaya kadar bu konuda birden fazla *ders notu* hazırlamış olduğu iddia edilir (Beisler, 2001: 218).

Ast ve Wolf'te olduğu gibi, Schlegel'in yorumbilim yaklaşımı da filolojiyle ilişkilidir. Schlegel'e göre filoloji, gramer, eleştiri ve yorum alanlarından oluşmaktadır. Gramer burada da yine öncelikli olan temel öğretilerdir. Yorumbilime dair görüşlerini sistemli bir şekilde herhangi bir çalışmada ele almadığından (Rieger, 1988: 74), bunlara yönelik bilgilere farklı konuları ele aldığı çalışmalar üzerinden ulaşılabilir. Buna karşın Schlegel'in yorumbilimsel görüşlerinin, dönemin birçok ismini etkilediği de söylenebilir. Schlegel filolojiye, felsefe bağlamında yaklaşır (Wolf, 2012: 112). Hemen tüm Romantik düşünürleri gibi Schlegel de, Antik döneme hayranlık içerisinde yaklaşmış ve buradaki düşünsel, sanatsal ve sosyal yaşamı kendi dönemine taşımaya arzulamıştır. Grondin'e göre Schlegel, Antik dönemin mükemmeliğini, bir başka ifadeyle Antik dönem insanının zaten kendisinde bulunan *mükemmellik yetisini*, sistematik bir sanat öğretilisine dönüştürerek, bunu filolojinin yöntemi yapmak istemiştir. Bu bağlamda Grondin, Schlegel'in amacının *anlamanın kendisini anlamak*¹⁵ ve buradan yola çıkarak kurallar, yani yöntem oluşturmak olduğunu belirtir. Grondin'in belirttiği bu amacın, Gadamer'in 20. yüzyılda dile getirdiği felsefi yorumbilim yaklaşımının habercisi olabilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Gadamer'in yaklaşımı da anlamayı oluş şekliyle ortaya çıkarır. Ancak Gadamer, felsefi yorumbilimin, anlamanın yöntem boyutuyla ilgili olmadığını ya da olmaması gerektiğini savunmaktadır. Buna karşın Schlegel'in yöntem düşüncesi, Gadamer'in bu işi disiplinlerin kendilerine bırakmasında olduğu gibi, filoloji alanına yöneliktir. Schlegel'in amacı, Antik dönem eserlerini anlamaktır. Böylece Schlegel, kendisinden emin olmayan Romantik dönem insanına, kendi eylemlerini yönlendirecek bir öğreti sağlamış olacaktır. Ancak bu öğreti, kesin bilgi elde eden doğa bilimlerindeki veya Aydınlanma döneminin

¹⁵ Ayrıca bkz. Zovko, 2015: 127

rasyonel yorumbilimindeki gibi değil, anlama sanatı olarak bir *sanat-öğretisi* olacaktır. (Grondin, 2012: 102-103; Wolf, 2012: 112,113)

Schlegel anlamayı, aynı zamanda *anlamama* olarak kabul eder. Genel itibariyle bakıldığında, Schlegel'in de tıpkı diğer Romantik düşünürler gibi, yazarı ve onun eserini anlamayı amaçladığı söylenebilir. Hatta daha sonra Schleiermacher tarafından tekrar dile getirilecek olan, 'yazarı daha iyi anlama' deyişini Schlegel de kendi yorumbilimsel görüşlerinde benimsemiştir (Wolf, 2012: 107).

Zovko (2015: 125), her ne kadar Schlegel'in birçok farklı yorumun olabileceği görüşünde olsa da, kuralcı bir yorumlamadan yana olduğunu iddia eder. Bunun altında yatan neden ise, Zovko'nun da dikkat çektiği gibi, yorumbilimcileri her zaman endişelendirmiş olan yorumdaki *keyfiyetlik* sorunudur.

Her ne kadar Schlegel, kuralcı yorum ve yorumbilim anlayışından da yola çıksa, onun farklı yorumların olabileceğiyle ilgili düşüncesi bugün ki anlamıyla bir felsefi yorumbilim yaklaşımı olarak kabul edilememekle birlikte, günümüz felsefi yorumbilimin öncüsü olabilecek niteliktedir. Bunun *birinci* nedeni, Schlegel'in, anlamamanın içinde bulunan anlamama gerçeğine dikkat çekmesidir. Buna göre, her bir anlamada, yani bir dehanın ifadelerinin anlaşılmasında, aynı zamanda bu ifadelerin anlam içeriklerinin eksilmesi söz konusudur (Grondin, 2012: 103). Birinci nedene bağlı olarak ikinci neden ise, yine daha sonra Schleiermacher'in yaklaşımında da yer alacak olan, her anlamamanın sadece *yaklaşık* (approximativ) bir anlama olacağı görüşüdür. Metne yönelik yorumlar hiçbir zaman tükenmeyecek ve tek doğru olan yoruma ulaşamayacaktır. Çünkü her yorumcunun kendi dünya görüşü bulunmakta ve bu dünya görüşü yorumcunun metni anlamasını etkilemektedir. Bu bağlamda da Beisler (2001: 239), Aydınlanmanın rasyonel yorumbiliminde yer alan, önyargı ve önbilgilerden kurtulma ilkesinin, Schlegel tarafından aşıldığı ve bu düşüncelerin onun tarafından rehabilite edildiği düşüncesindedir. Beisler'e göre Schlegel'in, 'yorumcunun kendi dünya görüşünü anlama sürecine yansıttığı' düşüncesi aynı zamanda, her anlamamanın bir yorum olduğu fikrini de içermektedir. Yoruma ve anlamaya dair bu düşünceler ise, Beisler'e göre, daha önce ki dönemlerde dile getirilmemiş düşüncelerdir.

Schleiermacher'in yorumbilim yaklaşımına, çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntısıyla değinileceği için, burada sadece öne çıkan noktaları ele alınacaktır. İkincil kaynaklara ba-

kıldığında, Schleiermacher'ın yorumbilim yaklaşımında öne çıkartılan husus, Schleiermacher'ın *yazar odaklı* bir anlama yöntemi geliştirdiğidir. Tüm bu indirgemelerin yanı sıra Grondin, Schleiermacher'ın anlama yaklaşımını 'yanlış anlamının evrenselleştirildiği' bir girişim olarak niteler. Bu çalışmada benimsenen Grondin'in bu yaklaşımıdır. Nedeni de, her ne kadar Schleiermacher Gadamer tarafından birçok yönden eleştiri yöneltmiş olsa da, Schleiermacher'ın yazarı anlama dışında, yorumbilim için yeni ve/ya yeni olmasa da mevcut görüşleri farklı yönlerden vurgulayarak, yorumbilime bir hareketlilik kazandırmış olmasıdır. Schleiermacher yorumbilimi, sadece anlamının kuramı ve/ya felsefesi olmakla sınırlamıştır. Gadamer tarafından eleştirilse de, bu girişimi dolaylı veya dolaysız dikkatleri sadece *anlama edimi* üzerine çekmiştir. Aynı şekilde Grondin'in de belirttiği gibi, yanlış anlama yaklaşımının da, bunda etkisinin oldukça büyük olduğu söylenebilir. Schleier hermeneutiğinde bir başka durum, diyalektikle yorumbilimi yanyana getirmiş olmasıdır. Bu bağlamda da kendisinin yorumbilim yaklaşımları, ancak diyalektik yaklaşımı bağlamında değerlendirilmelidir. Gadamer'in belirttiği gibi, Schleiermacher'ın metnin konusunun anlaşılmasından uzaklaşıp, sadece yazarın anlaşılmasının altında yatan doğru ya da yanlış olan neden, ancak diyalektik yaklaşımında yapmış olduğu metin ayrımları bağlamında değerlendirilebilmekte ve anlaşılabilir. Schleiermacher'ın yorum-diyalektik ve eleştiri üçlüsünü eşit sayması, yorum için geçerli olan herşeyin diyalektik ve eleştiri için geçerli olduğunu iddia etmesi yorumbilim konusundaki tartışma alanını genişleterek, günümüz yorumbilimine, edebiyat ve çeviri alanlarına öncülük etmektedir.

1.2.4. Farklı Anlama Türleri

Romantik dönem sonrası, yorumbilime ve yoruma dair yaklaşımlar tarihselcilik okulunda veya tarihselcilik olarak da adlandırılan dönemde geliştirilmiştir. Gadamer, yorumbilimsel açıdan en sorunlu yaklaşımların bu dönemde oluştuğu düşüncesindedir. Gadamer, tarihselciliğin doruk noktasını Dilthey'in yorumbilim anlayışında görür (Gadamer, 2010: 222). Gadamer'e göre (2010: 202) bu duruma neden olan, Schleiermacher'ın yorumbilim yaklaşımı ve bu yaklaşımın içerdiği bireycilik (Individualität) kavramıdır. Gadamer'in tarihselciliğe ve Dilthey'e karşı eleştirilerine ilave olarak Palmer, Schleiermacher'den sonra "*genel bir hermenötik geliştirme projesi[nin]*" (2008: 137) yavaşladığını belirterek,

Dilthey’le birlikte yorumbilimin, özellikle tin bilimleri açısından yeniden gündeme geldiğini düşünür.

Tarihi, 19. yüzyılın bilimsellik düşüncesine uygun olarak, nesnel bir biçimde anlayabilmek için tarihselcilik, her dönemin kendi koşullarında anlaşılacak durumda olduğunu ileri sürer. Bu düşünce, tarihselciliğin aynı zamanda ‘relativizm’ (görecelilik) olarak adlandırılmasına yol açmıştır (Rehfus, 2003: 389). Bu düşüncenin temelinde, tarihçinin, kendi öznel düşüncelerinden sıyrılabileceği inancı bulunur. Tarihçi, kendi önyargılarını ve yaşadığı dönemin değer yargılarını, çözümleyeceği döneme yansıtmayıp, onu kendi gerçekliği içerisinde anlayabilecektir (Grondin, 2012: 115). Böyle bir yaklaşım, Grondin’in de belirttiği gibi, özellikle ‘adaletli olma’ adına talep edilmektedir. Ancak Grondin bu düşünceye şöyle bir karşılık verir:

“Eğer her dönem kendisinden açıklanmak durumundaysa, bu bizim [dönemimiz] için de geçerli olmak durumundadır. Geçmiş dönemlere ait bakışımız, aynı şekilde bizim bugününümüzün bağlamından açıklanmakta, ancak aynı zamanda da göreceleştirilmektedir. Bizim dönemimiz de, birçok [dönem arasından] sadece birini sunmaktadır.” (Grondin, 2012:115)¹⁶

Gadamer, konusu evrensel tarih, amacı ise bunu anlamak ve çözümlemek olan tarihselciliğin, henüz son bulmamış olan ve akıp giden evrensel tarihi nasıl çözümleyebileceği inancına sahip olabildiğini sorgulamaktadır (Gadamer, 2010: 201). Tarihin akışı son bulmadıysa, buna yönelik genel bir bakış nasıl elde edilecektir? Bu durumda Ranke için devreye giren ve yardıma koşan, teolojik tin algısıdır. Gadamer’e göre (2010: 214) tarihselcilerin tin olgusuna ilahi boyuttaki yaklaşımları, onların anlamayı, sonsuz ve sorunsuz olarak kabul etmelerine yol açmıştır. Ranke tanrısallığı, insanlığın tüm tarihini bir bütün olarak ve bu anlamda da her şeyi aynı değerde gören bir olgu olarak kabul etmektedir. Bu düşünceye uygun olarak da tarihçi, tek tek dönemleri ve/ya çağları kendi içerisinde çözümleyebilirse, aynı ya da benzer bir üst bakışa sahip olma imkânı doğacaktır. Böylece

¹⁶„Wenn jede Epoche aus sich selber zu erklären sei, wird dies wohl auch für die unsrige gelten müssen. Unsere Sicht früherer Epochen wird ebenso vom Kontext unserer Gegenwart aus erklärt, aber auch relativiert werden müssen. Auch unsere Epoche stellt nur eine unter anderen dar.” (Grondin, 2012: 115)

tarihçi yorumbilimsel döngünün dışına bir adım atarak, nesnel olma imkânına da sahip olacaktır (Grondin, 2012: 116).

Droysen'e göre insanların birbirini anlamasını ve tarihin anlaşılmasını sağlayan, insanların ifadeleridir. Tarihi anlamak içinse, başvurulacak olan kaynaklar her türlü tarihsel ifadeyi yansıtan tarihsel materyallerdir. Droysen burada daha önceki yorum yaklaşımlarında olduğu gibi, dışa yansıyan ifadelerden veya seslenimlerden, daha açık bir ifadeyle, görsel metinlerden iç yaşantıya, kendi ifadesiyle "iç süreçlere" yönelmektedir. İnsanın sahip olduğu düşünsel ve duyumsal doğa, insanın kendi içsel sürecini de karşısındakine yansıtmayı mümkün kılmaktadır. Sahip olunan bu doğa sayesinde, konuşmacı veya yazar kendi içsel süreçlerini karşı tarafa yansıtılabildiği gibi, aynı şekilde dinleyici veya okur da bu süreçleri tekrar yaşantılayabilmektedir. Droysen bu durum için "*korkunun çığlığını işite- rek, çığlık atanın korkusunu hissederiz*" (Droysen, 1868: 9) şeklinde bir örnek cümle kullanmaktadır. Böylece tarihselcilik okulunun, yorumbilimsel döngü ilkesine benzer olarak, Romantik düşünürlerden devraldığı bir diğer öğretisi de, psikolojik anlama sürecidir. Bu bağlamda Droysen, Schleiermacher'de bulunan "Divination" kavramını, yani sezgisel anlamayı da, tarihsel anlamaya dâhil etmektedir. Schleiermacher özellikle anlamayı, mantıksal bir mekanizma biçiminde ele alan görüşlere karşı çıkarak, bir eylem olan anlamamanın bundan ayrıldığına altını çizmektedir. Schleiermacher'e göre eylemsel anlama, "*dolaysız sezgi, yaratıcı bir eylem [...]*" (1868: 10) biçiminde gerçekleşmektedir.

Droysen'e (1868: 10-11) göre, bir yazarı anlamamanın tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için onun içinde yaşadığı aile, devlet, halk v.d. olguların anlaşılması zorunludur. Yazar kendi bireyselliği dışında, ancak bu unsurların da anlaşılmasıyla bir bütün olarak anlaşılması olacaktır. Çünkü birey, ancak bir topluluğun veya bütünün ifadesidir, o tek başına sadece görece bütünlük (relative Totalität) oluşturabilir ve böylece görece olarak anlaşılabilir. Aynı şekilde bireyin anlaması da bu olgulardan bağımsız görece olur. Bu bağlamda Droysen'in bireyin anlamasının toplum ve toplumsal etkenler tarafından belirlendiği görüşünde olduğu söylenebilir. Droysen'in bu düşüncesi şu ifadeleriyle daha da belirginleşebilir:

"Das historische Forschen setzt die Reflection voraus, dass auch der Inhalt unsres Ich ein vermittelter, gewordener, ein historisches Resultat ist. Die erkannte Thatsache der Vermittlung ist die Erinnerung." (Droysen, 1868: 13)

Droysen'in anlamaya dair savları, gerçekte o döneme kadar hiç dile getirilmediği kadar, anlamın nesnel olmadığı düşüncesini de yansıtmaktadır. Ancak buna karşın yine anlamın, bugün ki anlamıyla, - Heidegger ve Gadamer olduğu gibi - kaçınılmaz olarak tarihsel olduğu görüşünü yansıttığını söylemek oldukça güçtür. Bunun nedeni ise, yukarıda da değinildiği gibi Droysen'in, anlamın mümkün olabilirliği düşüncesidir.

Droysen'in sahip olunan bilgiye dair görüşlerinde önemli olan, metnin, yazarın, toplumun veya dönemin geneline yönelik gerçekleşecek tasarımın veya anlamın keyfi değil, dolaysız olduğunu savunmasıdır (Droysen 1868: 13). Droysen'in bahsetmiş olduğu dolayimsız bilgi veya çıkarım durumu ilerde de görüleceği üzere, hem Heidegger'in hem de Gadamer'in felsefi yorumbilim görüşlerinde yer alan ve bir 'beceri' olarak kabul edilen anlamıyla oldukça benzerlikler taşımaktadır. Droysen *gerçeğin*, bu çıkarımın "bize gösterdiği şekilde" olup olmadığını sorgular ve tarihsel araştırmanın çıkış noktasının söz konusu olan bu tarihsel soru olduğunu vurgular. Bu bağlamda, kendiliğinden gerçekleşen dolayimsız çıkarımla, sezgisel anlamayı denetlemek maksadıyla, tarih bilimin yöntemini Heuristik, eleştiri, yorum (Interpretation) ve anlatım şekli (Darstellung) olmak üzere dört aşama olarak belirler.

Heuristik, gerekli olan her türlü tarihsel materyalin teminiyle ilgilidir. Bilindik ve henüz bilinmeyen her türlü kaynak, gün yüzüne çıkartılır. Bunlara araştırma konusuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilintili olan ve geçmişten bugüne ulaşmış olan yazılı, sözlü ve görsel olmak üzere her türlü belge ve kaynak dâhildir¹⁷. Bu kaynakların kullanımına dair yapılacak değerlendirilmede izlenecek yol ise, sezgisel arama ve keşif, belgeler arasındaki bağıntıları dikkate alma (Combination), analogi ve varsayımdır (1868: 15). Tarihsel araştırma yönteminin ikinci aşaması olan eleştiri Droysen'e göre, "*gerçek tarihsel olguyu*" (1868: 16) aramak değildir. Çünkü tarihsel olgu geçmişte kalmıştır ve bu olguyu bugüne taşıyan kaynaklar, yalnız bu olgudan arta kalanlardır (Ueberreste). Zaten bundan dolayı Droysen, anlamayı bir tür hatırlama olarak kabul etmektedir (Droysen, 1868: 13). Anlama, daha önce bir başkası tarafından bilinen (erkennen) veya fark edilenin, bugünün okuru veya araştırmacısı tarafından hatırlanmasıdır. Bu bağlamda ise eleştirinin görevi "*mevcut tarihsel belgenin, bilgi olarak sunduklarının, istek eylemleriyle* [Willensacte]

¹⁷ Droysen tarihsel kaynaklar konusunda oldukça geniş bir çerçeveye çizmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Droysen, 1868: 13-15)

*nasıl bir bağıntı içerisinde olduğunu belirlemektir*¹⁸ (Droysen,1868: 16). Droysen'in, eleştirinin tanımını bu biçimde genel tutmasının nedeni, eleştiriyi de kendi içinde türlere ayırmasıdır.¹⁹ Genel anlamda bakıldığında eleştiri, belgenin kendisi gibi, belgede konu edilenlerin doğruluk, gerçeklik ve olabilirlik durumunu saptamakla görevlidir.

Droysen, kendi yorum yönteminde, araştırmaya konu olana yaklaşım biçimini dört boyutlu olarak ele almakta ve bunu yürüme edimine benzetmektedir. Birinci aşama tıpkı yürümei sağlayan mekanizma gibi, yoruma konu olanın mekaniğini dikkate almaktadır. Droysen'in pragmatik yorum olarak adlandırdığı birinci aşama, eleştiri sonucunda elde mevcut bulunan 'artıkları' anlamaya yöneliktir. Burada, geçmişteki gerçek olgunun 'dışsal resmi' çizilmeye çalışılmalıdır. Yani tarihçi eldeki hakiki kaynaklar üzerinden, olguya dair bir tasarımda bulunmalıdır. Droysen, bunun için de farklı süreçlere değinir. Ancak bu aşamada bu ayrıntılar, çalışmanın amacı açısından fazla önem arz etmediğinden ele alınmayacaktır.

Yorumun ikinci aşamasını ise, koşullar oluşturmaktadır. Buna göre tıpkı yürüme eyleminin gerçekleşeceği zemin gibi, araştırmaya konu olanın koşulları da ortaya çıkartılacaktır. Olgunun meydana geldiği veya içinde bulunduğu tarihsel koşullar yorumlanacaktır. Üçüncü aşama -ki bu aşama da Schleiermacher'in görüşünün tarihbilimine uyarlanmış halidir- *psikolojik yorum*, tıpkı yürüme eylemi için vücudu hareket haline getiren *istek* gibi, olgunun oluşmasına yol açan *Willensact*'ları (istek eylemlerini) ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Psikolojik yorum, "*isteyenleri[n]ve onların istekleri[nin]*" (1868: 21) tanıyıp anlamayı sağlamaktadır. Ancak buna karşı ne yazar ne de onun niyeti tüm yönleriyle anlaşılabilir.

Çünkü ne yazarın kendi kişiliği yorumcu tarafından anlaşılabilir, ne de yazarın eseri, yalnızca onun kendi eseridir. Söz konusu olan tarihsel mirasın meydana gelmesinde birçok etken ve aktör bulunduğu için, tüm etken ve aktörlere ulaşmanın imkânsızlığından dolayı, psikolojik yorumlamanın kesin bir sonuca varması imkânsızdır. Bunun yanı sıra,

¹⁸ „[...] ist zu bestimmen, in welchem Verhältniss, das vorliegende historische Material zu den Willensacten steht, von denen es Zeugnis gibt" (1868: 16).

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Droysen, 1868: 16-19.

Droysen'e göre, her bireyin “*merkezini kendi Ben'inin oluşturduğu, kendi dünyası*” mevcuttur ve söz konusu olan “*bu kutsal mabede*” (1868: 21) araştırmanın kolu uzanmaktadır.

Psikolojik yorumun eksik bıraktığı kısım, Droysen'e göre, dördüncü aşama olan düşüncelerin yorumuyla (Interpretation der Ideen) giderilebilir. Dördüncü yorumlama ise Droysen açısından en önemlisidir. Çünkü onu için, tek tek bireylerin yaşadığı psikolojik sürecin önemi, genel anlamda yaşadıkları dönemin güç ve düşüncelerinin gerçekleşmesine yönelik yaptıkları katkılardan ibarettir. Hackel'in de belirttiği gibi, Droysen'deki birey, eylemlerinde kendi ilgisini takip edebilecek kadar özgür bir bireyken, tarihsel olguların gerçekleşmesinde, “*daha yüksek güçlerin ve düşüncelerin [birey] aleti*” konumundadır (Hackel, 2006: 99). Bu bağlamda, düşüncelerin yorumunda, bu düşünceler bağlamında yorumlanacak olgu değerlendirilecektir. Söz konusu olan ‘yüksek güçlere’ etkisi çözümlenecektir. Ancak buradaki *yorum* (Droysen, 1868: 22), olgudaki düşünceleri ya eşsüremlilikleri bağlamında, ya da düşüncelerden hangisinin önce oluştuğu gibi artsüremlilik bağlamında gerçekleştirilecektir. Bu durumda yorumun göstermiş olduğu, “*düşünce ya da düşünceler bütünü, bizim için bu olgunun (Sachverlauf) hakikatidir*” (Droysen, 1868: 22). Hackel'in de belirttiği gibi, Droysen için tarihcinin ulaşmaya ve anlamaya çalıştığı konu da, tarihsel dönemin etkili olan bu düşüncelerine ulaşmak olmalıdır (Hackel, 2006: 100). Çünkü bu düşünceler aşaması, tarihsel olguyu ve tarihsel metni anlamak için kilit noktalardır. Tarihteki olgu da, bu düşünceler üzerinden anlaşılacaktır. Ancak burada dikkatten kaçmaması gereken husus, Droysen'in, her ne kadar asıl amaç “tarihi anlamak” olsa da, tarihin tam manasıyla çözümlenemeyeceği görüşüdür. Tarihcinin çözümleyeceği olgu, geçmişten bugüne ulaşmış olan tarihsel artıktır (Überlieferung). Bu tarihsel metin üzerinden, tarihsel dönem sadece yeniden yapılandırılmaya çalışılır. Böylece yorum süreci ve yöntemi de tamamlanmış olmaktadır. Droysen'in tarihsel metinlerin anlaşılmasını, “artık”ların yorumu olarak görmesi durumu, Arkeolojik kazılar ya da tarihsel kalıntılar üzerinden ilgili dönemlerin tarihlerini anlamaya benzetilebilir. İnsanın tarihsel metinlerle ilişkisi ve onları yorumlaması, bir heykel ya da bir anıt üzerinden o dönemin tarihini yorumlamadan farklı değildir. Çünkü tarih tüm bileşenleriyle insanın somut olarak önünde durmamaktadır. Tarihsel artık, tarihi canlı olarak bugüne yansıtmamakta, sadece geçmişe dair izlerin bugünün bakış açısıyla yorumlanmasını beklemektedir.

Droysen'den sonra, tarih biliminin yöntemi üzerine çalışan ve bu yöntemi 'tin bilimleri' yöntemi olarak geliştirmeye ve genişletmeye çabalamış olan ismin Dilthey (1833-1911) olduğuna daha önce değinildi (bkz. 1.1.). Çalışmanın bu kısmında, Dilthey'in anlama olgusu üzerine olan düşünceleri ele alınacaktır. Dilthey de tıpkı Ranke ve Droysen gibi, Schleiermacher'ın öğrencisi Boeckh'in, 'daha öncekiler tarafından fark edilenin yeniden hatırlanması' yönündeki anlama görüşünü benimsemiştir. Ancak Dilthey bu düşünceyle yetinmeyip, -Droysen'in yorum yöntemine dâhil ettiği, ancak üzerinde çok durmadığı- Schleiermacher'ın psikolojik yorumunu daha da öne çıkarmıştır. Dilthey, Schleiermacher'den de ileri giderek, anlama için sadece ifadelerin (Ausdruck) değil, aynı zamanda yaşantının (Erlebnis) kendisinin de anlaşılacak ve hatta yaşantılanmak durumunda olduğunu savunur (Grätzel, 2007: 6).

Dilthey anlamayı, temelde ikiye ayırır. Bunlar, anlamamanın *temel ve yüksek* formlarıdır²⁰. Anlamamanın temel formu, insanın günlük yaşantısını devam ettirmesini sağlayan bir anlamadır (Kriz/Lück/Heidbrink, 1990: 132). Grell (2006: 192) Dilthey'in, temel anlamada kişinin, karşısındakini sadece o anki yaşam ifadelerine göre anladığı ve bu ifadelerin derinine inmeye çalışmadığı görüşünde olduğunu savunur. Grell'in Dilthey yorumuna göre alımlayıcı, bu türdeki bir anlamada, karşısındakinin yaşamının tamamını göz önünde bulundurmaz. Temel anlama, günlük yaşamda meydana gelen anlama türüdür.

Anlamamanın yüksek formu ise; bir yaşam ifadesinin içine nüfuz etmeye, kendisini diğerinin yerine koymaya ve sonuç itibarıyla yaşam ifadesindeki yaşantıyı yeniden yaşantılamaya çalışan anlamadır. Bu bağlamda Dilthey, yorumbilimsel çalışmalarında daha çok anlamamanın yüksek formunu sorunsallaştırmıştır. Çünkü tin bilimlerindeki araştırmalar için gerekli olan anlama türü, anlamamanın yüksek formudur. Bu türdeki anlama için gerekli olan ise, *hermeneutica sacra* da İncil'in anlaşılması için talep edilen Tanrı sevgisi ve inancı benzeri bir durumdur. Dilthey, kişinin anlamasının, anlamak istediği olguya karşı duyduğu *ilgi yoğunluğuna* göre derecelendiği düşüncesine sahiptir (Joisten, 2009: 114). İlgi azaldıkça, anlama oranında da azalma meydana gelecektir, artıkça ise tam tersi durum söz konusu olacaktır. Dilthey'in anlamamanın temel formuna dair görüşleriyle Habermas'ın anla-

²⁰ Elementare und höhere Formen des Verstehens

maya dair görüşlerinin paralelliği, ya da Habermas'ın Dilthey'in temel anlamaya dair görüşlerinden yola çıktığı, Gadamer'in ise, Dilthey'in anlamının yüksek formuna ve tin bilimlerindeki araştırma için gerekli gördüğü anlamayla paralelliği, ya da Gadamer'in Dilthey'in anlamının yüksek formuna dair görüşlerinden yola çıktığı söylenebilir. Gadamer ve Habermas'ın kuramsallaştırıp evrenselleştirdiği anlama türleri, birbirinin zıttı olan ya da birbirini ortadan kaldıran yaklaşımlar olmaktan çok, anlamının aşamaları ya da farklı boyutları olarak yorumlandığında, Gadamer ile Habermas arasındaki tarihi tartışmaya, Dilthey üzerinden bir durak eklenebilir.

Dilthey'in ilk dönem çalışmalarındaki anlama yaklaşımı, sadece bireyin yaşantısını (Erleben) veya deneyimini (Erfahrung) yeniden yaşantılamaya (Nacherleben) odaklanır. Yazarın yaşantısını yeniden yaşantılamak ise, yorumcunun kendisini yazarın yerine koymasıyla (sich hineinversetzen), kendisini yazara dönüştürmesiyle mümkündür. Burada dış dünyanın ve dolayısıyla yaşam ifadelerinin (Lebensäußerung) önemi, sadece bireyin iç dünyasına ulaşmakta aracı rol üstlenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda *anlama*, kişinin yaşam ifadesi olan metin üzerinden, "*ifadesi olduğu psikik olanın tanındığı bir süreç*" (Dilthey 1982: 318, akt. Joisten, 2009: 114) olarak tanımlanır. Böyle bir anlamayı mümkün kılan, bilimsel çalışmadaki "*özne ve nesnenin aynı türde olmalarıdır*" (Gadamer, 2010: 226). Hatırlanacağı üzere Dilthey, doğa bilimiyle tin bilimi arasındaki ayrımı araştırma nesnelerinin farklılığı üzerine temellendirmekteydi. Tin bilimlerinin özelliği ise, araştırma nesnesinin, tıpkı onu araştıran ve inceleyen gibi tarihsel olmasıdır. Bir başka ifadeyle araştırılan nesne, doğal bir nesne veya Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olmayıp, "[...] *beşeri tin tarafından oluşturulmuş ve biçimlendirilmiş*"²¹ (Gadamer, 2010: 226) bir olgudur. Anlama, bu ortak durum sonucunda mümkün olmaktadır.

Palmer, Dilthey'in *yaşam ifadesi* düşüncesini şu şekilde açıklar:

"Ausdruck belki de "ifade" değil, insan zihninin -bilgi, duygu ve isteğinin- "nesnelleştirilmesi" olarak tercüme edilebilir. Nesnelleştirmenin hermenötik açıdan anlamı şudur: Onun sayesinde, anlamayı iç gözlem vasıtasıyla elde etmeye uğraşmak yerine, yaşanmış deneyime ait "nesnel" ve belirlenmiş ifadesi üzerinde o aranır. İç gözlem

²¹ "Denn die geschichtliche Welt, um deren Erkenntnis es hier geht, ist immer schon eine vom Menschen-geist gebildete und geformte." (Gadamer, 2010: 226)

bu durumda, beşerî çalışmalar sahasında kişisel bilgiye veya insanı bilmeye ulaşmada güvenilir bir yol değildir. Beşerî çalışmalar zorunlu olarak "hayata ait ifadeler" odaklanmalıdır. [...]” (Palmer, 2008: 153)

Böylece Dilthey’in anlama ediminde ikincil bir değere sahip olan *ifade* (Ausdruck), daha sonraki yaklaşımlarında anlama için kaçınılmaz bir zorunluluğa dönüşecektir. Dilthey, bunun sonucunda anlamayı, yeniden yaşantılamayla sınırlandırmaktan vazgeçmiş ve “*bireysel-psikolojik bakış açısını aşan*” (Röd, 2002: 122) bir yaklaşım ortaya koymuştur. İfade, “*yaşantının bireyselliğini*” sabit bir olguya dönüştürerek, “*yaşamın nesnelleşmesini*” (Joisten, 2009: 116-117) olanaklı kılar. Böylece bu ifadeyi alımlayan kişi, doğrudan yazarın yaşantısını değil, ifadeye yer alanları yeniden yaşantılayacaktır. Yazar ve okur arasına ifadenin nesnelliği girer. Özellikle yazıyla sabitlenmiş ifade sayesinde, kişinin içsel yaşantısı nesnel anlaşılabilir olmaktadır (Joisten, 2009: 114) . Hem yazarda hem de alımlayıcıda bulunan öznelğin, ifadenin nesnelliğiyle dengeye oturtulacağı söylenebilir. Dilthey’in ifadeyle anlamayı bireysel ve öznel olmaktan çıkararak nesnelleştirmek mi, yoksa yaşamın nesnelliğini öznelliğe karşı vurgulamak mı istediği tam anlaşılabilir değildir.

Dilthey’in, ifadenin sahip olduğu nesnelliği vurgulamakla birlikte, tıpkı bugünün alımlama kuramlarının savunduğu biçimde, artık ifadenin yazarın kendi yaşamından ve niyetinden kopmuş olduğu düşüncesine yakınlaştığı ve bu yönde önemli bir adım attığı söylenebilir. Ancak ne var ki Dilthey, tercihini bu yönde kullanmayıp, yazarın (veya ifadenin) yaşantısını yeniden yaşantılama ve nesnel bir anlamının mümkün olduğu düşüncelerinden uzaklaşmamıştır.

Dilthey, yalnızca yazarın yaşantısı şeklinin ortaya çıkartılmasının yeterli olmadığını düşünerek, aynı zamanda yaşadığı toplumun ‘kategorileri’ olarak da adlandırılabilir olgular arasındaki ilişkileri, anlamada dikkate alınacak hususlar olarak belirlemiştir. Anlamı oluşturacak olan bu kategoriler genel anlamda, aile, din, devlet yönetimi, sanat vb. olarak sıralanabilmektedir. Röd, bu durumun özellikle “*kolektif yaşamın [yansıdığı] ifadelerin [...] anlaşılacağı*” (2002: 122), yani *nesnel tinin* anlaşılacağı durumlar için geçerli olduğunu belirtir. Bu bağlamda, bilincin etkilendiği olgular ortaya çıkartılmış olup, bu sayede hem bireyin *anlaması*, hem de söz konusu olan dönem anlaşılabilir olacaktır.

Böylece Gadamer’in, Schleiermacher’den etkilenen tarihselcilik okulu ve özellikle Dilthey’de eleştirmiş olduğu psikolojizmi, Dilthey’in aştığı düşünülse de, Dilthey’in bilinç

kavramı ve tanımı, Dilthey'in sadece bireye yönelmeyi aştığı düşüncesi, anlama açısından sorunlar barındırmaya devam etmektedir.

Gadamer²², Dilthey'in bu türdeki bir tarihsel bilinç yaklaşımına karşı gelir. Çünkü insanın sahip olduğu iddia edilen böyle bir bilinç, kendi içinde çelişki barındırmaktadır. Bu çelişki bir yandan insan bilincinin içinde bulunduğu şartlar tarafından etkileniyor olduğu düşüncesi ve ancak diğer yandan böyle bir tarihsel etki altında kalan bilincin aynı zamanda “onu [tarihi] nesnel bir biçimde anlamamıza izin vereceği” (Di Cesare, 2009: 95) tasavvurudur.

1.2.5. Varlık Hali Olarak Anlama

Dilthey, doğabilim yöntemine karşı tin bilimleri için aynı değerde ve bilimsellikte bir bilimsel yöntem geliştirmede başarısız olmuş olsa da, anlamaya dair yaklaşımları kendisinden sonraki felsefi yorumbilimcilere oldukça yol gösterici olmuştur. Bunlardan birincisi, kendisinin tin bilimleri çalışmalarında, pratik yaşama yönelmiş olmasıdır. Dilthey, soyut ve ideal olan bir yaşama ve dünyaya yönelmektense, bir yaşam filozofu olarak, somut yaşamın kendisine yönelmeyi seçmiştir. Kendisinin somut ve pratik yaşama yönelmesi, daha sonra *Martin Heidegger*'in varlığın anlamını çözümlenmeyi amaçladığı *Sein und Zeit* (1927) adlı temel eserine çıkış noktası olmuştur. Dilthey'in bir diğer başarısı, anlama aşamalarıyla ilgili yapmış olduğu ayırımıdır. Bu ayırımı şüphesiz, Schleiermacher'in açık ya da örtük bir etkisi bulunur. Ancak Dilthey'in anlamamanın aşamalarını temel ve yüksek form olarak ayırarak, gündelik anlamayı *temel anlama* olarak belirlemesi, Heidegger'in dikkatini çekmiş olacak ki, bu türdeki anlama Heidegger'de, Dasein'in temel varlık haline dönüşür. Anlamamanın tarihselliğinin aşılabacağına inansa da, bu sorunun aşılamaz olduğunun anlaşılması da yine Dilthey'in nesnellik arayışlarının sonuçsuz kalmasıyla ilgilidir. Bu anlamda, bu durumu kendisinden sonra Heidegger, “varlık hali olan anlama” bağlamında göz önüne sermiştir.

Heidegger'in varlık felsefesinde anlama, daha önceki yorumbilimciler tarafından yüklenen her türlü epistemolojik nitelikten arındırılmış ve söz konusu epistemolojik anlamaya ikincil derecede bir değer yüklenmiştir:

²² Bkz. bu çalışmanın 2. bölümündeki Gadmaer başlığı altına.

“Das Verstehen wurde ja früher als theoretisches intelligere verstanden, wobei es um die verstandesmäßige Erfassung eines sinnhaltigen Sachverhalts ging. Bei Droysen und Dilthey avancierte das Verstehen gar zu einem autonomen Erkenntnisvorgang, der die methodologische Eigenart der historischen Geisteswissenschaften zu fundieren berufen war. Heidegger erklärt dieses epistemologische Verstehen für sekundär,[...]” (Grondin, 2012: 135)

Bir başka ifadeyle Heidegger, aslında epistemolojik anlamadan önce olan ve anlamayı olanaklı kılan, insan varlığının bir hali olan anlamayı, fenomenolojik açıdan bağıntıları içerisinde gösterir. Heidegger, hocası Husserl’in fenomenolojik yaklaşımında da bulunan, bilincin katıksız bir alımlamada bulunma kabiliyetine sahip olduğu iddiasını reddederek, varlık hali olan anlamının, bir-şeyi-bir-şey-olarak (Etwas-als-Etwas) yapısını orataya atar (Gadamer, 1983: 339). Buna göre Dasein, yeryüzündeki el-altında-olanlara (Vorhandene) bir *ilgi* (besorgen) doğrultusunda yaklaşmakta ve bunları bu *ilgi* bağlamında anlamlandırmaktadır. Bu durum ise, *anlamının döngüsünü* (Braun, 1996: 49-50), bilinen ifadeyle anlamının *yorumbilimsel döngüsünü* yansıtmaktadır. Dasein’in, sadece geçmişin etkisi ve şimdinin bağlamında değil, aynı zamanda geleceğe yönelik belirli bir *haletiruhiye* içinde kendini, yaşamı, dünyayı ve varolanları anlamakta ve anlamlandırmaktadır. Bu bağlamda Gadamer’in (1983: 339) de belirttiği gibi, Heidegger için yorum, anlamadan sonra gerçekleşen *bilinçli* bir işlem değil, bizzat anlamının kendisidir. Schleiermacher ve Dilthey de dâhil olmak üzere klasik yorumbilim yaklaşımlarında bir yöntem biçiminde ele alınan ve yorumcuya işinde kolaylık sağlayacağı savunulan genelden özele, özelden genele yönelik bir teknik olarak önerilen yorumbilimsel döngü (hermeneutische Zirkel), Heidegger’de anlamının ontolojik yapısı olarak sunulmaktadır.

Sonuç itibariyle Heidegger’in yaklaşımında anlama ve dolayısıyla yorumbilimsel döngü, kesinlikle mevcut (Vorhandensein) olanlara yönelik bilinçli olarak gerçekleştirilen bir işlem değil, daha ziyade, bir *beceri* ve *oluş* yapısına sahiptir. Beceri olarak ele alınan anlama, bir nesnenin, Heidegger’in ifadesiyle mevcut olanın işlevi hakkında günlük yaşamda zaten sahip olunan kullanımına yönelik bir bilgi, daha doğru bir ifadeyle edinç türündedir. Bu durum, bir bilgiden ziyade bir yeti ya da edinci ifade etmektedir (sich auf etwas verstehen) (krş. Grondin, 2012: 135). Heidegger *Sein und Zeit* eserinde (1927/2006) anlamayı sadece bir şeyi bilmek değil, onun doğasında, geleneğinde, atmosferinde ve duygusunda yetişmiş olmak ve onun (suyun içindeki balık gibi) içinde olmak

olarak yansıtır. Böyle bir anlama aynı zamanda, Dasein'in hayatını idame ettirmesi veya ettirebilmesi için, var olanlara belli bir ilgiyle yaklaşmasını ifade etmektedir. Günlük yaşamda Dasein, sözü edilen mevcut olanlarla ilgili bir sorunla veya kırılmayla karşılaşınca kadar, varolanların kullanımına dair bir beceriye sahiptir. Böyle bir anda, kendi isteğine göre Dasein, bu mevcut bulunanın değerini bir var olan duruma dönüştürerek, bunla ilgili *düşünümsel* bir anlama veya yorumlama sürecini devreye sokma imkânına sahiptir. Heidegger, bu türdeki *düşünümsel* bir anlamayı ve yorumlamayı, '*hermeneutische als*' olarak adlandırır. Dasein bu süreçte, mevcut olanı, yorumlayarak, onu bir nesne olma bağlamında anlamaya çalışır. Bilimsel düşünmenin kendisi de bu aşamaya dayanmaktadır.

Braun'a (1996: 50) göre, Heidegger'in anlamayı ilgi bağlamında ele alması, yorumbilim alanında *pragmatik kırılma* (pragmatic hermeneutic turn) yaşatmıştır. Dasein'in kendi varoluşunu *dünyaya açık varoluşsal ilişkisi* içinde anlayan yapısı, pragmatikğin anlamada bağlamsallığı vurgulamasında yol gösterici olmuştur. Braun, böylece Heidegger'in plüralizm ve relativizmi, aklın evrenselliğine tercih ettiğini vurgulamaktadır. Buna göre Heidegger, tarihsel olarak dönüşen ve aynı zamanda kültür çokluluğuna da atıfta bulunduğu söylenebilecek *in-der-Welt-sein* apriorik belirlemesiyle, bu durumun aşılabilir olduğunu da göstermiş olmaktadır.

Dasein'in anlama sürecinde söz konusu olan zamansallık yapısı, dil temellidir. Bir anlamda dil felsefesine de kapı aralayan bu görüş, anlamayı dil aracılığı ve dil temelinde gerçekleşen bir edim olarak yansıtmaktadır. Heidegger'in, Gadamer'in felsefi yorumbilim yaklaşımını da etkilemiş olan, '*die Sprache spricht*' ifadesi dilin, konuşma ediminin gerçekleşmeden önce var olan öncül niteliğine atıf yapmaktadır. Gadamer, Heidegger için dilin, "*düşünme için kesin, ancak sınırlı bir önverilmişlik [Vorgegebenheit]*" (Gadamer, 1976: 297-298) ifade ettiğini belirtir. Bu aynı zamanda Dasein'a dayatılmıştır. Braun'a göre ise, Heidegger özellikle son dönem çalışmalarında anlama edimini, her türlü öznellikten soyutlayarak;

„[...] insanın varlık anlayışı aşılabilir bir koşul olarak, sadece dil üzerinden gerçekleştirilmektedir. Dilsellik, anlama imkânının asli koşuludur. Yunanca ‘oluş’ [Gesehehen] [kavramında]kendisini açan ve gizleyen varlık[,] Dasein’a, dil içinde yönelmektedir. Dile, Dasein’ın varoluşsal temelinde uygun düşen de sözdür [Rede]. Dil, insanın kendisini ve kendi dünyasını anlamasında varlığın kendini yorumladığı [Selbstausslegung] tarihsel araçtır. Tarihsel ve verili bir beceri olarak dil, Dasein’a [kendi] tarihsel öz anlayışı [Selbstverständnis] için belli bir mekân sunmaktadır” (Braun, 1996: 50)

Heidegger’in anlama ve dil arasında kurmuş olduğu ilişkiyi öğrencisi *Hans-Georg Gadamer*, kendi felsefi yorum bilim yaklaşımında devam ettirir. Gadamer, anlamamanın dilsellik boyutunu ve özelliğini *Wahrheit und Methode* adlı eserinin son bölümünde öne çıkarır. Bu bölümde yer alan “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (2010: 478) ifadesi, Gadamer’in dil ve anlama arasındaki bağıntıya dair düşüncesini özetler niteliktedir. Gadamer burada, anlamamanın dilselliğine, aynı zamanda, anlaşılacak olanın *kendini dile getirmesine* işaret etmektedir.

Gadamer’e göre, dil, “[...] tüm yaşam deneyimlerinin ve özellikle hermeneutik deneyimin kendinden ortaya çıktığı bir “orta”²³dır” (2010: 461). Dil, Dasein’ın dünyayı deneyimlemesinde aracı değil, aksine dünyayla bulunduğu *ortadır* (Mitte). Gadamer, dili araçsallaştıran kuramlara karşı gelerek dili, *insanın ve dünyanın bir araya geldiği ve insanın dünyayı ve kendisini anlamasını mümkün olgu* olarak kabul etmektedir. Dil, Dasein’ın kendisiyle birlikte ve kendi dünyasını, aynı zamanda da insanın *sonlu* Dasein’ını anlamasında aracılık eder. Diğer bir ifadeyle, Gadamer’e göre dil üzerinden gerçekleşen anlama, insanın sonlu ve tarihsel Dasein’ının gerçekleşmesidir. Dilsellik, anlama için bir ön koşuldur.

Gadamer, Heidegger’deki anlamamanın dilsellik boyutunu sürdürür. Fakat aynı zamanda, Heidegger’in anlama olgusunu, bilginin ve görünen gerçeğin *ön* aşamalarına giderek bir varlık hali olarak, her türlü bilgi durumunun öncesinde başlatması, yani anlamayı bilgi ediniminden ve iletişimin somut ve psikolojik ortamından, bir beceri (Können) olarak daha derin yapıya taşımasını ve anlamayı etkileyen, çevreleyen ve yapılandıran ön aşamalara ve sonuç itibarıyla de anlamayı yönlendiren *kaygıya* (Sorge) kadar geri götürmesini,

²³ Alıntındaki vurgu çalışma sahibi tarafından yapılmıştır.

kendi felsefi yorum yaklaşımının bir diğer çıkış noktası olarak alır. Tıpkı Heidegger gibi Gadamer de, anlama olgusunu açıklamaya, günlük yaşamdaki anlama türünden başlamakta ve bu anlamının önyargılar tarafından belirlenmişliğini ortaya koymaktadır. Gadamer'in, anlamadaki önyargı ve otorite etkisini, Heidegger'den daha da radikal bir tutumla vurguladığı söylenebilir. Gadamer'e göre hiçbir anlama, önyargılardan bağımsız gerçekleşmez ve her önyargı, kavramın içerdiği olumsuz manada anlamayı engelleyen etken değildir. Gadamer'e göre aksine, anlamayı olanaklı kılan önyargılardır. Böylece Gadamer, önyargı ve otoriteyi rehabilite etmeye girişmektedir.²⁴

Anlamayı günlük yapısı içinde çözümlenmeye çalışan Gadamer'e (2010: 478) göre anlama, öznenin kendi aktivitesinin bir sonucu değil, aksine anlaşılmanın, kendisini dile getirmesiyle meydana gelir. Gadamer'e göre özne, anlama esnasında etkin olan değil, aksine edilgin olandır. Bu durumu Almanca *erleiden* fiiliyle ifade eden Gadamer'in, anlama sürecinde öznenin kendisinin ne denli pasif bir durumda olduğunu altını çizmeye çalışmıştır. Ancak burada dile gelen, tamamen bağımsız ve ayrı olan bir olgu veya anlam değildir. Bu, yine kendi varlığına ait bir durumdur. Burada söz konusu olan birlik ve farklılık (*Unterscheidung*) Gadamer tarafından şu şekilde açıklanır:

“Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll.” (2010: 479)

Gadamer'in, farklılığı ve aynılığı aynı anda barındaran *spekülatif birlik* tanımıyla kast ettiği, *dilin spekülatif yapısı*dır. Gadamer, dilin spekülatif yapısını ele alırken, Platon ve Hegel'in spekülatif diyalektik yaklaşımlarından yola çıkarsa da, her iki filozofta da dil ve dilsellik boyutları *ifadeye* (Aussage) indirgendiği için bunlardan ayrılır (Gadamer, 2010: 469-472). Gadamer'e göre anlamın, konuşmanın, anlaşılmanın ve anlamının oluşmasında asıl etkili olan dilin spekülatifliğidir. Dil, sabit verili olanın bir kopyası (*Abbildung*) değil, aksine anlamın dile gelmesidir (*Zur-Sprache-kommen*) (Gadamer, 2010: 478). Verili olanın dile-gelmesiyle, anlam (Sinn) *bütünlüğüne* yönelik bir bildirim gerçekleşmektedir. Ancak ne var ki bu durum, bir başka ifadeyle *dile gelen*, tek bir anlamı olduğu gibi birebir yansıtmamaktadır. Böyle bir anlam birliği ve tek anlamlılık durumu da zaten söz

²⁴ Önyargı ve otorite konuları için bkz. 2.3.

konusu değildir. Anlam bütünlüğüyle anlam tekliği ve birliği aynı anlama gelmez. Konuşulan söz, ancak ve ancak onunla veya onda dile gelenle birlikte bir sözcük (Wort) olma niteliğini kazanmakla beraber, Gadamer'e göre dile gelen ile konuşulan farklı şeylerdir. Burada verili olanın (sanat eseri, metin, nesne v.d.) varlığı (Sein), kendi yansımalarından ayrı olarak bir "kendinde-olan" değildir (Gadamer, 2010: 479). Bu doğrultuda Gadamer'in spekülative kavramını kullanmasının nedeni, bu kavramın "*günlük deneyim dogmacılığının karşıtı*" (Wort, 2010: 470) bir anlama gelmesidir.

"Spekulativ ist ein solcher Vollzug, sofern die endlichen Möglichkeiten des Wortes dem gemeinten Sinn wie einer Richtung ins Unendliche zugeordnet sind. [...] Er [Sinn] ist aber als so auf das Ausgesagte reduzierter schon immer ein entstellter Sinn". (Gadamer, 2010: 473)

„Sagen, was man meint, sich Verständlichmachen, hält im Gegenteil das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und läßt es so verstanden werden. Wer in dieser Weise spricht, mag nur die gewöhnlichsten und gewohntesten Worte gebrauchen und vermag doch eben dadurch zur Sprache zu bringen, was ungesagt ist und zu sagen ist. Insofern verhält sich, wer spricht, spekulativ, als seine Worte nicht Seiendes abbilden, sondern ein Verhältnis zum Ganzen des Seins aussprechen und zur Sprache kommen lassen. [...] (Gadamer, 2010: 473)“

Gadamer'in dile dair görüşü, Platoncu yansıtma kuramından ve Seassure'cü gösterge kuramından farklı olarak, dilin ifade olarak ortaya çıkış biçiminin anlama dönüştürülmesini, spekülative ve sonlu olmayan bir anlamsal çıkarım olarak görmektedir. Bu anlamda dilsel anlama, dilin ifade ettiğinin karşılığının somut olarak var olmasından çok, o ana ait bir bakış açısıyla yorumlanmasıdır. Gadamer'in dil hakkındaki görüşleri, Derrida'nın görüşleriyle benzerdir. Derrida'nın bir söylemin anlaşılmasıyla ilgili kuramsal yaklaşımı, anlamın hiçbir zaman sonlu olmayacağı ve sonsuza ertelenmiş olduğu şeklinde bir geçici veya spekülative anlam yükleme şeklinde gerçekleşmektedir.

Hem Platon'da hem de Hegel'de dilin ifadeye (Ausdruck/Äusserung) indirgenmesiyle birlikte, sözün veya konuşmanın dile getirdikleriyle, aynı zamanda ifadeye doğrudan yansıtmadıklarını da içerdikleri göz ardı edilmektedir. Bu bağlamda Gadamer tarafından dogmacılık olarak nitelendirilen bu tutuma karşın, söylenenlerle birlikte söylenmeyenleri de anlayan ve göz önünde bulunduran düşünümSELLİK savunulmaktadır. Bu ise Gadamer'e

göre görünenin kesinliğine doğrudan inanmayan ve bunu sorgulayan bir yapıya sahip olan *spekülatif* bir düşünme veya tutumdur. Yukarıda da belirtildiği gibi dile gelen, tekliğe değil, bütünlüğe yönelik *anlam* sunmaktadır. Bu bütünlük ise, farklı ve benzer anlamların bir arada bulunduğu birliğe işaret etmektedir. Ancak söz konusu birlik (Einheit) anlamın tekliği anlamına gelmemektedir. “*Bir ve aynı, ancak yine de farklı olmak, işte bu paradoks [...] her yorumun [...] spekülatif olduğunu göstermektedir*” ve bu hakikatten dolayı “*yorumbilim >kendinde anlam< dogmacılığını anlamalıdır*” (Gadamer, 2010: 477). Spekülatif düşünce biçimi ise, ifadenin bir sözü veya düşünüyü birebir yansıtmadığı, eksik ve hatta farklı aktardığını dikkate almaktadır. İfadenin (Aussage) bu özelliği ise dilin ve dilselliğin *spekülatif* yapısıyla ilişkilidir.

Dile gelmenin (Zur-Sprache-kommen), bir yandan dilin spekülatifliğiyle ilintili olması, yani hem aynılığı ve hem de farklılığı barındırması, her anlamının farklı olmasına yol açtığı gibi, diğer yandan ise dile gelme, yukarıda da belirtildiği gibi öznenin anlama esnasında edilgen durumda olmasını da açıklamaktadır. Gadamer’in anlamayı bir soru-cevap süreci biçiminde açıklamasıyla, bununla ne kast ettiği daha iyi anlaşılmaktadır (Bkz. 2.3.3.2.). Gadamer’e göre bu süreci başlatan, *anlaşılacak olanın* kendisidir. Başlangıçta, anlaşılacak olan, yorumcuya yönelmektedir. Kendisini yorumcuya karşı dile getirmektedir. Anlamayı başlatan, alımlayıcıyı, okuru ve/ya yorumcuyu kendisine çeken *anlaşılacak olandır*.

Anlama sürecini bir konuşma (Gespräch) süreci olarak betimleyen Gadamer, diyalektiğin düşünceyle değil de, deneyimlenen nesnenin kendi hareketiyle sürdüğünü kabul eden Antik dönem düşünürü Parmenides’in görüşünü benimseyerek (2010: 464-465), anlamayı bir *oluş* olarak ele almaktadır. *Konuşmanın*²⁵ bir oluş niteliğine sahip olduğunu benimseyerek, bu düşünceyi anlamaya da taşımaktadır. Anlamanın *oluş* niteliğini, konuşma ve diyalektik dışında, aynı zamanda bir metafizik kavram olan *das Schöne* (güzel) (Gadamer, 2010: 481-488) ve bu güzel olanın (das Schöne) güzelliğinin (Schönheit) bir *ışık* (Licht) olarak yansımaları (Gadamer, 2010: 486-487) yaklaşımıyla da ele almaktadır.

²⁵ Konuşma (Gespräch)sözcüğü, Gadamer’in felsefi yorumbiliminde anlama edimi için kullandığı özel bir terimdir.

“Entscheidend ist, daß hier etwas geschieht¹⁰². Weder ist das Bewußtsein des Interpreten dessen Herr, was als Wort der Überlieferung ihn erreicht, noch kann man, was da geschieht, angemessen beschreiben als die fortschreitende Erkenntnis dessen, was ist, so daß ein unendlicher Intellekt all das enthielte, was je aus dem Ganzen der Überlieferung zu sprechen vermöchte. Vom Interpretieren aus gesehen, bedeutet Geschehen, daß er nicht als Erkennender sich seinen Gegenstand sucht, mit methodischen Mitteln >herausbekommt<, was eigentlich gemeint ist und wie es eigentlich war, wenn auch leicht behindert und getrübt durch die eigenen Vorurteile. [...]” (Gadamer, 2010: 465-466)

Gadamer’e göre, öznenin anlamasının bir *oluş* olduğunu, aynı zamanda ise “*hakikatin [...] ne demek olduğunu, [...] en iyi belirleyen, oyun kavramıdır*” (Gadamer,2010: 493). Tıpkı bir oyunda olduğu gibi, oyunu devam ettiren ve yönlendiren oyuncular olduğu düşünülse de, gerçekte özneler, oyunun kendisi tarafından yönetilmekte ve yönlendirilmektedir. Oyuncular oyunun kuralları gereğince hareket edebilmektedir. Bu bağlamda ise Gadamer’e göre, oyunu oynayan oyuncular değil, oyunun bizzat kendisidir. Oyuncular, oyunun onları kendisine dâhil etmesiyle oyunda yer almaktadır. Bir olguyu anlama süreci de, bunun dilsellik içerisinde yorumcuya bir soru yönelmesiyle başlamaktadır. Dilsellik ise, otorite ve geleneği kapsamakta veya içermektedir. Gadamer’e göre tarihsel yapısından dolayı özne, dilsellik üzerinden devam eden otorite ve geleneğin etkisi altından sıyrılmaz. Bundan dolayı da, dille veya dili konuşan özne değil, dil özneyle konuşmaktadır (2010: 467)²⁶. Bir başka ifadeyle özneyi konuşuran dildir. Tüm bu düşünceler sonucunda da Gadamer, yukarıda da belirtildiği gibi, anlaşılacak olan tek şeyin dil olduğu tespitinde bulunmaktadır. Çünkü insanın ifade ettiği her şey dil merkezinde gerçekleştiği gibi, anlaması ve dünyayla olan her türlü ilişkisi de dil merkezinde, yani dilin ortasında (die Mitte der Sprache) gerçekleşmektedir.

Hem dilin spekülâtifliği hem de anlamının oluş biçimindeki yapısı, anlamayı pietizmde ele alınan “applicatio” gibi bir uygulama, yorumcunun anlamı kendi durumuna uyarlaması olarak belirleyen etkendir. Pietizm’deki application yaklaşımıyla Gadamer’in felsefi yorumbilimindeki applicatio yaklaşımı arasındaki fark, application kavramının pietizmde

²⁶„[...] - insoweit ist es buchstäblich richtiger zu sagen, **daß die Sprache uns spricht, als daß wir sie sprechen** (so daß sich z. B. am Sprachgebrauch eines Textes seine Entstehungszeit genauer bestimmen läßt als sein Verfasser)[...]“ (Gadamer, 2010: 467)

bilinçli uygulanan bir yöntem olarak talep edilmesi, Gadamer’de ise anlamının doğal yapısı olarak kabul edilmesidir. Yorumcu, dilin spekülatif özelliğinin içerdiği aynılık ve farklılıktan dolayı, aynı zamanda anlama sürecinin tarihselliğinin birer etkisi olan önyargı ve otoritenin iş başında olması nedeniyle, anlaşılacak olanı kendi durumuna uygulamaktadır. Anlamının doğrudan bilinçle ilişkili olmaması ve herkesin sahip olduğu doğal bir yetenek (Vermögen) olarak her zaman için bir beceriye (Können) dönüştürülmesinden dolayı, herkes bir diğerini aşmaktadır (Gadamer,1967: 234). Bu aşma ise, kişinin sahip olduğu kendi bireysel geçmiş yaşantıları, içinde bulunduğu bireysel somut bağlam ve bunlar doğrultusunda ise geleceğe yönelik yine kendisinin bireysel tasarımları doğrultusunda gerçekleşmektedir. Gadamer’in bu düşüncesinin de yine Heidegger’in varlık felsefesinde incelenen, Dasein’in kendi dünyasında bulunması (Dasein’in in-der-Welt-sein) yaklaşımıyla yakından ilintili olduğu söylenebilir. Heidegger bunu aynı zamanda *Geworfenheit* durumu ve Dasein’in içinde bulunduğu koşullar dâhilinde gerçekleştirme imkânı olan kısıtlı, ancak aynı zamanda özgür eylemleriyle açıklamaktadır. Gadamer’in felsefi yorumbilim içerisinde yöntem anlayışına karşı çıkma sebebi de, anlamının bahsedilen bu girift yapısıdır. Bu anlamda Gadamer (1967: 234), bir anlama kuramının ancak, anlamının niçin bu veya o şekilde gerçekleştiğini tespit edip söyleyebileceğini, kurallar ve yöntemler geliştiremeyeceğini ileri sürer.

Gadamer’in Heidegger’den ayrıldığı nokta, Gadamer’in ayrıca *anlaşılmanın* (Verständigung) nasıl gerçekleştiğini ele almasıdır. İnsanlar birbirlerini her durumda anlamak zorunda değilse, insanlar birbirini hangi durumlarda anlamaktadırlar? İşte Gadamer’in felsefi yorumbiliminde üzerinde durduğu asıl sorunun bu olduğu söylenebilir. Grondin de (bkz. 2001: 14) Gadamer’in felsefi yorumbilimindeki temel düşüncenin *Verständigung* olduğunu belirtir.

Gadamer, anlaşılmanın nasıl gerçekleştiğini çözümleyebilmek için, Platon’un diyalektik kavramından yola çıkarak, diyalogun geçekte ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. Gadamer ikili bir konuşma ve diyalog biçimindeki yorumbilimi, dile dayandırmasının ötesinde, iletişime ve pragmatığe dayandıran bir bakış açısı ortaya çıkarmaktadır. Gadamer’in *anlama kuramı* bir diyalog, sohbet, pragmatik ve dilsel bir boyuta dayanmaktadır. Ancak bu diyalog, dış diyalog olduğu gibi, aynı zamanda ve hatta daha fazla bir iç ses,

bir iç diyalogdur. Diyalog insanların birbirlerine kulak vermediği ve kendini haklı çıkar-maya çalıştığı bir konuşma değil, aksine diyalog, karşıdakini dinlemek, onu duymak anlamına gelmektedir. Diyalog, karşıdakinin de haklı olma ihtimalini göz önünde bulun-duran bir konuşmadır. Karşısındakini duyan ve anlaşılma zemininde ilerleyen öznedede ise bir *anlama isteği* bulunmaktadır. Gadamer'e göre anlaşılmayı mümkün kılan, öznedede bu-lunan anlama isteğidir. Böyle bir tutumla kişi, aynı zamanda kendisini anlama imkânını da elde etmektedir. Ne var ki Gadamer'in *anlama isteği* yaklaşımı, daha sonra postmo-dernizm temsilcileriyle tartışma içerisine girmesine yola açmıştır. Bu konuda özellikle yapısökümün kurucusu olarak kabul edilen Derrida'yla yorumbilimsel açıdan verimli so-nuçlar elde edilecek bilimsel bir tartışmaya girmiştir.

Gadamer, anlamanın gerçek sürecine ve yapısına yönelerek ve anlama esnasında işba-şında olan etkenleri öne çıkararak, anlamanın hiçbir zaman tamamlanabilir olmadığını ve aynı zamanda özellikle Heidegger'den yola çıkarak anlamanın kısıtlılığı anlamındaki *sonluluğunu* (Endlichkeit) gözler önüne sermiştir (bkz. Gadamer, 1983:333). Gadamer, anlamanın özellikle oluş niteliğini vurgulayarak, anlamaya yönelik bilimsel kesinlik sağ-layacak bir yöntem anlayışına karşı gelmiştir. Çünkü Gadamer'e göre, "*bilimsel yöntem-lerin kullanımının sağladığı kesinlik [Sicherheit], hakikati garanti edebilmek için yeterli değildir*" (Gadamer, 2010: 494). Bu bağlamda aslında Gadamer'in, Schleiermacher'in anlamaya yönelik yöntem ve kural düşüncesine oldukça yakın bir görüşe sahip olduğu söylenebilir (bkz 2.1.).

Gadamer'in, felsefi yorumbilim bağlamında anlama ve anlaşılma olgularına yönelik yap-mış olduğu saptamalar, çağdaşı olan yorumbilimciler tarafından kendi yaklaşımlarını ge-çerli kılabilme adına bir çıkış noktası olarak alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bir-çok ismin kendi yorumbilimsel görüşlerini geliştirmesi, Gadamer'in bu saptamalarını ya onaylayarak ya da bunlara karşı durarak gerçekleşmiştir. Ancak Gadamer'e yöneltilen eleştirilerin pek çoğunun, onun ifadelerinin ya eksik anlaşılması ya da bunlara belli ön-yargılarla yaklaşılmasından kaynaklandığı görülebilir. Örneğin Eagleton, Gadamer'in felsefi yorumbilimiyle, Almanya'da 60lı-70li yıllarda ortaya çıkmış olan *Alımlama Este-tiği* yaklaşımı arasındaki farkı, "[b]u kuram Gadamer'den farklı olarak münhasıran geç-mişe ait eserler üzerinde odaklanmaz" (Eagleton, 2014: 87) şeklinde açıklarken, aslında

Gadamer'in sadece tarihsel metinleri göz önünde bulundurmadığı gerçeğini görememektedir.

1.3. Hermeneutik versus Anti-Hermeneutik

1.3.1. Anlamanın Oluş Yapısı Karşısında Düşünümselliğin Gücü

Habermas, Gadamer'in felsefi yorumbilimine yönelttiği haklı-haksız, doğru-yanlış eleştiriler doğrultusunda ideoloji eleştirisi, ya da yarı nesnel kuram olarak da adlandırılan kendi 'yorum kuramını' geliştirir. Bu eleştirilerin haklı-haksız ve doğru-yanlış olarak nitelendirilmesinin nedeni, Habermas'ın eleştiride bulunurken, Gadamer'in açıklamalarının tamamını dikkate almayarak, tek yönlü yaklaşmış olmasıdır. Habermas'ın, felsefi yorumbilime yönelmiş olduğu eleştiri konularını, Jositen (2009: 155) üç başlık altına toplamaktadır. Bunlar;

- Hakikat ve yöntem arasındaki ilişki,
- Otorite ve geleneğin rehabilite edilmesi ve
- Dilin evrenselliğidir.

Her ne kadar bunlar ayrı başlıklar olarak ele alınsa da, genel itibariyle değerlendirildiğinde Habermas'ın eleştiri yönelttiği noktalar, birbirinden tamamıyla bağımsız değil, aksine birbiriyle ilintilidir. En sondan başlanacak olursa, Habermas'ın Gadamer'deki evrensel dil anlayışına iki konuda karşı çıktığı görülür. Bunlardan ilki, Gadamer'in dili hiçbir sınırı bulunmayan ve her şeyi ifade edebilir bir olgu olarak sunduğunu düşünmesidir. Ancak Grondin'in (2012: 180) de belirtmiş olduğu gibi, Gadamer dilin evrenselliğini, her şeyin dile getirilebilir olmasında değil, aksine dile getirme *arayışında* görmektedir. Somut bir dil, insanın duygularını ve düşüncelerini birebir yansıtabilecek güce sahip değildir. Ancak bir insanın anlaşılması da ancak bu somut *dil* veya *yaşam ifadesi* üzerinden mümkündür. Bundan dolayı Gadamer *Wahrheit und Methode*'de dilin evrenselliğini ele aldığı bölüme Schleiermacher'in “[a]lles Voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache”²⁷ (2010: 387) sözünü alıntılıyarak giriş yapmaktadır. Çünkü dil, yani *dış söz* üzerinden, onun tümüyle yansıtamadığı ve ifade edemediği *iç sözü* duymaya çalışılır.

²⁷ Yorumbilimde tek koşul sadece dildir.

Böyle bir *ifade* ve *anlama* yaklaşımı ileri süren Gadamer'den, dilin her şeyi ifade edebilme gücüne sahip olduğu düşüncesini benimsemesini beklemek, haklı bir eleştiri olarak görülemez.

Habermas'ın, dilin evrenselliğine dair ikinci eleştirisi, anlama için sadece dilin yeterli olacağı iddiasına karşı geliştirdir. Habermas bu görüşe karşı gelerek, somut toplumsal eylemlerin, dilin yanı sıra ancak *iş* (Arbeit) ve *otoritenin* (Herrschaft) de göz önünde bulundurulmasıyla çözümlenebileceğinin altını çizmektedir. Bunun nedeni ise, dilin, Habermas için sadece rıza göstermenin bir ifadesi değil, aynı zamanda otoritenin ve gücün kendini toplum üzerinde etkili kıldığı bir aracı (Medium) olmasıdır. Bu anlamda ise, dilin Gadamer tarafından bu şekilde idealleştirilmesine ve buna bağlı olarak yorumbilimin evrenselleştirilmesine itirazda bulunmaktadır. Dil, bir ideolojinin kabul ettirilmesine yarayan bir araçtır. (Tietz, 2005: 124)

Habermas'ın, dili ideolojik olmakla suçlamasına cevaben Gadamer dilin, "*kendisini ve etkinliklerinin, nesneleştirmelerinin bütününi bizim gözlemleyici bakışımıza sunan, tüm toplumsal ve tarihsel süreçlerin ve eylemlerin en sonunda bulunmuş olan anonim öznesi*" olmadığını belirtmiş ve dilin bir oyun olduğu ve herkesin bu oyuna dâhil olduğu iddiasının arkasında durmaya devam etmiştir (Gadamer, 1967: 242-243). Çünkü Gadamer'e göre dilsellik, aklın ve düşünüm gücünün iş başında olduğu her türlü zihinsel süreçtir.

Habermas'ın dili, baskı ve güç yönteminin devamlılığını sağlan bir araç olarak görmesi, ikinci eleştiri konusunun zeminini oluşturmaktadır. Bu ise, otorite ve geleneğin *rehabilitate* edilmesi meselesidir. Ancak bu eleştirinin de Habermas'ın, dikkatsizce yapmış olduğu alımlamanın bir sonucu olduğu söylenebilir.²⁸ Gadamer anlamayı, genel durumlar için dil üzerinden devam eden geleneğe katılım ve dil aracılığıyla söz sahibi olan otoriteyi ise, tanıma (Anerkennung) olarak kabul etmektedir. Birey, geleneği ve otoriteyi günlük yaşantısında sorgulamadan ya da eleştirmeden kabul ederek devam ettirmektedir. Habermas'ın Gadamer'in otorite ve gelenek yaklaşımında karşı çıktığı nokta da budur. Habermas'a göre, "*kesintisiz etkili olan gelenekte de, idraktan kopuk, kendisini kabul ettirebilen*

²⁸ Bu değerlendirme için ayrıca bkz. Grondin, 2012: 179-180. Grondin, Habermas'ın Gadamer'in gelenek düşüncesine yöneltmiş olduğu eleştirinin bir yanlış anlaşılma olduğunu belirtmekte ve söz konusu yanlış anlaşılmanın daha sonrasında giderildiğinin altını çizmektedir.

bir otorite iş başında değildir; [...] (Habermas, 1971: 283, akt. Joisten, 2009: 157).²⁹ Habermas'ın düşüncesine göre, geleneğin ve otoritenin kabul edilmesinde dahi akıl iş başındadır.

Joisten, Habermas'ın, felsefi yorumbilim yaklaşımıyla ilgili, özellikle bireye karşı geleneğin önde tutulması meselesi üzerinde durarak, eleştirel düşünmenin potansiyelinin görmezden gelindiği düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Habermas'a göre Gadamer, geleneği mutlaklaştırmak suretiyle, düşüncenin gücünden bağımsız olarak ona, sorgulanamaz bir otoritenin yönettiği bir tür özel yaşam yükler. Bu bağlamda, Habermas için dikkat edilmeyen bir nokta olarak kalan, geleneksel bakış açılarının hakikat iddiasını nihai olarak reddetme şeklindeki eleştirinin mümkün olabileceğidir. (Joisten, 2009:157-158)

Habermas için, toplumun bir parçası olan bireyle, otorite ve gelenek arasında devam eden iletişim, çarpıtılmış bir iletişimdir. Çarpıklığın giderilmesi için bir yöntem gerekliliği kaçınılmazdır. Bu yöntem ise psikanaliz örneğinde geliştirilecek bir toplumsal eleştiri yöntemidir. Ancak yöntem tartışmasına girmeden, Habermas ve Gadamer'in anlama olgusuna dair yaklaşımları üzerinde birkaç noktaya dikkat çekmek doğru olacaktır. Habermas'ın anlama yaklaşımındaki sorunlu olan durum, kişinin farkında olmadığı otoritenin, bir diğeri tarafından fark edilip, bu kişinin, kendi dia kültüründe uyumluluk içersinde yaşayan kişiye böyle bir güç yönetimi altında yaşadığı düşüncesini dayatmaya çalışmasıdır. Böyle bir sorunu, kendisi fark etmeyen kişi bu durumda, bu iddiaya sahip kişiye itaat etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Habermas toplumdaki bireylerden, geleneğe ve otoriteye karşı, onların güç ve hükmetme arzusuyla dolu olduğuna yönelik haklı ve/ya haksız bir önyargı içerisinde yaklaşımlarını talep etmektedir. Bu anlamda, aslında toplumun bir parçası olan bireyin günlük yaşamdaki anlaması esnasında düşünümelliği devreye sokmadığına dair Gadamer'in düşüncesine kendisinin de katıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar Gadamer'i geleneği öne çıkarması bağlamında eleştirse de, Habermas'a göre de günlük anlama, otorite ve geleneğin hükmü ve etkisi altındadır.

²⁹“Auch in der ungebrochen wirksamen tradition ist nicht bloss eine von einsicht losgelöste autoritaet am werke, die blind sich durchsetzen könnnte; [...]" (Habermas, 1971: 283, akt. Joisten, 2009: 157)

Habermas'a göre Gadamer, bireysel aklın düşünüm gücünün farkında değildir. Her ne kadar Grondin'in (2012: 179-180) de belirttiği gibi, Gadamer'in yorumbilim yaklaşımında, geleneğin kabul edilerek devam ettirilmesi veya otoritenin tanınması öncesinde aklın devreye sokulması söz konusu da olsa, Habermas'ın talep ettiği biçimde, birey günlük yaşamda gelenek ve otoriteye yönelik ciddi bir eleştirel yaklaşımda bulunmamaktadır. Yani Gadamer'in kuramında eleştirel bir anlama söz konusu değildir. Çünkü birey, günlük yaşantısında belli başlı alışkanlıkları kendi enkültürasyon (Enkulturation) sürecinde edinmektedir. Bunların arasında geleneğin devam ettirilmesi olduğu gibi, belli başlı otoritelerin tanınması da vardır. Gadamer ve Habermas'ın dikkate aldıkları otorite türleri birbirinden farklılık göstermektedir ve denilebilir ki, iki isim arasındaki tartışma buradan kaynaklanmaktadır. Gadamer, otorite olarak *doğal otoriteyi* dikkate alarak, *günlük anlamayı* ele alırken, Habermas, doğrudan *hükmetme* amacı taşıyan otorite ve gücü dikkate almakta, buna bağlı olarak da *ideolojik anlamayı* öne çıkarmaktadır. Gadamer'in (1971: 267) *doğal* olarak adlandırdığı *otorite*, zorlamayla oluşan bir itaat değil, benimseyerek ve sadakatle gerçekleşen bir kabullenmedir (Gefolgschaft). Otorite güç sahibi bir diktatör olabileceği gibi, örneğin bir bilim adamı, öğretmen, ebeveyn vb. de otorite olarak kabul edilir. Diğer yönden, bireyin belirli bir otoriteye veya geleneğe karşı gelişi de yine onun enkültürasyonunun bir sonucudur.

Gadamer'in, otorite ve gelenek karşısında düşünümselliğin ve eleştirinin gücünü yok saydığına dair eleştiriye hak vermek oldukça zordur. Çünkü Gadamer, *Wahrheit und Methode*'de özellikle diyalektik bağlamında düşünümselliği ve ayrıca bireyin kendisini, diğerine karşı eşit ve dolayısıyla açık bir konuma getirmesi meselesini ele aldığı kısımlarda, anlama sürecinde aklın iş başında oluşunu kendi amacı doğrultusunda yeterince vurgulamaktadır. Gadamer, düşünümselliğin belirli bir gücünün bulunduğunu ve buna bağlı olarak da açıklayıcı eleştirinin var olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun için tartışmalı olan, "*düşünümselliğin tözsel ilişkileri her zaman çözüp çözmediği, ya da bunları tam da bilinçlilikle kabullenip kabullenmediğidir*"³⁰ (Gadamer, 1967: 244-245). Gadamer'in ele almış olduğu ontolojik anlama tanımı, aslında tezin 2. Bölümünde ele alınacak olan Heidegger'in anlama yaklaşımındaki anlamının ilk hali, yani anlamının, bir *beceri* (können)

³⁰"[...] ob Reflexion immer die substantiellen Verhältnisse auflöst oder sie gerade auch in Bewußtheit übernehmen kann" (Gadamer, 1967: 244-245)

olarak kabul edildiği aşamaya tekabül etmektedir. Heidegger'in anlama yaklaşımında da birey, nesnelere ve olgulara belirli bir ilgi bağlamında yaklaşmaktadır. Eleştirel düşünce veya düşünüm ise, ancak anlamada bir sorunla karşılaşıldığı durumda meydana gelmektedir. Bir olgu kendi ilgisi bağlamında bir sorun oluşturmuyorsa, ona yönelik düşünüm-selliğin devreye girdiği gerçek bir yorumlama henüz söz konusu değildir. Ancak bu durum Gadamer'in anlama yaklaşımında, yukarıda da belirtildiği gibi, geleneğe ya da otoriteye karşı körü körüne bir itaatin söz konusu olduğu anlamına da gelmez. Gadamer'e göre, “*anlamak isteyen, anladığını onaylamak zorunda değildir*” (Gadamer,1971: 273). Bu, onaylayıcı bir rıza gösterme değil, toplumsal bir kabule dönüşmüş olan bir kabul etme ve tanımadır.

Bu bağlamda, Habermas ve Gadamer'in anlamayı hangi bakış açısına göre çözümleme girişiminde bulduklarını dikkatten kaçırmamak oldukça önemlidir. Gadamer'in yaklaşımında anlaşılmaya çalışılan *diğeri*, aslında anlayan kişiye göre pasif bir konumdadır. Buna burada pasif denilmesinin nedeni onun güçten yoksun olması değil, anlayan kişinin kendi anladığını ve önyargılarını daha üstün görmesi bakımından pasiftir. Buna karşı ise Gadamer, anlayan kişiden yabancı veya kendisine yeni olan, henüz herhangi bir deneyim yaşamamış olduğu bir olguyla karşılaşması durumunda, *diğerinin de haklı olabileceği gerçeğini* hatırlamasını ve göz önünde bulundurmasını talep etmektedir.

“Das schließt ein, und ich meine, das gehört zum Begriff der Vernunft, daß man stets mit der Möglichkeit rechnen muß, daß die Gegenüberzeugung, ob das nun im individuellen oder im sozialen Bereich statthat, recht haben könnte.” (Gadamer, 1971: 275)

Habermas'ta tam tersi bir durum söz konusudur. Aktif, yani baskın olan taraf, anlaşılan olan “*diğer*”i, pasif olan ise anlayan bireydir. Bundan dolayı Habermas'ın yaklaşımına göre birey, otorite olarak kabul edilen geleneğe *en başından* eleştirel yaklaşmalıdır. Ancak Habermas'ın burada gözden kaçırdığı bir durum söz konusudur; kişinin düşünümsel bir güçle yaklaştığı geleneğin doğuracağı olumlu-olumsuz sonuçları henüz görmeden karşı gelinmesi geçerli sebeplere dayandırılmaz. Geleneğe ve otoriteye peşin hükümlü bir karşı geliş, anlama sürecinin ön yargılı ve tersine işlemesine neden olabilir. Geleneğe ve otoriteye karşı gelişin bir sebebi bulunmalıdır. Ancak Habermas'ın yaklaşımına göre, henüz mevcut bir sebep yokken karşı geliş söz konusudur. Eğer bir karşı geliş söz konusu

ise, bununla ilgili olarak ya anlayan kişinin bizzat kendisinin ya da kendisinin önemseydiği üçüncü şahısların, karşı gelinen taraftan olumsuz yönde etkilenmiş olması söz konusu olmalıdır. Bu bağlamda, henüz dolaylı veya dolaysız hiçbir tecrübe³¹ edinilmemiş bir şeye karşı gelinmesini, geçerli sebeplere dayandırmak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda Gadamer, Habermas'ın düşünümü dogmalaştırdığını ileri sürerek, Habermas'ın düşünüm kavramını şu şekilde yansıttığını açıklar:

“[...]drückt nicht die Bewußtmachung aus, die der Praxis eigen ist, sondern beruht, wie Habermas es einmal formuliert, auf einem »kontrafaktischen Einverständnis«. Darin steckt der Anspruch vorherzuwissen - vor der praktischen Konfrontation -, womit man nicht einverstanden ist. Es ist aber der Sinn der hermeneutischen Praxis, von einem solchen kontrafaktischen Einverständnis nicht auszugehen, sondern ein solches möglich zu machen und es herbeizuführen, was nichts anderes heißt als: durch konkrete Kritik zu überzeugen.[...]” (Gadamer,1971: 271-272)

Somut deneyimin yaşanmaması durumunda birey kendi önyargılarını, sorgulamaksızın ve onlara karşı pratik yaşama dayanan eleştirel düşünmede bulunmaksızın doğru olarak kabul etmektedir. Bu durumda ise birey aslında, Habermas'ın Gadamer'e yöneltmiş olduğu otoriteye itaat etme durumuna düşmektedir. Çünkü ona, üçüncü şahıslar tarafından bununla ilgili bir direktif verilmiş olmaktadır. Otoriteye karşı gerçekleştirilen baş kaldırıya her katılanın, düşünümsel bir eylemde bulunduğunu kabul etmek ise gerçekçi değildir. Böyle bir durumda kişinin başkaldırıya katılımı, ya ikna edilme sürecinin ya da yukarıda da belirtildiği gibi enkültürasyonun bir sonucudur.

Düşünümün sahip olduğu özellikler konusunda ihtilafa düşseler de, her iki önemli düşünürün günlük anlamının *yorumbilimsel düşünüm* (Gadamer, hermeneutische Reflexion) ya da *eleştirel ve açıklayıcı düşünümle* (Habermas, kritische Reflexion) kontrol edilmesinden yana olmaları, akla Schleiermacher'ın *Missverstehen* yaklaşımını getirmektedir. Tıpkı Schleiermacher gibi her iki düşünür de, bireyin yanlış, eksik veya uygun olmayan anlama olasılığından yola çıkmaktadır. Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımında vurguladığı önyargıların, yanlış anlamalara yol açabileceği, bunun sonucunda Habermas'ın belirttiği gibi bu önyargılar sebebiyle bir takım iletişim sorunlarının meydana geleceği kabul

³¹ Gadamer'in denetim yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. bu çalışmanın Gadamer başlığı altına.

edilmektedir. Ancak bu bağlamda Gadamer, bireyin kendi önyargılarını denetlemesi yönünde bir yaklaşım sergilerken, Habermas yanlış anlamının ve iletişim bozukluklarının sebebini, doğrudan gelenek, otorite ve bunların güçlerinin aktarılmasını sağlayan dilde görmektedir.

Jositen (2009: 161-162), Habermas'ın toplumdaki bozuk iletişimin çözümlenmesi için, *yorumbilimsel anlama* (hermeneutisches Sinnverstehen) olarak adlandırdığı Gadamer'in anlama yaklaşımına karşı, kendi *sahnesel anlama* (szenisches Verstehen) yaklaşımını yerleştirdiğini belirtmektedir. Sahnesel anlama, anlamının yöneldiği olguların gelişimini ve etkisini *nedен-sonuç ilişkisi* içinde gösterecektir. Bu anlamda sahnese anlama, bireye kendi anlamasını *tanıtma* ve *açıklama* olanağı sunacaktır. Habermas böyle bir anlama için, psikoanaliz yönteminden yola çıkmaktadır. Bireye, tesiri altında kaldığı ancak kendisinin farkında olmadığı otorite ve geleneğin etkisi ve hükmedişi gösterilecektir. Bu tür bir anlama süreci ise, anlama ve açıklamanın diyalektik bir etkileşim içerisinde olduğu bir anlamadır.

Habermas'ın ideoloji eleştirisine göre, toplumbilimci olarak kabul edebileceğimiz analizci, psikiyatrin hastası üzerinde uyguladığı psikanaliz tekniğini, toplum üzerinde uygulayarak toplumdaki mevcut bozuk iletişim sistemini bireylere gösterecektir. Buna göre “psikanalizcinin anlama süreci, anlamsızlığın [Unsinn] nasıl oluşmuş olabileceğini [...] açıklayarak yeniden kurmakta [...]” ve “[...] hasta için iletişimsel anların başta anlaşıl-maz olan özelliğini” ortaya çıkararak, hastanın “bireylerarası dilsel anlaşılma [durumuna] yeniden entegre” (Joisten, 2009: 162) olması sağlanmaktadır.

Bu yöntemle aslında Habermas tam da Gadamer'in talep etmiş olduğu durumu gerçekleştirilmektedir. Şöyle ki, Gadamer yorumbilimin görevinin yöntem değil, anlamının koşullarını belirlemek olduğunu belirtirken, anlamaya yönelik yöntem geliştirmenin disiplinlerin işi olduğunu belirtmektedir. Bu durumda ise Habermas, anlamının koşullarını görerek, toplumlardaki anlama ve iletişim bozukluklarını giderebileceğini düşündüğü yöntem geliştirme girişiminde bulunmaktadır. Habermas yorumbilimi, bilim öncesi bir alıştırırmadan çıkararak, bir yönetime dönüştürmeye çalışmaktadır (Gadamer, 1967: 239). Ancak ne var ki bu kez de Gadamer'i, düşünümü görmezden gelmek ve hafife almakla suçlayan Habermas, yöntemin gücünü aşırı değerlendirmiştir. Grondin'e (2012: 180-181)

göre Habermas, bu yöntem aracılığıyla sosyal bilimlerin nesnellik içeren bir bilimsellik statüsüne sahip olacağına inanmıştır.

Habermas bu düşüncesi ve girişimiyle, Gadamer'in beşeri bilimler alanında sürdürülen çalışmalardaki anlama için nesnellik sağlayacak bir yöntemin mümkün olmadığı iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Yöntem konusu, iki ismin bilimsel yazılarında doğrudan birbirlerini muhatap aldıkları tartışmaya dönüşmüştür.

Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" (1967) ve "Replik zu >Hermeneutik und Ideologiekritik<" (1971) başlıklı çalışmalarıyla nesnellik peşinde olan Habermas'ın, kendisine hakikat ve yöntem konularında yöneltmiş olduğu eleştirilerine cevap vermiş ve Habermas'ın "*düşünüme yanlış güç yüklediğini*"³²(Gadamer,1971:270) belirterek, yöntem anlayışını eleştirmiştir. Bu bağlamda, Habermas'ın eleştirel kuramıyla, *iletişimsel yetinin* (kommunikative Kompetenz) meta-yorumbilimsel kuramını oluşturmaya çalışmasını değerlendirmiştir. Gadamer'e göre, Habermas'ın *iletişimsel yeti* yaklaşımı, Chomsky'nin *dilbilimsel yeti* kuramının izdüşümüdür ve bu bağlamda söz konusu iletişimsel yetiyle birlikte "*çarpıtılmış iletişim durumlarının koşullarının bilinmesi yardımıyla, [karşılıklı] anlaşmanın ideal biçimde gerçekleşmesinin sağlanabileceği*" (1971: 265-266) düşüncesinde olduğunu belirterek eleştiride bulunmaktadır. Jositen'in (2009: 163) de belirtmiş olduğu gibi, Habermas'ın amacı, toplumdaki bireyleri baskı altına alan iletişimin her türlü koşulunu belirleyerek, sınırsız ve otoriteden bağımsız bir iletişimi mümkün kılmaktır. Gadamer'in Habermas'ın eleştirel kuramında karşı çıktığı konu, psikoanalizle yorumbilimin veya yorumbilimle toplumsal kuramın yan yana getirilmiş olması değildir. Aksine Gadamer, yorumbilimin hem psikoanaliz yönteminde (1967: 249) hem de toplumsal incelemelerde oynayacağı rolün önemini de kabul etmektedir. Ancak Gadamer, yukarıda da belirtildiği gibi Habermas'ın ideal bir iletişim peşinde koşmasını tenkit ederek, kendisinin felsefi yorumbilim yaklaşımını "*güven dolu iletişim iyimserliğiyle*" (Gadamer,1971:258) (vertrauensvolle Gesprächsoptimismus) suçlayan Habermas'a cevaben, toplumsal yaşamda "*ben dahi böylesine >ideal< ilişkiler tasavvur etmedim*" (1971: 266-267) eleştirisini yöneltmiştir.

³² daß Habermas der Reflexion eine falsche Macht zuschreibt. (Gadamer,1971:270)

Gadamer'e göre, toplumsal yaşama yönelik olan söz konusu kuramın psikanaliz yöntemiyle olan ortak yönü, çarpıklıkları gün yüzüne çıkarma potansiyelinin bulunmasındadır. Düşünümün açıklayıcı gücünün bulunduğu ve bunun işe yararlılığı, psikanaliz terapisiyle ispatlanmıştır (Gadamer, 1967: 241). Ancak böyle bir ortak paydaya sahip olmalarına karşın, uygulama alanlarının farklılığından dolayı Gadamer, bu yöntemin toplum çözümlemesi için de bu denli verimli olabileceğine şüpheyle yaklaşmaktadır. Nedeni de başta bir yandan *psikanalizcinin* hastasının karşısında sahip olduğu konum ve ona karşı tutumu, diğer yandan *hastanın* tedaviye karşı tutumu olmak üzere ve ayrıca burada söz konusu olan hasta-doktor ilişkisinde bulunan *bireysel veya bire-bir ilişkinin*, toplum veya topluluklar göz önünde bulundurulduğunda değişerek, *gruplar* halini almasıdır.

Gadamer psikanaliz yöntemi, doktor-hasta ve sosyal bilimci-toplum ilişkilerinin uyumluluğu açısından değerlendirdiği gibi, psikiyatr-sosyal bilimci ve hasta-toplum ikilikleri arasında da karşılaştırmada bulunmaktadır. Buna göre de Habermas'ın yapmış olduğu benzetmeyi kendisine çıkış noktası olarak almaktadır:

„Die durchschaute Repression nimmt den falschen Zwängen ihre Macht, und wie dort als der Endzustand eines reflektierten Bildungsprozesses alle Handlungsmotive mit dem Sinn zusammenfallen würden, an dem sich der Handelnde selbst orientiert - was freilich in der psychoanalytischen Situation durch die therapeutische Aufgabe begrenzt wird und daher nur einen Grenzbegriff darstellt -, so wäre auch die soziale Wirklichkeit nur in einem solchen fiktiven Endzustand hermeneutisch angemessen faßbar. [...]“ (Gadamer, 1967: 241)

Hasta olan birey, istisnai durumlar dışında psikiyatra kendi *isteğiyle* başvurmaktadır. Bunu ise iyileşme isteğiyle yapmaktadır. Kısaca hasta kendisinde bulunan nevroitik rahatsızlığın az çok bilincindedir ve doktora başvurusu kendi *isteği* doğrultusunda gerçekleşmektedir. Gadamer'e (1971: 269) göre hastanın psikiyatra kendi isteğiyle başvurması, psikanaliz yönteminin uygulanmasının *temelini* oluşturmaktadır. Hasta kendi isteğiyle psikiyatrı otorite olarak benimsemektedir. Buna karşın, kendi içlerinde uyumluluk içerisinde yaşayan toplumdaki gruplar, kendilerini herhangi bir yönden rahatsız hissetmemektedir. Üyesi oldukları gruplar bağlamında kendi düşüncelerinde ve yaşamlarında herhangi bir olumsuzluk görmemekte ve güç yönetimi altında bulduklarını da düşünmemektedirler. Gadamer'e göre toplumdaki gruplar içerisinde bulunan bu türdeki rıza ve/ya kabullenme, “*siyasal-toplumsal kanaate dayanmaktadır*” (1971: 269). Buradaki sorun ya da çatışma,

bireyin kendi kendisiyle ya da bütünüyle içinde bulunduğu topluma karşı olmayıp, toplumdaki farklı *grupların* birbiriyle yaşadığı bir çatışmadır (Gadamer, 1971: 266). Gruptaki bireyler ise kendi içlerinde uyumluluk içerisinde yaşamaktadır. Tıpkı bir hastanın rahatsızlığını kabul ettiği gibi, toplumsal gruplar arasında kendilerinin haksız olduğunu kabul edecek bir grup bulunmadığından dolayı, Gadamer, bu yöntemin uygulanabileceği bir temelin de mevcut bulunmadığını savunmaktadır. Çünkü kimse haksız olduğunu kabul etmemektedir. Gadamer'e göre (1971: 269) karşıt görüşlere sahip olan gruplardan hangisinin haklı veya haksız olduğuna yönelik yönlendirmelerde bulunacak merci, yorum bilim değildir.

Doktor-hasta ilişkisinde bu merci psikanalizciyken, bir başka ifadeyle bir takım soru-cevap teknikleriyle hastanın düşünmesini sağlayan ve uygun sonuçları bulmasında hastayı baskı uygulamadan yönlendiren psikiyatren, toplumbilimci-toplum ilişkisinde bir sosyolog toplumu bu şekilde yönlendirebilecek ne güce sahiptir, ne de buna hakkı vardır. Öyle ya, eleştirel kuramın amacı toplumda hüküm süren güç ve otoritenin sebep olduğu iletişim kopukluklarını ve çarpıklıklarını gidermektir. Buna karşın sosyal bilimci toplumu belirli bir bakış açısının doğruluğu yönünde yanlı davranması ve topluma belirli bir *doğruyu* kabul ettirmeye çalışması durumunda, tıpkı terapistteki psikiyatrist gibi, otorite konumuna yerleşecek ve toplum mühendisi rolüne bürünecektir. Bu durum ise eleştirel kuramın karşı çıkmış olduğu durumun bizzat kendisidir. Hükmeden ve hükmedilen ilişkisinin giderilmeye çalışıldığı toplumsal kuram ve yöntemde, tarafların eşit bir konumda bulunması esas alınmalıdır ki, Gadamer'e göre Habermas'ın ideoloji eleştirisi kuramında böyle bir durum söz konusu değildir. Habermas'ın kuramında toplumbilimci bir otorite olarak öne çıkmaktadır. Gadamer ise Habermas'a, "*mesleki terapi alanının dışına çıkmak ve özgürleştirici düşünümSELLİKLE diğerlerinin sosyal bilincini >hasta< olarak »tedavi etmek« doktorun sosyal yasallığına dahil değildir»* (Gadamer,1971: 259) eleştirisini yöneltmektedir. Buna göre ise Gadamer "*ideoloji eleştirisinde, ideoloji eleştirisine yönelik ideoloji eleştirisinin*" eksik bulunduğunu öne sürmektedir (akt. Tietz, 2005: 129).

Gadamer, sosyal ilişkilerin daha ziyade ikna edilme üzerine kurulu olduğundan yola çıkmaktadır. Belirli bir görüşü benimsemiş olan bireyi, sırf kendisiyle aynı düşüncede olmadığı için hasta olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu yüzden toplumbilimci, yapacağı

toplumsal incelemede insanlara birer hasta ve onların dini inanç ve/ya siyasal düşüncelerine nevrotik bir hastalığın sonucu olarak yaklaşamaz. Toplumda farklı görüşlere sahip gruplar arasındaki gerginlik veya çarpıtılmış iletişim, “*iletişim yetisindeki rahatsızlığın (Störung der kommunikativen Kompetenz) değil, giderilemez görüş ayrılıkları[nın]*” birer sonucudur ve toplumdaki grupların bu durumu ise, “*retoriğin işlev alanına gir[mektedir], [...]*”³³ (Gadamer,1971: 268).

Psikanaliz yöntemiyle toplumsal ideoloji çözümlemesinin benzer olduğuna yönelik iddiayı (Joisten, 2009: 162) eleştirmesinin yanı sıra, Gadamer (1967: 249), Habermas’ın kuram ve yöntem yaklaşımını, doğabilimsel hipotez ve bilgi edinimi mantığında olmasından dolayı da sakıncalı görmektedir. Diğerinin geleneğin ve otoritenin etkisinde olduğunu, ancak kendisinin her türlü *toplumsal bilincin* etkisinden muaf olduğunu düşünen birini ise, *oyunbozan* olarak nitelermektedir (Gadamer, 1967: 250). Bu anlamda ise, Gadamer’e göre, ideoloji eleştiri yöntemi de dâhil olmak üzere, her türlü bilim ve bilimsel yöntem, transandantal bir düşünümde, *yorumbilimsel düşünümü* (hermeneutische Reflexion) kabul etmek durumundadır (Gadamer, 1967: 247).

Gerçekte otorite ve geleneğin bireyin anlamasına hükmedişine karşı gelerek, eleştirel bir anlama ve yorumu öneren Habermas, psikanalitik bir sürece dönüştürdüğü anlama sürecindeki analizciden, bireyin yanlış anlamasını kendisine göstererek düzeltmesini ummaktadır. Oysa bu psikanalitik süreçte analizcinin dilsel anlama sürecindeki bozukluğu hangi düşünceye göre düzeltereği açık değildir. Bir toplumsal geleneğin ya da toplumun doğal otoritesinin, bireyin anlamasına hükmetmesini eleştiren Habermas’ın, anlamamanın psikanalitik sürecinde toplum normlarına göre düşünmeyi iletişim bozukluğu olarak gösterecek, bu sürecin dışardan bir psikanalitik müdahaleyle düzeltilmesi önerisi ciddi toplumsal tehlikeleri beraberinde getirebilir. Analizcinin hangi özellikleri olduğu ve hangi yanlış anlamayı hangi iletişimsel yöntemle düzeltereği muğlaktır. Burada analizci salt akılsal bir olgu değil, bir otorite de olabilir. Burada sürece salt akli dâhil ederek, aklın gelenekten kopuk bir düşünme ve eleştirme haliyle bir anlama sürecini yürüttüğünü savunmak, salt pozitivist bir anlayışla toplumsal değerleri ve değer yargılarını yok etme anlamında ter-

³³“Es ist die Herrschaft von Gruppenüberzeugungen, die in den Funktionskreis der Rhetorik fallen, durch die eine dialogwidrige Situation eintreten kann.” (Gadamer,1971: 268).

sine bir bozuk anlamaya yol açarak, toplumsal bir paranoyayı meşrulaştırabilir. Habermas'ın kuramında masumane bir şekilde, bir eleştiri süreci olarak yönlendirilmeye, yöntemselleştirilmeye ve kontrol edilebilir bir süreç haline getirilmeye çalışılan anlama süreci, farklı ideolojik dönemlerde, toplumsal kültür ve geleneğin bozulması amacıyla kullanılabilir. Akıllı anlama sürecine dâhil etmenin, her durumda olumlu olarak algılanması düşünülemez, çünkü akıl denen şey, özellikle eleştirel bir akıl düzeyine ulaştığında, kaçınılmaz olarak içeriğini bir otorite ve gelenek fikriyle doldurmuş bir önyargıyla, bir eleştiri süreci yürütmekten kaçınmaz.

1.3.2. Anlama ve Anlamama

Habermas'la olduğu gibi, Gadamer'in yorumbilimsel bir tartışmaya girdiği bir diğer isim Fransız filozof *Jacques Derrida*'dır. Gadamer ve Derrida arasındaki tartışma iki boyutludur. İlki, anlamadaki *görecelik* sorunsalı, diğeri ise Gadamer'in anlamaya dair, *isteklilik* yaklaşımıdır. Derrida'nın kurucusu olarak kabul edildiği yapısöküm veya yapısökücülük olarak adlandırılan yaklaşım, yorumbilimsel bir çalışma olarak kabul edildiği gibi, aynı zamanda yorumbilime karşı olmasından dolayı, yorumbilimin dışında tutulmaktadır. Kuramın konusu yorumbilimseldir, ancak yorumbilimsel olarak adlandırılan çalışmalar yazıya nazaran söze önem vermesinden ve aynı zamanda Derrida'nın itiraz ettiği ve metafizikle suçladığı anlamın mevcudiyetinden (Sinnpräsenz) yola çıktıkları için, doğrudan yorumbilimsel bir çalışma olarak da nitelendirilememektedir. Yorumbilim-karşıtı (Antihermeneutik) olarak adlandırılan Derrida'nın yapısöküm yaklaşımı, „*mananın* [Sinn], *imkânın transandantal sorgulaması*” olarak kabul edilmekte ve bu bağlamda da “*dünyanın en olağan konusu olan, anlamlı anlamının gerçekleşmesi*” ve buna bağlı olarak da anlama ediminin “*aşılabilir koşulları*” irdelenmektedir (Tietz, 2005: 143).

Derrida'nın anlama ve anlam ilişkilerini sorguladığı yaklaşımında, hem Heidegger'in hem de dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) yaklaşım ve uygulamalarının çıkış noktası oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda dil, anlama ve anlam düşüncelerine, Saussure'ün “*dilde herhangi bir pozitif kavram yoktur, aksine sadece farklılıklar*” (Hermans, 2004: 195) mevcuttur düşüncesini temel alırken, bu düşüncesini ispatlayacak olan yöntem olarak ise, Heidegger'in *Destruktion* düşüncesini benimsemektedir.

Saussure'ün dilbilim kuramında gösterge sisteminin anlam ve anlamayı sağlayan özelliği, göstergeler arasında “*farklı* [differentiell] *ve keyfi*” (Olay, 2007: 199) bir ilişki yapısının

bulunuyor olmasıdır. Her bir gösterge, o anda somut olarak mevcut bulunmayan da dâhil olmak üzere bir başka ve farklı göstergeye işaret etmektedir. Farklı bir göstergeye işaret etmesiyle birlikte, söz konusu olan gösterge işaret etmiş olduğu göstergelerle olan *anlamsal farklılığını* göstermiş olmaktadır. Böylece Saussure gösteren-gösterilen arasındaki anlamsal bağlılığın bu farklılıkla somutlaştığını, ancak aynı zamanda gösteren-gösterilen arasındaki ayrılmaz ilişkinin zorunlu ve doğal değil, aksine *keyfi* bir yapıya sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Derrida ise, Saussure'ün gösterge sistemine dair geliştirmiş olduğu gösteren-gösterilen arasında değişmez bir anlamın bulunduğu görüşünü reddetmekle birlikte, her bir gösterenin bir başka göstergeye işaret ettiği ve bu göstergeyle olan farklılığıyla birlikte bir anlam kazandığı düşüncesini benimsemektedir. Saussure'ün bu düşüncesinden yola çıkarak, göstergeler ve onların anlam oluşumunu değerlendirdiği yaklaşımını *différance* olarak adlandırmaktadır.

İlk etapta oldukça karmaşık görülen *différance* yaklaşımının biçimsel özelliğine bakılacak olduğunda, Derrida bu sözcüğü, Fransızca *différence* sözcüğünü sessel, yani okunuş ve işitsel yönden bir farklılığa uğratmadan, ancak yazım açısından harf değişikliğine uğratarak oluşturmuştur. Bu değişiklikte Derrida, Fransızca *différer* fiilinin hem mekânsal veya fiziksel olarak *farklı olmak*, hem de zamansal olarak *ertelemek* anlamlarına aynı anda atıfta bulunmak istemektedir (Machold, 2015: 53-54).

Böylece Derrida, *différance* sözcüğünü türeterek, *anlamın* hem mekânsal hem zamansal açıdan okurdan okura değişiklik gösterdiğine, aynı zamanda ise, bir sözcüğün veya metnin çoklu anlamlarının birbirlerini sürekli ertelemesiyle gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. Derrida'nın yaklaşımında metnin veya sözcüğün içerdiği farklı anlamlar, birbirine yakın anlamda olabildikleri gibi, zıt veya karşıt da olabilmektedir. Derrida metafizikte bulunduğunu iddia ettiği, bir olgunun diğerinin karşısında üstün olduğu ve böylece bir tür şiddet temelli bir sınıflandırma yönündeki zıtlık veya karşıtlık görüşünü (Wartenpfehl, 2000: 135-136), aynı zamanda ise farklılığı *çelişki* olarak kabul eden Hegel'in, iki karşıt hareketin diyalektik bir süreç sonucunda birliğe vardığı felsefi yaklaşımını reddederek (Wartenpfehl, 2000: 137), *mesafe* (Abstand) veya *karar verilemeyen* (Unentscheidbare) olarak adlandırdığı zıtlıkların birbirleriyle ilişkili bulunduğu durumu, ne birinin ne de diğerinin öne çıktığı biçimde betimlemektedir (Wartenpfehl, 2000: 136).

Bu bağlamda Derrida'nın *différance* yaklaşımı hem aktif hem de pasif olan bir *hareketi* göstermeyi amaçlamaktadır. *Hareket* aynı anda “erteleme, aktarma, öteleme, reddetme, dolaylama [Umweg], sürünceme, uzatma [Verzögerung], tasfiye [Beiseitelegen] aracılığıyla“ (Derrida, akt. Vaassen, 1996: 90) içermektedir. Hareketin diğer iki özelliği ise, farklı olanı meydana getirdiği ve aynı zamanda ayırdığı için, dilin meydana getirdiği “her türlü kavramsal karşıtlıkların ortak temelli” olmakla beraber, “anlamaların önkoşulu [...] olan farklılıkları” (Derrida, akt. Hildebrandt, 2005: 166) da oluşturmasıdır. Ancak tüm bu hareketliliği kapsayan *différance*, Derrida için ne bir başlangıç, ne temel veya kök (Ursprung), ne sebep (Ursache), ne de bir kavram veya varlıktır (Wartenpfehl, 2000: 138). *Différance*, anlama sürecinden önce meydana gelen bir oluştur (Geschehen) (Joisten, 2009: 194). Joisten'in de belirtmiş olduğu gibi farklı anlamlar, bu oluşta meydana gelen zıtlıklar sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu farklı anlamlar ise yeniden bir birlik oluşturabilecek şekilde bir araya getirilemezlerdir. Wartenpfehl, Derrida'nın bu düşüncesini açıklayabilmek için *iz* kavramına başvurduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre *différance*, bir izden bir başka ize işaret eden ve farklılığı ortaya koyan bir izdir. Bu düşünce sonucunda Derrida, herkes için aynı anlama gelecek tanımların bulunduğu düşüncelere karşı savaş açmıştır.

Différance, aynı zamanda Derrida'nın, *yazının* konuşma karşısındaki üstünlüğünü savunduğu düşüncesini de kanıtlayacak niteliğe sahiptir. Çünkü bununla Derrida, *sözde* veya *konuşmada* (parole) olmayan ya da tanınamayan, ancak *yazıda* (écriture) bulunan ve fark edilen, farklı anlam ve anlamların ertelenmesi gibi diğer özellikleri göstermeye çalışır (Hermans, 2004: 195). *Söz*, genel itibariyle dar ve içsel bağıntıları yansıtmayan bir olgudur. Söylenen söz ifadelerin görünen tarafı olmakla, birçok şeyi de aynı zamanda gizlemektedir. Bu durumda ise anlamı tek düzeliğe dönüştürmektedir. Bu tek düzelikten dolayı yorumbilimsel yaklaşımlar, söze daha fazla önem vermektedir. Çünkü Derrida'ya göre yorumbilim, genel itibariyle tek anlam peşindedir. Buna karşın yorumun asıl temeli yazıdır. Yazı üzerinden metnin birçok farklı anlamına ulaşma imkânı oluşmaktadır. Yazının konuşmaya göre öncelikli olduğunu savunan Derrida, konuşmayı - ve duymayı (Gadamer) - yazıya üstün kabul eden ve bunun sonucunda da tek bir anlamı anlamaya odaklandığını ileri sürdüğü yorumbilimsel yaklaşımlara karşı gelerek, herhangi bir göstergenin, ister sözcük ister daha geniş anlamdaki metin olsun, tek bir anlama indirgenemeyeceğini

ıspatlamaya çalışmaktadır. Bunun içinse, Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eserinde onto-
loji tarihine yönelik gerçekleştirdiği, sözlükteki karşılığı *yıkım* olan, 'Destruktion' yön-
temini örnek almaktadır.

Jositen'e göre, her ne kadar kelimenin içeriği yıkıcı bir anlama sahip olsa da, Heidegger
bu yöntemi olumsuz anlamda kullanmamaktadır. Heidegger daha ziyade Destruktion'u,
seslenen varlığa kulak vermek anlamında kabul etmektedir. Bu bağlamda Derrida da
Destruktion yöntemini kendi yaklaşımına uyarlarken, Heidegger'in sakınmış olduğu yı-
kıcı anlamı taşımamak için, sözcüğü *destruction* şekliyle değil, *dé-con-struction* biç-
minde değişime uğratmıştır. Jositen, Derrida, kendi yaklaşımını bu şekilde adlandır-
makla, kavramın tüm olumsuz çağrışımlarından uzaklaşmış olacağını düşündüğünü be-
lirtmektedir. Her ne kadar dekonstrüksiyon bir yöntem olarak kabul edilse de Derrida, sı-
nırları ve uygulaması belirlenmiş bir yöntem taraftarı değildir. Kendi yaklaşımının uygu-
lanmasına dair açık seçik açıklamalarda bulunmamasının nedeni, Jositen'in de belirttiği
gibi, dekonstrüksiyonu belirli bir kalıba sokmak istememesidir. Önemli olan kurallar ve
yöntem değil, metne ve metinlere karşı belirli bir *tutum* kazanmaktır. Bu tutumu kazan-
dıktan sonra uygulamada kullanılacak yöntemin önemi kalmamaktadır. Önemli olan me-
tin yapılarını kendi sınırlılıkları ve çelişkileri içerisinde görmektir ve Derrida da bunu
göstermeye çalışmaktadır. Dekonstrüktif bir okuma, metin eleştirisiyle değil, metnin su-
nuluş biçimi ve yapısıyla ilgilidir. Bu tür bir okuma sonucu oluşan anlam, okurun kendi
kurguladığı bir anlam da değildir. Bu durum zaten metnin kendi aktif yapısında mevcut
bulunmaktadır. Okur ise, Heidegger'in varlığın seslenişine kulak verdiği gibi, metnin ses-
lenişine kulak kabartmaktadır. Bu bağlamda, Derrida'nın yaklaşımını fenomenolojik bir
yaklaşım olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Çünkü Derrida metne dışarıdan yük-
lenen bir eleştiriyle yaklaşmaya değil, metnin kendisini konuşturmaya çalışmaktadır. Met-
nin kendi yapısında bulunan aktiflik sayesinde, okur, bir göstergeden diğerine yönlendi-
rilmekte ve böylece aslında söylenmediği sanılanı duyulabilme imkânı kazanmaktadır.
Bu durum ise, ancak *yazılı* metinlerde gerçekleştirilebilmektedir. Yazılı metinlerin *bir*
değil, aksine birçok anlam barındırdığını, her okur tarafından farklı anlaşıldığını ve ger-
çekte bir metnin söyler görüldüğünü söylemeyip, aslında başka şeyler söyleyebileceği ve
hatta söylediği düşüncesini ispat etmek için Derrida, Platon'un diyaloglarını ele almaktadı-
r. (Jositen, 2009: 185, 186-187, 187, 192)

Platon'un, özellikle *Phaidros* adlı diyalogu Derrida'nın, hem yazının sözün karşısında daha öncelikli olduğu düşüncesini, hem de *anlam* yaklaşımını destekleyebilecek niteliğe sahiptir. Diyalogda, Sokrates'in konuşma partneri Phaidros'un Sokrates'e okumak üzere yanında getirdiği yazılı bir metnin, Sokrates üzerindeki etkisi konu edilmektedir. Sokrates bir uyuşturucuya benzettiği metnin, kendisine normalde yapmayacağı eylemleri yaptırdığını düşünmektedir. Bu bağlamda da Derrida'ya göre yazı, insanı bilindik tek düzelikten uzaklaştırarak farklı anlamlara ve dünyalara ulaştırmaktadır. Derrida'ya göre doğrudan yapılmış bir konuşmanın, yani *sözün* böyle bir etkisi mümkün değildir. Aynı şekilde söz konusu diyalogda geçen *pharmakon* sözcüğünün birbirine zıt anlamlar barındırıyor olması da, Derrida'nın *différance* iddiasını geçerli kılabilmek için elverişli bir örnek oluşturmaktadır. *Pharmakon* zehir anlamına geldiği gibi, aynı zamanda şifa anlamını da içermektedir. Bu bağlamda Derrida, *pharmakon* sözcüğünü bir tür *orta* değer olarak kabul edip, hem olumsuz hem olumlu olan her iki anlamın bulunduğu veya kesiştiği bir merkez olarak değerlendirmektedir. *Mihver* işlevi gören bu sözcük sayesinde anlamsal zıtlıklar, hareket noktası kazanmakta ve bunun çevresinde birbirlerine karşı bir tür direnç gösterdikleri gibi, aynı zamanda birbirlerine dönüşebilmekte veya karşı karşıya gelmektedirler. (Joisten, 2009: 190-193)

Derrida bu tarz birçok örnekten yola çıkarak, tek bir sözcüğün dahi zıt anlamlar içermesinden dolayı, metinlerin ve söylemlerin okur tarafından sadece farklı değil, aynı zamanda farklı veya aynı okur(lar) tarafından birbirine karşıt anlamlarda anlaşılma potansiyelinin de bulunduğunu iddia etmektedir. Farklı ve zıt anlaşılma potansiyelinden dolayı, bir metnin söyler görüldüğünün tersini söylemesi de pekâlâ mümkündür. Derrida'nın yaklaşımında, metnin çok anlamlı göstergelerinden ve hatta zayıf noktalarından yola çıktığı görülmektedir. Bu durum, klasik yorumbilimde anlaşılması güç olduğundan, daha fazla özen gerektiren *karanlık noktalar* düşüncesini çağırıştırılmaktadır. Ancak ne var ki Derrida için bu noktalar karanlık değil, aksine metnin birden fazla anlam ve anlaşılma potansiyelini oluşturan *üreticileri* olarak değerlendirildiği söylenebilir. Bu farklı anlaşılma, giderilmesi gereken sorunlar değil, aksine metnin tek bir anlama indirgenemeyeceğini gösteren ve hatta ispat eden noktalarıdır. Metnin çok anlamlılığı ve anlamların veya göstergelerin sürekli olarak farklı anlamlara, zıtlıklara ve bağlamlara işaret etmesi ve böylece anlamın ertelenmesi sonucunda ise, "*metin asla kendi 'bütünlüğünde' anlaşılabilir*" (Wartenpflu, 2000: 139) değildir. Bundan dolayı da metafizik geleneğin savunduğu

şekliyle *bir anlamın ortaya çıkışı* gibi bir durum söz konusu olamaz. Her ne kadar Heidegger'in Destruktion düşüncesini ve yöntemini kendisine çıkış noktası olarak alsa da, Heidegger'i metafiziğe düşmekle suçlamaktadır. Heidegger'in, varlığın anlamını (Sinn von Sein) ararken bu anlamı mutlaklaştırdığını ve böylece tek anlamlılık görüşünün Heidegger'de de devam ettiğini belirtmektedir.

Oysa Derrida'ya göre ortada anlaşılabilir ne tek bir mutlak anlam (Sinn), ne de *hakikat* (Wahrheit) vardır. Bunu ispatlayan ise bir yandan, göstergelerin kesintisiz bir biçimde birbirlerine ve bir anlamdan diğer bir anlama işaret eden hareket halindeki *différance* özelliğidir (Grondin, 2012:188). Diğer yandan ise, anlamın bağlamdan bağlama değişiyor olması ve sonuç itibarıyla de her okuma veya alımlamada da zorunlu olarak bağlamın değişiyor olmasıdır. Bağlamın sürekli değişiyor ve dolayısıyla açık uçlu olması, onun aynı zamanda “*kontROLSÜZ fark oluşumunun [Differenzbildung] bir üreticisi*” (Tietz, 2005:143) olmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda Derrida'nın, Gadamer başta olmak üzere, yorumbilimcilere yöneltmiş olduğu eleştiri, anlamının „*başarılı işleyişini yeniden kurmak ve bir »yorumbilimsel teleoloji«* [temelinde anlamayı] *güvence altına almaya çalışmakla*“ (Tietz, 2005:141) suçlamakta ve böylece tek bir anlam ve anlam birliği peşinde olduklarını ileri sürmektedir.

Derrida'nın düşüncesi doğrultusunda bakıldığında, tıpkı bir düşünce yazıya aktarılırken bir şeyler yitip gittiği ya da saklı kaldığı gibi, anlamda da farklılıklar, kayıplar ve/ya yenilikler meydana gelmektedir. Bir düşüncenin dile getirildiği süreçte göstergeler arasından bir seçim yapıldığından, her şeyi dile getirmek mümkün olmadığı gibi, bir gösterge ya da konuşmadan da potansiyel olarak farklı anlamlar çıkmaktadır. Derrida'yı bu açıdan anlamak mümkündür. Fakat bu düşünceye karşı şöyle bir soru sorulabilir: Peki, nasıl oluyor da, anlamın ve bağlamın sonsuz olmasına karşın insanlar birbirleriyle anlaşabiliyorlar?

Derrida, sadece farklı anlamayı değil, anlamının tamamen farklı olduğu ve hatta asıl anlama biçiminin yanlış anlama olduğu, görüşünü savunmaktadır. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi postmodernite için anlaşılacak *bir* hakikat yoktur. Tietz, “Schleiermacher'den Gadamer'e kadar felsefi yorumbilim, her anlamının, aynı zamanda bir yanlış veya farklı anlama *olabileceğinin*”altını çizerken, buna karşın Derrida'nın, “her anlamının zorunlu olarak bir yanlış anlama olmak *zorunda olduğunu* iddia” ettiğini belirtmektedir (Tietz,

2005: 141-142). Schleiermacher’de yanlış anlama olasılığı her zaman için göz önünde bulundurulmalıdır. Gadamer’de ise farklı anlama, asli olan anlamadır. Bu bağlamda da felsefi yorumbilim, anlamada oluşan bu durumun göz ardı edilemeyeceğine dikkat çeker. Ancak buna karşı felsefi yorumbilim, eksik, farklı veya yanlış da olsa sonuç itibarıyla her zaman için *anlamanın mümkün olduğu* inancından yola çıkmaktadır. Derrida ise bu düşünceye şüpheyile yaklaşmakta ve hatta bunu reddetmektedir. Derrida, Gadamer’in de dikkat çekmiş olduğu, her anlamanın farklı olduğu görüşünde gözden kaçırılan, “*her anlam anlamasının [Bedeutungsverstehen] giderilemez [bir biçimde] olumsuz [bir niteliğe sahip] olduğu [...]*” gerçeğinin ortaya çıkartılabilmesi ve “*yorumbilimsel deneyim mantığının yıkıcılık*” özelliğinin “*uygun olarak yeniden kurulabilmesi*” için, “[...] *farklı anlama düşüncesinin [...]* [ancak] *göstergenin göstergebilimsel kullanım ve anlaşılma sürecindeki boyuta kaydırıl[ması]*”³⁴ (Tietz, 2005: 141-142) ve bu açıdan incelenmesiyle uygun olacağını ileri sürer.

Grondin’e göre bu anlayış, öyle bir düşünceye uzanmaktadır ki, insanların birbirini hiçbir şekilde anlamadığı, “*tekrar edilebilir bir şey içermeyen göstergelerin[,] amaçsızca birbirlerini işaret ettiği*”³⁵ (2012: 188-189), “*nihilist bir görecelik*” (2012: 195) oluşturmaktadır. Bu bağlamda Grondin, Gadamer’in felsefi yorumbiliminde bulunan farklı anlama konseptiyle, bu türdeki nihilist görecelik yaklaşımının kesinlikle bir tutulmaması gerektiğini savunmakta ve böyle bir anlamanın tarihsel bir yanlış anlamadan ibaret olacağını altını çizmektedir. Gadamer, Derrida’nın *différance* yaklaşımını benimsemek ve kendi felsefi yorumbilimde de bu anlayışın bulunduğuna dikkat çekmekle birlikte, insan ilişkilerinde bu türdeki *yanlış anlama* durumunu ve bu denli uç noktada konumlanan *anlaşıl-mazlık* yaklaşımını reddetmektedir.

³⁴“Die Subversion der Logik der hermeneutischen Erfahrung könne jedoch nur dann angemessen rekonstruiert werden, wenn die auch von Gadamer als gültig akzeptierte These, daß jedes Verstehen ein „Anders-Verstehen sei, in die Dimension des semiotischen Prozesses der Verwendung und des Verstehens von Zeichen gerückt wird. Denn erst dann könne deutlich werden, was Gadamer übersehen habe: daß jegliches Bedeutungsverstehen unaufhebbar negativ signiert ist, so daß die konstruktive Betrachtung des gelingenden Verstehens vermittels hermeneutischer HorizontVerschmelzungsprogramme aus internen Gründen in eine Krise gerät und folglich zu einer dekonstruktivistischen oder bedeutungszersetzenden Betrachtung führen muß. (Tietz, 2005:141-142)“

³⁵ „Es wäre aber eine Fatalität, zu behaupten, daß es dieses Verlangen nicht gibt und sich mit Derrida damit zu begnügen, daß Zeichen stets richtungslos aufeinander verweisen, ohne je etwas Nachvollziehbares zu meinen, [...].(Grondin, 2012: 188-189)

Gadamer'in böyle bir anlaşılama ve anlamama durumunu reddetmesinin nedeni, anlaşılma ve anlamaya dair olan *istektir*. Gadamer bu isteği, bir ön koşul olarak belirlemektedir (Gadamer, 1983: 343). Hem konuşan/yazan hem de dinleyen/okuyan, karşısındakine belirli bir *anlaşılma* ve *anlama isteğiyle* yönelmektedir. Gadamer'e göre "[d]aß jemand, der die gleiche Sprache spricht, die Worte, die er gebraucht, in dem mir vertrauten Sinne nimmt, ist eine generelle Voraussetzung, die nur im Einzelfalle fraglich werden kann" (Gadamer, 2010: 272). Bu durum aynı şekilde okur ve dinleyici için de geçerlidir (Gadamer, 2010: 272-273; 1983: 341). Çünkü her okur ve her dinleyici, sözlü ya da yazılı metne bir anlam çıkarma, yani kendisi için anlamlı olma beklentisi içerisinde yönelmektedir. Beklenen anlam, istenilen veya onaylanacak türde olmayabilir, hatta okur metni herhangi bir şekilde anlamlandıramaya da bilir. Ancak buna karşın metne belirli bir anlam beklentisi içerisinde yöneldiği, Gadamer'e göre kuşku gerektirmez bir gerçektir. Bu gerçekliğe ise dilsel bir kullanım olan, bir metnin *okunabilirliği* (Lesbarkeit) ve *okunamazlığı*³⁶ (Unlesbarkeit) ifadeleriyle örnek vermektedir. Metne belirli bir okunabilirlik düşüncesiyle yaklaşılır, ancak okuma esnasında anlamada herhangi bir nedenden dolayı bir engelin (Anstoss) oluşması ve "*metnin [...] engelle karşılaşmadan anlaşılma görevini yerine getirememesi*" (1983: 341) durumunda, bu beklenti okunamazlığa dönüşmektedir. Bu örnek Gadamer'e göre, her bir okurun metni anlamaya yönelik bir beklenti içerisinde yaklaştığının bir ıspatıdır. Hem sözlü hem yazılı iletişimde taraflar "*birbirlerini anlayabilmek için olumlu bir isteğe sahiptir. Böylece anlaşılmanın arandığı her yerde, olumlu istek saklıdır*"³⁷ (Gadamer, 1983: 343-344).

Ancak ne var ki yapıbozum, tarihsel süreç içerisinde hemen her yorumbilimsel yaklaşımda yer aldığı söylenebilecek olan ve Gadamer tarafından açıkça dile getirilen, anlamaya yönelik 'olumlu istek' (guter Wille) önkoşulunu eleştirmektedir. Bu eleştiri özellikle iki ismin bir araya gelip karşılıklı tartışma içerisine girdiği 1981 yılında Fransa'nın Paris kentinde Goethe Enstitüsü tarafından düzenlenen toplantıdaki sunumlarda³⁸ öne

³⁶ Gadamer bu dolaylı anlatım ve değerlendirmenin özellikle çeviri metinleri için kullanıldığına dikkat çekmektedir. (1983: 341)

³⁷ "Beide haben den guten Willen, einander zu verstehen, So hegt überall, wo Verständigung gesucht wird, guter Wille vor. [...]" (Gadamer, 1983:343-344)

³⁸ Buradaki sözlü tebliğler daha sonra kitaplaştırılmış ve *Text und Interpretation* başlığıyla yayımlanmıştır. Bkz. Forget, Philippe (1984) „Text und Interpretation“, Wilhelm Fink Verlag, München.

çıkmaktadır. Derrida bu tartışmada Gadamer'in ele almış olduğu anlama isteğini, daha doğru bir ifadeyle 'anlama isteği' anlayışını sorunsallaştırarak, Gadamer'e üç soru yöneltmiştir. Bu üç sorudan ilkinde Derrida, Gadamer'in bahsetmiş olduğu anlama *isteği*-nin, Kant'ın ahlak anlayışında yer alan *iyi istençle* ne derece ilintili olduğunu sormakta (Derrida, 1984:56), ikinci soruda, bir anlamda ideolojik kavgaların çözümlenmesi olarak kabul edildiği söylenebilecek psikanaliz örneğinden yola çıkarak Gadamer'in bu düşüncesinin, Nietzsche'nin *güç için istenc* (der gute Wille zur Macht) görüşüyle olan bağıntısına veya benzerliğine dikkat çekmektedir (Derrida, 1984: 57). Derrida burada, özellikle güç istenci sonucunda kendi görüşünün ve değer yargılarının bir diğerine kabul ettirilmesine vurgu yapmaktadır. Bu türdeki bir psikanaliz sürecinin sonucunda ulaşılabilecek olan uzlaşımın ise, ancak ve ancak anlamsal bağıntıların ve bağlamın – buna bağlam kavramının bizzat kendisini de dâhil ederek- tamamıyla alt-üst olması (Bruch) temelinde gerçekleşeceğinin altını çizmektedir.

Derrida'nın kendisinin iyi niyet yaklaşımını eleştirdiği “Guter Wille zur Macht” iğneliyici başlığına sahip konuşmasına karşılık Gadamer, en az onun kadar savunduğu görüşün arkasında durduğunu gösteren “Und dennoch: Macht des Guten Willens” başlığını taşıyan bir konuşmayla Derrida'ya cevap vermiştir. Savunmasına ilk olarak kendisinin bahsetmiş olduğu anlamaya dair isteklilik konusunun, Kant'ın iyi niyet yaklaşımıyla uzaktan yakından ilintili olmadığına altını çizmekle başlamaktadır. Bu anlamda ise söz konusu isteklilik durumunu, Platon'un „eumeneis elenchoi“ görüşüyle temellendirmeye çalışmaktadır. Gadamer, bu durumun şu şekilde alımladığını vurgular:

“Das will sagen: man ist nicht darauf aus, Recht zu behalten, und will deshalb die Schwächen des anderen aufspüren; man versucht vielmehr, den anderen so stark wie möglich zu machen, so dass seine Aussage etwas Einleuchtendes bekommt.” (Gadamer, 1984: 59)

Böylece Gadamer isteklilikle ilgili dile getirmiş olduğu düşüncelerinin, ne bireyleri bu yönde bir tutuma zorlamak ve/ya çağırarak (Appell) ne de bu yöndeki bir tutumun ahlaki açıdan en uygunu olduğunu savunmak ve direktlikle ilgili olduğunu, bu ifadelerinin anlaşılmasına (Verständigung) dayanan *tutuma* yönelik bir *tespitten* ibaret olduğunu belirtmektedir. Gadamer'e göre “*ağzını açan herkes anlaşılacak ister*” ve bu bağlamda Derrida'nın da kendisine soru yöneltmekle, bir anlamda kendisinin onu anlamaya çalışacağı

beklentisi içerisine girdiğini varsaymak durumunda olduğunu iddia ederek, aksi durumda diyalektik ve sofistlik arasındaki farka benzer bir durumun meydana geleceğini savunmaktadır (1984: 59).

Gadamer, Derrida'nın *rupture* (Bruch, kırılma) yaklaşımını reddetmemekte ve özellikle psikoanalitik çözümlenelerde olduğu gibi, kişinin söylediğine değil de, söylemediğini anlamaya çalışan anlama durumları için (Gadamer, 1984: 59-60), Derrida'nın bu yaklaşımını oldukça yerinde bulmaktadır. Ancak ne var ki Gadamer, böyle bir kırılmanın her anlama için, özellikle günlük yaşamda sürekli karşı karşıya olunan durumlara ve aynı zamanda gelenek ve otoriteye yönelik her anlama için de geçerli olduğunu kabul etmemektedir. Her ne kadar Derrida (1984: 58), Gadamer'in deneyim kavramını metafizikle ilişkilendirse de, Gadamer yabancıyla karşılaşma durumunda, özellikle geçmişin mirası olan bir edebi eserle karşılaşılması durumunda, bu türdeki bir kırılmanın gerçekleştiğini *Wahrheit und Methode*'de deneyim yaklaşımını ele aldığı bölümde ayrıntısıyla ele almaktadır³⁹. Gadamer bu kırılmanın, kişinin ilk kez karşılaştığı, yani yabancı olanla karşılaştığı ve/ya daha önce bildiği (ya da bildiğini varsaydığı) olgunun, ancak farklı bir yönüyle karşılaştığı durumlarda gerçekleştiğini savunur.

Gadamer, Derrida'nın naiflik olarak değerlendireceğini düşündüğü bir *hakikat* kavramından yola çıkmaktadır. Bu hakikat kavramı, “*ahenkli bir [karşılıklı] anlaşmayı içermekte ve söylenenin “hakiki” niyetini (Meinung) tanımlamaktadır*”. Gadamer Platon'a dayanarak, bu türdeki iletişim biçimlerinde “*gerçekten de rıza [Einverständnis] sağlanabileceğini (homologia)*” (Gadamer, 1984: 60) savunmaktadır. Bu ise onaylama biçiminde bir rıza veya uzlaşma olmadığı gibi, aynı zamanda geçici de olabilmektedir. Gadamer, bir deneyimin gerçek manada deneyim olarak adlandırılabilmesi için, tam da Derrida'nın dile getirmiş olduğu kırılmanın gerçekleşmesi ve böylece okurun daha önceki bilgilerinin tamamıyla alt üst olup, yeniden yapılandırılmasının kaçınılmaz olduğunu açıklamaktadır. Ancak ne var ki, bunun sonucunda da Gadamer'e göre, bir rıza, kabulleniş ve/ya uzlaşma oluşmaktadır.

Derrida'nın genel olarak yorumbilimde itiraz ettiği, özelde ise Gadamer'de eleştirdiği de tam olarak bu durumdur. Derrida'ya göre herhangi bir şekilde uzlaşmanın gerçekleşmesi

³⁹ Gadamer'in deneyim yaklaşımı için bkz. 2. Bölüm

kabul edilebilir değildir. Çünkü göstergelerin, her tekrarlanışında, yani her bir okur tarafından her alımlanışında, anlam farklılaşmaktadır. Bundan dolayı da anlam ve görüş konusunda uzlaşım mümkün değildir. Ona göre, hem Heidegger hem de Gadamer, tıpkı daha önceki yorumbilimsel yaklaşımlarda olduğu gibi hakikat ve anlam peşindelerdir (Gadamer, 1983: 333). Anlama isteği ve sağlandığı iddia edilen uzlaşıyla ise yorumbilimin, bireyselliği, farklılığı ve muhalifliği totaliter bir tavırla bastırmaya çalıştığını ve böylece metafiziğe düştüğünü iddia etmektedir.

Kuşkucu bir anlamadan yana olmasıyla Derrida'yla ortak bir paydada buluşan, ancak anlaşılmanın ve uygun anlamamanın var olmadığı görüşünü kabul etmemesiyle Gadamer'le aynı noktada buluşan Habermas da, Derrida'nın bu iddialarına karşılık, uzlaşıda iş başında olan aklın öneminin, bireyselliği yok etmekte değil, aksine bireyselliğe, kendini gösterme imkânını sunmasında bulunduğunu belirtir. Bunun ise ancak bir diyalog temelinde gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda da yapısökümün savunmuş olduğu çoğulcu ve farklı bakış açılarının, yalnızca diyaloga açık toplumlarda geçerli olabileceği hatırlatılmaktadır. (Grondin, 2012: 186, 188)

Derrida'ya göre, batı felsefesinin antik dönemden itibaren, yazıya oranla sözün (Gadamer'de ses ve bu sesin duyulması) geçerliliğine önem verilmesinin temelinde, farklılığı yok sayma ve anlamın tek düzeliğe indirilmesi söz konusudur. Gadamer ise bu bağlamda, Derrida'nın yöneltmiş olduğu söz-merkezcilik (Logozentrismus) ve ses-merkezcilik (Phonozentrismus) suçlamasına cevap vermektedir. Anlamamanın, hiçbir zaman diğerini tüm yönleriyle kavrama ve çözümleme anlamına gelmediği ve bu bağlamda da her yabancıyı anlama, kişinin kendi anlamasının sınırlarını ve kısıtlılığını görme imkânı sunduğunu da savunmaktadır. (Gadamer, 1984:61)

Metafiziğin logos'unun, Derrida ve Heidegger'de olduğu gibi bir istenç metafiziğine indirgenmesini kabul etmeyen Gadamer, sözmerkezciliğin, yani logos'un yerinin daha ziyade *konusma* (Gespäch) olduğuna dikkat çekmektedir (Grondin, 2012: 189-190). Bu bağlamda da Gadamer, kendisinin felsefi yorumbilim yaklaşımında *dilin diyalog* niteliğini vurgularken, tek anlamlılığı, tek anlam konusunda uzlaşmayı ve bu tek anlama ulaşmayı değil, aksine anlamada, kendi önyargılarını sorgulayarak, diğerini anlamaya çalışma ve diğerinin haklılığını göz önünde bulundurma durumunu göstermeye çalıştığını belirtir.

mektedir. Hatta Gadamer söz konusu diyalog yaklaşımıyla, tek anlamlılık ve yazarın niyetine ulaşma düşüncelerini geride bıraktığını savunmaktadır. Mevcut olan bir şeyin tam olarak anlaşılabilir olmadığını ise özellikle, *Wahrheit und Methode*'de yer alan "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"⁴⁰(2010: 478) ifadesiyle vurguladığını belirtmektedir. Bu ifadeyle anlamının sınırlarına dikkat çekilmek ve aynı zamanda dil sebebiyle, bir söylemin her zaman için ifade edilenden ötesine işaret ettiği gösterilmek istenmektedir (Gadamer, 1983: 335-336).

Gadamer'e göre bu durum, bir yazarın veya konuşmacının niyetini ortaya çıkarmaya çalışmaktan öte bir şeydir. Gadamer *konuşmanın*, kendi önyargılarının geçerliliğini ispatlama olmadığını, "bunların riske atılması"⁴¹ (Gadamer, 1983:335) olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda da diyalog diğerini yok etme değil, aksine "farklı olmanın potansiyelini" (Gadamer, 1983: 336) içermekte ve bunu görme imkânını sağlamaktadır. Kendisinin diyalog yaklaşımının ise bu noktada Husserl'in fenomenolojik görüşüyle ayrı düştüğüne inanmaktadır. Husserl ve Nietzsche'de diğerinin haklı haksız olduğu gerçeği dikkat alınmadan farklılık, ya yaşamak ve ölmek üzerine kurulu savaşa ya da toplumun en alt tabakasında dahi güce dair bir istence yol açan bir sebep olarak yansıtılmaktadır. Bunların doğruluğu veya yanlışlığını tartışmamakla ve yadsımamakla beraber Gadamer, farklılık temelinde anlaşılmanın ve anlamının da mümkün olduğunu belirtmektedir.

Söz ve ses merkezlik sebebiyle, anlaşılma, istek, uzlaşma ve/ya rıza gösterimi görüşlerinde, hakikatin mevcut ve böylece anlamın da var (Präsenz) olduğu inancından ve kabullünden yola çıkmakla suçlanan felsefi yorumbilimde, bir tür Präsenz'ten bahsedildiğini Gadamer de kabul etmektedir. Ancak ne var ki, burada bahsedilen Präsenz, Gadamer'e göre, ne bir mevcut olanın (Vorhandene) hazırda/huzurda bulunması (Gegenwärtigkeit), ne de nesnelleştirilebilir olması anlamında kullanılmaktadır. Gadamer, huzurda bulunmanın hiçbir metin için geçerli olmadığını belirtirken, Derrida'nın *différance* yaklaşımına benzer bir şekilde hem dilin hem de yazının gönderimde bulunmakla, işaret etmekle ilgili olduğunu açıklamaktadır. Metin ve dil, olan bir şey olmayıp, kastedendirler. Bu ise, "[...]

⁴⁰ „Anschaulichen Varlık dildir.“ (Gadamer, 2010: 478)

⁴¹ “[...]Vorurteile [...] aufs Spiel setzen” (Gadamer, 1983:335)“

kastedilenin görülen sözcüğün içeriği dışında başka bir yerde olmaması durumunda da geçerlidir”, bir başka ifadeyle Gadamer’e göre, “*anlaşılmadığı sürece, mevcut [da] değildir*” (1983: 356). Gadamer’in bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, metnin anlamını oluşturan, metnin kendisi olmadığı gibi dış gerçeklik ya da sabit ve tek olan hakikat da değildir, metnin anlamını oluşturan, okurun kendisidir.

Gadamer, kendisini metafiziksel bir hakikat peşinde olmakla ve söz/ses-merkezcilikle suçlayan Derrida’nın bizzat kendisinin metafizik bir anlam anlayışında olduğunu ve söz-merkezci bir düşünceye sahip olduğunu ileri sürerek, karşı suçlamada bulunmaktadır. Çünkü Gadamer’e göre Derrida, *différance* yaklaşımını açıklayabilmek için anlama yönelik “*ideal bir durumdan*” yola çıkarak, “*yanlış bir söz-merkezcilik[ten] [...]*” başka nitelendirilemeyecek bir durum içerisinde bulunmaktadır (Gadamer, akt. Tietz, 2005:146). Buna göre ise idealist bir anlama dair bir *varsayımda* bulunmaktadır. Tietz’in (2005: 144) de belirttiği gibi Derrida, bir göstergenin gösterge olarak nitelendirilebilmesi, ancak göstergenin ‘formal özdeşliğinin’ (Identität) benzer durumlar içerisinde yeniden kullanılmasını sağlamasıyla mümkün olacağı düşüncesindedir. Ancak buna karşın, her bir fonem veya grafem benzer olsa da farklı durumlarda kaçınılmaz olarak farklılığa uğradığından, sözkonusu özdeşlik ve aynılık mümkün olamamakta ve buna bağlı olarak da anlama yanlış bir anlama olmaktadır. İdeal bir anlam olmadığına göre, anlama her zaman için farklı ve dolayısıyla da yanlış anlamdadır. Anlamanın aynı olabilmesi için, gerçekten de ideal bir anlamın var olduğu varsayımından yola çıkılması kaçınılmazdır. Ancak bu durum anlamın yanlış veya farklı olarak nitelendirilebilmesi için de geçerlidir. (Tietz, 2005: 147, 151-152)

Bu bağlamda, anlamın aynılığına dair idealist bir anlayışa sahip olmakla Derrida’nın, aslında en az Gadamer’in savunmuş olduğu konuşan/yazan birinin, karşısındakinin kendisini anlayacağı ya da en azından anlamaya çalışacağı, aynı şekilde de dinleyici/okuyucunun kendisine sunulan metnin anlamlı olduğu varsayımından yola çıkacağı düşünceye benzer bir durumdan yola çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Gadamer ne tek bir kesin anlamın ulaşılabilir olduğu ve var olduğu düşüncesini benimsemektedir, ne de anlamanın yanlış veya farklı olduğu düşüncesini reddetmektedir. Öyle ki Gadamer, zaten her anlamanın aynı olmadığı ve her bir anlamanın farklı bir anlama olduğu yaklaşımında

yola çıkar. Buna karşın Gadamer, *anlaşılmanın ve anlaşmanın* yine de mümkün olduğunu savunmaktadır.

Yorumbilimciler - Habermas da dâhil-, Derrida'nın şüpheli anlamaya yönelik yaklaşımını kabul etmeseler de, yapıbozunda kendi görüşlerini destekleyecek dayanaklar da bulurlar. Bu bağlamda Grondin felsefi yorumbilimdeki, somut olarak verili dilin *iç sözü* (iç diyalogu) hiçbir zaman tam manasıyla yansıtamayacağı görüşü ile Derrida'nın yaklaşımının benzer olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmaktadır. Grondin, felsefi yorumbilimin bu görüşünün Derrida'nın *différance* yaklaşımıyla kesiştiğini düşünmektedir. Çünkü tıpkı Derrida'nın *her bir gösterge başka bir göstergeye işaret eder* dediği gibi, felsefi yorumbilimin bu görüşünde de kelimeler ya da ifadeler iç diyalogu olduğu gibi değil, ancak ona yakın bir şeyler ve dolayısıyla da farklı şeyler dile getirirler. Dile getirememe, yani kast edilen ile dile getirilen ifade arasındaki bu *différance*'de dilin sürekliliği bulunmaktadır. Bunun sonucunda da farklı anlamalar gerçekleşmektedir. (Grondin, 2012:188)

Özellikle Batı felsefesinin içinde hapsedildiği -bunlardan yorumbilimsel açıdan en önemli olanları anlamın birliği ve kesin anlamının imkânı hususlarıdır - metafizik dilinden kurtulabilmek için Heidegger, hem *Sein und Zeit*'ta hem de sonraki çalışmalarında büyük çaba göstermiştir. Özellikle son dönem çalışmalarında bu dili, Hölderlin'in şiirsel diliyle aşmaya çalışmıştır. Gadamer (1985: 367-368) ise, bu dilin aşılabilmesi için sadece iki yolun bulunduğuna dikkat çeker. Biri kendisinin başvurmuş olduğu, dialektik üzerinden yeniden diyaloga, yani konuşmaya ulaşılması, diğeri ise Derrida'nın yöntemi olan dekonstrüksiyondur. Böylece Gadamer'in Derrida'yı metafizikle suçlamasına karşın, aynı amacı taşıdıkları, aynı görüşte oldukları, ancak anlamaya dair elde ettikleri sonuçların farklı olduğu yönünde bir inanca sahip olduğu söylenebilir. Her iki ismin tartışmaları, yorumbilimsel düşünceye önemli katkılar sağlanmıştır. Bunlardan en önemlisi, Grondin'in (2012:195) de belirtmiş olduğu gibi, anlamadaki perspektivizmin fazlasıyla vurgulanmış olmasıdır. Bu durumu yadsımayan ve hatta Schleiermacher'e ve tarihselcilik okuluna yönelmiş olduğu 'daha iyi değil, ancak farklı bir anlama söz konusudur' eleştirisiyle Gadamer, yine de insanlar arası anlaşmanın mümkün olduğu görüşünde ısrarcı olmaya devam etmiştir.

Gadamer, Platon'un düşünceyi bir konuşma, tinin kendisiyle bir diyalogu olarak kabul etmesinden yola çıkarak, yorumbilimin evrenselliğini Gespräch olarak adlandırdığı iç konuşmaya dayandırmaktadır (Gadamer, 1983: 336-337; Grondin, 2012: 189-190). Gadamer'in, diyalog ya da konuşma olarak dile getirdiği *yorumbilimsel düşünüm*, Sokrates'in tartışmalarına, yani Platon'un diyaloglarına dayanmaktadır. Düşüncenin, diyalektiğin (Schleiermacher de diyalektik, yorum ve retorik birbirine koşut kabul etmektedir), soru ve cevap yöntemiyle hareket ettiğini, konuşma ve diyalogun yorumbilimin ve yorumun bizzat kendisi olduğunu savunur. Gadamer'de, iç sesteki soru cevap olarak yorumcunun kendisi dönüşümlü olan süreç, Habermas'ta tekrar dış diyaloga dönüşmektedir. Habermas'ın katkısı da yine Platon üzerinden gerçekleşerek, diyaloglarda Sokrates'in sürdürmüş olduğu dış diyalogu benimsemiş ve Platon'un diyaloglarındaki eleştiri yöntemini benimsemiştir. Buradaki diyaloglar iki veya daha fazla kişi arasında, *o anda* gelişen düşüncelerle ortaya çıkan ve geleneğe değil, o andaki düşünce gücüne dayanan, düşünümsel ve yöntemli bir diyalogdur. Derrida'nın da Platon'dan çıkarımı, Sokrates'in yöntem olarak akıllıca sorular sorup, devamlı olarak karşısındakinin anladığını sandığından farklı anlamları üretmesi ve diyalogların devamlı olarak sürpriz bir şekilde farklı anlamalarla devam ederek, sürüp gitmesi ve anlamın devamlı olarak farklılaşmasına dayanır. Burada görüşleri ele alınmış olan ve üzerinde tartışılmış olan yorumbilimcilerin Platon'un diyalektiğini farklı açılardan kendi yaklaşımlarına taşıdığı ve kuramsal yaklaşımlarını bu diyalektik görüş üzerine kurduklarını söylemek yanlış bir çıkarım olmayacaktır. Tabii bunu yaparken, Hegel'in, Augustinus'un veya Heidegger'in düşüncelerini harmanlayarak, benimseyerek veya reddederek ve sonuç itibarıyla yorumlayarak faydalandıkları da bir gerçektir.

Yukarıda değinilen ve/ya değinilmeyen her bir yorumbilimsel yaklaşımın, özellikle Gadamer'in felsefi yorumbilimiyle hesaplaşan 20. yüzyıl kuramlarının, haklı oldukları yönler şüphesiz mevcuttur. Gerek Habermas'ın geleneğe ve otoriteye karşı tedbirli olunmasına yönelik çağrıda bulunduğu toplumsal eleştiri kuramında, gerekse toplumlar arasındaki ve toplum içerisindeki kültürlerarasılık ve çok kültürlülük boyutuna dikkat çeken, yabancıyı anlamaya yönelik olan yaklaşımlarda, görmezden gelinemeyecek gerçekler dile getirilmektedir. Ancak tüm bu haklılık paylarının yanı sıra, Gadamer'in felsefi yorumbiliminin eleştirilmesinde görmezden gelinen, Gadamer'in ne yöntemi, ne düşünü-

mün gücünü yok saydığı ve ne de yabancıyı asimile etmeye çalıştığıdır. Gadamer, anlamayı kendi yapısı içinde göstermeyi amaçlamıştır. Yabancı olanı kendinde olanla karşılaştırmalarda bulunarak anlamak ve bunun sonucunda da, anlaşılana kendi bilgi ve kültürünün içerisinde eritmek, Gadamer için *olmak durumunda* olan değildir. Anlamanın böyle gerçekleştiğini tespit etmektedir.

Gadamer'in anlamayla ilgili görüşlerine kültürlerarası yorumbilimcilerin yönelttiği eleştirilere bir sonraki başlık altında değinilecek olup, bu aşamada bu konulara daha detaylıca değinilmeyecektir. Ancak bu başlık altına bir hususa dikkat çekmek oldukça önemlidir. Bu ise, anlamanın olağan yapısına yönelik daha sonra ortaya atılan herhangi bir yaklaşımın Gadamer'in yorumbilimsel görüşlerini çürütmeye yeterli olamadığıdır.

1.3.3. Yabancıyı Anlamak

Yorumbilim karşıtı ya da antihermeneutikçi olarak öne çıkan isimlerden ikisinin görüşlerine yukarıdaki başlıklar altında değinildi. Tıpkı bunlar gibi, yorumbilimin devamı niteliğindeki kültürlerarası yorumbilimciler de kendi yaklaşımlarını bir yandan Gadamer'in görüşleri temelinde, diğer yandan Gadamer'e itirazda bulunarak geliştirmişlerdir. İsminden de anlaşılacağı üzere, burada odak noktası olan, yabancı kültür olgularının ve söylemlerinin anlaşılmasıdır. Farklı kültürlerin hiç olmadığı kadar birbiriyle etkileşim içerisinde olduğu bu yüzyılda, yabancı ve farklı olana aşinalık kazanıldığı ve bunların sıradanlaştığı gibi bir izlenim oluşsa da, Schmidt'e (2005: 9) göre bu yakınlık sonucunda, farklılıklar daha çok göze batmakta ve hatta eskisine nazaran daha da büyük çatışmalara yola açmaktadır.

Tıpkı Gadamer gibi, kültürlerarası yorumbilimin temsilcileri de kendilerini klasik yorumbilimdeki görüşlerden ayrı tutmaktadırlar. Ancak ne var ki, kültürlerarası yorumbilimciler için Gadamer de bu kategoriye, yani eskimiş ve verimsiz veya yetersiz olan yorumbilime dâhil olan bir isimdir⁴². Kendilerinden önceki yorumbilimsel yaklaşımları kültür içi yorumbilim (intrakulturelle Hermeneutik) olarak nitelendirmektedirler. Kültürlerarası, bir diğer adıyla kültür yorumbiliminin “*gerçekliğin farklı alımlanması*” anlamına geldiğini ve

⁴² Kültürlerarası yorumbilimin ilk temsilcileri tarafından Gadamer'e yöneltin eleştiriler için bkz Horstmann, Axel, (1999) Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?, DZPhil, Berlin 47 (1999) 3, 427-448.

amacının “bakışı, aynılık ve tutarlıktan, sürekli >farklılık üzerinde ve farklılıkla çalışmaya<dönüştürme” olduğunu belirterek, kapsamını “kültürel farklılığın görünüşü ve kültürel farklılıkla birlikte yaşama” (Allolio-Näcke/Kalscheuer, 2005: 22) konularının araştırılması ve incelenmesi olduğu belirtilmektedir. Buna karşın kültürlerarası yorum bilim yaklaşımlarının Gadamer’in tespit etmiş olduklarından daha ileri ve yeni tespitlerde bulunabildikleri de şüphelidir. Şüphesiz yabancı kültüre dikkat çekilmesi yeni bir bakış açıdır, ancak burada anlamın farklı özelliklerinin keşfedilmesinden ziyade, yabancı kültürü anlamada dikkate alınmak durumunda olunan ve yorumcunun tutumunun nasıl olması gerektiğine yönelik düşünceler dile getirilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi (1.1.6.), burada öne çıkan kavramlar empati, tolerans, anlama isteği, mesafe, kesişme (Überkreuzung), örtüşme (Überlappung), tanıma (Anerkennung) ve etikdir.

Yorum biliminin yeni akımı olan kültürlerarası yorum bilimine göre, fazlasıyla Avrupa merkezli olan Gadamer’in anlama kuramı, kültürlerarası anlama için yeterli değildir. Mall (1995: 29), Heidegger’i de Antik Yunana duyduğu hayranlıktan dolayı, Avrupa merkezli bir düşünür olarak nitelendirmektedir. Özellikle “önyargı, gelenek ve otoriteyi rehabilite etme çabası” Habermas’ta olduğu gibi, burada da “ideolojik çarpıtmaların ihmal edilmesi” (Vasilache, 2003: 52) olarak kabul edilmektedir. Bunlar dışında ise asıl üzerinde durulan ve eleştiri yöneltilen hususlar, felsefi yorum biliminde yer alan *ufukların kaynaşması* yaklaşımı ve bu bağlamda anlaşılacak olanın anlayan tarafından *kendine mal edilmesi, benimsemesi ve özümsemesi* (Aneignung) görüşüdür.⁴³ Horstmann (1999: 429) bu eleştirileri ele alarak, yorum biliminin en başından itibaren anlamada engel olan etkenleri gidermek ve anlamayı imkânlı kılmak amacıyla olduğunu belirtmekte ve bu durumun da, bir anlama kuramı açısından normal olanı yansıttığını vurgulamaktadır. Ancak Horstmann (1999: 430) bu savunmayı yapmakla yetinmeyip, Gadamer tarafından da dile getirilen *Aneignung* ve *Einverständnis* yaklaşımında kültürlerarası yorum bilimcileri neyin rahatsız ettiğini sorgulamaktadır.

Aneignung (benimseme/özümseme) yaklaşımı kültürlerarası yorum bilimciler tarafından bir tür asimile etme süreci olarak kabul edilmekte ve bu süreçte yabancı olanın baskıya maruz kaldığı ve bunun sonucunda da yok olmaya mahkûm edildiği iddia edilmektedir.

⁴³ Ayrıca bkz. Kapsch, 2010: 152

Kültür bilimcilerin yabancıya olan bu korumacılığını, Marksistlerin proleterlere olan bakışıyla eş tutan Horstmann (1999: 431), buna Avrupa'daki sömürgecilik sisteminin ve 80li yıllarda ortaya çıkan sömürgecilik sonrası düşüncelerin yol açtığını belirtmektedir. 20. yüzyıla kadar Avrupa kültürüne yabancı olan bir kültürle karşılaşıldığında ve bu kültürdeki farklılıkları açıklayacak bir ilke ya da dayanak noktası bulunamadığında, bunlar “>barbarca<, >vahşi<, >ilkel<, >mantik öncesi/yabani (prälogisch)” (Kogge, 2002: 32) olarak kabul edilmiştir. Avrupa kültürüne göre kendilerinden olmayan olgu, Batı dünyasında kendilerince geçerli olan herhangi bir geçerli sebeple (buna gelenekler de dâhil) ilişkilendirilemediğinde medeniyetten uzak, ilkel ve barbarlıktan öte bir değerdedir. Avrupalılar yakın zamana kadar, yabancıya da en az kendileri kadar kültürel bir varlık olduğu hakikatini görmekten uzak bir bakış açısına sahip olmuşlardır. Bu durumu en açık biçimde Hegel'in “*onlar [Avrupa'lılar] tarafından henüz hükmedilmeyenler, ya buna değer değildir ya da henüz hükmedilmek üzere belirlenmiştir*”⁴⁴ (akt. Mall, 1995: 29) sözleri yansıtmaktadır. Bu ifadesi Avrupalı düşünürlerin diğer kültürleri ne denli yok saydığının ve aynı göz hizasında konuşmadıklarının göstergesidir. Bu durum ise kültürlerarası yorumbilimde daha önceki yorumbilimsel görüşlere karşı gelinmesinin başlıca nedenidir. Kogge bu tutumun “*özellikle kültürlerle dualist bakış açısıyla (özne-nesne) yaklaşılm[masından]*” (2002: 32) kaynaklandığı görüşündedir. Bu bağlamda ise kültürlerarası yorumbilimcilere göre, Avrupalıların yabancı olana nesne muammelesinde bulunmalarına ve kültürel özelliklerinin yok sayılmasına veya yok edilmesine yol açan etken, anlamadaki Aneigung, yani asimilasyon mantığı, ya da tam tersidir. Sonuç itibarıyla, sürecin işleyiş biçimi ve yapısı nasıl olursa olsun, Aneigung ve Einverständnis yaklaşımları yorumbilimde ve anlamada aşılacak durumda bulunan bir tutum olarak kabul edilmektedir.

Buna göre ise Kapsch, yabancı kültürlerin özelliklerinin (Identität) yansıtılmasını iki bakış açısıyla ayırmaktadır. Biri kültürel farklılıkların ve kimliklerin *aşırı* (stark), diğeri ise *az* (schwach) vurgulanmasıdır. İlk dönem kültürlerarası yorumbilim çalışmalarında, özellikle 80li yıllardaki yaklaşımlarda, yabancılığının yok veya asimile edilmesinden, korunması ve mümkün olduğunca görünür kılınmasından yana tavır sergilenirken, daha sonraki yıllarda yabancılığın fazlasıyla öne çıkartılmasının ırkçılığa yol açacağı endişesiyle

⁴⁴“Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden“ (akt. Mall, 1995:29).

geri adım atılmıştır. Bahsedilen nedenden dolayı ikincisinden yana olduğunu belirten Kapsch, bu tercihinin bir diğer nedeni olarak da “[k]ültürlerin sürekli dönüşüme maruz” kalmalarını göstermektedir. Aynı zamanda, belli bir kültüre ait olan her bireyin, diğer kültürler tarafından o kültüre dair oluşturulmuş olan sabit tasarımlara göre eylemde bulunmadığı ve değer yargılarına sahip olmadığı gerçeğini de dikkate almaktadır (krş. Kapsch, 2010: 149-151).

Kapsch’ın bu yaklaşımında, kültür bilimci Homi Bhabba’nın kültür tanımının etkisinin olduğu açıkça görülmektedir. Bhabba’nın kültür tanımı, kültürü, kendi içine kapalı ve sabit bir olgu olmaktan uzak yansıtmaktır. *Kültürel hibritlik* düşüncesinden yola çıkan Bhabba’nın kültür kuramında, Vasilache’nin belirttiğine göre “*kültürlerin oluşum süreci [...] ne doğrusaldır, ne de kültürler kendi içinde homojendir*” (Vasilache, 2003: 27).

Diğer yandan ise Kapsch’ın farklılığın fazla öne çıkartılmasından yana olmaması, onu kültürlerarası felsefe ve kültürlerarası yorumbilimin önemli temsilcisi olan Hintli filozof *Ram Adhar Mall*’in yaklaşımına yaklaştırmaktadır. Mall da diğer kültürü kendi yabancılığı içerisinde, yorumcunun kendi kültürüne indirgmeden anlama *ilkesinden* hareket etmektedir. Mall’a göre, kültürler arasında ne aynılık ne de farklılıklar özel olarak vurgulanacaktır. Mall bunun modern dönemdeki aynılık (Identität) ve postmodern dönemdeki farklılık (Differenz) anlayışlarından daha ileri bir boyut olduğunu dile getirmektedir. Ancak Mall (1995: 67), çıkış noktası olarak anlama ve anlaşılma *isteğini* temel almaktadır. Bu da Mall’ın Gadamer’in anlama isteği yaklaşımından uzaklaşmadığının bir göstergesidir. Ancak Gadamer’in anlama isteğini, hem yukarıda Derrida başlığı altında değinildi gibi, hem de ikinci bölümde Gadamer kısmında da görüleceği üzere, *varlık hali* olan ve hem *Anwendung* hem de *Können* (beceri) olarak açıklanan anlama aşamasından ayrı, daha ziyade düşünümselliğin devreye girdiği anlama aşaması olarak ele aldığı söylenebilir. Görüldüğü üzere, kültürlerarası yorumbilim, anlamının varlık halinin yapısına yönelik yeni tespitlerde bulunmaktan ziyade, yabancıyı anlamaya dair nelerin dikkate alınması ve nasıl bir tutum içerisinde yabancıya yaklaşılmaya yönelik taleplerde bulunmakta ve yöntem arayışına girmektedir.

Yabancı olan henüz anlaşılmamış olandır. *Yabancı bir şey anlaşıldığında, onun yabancılığı artık ortadan kalkmıştır* düşüncesinden hareketle Schmidt (2005: 9), bir kimsenin

yabancı olanı anlamış olmasıyla birlikte, onun bu yabancı olanı kendisinin bir başka versiyonu olarak görüp görmediğini, yani onu bu şekilde kendileştirdiği anlamına gelip gelmediğini ve bunun bir *alter-ego* olup olmadığını sorgulamaktadır. Gadamer önyargıları, hocası Heidegger'in ontoloji yaklaşımından yola çıkarak, anlamının bir önkoşulu olarak belirlemiştir. Bu önyargılar ise, içinde bulunulan kültür ve toplumun değer yargıları bağlamında edinilmektedir. Gadamer'e göre yorumcu, bu önyargılarını kısmen denetleyebilir, ancak bunları hiçbir zaman aşamaz. Bu bağlamda *anlama*, her zaman için kısıtlı olduğu gibi, aynı zamanda da kendi durumuna tatbik etmektir (Anwendung). Gadamer'in bu tespitleri kültürlerarası boyuta taşındığında, yorumcu yabancıyı kendi kültüründen (yabancıya olan ön yargılarından) yola çıkarak, kendi kültürüyle karşılaştırmalarda bulunarak ve en önemlisi de kendi durumuna ve ihtiyacına uygun olarak (uyarlayarak/kullanarak) anlar. Gadamer anlamada gerçekleşen Aneignung (benimseme) hakikatinin kabul edilmemesinden sıklıkla şikâyet etmektedir (Gadamer, 1971: 264). Oysaki Gadamer'e göre, bir tinbilimcinin veya sosyal bilimcinin kabul etmek durumunda olduğu ilk *hakikat*, anlamının gerçek yapısıdır. Aksi bir varsayım, yani anlamının tarihsel olmadığı ve oluş biçiminde gerçekleşmediği yönündeki rasyonel bir görüş, bu araştırmacıları en başından itibaren yanlış sonuçlara vardırması kaçınılmazdır. İlginç olan durum, Gadamer'in anlama ve anlaşılmanın (Verständigung) sağlandığını dile getirdiği yaklaşımında yorumcunun, *diğerini* kendisine göre üstün, daha üst seviyede olarak kabul ettiğine dair iddiasıdır. Gadamer'in Verständigung yaklaşımına, kültürlerarası yorumbilimcilerin dikkat çektikleri söylenemez. Kültürlerarası yorumbilimcilerin ilgisiz kalmalarına, Gadamer'in genel olarak felsefi yorumbilim yaklaşımında tarihi metinleri dikkate aldığı, bunların da yorumcunun kendi *geleneğinin* bir parçası ve aynı zamanda ise klasik olmaları bakımından en başından itibaren *otorite* olarak kabul edildikleri yönündeki itirazları neden gösterilebilir. Gerçekten de Gadamer anlama kuramında tarihi metinleri dikkate almakta, ancak diğer metinleri de dışlamamaktadır. Özel olarak yabancıyı ele almasa da, kimi çalışmalarında *yabancıya* (das Fremde) da değinmektedir.

„Aber war es nicht von jeher der Antrieb der Hermeneutik, das Fremde, den unerforschlichen Götterwillen oder die Heilsbotschaft oder die Werke der Klassiker, durch Auslegung zu >verstehen<, und bedeutet das nicht immer eine konstitutive Unterlegenheit dessen, der versteht, gegenüber dem, der sagt und zu verstehen gibt?“
(Gadamer,1971:264)

Alıntıda yer alan *yabancı* sözcüğüyle Gadamer, bir başka kültürü mü, yoksa kendi gele-
neğinin bir ürünü, ancak tarihsel olarak kendisine artık yabancı olan tarihi bir metni mi
kast ettiğini açıklamamaktadır. Ancak sonuç itibarıyla bu sözcüğü, her türlü yabancıyı
kapsayacak biçimde kullandığı da pekâlâ kabul edilebilir. Vasilache'nin (2003: 14-15)
Wahrheit und Methode adlı eserdeki sayfalara atıfta bulunarak belirttiği gibi, Gadamer'in
tarihsel ve kültürlerarası anlama arasında büyük bir fark bulunmadığı düşüncesinde oldu-
ğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu anlamda Gadamer'in, yabancıyı asimile etme
isteğinde olduğuna dair iddiaları, onun anlamaya dair söylediklerini anlamaya *çalışmama*
olarak değerlendirmek de mümkündür. Gadamer'le aynı fikirde olduğu görülen Mall'ın
da belirttiği gibi, konuşmacının ve yazarın anlaşılma isteği içerisinde oldukları kadar,
dinleyici ve okur da anlama isteğine sahip olmak durumundalardır. Gadamer anlama ça-
bası içinde olan herkesin, anlaşılacak olan karşısında daha zayıf bir konumda olduğunu
belirtirken, bunu sadece tarihi metinleri kapsayacak şekilde söylemediği ortadır. Gerçek-
ten anlama isteğine sahip olan biri, kendi önyargılarını ve önbilgilerini zaten denetlemek-
tedir.⁴⁵ Bir anlamda kendisini geri *çekmektedir*. Ancak bu durum dahi, anlamının benim-
seme (*Aneignung*) yapısına sahip olduğunu değiştirmemektedir. İster hoşnut olunsun ister
olunmasın, bu, anlamaya dair kabul edilmek durumunda olan *hakikattir*. Görülen o ki,
kimi kültürlerarası yorumbilimci Gadamer'in bu tespitini kabul etmekte güçlük çekmekte
ve yabancıyı gerçekten en açık bir biçimde kendi yabancılığı içerisinde anlaşılabilceği
düşüncesine kapılmaktadır. Ancak bu durum anlamının fitratına ters düşer. Yabancıyı
yabancılığına saygı duyan biri, kendi anlamasını sürekli kontrol ederek ve denetimden
geçirerek tam anlamıyla olmasa da, mümkün olduğunca kendi kültürüne indirgmeden
anlama *çabası* içindedir. Bu durum ise anlama tutumunda bir farklılık gerektirir.

Kogge, anlamayı “*ortaklıkların ilişkilendirilmesi*” olarak değil, “*diğerinin alınması ve
kendi eylem temellerinin değiştirilmesi*”⁴⁶ (Kogge, 2002: 21) olarak açıklar. Bu görüşü
içinse Wittgenstein ve Peirce'nin düşüncelerini temel aldığını ve anlamının yerinin, dü-
şünceler sistemlerinde (Ideensysteme) değil, pragmatik olarak meydana çıkan bağlam-
larda bulunduğunu ileri sürmektedir. Anlamının somut yaşamlarda yer aldığı düşüncesi

⁴⁵ Gadamer'in bu konudaki görüşleri için bkz. 2.3.

⁴⁶ „*Verstehen* werde ich daher auch nicht als Verbindung durch Gemeinsamkeit, sondern als Übernahme von anderem, als Veränderung der eigenen Handlungsgrundlagen beschreiben (iv.).[...]“ (2002: 21)

Heidegger'den bu yana zaten savunulan bir durumdur. Aynı şekilde Gadamer'in yorum-bilimsel yaklaşımında, her anlamının bir deneyim olduğu ve her deneyimin de daha sahip olunan bilgilerin tamamıyla yeniden yapılandırılması ve değiştirilmesi olduğu belirtilmektedir. Ancak anlamayla birlikte bilgilerin değişmesi sonucunda *zorunlu* olarak eylem *temellerinin* değiştiği iddiası ne derece gerçek durumu yansıtır? Ancak burada asıl üzerinde durulması gereken husus, 'diğerinin alınması' ifadesidir. Kültürlerin, kendi toplumlarının yararı için, farklı kültürlerdeki olguları, kendi kültürünün gerekli kıldığı bir takım değişikliklere uğratarak kendilerine taşıması pek tabii ki olağan bir durumdur. Ancak bu durumu genelleyip *mutlaklaştırarak*, her anlamayı mutlaka diğer kültürden kendi kültürüne bir şeylerin alınması olarak tanımlamak, bir anlamda Habermas tarafından Gadamer'e haksız olarak yöneltilmiş olan eleştiriyi tekrarlayarak, düşünömselliği dışlamak ve kendi kültürünü yetersiz veya değersiz görmek anlamına gelebilir.

Yabancı kültürün değer yargılarını ve kültürel olgularını korumayı amaçlayan yaklaşımlar, bu ve buna benzer düşüncelerle kendi kültürel değerlerini feda etmeyi göze almış olurlar. Sonuç itibariyle de böyle bir durumda kültürlerarası etkileşimde anlamayı sağlamak amacıyla bir tarafın kendini eksiltmek zorunda olduğu gerekir mi sorusu sorulabilir. Her anlamının, her bireyin fikirlerinde bir takım değişikliklere neden olduğu tartışmasız olsa da, her anlamının (!) aynı zamanda eylem temellerini ve dolayısıyla da eylemleri değiştirdiği iddiası gerçek manada sorgulanmalıdır. Ayrıca diğer kültürün alınması ve eylem temellerinin değişmesi şeklindeki bir anlama, kendi kültüründe var olmayan bir olgu nedeniyle anlamama durumundan kaynaklanabilir ancak.

Kapsch, normal bir anlamayla, kültürlerarası anlama arasında, anlaşılacak olanın farklılığı üzerinden, bir başka ifadeyle, anlamada odaklanılacak olan hususlar arasında ayırım yapmaktadır. Kültürlerarası iletişimde anlaşılacak olanın, "[...] '*kültürel olarak diğeri*' olanın *bireysel kendine özgülüğünü*" (individuelle Eigenheit) anlamak olmadığını, anlaşılacak olanın daha ziyade "*kültürel kimliklerin*"(Kapsch, 2010:149) olduğunu iddia eder. Aksi durumda, bir başka ifadeyle bireysel özelliklerin anlaşılmaya çalışılması durumunda, bu anlamının kişinin kendi kültürüne ait olan bir diğerini anlamasıyla arasında hiçbir farkın olmayacağını ve hatta da da zor olacağını belirtmektedir. Bundan dolayı da Kapsch'a (2010: 149) göre, kültürlerarası iletişimde söz konusu olan, ben ve diğeri(ler)i değil, 'benim kültürüme' ve 'yabancı kültüre' ait olmakla ilgilidir.

Kapsch'ın yapmış olduğu bu ayırım, yabancıyla ilk karşılaşmada, yabancıya sadece onun kültürünü tanımak maksadıyla yönelindiğinde kabul edilebilir değerdedir. Yabancı'nın kültürel kimliğini, hem farklılıkları hem benzerlikleri çerçevesinde aynı oranda tanımayı göstermektedir. Başka bir ifadeyle, tıpkı diğer bireylerin bireyselliklerinin kabul edildiği gibi, diğer kültürlerin kimlikleri de tanınmalı ve tolere edilmelidir. Ancak bu ayırım, yabancıyla kurulan iletişimde önemli olanın, sadece onun kültürü olduğu anlamına da gelmektedir ki bu, geçerliliği üzerinde tartışılmak durumunda olunan bir husustur. Sırf normal anlamının yapısının *Aneignung* (benimseme) olması ve bundan dolayı da yabancıyı anlamının *daha da* güç olması, kültürel olarak yabancı olanı anlamada *bireysel özelliklerin* dışlanması gibi bir anlayışa kadar uzatılması ne kadar doğrudur? Bu durumda yapılacak olan bilimsel çalışmalar, 'karşılaştırılmalı kültür çalışmaları' olmaktan öteye gidememektedir. Kendi kültürüne ait olmayan filozofu, sürekli onun farklı bir kültüre ait olduğunu göz önünde bulundurarak ve dolayısıyla örneğin yaşam, insanlık ve hatta çalışmanın konusu bağlamında anlama üzerine dile getirdiği görüşlerinin kendi kültürü içinde geçerliliğinin olduğunu göz önünde bulundurmamak, bilimin evrenselliği bağlamında nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorunun sorulması, her bir felsefi düşüncenin ve bilimsel kuramın kültürel bağlam içerisinde doğduğu yaklaşımının sorgulanması anlamına gelmez. Aksine bu çalışma, kültürel özelliklerin ve tarihselliğin önemini ve bunların yol açtığı farklı söylemleri ve anlamayı her açıdan vurgulamayı amaçlamaktadır. Ancak yabancı bir filozofu, yazarı veya şairi kültürel özellikleri bağlamında tanımak kadar, bireysel özellikleri bağlamında da anlamaya çalışmak doğal bir durumdur.

Kültürlerarası yorumbilim yaklaşımlarının anlama kuramı konusunda en önemli katkısının, belki de Derrida'yı temel alarak, *anlamama* sorunsalına pozitif anlamda yaklaşıp, bunun özel olarak konu edilip, vurgulanıyor olması söylenebilir. Hemen hemen her kültürlerarası yorumbilimci, kendi yaklaşımında *anlamama* meselesini ele almaktadır. Son yıllarda bu konu üzerinde ayrıntılı çalışma yapmış olan isim Werner Kogge'dir. Daha önceki yorumbilimsel çalışmalarda *yanlış* anlama ve *doğru* anlama, felsefi yorumbilimde ise *farklı* anlama üzerine tartışmalar yürütülürken Kogge, *anlamama* üzerinde titizlikle durmaktadır. Anlama konusunda Gadamer'in belirlemiş olduğu *engeller* ve *sınırların*, burada özel olarak kültürlerarası etkileşim alanına taşındığı söylenebilir (bkz. 3. Bölüm). Buna karşın, önceki -buna Gadamer de dâhil edilebilir- yorumbilimsel çalışmalarının aksine, anlamamanın her zaman negatif bir değere sahip olup olmadığı da tartışılmaktadır.

Anlamama sorunsalı, gerçekte en başından itibaren yorum üzerine yapılan çalışmaların merkezini oluşturmuştur. Sonuç itibariyle, Antik dönemden başlayan ve günümüzde de devam eden yoruma yönelik teknik veya yöntem arayışı, yanlış anlamayı veya anlamamayı giderme amacına yöneliktir. Ancak bu konu üzerine felsefi düşüncelerin ortaya atılması ve anlamaya dair şüphelerin oluşmaya başlaması daha önce de belirtildiği gibi Romantik döneme rastlamaktadır. Bunda şüphesiz Romantik dönemin kendinden ve bilgiden emin olmayan özne tasarımının etkisi oldukça büyüktür (krş. Grondin, 2012: 103). Kurt, Romantik dönemde anlamamanın, anlamanın ikiz kardeşi olarak görüldüğünü belirtmektedir (Kurt, 2009: 71). Grondin, Schleiermacher'ın öncüsü olarak kabul edilen Schlegel'in anlamayı aynı zamanda anlamama olarak kabul edişine dikkat çeker. Schleiermacher anlama ediminin yanlış anlama yönüne daha somut bir şekilde dikkat çekmiştir. 20. yüzyılda ise Derrida, anlamamanın ikiz kardeşi olan anlamamayı, insan anlamasının temel hali olarak, felsefi düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Ancak 21. yüzyıl yorumbilimi, ne anlamamayı, yani farklılığı (Levinas, Derrida), ne de sorunsuz anlamayı, yani aynılığı, radikal boyutta savunmaktadır. Savunmalarını ise, radikal farklılıkların bulunması durumunda anlamamanın olmayacağı, aynı olunması durumunda, anlamamanın mümkün olmayacağı teziyle yapmaktadırlar (Kurt, 2009: 73). Buna karşın, her anlama ve/ya anlamama, kısmen anlama, kısmende anlamamayı içermektedir.

Gadamer'in anlama isteği içerisinde olan birinin kendi önyargılarına ve bilgilerine temkinli yaklaştığı saptaması, daha sonraki yorumbilim yaklaşımlarında, kişinin kendi anladıklarına karşı şüphe duyması talebine dönüşmüş ve söz konusu olan bu şüphecilik veya anlamama durumunun bir yöntem olarak işlevselliği değerlendirilmiştir.⁴⁷ Bu doğrultuda Kurt, yorumbilimin sadece anlam arayışı olmadığını, onun aynı zamanda şüphecilik barındırdığını belirtmektedir. Kurt'a göre böyle bilinçli bir tutum, yorumcunun kendi yorumunu, tek hakiki yorum olarak görmesini de engelleyecek ve diyalogu sürdürmeyi sağlayacaktır. Kurt, bu bağlamda yorumcuya şu çağrıda bulunmaktadır: „*Anlamama cesaretini göster!*“⁴⁸ (Kurt, 2009: 71). Kurt'un çağrısı, Gadamer'in felsefi yorumbilimde bulunduğu

⁴⁷Bu tutumu özellikle bir yöntem olarak değerlendirmeye çalışan ismin Kurt olduğu söylenebilir. (bkz. Kurt, 2009: 87)

⁴⁸ „Wage es, nicht zu verstehen!“ (2009: 71)

çağrıyla birebirdir. Çünkü her iki isim de anlamadığını ve/ya yanlış anladığını kabullenmeye davet etmektedir. Ancak Kurt (2009: 75), anlamamayı negatif birşey olmaktan çıkararak pozitifleştirmektedir. Bunu ise Heidegger'in anlama yaklaşımını temel alarak yapar. Heidegger'in verdiği çekiç örneğindeki gibi, el-altında-bulunanın, o anda el-altında-bulunmadaki işlevselliğini yerine getirmemesi durumunda bir eksikliğin belirlemesi sonucunda, düşünümselliğin devreye girmesi gibi, anlamama durumunda da düşünümsellik devreye girmektedir. Çünkü böyle bir durumda anlam beklentisi (Sinnerwartung), gerçekleşmemektedir (Sinnerfüllung). Anlamama durumunun tespiti, gerçekte birşey(ler)in anlaşılması olmasına işaret etmektedir. Kurt (2009: 77) böyle bir anlamamanın ya da yanlış anlamamanın sadece bireyin kendisi için değil, toplumlar içinde yararlı olabileceğini belirtmektedir. Anlamama, aynı zamanda anlaşılmayan konuyla ilgili bir araştırmayı beraberinde getireceğinden, yorumcunun anlama ufkunu geliştirmesinde önemli bir yöntem olarak ortaya çıkabilir. Baştan sona anlaşılın ya da anlaşılması olduğu sanılan bir diyalog, yanlış anlamamanın sonucu olabilir, çünkü bir anlama ve yorum sürecinde anlaşılması için çaba gösterilen ve anlama isteğini uyandıran bir şeylerin olması gerekir.

Genel itibariyle bakıldığında *anlamama* sorunsalının, daha ziyade kültürlerarası yorum-bilim çalışmalarında daha fazla öne çıkarıldığı görülmektedir. Daha önceki klasik, felsefi ya da yöntemsel yorumbilimde olsun bu durum, engellenmeye ve giderilemeye çalışılan bir durum olmuştur. Yanlış anlamamanın veya anlamamanın gerekçesi genel olarak eksik bilgiyle ilişkilendirilirken, felsefi yorumbilimde bireyin dilsel ve kültürel sınırlarından kaynaklanan varlık haliyle ilişkilendirilmiştir. Ancak Kogge'nin de belirttiği gibi sadece *anlamamanın* etkenlerine yönelen yorumbilimsel çalışmalar, *anlamamanın etkenlerine* yeteri kadar dikkatini vermemiştir.

Anlama sözcüğü her zaman pozitif bir sonucu çağırır. Peki, bu süreç nasıl değerlendirilmelidir, bir başka şekilde sorulacak olursa, bu başarılı sonuca ulaşıncaya kadar ki süreçte yaşanan sıkıntılara ne ad verilmelidir? Köhler'in (2009: 27) de belirttiği gibi bu süreç ister bilimsel durumlarda, isterse günlük yaşamda olsun, kimi durumlarda bir insanın yıllarını alabilmektedir. Kogge, anlamama durumlarını tecrübe eden birinin, bu süreçte adeta yerin ayaklarının altından kayıyormuş hissine kapıldığını belirtir. Kogge'ye göre,

„[b]öyle bir deneyimin bir eksiklik ya da dayanak noktasının yok olmasıyla ilişkilendirilmesi, bunun olumsuz bir durum olarak alımlanmasına yol açmaktadır. Birşey eksik gibi görünür ve o eksiklik giderilirse sanki anlamamadan anlamaya bir yol ya da bir köprü oluşacakmış hissi oluşur. Ve gerçekten de küçük bir bilgi, belirti ya da işaret, dayanak noktasını yeniden bulmaya yardımcı olacaktır. Bundan dolayı anlama sorunu genellikle bir eksikliğin giderilmesi olarak ele alınmaktadır.” (Kogge, 2002: 9)

Kogge’ye göre bu *eksiklik* yaklaşımı gerçekte anlamama sorunsalının sadece küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Anlamayı engelleyen eksikliğin giderilmesinin anlama süreci için bir paradigma olarak kabul edildiğini belirten Kogge, bunun aslında derinlerde yatan daha büyük bir sorunun küçük bir belirtisi olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı diğer yorumbilimcilerin aksine o, anlamayı sağlayan ve böylece anlamamayı engelleyen yöntemlerden ve etkenlerden ziyade, anlamama durumunun meydana gelmesine sebebiyet veren etkenlerin ortaya çıkartılmasının önemine vurgu yapar. Bu düşünceden hareketle ise Kogge’nin ilk olarak, anlamamayı negatif bir bakış açısıyla veya önyargıyla değil, mümkün olduğunca nötr, yani anlamayla eşit konumda olan bir olgu olarak ele aldığı söylenebilir. Çünkü Kogge, anlamamayı “*anlamanın kusurlu olan bir biçimi*” veya eksikliği giderilmesi gereken bir süreç olarak değil, tam tersine “*tıpkı anlama gibi kurucu bir süreç*” (Kogge, 2002: 21-22) olarak tanımlar. Bir anlamda Gadamer’in *önyargıya, geleneğe ve otoriteye* karşı gerçekleştirmeye çalıştığı rehabilitasyon düşüncesini, Kogge *anlamama* olgusuna uygulamaktadır.

„Der Unterschied zwischen Abschlüssen im Verstehen und solchen im Nichtverstehen besteht darin, daß erstere Verknüpfungen so leisten, daß das Neue zu einer möglichen Vorlage⁴⁹ des eigenen Handelns werden kann. Zweitere dagegen knüpfen das, was zu verstehen wäre, an Muster, die ich als *Topoi des Anderen* bezeichnen werde. Solche Muster reichen von Formen des Exotischen über das Lächerliche bis hin zum Undenkbaren.“ (Kogge, 2002: 22)

⁴⁹ Burada ayrıca Kogge’nin yeni olanın alınmasıyla yeni eylem biçimlerinin doğacağı düşüncesini ifade ediş biçimindeki üslup farklılığına da dikkat çekmek doğru olacaktır. Birkaç sayfa önce yapılmış olan alıntıda kesinlikle yeni eylemlere yol açacağı yönünde ifadede bulunurken, burada bu keskin üslubunda bir yumuşama söz konusudur.

Alıntıda da görüldüğü üzere, anlama ve anlamama arasında yaptığı ayrımında Kogge, anlamama durumunda söz konusu olanın, anlaşılacak olan bir olgunun, anlayan kişinin kendi yaşam dünyasında oluşturduğu örneklere göre anladığını ve değerlendirdiğini belirtmektedir. Bu örnekleri ise *diğerinin motifleri* (Topoi des Anderen) olarak adlandırmaktadır. Anlamayı, *anlam süreçleriyle* eş gören Kogge'nin (2002: 261), anlamamayı da *anlam süreçleriyle* ilintili gördüğü söylenebilir (krş. Kogge, 2002: 275). Kogge anlamamayı, *Unwissen*, *Unsinn* ve *Widersinn* olarak sınıflandırmaktadır. Bu bağlamda, anlamamanın nedenini anlayabilmek için, ne türde bir sorunla karşı karşıya olduğu çözümlenmek durumundadır (Kogge, 2002: 278). Hiçbir bilginin bulunmadığı (Unwissen, Nichtwissen, Nichtkennen), yani bilgi eksikliğinin sebep olduğu anlamamayı en basiti olarak görmektedir (Kogge, 2002: 275). Çünkü düzene ait unsura dair bilgi eksikliği giderildiği takdirde, en azından tek tek unsurlar anlaşılabilir olmakta ve bir anlam bütünü oluşabilmektedir. Bunun sonucunda ise, daha alt katmanlar olarak gördüğü ikinci ve üçüncü anlamama sorunları bulunmadığı takdirde, anlama gerçekleşebilmektedir.

Anlamamanın *ikinci* basamağını oluşturan ise, Kogge'ye göre *Unsinn* biçiminde bir anlamamadır. Burada anlaşılacak olan, sahip olunan deneyimler ışığında herhangi bir mantık çerçevesine oturtulamamaktadır. Kogge'ye göre buradaki sorun, belirli bir düzen içerisinde yer alan bir veya birden fazla unsura dair bilgi eksikliği değil, bu düzenin bütününe yöneliktir. Düzen içerisindeki unsurlar arasındaki „bağıntılar“ (Kogge, 2002: 275) çözümlenemediği için anlama sorunlarına karşı karşıya kalınmaktadır. Burada kalmayıp bunu gerçekten anlamaya çalışan biri ise, söz konusu anlaşılmaz olan bu düzeni, kendi deneyimleri içinde yer alan örnekler (Muster) içerisindeki en uygununu bulup (Kogge, 2002: 280), buna başvurarak çözümlenmeye ve anlamaya çalışır. Sonuç itibarıyla, birebir benzerini bulamasa da, buradaki bağıntılara mantıksal bir açıklama yapabileceği bir örneği bulup, bunu anlayabilmektedir. Ancak burada elde edilcek anlama sonucunda yabancı olan düzen, örneğin *çocuksu* ve *gayri ciddi* olarak değerlendirilecektir (Kogge, 2002: 281). Anlaşılacak olan olguya yönelik bir red bulunmamakla beraber, herhangi bir değer de atfedilmemekte ve gereksiz bir durum olarak nitelendirilebilmektedir. (bkz. Kogge, 2002: 286-287).

Üçüncü basamakta yer alan *Widersinn* durumunda da yorumcu, anlayabilmek veya anlamlandırabilmek için, *ikincide* olduğu gibi kendi deneyimleri içinde yer alan modellere

(Muster) başvurmaktadır. Ancak anlaşılacak olan, hiçbir şekilde bu örneklerle bağdaştırılamamaktadır. Düşüncelerdeki düzenden ziyade, böyle bir olgunun veya düşüncenin, „*eylemlerin ve sembolik bağlantıların geniş çerçevesi içerisinde nerede yer alabileceği*[ne]“ (Kogge, 2002: 278) dair bir mantık bulamaktadır. Bunun sonucunda da yorumcu, kendi deneyimleriyle bunu ilişkilendiremediği için yabancı olanda, örneğin kültürel değere sahip olan bir geleneği, *mantıksız* görerek tamamıyla reddedebilmektedir. Kogge, bu durumun taraflı ifadelerde ve yorumlarda gerçekleşebileceğini de belirtmektedir. Bu tür *taraflı* ifade ve yorumlarda, aşağılanan taraf, bu ifadelerdeki ve yorumlardaki düşünceleri veya ana fikirleri kesinlikle reddetmektedir. Çünkü bu düşünceler genellikle utandıran, gülünç duruma düşüren, hor gören düşüncelerdir. Bu anlamda da „*anlamsızlığın [Widersinn] deneyimlenmesi kendisini, olası gerçeklik olarak kabul edilebilecek bir şeyin zedelenmesi olarak göstermektedir*“ (Kogge, 2002: 285).

Sonuç itibarıyla anlamama sorunsalına odaklanan kültürlerarası yorumbilimsel çalışmaların hemen tamamında bulunan ortak görüş, yabancı olanın herhangi bir tehlike olarak alımlanmasından ve yok edilmek durumunda olan olarak kabul edilmesinden vazgeçilmesidir. Kogge'nin belirlemiş olduğu anlamama nedenlerinde görüldüğü üzere, yabancı'nın tehlikeli veya gülünç kabul edilmesine yol açan temel durum, bireyin veya toplumun her zaman kendi kültürünü ölçüt olarak belirlemesidir. Ancak buna karşılık kültürlerarası yorumbilimcilere göre, yabancı ve farklı olanın da tıpkı bireyin kendi kültüründeki gibi geçerli açıklamaları ve kendi içerisinde kabul edilebilir bir sistemi bulunmaktadır. Bu bağlamda ise, farklı ve yabancı olana karşı hoşgörü geliştirilmek durumundadır. Yabancı olanın farklılığı benimsenmeli ve hoşgörüle karşılanmalıdır. Bu bağlamda Mall'ın (1995: 67-68) özellikle Avrupalıları dikkate aldığı, ancak kendi geleneğini paradigma olarak yüceltme alışkanlığına sahip tüm birey ve toplumları bu alışkanlıklarıyla vedalaşmak durumunda oldukları yönündeki ifadesi kültürlerarası yorumbilimin bir manifestosu olarak kabul edilebilirdir.

Kültürlerarası yorumbilimin felsefi yorumbilime eleştirisi olan, “farklı olanı anlamaya çalışmanın eksik olduğu ve farklı kültürdeki bir metni anlamanın kendi kültüründekini anlamadan çok farklı olduğu” şeklindeki yaklaşımla ilgili birkaç hususa dikkat çekilmelidir. Bir okurun ya da konuşanın kendi kültüründeki olguları anlamaya yönelmesi her durumda onun tüm kültürünü tanıdığı şeklinde yorumlanamaz. Bir okuma ya da anlama

süreci, insanın bütünüyle kendi bildiklerini tekrarlama süreci olmaktan çok, kendi bilgisini geliştirdiği ve her zaman yeni şeyler öğrendiği ve yeni yorumlar ürettiği bir süreçtir. Bu anlamda okuma ya da konuşma süreçleri, anlayanın pasif olduğu ya da anlamaya çalıştığı şeye hâkim olduğu bir süreç olarak düşünülemez. Gadamer, Heidegger veya diğer yorumbilimcilerin kuramlarının, bireyin anlamasının, kendisinin hâkim olduğu ya da kendisine hâkim olan ve çok iyi bildiği bir şeyin anlaşılması olduğunu söylediklerini iddia etmek, anlama sürecini tanımamak anlamına gelir. Anlama sürecinde önyargı ve geleneğin anlamaya hâkim olması, bir gelenek içinde yaşayan bireylerin o geleneğin şifrelerini çözmeye dair önbilgilerinin anlamayı kolaylaştırması ya da bir anlama yöntemi geliştirmeye yol açması anlamına gelir. Bir kültürün kendi içinde homojen olduğunu düşünmek söz konusu olamadığından, kültürlerarası yorumbilimcilerin felsefi yorumbilimcilere, başka kültürü hesaba katmadıkları şeklinde yapmış oldukları eleştiri zemini eksik kalır. Bir kültürün kendi içinde de bir metni anlayıp yorumlarken, ya da bir başkasıyla konuşurken, peşinen anlamadığımız ve anlamaya çalıştığımız durumlar her zaman söz konusudur. Anlama ve anlamama üzerine yapılan tartışmalar, anlama sürecinin her durumda bir anlamama sürecinden, anlama sürecine doğru ilerleyen bir diyalog ya da diyalektik süreç olmasıyla ilgilidir.

Bir kültür içinde yaşayan insanlar kültürün tümüne hâkim olduklarından dolayı değil, tersine anlamayı yoruma çevirebilecek ortak değerler sistemine sahip oldukları için anlamaya açıktırlar. İkinci olarak yabancı kültürlerle ait metinlerle ya da yabancılarla iletişimde, anlamamanın bir ortak zemini olmadığı söylenemez. Farklı kültürlerdeki birçok geleneğin evrensel oluşu, kültürlerin tarih boyunca birbirleriyle kültür alışverişi nedeniyle, insanların kendi dışındaki geleneklerden haberdar oluşunu nedeniyle, insanların okudukları metinlerin konularıyla ilgili evrensel bilgileri ya da karşılaştıkları yabancılarla ilgili önbilgileri çoğu zaman yok değildir. Bir insanın yabancıyı anlaması ve yorumlamasının kendi kültürüne tamamen yabancı bir anlama süreci yaşaması anlamına geldiğini söylemek, anlamaya çalışan bireyin dünya hakkında önbilgilerinin olmadığını varsaymak anlamına gelir. Anlama ve yorum konusunda bilimsel bir tartışma yürütürken, anlama isteğinde olan insanın, anlamayı istediği konu ya da olguya karşı, ister kendi kültüründe isterse yabancı kültürde olsun, anlamak istediği şeye karşı ilgisiz olduğunu ve sıfır noktasında olduğunu kabul etmek, yorumbilim tartışmasına doğru yerden bakmamak anlamına gelir.

BÖLÜM 2. FELSEFİ YORUMBİLİM YAKLAŞIMLARI

2.1. F. Schleiermacher'in Yorumbilim Yaklaşımında Olağan Durum: Yanlış - Anlama

Yorumbilim dendiğinde akla gelen isimlerin en başında günümüzde dahi Romantik dönem düşünürü Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher bulunmaktadır. Birçok yorumbilimci tarafından felsefi yorumbilimin kurucusu olarak kabul edilen Schleiermacher, çeviribilim alanında daha çok, “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens” (1813) adlı çeviri makalesiyle tanınarak, yabancılaştırma yöntemi olarak bilinen çeviri yöntemini geliştirir. Schleiermacher'in yorumbilimsel yaklaşımlarına burada ayrı bir başlık açılması, günümüz felsefi yorumbilim kuramlarında mevcut olmayan görüşleri tespit etmekten ziyade, onun çeviri olgusu hakkındaki görüşlerini daha iyi değerlendirebilmek ve bir üst bakış sağlayabilmek içindir.

Schleiermacher'in çeviri olgusuna yönelik görüşlerini anlayabilmek için, onun yorumbilimsel yaklaşımları mutlaka dikkate alınmalıdır. Schleiermacher'in yorumbilim yaklaşımını anlayabilmek içinse, kendisini etkileyen önemli isimler olan Ast ve Wolf'un yorumbilimsel görüşleri hakkında “*bilgi sahibi olmak ön şarttır*” (Palmer, 2008: 111). Çeviribilim alanında yapılan çalışmalarda bu durum maalesef göz ardı edilmektedir. Oysa çeviri makalesinin pek çok noktasında kendisinin yorumbilimsel yaklaşımlarına bilinçli veya bilinçsiz yapılan birçok atıfı bulunmaktadır. Zaten kısa olan çeviri makalesinde bu görüşlerine yer veremeyeceği düşünülerek, çeviri görüşlerinin özünü kavrayabilmek adına yorumbilim konulu metinlerine bakmak tezimizin amacına katkı sağlayacaktır. Aynı şekilde yorumbilimsel yaklaşımlarına birinci elden bakmaksızın onun kısa görüşlerini çeviri alanına taşımak, Schleiermacher'in çeviri görüşlerini dar bir alana hapsetmek anlamına gelir. Schleiermacher'in yorumbilim hakkındaki bilgiler çeviribilime, edebiyatbilimi üzerinden aktarılmıştır. Nitekim kendisi üzerine araştırma yapmamış olan çeviribilimciler için onun görüşleri, “yazar odaklı” olmaktan ibarettir. Bu durum yüzeysel olarak doğru olmakla birlikte, bundan dolayı Schleiermacher'in anlamaya dair önemli olan diğer görüşlerini görmezden gelmek ve yok saymak bilimsel açıdan eksik bir yaklaşım ve kestirme bir çıkarım olur. Schleiermacher'in böyle anlaşılmasında şüphesiz kendisini Schleiermacher'in mirasıcı olarak gören ve yorumbilimsel yaklaşımı benimseyen çeviribilimcilerin payı oldukça büyüktür (bkz. 3.2.). Ancak son yıllarda Schleiermacher üzerine

yapılan çeviribilimsel araştırmaların artması ve çeviri alanında yabancılaştırıcı çeviri yönteminin yeniden öne çıkmasıyla birlikte, bu dar bakış açısının aşılacağına ve Schleiermacher algısını genişleteceğine dair umut vermektedir.

Bir teolog olan F.D.E. Schleiermacher'ın yorumbilimsel görüşleri 1805-1834 yılları arasında Yeni Ahit tefsir çalışmaları çerçevesinde şekillenmiştir. Kendisinin bizzat yayınlattığı bir çalışması bulunmamaktadır. Bunun nedeni olarak, Romantik dönem düşünürlerinin tipik bir özelliği olan ve Schleiermacher'ın de bu özelliği fazlasıyla taşıdığı düşünölen, yayınlamak üzere kaleme aldığı çalışmalarındaki düşöncelerinden hiçbir zaman tam olarak emin olamaması gösterilir (bkz. Grondin, 2012:104). Kendisinin derslerde yararlanmak üzere hazırladığı ve öğrencilerinin bu derslerde aldıkları notlar, ölümünden sonra 1838 yılında öğrencisi Friedrich Lücke tarafından kitaplaştırılmıştır. Lücke'nin çalışması dışında, geçmiş yüzyılda birkaç derleme daha basılmıştır. Bu çalışmada Schleiermacher'ın yorumilimsel görüşleriyle ilgili ağrılıklı olarak, Schleiermacher'e ait görüşleri Manfred Frank'ın derlediği *Hermeneutik und Kritik* (1977) isimli çalışmadan yararlanılacaktır.

Her ne kadar Schleiermacher'ın kendisinin yayınlattığı bir eseri bulunmasa da, onun görüşleri geniş kitlelere ulaşmayı başarmış ve yorumbilim içerisinde oldukça etkili olmuştur. Bu duruma Dilthey'in katkısı oldukça büyüktür. Dilthey'in Schleiermacher'le bu anlamda tanışmasını sağlayan ise, Boeckh olmuştur (Grondin, 2012: 17-18). Çok fazla dile getirilmemesine karşın, Gadamer'in de Schleiermacher'ın düşöncelerinin günümüzde halen ilgi çekiyor olmasına katkısı oldukça fazladır (Di Cesare, 2009: 88). Gadamer'in Schleiermacher'e yöneltmiş olduğu eleştirilerden dolayı, gözler Schleiermacher'ın çalışmalarına çevrilmiş ve Schleiermacher, Gadamer'i eleştirmek ya da düşöncelerine hak vermek için yeniden mercek altına alınmıştır. Ancak Schleiermacher'ın düşöncelerini sistimli bir şekilde yansıtan bir eseri bulunmadığından, zamanla yorumbilimsel görüşlerinin ağrılık noktası üzerine birbirinden farklı düşönceler oluşmuştur. Örneğin kendisinin yazılarını derleyenlerden biri olan Kimmerle, Schleiermacher'ın daha çok *psikolojik yöntem* vurgu yaptığını belirtirken Frank, Schleiermacher'ın son dönem çalışmalarında *dilbilgisel yöntemin* öne çıktığını iddia eder (bkz. Frank, 1977: 59-61). Gadamer (1985: 14-15) Frank'ın bu iddiasını eleştirerek, gerçekte Schleiermacher'ın yorumbilime katmış ol-

duğu asıl değeri olan, yorumun psikolojik boyutunu önemsememekle suçlar. Bu çalışmada, Schleiermacher'ın çalışmalarında daha çok hangi konuyu uzun uzadıya anlattığına bakılmaksızın, Schleiermacher'ın bizzat kendi ifadeleri dikkate alınmıştır. Kendisi, uygun bir yorum sağlayabilmek için her iki yorum türünün de -psikolojik ve dilbilgisel- eşit değerde olduğunu ve “*dilbilgisel yorum[a] daha az [...] psikolojik yorum[a] ise daha fazla*” (1977: 79) önem vermenin haksızlık olacağını vurgulamıştır.

Schleiermacher hakkında tartışılan bir diğer husus, yorumbilimsel görüşlerinin orijinalliği üzerinedir. Görüşlerinin yenilikçi bir bakış açısı taşıdığına yönelik şüphe barındıran birçok görüş dile getirilmiştir. Ona ait olduğu söylenen birçok yaklaşımın, gerçekte kendisinden önce özellikle Reformasyon ve Aydınlanma dönemlerindeki yorumbilimsel yaklaşımlarda, dile getirildiği belirtilir. Kendi döneminde, Ast, Schlegel ve Novalis gibi isimlerin etkisi altında kaldığı iddia edilmektedir (bkz. Grondin, 2012; Siever, 2010; Beisler, 2001: 218; Palmer, 2008: 113-114). Ancak Grondin (2012: 91, 99-100), Aydınlanma dönemindeki birçok görüşün, özellikle Meier'in evrensel yorumbilim görüşlerinin, 19. yüzyıla kadar ki süreç içerisinde unutulduğunu ve Schleiermacher dâhil olmak üzere Romantik dönem filozoflarından hiçbirinin bunlardan haberdar olmadıklarını belirtir. Grondin bunda, Aydınlanma döneminin akli öne çıkararak “*yazılı (ya da doğal) göstergelerden bilgiye ulaşmanın*” (Grondin, 2012: 91) tuhaf karşılanmasının büyük payı bulunduğunu dile getirir.

Daha önceki aynı veya benzer düşüncelerden haberdar olsa dahi, Schleiermacher'ın tüm yorumbilimsel görüşlerini bunların salt birer tekrarı olarak görmek doğru olmaz. Bilimsel anlamda baktığımızda, bilimsel bir çalışmanın kendinden öncekilerden haberdar olması ve onların zemininde yeni bir şey söylemesi bilginin sağlamlığını gösterir. Bu tarzı hemen tüm yorumbilimcilerde görmekteyiz. Bunun dışında, bu düşünceler Schleiermacher'e ait olsun veya olmasın, Schleiermacher'ın somut olarak felsefi yorumbilime önyak olduğu inkâr edilemez. Bunun nedeni, hem kendisinin dile getirmiş olduğu düşünceleri, hem de kendisinin çalışmalarından etkilenmiş olan Dilthey gibi isimlerin yaklaşımlarını onaylamak veya reddetmek için geliştirilmiş olan felsefi yorumbilim yaklaşımlarının oluşmasını sağlamış olmasıdır. Kaldı ki Schleiermacher'ın katkısı bundan ibaret de değildir.

Schleiermacher'ın yorumbilimsel çalışmalarının çıkış noktası ve amacı, kendisinin de belirttiği gibi bir *genel yorumbilim* oluşturmaktır. Çünkü ona göre, tarih boyunca sadece

belirli alanlara yönelik yorumbilim(ler) bulunmaktadır (1977: 75). Schleiermacher, yorumbilim içinde kural ve yöntem yönünden *eksikliğin* bulunmadığına değinmekle birlikte, bu çalışmaların anlama ediminin genelini açıklamakta yetersiz olduğu ve yorumcunun yapmış olduğu seçimlere dayanak sağlamadığı düşüncesindedir. Bu nedenle de “*kendi yolu[n]u*” (Schleiermacher, 2002: 601) kendi çizmeye karar verir.

Bir alana özgü yorumbilimin gözlemlerden oluşan verilerin toplamı olmaktan ibaret olduğunu belirten Schleiermacher (1977: 75-76), söz konusu olan kurallar yığınının ötesine geçip genel olarak anlama edimini sorunsallaştırmayı amaçlar. Bu amacını gerçekleştirme çabasıyla, aynı zamanda genel yorumbilimin hangi *bilim alanına* ait olabileceği konusunu da Aydınlanma dönemindekine benzer bir şekilde gündeme getirir. O tarihlere değin mantık felsefesinin bir alt alanı olarak kabul edilen yorumbilimin, bir kurallar yığını olmasına neden olarak da yine mantık felsefesini gösterir. Mantıkçıların anlama edimine felsefi boyuttaki ilgisizliğinden şikayet etmesi de, genel yorumbilimin buradan doğamayacağı görüşünde olduğunu düşündürür. Çünkü Schleiermacher’e göre, böyle bir yaklaşımla bilimselliğin gerektirdiği bir genellemeye varmak oldukça güçtür. Klasik yorumbilimdeki yaklaşımlar, yorum işindeki zorlukların sadece görünen yüzüne önem vermekte ve bunun sonucunda da yorum işi oldukça basite indirgenmektedir. Bir metni anlamaya yönelik girişimlerin en başında hiçbir kural izlemeyip, sadece zorlanılan kısımlarda bir kaçış olarak kurallara yönelinmesi tutarlı bir davranış değildir. Schleiermacher’e göre, metnin en basit kısımlarında ya da anlaşıldığı varsayılan kısımlarda dahi yanlışlıklar oluşabilmektedir.

Bu düşüncelerden yola çıkarak Schleiermacher (1977: 92), bir metne karşı iki farklı tutumun mevcut olduğunu saptamıştır. Bunlardan ilki ‘*laxere Praxis*’ (gevşek uygulama) olarak adlandırdığı yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşıma göre anlama, kendiliğinden oluşmaktadır. Hedefi ise, yanlış anlamamanın engellenmesidir. Schleiermacher diğer yaklaşımı ise ‘*strengere Praxis*’ (sıkı uygulama) olarak adlandırır. Burada, ilkinin tam tersi bir düşünce hâkimdir, yanlış anlamamanın kendiliğinden oluştuğu düşüncesi mevcuttur ve amaç, metni anlamaya *çalışmaktır*. Bir başka deyişle, yorumcuda anlama *isteği* bulunmalı ve bu yönde bir *çaba* olmalıdır. Metinlerin genel olarak anlaşılabilir olduğu düşüncesinin hâkim olduğu gevşek uygulamada, yorumbilimsel yöntem, metinlerin sadece anlaşılması güç olan

kısımlarında devreye sokulur. Schleiermacher, klasik yorumbilimin, sadece belirli alanlara özgü yorumbilimsel yöntemler, daha doğru bir ifadeyle, sadece belirli metinlere yönelik kurallar geliştirebilmesini de bu zihniyete bağlar. Anlamanın hafife alınmasının nedeni, özdeşlik düşüncesinden yola çıkılarak dilin ve bilişsel sürecin (dilsel ve zihinsel) aynı olduğunun kabul edilmesidir. Her ne kadar sıkı uygulamada da özdeşlik inancı bulunsa da, burada basit uygulamanın gözünden kaçan bir farklılığın bulunduğu inancından yola çıkılmaktadır. Bundan dolayı metnin her noktası ciddiye alınır. Sonuç olarak, Gadamer'in de belirttiği gibi (krş. 2010: 188), Schleiermacher yorumbilimsel yaklaşımını, *yanlış anlamaya* dair bu düşünceleri üzerine kurmaktadır.

Schleiermacher klasik yorumbilimdeki anlamanın olağan, yanlış anlamanın ise olağandışı olduğu anlayışına karşı gelerek, yorumcunun her zaman ciddi bir uygulamada bulunması şartını öne sürer. Bu tespit, “*o ana kadarki yorumbilimin bilmediği*” (Gadamer, 2010: 183) bir şeydir. Schleiermacher'e göre yorumcu, kendi anladıklarına daima eleştirel yaklaşmalıdır. Böylece Schleiermacher'in kendi genel yorumbilim projesinde, yanlış anlamayı *evrenselleştirdiği* söylenebilir. Gadamer ise, Schleiermacher'in yanlış anlamanın yanı sıra, yabancıнын deneyimlenmesini de evrenselleştirdiği düşüncesindedir. Klasik yorumbilimde, özellikle Aydınlanma döneminde aklın mutlaklaştırılması sonucunda kesin bilginin nesnel olarak ulaşılabılır olduğu düşüncesine itiraz edilerek, “*yeni ve evrensel manada, yabancılık (Fremdheit), ”Sen” bireyselliğinde çözümlenemez bir biçimde verilir*”⁵⁰ (Gadamer, 2010: 182-183).

Buna göre Schleiermacher, yorumcunun *iki tür yanlış anlamayı* engellemek durumunda olduğunu dile getirir, bunlar (Schleiermacher, 1977: 93);

1. *Nitel* (nesnel/niteliksel) yanlış anlama (qualitatives Missverstehen): içeriğin yanlış anlaşılması.
 - Nesnel yönden; metnin bir bölümünün başka bir bölümle karıştırılması, bir kelimenin anlamının bir başka kelimenin anlamıyla karıştırılması

⁵⁰In einem neuen, universalen Sinn ist Fremdheit mit der Individualität des Du unauflöslich gegeben. (Gadamer, 2010/1960:182-183)

- Öznel yönden; ifadelerin, yazarın/konuşmacının içinde bulunduğu bağlamda değil de, başka bir bağlamda anlaşılması, ifade bağlamının karıştırılması.
2. *Nicel* yanlış (niceliksel/biçimsel/tinsel) anlama (quantitaves Missverstehen); vurgunun yanlış anlaşılması.
- Öznel yönden; yazarın metnin bir bölümüne yüklediği anlamın yanlış anlaşılması.
 - Nesnel yönden; metnin bir bölümünün kerteleme içindeki konumunun yanlış anlaşılması, örneğin üstünlük dereceleri.

En az dikkat edilen, *nitel* yanlış anlamaya yol açan *nicel* yanlış anlamadır. Yanlış anlamalara genel açıdan bakıldığında, iki sebebin olduğu görülmektedir. Bu nedenler Schleiermacher'e göre, yorumcunun ya *aceleci* çıkarımlarda bulunması ya da *tarafli* ve *dar görüşlü* (Befangenheit) bir tutum içerisinde olmasıdır. Yorumcunun aceleci davranması belirli bir anda gerçekleşmekte ve bu durumda yukarıda sıralanmış olan sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ancak yorum süreci içerisinde bu türdeki yanlış anlamalar düzeltilebilir. Yorumcunun tarafli olması, Schleiermacher'e göre çözülmesi zor olan daha *derin* bir meseledir. Buna yönelik olarak, Schleiermacher'in *düşünümselliği* daha fazla vurguladığı söylenebilir. Gadamer, Schleiermacher'in yanlış anlamaya sebep veren durumlardan biri olarak tespit ettiği *tarafli olma* durumuna karşı tutumunu eleştirmiştir. Çünkü ona göre Schleiermacher bunu, yorumcunun kendisini kurtarması gerektiği bir tutum olarak kabul eder. Schleiermacher'in bu yaklaşımı, Aydınlanmacı düşüncenin devam ettirilmesi ve hatta onun mükemmel bir biçimde tamamlanmasıdır. *Tarafli* olmayı, anlamayı engelleyen bir durum olarak görerek, “önyargılar [...] arasında doğru olanların da mevcut olabileceği, [...] hiç aklına gel[memektedir]” (Gadamer, 2010:283).

Ancak Gadamer'in bu konuda Schleiermacher'e haksızlık yaptığını söylemek yanlış olmaz. Bunun nedeni, Schleiermacher'in, yorumcunun içinde bulunduğu *tarafli* (Befangenheit), her durumda kusurlu olarak görmemesidir. Schleiermacher *pozitif* ve *aktif* olarak adlandırdığı bir yanlış anlamadan daha bahseder. Bu da yine *tarafli* olma durumunda ortaya çıkmaktadır. Ancak yorumcunun taraf olması ileri boyutta olmadığı sürece, bunun yoruma olumsuz yönde bir etkisinin bulunmayacağını dile getirir (bkz. Schleiermacher, 1977: 93). Schleiermacher'in bu türdeki bir (yanlış) anlamayı aktif olarak adlandırması

ise, yorumcunun böyle bir durumda taraflılığının farkında olduğu anlamına geldiği söylenebilir. Maalesef Schleiermacher’de bu türde bir yanlış anlamaya yönelik daha ayrıntılı bilgiler yer almamaktadır. Ancak kendisinin düşünömselliğe, yani yorum süreci boyunca yanlış anlamamanın her an gerçekleşebileceği anlayışından yola çıkarak, yorumcudan aktif bir anlama talebinde bulunması, düşünömsel bir anlamaya önem verdiğini göstermekte ve dolayısıyla bunun, ilerki bölümlerde ele alınacak olan Gadamer’in düşünceleriyle birbir aynı olmasa da, oldukça yakın bir düşünce olduğu anlaşılacaktır.

Bugünün kuramları açısından yanlış anlama nedenleri ele alındığında, bireyin her zaman taraflı ve amaçlı anladığı kabul edilmektedir. Bu taraflılık bilinçli olmasa dahi yorumcu, ancak kendi bildiği ve yaşam dünyasının elverdiği ölçüde anlama imkânına sahip olacağından, anlama sürecinde kendi potansiyelini aşamayarak, nesnel bir anlamaya varamayacaktır. Taraflılık bu anlamda, anlama ve yorumun öznelliğinden kaynaklanan bir sürecin adı olabilir. Ayrıca Schleiermacher’ın bu taraflılık durumundan, tıpkı Aydınlanma döneminde savunulduğu gibi, kesin bir şekilde uzaklaşılabilmesi düşüncesinde olduğunu gösteren net bir ifadesine rastlamak da pek mümkün değildir. Hatta kendisi çeviri yöntemlerini ele aldığı makalesinde, aynı metni çeviren tüm çevirmenlerin, o metnin farklı bir özelliğini öne çıkaracaklarını ve bunun nedeninin ise çevirmenin ilgi alanından kaynaklandığını belirtir (bkz. 3.).

Schleiermacher’e göre tüm bu yanlış anlamaların engellenebilmesi ve yorum sanatının başarılı bir şekilde sürdürülebilmesi için iki tür bilgi gerekmektedir. Birincisi dil bilgisi, ikincisi insan bilgisi. Schleiermacher *dil bilgisi* ile sadece “*yabancı dili öğrenmeyi*” (1977: 81) kastetmez. Burada önemli olan, diller arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların bilincinde olmaktır. Schleiermacher’ın bu düşüncesiyle, düşünömselliği vurguladığı söylenebilir. *İnsan bilgisi* ise, kişinin (konuşmacının/yazarın) kendi bireyselliği sonucunda düşüncelerinin bir araya gelişinin bilgisidir. Yani yorumcu, konuşmacının öznel olan düşünce birleşimlerinin gerçekleşme nedenlerini çözümleyebilmeli ve bunları yorumuna aktarabilmelidir (Schleiermacher, 1977: 81).

Schleiermacher (1977: 82), *insan bilgisine* dair yetiyi de kendi içinde ikiye ayırır. Bunlar geniş (dış) ve derin (iç) yetilerdir. İlki, görünüş ve davranış itibarıyla insanlar arasında karşılaştırma yapılmasını ve onların farklılıklarının kavranmasını sağlar ve bu yeti, ikin-

cisine nazaran daha basittir. İkinci, yani derin yetiyle ise, tek bir insanın kendine özgü-
ğünün farkına varılır. Aynı zamanda onun özelliklerini, insan kavramıyla ilişkilendirerek
anlaşılmasını sağlar. Yorum sanatı için bu yetilerin ikisi de, hem dilbilgisel hem de psi-
kolojik yorum için gereklidir. Bir insanı sadece isim olarak tanımak yeterli olmayıp, konu
ve şahıs hakkında bilgi sahibi de olunmalıdır. Schleiermacher'ın ne dil bilgisini ne insan
bilgisini (Menschenkenntnis) dar bir bakış açısıyla ele aldığı söylenemez. Bunların kül-
türü de kapsayan genişlikte bilgi türleri olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Schle-
iermacher bu yetilerin ve bunların kullanımının bir noktaya kadar insanın kendi doğa-
sında bulunduğunu belirtmektedir. Bu durum ise, Heidegger ve Gadamer'in anlamının
ilk evresi olduğunu iddia ettikleri KÖNNEN edimiyle uyuyor gibidir (bkz. 1.2., 2.2.,
2.3.). Schleiermacher'e göre, yorumbilimsel hataların çoğu, bu bilginin ve/ya becerinin
ya da bunların kullanımının yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır.

Schleiermacher'e göre (yazılı ya da sözlü) konuşma, düşünmenin sadece görünen yüzü-
dür. Düşünmek ise felsefi bir tutumdur. Alımlayıcı konuşmanın görünen yüzü dışında,
düşünerek metnin içine nüfuz etmeye *çalışır* ve *çalışmalıdır da*. Bir metni anlamak, dü-
şünmek olduğu için, *yorumbilimin* aynı zamanda bir *felsefe* olduğunu açıkça dile getirir.
Kısaca, *anlama*, kuralları takip eden bir hareket değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi,
düşünmektir (Schleiermacher, 1977: 76). Schleiermacher yorumbilimsel süreç boyunca
uygulanması gereken anlamayı, sadece zor ve karanlık noktalarda devreye giren bir dü-
şünme biçimi olarak değil, yorumlama işinin en başından itibaren *aktif* bir anlama olarak
ele almaktadır. Yorumcu zihnini/bilincini açık tuttuğu, anladığına ya da yazılanlara karşı
eleştirel olduğu müddetçe anlama *aktiftir*. Bu nokta da onun yorumbilimsel yaklaşımla-
rını, diyalektik yaklaşımları bağlamında ele almak kaçınılmazdır. Bunun nedeni ise, yo-
rumbilimsel süreci, düşünme süreci olarak ele alan Schleiermacher'ın, düşünmeyi özel-
likle diyalektik çalışmalarında ele almasıdır. Zaten Schleiermacher'ın, yorumbilimle di-
yalektiği ayrılmaz gördüğüne de daha önce dikkat çekilmişti. Schleiermacher'ın diyalek-
tik başlığı altında değindiği, *aktif* ya da *eleştirel* düşünce olarak adlandırılabilir olan
anlamaya dair görüşleri, aslında Gadamer'in bahsettiği ve ilerleyen bölümlerde ele alın-
cak olan “yorumbilimsel durum” (hermeneutische Situation) olarak adlandırılan tutuma
oldukça benzerdir. Gadamer bu ifadeyle kişinin eleştirel düşünmeye başladığı durumu
veya anı açıklarken, Schleiermacher'ın böyle bir eleştirel düşüncenin gerçekte tam olarak
ne zaman ve hangi durumda başladığını ifade eden net bir açıklaması bulunmamaktadır.

Ancak yanlış anlamaya dair yaptığı açıklamalardan, Schleiermacher'ın, yorumcunun en başından itibaren bir tür eleştirel tutumla metne ve kendi anladıklarına yaklaşmak durumunda olduğu düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Schleiermacher'ın anlamayı aynı zamanda, eleştirel bir anlama olarak ele almasıyla birlikte, aslında Antik dönemden itibaren ayrı ele alınmış olan *anlama* ve yorumlama (Verstehen und Auslegen), bir madalyonun veya bir kâğıdın iki yüzü olarak iç içe geçmiş ve *bir* kabul edilmişlerdir. Çünkü yorumlama (Auslegung), üçüncü şahıslara yönelik olmayıp, yorumcunun kendi anlamasını düzeltme olarak değerlendirilmiştir. Gadamer (2010: 188), Schleiermacher'ın anlamaya ve yorumlamaya yönelik bu anlayışını, iç söz ve dış söz ikililiğine benzeterek, Schleiermacher'ın bu iki durumda da göz önünde bulundurduğunun tamamıyla *anlama* (subtilitas intelligendi) olduğunu belirtmektedir.

Schleiermacher için tıpkı diyalektik gibi, retorik de yorumbilimin ayrılmaz bir parçasıdır. Anlama, konuşma sürecinin ters işlemidir. Nasıl ki *konuşmada* ilk önce düşünce meydana geliyor ve daha sonra bu söze dökülüyorsa, *anlamada* yorumcu ilk olarak sözle karşılaşır ve daha sonra bunlar üzerinden düşünceye ulaşır. Yorumcu konuşmanın hangi düşüncelerden meydana geldiğini anlayabilmek için konuşmanın tersi olan bir sürece girer. Her türlü bilgi, anlama ve konuşmadan meydana geldiğinden dolayı da, her ikisi, yani hem yorumbilim hem de retorik diyalektikçe bağlıdır. Bu ikisinin diyalektikle olan bağıntısı Schleiermacher'ın, bilginin bu ikisinin birlikte olduğunda oluşacağını düşünüyor olmasındandır. Yani konuşma olmadan anlama olmaz, anlama olmadan konuşma olmaz. Aynı şekilde gramer, eleştiri ve yorumbilim üçlüsü de diyalektikle bağıntılıdır. (Schleiermacher, 1977: 76-77)

Schleiermacher'ın yorumbilimsel yaklaşımlarında *eleştiri* ve *dilbilgisinin* de ayrı bir önemi bulunmaktadır. Yorum ve eleştiri onun için birbirinin dönüşümlü halleridir. Eleştiri için yorum, yorumbilim içinse eleştiri gereklidir. Schleiermacher, bunların özellikle bilimsel çalışmalarda eşgüdümlü bir biçimde ele alınmasının önemini vurgular. *Eleştiri*, bir şeyi anlarken onun doğruluğunun ve orijinalliğinin bilimsel bir gözle değerlendirilmesini sağlar. Yorum, ancak bir metnin sahiciliğinden (Echtheit) emin olunarak yapılabileceğinden, *eleştirinin* yorumdan önce geldiğini ifade etmektedir. Ancak ne var ki yorumbilim, eleştirinin olmadığı ya da bittiği yerlerde de vardır diyerek, aslında yorumbili-

min daha geniş bir alana ait olduğu işaretini de vermektedir. *Dilbilgisi* ise, Schleiermacher'e göre sadece dilin genel kurallarıyla yetinmeyip, metindeki bireyselliği de dikkate almak istemesi durumunda, hem yorumbilimi hem de eleştiriyi dikkate almalıdır.

Schleiermacher kendi döneminde, yorumbilimin henüz *konusunun* dahi tam olarak sınırlanmadığına değinerek, bunun genel itibarıyla *açıklamak, çevirmek ve anlamak* olarak kabul edildiğini belirtir. Schleiermacher, ise yorumbilimin konusunu *anlama* edimiyle sınırlandırmaktadır (Schleiermacher, 1977: 75). Bu yaklaşım, yorumbilim alanında gerçekleştirilen yeni bir düşüncedir. Söz konusu olan sadece *anlama* ediminin kendisidir. Schleiermacher, artık *anlamanın* kendisi sorunsallaştırılmaktadır (krş. Gadamer, 2010: 182). Bu aynı zamanda yorumbilim alanındaki kavram karmaşasının da önüne geçecek bir adım niteliğindedir. Aksi durumda yorumbilim dendiğinde, yorumbilimle özel olarak neyin ele alındığının açıklanması durumuyla karşı karşıya kalınacaktır.

Bu durum maalesef günümüzde hala aynı şekilde devam etmektedir. Örneğin, yorumbilim dendiğinde anlamak değil de, anlam üzerine tartışılması gibi ya da yorumbilimsel görüşlerin, halen yazarın niyetini anlamak olduğun varsayılması gibi. Ancak anlam için zaten özeldir bir bilim dalı bulunmaktadır, bu bilim dalı *anlambilim (Semantik) dir*. Schleiermacher (1977: 105) dil ve anlam araştırmalarının yorum, dolayısıyla yorumbilimin alanı dışında kaldığını belirtmektedir. Pek tabi ki bu araştırma konuları da yorumbilimle oldukça yakından ilintilidir, ancak Schleiermacher'e göre ikincil değerdendirler. Bugün felsefi yorumbilim çalışmaları incelendiğinde, burada da *anlam ve açıklamadan* ziyade, *anlama* üzerine bir tartışma yürütüldüğü görülmektedir. Zaten üçüncüsü olan *anlama* ele alındığında, o an ki duruma göre bu, diğer ikisini de kapsar. Bir nevi *anlama* diğer ikisine göre üst kavramdır. Gerçekte *anlama, açıklama ve çevirme* arasında olan birşey değil, bunları kapsayan bir olgudur. Tıpkı bir yazının anlaşılmadan bir başkasına açıklanamayacağı gibi, aynı şekilde, anlamadan bir başkasına da çevrilemeyecektir.

Schleiermacher'in yorumbilimsel düşüncelerinin bir diğer özelliği ise, onun yorumbilimi sadece geçmişe ait yazılı metinlerle sınırlamayıp, çağdaş metinleri ve konuşmayı da kapsayacak oranda genişletmesidir. Schleiermacher, yorumbilimsel çalışmalarda yabancı dil/kültür ve tarihsel metinlerin ele alınmasını doğal bir tutum olarak karşılarken (krş. Schleiermacher, 1977: 91), buna sözlü metinlerin ve çağdaş metinlerin de dâhil edilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Aksi bir durumda, aynı dönemde yaşayan bireyler arasında

herhangi bir anlama güçlüğüne meydana gelmeyeceği gibi bir yanlış düşüncenin oluşacağı uyarısında bulunmaktadır. Schleiermacher'ın bu düşüncesi, felsefi yorumbilime kapı aralayan bir diğer yaklaşımı olmuştur. Bu aynı zaman da kendisinin asıl amacı olan, yorumun/anlamanın genel yönünü ele alma konusunda da tutarlı bir yaklaşımdır.

Yorumbilimin ne zaman genel ve ne zaman belirli bir disipline ait olacağına dair düşünceler ortaya koyan Schleiermacher, dilin genel yönünü ele alan *dilbilgisel* ve bireysel yönünü ele alan *psikolojik yöntem* arasında yaptığı ayrımın göre, yorumbilimin kapsayıcılığını belirlemektedir. Buna göre, dilbilgisel yöntemin genel itibarıyla her türlü metinde aynı olduğunu, ancak psikolojik yöntemin metin türüne göre, bir başka ifadeyle üslubun genel dilden uzaklaşma derecesine göre, dilbilgisel yorumun değişeceğini ve bu durumun da alanlara özgü yorumbilimi oluşturacağını belirtmektedir. Psikolojik yorum açısından da benzer bir yaklaşım ortaya koyan Schleiermacher (1977: 89), belirli bir yazara yönelik incelenen eserler yazarın yaşamı hakkında benzer sonuçlara götürmesi durumunda, psikolojik yorumun da kuralları genel olmaktadır. Ancak yorumcu, bunlar arasında eşitsizlik olduğu düşüncesine kapılıyor ve yazarı yorumlamaya dair farklı araçlara başvurma gereksinimi duyuyorsa, bu durum *alana özgü* bir yorumbilime yol açmaktadır. Schleiermacher kendi dönemine kadar süregelen yorumbilimsel yaklaşımların, alana özgü yorumbilimler olmasının bir diğer nedeni olarak da bu durumu göstermektedir. Psikolojik yorumlamayla yazarı, metni oluşturmaya iten sebebin ve aynı zamanda bu metinle neyi amaçladığının ortaya çıkartılmasının gerekliliğinden bahseder. Farklı yazarlar aynı sebep ve amaçla metinlerini oluşturmuş olsalar dahi, oluşturdukları metinler farklı olur. Bu gerçeklerden yola çıkarak, düşünme konusunda hangi noktaya kadar benzer olduğu ve bundan dolayı genel yorumbilim alanına girdiği, ancak hangi noktada ayrıştığı ve bundan dolayı da hangi durumda alana özgü yorumbilime gereklilik duyulduğu belirlenmelidir.

“Bei einer didaktischen Auseinandersetzung z. B. und einer lyrischen Dichtung sind trotz dem, daß beide Aneinanderreihungen von Gedanken sind, die Gesetze des Fortschreitens verschieden. So sind in Beziehung auf sie auch die hermeneutischen Regeln verschieden, und wir sind im Gebiet der speziellen Hermeneutik.” (Schleiermacher, 1977: 89-90)

Schleiermacher'ın yapmış olduğu bu ayrımlara göre, yorumbilimin genel veya özel olarak nitelendirilmesinde *psikolojik* yönün belirleyiciliği öne çıkar. Bu çalışma açısından

önemli olan bir diğer husus ise, tüm bu yaklaşımlarının temelinde, uygulanacak olan yöntemin *amaca* göre değişeceği düşüncesinin bulunuyor olmasıdır.

Bu saptamalara dayanarak Schleiermacher (1977: 84), genel yorumbilim kurallarının, zorlukların mümkün olduğunca önünü kesme amacını taşıyan yöntemler olması düşüncesindedir. Bu düşünce, klasik yorumbilimin ilgi alanını oluşturan, sadece zorluklarla karşı karşıya kalındığında yardımına başvurulacak kuralların geliştirilmesi düşüncesini aşan (ve bunu da kapsayan) bir üst bakışı gerekli kılmaktadır. Kuraldan çok yöntem gereklidir ifadeleri ise, bugünkü yönetsel yorumbilim anlamına gelir. Çünkü yöntemler de, özel alan yorumbilimlerine dâhildir. *Genel yorumbilim* kuramının “*cümleler[i]*” ise, “[...] *tek tek zorlukları çözen değil, sürece yönelik ilerleyen (fortschreitende) açıklamalar olmalı ve her zaman sadece işin/görevin (Aufgabe) geneliyle ilgili*” (Schleiermacher, 1977: 84) olmalıdır. Gadamer (2010: 182), Schleiermacher’ın de tıpkı geçmişte olduğu gibi yorumbilimi bir ‘sanat öğretisi’ olarak adlandırdığını, ancak hem teolog hem de filologların ortak süreçlerini çıkarmaya çalışarak, bu nitelermeyi o güne kadar ki düşünceden sistematik açıdan tamamen farklı bir anlamda ortaya koyar.

Gadamer, Schleiermacher’i birçok konuda hedef almıştır. Bunlardan biri, Dilthey’in tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, tin bilimleri için de bilimsel nesnellik sağlayacak yöntem arayışında, anlamayı ve dolayısıyla, yorumbilimi bir yöntem olarak seçmesinin arkasında, Schleiermacher’ın yorumbilimsel görüşleri olduğu iddiasında bulunmasıdır. Bunun için Dilthey yorumbilimi, tin bilimlerinin genel yöntemine dönüştürmeyi ve nesnel anlamının mümkün olabilirdiğini ispatlamayı amaçlamıştır. Gadamer’e göre (2010: 244-245, dipnot 132) Dilthey, bu düşüncesine gerekli olan altyapıyı, Romantik dönem yorumbiliminde ve özellikle Schleiermacher’ın düşüncelerinde bulmaktadır.

“Wie wir bei Schleiermacher sahen, ist das Vorbild seiner Hermeneutik das im Verhaeltnis vom Ich zum Du erreichbare kongeniale Verstehen. Verstehen von Texten hat die gleiche Möglichkeit vollkommener Aadaequation wie das Verstehen des Du. Die Meinung des Autors ist aus seinem Text unmittelbar zu ersehen. Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig. Das ist der Triumph der philologischen Methode, vergangenen Geist so als gegenwaertigen, fremden als vertrauten zu erfassen. Dilthey ist von diesem Triumph ganz und gar durchdrungen. Er gründet darauf

die Ebenbürdigkeit der Geisteswissenschaftem. Wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis stets ein Gegenwaertiges auf einen in ihm gelegenen Aufschluss befragt, so befragt der Geisteswissenschaftler Texte.” (Gadamer, 2010:245)

Başlangıçta da belirtildiği gibi, Schleiermacher’ın yoruma ve yorumbilime dair düşünceleri her yorumbilimci tarafından kendi amaçları doğrultusunda yorumlanmıştır. Bu anlamda Dilthey, Schleiermacher’ın daha çok dilbilgisel yorumda bulunduğunu düşündüğü nesnellik düşüncesini benimseyip, kendi amacına bir dayanak aradığı söylenebilir. Ancak burada önemli bir çelişki oluşmaktadır ki, bu da Dilthey’in, Schleiermacher’ın daha çok kesin bir nesnellikten uzak durduğu psikolojik yorum yaklaşımlarını kendi yorumbilim metodolojisinde benimsemiş olmasıdır. Dilthey’in, Schleiermacher’ın dilbilgisel yorum yönteminde aradığı nesneliliği, psikolojik yoruma da taşıdığı görülmektedir. Grondin’in belirttiği gibi Romantik dönem düşünürü olup aynı zamanda kesinlik sağlayacak bir yöntem peşinde olmak oldukça tuhaf karşılanacak bir durumdur (Grondin, 2001: 81).

Bu durumda Schleiermacher’ın, rasyonalizmde olduğu gibi kesin bir bilgi peşinde olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Gadamer’in eleştirilerinin uygunluğu da sorgulanması gereken bir başka duruma dönüşür. Ancak bu itirazları dile getirerek, aynı zamanda Schleiermacher’ın yazar odaklı bir anlamadan yana olduğu gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır. Schleiermacher’ın anlamadan bahsederken, her zaman yazarı anlamayı kastettiği doğrudur. Ancak Schleiermacher’ın çalışmalarında, yorumbilime yönelik belirli kurallar geliştirip, bunlar aracılığıyla nesnel bilgiye ulaşılabileceği iddiasının bulunmadığı söylenebilir. Schleiermacher, yorumda yöntemlerin uygulanmasına yönelik kuralların asla bulunmadığı düşüncesine sahip olduğu gibi, tam ve eksiksiz bir anlamının da mümkün olmadığını savunur (Schleiermacher, 1977: 81). Ayrıca Schleiermacher’ın belirttiği gibi, kendinden önceki çalışmalarda kurallar aranırken Schleiermacher, genel olarak yorumun *felsefi* yönüne dikkat çekmiş ve yorumbilimsel yaklaşımlara bu genel bakışı dâhil etmiştir.

2.1.1. Yorumbilimde Bireysellik ve Genellik

Schleiermacher’ın, retorik ve yorumbilimi bir madalyonun iki yüzü gibi gördüğüne yukarıda değinilmişti. Ancak o, bu ikisini ayrılmaz görmekle kalmayıp, yorumbilimsel yaklaşımını da adeta retorik düşünce üzerine inşa eder. Ona göre her konuşma ya da metin

iki yönlüdür. Konuşma, bir yandan ulusal dil diyebileceğimiz dilin genel yönüyle ilişki-
liken, diğer yandan konuşmacının düşünceleriyle de bağıntılıdır (Schleiermacher, 1977:
77). Her konuşma (metin), bu iki boyutun özelliklerini kendi içinde barındırmaktadır.
Yorumcuya düşen görev ise, bir metni bu iki boyutuyla birlikte ele almaktır. Çünkü “*Ko-
nuşmanın ve anlamının sanat[ları] (birbirilerini tamamlama açısından) karşılıklı durduk-
larından [ve] konuşmak, düşüncenin sadece görünen yüzü olduğundan, yorumbilim bu
sanatla birlikte ele alınmalıdır [...]*”⁵¹ (1977: 76). Schleiermacher bu düşünceden yola
çıkarak iki farklı yorumlama türü belirler. Bunlardan biri, dilin genel yönüyle ilgili olan
dilbilgisel yorumlama, diğeri ise yazarın düşünce dünyasına yönelik olan *psikolojik yo-
rumlamadır*. Bu iki yorum türüyle, gerçekte kendisinden sonra gelişen yapısalcı dilbilim
çalışmalarından, düşünce bakımından daha ileri aşamada olduğunu gösterir. Çünkü yapı-
salcılar dilin psikolojik ve bireysel boyutunu dikkate almamışlardır. Saussure’ün, Schle-
iermacher’in dili, genel dil ve bireysel olan psikolojik dil olarak ikiye ayırmasından esin-
lenerek *langue* ve *parole* şeklinde bir ayırma gittiğini söylemek abartılı bir iddia olmaz.
Saussure, dilbilimin çalışma alanını *langue* alanıyla sınırlandırarak, bireysel olanı, yani
sözü, karmaşık ve yoruma açık olması dolayısıyla araştırma alanının dışına çıkararak ya-
pısalcı yaklaşımlara yol gösterici olmuştur.

Schleiermacher’e göre, her yorum işleminde, bu iki yorum boyutu istisnasız dikkate alın-
malıdır. Aksi durumda yapılan işlem yarım kalmış olacak ve görev tamamlanmamış ola-
caktır. Ancak hangisine ağırlık verileceği konusunda Schleiermacher belirli bir tercihte
bulunmayıp, bunun duruma göre değişeceği düşüncesindedir. Örneğin, psikolojik yoru-
mun en asgari düzeyde olacağı, metin türleri olarak destan, tarihi dokümantasyon, eğitim
amaçlı metinler, ticari görüşmeler ve benzerlerini saymaktadır. Schleiermacher yoruma
dair, söz konusu iki yorum türü dışında bir üçüncü yöntemin bulunmadığını da iddia et-
mektedir (bkz. Schleiermacher, 1977: 83-88).

Dilbilgisel yorumlamanın nesnesi olan dil, Saussure’un *langue* düşüncesiyle oldukça ben-
zerlik göstermektedir. Schleiermacher dilin bu yönünü toplumsal etkilerden uzak soyut

⁵¹ „Kunst zu reden und zu verstehen (korrespondierend) einander gegenüberstehen, reden aber nur die
aessere Seite des Denkens ist, so ist die Hermeneutik im Zusammenhang mit der Kunst zu denken [...]“
(1977: 76).

bir sistem olarak sunmamaktadır. Ona göre genel dil, bireyleri etkilediği kadar, bireysel etkilerle de biçimlenmektedir.

„Konuşma, dil etiketi [Sprachbezeichnung] olarak anlaşılmadığı takdirde, ruhun hakikati olarak da anlaşılmaz, çünkü dilin fitratı (Angeborenheit) ruhu değiştirir.

Konuşma, ruhun hakikati olarak anlaşılmadığı takdirde, dili değişikliğe uğratan (Modifikation) olarak da anlaşılmaz. Çünkü kendisi de konuşmayla gerçekleşen bireyin, dile olan tüm etkilerinin nedeni burada bulunmaktadır.”⁵² (Schleiermacher, 1977: 79)

Her konuşmanın temelinde bir düşünce gizlidir (bkz. Schleiermacher, 1977: 78). Retorikte düşünce, konuşmadan önce gelirken, yorumda ilk karşılaşılan konuşmadır. Düşünceye ise ancak yazı ve söz üzerinden erişilebilir. Bundan dolayı Schleiermacher'e göre yorumcu, metnin içine nüfuz ederek, konuşmacıya (yazara) bunları ifade etme imkânı tanıyan düşüncelere ulaşmalıdır. Yorumcu dilbilimsel yorumlama olarak adlandırılan çözümlenmeyi takiben psikolojik yorumlamaya geçiş yapacaktır. Schleiermacher yorumlama sürecine, ilk olarak dilbilgisel yorumla başlanmasından yanadır. Ancak bunun nedeni onun bu yorumu diğerinden daha üstün tuttuğundan değil, dilbilgisel yorumun daha öncelikli olmasıdır. Çünkü bunun üzerine hem “*daha fazla araştırma [yapılmıştır], hem de bu konu üzerine mevcut bir çalışma olduğu daha kolay hesaba katılabil[mektedir]*” (Schleiermacher, 1977: 99). Bu yaklaşım, Schleiermacher'in görüşlerinin aynı zamanda antik dönem alegorik yorum anlayışına yakınlığını da göstermektedir. Alegorik yorumcular, her zaman için *sözcük anlamından* (Literalsinn) yola çıkma taraftarı olmuşlardır (bkz. Grondin, 41-42). Schleiermacher'in anlama sürecine dilbilimsel yorumlamayla başlamasının öncülünün aynı zamanda, Protestan düşüncenin literal anlamı incelemesi ol-

⁵²„Die Rede ist auch als Tatsache des Geistes nicht verstanden, wenn sie nicht als Sprachbezeichnung verstanden ist, weil die Angeborenheit der Sprache den Geist modifiziert.

Sie ist auch als Modifikation der Sprache nicht verstanden, wenn sie nicht als Tatsache des Geistes verstanden ist, weil in diesem der Grund von allem Einflusse des Einzelnen auf die Sprache liegt, welche selbst durch das Reden wird. (Schleiermacher, 1977: 79)“

duğu da söylenebilir. Schleiermacher'ın, yorumlama eylemine dilin genel yönüyle başlanmasından yana olması, bu düşünceyi sözcük düzleminden daha geniş boyuta taşımakla birlikte devam ettirdiğini göstermektedir.

Dilbilgisel yorumun ilk kaidesi, bir metnin anlaşılması güç kısımlarının, “*yazarının ve ilk okurlarının ortak dil alanı* [Sprachgebiet]” (Schleiermacher, 1977: 101) üzerinden çözümlenmesidir. Yazarın dil alanı, yaşadığı dönem, aldığı eğitim ve sürdürmekte olduğu işi sonucunda oluşmaktadır (krş. Frank, 1977: 42-43). Ancak tüm bu özellikler, olduğu gibi metne yansımaz. Çünkü yazar aynı zamanda belirli bir okur kitlesine hitap eder ve metnini oluştururken bu okur kitlesini dikkate alır. Schleiermacher bu noktada, “[a]ncak[,] yazarın tasarladığı okuru biz nasıl bileceğiz?” (1977: 102; 1838: 42-43) sorusunu yöneltir ve sorunun cevabı olarak metnin kendisini gösterir. Metnin kendisi, yazarın ne türde bir okur kitlesini göz önünde bulundurduğunu yorumcuya sunmaktadır. Yazar, okur kitlesini saptadıktan sonra, bunu yorum boyunca aklında tutmalı ve yorumlama işlemi bittikten sonra da en baştaki saptamasını tasdik edebilmelidir.

Schleiermacher, yazarın bazı nedenlerden dolayı metinde kendi dönemine ve alanına ait olmayan dilsel ifadelerle de yer verebileceğini söyler. Böyle bir kullanımın gerçekleşmesi durumunda ise, yazar okuruyla ortak olan dil alanının dışına çıkmaktadır. Bundan dolayı Schleiermacher ortak dil alanının, sınırları kesin hatlarla belirlenmiş bir yapı olmadığını da altını çizmektedir (bkz. Schleiermacher, 1977: 104). Sınırların belirsizliğinden dolayı, yazarın bu türdeki kullanımlara başvurması her zaman için mümkündür. Schleiermacher, ortak alanın dışına çıkılmasına neden olan dilsel ifadeleri iki gruba ayırır. Birincisi, daha çok yazı dilinde kullanılan *arkaizm*, ikincisi ise hukuk alanı gibi *özel alanlarda* kullanılan teknik ifadelerdir (Schleiermacher, 1977: 102). Yazar okuruna, bu ifadeleri metin bağlamında anlama imkânı tanıyorsa, bunların kullanımını bir sorun teşkil etmeyecektir ancak, okurun bunları metin bağlamında anlaması mümkün olmuyorsa, bu durumda kaçınılmaz olarak güçlükler meydana gelecek ve okur ‘yazarı’ anlamayacaktır. Böyle bir durumda ise, iş okura veya yorumcuya düşer ve yazar, bu tür sözcükler hakkında daha derin *bilgiler edinme girişiminde* bulunmalıdır.

Dile yönelik bilgi edinimi (yöresel, dönemsel, metin türü vb.), yorumlama eylemine henüz başlanmadan yapılmalıdır. Bilgi edinme süreciyle yorumlama sürecinin aynı anda

yürütülmesi durumunda, sağlıklı bir yorumlama gerçekleşmeyecektir. Tarihe yönelik bilgilerin ise sadece prolog türü yazılardan edinilmesi de yetersiz bir yorumla sonuçlanacaktır (Schleiermacher, 1977: 95).

İkinci kaide ise, “*her bir kelimenin anlamı*[nın] (Sinn) [...] *onu çevreleyen* [...]” (Schleiermacher, 1977: 101) diğer sözcüklerden anlaşılmasıdır. Burada Schleiermacher’ın metin içi bağlamı (Kotext) göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Bu durum, sadece bir cümle içindeki sözcükler bağlamında değil, metindeki cümleler ve bölümler arasındaki bağlantıyı da kapsadığı yönünde değerlendirilmelidir. Nitekim Schleiermacher’ın bu kaideyi dile getirdiği açıklamalara bakıldığında, bunların sadece sözcüklerle sınırlı olmadığı görülmektedir. Schleiermacher metin içi incelemeyi daha da ileri bir boyuta taşıyarak

„In Absicht der Hauptgedanken kann man über eine Schrift selbst hinausgehen auf die desselben Verfassers, welche sich als Eins mit jener ansehen lassen, und so auch auf Schriften Anderer, welche sich anschließen durch die Identität der Schule und der Ansicht.” (Schleiermacher, 1977: 124)

Burada Schleiermacher anlama sanatı için bir tür metinlerarası çözümleme önermektedir. Bu metinlerarası çözümleme, yazarın kendisine ait diğer metinleri kapsadığı gibi, yazarla aynı ekole bağlı diğer yazarların metinlerini de içine almaktadır.

İlk etapta birinci kaideyi dışlayıcı (ausschliessend), ikinci kaideyi belirleyici olarak açıklasa da, ilerleyen kısımlarda Schleiermacher ikisinin de sınırlayıcı bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Yorumlanacak olan metnin hangi toplumun ve dönemin ürünü olduğunun bilinmesi durumunda, birinci kaideden ikinci kaideye, ancak metin hakkında toplumsal ve dilsel açıdan herhangi bir bilginin bulunmaması durumunda, sadece metnin kendisinden yola çıkılabileceğinden dolayı ikinci kaideden, birinci kaideye doğru bir uygulama gerçekleşecektir. Bundan dolayı Schleiermacher her iki kaidenin de sınırlayıcı olabileceğini ve fakat aynı zamanda belirleyici olacağı düşüncesindedir. Buna göre, ilk uygulanan kaide hangisiyse o sınırlayıcı, ikincisi ise belirleyici olacaktır.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Schleiermacher’ın göz önünde bulundurduğu dilbilgisel yorumlama, genel kanının aksine sadece gramer çözümlemesiyle sınırlı değildir. Schleiermacher bu yorumlama için semantik, morfoloji, sentaks, epistemoloji, sözlükbilimi

ve bugünün bilgileri ışığında metindilbilim olarak adlandırılan araştırma alanlarını gerekli görmektedir. Dahası Schleiermacher, metinlerarasılığa da özel bir önem vererek, bir metnin anlaşılmasını bu metnin yazarının, dilinin ve metin türünün başka metinlerle ilişkisi kuralarak mümkün olabileceğini savunur. Genel dil derken, yazarın ya da o alanın genel dili, bir cümlenin anlaşılması için ise, ilgili metnin diğer cümleleri ve metin bağlamından yola çıkılarak anlamın çıkarılmasını kasteder.

Dilbilgisel yorumlamanın birinci ve ikinci kaideleri, *yorumbilimsel döngünün* Schleiermacher'deki ilk yansımasıdır. Yorumcu normal bir durumda ilk olarak dilin genel şartlarını çözümledikten sonra, özel olarak metnin diline yönelmektedir, daha sonra ise yaptığı tespitleri denetlemek amacıyla bu kez metnin dilinden genel dile yönelmektedir. Antik dönemde retoriğin bir ilkesi olan bu türdeki yorumbilimsel döngü, reformasyon döneminde Protestan din adamları tarafından anlamaya, dolayısıyla yorumbilim alanına taşınmış ve İncil yorumunda vazgeçilmez bir ilke konumuna yükseltilmiştir (krş. Gadamer, 2010: 179). Schleiermacher'ın kendisi de Protestan bir din adamı olduğundan, yorumbilimsel döngüye verdiği önemin kuşkusuz buradan kaynaklanıyor olduğu ve genel itibarıyla yorumbilimsel düşüncelerini (*yanlış anlama* dışında) yorumbilimsel döngü üzerine kurduğu anlaşılır olmaktadır.

Ancak Schleiermacher'ın farkı, onun yorumbilimsel döngü düşüncesini sadece dilbilgisel alanla sınırlandırmamasıdır. Schleiermacher bunu, dilbilgisel ve psikolojik yorumlama için ayrı ayrı ele almakta ve en sonunda bunları birleştirmektedir. Psikolojik yöntemin *yorumbilgisel döngüsü* ise, yazarın metne yansıyan düşüncelerinin onun hayatının bir anı olarak kabul edilmesi ve bu düşüncelerin yazarın hayatının tümünden anlaşılmaya çalışılmasıdır. Aynı şekilde yazarın metninden yola çıkarak hayatına dair çıkarımlarda bulunmasıdır.

„[...] Der sogenannte hermeneutische Zirkel ist eine unmittelbare Konsequenz der Interaktion von Sprache und Rede, von Meditation und Komposition, von Bedeutung und Sinn, von Struktur und Stil, von Geschichte und sie überschreitender Praxis usw., insofern das Allgemeine erst vom Individuellen in seinem >lokalen<Sinn interpretiert und insofern das Individuelle in seiner Bedeutung von komparativ allgemeineren Zeichenzusammenhang determiniert wird.“ (Frank, 1977: 45)

Schleiermacher için, her fırsatta dile getirdiği yorumbilgisel döngüyle elde edilecek olan *genel bakış*, ayrı bir öneme sahiptir. Bu sebeple yorumlanacak metnin geneli hakkında fikir sahibi olabilmek için, yapılacak ilk iş herhangi bir çözümleme işlemine başlamadan önce metnin okunmasıdır (Schleiermacher, 1977: 97). Schleiermacher bu genel/üst bakışı, hem dilbilgisel hem de psikolojik yorumun ortak başlangıcı olarak kabul eder. Üst bakış, eserin birliği hakkında bilgi sunmaktadır.

Schleiermacher “*dilbilgisel yorumlamada eserin birliğini, dil alanının yapılandırılması, kompozisyonun genel hatlarını ise [dilsel öğelerin] bağlantı şekil[lerinin] yapılandırılması*” (Schleiermacher, 1977: 167) olarak kabul etmektedir. Dil alanıyla kast edilen, metnin terminolojisidir. Böylece Schleiermacher metne yönelik ilk yorum sınırlamasını elde etmeye çalışmaktadır. Metnin günlük, ticari, hukuki, edebi, felsefi vb. dillerinden hangisine ait olduğu tespit edilir. Dilbilgisel yöntemde yoruma dair ikinci sınırlama ise, metnin genel olarak yapılandırılış biçimidir. Burada belli konu alanları içindeki metin türlerinin göz önünde bulundurulduğu söylenebilir. Schleiermacher, sözkonusu olan bu saptamaların yapılabilmesi için, dili bir sistem olarak ele alır. Metnin her bir dilsel ögesi, bu sistemin parçası olarak kabul edilir ve bu anlam taşıyıcı öğeler kendi içlerinde birbirleriyle karşılaştırıldığı gibi, genelin içindeki zıtlıklarla birlikte dikkate alınmaktadırlar (krş. Frank, 1977: 42). Tüm bunlar Schleiermacher’e göre anlamayı ve yorumu nesnel açıdan yönlendiren etmenlerdir.

Psikolojik yorumda ise eserin birliğini, *konu* oluşturmaktadır. Konu, eseri oluşturmaya yönelten itici güç niteliğine sahiptir. Bundan dolayı da ilk görevi, “[b]ir *eserin iç birliğini veya konusunu tespit etmek*” (Schleiermacher, 1977:175) olarak belirlemektedir. Yazarın birçok konu arasından bir konuyu seçmesi de bu birliği oluşturan etkenlerden biridir. Psikolojik yorumda çözümlenecek olan kompozisyonun genel hatları ise, yazarın bu konuyu ve konuyla bağlantılı olan fikirleri ne şekilde ele aldığıdır. Konu herkesçe biliniyor olabilir, ancak yazarın onu ele alış ve işleyiş tarzı yazara özgüdür. Konuya getirdiği yeni bağlantılar da yine burada mercek altına alınır. Bundan dolayı yorumcunun ikinci görevi “*kompozisyonun [üslubun] özgüllüğünü bulmaktır*”, çünkü “*hakiki öznel olan odur*” (Schleiermacher, 1977: 176).

Schleiermacher, psikolojik yorumlamanın *asıl hedefini, üslubun tüm yönleriyle kavranması* olarak belirlemektedir. Ancak buradaki üslup anlayışı, sadece “*dili kullanım şekli*

değildir” (Schleiermacher, 1977: 168). Schleiermacher’in üslup anlayışı daha geniş kapsamlıdır. Düşünce ve dil her yerde iç içe geçmiş olduğundan dolayı, düşüncenin de kendini dilde yansıtmışından dolayı biçim çözümlemesi, aynı zamanda yazarın düşünce süreçlerinin, konuyu düşünce bakımından işleyişinin, düşünceleri bir araya getirişinin de çözümlemesi olmaktadır. Tüm bu çözümlemeler yazarın özgünlüğünü ortaya çıkaracaktır. Böylece, yazarın mevcut dile ne gibi yenilikler kattığı da belirlenebilecektir. Yazarın, eseri yaratıcılık ile mi, yoksa sadece öğrenilmiş tekniklerle mi oluşturmuş olduğu da görülecektir. Schleiermacher’e göre (bkz. 1977: 168), öğrenilmiş teknikler her zaman için kötü bir üsluba işaret etmektedir. Bu durumda ise Schleiermacher’in doğuştan gelen bir yetenek ile değil de, sonradan edinilmiş bilgiler ışığında oluşturulan bir metni daha az makbul gördüğü söylenebilir. Örneğin edebi yeteneği bulunmayan ancak edebiyat bölümü mezununun, öğrenim hayatı sürecinde edindiği edebi bilgiler ışığında oluşturacağı bir edebi metin gibi. Böyle biriyle, gerçek bir sanatçının üslubu Schleiermacher için aynı değere sahip değildir. Biri yaratıcılık içerisinde metnini oluştururken, diğeri öğrenilmiş olan bilgiler ve yöntemler doğrultusunda hareket etmektedir. Öğrenilmiş bilgiler ışığında oluşan metnin estetik değeri ise bayağı ve yapmacık olacaktır. Bu durumda ise yorumcu, yazarın bu özelliklerinin farkına varma durumundadır ve yazarın gerçek manada bir sanatçı mı, yoksa bu bilgileri sonradan edinen ve taklit eden biri mi olduğu ayrımını yapabilmelidir.

Psikolojik yorumlama sürecine başlamadan evvel üslupla ilgili uygulamaları çözümleyebilmek adına üç konu açıklığa kavuşturmalıdır (bkz. Schleiermacher, 1977: 168-169). Bunlar;

1. Eserin (nesnenin), yazarın dönemindeki durumu,
2. Dilin, yazarın dönemindeki durumu ve
3. Yazarın üslubu ile ilgili ulaşılabilir tüm bilgiler.

İlk iki maddeye göre yorumcu, eserin oluşturulduğu dönemde hangi edebi türe ait olduğuna, söz konusu edebi türün ne gibi özelliklere sahip olduğuna, diğer edebi türlerin özelliklerine, bunlar arasındaki farklılıklara ve yazara örnek olan üsluplara vb. konulara dair gerekli bilgileri edinmelidir. Yazarın üslubuna yönelik (kendi düşüncelerini de yansıtan üslup) bilgilere ulaşmadaki güçlüğü Schleiermacher de farkındadır. Kendisinin de belirttiği gibi bunlar çoğunlukla üçüncü şahıslar tarafından hazırlanmış olan belgelerdir ve

nesnellikleri sorgulanmalıdır. Çünkü bunları kaleme alanlar da kendi yorumlarını bu yaklaşımlarına yansıtmişlardır. Bundan dolayı yorumcu birden fazla belgede aynı şekilde ele alınan bilgilerin güvenilirliğinden yola çıkmalıdır. Aynı şekilde yazarın kendi kaleme aldığı biyografilerin de zor olan bu işlemde faydalı olabileceğini belirtir. Yorumcu, edinmiş olduğu tüm bu önbilgilerden yola çıkarak, yazarın kendine özgülüğünü tespit edebilir. Schleiermacher, bir fikre nasıl ulaşıldığına dair yapılan çözümlemeyi meditasyon yöntemi, bir fikrin nasıl dile getirildiğine dair yapılan üslupsal çözümelemeyi ise kompozisyon yöntemi olarak adlandırır (Schleiermacher, 1977: 182-183). Yorumcuyu asıl zorlayacak olan, meditasyon çözümlemesidir. Çünkü Schleiermacher'e göre (1977: 186) burada yapılacak olan ilk olarak, yazarın belirli bir düşünceye sahip olmasına yol açan etkenlerin tespit edilmesidir. Bu bir anlamda, yazarın içinde bulunduğu somut durumun, bir başka ifadeyle iş, sosyal, aile vb. durumların çözümlenmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı da Schleiermacher bunu *dışsal olan* (Äußerliche) olarak adlandırmaktadır. Ancak Schleiermacher için önem arz eden husus, bu konuya yazarın kendi yaşamında atfettiği değerlerin çözümlenmesi ve yazarın bu düşünce ve/ya konuya yönelme sürecinde neleri, yani hangi farklı düşünceleri ve konuları geri çevirdiğini ve/ya reddettiğini tespit etmektir.

Yorumcu mümkün olan tüm bu bilgelere ulaştıktan sonra, eseri psikolojik yönden analiz etmek için, iki yöntemden faydalanmalıdır. Bunlar, *sezgi* (Divination) ve *karşılaştırma* yöntemleridir. Yorumcu yazarı veya eseri bu iki yöntem aracılığıyla anlamalıdır. Tıpkı genel yorumlamada dilbilgisel ve psikolojik yorumlama yöntemlerinden sadece biri uygulanamayacağı gibi, psikolojik yorumlama sürecinde de bunlardan sadece biri uygulanamaz. Schleiermacher sezgisel yöntemin uygulanacağı bölümlerde karşılaştırma yönteminin kaçınılmazlığını vurgulamaktadır. Aksi durumda bu bilgiler hayal ürünü olmaktan öteye gidemez (Schleiermacher, 1977: 170). Ancak sadece karşılaştırma yöntemiyle de bir birliklik sağlanamayacağından, karşılaştırma yöntemi de sezgisel yöntemden ayrı düşünülemez. Karşılaştırma yönteminde yorumcu, anlaşılacak olanı önce genel bir olgu olarak alımlar. Daha sonra ise bunun kendine has özelliğini tespit eder. Sezgisel yöntemle ise, ilk olarak yorumcunun kendisini yazarın yerine koyması beklenirken, ikinci olarak yorumcunun yazarı, kendisiyle karşılaştırmada bulunarak anlayabileceği düşünülmektedir. Daha önce de değinildiği gibi, Schleiermacher'in bu yorum yöntemlerinden hangisini diğerine göre daha üstün tuttuğuna dair tartışmalar, kendisinden sonra ortaya çıkmış olup,

bugüne kadar devam etmiştir. Her ne kadar Schleiermacher’ın çoğu görüşlerinde bir çelişki bulunduğu iddia edilse de, Schleiermacher, bu iki yöntemin ayrılmazlığını şu şekilde ifade etmektedir:

“6. Das Verstehen ist nur ein Ineinandersein dieser beiden Momente (des grammatischen und psychologischen).

[...]

7. Beide stehen einander völlig gleich, und mit Unrecht würde man die grammatische Interpretation die nieder und die psychologische die höhere nennen.” (Schleiermacher, 1977: 79)

Alıntılarda da görüldüğü üzere Schleiermacher her iki yorum türünü eşit değerinde kabul etmektedir. Yorumdaki amaca ve yorumlanacak metne göre yorumlama türlerinden biri diğerine göre daha ağır basmaktadır (krş. 1977: 80). Ancak bu durum diğerinin dışlanması anlamına gelmez. Yapılacak olan yorumun dile yönelik olması ve bireyin sadece dili kullanan ve dilin gerçekleştiği bir ‘mekân’ olarak kabul edilmesi durumunda, dilbilgisel yorumlama öne çıkar. Ancak dil, insanın düşüncelerini sadece dışa yansıtmaya yarayan bir araç olarak kabul edildiğinde ve asıl amaç yazarın düşüncelerine ulaşmak ise, bu durumda baskın gelecek olan psikolojik yorumlamadır. Schleiermacher için uygun olan anlamının gerçekleştiği, yorum süreci boyunca uygulanan yorumbilimsel döngüyle oluşturulan her anlamının, eserin yukarıda bahsi geçen birliğine ters düşmemesiyle anlaşılır olacaktır. Aksi durumla karşı karşıya kalınması durumunda, yanlış anlamının söz konusu olduğu anlaşılacaktır (bkz. Gadamer, 2010: 296; Schleiermacher, 1977: 97). Buradan anlaşılacağı üzere *yorumbilimsel döngü*, klasik yorumbilimde olduğu gibi, Schleiermacher’ın yorumbiliminde de bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Bundan dolayı Gadamer (2010: 194), Schleiermacher’ın hem eserin birliği ve bütünü, hem de yöntem konusundaki göreceliğini spekülasyon olarak adlandırmakta ve bu göreceliğin aslında belirleyici bir düzen-şeması (Ordnungs-Schema) olduğunu belirtmektedir.⁵³

⁵³“Aber spekulative Relativierung, wie sie für ihn (Schleiermacher) charakteristisch ist, stellt mehr ein deskriptives Ordnungs-Schema für den Verstehensprozeß dar, als daß sie grundsätzlich gemeint wäre. [...]” (Gadamer, 2010: 194)

2.1.2. Schleiermacher’ın Yorumbilim Kuramında Yazar Odaklılık Tartışması

Schleiermacher’ın psikolojik yorum yöntemi, kendisinin ölümünden sonra tin bilimlerinde en çok dikkat çeken ve tartışma yaratan yaklaşımı olmuştur. Özellikle Dilthey’in çalışmalarıyla birlikte bu yöntem 19. yüzyılda oldukça önem kazanır. Ancak 19. yüzyıl kuramlarının oluşumunda yön verici etkiye sahip olan psikolojik yöntem (krş. Gadamer, 2010:190), 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uygunluğu yönünden tartışılmış ve özellikle Gadamer tarafından *psikolojizmle* suçlanmıştır. Yukarıda (2.1.1) Gadamer’in, Schleiermacher için ‘yorumbilime farklı bir boyut kazandırdığı’ düşüncesinde olduğuna değinilmişti. Ancak Gadamer bu ifadeleriyle, Schleiermacher’ın aynı zamanda yorumbilimi yürüncesinden çıkardığını da iddia eder.

„Die Philologen, die seine unmittelbaren Vorgänger waren, standen noch anders. Für sie war die Hermeneutik durch den Inhalt des zu Verstehenden bestimmt — und das war die selbstverständliche Einheit der antik-christlichen Literatur. [...] — Schleiermacher dagegen sucht die Einheit der Hermeneutik nicht mehr in der inhaltlichen Einheit der Überlieferung, auf die das Verstehen angewendet werden soll, sondern abgelöst von aller inhaltlichen Besonderung in der Einheit eines Verfahrens, das nicht einmal durch die Art, wie die Gedanken überliefert sind, ob schriftlich oder mündlich, in fremder oder in der eigenen gleichzeitigen Sprache, differenziert wird. [...]“ (Gadamer, 2010/1960: 182)

Gadamer’e göre, herhangi bir biçimde oluşturulmuş olan (sözlü-yazılı, tarihsel-çağdaş, yerli-yabancı) *metni*, bir *yaşam anı* (Lebensmoment) (Schleiermacher,1977: 78) olarak kabul eden Schleiermacher, yorumbilimi, *metin konusunun* ya da *içeriğinin* anlaşılmasından uzaklaştırmıştır. Gerçekten de Schleiermacher bu yöndeki düşüncesini, yorumbilimsel çalışmalarının pek de dikkat çekmeyecek bir yerinde açıkça dile getirmektedir. Schleiermacher dilbilgisel yöntemin birinci kaidesini açıkladığı bir bölümde, “*sadece anlatılan olguya*” bakıldığı durumlarda üst bakışın gerekli olmadığını ve bu durumun “*yorumbilimin dışında kaldığını*” (1977: 110) ifade etmektedir. Gadamer’e göre, Schleiermacher’ın yol açtığı yorumbilim alanındaki bu dönüşümle, özellikle 19. yüzyılın tarihselcilik okuluyla birlikte “[...]yorumbilimsel sorunun bu boyutu değersizleştirilmiştir [...]” (2010:302). Gadamer’in, Schleiermacher’e yönelik yapmış olduğu ‘anlamada dikkatleri yazarın bireyselliğine çektiğine’ yönelik tespitine hak vermekle birlikte, bunun daha önce hiçbir yorum yaklaşımında bulunmadığı yönündeki iddiası gerçekleri yansıtmamaktadır.

Joisten'e göre (bkz. 2009: 27-28), yazar ve yorumcu arasında *derin bir bağ* bulunduğuna veya bulunması gerektiğine inanan ilk isim Platon'dur ve Schleiermacher, Platon'un yazar-yorumcu yaklaşımını sadece daha da detaylandırarak açıklamıştır. Schleiermacher'ın Platon'un eserlerini çevirdiği ve bunların kendisi üzerinde bırakmış olabileceği etkiler göz önünde bulundurulduğunda, Jositen'in dikkat çekmiş olduğu bu durum oldukça kabul edilebilir görülmektedir. Platon ve Schleiermacher arasındaki fark ise, birinde yorumun ilahi güçle gerçekleştiğine dair bir inanç bulunurken, diğerinde anlamaya dair isteğin bulunması ve düşünmenin devreye sokulması (aktif anlama) gerektiğine yönelik taleptir. Grondin ise, bu tür bir yazar-okur ilişkisini sadece Platon'la sınırlamayıp, "*doğrusu yorumbilimin önceki tüm tarihinin, bundan başka bir önceliği bulunmamaktaydı*"⁵⁴ (Grondin, 2012:108-109) diyerek, yazarın sözlü veya yazılı metni olan dış söz sözünden, yazarın düşünceleri olan iç söze ulaşma çabasının bulunduğunu belirtmektedir.

Platon'dan Schleiermacher'e kadar geçen zaman zarfında bir başka yorumbilimsel yaklaşımda bu yönde bir yazar-okur ilişkisinin bulunup bulunmadığı bir başka araştırma konusu olmakla birlikte, Gadamer'e göre bu dönüşüme sebep olan Schleiermacher'ın (Schleiermacher, 1977: 94), *eseri ilk önce yazarın anladığı kadar, daha sonra ise yazardan daha iyi anlama* talebidir. Gadamer, ilk olarak Kant tarafından dile getirildiği düşünülen bu ilkenin, Schleiermacher'de farklı bir anlama büründüğünü iddia eder.

Dilbilgisel yorumlamayı dışlamadan, yorumun daha çok psikolojik yönüyle ilgili olan *yazarı anlama* talebi, yazar hakkında oldukça geniş bir bilgi birikimine sahip olunmasını beraberinde getirmektedir. Buna göre yorumcu, yazarın farkında olmadan, belki de bilinçaltında yatan nedenlerden dolayı dile getirdiği düşüncelerin asıl nedenlerini ortaya çıkarmalı ve metni bu açıdan uygun olarak anlamalıdır. Schleiermacher'ın bu düşüncesine göre, yorumlayıcının sözün sahibine göre anlama sanatına daha yatkın olması söz konusudur. Anlama sanatıyla, yorumcu, metnin yazarından daha iyi bir yorumda bulunma yaratıcılığını göstermektedir. Yazar da kendisini daha iyi anlayabilir. Ancak bunu yapabilmek için kendi eserine psikolojik boyutta eleştirel bir gözle yaklaşmalıdır, "*nesnel düzlemde ise, bizden daha fazla bir araca sahip değildir*" (Schleiermacher, 1977: 94). Schleiermacher, dilin genel kullanımının her birey için aynı olduğu, farklılıkların ise ancak

⁵⁴Die ganze vorherige Geschichte der Hermeneutik hatte wahrlich keine andere Priorität gehabt. (Grondin, 2012:108-109)"

üsluptan kaynaklandığı düşüncesine sahiptir. Ona göre dilin nesnel yönü zaten yorum sürecinde büyük sorunlar oluşturmamaktadır. Kullanılan dil hakkında yeterli bilgiye sahip olan herkes bu nesnel yönü çözümlerabilir. Schleiermacher için sorun yaratan kısım, dilin *bireysel* yönüdür.

Psikolojik yorumlama, yazarın üslubunu anlamayı amaçlamaktadır (bkz. 2.1.1). Ancak Schleiermacher'ın yorumbilimsel görüşlerinde yer alan üslup anlayışının, yazarın dili kullanım biçimiyle sınırlı olmadığına bir önceki başlık altında değinildi. Burada kastedilen daha çok yazarın eserinde yapmış olduğu üslupsal tercihlerin nedenlerinin de açıklanmaya çalışılmasıdır. Bundan dolayı yorumcunun psikolojik yorumlamadaki görevi, eserin yazarın yaşamındaki önemini, eseri oluşturmasına yol açan düşünceleri, eserin oluşma anıyla yazarın yaşamındaki diğer anların bağıntısı vb. konuları açıklığa kavuşturmadır. Yazarın her türlü bireysel düşüncesi üslubuna yansıdığı için, burada bireysel dil kullanımına dâhil olan, yazarın düşünceleri de, çözümlenmeye çalışılır. Yorumcu, yorumlamada bulunmadan önce nesnel açıdan, yani dilin genel kullanımına olduğu kadar, yazarın bahsi geçen öznel dil kullanımına da hâkim olmak durumundadır. Yorumcunun yazarın dünyasıyla doğrudan bağlantısı bulunmaması nedeniyle, yorumlama sanatına başladığında, yazar hakkındaki her türlü bilgiyi bilincine çağırmalıdır. Yorumcu, edebi eser üzerine bilimsel ya da sanatsal bir çalışmaya başlamadan önce, her iki alanda da gerekli bilgileri edinmiş olmalıdır ki, bir sonraki göreve yani yazarı kendisinden *daha iyi* anlamaya hazır olabilmelidir.

Bu noktada Gadamer, Schleiermacher'e iki yönlü itirazda bulunur. Bunlardan ilki, yazarın *daha iyi* değil, *farklı* anlaşıldığı konusudur⁵⁵. Diğeri ise, doğrudan yazarın düşüncelerinin anlaşılmasına çalışılmasıdır. Çünkü Gadamer'e göre, Schleiermacher yorumbilimsel yaklaşımlarında metnin konusunu anlamayı göz ardı ederek, yorumbilimi, metni oluşturan *düşünceyi* çözümlenme yöntemi olarak belirlemiştir. Bu ise Gadamer'e göre psikolojizmden başka bir şey değildir.

“[...]Es ist offenbar die Genieästhetik, die Schleiermacher mit dieser Formel auf seine allgemeine Hermeneutik überträgt. Die Schaffensweise des genialen Künstlers

⁵⁵ Bkz. 2.3.

ist der Modellfall, auf den die Lehre von der unbewußten Produktion und der notwendigen Bewußtheit in der Reproduktion sich beruft. (Gadamer, 2010:196)“

Gadamer’e göre, Schleiermacher’in bu formülde yatan düşüncesi, her ne kadar özerk estetik (Autonomieästhetik) olarak da adlandırılan ve Alman İdealizmde üzerinde itinayla durulan *deha estetiği* (Genieästhetik) yaklaşımını temel alsada, bu, ne daha önceki yorumcilerin, ne de hümanist filologların aklına gelebilecek türde bir düşüncedir. Çünkü hümanist bir filolog, kendisine örnek aldığı yazarı kendisinden daha iyi anlamaya çalışmaz, aksine onun gibi başarılı ya da ondan daha üstün olmaya çalışır (2010:198). Bundan dolayı, Gadamer’e göre Schleiermacher, sadece yorumbilimi dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda bu formülün içeriğini de değişikliğe uğratar.

Gadamer, Schleiermacher’in bu düşüncesinin farkını açıklayabilmek için dil öğrenimi örneğine başvurur. Buna göre okur, yabancı dildeki bir metni alımlarken, yazara oranla metnin dilbilgisel kullanımlarına ve üslupsal özelliklerine daha fazla dikkat eder. Bunun nedeni ise, yazarın dilsel ve üslupsal seçimlerinin çoğunluğunu, anadili olmasından dolayı sezgisel olarak gerçekleştirmesidir. Böyle bir durumda ise Schleiermacher’in söyledikleri olağandır. Çünkü okur, bu yabancı dile ne denli hâkim olsa da, bunu sonradan edinmiştir. Aynı durum şiir çözümlenmeleri için de geçerlidir. Filolojinin, içerikle değil de, sadece güzel bir konuşmanın (kunstvolle Rede) yapısal özelliklerinin anlaşılmasıyla ilgili olması durumunda da Schleiermacher’in yaklaşımı geçerliliğini korumaktadır.(Gadamer, 2010: 196)

Yazarın dâhilikle gerçekleştirdiği üretimin, Schleiermacher yorumbilimindeki karşılığı, Gadamer’e göre (2010:192-193), yorumcunun yazarla düşünsel ve dehasal eşitliğidir (*Kongenialität*). Schleiermacher’in yorumbilimsel amacı, metni anlamaktan ziyade, *yeniden-üretim* sürecinin yaşanmasıdır. Yorumcunun ilgisinin, metnin içeriğinden metnin biçimine ve buradan da yazarın düşüncelerine çekilmesinin nedeni de bundan kaynaklanmaktadır. Yazarla düşünsel boyutta eşit olma durumu sonucunda yorumcu, tahminlerde bulunarak yazarın düşüncelerini çözümlenebilecek ve böylece yazarı daha iyi anlayabilecektir. Dâhiliğin kendisi “*örnek oluşturan ve kural belirleyici olduğundan*” (2010:193) dolayı, bunun çözümlenmesine yönelik de herhangi bir teknik bulunmamakta ve bu ancak sezgi yoluyla yapılan tahminlerle gerçekleştirilebilecek bir amaçtır.

„[...]die psychologische Interpretation] Sie ist letzten Endes ein divinatisches Verhalten, ein Sichversetzen in die ganze Verfassung des Schriftstellers, eine Auffassung des >inneren Herganges< der Abfassung eines Werkes²⁶, ein Nachbilden des schöpferischen Aktes. Verstehen also ist eine auf eine ursprüngliche Produktion bezogene Reproduktion, ein Erkennen des Erkannten (Boeckh)²⁷, eine Nachkonstruktion, die von dem lebendigen Moment der Konzeption, dem >Keimentschluß< als dem Organisationspunkt der Komposition ausgeht. (Gadamer, 2010:190-191)“

Divination kavramı, Schleiermacher'ın yorumbilim yaklaşımında, Gadamer'in psikolojizm bağlamında ele aldığı ve eleştirdiği bir diğer husustur. Gadamer, bu kavramı kendi ifadelerinde *Einfühlung* ya da *Gefühl* sözcükleriyle karşılamaktadır. Frank (1985: 313-314), Schleiermacher'ın en karmaşık düşüncelerinden biri olan *divination* yaklaşımını, bu şekilde karşılamının doğru olmayacağı görüşündedir. Bunun nedeni ise, Schleiermacher'ın bu kelimeyi hiç kullanmamasıdır. Frank, *Einfühlung* kelimesinin Dilthey, Husserl ve onların takipçileri tarafından kullanıldığını belirtirken, Schleiermacher'ın *Divination* kavramına eşanlamlı olarak *erraten* (tahmin etmek) sözcüğünü kullandığını belirtmektedir. Buna ek olarak Schleiermacher'ın aynı zamanda *ahnen* (sezmek, hissetmek) sözcüğünü de sık sık kullandığını söylemek doğru olacaktır. Ancak ne var ki Gadamer'ın *Einfühlung* sözcüğünü kasten kullandığı söylenebilir. Bunun nedeni ise, Schleiermacher'ın *Divination* yaklaşımından- tam da Gadamer'ın eleştirdiği husus olan - yorumcunun “*kendisini diğerine dönüştürdüğü*” (Schleiermacher, 1977: 169) yöntem olarak bahsetmesidir. *Einfühlung* sözcüğünün karşılığı da tam olarak budur.

Sezgisel yöntemin temeli, her bireyin diğer bireyi anlamamasında, ona karşı bir açıklığının bulunmasına dayanmaktadır. Bu ise Gadamer'e göre özdeşlik felsefesi anlayışıyla ilişkilidir. Özdeşlik anlayışa göre, her birey kendi içinde diğer bireylerle ortaklık barındırmaktadır. Schleiermacher buradan yola çıkarak yorumcunun, yazarı veya eseri kendisi veya kendi yaşamıyla kıyaslamalarda bulunarak anlıyor olduğu sonucuna varmaktadır. Yazar ve yorumcu arasındaki ortak payda ne denli büyük olursa ve yorumcu yazarın imgelemi hakkında ne denli bilgili olursa, yazarı anlaması da o denli kolaylaşmaktadır. Bu durumda yorumcunun, kendi düşünüş biçimi ile yazarın düşünüş biçimi arasındaki farklılıkları giderebileceğini düşünmektedir (bkz. Schleiermacher, 1977: 182).

Schleiermacher, Gadamer'ın eleştirdiği sezgiye niçin ve nerede başvurur sorusuna yanıt arayalım.

Gadamer'in de dile getirdiği gibi, Schleiermacher “*Aydınlanma döneminde >mantıklı düşünce< başlığı altında, insanlığın ortak özü olarak kabul edilen her şey[e]*” (2010: 183) karşı gelmektedir. Schleiermacher için önemli olan bilimin her alanına yayılmış olan salt akılcılığa son vermektir (krş. Grondin, 2012: 100). Schleiermacher'in amacı, en az akıl kadar insancıl olan *duygulara* da anlama ve yorumda yer verilmesidir. Schleiermacher'e göre, “*genel ilkeler sebebiyle, sağlıklı insan aklına (gesunde Menschverstand) güvenilebileceğine inanılmıştır. Ancak o halde, özel olan sebebiyle sağlıklı duyguya [, dolayısıyla sezgiye de] güvenilebilir*” (1977: 75). Bu düşüncelerden yola çıkarak Schleiermacher, yorum eyleminde bilgi edinimine girilirken, sezgilere de başvuruabileceğini gösteren genel bir yöntem oluşturmaya çalışmıştır. İnsan hayatı için akıl ne denli gerekliyse, hisler de o denli gereklidir. Bilimsel çalışmalarda ve özel olarak yorum işinde sezginin önemi ve yardımı kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Yorumda sezginin ister istemez devreye girdiğini fark ederek, bunu kaçınılmaz olarak yorumbilimine dâhil etmektedir. Schleiermacher'in, bilimsel çalışmalarda sezginin önemiyle ilgili iddiaları, kendisinden çok sonra ünlü bilim kuramcısı Karl Popper tarafından savunulmuştur. Popper'e göre, bilimsel kuramlar, özellikle büyük buluşlar akılla değil sezgiyle ortaya çıkabilmektedir. (bkz. Tosun, 2002a)

Schleiermacher daha önce değinilen (bkz. 2.1) yanlış anlama nedenlerini tespit ettikten sonra, anlama sanatına yönelik kuralların olumsuz formülden oluşturulamayacağını belirterek pozitif bir formül geliştirme girişiminde bulunur. Tartışma yaratan düşüncelerinin temeli de bu formülde bulunur. Yorum sanatının pozitif formülü, mevcut bir metnin “*tarihsel ve sezgisel [profetische] nesnel ve öznel yeniden kurulması[dır]*” (Schleiermacher, 1977: 93).

Nesnel tarihsel yorumlama metnin, dilin geneli içerisinde nasıl bir konumda olduğu, ne gibi özelliklere sahip olduğu ve ayrıca içinde barındırdığı bilginin dilin bir ürünü olarak dille nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu değerlendirir. Başka bir ifadeyle konuşma, o dilin bir ürünü, konuşmanın içeriği de o dilin ürünüdür. *Nesnel sezgisel yorumlama* ise konuşmanın, dilin gelişimine ne gibi bir etkisinin bulunduğunu tahmin etmeye (ahnden-ahnen) yöneliktir. Bu iki boyutun dikkate alınmaması durumunda yanlış anlama engellenemez. *Öznel tarihsel yorumlama*, yazarın psikolojik durumunu göz önünde bulunduran yorum-

lamadır. Metnin oluşturulduğu sıradaki psikolojik durum sonucunda metnin, yazarın yaşamında o andaki yeri ortaya çıkarılmalıdır. *Öznel sezgisel yorumlama* ise konuşmanın içerisindeki düşüncelerin konuşmacının (yazarın) üzerindeki etkilerinin devamlılığı üzerine tahminde bulunmaktır (ahnden-ahnen).

Schleiermacher'ın yapmış olduğu nesnel ve öznel yorumlardaki ayrım, sezginin sadece yazarın yaşamına ve düşüncelerine yönelik değil, aynı zamanda rasyonel boyut olarak kabul edilen dil düzlemine de yöneliktir.⁵⁶ Her ne kadar Schleiermacher'ın bu formülünde sezgi, her durumda gerçekleşmeyen bir şey olarak yansısı da, ister istemez yorumcunun ve okurun alımlama sürecine dâhil olmaktadır. Okurun yapmış olduğu çıkarımlar, sezgiseldir. Bu durum özellikle yorumbilimsel döngünün deneyimlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Burada yorumcu bir metnin geneli hakkında henüz bir fikre sahip değilken, konusuna ve işleyişine yönelik bir takım çıkarımlarda bulunmaktadır. Aynı şekilde metnin sadece geneli hakkında bilgi sahibi olan yorumcu, sahip olduğu bu genel bilgiden metnin alt bölümlerine yönelik tahminlerde bulunmaktadır. Bu durum *okurun beklentisi* olarak da düşünülebilir. Yorumcuya, çıkarım ve tahminde bulunmayı sağlayansa, *duyguları ve sezgileridir. Yazarı daha iyi anlayabilmek için de okur ve/ya yorumcu, edinmiş olduğu bilgiler doğrultusunda ve “[...]yeni bir anlam tasarımı ışığında[...]metnin anlamını [...]kurar”* (Frank, 1985:363-364). Bundan dolayı Schleiermacher için sağlıklı akla güven duyulduğu kadar, sağlıklı duygulara da güven duyulmalıdır.

Ayrıca bir önceki bölümde de belirtildiği gibi sezgisel yöntemin tek başına uygulanabilirliğine Schleiermacher'ın kendisi de itiraz etmektedir. Schleiermacher sezgisel yöntemin uygulanacağı bölümlerde karşılaştırma yönteminin kaçınılmazlığını vurgular. Ancak ne var ki Gadamer (2010: 193), tam da bu noktada Schleiermacher'le özdeşlik eleştirisinde bulunmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Schleiermacher sezgisel yöntemle, yorumcunun kendisini yazarın yerine koyabileceğini ya da koyması gerektiğini ifade etmektedir. Gadamer'ın itiraz ettiği noktalardan biri, belirtildiği gibi buradaki *dönüştürme* ifadesidir. Gadamer, bu ifadeden yola çıkarak, birçok noktada Schleiermacher'ın özellikle sezgisel yöntemle

⁵⁶ Gadamer'ın neden sadece psikolojik yöntemdeki sezgisel yaklaşıma karşı çıktığı ve yorumun nesnel düzlemindekine sessiz kaldığı, ayrıca sorgulanmak durumunda olan bir husustur.

yazarın tam olarak anlaşılabilirliği düşüncesinde olduğunu alıntılarla ispatlamaya çalışır (bkz. 2010:193, 194, 347-348). Gadamer'e göre, hem Schleiermacher'ın yorumbiliminde, hem de tarihselcilik anlayışında konu olan, “*her zaman için kendi kavramları, değer ölçütleri vb. ile değerlendirilmek zorunda olan, Ben ve Sen aynı yaşamın >anlamları< olduğu için, yine de anlaşılabilir olan yabancı bireyselliktir*” (Gadamer, 2010:203). Schleiermacher uzmanı olan Manfred Frank (1977: 46-47), Gadamer'in Schleiermacher'e sezgisel yöntem dolayısıyla yöneltmiş olduğu eleştiriyi kesinlikle kabul etmez. Frank'a göre sezgisel yöntem, yorumcunun kendi tarihselliğini aşıp, nesnel bir anlamının mümkün olabilirdiğini iddia etmemektedir. Gadamer'in iddiasının aksine, Schleiermacher için ulaşılması zor olan ve tamamen *çözümlemesi imkânsız* olan, yazarın özgünlüğünün de kaynağı olan düşünceleridir.

Schleiermacher'ın yorumbilimsel yaklaşımları fazlasıyla yazarı anlamaya yöneliktir. Ancak görüşleri, psikolojizm olarak adlandırılabilirliği konusunda kesin hükümlere varmak oldukça güçtür. Örneğin Schleiermacher, birçok noktada yazarın düşüncelerinin oluştuğu *Keimentschluss* (bkz. Schleiermacher, 1977: 189), *sich versetzen* (Schleiermacher, 1977: 150) vb. durumlardan bahsetmektedir. Bu ise Gadamer'in kendisinin görüşlerine yöneltmiş olduğu eleştirileri haklı çıkarmaktadır. Ama Schleiermacher aynı zamanda nesnel bir anlamının mümkün olmayacağından da bahseder (Schleiermacher, 1977: 172). Özellikle Yeni Ahit'e yönelik anlama ve yorum uygulamalarında kesin tek bir doğru yorumun hiçbir zaman olamayacağını da göstermektedir (bkz. Schleiermacher, 1977: 227-229). Schleiermacher, aynı zamanda da bireyler arasında birebir aynı bilgilerin olamayacağını belirtmekle (Schleiermacher, 1977: 465) birlikte, yorumun son bulmasının geçici ve o anki amaç doğrultusunda gerçekleştiğini (Schleiermacher, 1977: 109-110) de vurgulamaktadır. Bir diğer önemli husus ise, dönemin okurlarıyla aynı düzlemde olunamayacağını belirtmesidir.

Schleiermacher'ın yazarla *eşit duruma gelme* (Gleichsetzung) ve *kendini yazara dönüştürme* ifadeleri, Gadamer'in iddia ettiği doğrultuda psikolojizm olarak değerlendirilebileceği gibi, yorumcunun art alan bilgisi açısından, yazarla eşit duruma gelmesi olarak da değerlendirilebilir. Schleiermacher'ın çalışmalarını derleyen ve kendisinin yorumbilimi konusunda uzman olan Frank'a (1985: 331) göre Schleiermacher, bu ifadeleri mecazi an-

lamda kullanmaktadır. Bu anlamda Frank (1977: 55), Schleiermacher'in 'daha iyi anlama' talebindeki, 'daha iyi' derecelendirme sıfatının nesnel açıdan metnin anlamını daha iyi anlamayı değil, aksine yorum çeşitliliğini derecelendirdiğini ileri sürmektedir. Bunun nedeni olarak ise, nesnel bilginin daha iyi olarak derecelendirilemediğini, bunun aksine ancak anlaşılabilir veya genişletilebilir olmasını göstermektedir. Her ne kadar Schleiermacher psikolojik yorumlamanın hedefini üslubun, dolayısıyla düşüncelerin tamamen çözümlenmesi olarak belirlese de, bunun olabilirliğine Schleiermacher'in kendisi de inanmamaktadır. Ona göre bu amaca/hedefe ancak *yaklaşık* olarak erişilebilir (bkz. 1977: 168). Çünkü bireysel görüşler hakkında kesin bilgilere ulaşmak oldukça güçtür. Schleiermacher, yazarı anlamının ve yorumun tamamıyla son bulması için, dilin tarihsel süreç içinde geçirdiği tüm değişimler de dâhil olmak üzere, tüm yönleriyle bilinmesi ve yazarın dille olan ilişkisine vakıf olunması gerektiğini belirterek "*böyle bir görevi çözmeye kim cesaret edebilir!*" (1977: 109-110), şeklinde şaşkınlığını dile getirmektedir. Bunun nedeni ise Schleiermacher'e (1977: 94) göre, yorumun sonsuz olmasıdır. Yorumun tüketilemeyecek olması ise, "*yöntem eksikliğinden değil*" (Frank, 1977: 55), geçmişin ve geleceğin sonsuz olmasından kaynaklanmaktadır. Bir kavramın içeriğinin sürekli genişlemesi veya anlam zenginleşmesi/kaybı, onun yorumlarını da şekillendirmektedir. Psikolojik yorumun üslup çözümlenmesinde ise, Schleiermacher'e göre (1977: 177), açıklanamayacak bir kısım mutlaka bulunmaktadır ve bu durum ancak ve ancak *ahenk* (Harmonie) olarak isimlendirilebilmektedir. Bundan dolayı da, yazarın özgünlüğü, tam bir birlik ve bütünlük içerisinde ulaşılabılır olmadığı gibi, aynı zaman da da yansıtılamaz da. Bu durum, yorumun sonsuzluğa açık olması anlamına da gelebilir. Bundan dolayı Frank (1977: 51), Schleiermacher'in bu yaklaşımının Derrida'nın anlamın sonsuza ertelenmesi (différance) yaklaşımının öncüsü olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Ancak Schleiermacher'de anlamın ulaşılmaz olmasının nedeni yabancı olan yazarın Sen'liğinin ulaşılmaz olmasıdır, Derrida'da ise, her alımlayıcının kendi anlamsal bağıntılarını kurmasıdır. Schleiermacher *de*, okur veya yorumcu açısından sınırların bulunduğunu belirtmekte, ancak *vurguyu alımlayıcının sınırlarından çok, yazarın ulaşılmazlığına*, bir başka ifadeyle *bireyselliğine* yapmaktadır. Schleiermacher'in sezgisel yöntem bağlamında dile getirdiği düşünceleri Frank'a göre (1985: 320), »différance« yaklaşımı dışında, göstergelimde anlam oluşum sürecini açıklayan *semiosis* yaklaşımını da anımsatmaktadır.

Aynı şekilde, yorumcunun bireysel görüşlerinin yetkinliği de sınırlıdır ve *hiçbir zaman sonlanmayacaktır*. Schleiermacher'e göre "*bireysel görüş hiçbir zaman tüketilemeyeceği gibi, aynı zamanda da her zaman düzeltilmeye tabidir*" (Schleiermacher, 1977: 168). Buna örnek olarak da Homer üzerine yapılan tartışmaları gösterir. En iyi yorum girişimlerinin dahi, eserin sadece birer taklidi olduğunu belirterek, bireysel görüşlere ulaşmanın mümkün olması durumunda, Homer üzerine yapılan tartışmaların da gereksiz olacağını eklemektedir. Düşüncelerin farklı olmasının nedeni sadece nesne ve konuşmacının veya yazarın bireyselliği değil, aynı zamanda üslup biçimleri de bunda etkilidir. Bundan dolayı Schleiermacher, bir eseri yorumlarken eserin türünün de dikkate alınmasını ayrıca önemsemektedir. Sonuç olarak Schleiermacher'e göre, psikolojik yöntemle eserin anlamına ancak yaklaşık olarak ulaşılabilir. Bir başka deyişle, kesin bir anlama söz konusu değildir. Schleiermacher, iki yorum türünü eşit değerde gördüğünden, burada genel anlamda Schleiermacher'in mutlak bir nesnel anlamının mümkün olamayacağı görüşünde olduğu dile getirilebilir.

Gadamer'in, Schleiermacher'in bu düşüncelerini dile getirdiği ifadelerden habersiz olduğu ya da görmezden geldiğini düşünmek, söz konusu olan eleştirel tutumuna bir neden olarak gösterilebilir. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Gadamer bu ifadelerden haberdardır ve bunları kesinlikle görmezden gelmemiştir. Aksine Gadamer, Schleiermacher'in bu ifadelerine de değinmektedir. Ancak bu ifadelerin görece olarak değiştiğini belirterek, Schleiermacher tarafından belirlenen sınırın, yine onun için aşılamaz olmadığı düşüncesindedir. Gadamer'e göre Schleiermacher, bu ifadelerinde kesinlikle ciddi değildir (krş. Frank, 1985: 315) ve söz konusu engelin (engellerin) sezgiyle aşılabilir olduğunu ve yorumcunun yorumunu tamamlayacağı (Vollendung) düşüncesindedir (bkz. Gadamer, 2010:194).

Bu bağlamda, Schleiermacher'i psikolojizmle suçlayan Gadamer'in kendisinin, Schleiermacher'i psikolojizme düşerek yorumladığını söylemek yanlış olmaz.

Yazarın düşüncelerinin temelinde yatan nedenleri ya da Schleiermacher'in daha önemli gördüğü, eserin yazarın hayatındaki yeri, Gadamer'in de belirttiği gibi genel anlamda edebi okurları pek fazla ilgilendirmeyen bir konu olabilir. Ancak normal durumlarda karşıdaki kişinin belirli sözleri *neden* sarf ettiği de, gerçekte kulak arkası edilen veya edilecek bir durum değildir. Özellikle kültürlerarası iletişim açısından dikkate alındığında ve

etik sorumluluk söz konusu olduğunda görmezden gelinemeceği görülmektedir. Aksine sadece kelimelerin yüzeysel yapısına yapışıp kalmak ya da sadece metnin konusunu dikkate almak ve bunları doğuran düşünceleri önemsememek, dogmatizme düşmek anlamına gelir. Bu anlamda Grondin, “*salt gramer düzleminin kolaycı dogmatizmini aşmaya ve kelimenin ruhuna katılmaya hazır olduğunda [...] hakikate [...]*”⁵⁷ (2012: 109-110) katılımın mümkün olabileceğini belirtmektedir. Sonuç itibarıyla Schleiermacher, sezgisel yöntemle, anlamının nihai bir biçimde son bulacağı düşüncesinde değildir, aynı şekilde bireyin kendi benliğinden tamamen soyutlanıp, kendisini, bir diğerinin yerine koyabileceği ve onu nesnel bir şekilde anlayabileceğine de inanmamaktadır. Gadamer de, *Wahrheit und Methode* adlı eserinden 25 yıl sonra yayımlanan, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik” (1985) başlıklı makalesinde bu duruma dikkat çekmekte ve yazarın kesin bir şekilde anlaşılması fikrinin, Schleiermacher’ın düşüncelerinden etkilenen Steinthal ile birlikte başlayıp, Dilthey ile üst noktaya ulaştığını belirtmektedir (bkz.1985: 15).

Diğer yandan, Schleiermacher’ın sadece yorumbilimsel yaklaşımları dikkate alındığında, yorumbilimi metnin konusundan uzaklaştırdığı eleştirisinde Gadamer haklıdır. Çünkü Schleiermacher, metnin konusunun anlaşılması ve konu üzerine tartışılması meselelerini diyalektik yaklaşımında ele alır. Ancak bu noktada, Schleiermacher’ın yorumbilimle diyalektiği birbiriyle zorunlu olarak ilintili gördüğü gerçeğine dikkat edildiğinde, yorumbilimi metnin veya konuşmanın konusundan uzaklaştırmadığı da görülecektir. Aksine anlaşılacak olana göre, yani yorumcunun amacına göre ya yorumbilim ya da diyalektik ikilisinden biri daha ağır basacaktır. Grondin’in de belirttiği gibi, Schleiermacher’ın yorumbilim yaklaşımında kesinlikle metnin konusundan uzaklaşan bir psikolojizm söz konusu değildir (Grondin, 2012: 100)

2.1.3. Yorum ve Diyalektik İlişkisi

Schleiermacher’e göre yorumbilim ne kadar diyalektikle ilintiliyse, diyalektik de yorumbilimle o denli ilintili ve ayrılmazdır. İki alanın birbirini hiçbir zaman dışlayamayacağı düşüncesinden hareket etmektedir. Yorumbilim, anlama sanatıyken, diyalektik, hakikate

⁵⁷Der Wahrheit wird man nur teilhaftig, wenn man hermeneutisch gesinnt ist, d.h., wenn man bereit ist, den leichten Dogmatismus der rein grammatischen Ebene zu durchbrechen und in die Seele des Wortes einzutreten. (Grondin, 2012:109-110)

ve bilgiye ulaşma aracıdır. Bir başka ifadeyle, Schleiermacher'e göre diyalektik, bir *konusma sanatıdır*. Schleiermacher'in diyalektik notlarında, birbiriyle ilintili olması bakımından belli başlı konular üzerinde durduğu görülmektedir. Bunlar *konusma*, *düşünme* ve *dildir*. Bu bağlamda da, yargı ve kavram gibi konuları ele almaktadır. Özellikle yargı-kavram ilişkisini, kavramların ise, tekil-tikel-tümel ilişkisini, oldukça ayrıntılı ele almaktadır. Ancak asıl önemli olan tüm bunları *dil* (ulusal) bağlamında incelemesidir. Günümüzde ise kültürel bağlamda değerlendirdiği söylenebilir.

Rohls'e (2003: 181) göre Schleiermacher'in *dili*, diyalektik düşünceye dâhil etmesi ve dilin önemini vurgulaması, onun yaklaşımının önceki ve çağdaşı olan diğer diyalektik çalışmalardan ayıran en belirgin özelliğidir. Rohls, özellikle Kant, Fichte ve Hegel gibi filozoflarda, *dilin* hiçbir öneminin bulunmadığını belirtirken, Schleiermacher'in dilin ve dolayısıyla ulusal dilin düşüncedeki önemine dikkat çekerek, hem çağdaşı Humboldt ile olan düşünce yakınlığını hem de Schleiermacher'in daha büyük bir adım atarak düşünce ve konuşma, kavram ve dil arasındaki ilişkileri ele alarak metafiziğin mirasını devam ettirdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Rohls Schleiermacher'in, dilin temel felsefenin (Fundamentalphilosophie) önemli bir nesnesi haline dönüşmesine de olanak sağladığını ifade etmektedir. Arndt ise, Schleiermacher'in metafiziğe dair "*düşünme ve varlığın birbirine olan bağıntılığına yönelik anlayışın korunması* [nı]" (akt. Arndt, 2003: 144-145) ifadelerini alıntılıyarak, Schleiermacher'in diyalektikle, mantığın ve metafiziğin birliğini sağlamaya çalıştığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Schleiermacher'in diyalektik yaklaşımındaki asıl amacının "*sadece düşünümsel* [reflektierende] *ve dolayimsız olan özbilincinde* [Selbstbewusstsein] *verili olan ve hakiki bilgiye ulaşım için zorunlu olan koşulların hangileri olduğunu açıklamak*" (Arndt: 2003:145) olduğunu belirtir.

Diyalektik, *düşünce* alanında sanatsal konuşmayı sağlayan ilkelerin belirlenmesidir (Schleiermacher, 1977: 412). *Düşünceyle* kast edilen ise, sadece dilsel bir düşünce değil, duyguları, tasarımları (szene), hayalleri kapsayan daha geniş bir düşünce kavramıdır. Schleiermacher, yorumbilimde sadece akla değil, aynı zamanda duygulara da dikkat çektiği gibi, diyalektik yaklaşımında da duyguları dikkate alır. Thouard (2003: 151), Schleiermacher'in, felsefi yaklaşımlarında duyguları dikkate almasının, özellikle Hegel tarafından filozofluğunun sorgulanmasına ve *duygu filozofu* (Gefühlsphilosoph) olarak nitelendirilmesine yol açmış olduğuna dikkat çeker. Ancak tüm bu eleştirilere karşın felsefi

görüşlerinde duygunun önemine dikkat çekmeye devam etmiş ve aklın iş başında olduğu bilgiye erişim, doğru düşünme ve konuşma biçimi olarak kabul ettiği diyalektik görüşlerinde duyguları dışlamamıştır. Schleiermacher'e göre bu sürece, akıl kadar, duygular da müdahildir. Bu bağlamda Thouard'a göre Schleiermacher'in duygulara dair düşünceleri,

“ne (hegelvari) kötü bir sonsuzluğun özelliği olarak[,] ne de (nietzschevari) “fazlasıyla beşeri” bir öznellik [Subjektivität] olarak düşünülmelidir, daha ziyade sistem içindeki sonlu öznelğin konusallaştırılması olarak anlaşılmalıdır” (Thourard, 2003: 150).

Schleiermacher'in diyalektik bağlamında dili sorunsallaştırmasının nedeni ise, her bir bilginin, düşüncenin, tasarımın, duygunun dille veya onun muadilleriyle açığa vurulması ve bunların yine dil aracılığıyla anlaşılabilir ve ulaşılabilir olmasıdır. Bu bağlamda da konuşma sanatı için *değişmez koşul*, dildir (Schleiermacher, 1977: 458-459). Dilin bu işlevleriyle ilgili bir sıkıntısı ve tereddütü yoktur Schleiermacher'in. Ancak ne var ki, diyalektik için kaçınılmaz olan dilin özüyle ilgili bir sıkıntı bulunmaktadır. Bu ise, karşılıklı konuşmada ve anlamada bir takım sıkıntılara yol açmaktadır. Sanatsal konuşmada dilin oluşturmuş olduğu sıkıntı, her bir dilin kendine özgü olmasıdır. Dilin kendine özgü oluşu, düşünceye de yansımaktadır ve bu bağlamda ise, her bireyin *belirli bir* olguya yönelik zihninde farklı tasarımlar, aynı zamanda ise buna karşı farklı duygular oluşmaktadır. Schleiermacher'e göre (1977: 410) söz konusu olan böyle bir irrasyonelite, ancak *dil birliği* ile giderilebilir. Dillerin irrasyonelitesi ise *aklın birliğiyle* giderilebilir. Schleiermacher, aynı toplumdaki bireyler arasında dil birliğinin oluşması için iki yol bulunduğunu belirtmektedir.

“Bireyin kendi oluşturduğu dil çevresi, kendi kişiliğinin bir ifadesidir. Bir başka ifadeyle, bir düşünür olarak kendine özgü olduğudur. Eğer ki kişi her şeyi bu dil çevresine dahil etmeye çalışıyorsa, bu durumda [bunları değerlendirirken] kendi düşüncesini ölçüt olarak kabul eder [...]; ve bu durum farklı ve yabancı düşünce için sınırlı bir anlamlılığın (Sinn) işaretidir. Ancak buna karşın kişi ne kadar çok, saf düşünceye yönelik bir isteklilik (allgemeine Freude) ile hareket ederse, farklılıklar [içerisinde] o denli ortak olanı ve tartışılabilir olanı [ise] dengeli (Ausgleichende) olanı arayacak ve kabul edecektir.[.] [B]ununla birlikte, farklı dil çevrelerine yönelmiştir[...] ve bu durumda da [bu farklı dil çevreleri için] kendininkini geliştirirken, neredeyse söz

[konusu olan diğer dil çevreleri] için kendi cazibesini yitirir ve böylece kendine özgü düşünce biçimini geçersiz kılar.” (Schleiermacher, 1977: 424-426)

Schleiermacher'e göre dönemsel ve durumsal şartlara bağlı olarak söz konusu bu iki durumdan biri daha ağır basmaktadır (Schleiermacher, 1977: 426). Dogmatizmden uzak, yorumbilimdeki tutumunu diyalektiğe de taşıyarak, diyalektiği belirli bir yöntem veya tekniğe hapsedmemektedir. Diyalektiğin uygulama biçimi, her *dil çevresi/toplumu* için değişecek bir tutumdur. Schleiermacher, *dil çevresi* kavramını ise, hem geniş anlamda hem de dar anlamda ele almaktadır. Diyalektiğin bir toplumdan diğer topluma değişiklik göstereceği gibi, aynı toplum içerisinde yaşayan ancak farklı konu bağlamı doğrultusunda düşünömsel eylemlerde bulunan gruplar arasında da farklı diyalektik yöntemler gelişmekte ve uygulanmaktadır (bkz. 1977: 420-422). Bununla birlikte toplumların gerçekte kendi içinde farklı topluluklardan meydana geldiğini de göstermektedir.⁵⁸

Schleiermacher'in, diyalektiği bir *düşünce* alanına yönelik konuşma sanatı olarak tanımladığına değinilmiştir. Bu anlamda Schleiermacher, düşünceyi,

- saf düşünce (reines Denken),
- ticari düşünce (geschäftliches Denken) ve
- sanatsal düşünce (künstlerisches Denken)

olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu düşünce alanları dışında bir başka alan bulunmamaktadır. Schleiermacher, belirlemiş olduğu üç düşünce alanından diyalektiğin gerekli olduğu alan olarak, *saf düşünce* alanını belirlemektedir. Ancak aynı zamanda bununla da sınırlanamamaktadır, çünkü hiçbir düşünce alanı kendi içerisinde kapalı, diğerleriyle iç içe olmaktan uzak değildir. Schleiermacher'in, düşünce alanlarını, bireyin sahip olduğu *amaca* göre belirlediği söylenebilir.

Ticari düşünce (geschäftliches Denken), başkaları için yapılan ve bir dönüşüme veya değişime yol açacak bir düşüncedir. Burada bireyin kendisi dışındaki dünyada değişim söz konusu olmaktadır. Ticari düşünce bireyin, kendisi haricindekilerin kendisine karşı olan

⁵⁸ Diyalektik bağlamında yaptığı bu ayırım günümüzde kültür alanında para-, dia- ve idio kültür bağlamında yapılan tartışmalar açısından da oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Bu çalışmanın 3. Bölümü

tutumlarında değişiklik meydana getirmeyi amaçlayan her türlü eylem ve düşünceyi kapsamaktadır.

„Öyle ki bizim dışımızda-kalanlara, içimizde ve bize ilişik, ancak düşünce etkiliğinin dışında olanları dâhil edebiliriz. Dürtüsel (animalisch) yaşama eşlik ettiğimiz ve hazırladığımız bilinçten, doğa ve diğer insanlar üzerindeki hâkimiyetimizi sağlamlaştırdığımız ve geliştirdiğimiz, kendi davranışlarımızı yönetmemize varıncaya kadar herşey ticari düşünceye dâhildir.“ (Schleiermacher, 1977: 413)

Bu anlamda Schleiermacher, ticari düşünceyi geniş çerçevede tutup, her türlü hükmetme arzusu doğrultusunda gerçekleşen düşünceleri bu alana dâhil etmektedir. Schleiermacher burada insan dürtüsü olan hâkim olma ve çıkar sağlama durumlarını ticari düşünceye dâhil etmektedir, örneğin siyaset gibi. Ticari düşüncenin, sanatsal ve saf düşünceyle ayrıştığı nokta, buradaki düşüncelerin diğerlerine yönelik olmasıdır. Buna karşın sanatsal ve saf düşüncenin ortak noktası, bunların başkaları için gerçekleştirilen zihinsel faaliyet olmaktan uzak olmalarıdır.

Bir düşüncenin sanatsal niteliğe sahip olabilmesi, uyandırdığı haz duygusuna bağlıdır. Yukarıda da değinildiği gibi, sanatsal düşünce somuta yansıtılmış bir eser üzerine olmak durumunda olmayıp, zihinsel tasarımla da sınırlı kalmış olabilir. Bunlar “*rüyadan başlayıp, sanatsal eserlerin ilk örneklerine kadar*” uzanabilmektedir.

“[Bu] sanatsal olanla, daha az ya da daha çok haz arasında ayırımın yapıldığı ve özellikle mükemmel hazın, içkin bulunduğu- insanın ister gerçek düşünce ya da tasavvurundan olsun içten gelenin, bir ileti ve yazıya döküldüğü ve [böylece içsellikten] dışsalığı dönüştüğü her düşünce dâhildir.” (Schleiermacher, 1977: 413)

Sanatsal düşünce düşünen öznenin anlık eylemiyle sınırlıdır ve aynı zamanda da dışı yansıyan sadece en canlı ve beğenileni olmaktadır.

Saf düşünce ise, ticari düşünce gibi başkaları için değil, bilginin kendisi, yani düşüncenin bilgi halini alması, kısaca *bilgi için* yapılır. Saf düşünceye, bilme isteğine sahip her türlü düşünme dâhildir. Diğer yandan, sanatsal düşünce gibi, düşünen öznenin anlık eylemiyle sınırlı da değildir ve hazduygusuyla ölçülmemektedir. Aksine saf düşünce,

“indem es um des Denkens willen ist, hat jeder solche Akt sein Maß nicht nur an dem Fortbestehen desselben in und mit allen Denkakten desselben Subjektes, sondern auch an dem Zusammenbestehen des Denkens in diesem Subjekt mit dem Denken in allen andern.” (Schleiermacher, 1977: 413)

Ölçüsü, aynı öznenin *tüm* düşünsel eylemlerine *her zaman* eşlik etmesi ve aynı zamanda bu öznde kendi düşünceleriyle diğerlerinin düşüncelerinin birlikte bulunmasıdır. Bunun dışında isteğe bağlı olduğundan dolayı, *bilinçli* yapılan zihinsel bir faaliyettir. Schleiermacher saf düşünce olarak, her durumda ve herkeste aynı olan, aynı zamanda da “*farklı düşüncelerle bir olan, ya da aynı düşüncenin tüm farklı düşünceleri de kapsayan bir düşünce*” olarak kabul etmektedir:

“[...] *saf düşünce*, kendi içinde kalan (in sich selbst bleibende) ve bizi değişmez ve genel bilgiye ulaştıran düşüncedir; *ticari düşünce*, birşeyi değiştiren ya da amaca ulaşılması sonucunda son bulan düşünce; *sanatsal düşünce*, haz anında dinginleşmeye yol açan düşüncedir. Bu üçlü ayrımı yaptığımızda, saf düşünce konusunda bir yanılığa düşeceğimize yönelik kaygıdan uzaklaşmış oluruz, çünkü bu üç düşünceden başkaca bir düşünce türü bulunmamaktadır.” (Schleiermacher, 1977: 414)

Schleiermacher’e göre, bu düşünceler arasında geçişler olabileceği gibi, bir insanda bu üç düşünce türü de bir arada bulunabilir. Diyalektiği, sadece bilmeye yönelik ve bilme isteği içerisinde, bilinçli bir biçimde yapılan düşünce(ler) için geçerli görmektedir. Bu anlamda, *saf düşünce* alanında yapılan konuşmalar, diyalektik özelliğine sahiptir.

Yukarıda sıralanan üç düşünce türüne karşılık, üç tür *konuşma* türü bulunmaktadır (Schleiermacher, 1977: 414). Dikkat çekici olan, Schleiermacher’in bu üç konuşma türüne herhangi bir adlandırmada bulunmadan, bunları amaçlarına göre sınıflandırmasıdır. Aynı zamanda ise, bunları da tıpkı düşünce alanlarında olduğu gibi içlerinde kapalı birer konuşma olarak değil de, sınırları geçişken birer konuşma olarak değerlendirmesidir (Schleiermacher, 1977: 429-430). Bu bağlamda Schleiermacher, bu üç alanda yapılan konuşma türlerinin özelliklerini irdelemektedir.

Serbest konuşma, sanatsal düşünce alanına girmektedir. Sanatsal konuşmayı özgür bir eylem olarak kabul eden Schleiermacher, bu konuşma türüyle *diğerinin* düşüncelerinin tetiklendiği, söz konusu olan konu hakkında hâlihazırda bir düşüncesinin bulunması du-

rumunda ise, bunun değişime uğratıldığını görüşündedir. Bu haliyle özgür/serbest konuşma karşılıklı olarak birbirini etkileyen ve geliştiren konuşmadır. Ancak sanatsal konuşmada konuşulanan, bir başka ifadeyle konuşmanın *içeriği* değil, *etkisi* önemlidir. Diğer kişi üzerinde yarattığı etki, uyandırdığı duygu, verdiği haz ölçüt olarak kabul edilmektedir. Bu türdeki bir konuşma, karşılıklı etkiler tükeninceye kadar devam eder ve etkileşim son bulduğu an, konuşma da son bulur. Ancak her an diğer konuşma türleriyle kesişebileceğinden, konuşmanın türünün değişmesiyle devam ettirilmesi mümkündür. Böyle bir durumda konuşmanın etkisinden çok, içeriği öne çıkmaktadır. Diğer konuşma türlerine bir dönüşüm gerçekleşmediği ve sanatsal konuşma olarak devam ettiği müddetçe, dikkate alınmak durumunda olan, hangi etkenlerin ve özelliklerin haz duygusuna (Wohlfallen) yol açtığıdır. (Schleiermacher, 1977: 414-415)

Ticari konuşmanın yapılabilmesi için, ikinci bir kişi olmak durumundadır. Çünkü konuşmacının buradaki amacı, bir başkasını kendi düşüncelerini gerçekleştirebilmek için ya kendi tarafına çekmektir ya da bu amacını gerçekleştirmekte engel olmasını önlemektir. Her iki durumda da konuşmacı, diğerinin isteğini belirleyen olmakta ve bunun için de ikna etme sanatını uygulamaktadır. Schleiermacher bu tür konuşmalara sözleşme, müzakere ve danışmanlık vb. durumları örnek gösterse de, ikna etme ve yönlendirme isteğinin olduğu her türlü konuşmayı buna dâhil etmemektedir. Ticari konuşmayı benzerlerinden ayıran en önemli özelliği, diğerini baskıyla veya hileyle ikna etmeye çalışmamasıdır. İkna etmede böyle etkenlerin bulunuyor olması, bunun bir konuşma olmadığına göstergesidir. Ticari konuşmada taraflardan sadece biri memnun olmamalıdır. Bu türdeki konuşma doğrudan bir ikna sanatı olarak alınıldığında bu sakıncalı bir duruma dönüşebilir ve bundan dolayı da bundan itinayla kaçınılmalıdır. Böyle bir ikna etme girişiminin kesinlikle diyalektikle ilişkilendirilmesi yanlıştır. Burada yapılacak olan yönlendirme Schleiermacher'e göre (1977: 415-416), mümkün olduğunca asgari bir zahmetle (Aufwand) ve bu asgari zahmete karşın her iki tarafın da mümkün olduğunca konuşmanın sonunda hoşnut olmasıyla sonuçlanmalıdır. Bir başka ifadeyle, konuşmacı amacını gerçekleştirebildiği veya gerçekleştirebileceği için konuşmadan memnun olmalı, yönlendirilen kişi ise, konuşmacının yönlendirmelerinin herhangi bir baskı ve zarar vermeden, gerçekten kendi rızasıyla gerçekleştirmesinden memnun olmalıdır.

Saf düşünce (Schleiermacher, 1977: 416-417) alanında yapılan konuşmalar içinse, içsel olarak belirli bir engelleme veya çekinmeyle (Hemmung) karşı karşıya kalınmak durumundadır. Schleiermacher'ın sanatsal konuşma olarak adlandırdığı bu türdeki konuşma ise, iki kişi arasında gerçekleşen *gerçek bir iletişim* durumunu, aynı zamanda ise, bireyin *kendi kendisiyle yaptığı konuşmayı* (Selbstgespräch) kapsamaktadır. Schleiermacher, kişinin kendi kendisiyle yapmış olduğu konuşmayı da, dilsel bir düşünme olarak kabul etmektedir. Bir düşünceye yönelik herhangi bir çekincenin ortaya çıkmasıyla birlikte, gerçek manada konuşma imkânı doğmaktadır. Sanatsal konuşmayla, serbest konuşmada sadece estetik zevkin dikkate alınması ya da ticari konuşmada diğerine kendi düşüncelerini kabul ettirmeyi amaçlamanın ötesinde bir konuşma söz konusudur.

Schleiermacher'e göre sorunsuz bir biçimde akıp giden bir konuşma, gerçek bir konuşma özelliğine sahip değildir. Çünkü kişi burada sahip olduğu bilgilerin kesinliğinden emindir, bu bilgilere yönelik bir şüphe duymamaktadır. Aynı zamanda alımlayıcının dile getirilenleri sorgulamaması durumunda da, sorunsuz bir konuşma söz konusudur. Burada gerçek anlamda karşılıklı fikir alışverişinin bulunduğu bir konuşma söz konusu değildir.

Bu iki durum, yani iki iletişim biçimi arasındaki farkı vurgulayabilmek için Schleiermacher, *Gespräch* ve *Rede* arasında ayrım yapmakta ve saf düşünce alanında gerçekleştirilecek olan konuşmanın *Gespräch* özelliği taşımak durumunda olduğunu savunmaktadır. Saf düşünce alanındaki konuşma iki kişi arasında gerçekleşiyor ve alımlayıcı söylenenlere karşı herhangi bir şüphe duymuyorsa bu *Gespräch* değil, *Rede* özelliğine sahiptir. Aynı şekilde, birinin kendi kendisiyle herhangi bir soruna bağlı olmadan sürdürdüğü konuşması da, *Gespräch* değil, *Rede*, yani *innere Rede* (içsel konuşma) olarak adlandırılmaktadır. Bir konuşmanın diyalektik niteliğini taşıyabilmesi için önemli olan, farklı görüşlerin dile getirilmesidir. Karşıt görüşlerin dile getirilmediği herhangi bir konuşma, ne düşünme ve dolayısıyla ne de gerçek bir konuşma olmaktadır. Bu türde konuşmanın yapıldığı durumu Schleiermacher, şüphe (Zweifel) ve kavga (Streit) durumu olarak adlandırmaktadır.

Schleiermacher (1977: 417-418), çıkış noktası yine tartışma olan, ancak hiçbir uzlaşma zemininin bulunmadığı *şüphencilik* anlayışını kendi diyalektik görüşlerinin dışında tutmaktadır. Şüphencilğe göre kişi, diğerinin emin olduğu bir şeye karşı hiçbir zaman aynı eminlikte olamaz. Bu doğanın aşılabilir farklılığıdır. Bu farklılık bireyler arasında olduğu gibi, tek bir kişinin kendi yaşam anlarında dahi bulunmaktadır. Birey kendinden başka

hiçbir şeyden emin olamaz. Bu farklılıklardan ve emin olmama durumlarından dolayı, bir olgu hakkında birden fazla kişinin aynı fikirde olması tesadüften öte bir şey değildir. Bu türdeki düşünce eylemi, *şüphencilik* özünü oluşturmaktadır. Schleiermacher bu türdeki şüphencilik, dogmatizmin ayrı bir versiyonu olduğunu düşünmektedir.

Tartışmayı ya da anlaşmazlığı gidermek amacıyla yürütülen diyalektikte, sürecin en başından itibaren tartışmanın sonucu hakkında az çok bir fikre sahip olunmalıdır. Bu ise, öncesinde tartışmacıların hakkında farklı düşündükleri, ancak diyalektikle birlikte ortak bir düşünceye vardıkları ve üzerinde uzlaşma sağladıkları *konudur*. Schleiermacher'e göre her kavga ve tartışma, tartışılan "*nesnenin ayrınlığını [Selbigkeit] tanımayı şart koşmaktadır[...]*"⁵⁹ (Schleiermacher, 1977: 426). Aksi durumda, yani farklı düşüncelerin devam etmesi durumunda, bunun şüphencilik olacağını belirtmektedir. Ancak diyalektiğe başvuru her tür konuşmada, Schleiermacher'e göre, düşüncede bir *uzlaşma* sağlanacağına dair bir önkabul bulunmaktadır.

Konu hakkında ulaşılan *uzlaşma* ise, ancak belirli bir zaman dilimine kadar geçerlidir. Tartışmanın sonlandırılmış olarak kabul edilmesi durumunda, konu ya da nesne üzerine yapılacak olan saf düşüncenin de sonlandırılmış olduğu ve konunun bundan böyle ticari ya da sanatsal düşünce alanına taşınmış olduğu anlamına gelmektedir. *Uzlaşma geçişi* de olsa, o anki şartlar altında konuşmacıların bilme isteğini doyuracak oranda sağlanmaktadır. Geçici olarak bir uzlaşmaya varılmasının nedenleri ise şöyledir:

“Als ein solches kann es Vorkommen, vornehmlich, wenn sich im Verlauf ergibt, entweder, daß der Streit nicht eher entschieden werden kann, bis ein anderer noch unentschiedener geschlichtet ist, oder daß ein Denkakt zu Hilfe genommen werden muß, welcher zwar schon angeregt, aber noch nicht vollzogen ist.”(Schleiermacher, 1977: 426)

Her ne kadar Schleiermacher eksiksiz ve sonlanmış bir bilginin mümkün olmadığını (1977: 465)⁶⁰ve sağlanan uzlaşmanın geçici olduğunu belirtse de, buna yönelik, yani bunu

⁵⁹ „Der Streit überhaupt setzt die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes voraus, [...]. (Schleiermacher, 1977: 426)“

⁶⁰ Schleiermacher kesin bir bilginin bulunmamasını, genel bir dilin (absolut allgemeine Sprache) bulunmamasıyla ilişkilendirmektedir. Genel bir oluşturmanın da mümkün olmadığı düşüncesindedir. (bkz. Schleiermacher, 1977: 465, 467)

anlamaya yönelik bir *çabanın* bulunmasını da bir bilgi olarak kabul etmektedir. Bireysel farklılıkların farkında olmak da bir bilgidir ve bu bilgi doğrultusunda karşındakini ancak yaklaşık olarak anlayabileceği de bir bilgidir. Ancak bu bilgiden ve bilgi edinme istekliliğinden (Wissenwollen) yola çıkarak, bilgi edinme *çabası* (Bestreben) bulunmaktadır (Schleiermacher, 1977: 464). Bu bağlamda da sanatsal konuşma aynı zamanda bitmiş, halledilmiş bir tartışma olarak da görülmemelidir.

2.2. Martin Heidegger ve Ontolojik Yorumbilim

Şüphesiz II. Dünya Savaşı'nın birçok Alman kökenli bilim insanı üzerinde olumsuz etkileri olmuştur. Ancak Martin Heidegger, bu konuda en çok tartışma yaratan isimlerin başında gelir. Savaş öncesi dönemde yürütmüş olduğu Rektörlük görevi ve büyük yapıtı *Sein und Zeit*'in (1927) Nazi Almanya'sının ideolojik alt yapısıyla ilişkilendirilmesi, savaş sonrasında öğretim üyesi olarak üniversitelerde görev almasının yasaklanmasına yol açmıştır. Heidegger'in nasyonal sosyalizm yanlısı olup olmadığı tartışmaları, onun Hitler tarafından uygulanan vahşete hiçbir şekilde görüş beyan etmemiş olmasından dolayı daha da alevlenmiştir. Bu tartışmalar sonucunda *Sein und Zeit* kimine göre eşsiz bir yapıt, kimine göre ise tarihin tozlu raflarında kaybolması gereken deli saçması sözcükler yığını olarak yorumlanmıştır.

Ancak yapılan tüm olumsuz değerlendirmelere rağmen, Heidegger'in 20. yüzyıldaki etkisi oldukça geniş alanlara yayılmıştır. Heidegger'in etkisi sadece kendi öğrencisi olan Gadamer'in yorumbilimsel görüşlerinde değil, Derrida'nın yapı söküm kuramında da oldukça fazladır. Varoluşçuluk, post-yapısalcılık, post-modernizm gibi felsefi akımların (bkz. Cevizci, 2010: 762) dışında, dolaylı olarak edebiyatbilim, teoloji, psikoloji, güzel sanatlar ve edebiyat üzerindeki etkisi de tartışılmazdır (krş. Denker/Zaborowski, 2013: 9).

Sein und Zeit, yorumbilimsel bir kuramdan çok varlığa dair varoluşsal bir sorgulama olduğundan dolayı, amacı anlama süreçlerinin kuramsal bir bütün içinde incelenmesi olan bu çalışma açısından değerlendirilecek olduğunda, fazla felsefi ve soyut kabul edilme ihtimali oldukça yüksektir. Ancak Heidegger'in varoluşa ve varlığa dair analizleri, Dasein olarak adlandırdığı insanın dünya içerisindeki bulunuşu ve bulunuş biçiminin, *anlama* süreci üzerindeki etkileri, bu çalışmanın amacına yönelik oldukça önemli yol haritası sun-

maktadır. Çeviribilim alanında Gadamer'in yorumbilimsel görüşlerine oldukça sık değinilmekle beraber, Gadamer'in hocası olan Heidegger'in görüşleri üzerine yapılmış olan çalışmalar kenarda köşede kalan birkaç çalışmadan öteye gitmemektedir. Kaldı ki yapılan çalışmalar daha çok Heidegger'in dil felsefesi olarak adlandırılabilir yaklaşımları bağlamındadır. Heidegger'in anlamaya ve anlama süreçlerine dair görüşleri üzerine henüz çeviribilim alanında ayrıntılı bir inceleme bulunmamaktadır. Bu bakımdan, bu çalışma Heidegger'in anlama görüşlerini farklı bir bağlam içerisinde anlambilim, edebiyatbilim, teoloji, hukuk, iletişimbilim ve çeviribilim bağlamında yeniden yorumlanmasıyla yeni bir kapı açabilecektir.

Heidegger'in felsefi çalışmalarına bakıldığında, bunların her dönem belli tek bir düşünce etrafında şekillendiği kabul edilir. Bu düşünce Refuh'e göre, "*insan eylemlerini de kapsamakla birlikte, yeryüzünde bulunan her şeyin dayandığı [...] ilk başlangıç ya da ilk neden[dir]*"⁶¹ (2003: 124). Önceki çalışmalarında bundan *Ur-Etwas* olarak söz ederken, belli ki bu *ilk sebep* ya da *başlangıca* belirli bir isim vermek amacıyla *Sein und Zeit*'ta bu ilk sebepten, *Sein* olarak söz etmiştir. Burada *Sein*'in anlamı ve amacı sorgulanmakta ve *Sein*'a nasıl ulaşılabileceği incelenmektedir. Heidegger'in tüm çalışmalarının birbiriyle bağlantılı olduğunu ifade eden bir başka isim olan Palmer, *Sein und Zeit*'ı Heidegger'in daha sonraki "*düşüncelerinin geliştiği bir tarla*" (Palmer, 2008: 189-190) olarak tanımlar.

Sein und Zeit adlı eserin dili yalın olmakla birlikte, Heidegger bazı felsefi kavramlara – ki bunlar kendisinin felsefi görüşlerinin anlaşılmasında kilit kavramlardır – yeni anlamlar yükler. Steiner, Heidegger'in kendi bireysel dilini felsefi bir dile dönüştürerek, "*kendi öznel iletişim stiline evrensel bir anlam*" (Steiner, 1989: 54) yüklemeye çalıştığını ifade eder. Heidegger'in bu özelliği ise, çalışmalarının anlaşılmasını oldukça güçleştirmektedir. Ancak kavramlara yeni anlamlar yüklemesinin ardında, kendisine göre geçerli nedenler bulunmaktadır. Heidegger'e göre varlık felsefesine ait kavramlar (Heidegger, 2006: 3) ve varlık anlayışı zaman içerisinde değişime uğramıştır. Ancak bu değişim, kavram içeriklerinin gelişmesi yönünde değil, varlığın unutulmasına yol açacak biçimde gerçekleşmiştir. Heidegger felsefi kavramların, Antik dönemden itibaren geçirdiği erozyonu

⁶¹Wenn es so etwas wie einen Schlüssel für das Gesamtwerk Heideggers gibt, dann ist das sicherlich der Gedanke eines Ursprunges oder Urgrundes, einer Tatsache jedenfalls, auf der alles, was es in der Welt gibt, die Handlungen der Menschen eingeschlossen (dahil, kapsamak), beruht. [...]

saptamaya ve bunları gidermeye çalışır. Varlık felsefesi, Platon ve Aristoteles'in varlık görüşlerinden Hegel'in mantık felsefesine kadar, çeşitlenmeler ve üzerine yapılan eklemelerle günümüze dek gelmiştir. Ancak bu süreç içerisinde gelişen ontolojik/metafizik yaklaşımlarda, Sein'in ne olduğu sorusuna herhangi bir cevap bulunmadığı gibi Heidegger'e göre, Sein'in anlamına ilişkin *soru* dahi karanlık ve amaçsız kalmıştır. Bu doğrultuda asıl hedefini, *Sein'in anlamına ilişkin soruyu* yeniden ele almak ve "*bu soruya dair anlayışı yeniden canlandırmak*" (Heidegger, 2006: 1) olan Heidegger, Platon ve Aristoteles'in günümüze ulaşan Sein düşüncelerinin, insanlığın Sein'ı unutmasına (Seinsvergessenheit) neden olduğunu iddia eder. Heidegger'e göre tüm bunlar, günümüzde Sein'in sorgulanmasının gereksiz olduğu düşüncesini doğurmuştur (Heidegger, 2006: 2-3). Varlığın en genel ve tanımlanamaz olduğu kabulünden dolayı, *varlık* (Sein), kendinden anlaşılan ve başka hiçbir şeye gerek kalmadan anlaşılır olan bir şeye dönüştürülmüştür. Gerçek bu olsa dahi, Heidegger'e göre, bu durum varlığa ilişkin soru sormaya engel bir durum değildir. Ona göre, Varoluş'un (Existenz) gizemini olağan kabul etmek, modern insanın amaçsız bir tüketim toplumuna dönüşmesine neden olmuştur (bkz. Steiner, 1989: 77). Heidegger, tüm bu nedenlerden dolayı, Sein kavramının ve düşüncesinin önemini yitirmesine yol açan nedenleri saptayabilmek ve felsefede hak ettiği önemi yeniden kazandırabilmek adına, kavramın önceki filozoflar tarafından yapılan tasvirlerini çözümlenmeye girişir. Bunu yaparken, önceki kavramlarla karıştırılmaması adına Sein'a dair ya yeni kavramlar türetmiş ya da alışlagelmiş kavramların içeriğini kendi bakış açısına göre biçimlendirmiştir. Bu durum, yukarıda da belirtildiği gibi, Heidegger'in düşüncelerini anlamayı güçleştirmektedir.

Heidegger, insanların düşmüş olduğu uyku halinden kurtulma yolunun felsefe olduğunu düşünerek, felsefeye düşen görevleri sıralar ve yapılması gereken ilk şeyin, Sein'in felsefe tarihinde unutulmasına yol açan nedenlerin saptanması olduğunu belirtir. Bunun için Heidegger, *Almanca* ve *Yunanca* kelimeler üzerine etimolojik bir çalışma gerçekleştirir. Böylece unutulmuş olan kaynaklara ulaşılabilmesine inanmaktadır. Kelimelerin anlamlarının, özellikle Sein'in ne olduğunun, yeniden keşfedilmesiyle, hem ahlaki hem de entelektüel açıdan erozyona uğramış olan insanlığın (özellikle Alman halkının) kurtarılabilceğini düşünür (Steiner, 1989: 53).

Heidegger, Sein'in anlamına dair sorunun felsefenin *temel sorusu* (Fundamentalfrage) olması nedeniyle bu soruyu, niteliğine uygun olarak şeffaflık içerisinde formüle etmeye girişir (Heidegger, 2006: 5-8). Bu formüle göre, her soru bir *arayıştır* (Suchen) ve bilinçli sorulan her soru, bir sorulan (Gefragte), bir sorgulanan (Befragte) ve bir de soruşturulan (Erfragte) içermektedir. Heidegger kendi amacı doğrultusundaki soruda ise, sorulana *varlık* (Sein), soruşturulana *varlığın anlamı* olarak belirlerken, sorgulanan olarak *varolanın* (Seiende) kendisini işaret etmektedir. Ancak birden fazla varolan türü bulunduğundan, bu noktada varlığın anlamına ulaşmak için hangi varolanın çıkış noktası olarak belirlenerek, sorgulanmak durumunda olduğu üzerine analizde bulunur. Bir *sorunun* gerekli olan şeffaflığa sahip olabilmesi için, bu üç olgu dışında, ayrıca “*varlığa bakış açısının, mananın (Sinn) anlaşılma ve kavranma biçiminin açıklanması, örnek varolanın uygun olarak seçilebilme imkânının hazırlanması, söz konusu varolana en doğal yaklaşım biçiminin belirlenilmesi gerek[mektedir]*” (Heidegger, 2006: 7). Heidegger'e göre bu niteliklere sahip olan *varolan*, ancak bu soruyu soran varolandır, yani *insanın* kendisidir. Heidegger, “*kendisi olan*” ve “*varlığı sorgulayan insan*”ı terminolojik olarak *Dasein* olarak isimlendirmiştir (Heidegger, 2006: 7).

Dasein, Heidegger tarafından yeni türetilmiş bir kavram veya terim değildir. Cevizci'nin (2010: 394) belirttiğinin aksine, kavramı ilk kullanan Alman filozof Karl Theodor Jaspers da değildir. Bu kavram özellikle Aydınlanma felsefesinde ve daha sonrasında Alman filozoflar tarafından Latince *existentia* kavramının yerine kullanılmaktaydı (bkz. Precht/Burkard, 2008: 96; Rehfus, 2003: 285). Bu dönemde tüm varolanlar için kullanılan kavram, varolanın neliğine bakılmaksızın, sadece onun gerçekten orada var olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ise, varlığı özüne göre belirleyen *essentia* (Wesen) kavramından ayrı tutulmaktadır. İnsan olarak varolanın, bu biçimde neliğinden ve özünden soyutlanılarak ele alınmasına itiraz etmek amacıyla insanın varoluşu, varoluş felsefesi (Existenzphilosophie) içerisinde yeniden ele alınmış ve Kierkegaard, Jaspers gibi isimler tarafından yeniden değerlendirilmiştir. Günümüzde ise daha çok Heidegger'le anılan bu kavram, Heidegger'de bir terime dönüşerek sadece insan için kullanılmıştır. Bu kullanım ise, insanı her şeyden soyutlayan, zamanın diğer felsefi görüşlerinin aksine, insanın kendi şuradalığı (Da) içinde, kendi varlığı hakkında bir anlayışa sahip olan bir varolan olduğunu vurgulamaktadır.

“Dasein als je eigenes bedeutet nicht isolierende Relativierung auf äußerlich gesehene Einzelne und so den Einzelnen (solus ipse), sondern »Eigenheit« ist ein Wie des Seins, Anzeige des Weges des möglichen Wachseins. Nicht aber eine regionale Abgrenzung im Sinne einer isolierenden Gegensatzung.” (Heidegger, 1988: 8)

Heidegger, Batının felsefe tarihinde unutturulmuş olan Sein’in *anlamının* ne olduğuna dair sorgulamanın, ancak Dasein tarafından yapılabileceğini düşünmektedir. Bunun birinci nedeni Dasein’in da tıpkı diğer varolanlar gibi bir varolan olması, ikincisi ise –ki bu onu diğer varolanlardan ayıran özelliğidir- Dasein’in, kendi Sein’i hakkında her zaman için belirli bir anlayışa (Seinsverständnis) sahip olmasıdır. Tıpkı, diğer varolanlara yönelik Dasein’in bilincinde belirli bir anlam bulunduğu gibi Dasein, farkında olmasa da, kendi Sein’i hakkında da bir fikire sahiptir. Bundan dolayı varolanlar (Seiende) arasında Sein’a yönelik soruları ancak Dasein sorabilir. İnsanın insan olması, kendi varlığını sorgulamasıdır. Dasein’in bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde konu edindiği bu varlığını (Sein), Heidegger *Existenz* (varoluş) olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2006: 12). Bu bağlamda Steiner, Heidegger’in insanın “*varlığı ve kendi var-oluşunu sorgulamasıyla*” (1989:137) özünü kazanacağı ve insan olma özelliğine sahip olacağı düşüncesinde olduğunu belirtmektedir.

Varlığın ne olduğuna yönelik sorunun *Dasein* tarafından cevaplandırılabilceğini savunan Heidegger, Varlık çalışmalarının ve sorgulamalarının yapılacağı yer olarak *ontolojiyi* belirlerler. Heidegger, varlığın anlamına ulaşmak için uygulanacak olan yöntem olarak, E. Husserl’in *fenomenolojik yöntemini* seçer. Ancak ontolojiyi belirli bir alanla kısıtlamayıp, varlığa dair çalışmaların hepsinin ontoloji olduğunu da buna ekler. Fenomenoloji ona göre bir yöntemdir ve bu yöntem ontolojiye, nesnelere *neliğine* değil, *nasıllığına* yönelik bir tutum sunar (Heidegger, 2006: 27).

Fenomenolojinin kurucusu kabul edilen Husserl, mutlak kesinliğe ulaşabilme adına (Eagleton, 2014: 69) yeni bir felsefi yöntem olan, transendental-fenomenolojik bir yöntem geliştirmiştir. Husserl kendi fenomenolojisini, “*bilginin neliğine ilişkin, bilimin içinde yer aldığı genel öz[nelik] öğretisi [...]*” (Husserl, 2012: 1) olduğunu belirtir. Husserl, bilginin gerçekte ne olduğunu fenomenolojik açıdan sorgulayarak daha önceki düşüncelerin aksine bilincin boş bir bilinç olmadığı, aksine bilincin devamlı niyetlilik (Intentionalität)

halinde olduğu ve bireyin bir şey hakkında devamlı şekilde bir bilincinin olduğu yaklaşımını ortaya atar.

Husserl'in bu düşüncesi, Heidegger'in varlık çözümlemesinde çıkış noktası olmuştur. Ancak Heidegger, Husserl'in fenomenolojisini olduğu gibi alıp “*farklı bir amaç için*” (Palmer, 2008: 170-171) kullanmamıştır. Heidegger Husserl'in fenomenoloji yaklaşımını kendi düşünceleri doğrultusunda değişime uğratarak kendi kuramsal yaklaşımına uyarlamıştır. Bu bakımdan Heidegger'in fenomenolojisi „[...]Dasein'in *yorumbilimidir* [...]” (Heidegger, 2006: 37). Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımının, Husserl'in “*aşkın fenomenolojisi*[yle]” arasındaki farkın vurgulanabilmesi için, “*yorumbilimsel fenomenoloji*” (Eagleton, 2014: 79-80) olarak adlandırılmaktadır. Ancak Heidegger'in yorumbilime yönelik düşüncelerine değinmeden hemen önce, *Sein und Zeit*'ta ele aldığı ve onun fenomenolojik yöntemini anlayabilmek açısından oldukça önem taşıyan iki kavrama değinmek gerekir. Bunlar fenomenoloji sözcününün türetildiği, *fenomen* ve *logos* kavramlarıdır.

Fenomenolojik anlayışa göre yeryüzündeki fenomenler bize kendilerini, kendilerinde sunarlar. Fenomenin ne olduğu sorusunu, bu sözcüğün epistemolojik incelemesini yaparak açıklayan Heidegger, fenomenolojik olarak “*kendini-kendinde-gösteren, görünür olan*” (Heidegger, 2011: 29) olarak belirler. *Phainomena* (φαίνόμενα, fenomenler), gün yüzünde olan ya da gün yüzüne çıkarılabilecek olan her şeyin, tüm varolanların toplamıdır. Fenomenlerin kendilerini sunduklarını belirtirken, aynı zamanda onların kendilerini sunuş şekline de dikkat çeken Heidegger, fenomenlerin kendilerini sunuşlarının, onlara yaklaşım şekline göre değişeceği düşüncesindedir.

“Varolan (Seiende) kendini, ona nasıl yaklaşıyorsa, değişik şekillerde yine kendinden gösterir. [...] Varolan kendini, gerçekte olmadığı biçimde de gösterebilir. Böyle bir kendini göstermede varolan »... gibi görünür«. Biz bu şekilde bir kendini göstermeyi, dış görünüş (zevahir) olarak adlandırmaktayız“ (Heidegger, 2006: 28-29).

Yunanca'da oldukça sık kullanılan bu “ikinci durumdaki kendini gösterme”, *phainomenon* (φαίνόμενον, Alm. Schein, fenomen) sözcüğüyle ifade edilmekte ve kendini olmadığı gibi gösteren varolanlar için kullanılmaktadır. Ancak Heidegger kendi fenomenolojik çalışmasında bir terim olarak belirlediği fenomen kavramını, olumlu olan ilk anlamında

kullanmaktadır. Bu belirleniminden sonra Heidegger bir sonraki adıma geçer ve fenomenin, dış görünüş (Schein), görünüm (Erscheinung), salt görünüm (blosse Erscheinung) gibi durumlarla karıştırılmaması için kavramsal açıklamalarda bulunur.⁶² Buna göre ise, fenomen salt kendini-kendinde gösterendir (bkz. 2006: 31), kendini farklı gösteren fenomen değildir.

Heidegger bu tanımlamada, varolanlar arasından nelerin fenomen olarak kabul edileceği konusunda bir belirsizlik bulunduğunu belirterek, fenomen türlerini üçe ayırır: *formal* fenomen, *alelade* fenomen ve *fenomenolojik* fenomen (bkz. Heidegger, 2006: 31). Birinci durumda (formal fenomen) görünen şey, daha doğru bir ifadeyle kendini gösterenin, varolanın kendisi mi, yoksa varolanın varlık özelliği (Seinscharakter) mi olduğu belirsizdir. Kendini gösterenin varolanın kendisi olduğunun saptanması durumunda, söz konusu olan alelade fenomendir. Heidegger bu fenomen türü için Kant'ın kastettiği gözlemle ulaşılabılır olanları işaret etmektedir. Alelade fenomenler ancak kendilerinde gösterdikleri hususların konu edilmesiyle birlikte fenomenolojik fenomenlere dönüşebilmektedir. Kendilerinde gösterdiklerinin konu edilmemesi durumunda, bunlar fenomenolojik fenomen niteliğine sahip değildir.

Ancak bir fenomen farklı nedenlerden dolayı gizlenmiş veya örtülmüş (verdeckt) olabilmektedir. Heidegger bunları ikiye ayırmaktadır: Bir fenomen henüz keşfedilmemiş olduğu için örtük olabilir. Bu tür fenomenler, var olduğu hakkında henüz herhangi bir emareye rastlanmamış olan fenomenlerdir. İkinci neden ise, bir fenomenin üstünün kapatılmış (verschüttet) olmasıdır. Bu tür fenomenler, daha önce keşfedilmiş olmalarına rağmen, sonrasında “yine örtülü hale” (Heidegger, 2011: 37; Heidegger, 2006: 36) dönüşmüştür. Bu ikinci neden sonucunda fenomen, ya tamamen unutulmuş ya da görünürde var olarak, sadece Schein (dış görüntü) halini alır.

“[...] Ama ne kadar çok zevahir [Schein], o kadar çok “varlık” vardır. “Tebdil” [Verstellung] demek olan bu örtülme çeşidi en yaygın ve tehlikeli olanıdır, çünkü buradaki yanıltma ve aldatma olanakları daha çetindir. Hazır olan ve zemin üzerindeki duruşu bakımından gizlenmiş olan varlık yapıları ve onların kavramları, belki bir “sistem” dâhilinde kendi haklılıklarını savunuyor olabilirler. Bunlar, bir sistem

⁶² Ayrıntılı bilgi için bkz. 2006: 28-31, 34-39

içinde birbirleriyle yapıcı kenetlenişleri dolayısıyla daha fazla mazerete gerek duymazlar ve kendilerini “apaçık” şeyler olarak sunarlar. Bu yüzden de onlar, adım adım ilerleyen türetmelerin başlangıç noktası olagelmıştır.” (Heidegger, 2011: 37)

Fenomenin bu örtük ve açık hallerinden yola çıkarak, Heidegger’in hakikat anlayışının fenomenlerin keşfedilmişliği ve özne tarafından açığa çıkarılmışlığıyla (Erschließen) doğru orantılı olduğu belirtilebilir (Merker, 2001: 129). Heidegger’in, Sein’in başına gelenin, tam olarak böyle bir üzerini örtme olduğu düşüncesine sahip olduğu da hemen tahmin edilebilir. Sonuç itibarıyla daha öncesinde az ya da çok keşfedilme girişiminde bulunan, ancak yukarıda belirtilmiş olan nedenlerden ve Sein’a atfedilen özelliklerden dolayı, Sein’in sorgulanması önceki filozoflar tarafından gereksiz bir uğraş haline getirilmiştir. Peki ama, özelde fenomenleri ve onların varlığını, genelde ise Dasein’ı ve onun üzerinden Sein’ı Heidegger ne gibi bir yaklaşımla veya yöntemle görünür hale dönüştürmeyi amaçlamıştır? Bu soruya yanıt verebilmek için, Heidegger’in *logos* kavramı yaklaşımına değinmek gerekir.

Heidegger, fenomenolojiye fenomenin “bilimi” olma sıfatını yükleyen *logos* kavramını da ayrıca mercek altına alır. Heidegger, tıpkı diğer kavramlarda olduğu gibi *logos* kavramında da bir anlam karmaşası bulunduğunu belirterek, bu anlam çokluğunun ve kavrama yönelik *temel anlam* eksikliğinin nedeni olarak Platon’u ve Aristoteles’i göstermektedir. Heidegger’e göre, *logos*’un temel anlamı *sözdür* (Rede). Bundan dolayı Heidegger gerekli olan temel anlam bilgisine, *logos* kelimesi üzerinden değil, *söz* kelimesi üzerinden ulaşmaktadır. *Logos* kelimesi bugüne değin birçok anlam kazanmıştır. Bunlar akıl, yargı, kavram, tanım, neden, ilintidir. Ancak Heidegger bu anlamları sıralarken, aynı zamanda nasıl olur da *söz* kelimesinin “*logos sözcüğünün* [...] *bütün anlamlarını içine alacak ve hatta bunu bilimsel terminoloji içinde gerçekleştirecek bir modifikasyona tabi*” (Heidegger, 2011: 33) olabileceğini sorgular. Bu sorgulamadan yola çıkarak, *logosun* edinmiş olduğu anlamları irdeleyerek, bu anlamların *söz* ile olan ilişkilerini açıklamıştır.

Ancak ilk olarak, *logosun söz* olarak hangi anlama geldiğini belirler ve buna göre *logos, deloun* (δηλούν), yani “*sözde »sözü edilenin«* açığa çıkartılması [...]” (Heidegger, 2011: 32) manasına sahiptir. Bu anlam ise, Aristoteles’te *apophansis* (ἀποφάνσεις) sözcüğü ile karşılanmaktadır. Palmer’in de belirttiği gibi, *söz* anlamındaki *logosun* (Rede),

“bir sunuş mantığı (*apophantic*) fonksiyonu [...]” (Palmer, 2008: 173) vardır. Ancak logosla gerçekleşen sunuşu, bir şeyi “*başka* bir şey olarak”⁶³ (Palmer, 2008: 173) çevirmek ve aktarmak uygun değildir. Çünkü böyle bir durumda logos sözcüğü, bir fenomeni, olmayan bir şey olarak gösterme işlemiymiş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Oysa logos, bir şeyi kendisine ait bir özellikte sunar. Tabi ki, logos’un bir şeyi başka bir şey olarak da gösterme ihtimali her zaman mümkündür. Ancak bu durum, logosun asıl işlevinin bir şeyi *başka* bir şey gibi göstermek olduğu anlamına *gelmez*. Heidegger’in ‘etwas-als-etwas’ ifadesinde de zaten, “bir şeyi *bir şey* olarak gösterme” mantığı bulunmaktadır. Bu gösterim, yanlış da, eksik de olabilir. Ama genel anlamda, bir şeyi bir şey olarak sunmaktadır. Heidegger’in bu yaklaşımı, sonraki sayfalarda *ilintilik bağlamı* (Bewandtniszusammenhang) ele alındığında daha da anlaşılır olacaktır.

„[...] Die Rede »läßt sehen« *ápó* ... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (*ἀπόφανσις*) soll, wofern sie echt ist, das, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des *λόγος* als *ἀπόφανσις* (apophansis). [...]” (Heidegger, 2006: 32)

Somut bir durumda *söz*, konuşma şeklinde gerçekleşir. Açığa çıkartılanın ya da görününün, sesli bir şekilde dile getirilmesidir. Ancak açığa çıkartma işlemi, sözü edilenin bir şey ile birlikte, birşeyi birşey olarak görünür kılmasıdır. Ancak logos, görünür kılma anlamına geldiğinden, doğru ya da yanlış da olabilir (Heidegger, 2006: 32-33).

Heidegger’in fenomen ve logos kavramlarına dair belirlemeleri, onun aynı zamanda Kartezyen ve Batı felsefesinin *gerçeklik*, *düşünce* ve *öznellik* düşüncelerine karşıtlığını da açığa çıkarmaktadır. *Öznelliği* temel alan Batı felsefesi ve bilimi, *gerçekliği* insanın *görmesine* indirgeyerek, bilme durumunda fenomenlerin kendilerini sunuşlarını dikkate almamaktadır. Bu türdeki felsefi yaklaşımlara ve bilimsel tutumlara ise Platon’un mağara örneğinin yol açtığı dile getirilmektedir. Buna göre özne neyi nasıl görüyorsa- ki bu görme öznenin kendi bilincindeki anlamı fenomene yüklemesidir- gerçeklik o olmaktadır. Bu türde bir yaklaşım ise, ister bilimsel, ister günlük yaklaşım olarak adlandırılın

⁶³Buradaki ‘başka’ ifadesinin Palmer’in kendisine mi ait olduğu, yoksa Türkçeye yapılmış çeviri sonucunda gerçekleşmiş bir ekleme mi olduğu, Palmer’in kendi orijinal ifadelerine bakıldığında anlaşılacaktır. Ancak buradaki **başka** ifadesinin, Heidegger’in logos düşüncesini tam olarak yansıttığı söylenemez.

fenomenlerin kendilerini kendilerinde göstermelerine mücadele etmemektedir. Bundan dolayı Heidegger dogmatik olan böyle bir geleneksel yaklaşıma karşı, fenomenlerin kendilerine yönelinmesini talep eden Husserl'in fenomenolojisini öne çıkarmaktadır. (Palmer, 2008: 173-174, 192-195)

Kendisinin varlık çözümlemesi açısından önem taşıyan fenomen ve logos kavramlarının Heidegger tarafından ele alınışları incelendikten sonra, onun yorumbilime dair yaklaşımı daha iyi anlaşılacaktır. Yukarıda görüldüğü gibi, Heidegger'in felsefi düşüncesinin nesnesi, bir metin alımlaması değildir. Bundan dolayı Heidegger'in F.D.E. Schleiermacher'de olduğu gibi, doğrudan metin yorumbilimi üzerine bir çalışması bulunmamaktadır. Yorumbilim, Heidegger ile birlikte bambaşka bir anlam kazanmıştır. Klasik dönemde ve Schleiermacher'de metin yorumlama sanatı olan yorumbilim, Dilthey'le birlikte bilimlerinin yöntemi, Heidegger'de ise *insan*, yani *Dasein* ve *Sein* çözümleme yöntemine dönüşmüştür.

Heidegger, yorumbilimin üç görev alanını şu şekilde açıklar:

„Yapılacak olan incelemeyle birlikte şu görülecektir: Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *tefsir etmedir*. Dasein fenomenolojisinin *logos*'u, *hermeneuein* niteliğine sahiptir. Onunla bizatihi Dasein'a ait olan varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ile onun kendi varlığının temel yapıları *tebliğ edilir*. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asıl anlamıyla hermenötiktir, yani tefsir etme işiyle alakalıdır. Öte yandan, Dasein'sal olmayan varolanlara ilişkin her türlü diğer ontolojik araştırmaların ufku da varlığın anlamının ve Dasein'ın temel yapılarının açığa çıkartılması sayesinde ortaya çıkarılmaktaysa, söz konusu hermenötik, bütün ontolojik incelemelerin olanak koşullarının çalışması anlamına gelen bir “hermenötik” demek olacaktır. Ve nihayet: Eğer Dasein diğer bütün varolanlara kıyasla ontolojik önceliğe sahipse (varoluş imkanına sahip varolan olarak), [38] Dasein'ın varlığının tefsir edilmesi demek olan hermenötik, spesifik üçüncü (felsefi anlamdaysa birincil) anlama sahip olacaktır: varoluşun eksistensiyalitesinin analitiği. Dasein tarihselliğini ontolojik olarak çalışarak onu tarihbilimin ontik koşulu olarak ortaya koyduğu müddetçe böyle bir hermenötikte, adına sadece bir türetme olarak “hermenötik” diyebileceğimiz şeyin,

yani tarihbilimsel tinbilimlerinin metodolojisinin de köklerinin yattığı görülecektir.
[...]⁶⁴ (Heidegger, 2011: 38-39)

Birinci tür olan Dasein fenomenolojisi (yorumbilimi), insana kendi varlığını ve kendi varlık anlayışını (Seinverständnis/Selbstverständnis) anlama imkânı sunacaktır. Bu yorumbilimsel-fenomenolojik yöntem, tarihsellik okulu olmak üzere, her türlü varolana yönelik bilimsel çalışma ve sorgulamaya fayda sağlayacaktır. Heidegger'in nezdinde ikinci tür bir yorumbilim olan diğer yorumbilimsel çalışmaların, sıralamada da olduğu gibi, ikincil bir değere sahip olduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise, birinci yorumbilim türünün elde ettiği veriler olmadan buradaki varlık çalışmalarının belirli ve sağlam bir temele sahip olamayacağıdır. Yorumbilimin Heidegger'deki niteliğine bakıldığında, özetle “[h]ermenötik hâlâ anlama teorisi” (Palmer, 2008: 176), ancak Heidegger'in yorumbilimi, varlığın (Sein) ve Dasein'in anlaşılmasına yöneliktir.

Ne var ki, Heidegger için yorumbilim, *Sein und Zeit*'ta yeni bir çalışma alanı değildir. Kendisi, Dasein'in kendi varlığını ve varlık anlayışını nesne edinen yorumbilimi, 1923 yılının yaz dönemi dersinde de konu edinmiştir.⁶⁵ Burada Heidegger yorumbilimi, klasik yorumbilimde olduğu gibi, yorum (Auslegung) olarak ele almaktadır. *Sein und Zeit*'ta geliştirdiği görüşlerinin temelini burada şekillendirmeye başladığı görülmektedir. Yorumlamaya konu olan ise Dasein'dir. Dasein kendi Sein'ını yorumlayacak ve kendisine,

⁶⁴[...]Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften. (Heidegger, 2006: 37-38)“

⁶⁵Bu dersine ait notları 1988 yılında Käte Bröcker-Oltmans tarafından *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. (1988) (Ontoloji: Olgusallığın Yorumbilimi) başlığıyla yayınlanmıştır.

kendi kendisine yabancılaşmasını (Selbstentfremdung) bildirecektir. Kısaca, yorumbilimin bu çalışmasındaki işleviyle “*Dasein kendisine yönelik uyanık olacaktır*” (Heidegger, 1988: 14-15)⁶⁶.

Heidegger’in 1923 ve 1927 yıllarındaki yorumbilimsel görüşlerinin arasındaki fark ise, gözden kaçacak kadar küçük, ancak felsefi ve yorumbilimsel girişim açısından oldukça büyüktür. *Ontoloji: Olgusallığın Yorumbilimi* başlıklı ders notlarında Heidegger’in amacı Dasein’ın, yani insan olan varlığın, kendi Dasein’ını kendisine görünür kılmaktır. Ancak *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Heidegger bir adım daha ileri giderek, buradaki sorgulamasını tüm varolanları kapsayan varlığa doğru genişletmekte ve varlık sorgulamasında yorumbilimi daha fazla vurgulamaktadır (krş. Grondin, 2001: 88). Ancak Heidegger’in *Varlık ve Zaman* projesi yarım kaldığından, genelleştirme amacına tam anlamıyla ulaşabildiği söylenemez. Bunun dışında ise Grondin’e (2001: 88) göre, Heidegger’in 1923 yazına dayanan yorumbilim yaklaşımı, *Sein und Zeit*’taki tutumuna nazaran daha saldırgan (Angriffcharakter) bir yapıya sahiptir.

Heidegger’in, yukarıda değinilen fenomen, logos, ontoloji ve fenomenolojik yorumbilim düşüncelerinden yola çıkarak, Sein’a ulaşmada ve çözümlemede nasıl bir yol izleyeceği de az çok ortaya çıkmaktadır. Sein’in anlamına Dasein üzerinden ulaşılabileceğinden dolayı felsefenin, Sein’a yönelik sorulara yanıt bulabilmek için, ilk olarak Dasein’ı çözümlemek durumunda olduğunu söyler. İlk etapta diğer varolanlar gibi alımlanan Dasein, bir fenomen olarak kendini kendinde göstermektedir. Kendini kendinde gösteren Dasein, kendini gösterdiği şekliyle alımlanmalı, anlaşılmaya çalışılmalı ve çözümlenmelidir. Çözümleme ise, Dasein’ın üzerini örtmektense, bir başka ifadeyle, onun kendine has olan özelliklerinin olağan kabul edip gereksizleştirilmesindense, her bir özelliği içerisinde fenomenolojik yorumbilim yöntemi ile açılmalıdır. Burada çözümleme girişiminden bahsederken, aslında daha çok bir açıklamayı düşünmek Heidegger’in düşünceleri doğrultusunda daha uygun olacaktır. Bunun nedeni Heidegger’in özne-nesne anlayışına karşı çıkmasıdır. Bu karşı çıkışının nedeni ise aşağıda ele alınacak olan dünya, bilme (Erkennen) ve anlama anlayışlarında daha net ortaya çıkacaktır. Ancak Heidegger’in, özne-

⁶⁶ “[...]Wachsein des Daseins für sich selbst.” (Heidegger, 1988: 14-15).

nesne zıtlığını yenen filozofların başında geldiği söylenebilir. Varlığı ve varolanları birbirinin dönüşüm halleri; varolanı o anın Sein'ı olarak görmesiyle de bunu göstermektedir. Descartes ve Kant gibi salt akıldan değil, günlük yaşam ortalamasından yola çıkarak, transzendenal bir aklı öngörmemesi, aklın bir öncülünün olduğunu ve bu öncülün ve aklı belirleyenin ise, yaşam ve eylem olduğunu ortaya koyar. Heidegger'in günlük yaşamdan yola çıktığı yorumbilimsel çözümlemesindeki temel düşünceye göre “*yorum, insan bilinci ve insan kategorileri içerisinde değil, aksine karşılaşılan şeylerin gözükmesinde, bizimle karşılaşmak isteyen realitede zeminini bulur. [...]*” (Palmer, 2008: 174). Bu bağlamda ise Heidegger'in, kendi yaklaşımıyla, Kant'taki kategori ve aynı zamanda Husserl'in insanı ve yaşamı bilince indirgediği fenomenolojik yaklaşımları arasına kalın çizgiler çektiği söylenebilir. Heidegger'in bu yaklaşımı ise daha sonra Gadamer tarafından insanın geleneğe yerleştirilmesiyle devam ettirilmiştir.

Dasein'in günlük yaşamdaki haliyle, bilinçli veya bilinçsizce kendi varlığı üzerine bir fikir sahibi olması özelliğinin yanı sıra, bir başka özelliği daha bulunmaktadır. Bu özelliği ise onun tamamlanmamış ve hedefe ulaşmamış olmasıdır. Dasein, yaşamı boyunca olmaya devam etmektedir (krş. Denker, 2011: 71-72). Kendi olasılıkları arasından her zaman için sadece birini seçmektedir ve bundan dolayı da devingen bir yapıya sahiptir. Heidegger Dasein'in bu yapısını *Existenz* (varoluş) olarak adlandırmaktadır. Bundan dolayı Heidegger yapmış olduğu çözümlemede Dasein'in yapısal özelliklerini *kategori* olarak adlandırmaktan kaçınmıştır. Daha önceki varlık felsefelerinde dikkate alınmayan, ancak Heidegger'in özellikle üzerinde durduğu konu “*varolanlar[ın], birbirinden farklı birer birincil sorgulama tarzını gerekli*” kılmalarıdır, “[ç]ünkü varolanlar ya birer kim (varoluş) ya da birer ne'dir (en geniş anlamda mevcut olma)” (Heidegger, 2011: 47). Kim niteliğine sahip olan varolanları, *ne* niteliğindeki varolanlardan ayıran en önemli özellikleri ise, onların tarihsel olmalarıdır ve kendilerini de bu tarihsellik içerisinde anlıyor olmalarıdır. Buna karşın ontoloji geleneği

“entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche«

Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.” (Heidegger, 2011: 21)

Diğer yandan ise *ne* niteliğindeki varolanların, kendi oluşları üzerinde herhangi bir etkileri bulunmamaktadır. Ancak Dasein’in kendi varoluşu üzerinde sınırlı da olsa bir yetkisi bulunmaktadır. Bundan dolayı Heidegger’e göre sabitliğin bir ifadesi olan *kategori* kavramı, ancak Dasein özelliği taşımayan varolanlara yöneliktir. Bu şekilde, Dasein özelliğini taşıyan bir varolan ile Dasein özelliğini taşımayan varolan arasındaki farkı da vurgulamış olmaktadır. Dasein kendini daima, kendi varoluşundan (Existenz) anlar. Olasılıklarını da yine bu varoluş üzerinden değerlendirir. Dasein’in kendi varoluşu üzerine gerçekleştirdiği bu düşünce eylemini Heidegger, *eksistensiyel* (existenziell) anlayış olarak adlandırmaktadır. Bu anlayış her Dasein’da mevcuttur. Ancak Existenz’le ilgili bir ileri boyut olan ve Dasein’in farkında olması gerekmeyen bir anlayış daha vardır ki, Heidegger *Sein und Zeit*’ta bunu tespit edip Sein’in anlamına ulaşmaya çalışır. Bu anlayış Dasein’in varoluşunun (Existenz) temel yapısına yöneliktir ve Heidegger buna *eksistensiyal/eksistensiyalite* adını vermektedir. Eksistensiyalite, her Dasein özelliğindeki varolanın sahip olduğu özelliklerin yapı bütünüdür. Bu bağlamda ise, “*kendilerini eksistensiyaliteden belirledikleri için,*” Heidegger “*Dasein’in varlık özelliklerini eksistensiyaller olarak*”⁶⁷ (Heidegger, 2011: 44) adlandırmaktadır. Bunları ortaya çıkarmak ise ontolojinin görevidir ve “[e]ksistensiyaliteye ilişkin analitiğin anlama karakteri ise, varoluşa-dair anlama karakterinde değil, eksistensiyal anlama [existenzial] karakterinde olacaktır” (Heidegger, 2006: 13).

Bu türde bir çözümleme, yine insan öznesi üzerinde çalışan biyoloji, antropoloji, psikoloji ve benzeri disiplinlerin yapmış oldukları çözümlemelerden önce gelmekte ve bunlara sağlam bir temel sunmaktadır. Çünkü insanın *kim* olduğunu, insanın ne olduğunu gösteren ve ona nasıl yaklaşılacak durumunda olduğunu belirleyen, söz konusu olan bu eksistensiyalitedir.

⁶⁷ “Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Extstenzi-alien.” (Heidegger, 2011: 44)

Yapılacak olan çözümleme, biçimsel bir çözümlemedir (formal Analyse), buna aynı zamanda *varoluşsal çözümleme (existenzial Analytik)* de denilmektedir. Heidegger biçimsel çözümlemeyle Dasein'in temel yapısını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ancak bu çözümleme Dasein'in kendisinde gerçekleştiği için, Dasein kendi kendisini hiçbir zaman tam manasıyla da çözümleyemez (krş. Figal 2011: 60). Burada elde edilecek olan, Sein'in ne olduğundan çok, Dasein'in yapı bütününi gösteren genel bir bakış sağlamak olacaktır. Bu bağlamda, Dasein olgunluğa ulaşmış/sonlanmış bir varlık olmadığından dolayı Heidegger, ancak Dasein'in devingenliği içindeki temel yapılarını (Existenzialien) saptayarak göstermeye çalışmıştır (krş. Denker, 2011: 77-78).

Sein'in anlaşılmasına imkân sağlayacak olan bu çözümleme ise, daha önce de belirtildiği gibi, Dasein'in içinde yaşadığı *somut günlük yaşam* üzerinde gerçekleşmelidir. Bunun nedeni ise, Dasein'in kendisini ilk etapta bu şekilde gösteriyor olmasıdır. Dasein kendini, sabit, durağan ve dünyadan soyut bir nesne olarak değil, yaşayarak göstermektedir. Heidegger'e göre, temel gerçekliğin, daha önceki felsefi yaklaşımlarda olduğu gibi "[...] *dünyanın insan öznesine bağlı olduğu tarza değil, insan öznesinin dünyaya bağlı olduğu*" (Palmer, 2008: 235-236) tarza dayandığı düşüncesinden yola çıkılarak, Dasein'a olan yaklaşım biçimi de, ona uygun bir şekilde olmalıdır. Diğer varlıklara yönelik olan yapısal ve dogmatik yaklaşım türü, Dasein'in temel yapılarını açmaktan ziyade, daha çok üzerini örtmekteydi. Dasein kendisini genellikle *ortalama hergünlüğünde* (Heidegger, 2011: 17) gösterdiğinden dolayı da, Dasein'in açıklaması onun bu haline yönelmelidir. Önceki ontoloji çalışmalarında Dasein'in bu ortalama hergünlüğü her zaman için atlanmış, gözden kaçırılmıştır. Çünkü bu durum Dasein'in kendisine ontik olarak en yakın, ontolojik olarak ise en uzak olan özelliğidir (Heidegger, 2011: 16). Bunun anlamı, Dasein'in kendisini bu şekilde göstermesine rağmen, olağan bir durum olmasından dolayı, bakan gözün onu gör(e)memesidir. Varoluşsal çözümlemenin görevi ise, Dasein'in farklılıklarını göstermek değil, tüm Dasein'larda bulunan varoluşsal *ortak* yönleri ortaya çıkarmaktır. Dasein böyle bir bakış açısıyla alınıp yorumlanmalıdır. Dasein'in söz konusu olan günlük sıradanlığı (alltägliche Indifferenz), *ortalama* (Durchschnittlichkeit) olarak adlandırılmaktadır (Heidegger, 2006: 43).

Dasein, *ortalama hergünlüğünde*, belli başlı iki tür *varlık hali*yle karşımıza çıkmaktadır. Bunlar ise, *sahihlik* ve *gayrisahihliktir*. Dasein günlük yaşamda bu iki varlık hallerinden birindedir. Bunlar, onun *temel varlık olasılıklarıdır* (bkz. Heidegger, 2006: 350). Bir üçüncü olasılık hali yoktur ve bunlardan hangisinde olacağına da yine Dasein'in kendisi karar verir. Ancak gayrisahihlik hali genel itibariyle ağır basmaktadır. Hatta sahihliğe erişebilmek için, olmak durumunda olduğu varlık halidir. Heidegger, gayrisahihlikte de Dasein'in *eksistensiyalitenin* yapısının a priori olarak bulunduğunu belirterek, gayrisahihlik hallerinin nedenlerini *ondan*⁶⁸ (davor) *kaçış* (Flucht) ve ya *unutuma* olarak göstermektedir. Ancak gayrisahihlik durumunda dahi Dasein'in konu edindiği şey, yine kendisidir. Buradaki kaçışı veya unutması da yine *kendisi içindir*. (Heidegger, 2011: 44)

“Dasein'in gayrisahihliği bu varlığın “daha az” olduğunu ya da “daha düşük” bir varlık derecesine sahip olduğunu imlemez. Bilakis gayrisahihlik Dasein'i faal, canlı, ilgili olduğu, haz aldığı o kendi tam somutluluğu içinde belirliyor bile olabilir.” (Heidegger, 2011: 45)

Dasein'in bu *ortalama hergünlüğünü* vurgulamak ve gözler önüne sermek için Heidegger, ilk olarak Dasein'in temel yapısı (Fundamentalstruktur) ve temel varlık hali (Seinsverfassung) olan *In-der-Welt-sein* halini çözümlmeye girişir. Dasein'daki “Da-” ön eki, insanın şuradalığı'dır ve bu şuradalık onun olabileceği imkânları da sınırlamaktadır. Kısaca *Da-* ön eki, insanı somut bir şekilde çevreleyen, her türlü olguyu da barındıran dünyanın içinde somut bulunuşudur. Heidegger bu durumu daha da vurgulamak için “In-der-Welt-sein” (dünya-içinde-varolma) kavramını kullanır. Ancak Davoli, Heidegger'in kullanmış olduğu *Da-* ön ekinin sadece ve öncelikli olarak mekânsallığı işaret etmediğini ve “[e]ğer Dasein dünya-içinde-varolmak ise, onun *Da'sının da bu dünyaya olan açığa serilmişliğinden* [Erschlossenheit] *başka bir şey*” (Davoli, 2013: 89) olmadığını belirtir. Heidegger, Dasein'in yapı bütününe gözden kaçırmadan, tek tek olgularını ayrıntılı bir şekilde çözümler. “*Dünyayı, dünyalığı içerisinde, dünya-içinde-varolmayı birlikte-olma ve kendi-olma olarak, içinde-varolmayı ise bizatihi*” (Heidegger, 2006: 41) ele alır.

İçinde-varolma (In-Sein) ifadesinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermeme adına, Heidegger ilk olarak bu ifadeyi açıklar. Heidegger bu ifadeyi, bir varolanın mekân ve zaman

⁶⁸ Heidegger Sein und Zeit'ta Dasein'in kaçtığı olgu olarak ölümü göstermektedir.

içerisindeki mevcut bulunuşunu göstermek amacıyla kullanmaz. Genel olarak *içinde* sözcüğüyle ifade edilen, varolanların bir mekân içerisinde birbirleriyle olan sabit konumlarıdır. Ancak Heidegger'e göre bu türdeki bir mevcutiyet, *dasein türünde olmayan* varolanların özelliğidir. Böyle salt bir şeyin içinde 'varolmak' durumu, Dasein için söz konusu değildir. *In-Sein* Dasein'in temel varlık biçimidir ve bundan dolayı da bir eksistensiya sahiptir. Heidegger burada da yine Almanca'nın sunduğu kavramsal imkânları kullanarak kelime oyunu yapmaktadır:

“[...] Almanca'da “*in*” sözcüğü *innan*'dan ikamet etmekten, *habitare*'den, eğlenmekten gelmektedir; “*an*” ise alışkın olmak, aşına olmak, iyi halde bulundurmak anlamındadır; *habito* ve *diligo* anlamında *colo* imlenimine sahiptir. [...] “*Bin*” ifadesi de “*bei*” ile rabitalıdır; öte yandan “*ich bin*” şu demektir: Ben şöyle ve böyle aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğlenirim, burada ikamet ederim. [...] *O halde içinde-var-olmak, özsel konstitüsünyü dünya-içinde-varolma olan Dasein'in varlığın formal eksistensiya ifadesidir.*” (Heidegger, 2011: 56)⁶⁹

Heidegger'in burada bahsettiği, Dasein'in 'beraberinde var olma' (*Sein bei*) özelliği, kesinlikle dünya içinde diğer fenomenlerle 'yanyana olmak' anlamında değildir. *Yan yana olma* durumu 'dünyasız' olan, başka deyişle, bir *dünya anlayışına* sahip olmayan nesnelere aittir. Ancak aynı şekilde, Dasein'in *dünya* ile yan yanalığını da ifade etmemektedir. Dasein'in 'beraberinde var olması', onun öyle ya da böyle yaşamasını bildiği dünyada bulunması, onunla/onda vakit geçirmesidir.

Dasein'in temel yapısı (*Grundverfassung*) olarak kabul ettiği *in-der-Welt-sein* düşüncesinde, Heidegger'in özne-nesne anlayışının bulunduğu kartezyen yaklaşımına karşıtlığı daha net gün yüzüne çıkmaktadır. Öznenin dünyadan ve dünyadaki varolanlardan tamamen soyutlanabildiği ve onların karşısında hükmedici bir durumda olduğu söz konusu felsefi ve bilimsel kabulde, öznenin bu dünyadaki içkinliği ve tarihselliği görülmez kılınmaktadır. Bunun sonucunda da gerek dünya, gerekse özne, yanlış bir açıklamaya tabi tutulmaktadır (bkz. Heidegger, 2006: 59). Bilmeyi (*Erkennen*), “*özne ve nesne arasındaki*

⁶⁹“[...] »in« stammt von *innan-*, wohnen, *habitare*, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*. [...] Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. [...] In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.“ (Heidegger, 2006: 54)

ilişki” olarak kabul eden yaklaşım, “»hakikat« içerdiği kadar boşluk da barındırmaktadır”⁷⁰ (Heidegger, 2006: 60). Heidegger, fenomenolojik yorumbilim yöntemiyle, Dasein’in düşünüm öncesi durumunu gözler önüne sermeye çalışmakta ve bu düşünüm öncesi dönemde Dasein, dünya ve varolanlara karşı belirli bir aşinalık içerisinde. Bilme, dünya-içinde-var-olmanın varlık biçimidir. Dasein bunu bilinçli yapmasa da, bu durum varlık ve Dasein çözümlemesinde gözden kaçırılmayacak bir öneme sahiptir. Çünkü bu, varlığı sorgulayan Dasein’in bir varlık biçimidir. Bilmenin fenomenolojik çözümlemesi ise Heidegger’i, bilmenin bir “dünyayla-zaten-beraber-var-olma”⁷¹ (Heidegger, 2006: 61) durumuna içkin bulunduğu sonucuna vardırırmaktadır. Bundan dolayı da bilimsel manadaki *bilme*, Dasein’in varlık biçimi olan dünyayla-zaten-beraber-var-olma günlük yaşamındaki birincil bilgiden sonra gerçekleşmektedir.

Heidegger, *Sein und Zeit* eserinde dünya kavramını dörde ayırır. Bunlardan birincisi ontik dünya kavramıdır. Bununla kastettiği, yeryüzünde bulunan soyut ve somut olmak üzere varolanların tümüdür. Dünya kavramının kinicisi ise, ontik dünyadaki varolanların varlığıdır ve ontolojik bir terimcedir. Heidegger, matematikçinin dünyasındaki, dünya kavramının “[...] matematikteki olası şeylerin sahasını imlemiş” (Heidegger, 2011: 67) olduğunu belirterek, bu dünya kavramını açıklamaya çalışır. Ancak burada kastedilen matematikçinin dünyası değil, matematikçinin dünyasındaki varolanların dünyasıdır. Bu ayırımın gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Üçüncü tür ‘dünya’ anlayışı ise,

“bizim kastettiğimiz çevre, nesnel yaklaşım veya bilimsel gözlemin algıladığı evren anlamında değildir. Belki onun düşüncesi kendi dünyamız dediğimizde kastettiğimiz şeye daha yakındır. Dünya, tüm varlıklardan oluşan bir bütün değildir, o insanoğlunun kendisini, kavrama öncesinde var olan kuşatıcı bir anlayışın gösterdiği şekilde görünürlülük ile çevrelenmiş ve içine gömülmüş olarak gördüğü bir bütündür.” (Palmer, 2008: 178)

Heidegger, dünya denilen şeyin, Dasein dışında bir varolan olmadığı, aksine bunun Dasein’in bir karakteri olduğu düşüncesindedir. Böylece dünyanın çözümlenmesiyle, Dasein’in çözümlenmesi ayrı şeyler olmamaktadır. Dünyanın çözümlenmesi demek, aynı

⁷⁰ „[...] die so viel »Wahrheit« als Leerheit in sich birgt.“ (Heidegger, 2006: 60)

⁷¹ „[...] Schon-sein-bei-der-Welt[...]“ (Heidegger, 2006: 61)

zamanda Dasein'in bir varlık halinin de çözümlenmesi demektir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için, Dasein'in dünya içinde sürekli karşı karşıya kaldığı ve aşına olduğu diğer varolanlarla bağlantısı da gözler önüne serilmek durumundadır. Bu varolanlar ise, bir varolan olarak mevcut olmamasına rağmen, dünyadan öylesine etkilenmektedirler ki, kendilerini sadece bu dünyanın 'olmasıyla' kendi varlıklarında kendilerini gösterebilmektedirler (Heidegger, 2006: 72). Dünya, bir varolan olarak olmamasına rağmen, Dasein tıpkı kendi varlığına ait bir anlayışa sahip olduğu gibi, dünyaya ait de öntolojik bir anlayışa sahiptir. Bu öntolojik anlayışı oluşturan şey ise, onun dünyada çevrelenmiş olduğu varolanlarla oluşmaktadır. Varolanların varlık hallerinin çözümlenmesi, dünyanın bir eksistensiyel (Heidegger, 2006: 64) olan dünyasallığını (Weltlichkeit) da meydana çıkaracaktır. Böylece Dasein'a yönelik eksistensiyel çözümleme için Heidegger'in (2006: 66, 76) ilk adımı, onu çevreleyen dünyanın (Umwelt) dünyasallığını çözümlemeye yöneliktir. Bu çözümleme ise, ilk olarak Dasein'in bu dünyayı anlama ve bilmesine yönelik tespitlerle gerçekleşmektedir.

Bilme, dünyadaki nesnelere sadece bakmakla oluşmaz. Her bilimsel bilmeden önce uygulamaya yönelik bir bilme gelmektedir. Ancak bu uygulamada, yani günlük yaşamda alımlanan nesnelere/olgularla, her türlü bağlamdan soyutlanmış nesne haliyle (dinghaft) karşılaşmamaktadır. Aksine dünyanın günlük yaşamdaki sunuluş biçimi zaten anlamlıdır (krş. Kogge, 2002: 43-44). Dünya-içinde-varolma, Dasein'in *ilgilenme* (Besorgen) anlamındaki varlık biçimini de içermektedir. Heidegger böyle bir ilgililikle (Besorgen) içinde-varolmanın (In-Sein) kendini gösteriş şekillerini şöyle sıralamaktadır:

“[...] bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek ve iyi halde bulundurmamak, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da bir şeyi kaybetmek, girişimde bulunmak, isteğini yerine getirmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, belirlemek ... [...] Olumsuzlayan haller de ilgilenmenin tarzları arasında sayılır: Yapmama, fırsat kaçırma, vazgeçme, dinlenme gibi. Tüm bu haller, ilgilenmenin kendi imkanlarına “sadece şu kadarı” şeklinde tatbik olunur. “İlgilenme” teriminin ilk önce önbilimsel bir anlamı vardır ve şunu ifade edebilmektedir: bir şeyi icra etmek, yerine getirmek, “temize çıkartmak” anlamında kendisiyle ilgilenmek.”⁷² (Heidegger, 2011: 58-59)

⁷² “[...]zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas,

Nesneler ve olgular özne tarafından o anki işlevleri doğrultusunda alımlanırlar. Dasein'in nesnelere karşılaşması, onların bir alet (Zeug) olma özelliği içinde gerçekleşir. Buna göre "[b]ilme, yapmayla çok yakından bağlantılıdır" (Eagleton, 2014: 78). Heidegger yapmış olduğu biçimsel çözümlemede, gerçekte insanın her zaman anlayan bir varlık olduğu tespitinde bulunarak, Dasein'in günlük yaşamda karşılaştığı varlıkları (Seiende-Zeug) nasıl kullanması ve onlara ne şekilde yaklaşması gerektiğine yönelik bir bilgiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu *a priori* anlamıyla (Steiner, 1989: 68) birlikte, varlıkların Sein'inin bilinçsizce de olsa farkındadır (Etwas-als-Etwas). O anda nesnenin işlevini düşünmeden, onu kullanması gerektiğini bilir. Birşey için ihtiyaç duyulan söz konusu *alet* (Zeug), Dasein'in *elinin altında* (zuhanden) bulunmaktadır. Onun bu şekilde bir kullanım içinde kendini göstermesi ise, yani aletin *el altında* (zuhanden) olmasından dolayı, *Zuhandenheit* (el-altında-olmalık) olarak adlandırılmıştır (Heidegger, 2006: 69).

"Das schärfste Nurnoch-hinsehen auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht." (Heidegger, 2006: 69)

Heidegger, bir aletin belirli bir ilgi (Besorgen) içerisinde Dasein tarafından alımlanmasını, yani belirli bir amaç doğrultusunda Dasein'in ona yönelmesini ve bakmasını (Um-zu), *Umsicht* (bir-şey-için-bakış) olarak adlandırmıştır. Alet o anki *amaç* için elverişli olduğundan ve Dasein'in ona bakışı tamamen ilgililik (Besorgen) bağlamında birşey-için-bakış olduğundan, Dasein, aletin kendisi hakkında bir düşünümde bulunmaz. Bir alete '... için' (Um...zu) yönelik türleri arasında Heidegger, yararlılık (Dienlichkeit), hizmetlilik (Beiträglichkeit), kullanılabilirlik (Verwendbarkeit), pratiklik (Handlichkeit)

aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen ... [...] Weisen des Besorgens sind auch die defizienten Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des »Nur noch« in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens. Der Titel »Besorgen« hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledigen, »ins Reine bringen«. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von »sich etwas verschaffen.«" (Heidegger, 2006: 56-57)

durumlarını saymaktadır. Söz konusu el altındaki aletin varlık yapısına ise *imleme* (Verweisung) özelliği atfedilmektedir (2006: 74). Heidegger'e göre (2006: 68-69) bir alet, alet olma özelliğini her zaman için bir diğer aletle ilintili olmasıyla kazanmaktadır. Buna verdiği örneklerden biri yazı aleti/gereci (Schreibzeug) olan kalemdir; yazı gereci, kalem, mürekkep, kâğıt, masa, ... Tüm bu varolanlar birbiriyle ilintilidir ve biri diğerini imlemektedir.

„[...] Was soll aber dann Verweisung besagen? Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der Verwiesenheit. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandnis. In Bewandnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. [...]“ (Heidegger, 2006: 83-84).

Böyle bir durum, nesnelere bir diğer alımlanma özelliğini daha meydana çıkarmaktadır. Bu ise onların diğer aletleri imledikleri gibi, imlenen bu diğer aletlerin de farklı bağlamlara işaret etmesidir (bkz. Kogge, 2002: 45). Her bir aletin, farklı bağlamları meydana çıkarma özelliğine *ilintililik* (Bewandnis) denilmektedir ve yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere *ilintililik* Heidegger tarafından *el-altında-olmalığın varlığı* olarak belirlenmektedir.

Heidegger bu süreci çekiç örneğiyle açıklar. Dasein bir varlık olarak, yine bir varlık olan çekicinin işlevinin duvara çivi çakmak olduğunu, bunu sorgulamadan bilir. Onun bir alet (Zeug) olarak işlevi çivi çakmaktır. Böylece o, aynı zamanda hem çivi hem de duvarı imlemektedir ve bu imlemeler daha da genişletilebilir. Ancak bu durum aynı zamanda farklı bağlamları da gün yüzüne çıkarabilir. Örneğin, çekicinin ilintili olduğu konu, bir şeyin daha sağlam ve sabit hale getirilmesidir. Bu ise Heidegger'in verdiği örnekten devam edilecek olduğunda, Dasein'in konaklayacağı yeri imleyebilir. Bu imleme ise ev, daire ve/ya sadece bir odayı işaret edebilmektedir. Bu bağlamda güvenli hale getirme durumu, kötü hava şartlarına karşı bir hazırlığı akıllara getirebilir. Dünyadaki tüm bu imleme ve ilintililik durumlarını Heidegger, *ilintililik bütünü* (Bewandnisganzheit) olarak adlandırmaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi bilme, tüm bu ilintililik bütünü kapsar. Dasein, bu ilintililik bütünü göz önünde bulundurmasa da, bunları bilmekte ve anlamaktadır. İlintililik bütününe yönelik olan bilgi ve anlama, teorik bir temel üzerine değil, aksine pratik bir

temele dayanır. Bu pratik bilginin üzerine teorik bilginin eklenme ihtimali bulunmaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi içinse belirli şartlar meydana gelmek durumundadır. Bu şartlar ise, el-altında-olanın göze çarpma (Auffälligkeit), zorla ilişme (Aufdringlichkeit) ve ayak direme (Aufsässigkeit) hallerinden birinin ortaya çıkmasıdır. Bu haller teorik bilginin gerçekleşmesini sağlayabilecek işleve sahiptir (Heidegger, 2006: 74; 2011: 76). Heidegger'in çekiç örneğinden devam edilecek olduğunda, bu duruma şu şekilde netlik getirebilir:

Ne zaman ki söz konusu çekiç, çiviye duvara çakma işlevinde herhangi bir nedenle yardımcı olmaktan çıkar, o zaman çekicinin işlevi, yani onun bir alet (Zeug) olma özelliği hakkında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Böyle bir durumda alet, *mevcut olana* (Vorhandene) dönüşür. Söz konusu varolanın kendisi ve işlevi hakkında ancak bir engelle karşılaşıldığı anda bilinçli bir sorgulamada bulunulabilir. Bu durum el-altında-olanın mevcut olmadığı, yani o an için Dasein'in ona erişim imkânının bulunmadığı durumlar için de geçerlidir (Aufdringlichkeit). Alet, el-altında-olan özelliğini kaybettiğinde Dasein, onu bir *mevcut olan* olarak görme imkânı kazanır. Onu sorunsallaştırır. Varolanın kendisini o anda göstermesine göre, ya daha önceki anlamıyla alınıyor ya da yeni bir anlam kazanır. Ancak el-altında-olanın kullanışsız ya da kullanıma elverişsiz olması, henüz bilimsel bir sorgulamanın başladığı anlamına gelmez. Bu durum Dasein'in ona karşı tutumuna göre gerçekleşecektir. Elverişsiz olması ilk olarak onun sahip olduğu özelliklerin meydana çıkması anlamında olmayıp, bu durum Dasein'in bir-şey-için-bakışında (Umsicht) onu nasıl gördüğünü gösterir (2006: 73). Kuramsal düşüncenin, ancak Dasein'in el-altında-olanın kendisine yönelmesi sonucunda, *özelliklerini ve ilintilik bütünü*nü sorgulamasıyla başladığı söylenebilir.

Bu sorgulamadan önce Dasein'in varolanlara, onların kullanımlarına, imleme ve ilintilik bütününe ilişkin sorunsallaştırmamış öncesel bir kavraması söz konusudur. Bu pratik yaşamdan gelen bir aşinalıktan kaynaklanır. Yukarıda ele alınan bağıntılar ağı, aşinalığın sağladığı belirli bir *açığa vurulmuşluk* (Erschlossenheit) içerisindedir.

“[...]Başka bir deyişle anlama, söz konusu rabıtalardan sayesinde ve onların dâhilinde kalarak kendini imlendirmektedir. Söz konusu rabıtalardan irtibat karakterine işlemek diyoruz [...] Öte yandan bir-şey-uğrunalık, bir-şey-içinliğe işaret etmektedir. Bu da bir ilintilendirmeye, o da ilintililiğin ne-ileliğine işaret etmektedir. İşte söz konusu

rabitalar kendi içlerinde aslı bir bütünlük olarak birbirlerine kenetlenmiş durumdadırlar. Onlar, Dasein'in kendini öncesel olarak kendi dünya-içinde-varolması dâhilinde anlamasını sağlayan imleyişler olarak ne ise öylelerdir. [...] Söz konusu imleyişlerin rabıta bütününe biz imlenimsellik diyoruz. İmlenimselliktir ki, Dasein'in hep kendisi olarak var olduğu dünyanın yapısını meydana getirir. *Dasein, imlenimsellik ile aşına olduğu için, varlık minvali ilintililik (el-altına-olmaklık) olup, belirli bir dünya içinde karşılaşılan ve bu sayede kendi bizatihiliğini açığa vurabilen varolanların keşfedilebilirliğinin ontik imkân koşulunu oluşturmaktadır.* [...]” (Heidegger, 2011: 90)⁷³

Heidegger, yukarıda bahsi geçen ve el-altında-olana atfedilen imleme (Verweisung) bağıntılarını Almanca, ‘bedeuten’, bu bağıntıların bütününe ise ‘Bedeutsamkeit’ sözcükleriyle karşılamaktadır. Heidegger’in, etkisi altında kaldığı Dilthey’ten aldığı düşünülen bu sözcük (bkz. Kim, 2001: 116; Grossheim, 2002: 285), *Sein und Zeit*’ta anlatılanları anlamlandırmak açısından önem taşıyan birçok sözcükten biridir. Türkçe’ye bunlar *imlemek* ve *imlenimsellik* olarak aktarılmıştır. Ancak Heidegger’in kullanmış olduğu *bedeuten* ve *Bedeutsamkeit* sözcükleri ve onlara yüklediği anlamlar oldukça karmaşıktır. Bu sözcüklere bakıldığında, *bedeuten* sözcüğünün birinci anlamı ‘... anlamına gelmek, ... anlamında olmak’tır. Ancak bu sözcük Heidegger tarafından aynı zamanda ‘be-deuten’ (verweisen) olarak da kullanıldığı için, ‘işaret etmek ve ima etmek/imlemek’ anlamlarına da gelmektedir. Bu durum ise *bedeuten* ve *Bedeutsamkeit* sözcüklerine, Heidegger’in yüklediği anlamların ikisini de barından Türkçe bir karşılık bulmayı oldukça güçleştirir.

Heidegger’in *Bedeutsamkeit* düşüncesini çözümlenmeye çalışan Figal (bkz. 2013: 74-78), Heidegger’in kendisinin de bu sözcükten (Bedeutsamkeit) memnun olmadığını ve buna rağmen yerine başka bir sözcük bulamadığına dikkat çekmektedir. Figal, Heidegger’in

⁷³ [...] Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als bedeuten.[...] Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugs ganze dieses Bedeuten nennen wir die *Bedeutsamkeit*. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. *Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.* [...] (Heidegger, 2006: 87)

bir yandan Bedeutsamkeit ifadesiyle değer (Wert) kavramı arasında kesin bir sınır belirlemek istediğini belirtirken, diğer yandan Bedeutsamkeit kavramının az çok *değer* anlamını da barındırdığını Heidegger'in kendisinin de reddetmediğini söyler. Aynı durum *anlam* (Bedeutung) kavramı için de geçerlidir. Gerçekten de Heidegger'in *Sein und Zeit*'ta Bedeutsamkeit'a yönelik açıklamalarına bakıldığında, *anlamı* (Bedeutung) bu kavramdan dışlamadığı görülmektedir. Heidegger Bedeutsamkeit'in, "[...], [...] *anlayan Dasein'in »anlamlar« gibi bir şeyi kavrayabilmesini [erschliessen] sağlayan imkânın ontolojik koşulunu [...]*" (Heidegger, 2006: 87) içinde barındırdığını belirtmektedir.

Ancak her ne kadar Heidegger bunları dile getirirse de, onun Bedeutsamkeit düşüncesi anlam açısından her iki kavramla da tam manasıyla örtüşmemektedir. Sonuç itibarıyla Figal, Heidegger'in *Bedeutsamkeit* kavramıyla kastettiğinin, Dasein'in göstergelere karşı "*ontolojik açıdan yorumlanan yöneliminden başka bir şey*" (2013: 76)⁷⁴ olmadığını tespit etmektedir. Böylece Figal'e göre, Heidegger'in Bedeutsamkeit düşüncesinde el-altında-olanlar, Dasein açısından genel anlamda açığa vurmuşluk özelliği taşımakta ve onların bu özelliğinden dolayı Dasein ilgililik içerisinde (Besorgen) gerçekleştirdiği eyleminde söz konusu el-altında-olanlara belirlenilmişlik ile yaklaşmaktadır. Bu doğrultuda ise, Bedeutsamkeit'in her iki durumu da kapsayan daha geniş bir düşünce ve Dasein'in dünya-çinde-varolmasında sahip olduğu 'eksistensal anlayış'tır. Bu eksistensal yapısı ise, "*ilintililik bütünüünün keşfedilme imkânının ontik koşuludur*" (Heidegger, 2006: 87).

Sonuç olarak Heidegger, varolanlar *dünyasının dünyasallığını* da, söz konusu *ilintililik ve imlenimsellik* (Bedeutsamkeit) olarak belirlemektedir (bkz. 2006: 86). Buna göre her türlü düşünümsel eylemden önce el-altında-olanların dünyası, Dasein için birbiriyle ilintili ve anlamlıdır. Dasein'i çevreleyen dünyasallığı çözümledikten sonra Heidegger, birbirinden ontolojik bakımdan farklılığı bulunan üç boyutun mümkün olduğunca birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Söz konusu üç boyut ise özet olarak şu şekildedir:

⁷⁴ "[...]Was Heidegger "Bedeutsamkeit" nennt, ist nun im Grunde nichts anderes als die ontologisch interpretierte Orientierung an Zeichen. [...]" (Figal, 2013: 76)

“1. En yakınımızda olarak karşılaştığımız dünya-içindeki varolanların (el-altına-olanların) varlığı [Zuhandenheit]⁷⁵; 2. Öncelikle karşılaştığımız varolandan hareketle başlı başına bir keşfedici süreçten geçilerek mevcut bulup belirlediğimiz varolanların kendisinin varlığı [Vorhandenheit] (mevcut-oluş); 3. Dünya-içindeki varolanların (dünyanın dünyasallığının) esas itibariyle keşfedilebilir oluşunun ontik imkân koşulu[nun varlığı (Weltlichkeit)]. Son olarak dile getirdiğimiz ayırım, dünya-içinde-varolmanın (bir başka deyişle Dasein’in) eksistensiye bir belirlenimidir. Öte yandan ilk iki varlık kavramı birer kategori olup, Dasein’sal olmayan bir varlığa sahip olan varolanlara dairedir. İmlenimsel olarak dünyasallığı tesis eden imlenim rabitasına formal olarak ilişki sistemi dememiz mümkündür.” (Heidegger, 2011: 91)

Dasein, Heidegger’in birinci boyut olarak belirlediği dünya-içindeki varolanlarla öyle bir ilgililik hali (Besorgen) içerisindedir ki, ilgilenilen (besorgten) bu dünya tarafından etki altına alınmıştır (Heidegger, 2006: 61). Dasein bu boyutta dünya tarafından belirlenmekte ve kendisini de belirlendiği bu dünyadan anlamaktadır.

Dasein’in *kim* olduğu sorusuna, yukarıda da belirtildiği gibi, Heidegger, *Dasein’in kendisi* olduğu cevabını vermektedir: “Dasein, *hep benim kendim olandır, varlık hep benim kendiminkidir*” (2006: 114; 2011: 120). Dasein, yaşamı boyunca, farkında olmadan da olsa, hep kendi varlığını sorunsallaştırır. Peki ama ya Dasein’in, bilincinde olmadan da olsa farkında olduğu ve gündelik yaşamı içinde kendisince sorunsallaştırdığı varlığı, gerçekte ya kendisi değilse? Heidegger Dasein’in, varlığın (Sein) kendisinin olduğu fikrini peşinen kabul etmesinin, tam olarak bu durumu, yani yanılısamayı mümkün kılabileceğini hesaba katarak, onun gündelik yaşamdaki bu algısını sorunsallaştırmaktadır. Ancak bu algıyı meydana çıkarabilmek için, yukarıda ele alınan, *çevreleyen dünyada* (Umwelt) karşılaştığı el-altında-varolanlar dışında, Dasein’i etkileyebilme imkânı olan ‘sözde’ dışsal faktörleri çözümlenmeye devam etmektedir. Heidegger böylece, Dasein’in *kendi* algısının, gerçekten *kendi* olup olmadığını meydana çıkarmayı amaçlamıştır.

⁷⁵ Köşeli parantezler [], Heidegger’in Sein und Zeit adlı eserinde bulunan, ancak çalışma boyunca zaman zaman yararlandığımız Türkçeye yapılmış çevirilerde bulunmayan ve fakat bulunması uygun olduğu düşünülen ifadeleri belirtmektedir. Aynı zamanda okura kolaylık olması açısından söz konusu olan kavramın Almancası da kimi zaman Türkçe çeviriden yapılan direk alıntıya köşeli parantezlerden yararlanılarak eklenmiştir.

Dasein'ın, *ortalama hergünlüğünde* karşılaştığı varolan türleri, sadece daseinsal olmayan varolanlar değildir. Dasein günlük yaşamında aynı zamanda türdeşi olduğu birlikte-Dasein'larla (Mitdasein) da karşılaşmaktadır (Heidegger, 2006: 123). Bu bağlamda ise, Dasein yukarıda ele alınmış olan In-der-Welt-sein yapısının dışında, *Mitsein* ve *Mitdasein* (birlikte Dasein) yapılarına da sahiptir (2006: 114). Heidegger, in-der-Welt-sein yapısının, daha doğru bir ifadeyle, bu hali içerisinde Dasein'ın el-altında-olanlara ilişkin yapısını analiz etmekle, aslında Dasein'ın az ya da çok birlikte olma ve birlikte Dasein yapılarının da meydana çıkmış olduğu düşüncesindedir. Çünkü buradaki ilintililik ve imlenimsellik bütünleri, el-altında-olanlar dünyasının dünyasallığını gösterdiği gibi, söz konusu el-altında-olanların ilişkili olduğu birlikte-Dasein'ların var olduklarını da meydana çıkarmaktadır. Bu noktada ise, bunların Dasein'ın kendisi tarafından ne derece dikkate alındığının ve/ya önemsendiğinin *henüz* bu boyutta bir önemi yoktur.

Ancak Heidegger'e göre, Dasein'a yönelik yapılacak olan bir eksistensiye çözümlemeye hem birlikte-Dasein'ların var olması hem de Dasein'ın bu hallerinin hesaba katılması kaçınılmazdır. Böylece, Dasein'ın diğer halleri olan kendi oluşunu (Selbstsein), birlikte olmasından (Mitsein) yola çıkarak çözümlemeye girişir. Daseinsal olmayan varolanlar öncelikli olsa da, türdeşi olduğu diğer varolanlar (Mitdasein) da kendisini anlamasında (Selbstsein) etkilidir. Dasein kendi varlığını (Selbstsein), diğer Dasein'larla birlikte olması (Mitsein) sonucunda belirlemektedir. Mitdasein bağlamında Dasein, kendi birlikte-olma (Mitsein) özelliğinin de farkındadır. Dasein bu dünyaya fırlatılmışlığı (Geworfenheit) içinde diğer varlıkları ve kendi Sein'ını In-der-Welt-sein ve Mit-sein (birlikte-olma) bakış açısıyla değerlendirir. Bu varlık haliyle ise Dasein, günlük kendi olmasıdır (Selbstsein) ve Heidegger, Dasein'ın bu varlık halini, *das Man* olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2006: 114).

Eksistensiye analizin bu aşamasında sorunsallaştırılması gereken ilk husus, Dasein'ın söz konusu olan diğerleriyle *karşılaşmasıdır*. Dasein, çevreleyen dünyanın etkisiyle kendisini dahi "*el-altında-olan dünyanın oradalığından, bir In-Sein olarak anlamakta*" (Heidegger, 2006: 119) ve bu dünyada el-altında-olanlara ilgilenme (Besorgen) hali içerisinde yönelmişken, diğerlerine onları ayırt edici özellikleri içerisinde yönelmiş olması söz konusu değildir. Ancak buna karşın dünya-içindeki birlikte-Dasein'ların varlık türleri, el-altında-olma (Zuhandenheit) ve mevcut-olma (Vorhandenheit) varlık türlerinden

ayrıdır. Söz konusu birlikte-Dasein'lar tıpkı Dasein'ın kendisi gibi in-der-Welt-sein türündedir ve böylece “*o da vardır ve [aynı zamanda] birlikte vardır*” (Heidegger, 2006: 118). Onlar da tıpkı Dasein'ın kendisi gibi, dünyaya belirli bir ilgilenme içerisinde yönelmişlerdir ve Dasein kendisini onlardan ayrı tutmamaktadır. Burada aynı zamanda Heidegger'in özneyi öne çıkartan diğer felsefi görüşlerin zıttı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Dasein kendini birlikte-Dasein'lardan soyutlamayı başarmış bir varolan değildir. Dasein, birlikte-Dasein'lar arasında bulunmaktadır. Onlarla *hemhal* bir durumdadır, onlar arasında kaybolmuştur. Sonuç itibarıyla bu bağlamda *Dasein'in dünyası, birlikte-dünyadır* (Mitwelt); *içinde-var-olmak* (In-Sein) diğerleriyle *birlikte-olmaktır* (Mitsein) ve bunların *dünya-içindeki bizatihi-varlığı* (innerweltliche Ansichsein) ise *birlikte-Dasein'dir* (Mittasein) (Heidegger, 2006: 118; 2011: 124). Dasein'ın bu birlikte-Dasein'larla karşılaşması ise, her ne kadar onlara yönelik şekli ilgilenme (Besorgen) içinde olmasa da, söz konusu ilginin yöneldiği el-altında-olanlar *üzerinden* gerçekleşmektedir. Dasein'ın onlarla karşılaşması, onların kendi dünya-içinde-var-olmalarında ve kendi varlık hallerinde gerçekleşmektedir.

Birlikte-Dasein'lar ise, Dasein'ın dünya-içinde-var-olması açısından çevreleyen-dünya gibi büyük bir öneme sahiplerdir. Ancak Dasein'ın birlikte-Daseinlarla karşılaşması, el-altında-olanlarla karşılaşması biçiminde olmadığından bunlara, el-altında-olanlara yönelik olan bir ilgilenme (Besorgen) içerisinde yaklaşması da söz konusu değildir. Dasein'ın birlikte-Dasein'larla birlikte-olma (Mitsein) hali, itina-göstermeklik (Fürsorge) biçimindedir (bkz. Heidegger, 2006: 121).

Fürsorge'nin olası halleri ise; birbiri-için-olmak, birbirine-muhalif-olmak, kimsesiz-olmak, selamsız-sabahsız-geçip-gitmek, birbirinin-umrunda-olmamak biçimindedir. Her ne kadar Heidegger'in Fürsorge yaklaşımı kendisinden sonra etik ve sosyal yardımlaşma alanları açısından ele alınmış olsa da, Fürsorge'nin halleri dikkate alındığında, Heidegger'in Fürsorge'ye herhangi bir olumlu veya olumsuz değer atfetmediği görülmektedir. Heidegger'in bunu ele alış şekli tamamıyla nötr bir tarzdadır (krş. Demmerling, 2007: 97).

Fürsorge, Heidegger'in belirttiğine göre, sosyal yardımlaşma biçiminde görülebildiği gibi, aslında daha çok olumsuz hallerde gerçekleşmektedir. Günlük ve ortalama hep-birlikte-var-olmada Fürsorge daha çok, söz konusu olumsuz hallerden biridir ve bu olumsuz

halleri birlikte-Dasein'ların, Dasein açısından *dikkat çekmezlik* (Unauffälligkeit) ve *bellilik* (Selbstverständlichkeit) özelliğine sahip olduklarını da göstermektedir. Tıpkı, el altında-olanların kullanımları dışında herhangi bir özelliğinin Dasein'in ilgisini çekmesi gibi, birlikte-Dasein'lar da vardır ve oradadır, Dasein'la birlikte-dirler. Ancak Dasein'in kendisi de, diğer Dasein'lar açısından aynı şekilde anlaşılmaktadır. Heidegger iki tür itina göstermelik (Fürsorge) arasında ayrım yapar. Bunlar; *yerine-atlayıcı-hâkim-olucu itina göstermeklik* (einspringend-beherrschenden Fürsorge) ve *önüne-sıçrayıcı-özgürleştirici itina göstermeklik* (vorspringend-befreienden Fürsorge).

Birincisi, yani *yerine-atlayıcı-hâkim-olucu* itina göstermelik, diğer Dasein'in kaygısını (Sorge) üstlenip, ilgilenme (Fürsorge) konusunda, kendini onun yerine koymaktadır. Bu türdeki bir itina göstermeklikte Dasein, diğerinin ilgilenmek durumunda olduğu şeyi, diğeri adına kendi sorumluluğu altına alır. Sonuç itibariyle de diğeri, her türlü sorumluluktan uzaklaştırılmış olur ve ilgilenilmesi gereken şeye hazır bir halde ulaşır. Ancak ne var ki, böyle bir itina göstermelik, diğeri üzerinde *olumsuz* yönde bir etkiye sahip olabilmektedir. Bunun nedeni ise diğerinin, kendisi yerine atlayan Dasein'a bağımlı bir hale dönüşmesi ve onun tarafından kendisine hükmedilmesidir. *Diğeri*, bu bağımlılık ve hükmedilme durumundan habersiz olabilir. Heidegger'in modern insanın dönüşmüş olduğu varolana yönelik serzenişine, daha önce değinilmişti. Heidegger bu türdeki itina göstermeliğin günlük yaşamda hâkim olduğunu söyleyerek, aslında kendisine göre modern yaşamın içinde bulunduğu durumu da bu şekilde gördüğü belirtilebilir.

İkinci tür olan *önüne sıçrayıcı özgürleştirici* itina göstermeklik ise, yerine atlayıcı bir özelliğe sahip değildir. Bu türdeki bir itina göstermeklikte Dasein diğerine, *kaygısını* (Sorge) görme durumunda yardımcı olmaktadır. Dasein, diğerini sorumsuzlaştırmakta, aksine ona kendi kaygısına yönelik bir farkındalık kazandırmaktadır. Dasein'in buradaki itina göstermeliği diğerine yönelik olmasa da, diğerinin varoluşu (Existenz) ile ilgilidir. Dasein, diğerinin önüne sıçrayarak, ona kendisinin varoluşunu göstermekte ve bu konuda onu özgür bırakmaktadır. *Günlük hep-birlikte-var-olma* ise, bu iki uç noktayı temsil eden itina göstermeklikler arasında cereyan etmekte ve birçok karma şekillere sahip olmaktadır (Heidegger, 2006: 122).

Sonuç itibariyle, Besorgen ve Fürsorge arasındaki ayrım, Uzarewicz/Uzarewicz'in de dikkat çektiği gibi, Besorgen “bir şeyin yanında varolma”⁷⁶, Fürsorge ise “biri için varlık[tır]”⁷⁷ (Uzarewicz/Uzarewicz, 2005: 40). Böylece, çevre-dünyada el-altında-olanlara ilginme içerisindeki *Umsicht*, birlikte-dünyada diğer Mitdasein'lara yönelik olan ve Fürsorge içerisindeki bakış olarak, *Rücksicht* (kayırıcı-bakış) ve *Nachsicht* (müsamahaker-bakış) biçiminde gerçekleşmektedir. Ancak olumsuz durumda bu bakışlar, *Rücksichtslosigkeit* (itinasızlık, saygısızlık) ya da umursamazlığın yönlendirdiği *Nachsehen* (salt bakış) biçimlerine kadar varmaktadır (bkz. Heidegger, 2006: 123; 2011: 129).

Dasein'in bir varlık biçimi olan söz konusu *Mitsein* özelliğinden kaynaklanan *kendi* algısını ise Heidegger şu şekilde açıklamaktadır:

“Günlük [yaşamdaki] Dasein'in benliği, *sahihi*, yani özel olarak kavranılmış olan *benlikten* ayrı tuttuğumuz *Man-benliğidir*. Man-benliği olarak Dasein, Man'a *saçılmış* haldedir ve kendini henüz bulmak durumundadır. [...]” (Heidegger, 2006: 129)⁷⁸

Dasein'in el-altında-olanlarla karşılaştığı ve bunlara yönelik bir ilintilik ve anlamlılık bütününe olduğu dünya, *Umwelt* (çevreleyen-dünya) olarak adlandırılırken, kendi Dasein'i ve diğerlerinin birlikte-Dasein'ıyla (M itdasein) karşılaştığı dünya ise, *Mitwelt* (birlikte-dünya) olarak adlandırılmaktadır. Birlikte-dünya (M itwelt), diğerleri ile ilişkili olarak aynı zamanda çevreleyen-dünyayı da içermekte ve dolayısıyla çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlara yönelik - bir bakıma diğerlerinin belirlediği söylenebilecek - bir ilgi içerisinde bir dünyadır. Dasein'in birlikte-Dasein'lerle karşılaşması, onun kendisiyle karşılaşmasını da etkilemekte ve bundan dolayı da “[...] *Dasein'in varlığına, diğerleriyle birlikte olma* [M itsein]” (Heidegger, 2006: 123) hali de dâhildir.

Diğerleri ile olan yaşantısında - nedeni ne olursa olsun (bkz. Heidegger, 2006: 126) - kendisini öylesine diğerlerine göre belirlemektedir ki, söz konusu olan *ortalama günlük yaşantıda* bu saçılmışlık içerisinde, kendisi olamamaktadır (krş. 2006: 125). Günlük hep-

⁷⁶Sein bei etwas

⁷⁷Sein für jemand

⁷⁸ “Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden. [...]” (Heidegger, 2006: 129)

beraber-olmaklık (alltägliches Miteinandersein) durumunda Dasein tamamıyla diğerklerinin hükmü ve “gucu altındadır” (Heidegger, 2006: 126) ve diğerklerinin “[...] uğruna »vardır« [...] [...] Dasein yüzünü başkalarına evirmese, onlara ihtiyacı olmadığını duşinse veya onlardan feragat etse bile, o yine de birlikte-olma sureti içinde var olmaktadır” (Heidegger, 2011: 130) ve sonuç olarak kendisini, kendisi olmaktan uzaklaştırmaktadır. Burada Dasein’ın kendisini, kendisi olmaktan uzaklaştırmanın kendisi olduğu ifade-sinin nedeni, aşağıdaki Heidegger’in Dasein’a dair varlık ozumlemesinin ele alınmasıyla daha anlaşılır olacaktır.

Heidegger, Dasein’ın gündelik yaşamda kendi benliği olarak duşunduğu Man-benliğini, belirli kimseler olmadığını dile getirerek, bunların anonim kimliğine atıf yapmak için “das Man” tabirini kullanmaktadır. Her ne kadar bu Türkçe eviride herkes olarak aktarılmış olsa da, bu çalışmada Heidegger’in bu tabiri Almanca haliyle kullanılmaktadır. Bunun nedeni, Türkçe herkes sozcuğunun Heidegger’in kullanmış olduğu Man tabirindeki vurguyu karşılamakta yetersiz kaldığının duşunulmesidir. unku buradaki “kim, bu veya o değildir, [kişinin/Dasein’ın] kendisi de değildir ve herkesin bir kısmı ve toplamı değildir. »Kim« notrdir, das Man’dır.” (Heidegger, 2006: 126)⁷⁹

Mesafelilik (Abstandigkeit), vasatlık (Durchschnittlichkeit) ve tesviye (Einebnung) Man’ın varlık biçimleridir ve bu varlık biçimleri »kamu« olarak bilinir. Söz konusu olan kamu, her türlü dünya ve Dasein aımlanmışlığını belirlemektedir. Ancak kamu, bunları belirlemekle kalmaz, bunlara yönelik her türlü hakkı da kendi elinde bulundurur. Heidegger bunun nedenini ise, kamunun her türlü seviye ve sahicilik farklılığına karşı duyarsız olmasını gösterir. Boylence Man, üzeri örtük olan veya kendisinin orttuğu her şeyi tanıdık ve bilindik olarak sunmaktadır (Heidegger, 20016: 127; 2011: 134). Boylence Heidegger, Sein’ın unutulmasına ve uzerininin örtülmesine rağmen, halen bilinen ve tanınan bir şey olarak görülmesinin nedenini de kendisince açıklamış olmakta ve bunun Dasein’ın ortalama günlük yaşamına has bir şey olduğunu tespit etmektedir.

⁷⁹ „Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, das Man.“

Man'ın en önemli özelliği, bütün sorumlulukları Dasein'in üzerinden almasıdır. Dasein kendisine ve dünyaya karşı her türlü sorumluluktan kamu, yani Man sayesinde kurtulmaktadır. Her türlü karar verme durumunda,

““Herkesin” [Man] hep herkese [man... es] atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü vardır. Her şeyin kolaylıkla sorumluluğunu üstlenebilir, çünkü gerektiğinde hesap verilmesi gereken hiç kimse ortada olmayacaktır. Yapan hep “herkestir” [Man], ama yine de “kimse değildi” denilebilmektedir. [...]”⁸⁰ (Heidegger, 2011: 134)

Bu sorumluluktan kurtulma durumu, Dasein'in işine gelen bir durum olduğundan dolayı, bunun hükmü altına girmesi daha da kolay ya da hükmü altından kurtulması daha da zor olmaktadır.

Gündelik yaşamın sıradanlığı içinde kaybolmuş olan insan, kendi Sein'inin farkına varmalıdır. Heidegger'in buradaki çağrısı, Heidegger onun da kendisinden önceki filozoflar gibi Sein'a yeterli önemi göstermediğini düşünse de, Kant'ın Aydınlanma döneminde Ortaçağ zihniyetine karşı insana yapmış olduğu “Sapere aude” çağrısıyla benzerlik göstermektedir. İnsan, kendi Sein'ı ve içinde yaşadığı toplumun geçerli değer yargıları hakkında sorgulamada bulunmadığı için “**Man**”a dönüşmüştür. Bu kişi kendi hedeflerinden ve değerlerinden çok, toplumdaki insanların kendisi hakkında ne düşündüğüne öncelik tanımakta ve bunun için tasalanmaktadır.

“Kendimizi dünyanın safsatasına öylece teslim etmemeliyiz, aksine onun yüzeysel sahteliğinden kendimizi kurtarmalı ve gerçek olanı yeniden hatırlamalıyız, başka bir ifadeyle: yeniden düşünceli (besinnlich-sorgulayıcı) olmalıyız. [...] En büyük eksikliğimiz, hiçbir eksikliğimizin olmamasıdır.” (Denker, 2011: 76)

Aradaki fark ise, Kant'ın insanı kendi aklına yönelmeye çağırması, Heidegger'in ise, vicdanın sesine (Ruf des Gewissens) ve dolayısıyla, kendi Sein'ı olan Sorge'sinin çağrısına kulak vermeye davet etmesidir (2006: 274). Heidegger, bu duruma düşmemek, daha doğrusu, bu durumdan kurtulmak için, Dasein'in kendisine, “Ben aslında kimim?” sorusunu

⁸⁰“Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.” (Heidegger, 2006: 127)

sormak zorunda olduğunu söyler. Heidegger, Dasein'in 'Man-benliği'nden uzaklaşabilmesi için, ilk olarak bu 'Man-benliği'nde bulunmak durumunda olduğu düşüncesindedir. Çünkü 'Man-benliği', Dasein'in sonradan edindiği bir varlık biçimi değil, tıpkı kendi varlığına ve el-altında-olanlara yönelik sahip olduğu bir anlama gibi, onun kaçınılmaz olan varlık biçimlerinden biridir. Bundan dolayı Heidegger, Dasein'in 'Man-benliği' halini olumsuz bir durum olarak yansıtmaz. Aksine bu 'Man-benliği', Dasein'in gündelik yaşamdaki varlık halidir.

“Bu türde var olma, aynı şekilde Man'ın kimse olmamasından dolayı hiçlik anlamına gelmediği gibi, Dasein'in olgusallığının indirgenmesi anlamına gelmez. Aksine, »gerçeklik«, daseinsel bir varlık olarak anlaşılıyorsa, Dasein bu türdeki varlık biçiminde bir ens realissimum'dur.” (Heidegger, 2006: 128)

Buraya kadar Dasein'a dair ele alınmış olan tüm etkenler, onun dünya-içinde-olma biçiminden kaynaklanan ve ortalama günlük yaşantıda etkisi alınta kaldığı gibi, kendisinin yöneldiği olgular ve bu olguları alımlayışı sonucunda, Dasein'in kendisini anlama ve kavrama biçimini göstermektedir. Ancak Heidegger bunları çözümeleemekle kalmaz, “*Dasein'in varlığının birliksel asli yapısının fenomenal biçimde*” (2011: 137) ortaya çıkarılmasını amaçlar. Hedeflenen ise, dünya-içinde-olmanın (Dasein/In-der-Welt-sein) temel yapıları olan dünya, birlikte-olma ve kendi-olma biçimlerini, içinde-var-olmaklık (Dasein/In-Sein) yapısı bağlamında ele alarak, Dasein'in yapılanmasının saptanmasıdır. Dasein'in asli varlığı Sorge (kaygı) dir. Heidegger, bu çözümlenmeler sonucunda, Dasein'in asli varlığının *Sorge* (kaygı) olduğunu kanıtlamaya çalışır (Heidegger, 2006: 131).

2.2.1. Da-sein'in Yapısı

Heidegger, Dasein özelliğini taşıyan insanı, In-Sein olarak bütünsel bir anlamda çözümleme aşamasına, Dasein adlandırmasındaki Da- ön ekini sözcük anlamıyla yeniden ele alarak başlar. Almanca *Da* sözcüğü, bir yer belirteci olarak *burası* ve *orası* anlamına sahiptir. Sözcük her iki anlamda da kullanılabilir. Bir yer belirteci olarak uzakta olan bir nesneyi işaret etmek amacıyla “orada”, bir şeyin mevcudiyetini göstermek amacıyla “burada” anlamlarını da barındırır. Dasein, bir varolan olarak kendini *burada* ve el-altında-olan(lar)ı ise *oradalığı* içerisinde görmektedir. Ancak kendisini *burada* (“ben-burada”) olarak görmesi, ancak el-altında olan ve belirli bir *ilgi* (besorgen) ile yönelmiş olduğu

oradalıktan anlamaktadır. Ancak bunu doğrudan ve sadece mekânsal bir ilgi olarak algılamak da doğru bir yaklaşım olmaz. Heidegger, *in-der-Welt-sein* ve *in-Sein* tabirleriyle salt mekânsallığı değil, daha kapsamlı olan eksistensiyal bir yapıdan ve yapılardan bahsetmektedir. Bu, var olmakla ilgili bir durumdur ve Dasein’in kendisini kavramasına yöneliktir. Dolayısıyla kendisi de bu durumu “*Orası, [Dasein tarafından] dünya-içinde karşılaşılanın belirlenimidir*”⁸¹ (Heidegger, 2006: 132) diyerek açıklığa kavuşturmakta ve devam etmektedir:

“»Hier« und »Dort« sind nur möglich in einem »Da«, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des »Da« Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck »Da« meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst »da«.” (Heidegger, 2006:132)

Buna göre ise, *orada* ve *burada* ifadelerinden daha üst ve soyut olan Da kavramı, Dasein’in gerçekte dünyanın var olduğunu kavramasıyla birlikte kendisinin de var olduğunu – ya da tam tersi – farkındalığını göstermektedir. Dasein her zaman böyle bir **Erschlossenheit** (açığa vurulmuşluk) içerisindedir (Heidegger, 2006: 133)⁸². Heidegger Erschlossenheit’ı, aynı zamanda, “Aydınlanmış” metaforuyla da ele almakta ve böyle bir ‘varolanın aydınlanmışlığını, başka varolanlar üzerinden değil, *dünya-içinde-olan* olarak kendisinden aydınlanmış olduğunu dile getirmektedir. Dasein’in kendisi aydınlanmışlıktır (Lichtung). Ancak bu şekilde aydınlanmış olan bir varolan dünya içindeki mevcut olanı (Vorhanden) fark edebilir.

Dasein’in Da’sını, Erschlossenheit (*açığa vurulmuşluk*) olarak belirleyen Heidegger, Erschlossenheit’ı da Dasein’in önemli bir varlık hali olarak belirlemektedir. Dasein’in bu ‘Erschlossenheit’ olarak varlık haline daha önce de değinilmişti. Özellikle Dasein’in kendi varlığına yönelik *bilinçli* veya *bilinçsiz* bir şekilde farkındalığa sahip olduğuna dair dile getirilen hususlar, Erschlossenheit’la ilgilidir. Heidegger, söz konusu farkındalığı sağlayan, başka bir ifadeyle Dasein’in bahsi geçen Erschlossenheit varlık halini çözümleme girişiminde bulunarak, Dasein’in Erschlossenheit içerisindeki varlık halini etkileyen

⁸¹ „[...]Das Dort ist die Bestimmtheit eines innerweltlich Begegnenden.[...]“ (2006: 132).

⁸² „[...] Das Dasein ist seine Erschlossenheit.“ (Heidegger, 2006: 133)

ve bu Erschlossenheit'ı oluşturan (Heidegger, 2006: 220) olguları meydana çıkarmaktadır.

Buna göre ise, Erschlossenheit'ı oluşturan ve Dasein'in dünyaya yönelik belirli bir ilişki içinde olmasını ve Dasein'in Da- olmasını olanaklı kılan olgular olarak *Befindlichkeit* (bulunuş), *Verstehen* (anlama) ve *Rede*'yi (söz) belirlemektedir (2006: 133). Heidegger bu olguların eşit değerde olduğunu belirterek, birinin diğerini değil, üçünün de birbirini etkilediğini göstermeye çalışmaktadır. Bu olgular sıralı olarak yan yana değil, girift bir biçimde birbirleriyle içiçe geçmiş bulunmaktadır. Bunların yan yana ya da ardı ardına ele alınış şekilleri, böyle bir düzenin bulunduğu anlamına gelmemektedir.

2.2.1.1. Heidegger Yorumbiliminde Befindlichkeit (Bulunuş)

Heidegger'e göre *Befindlichkeit* (bulunuş), “[...] *Dasein*’in orada [Da] olduğu eksistensiyel temel halidir” (2006: 139)⁸³. Bu durum, Dasein’in hiçbir zaman içinden sıyrılamayacağı bir durumdur. *Befindlichkeit* (bulunuş) haliyle ne kast ettiği de, yine Heidegger’in kendi ifadeleriyle anlaşılabilir: *Befindlichkeit* (bulunuş), insanın yaşamı boyunca içinde bulunduğu ve “ontik açıdan en iyi bildiği” (2006: 134) durumu ifade etmektedir. Bu ise Dasein’in haletiruhiyesi (*Gestimmtsein*), *Stimmung* (ruh hali) olarak açıklanır. Heidegger’in, Dasein’in bu eksistensal halini *Befindlichkeit* olarak adlandırmasındaki neden, bu ifadenin belirli bir ruh halini imlemeden, genel durumu ifade etmesi ve bir eksistensal olarak görülmesini istemesidir. Aynı zamanda ise - belki de bir önceki cümlede belirtilenlere göre daha öncelikli olarak - Dasein’in devamlı şekilde herhangi bir ‘haletiruhiye içerisinde *bulunduğunu*’ vurgulamaktır⁸⁴.

İnsan, yaşamının her anında belirli bir ruh hali içerisinde. Bu ister mutluluk, sevinç, huzur vb. olsun, ister hüznün, öfke, endişe olsun ve hatta duygusuzluk dahi bir haleti ruhiyedir. Heidegger duygusuzluğun ve onun herhangi bir halinin kesinlikle bir *hiç* olmadığına dikkat çekerek, duygusuzluğun da bir haletiruhiye olduğunun altını çizer. Duygusuzluk gibi bir haletiruhiye içerisinde “*Dasein, kendisine bir usanmışlık*” (Heidegger, 2006: 134) besler. Bu usanmışlık dünyaya karşı dahi olsa, bunun dönüşü yine insanın

⁸³„Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist.“ (Heidegger, 2006: 139)

⁸⁴Alm. befinden fiili birinin mekânsal; ruhsal; bedensel; parasal durumunu o yöndeki bulunuşunu ifade etmektedir, böylece *Befindlichkeit* kavramı söz konusu bulunuş halini öne çıkarmaktadır.

kendisinedir. Dünyaya karşı olan bir usanmışlığın, aynı zamanda kendine karşı bir usanmışlık anlamına geldiği söylenebilir.

Söz konusu olan ister olumlu, ister olumsuz ve hatta nötr bir haletiruhiye olsun, insan her türlü ruh hali içinde kendi varlığı ile karşılaşmaktadır. Bunun nedeni ise Heidegger'e göre, haleti ruhiyenin "»birinin nasıl olduğunu ve nasıl olacağını«" açığa çıkarmasıdır ve böylece "söz konusu olan, »birinin nasıl olduğu« [durumunda] haleti ruhiye[,] varlığı onun »Da«sına getirmektedir" (2006: 134). Dasein, belirli bir ruh hali içerisinde olduğu müddetçe vardır (Da), aynı zaman da ise var olduğu sürece, belirli bir ruh hali içerisinde-dir (krş, Joisten, 2009: 127). Ve söz konusu olan bu haletiruhiye, Dasein'a kendi Sein'ını getirip önüne koymaktadır. Ancak bu 'önüne getirip koyma', Dasein'ın hem haletiruhiyesine hem de onun görünür kıldığı Dasein'ın kendi Sein'ına dışarıdan baktığı anlamında değildir. Dasein, zaten hep bir haletiruhiye içerisinde olduğu gibi, aynı zamanda kendi varlığının da hep farkındadır. Çünkü

“[h]aletiruhiye-içinde-olmaklık içindeyken Dasein, haletiruhiye bakımından Dasein'ın kendi varlığı içinde tevdi olunduğu tam da şu varolan olarak, yani varolarak var olmak durumunda olduğu varlık olarak zaten hep açıklanmış durumdadır”⁸⁵ (Heidegger, 2011: 142).

Yukarıdaki alıntıya göre, haletiruhiye içerisinde Dasein, bir varolan olarak hep bir ruh haline göre zaten açığa vurulmuştur (erschossen). Heidegger burada daha önce değinmiş olduğu, Dasein'ın bir varolan olarak kendisinin farkında olduğu tespitine atıfta bulunmaktadır. Ancak burada eklenen yeni durum, Dasein'ın belirli bir haletiruhiye içerisindeyken, kendisini yine bu ruh haline göre bir varolan olarak kavramasıdır. Yani Dasein'ın kendisini bir varolan olarak açığa çıkarması, herhangi bir ruh halinden soyutlanmış bir biçimde gerçekleşmemektedir. Ayrıca Dasein'ın fark ettiği bu varolan, boş ve orada öylece duran bir varolan değildir. Varlık bu varolana tevdi olundu demek, varlığın bu varo-

⁸⁵ „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. [...]“ (Heidegger, 2006: 134)

landa bulunduğu anlamına gelir. Böylece, bu varolanın farkında olan aynı zamanda varlığın da farkındadır. Ve bu varlık, Dasein'in yaşayarak olmak durumunda olduğu varlıktır.

Dasein'in varlığı kendisini, “*var olduğu ve var olmak durumunda olduğu*” (2006: 134) biçimde gösterirken, Sein'a dair bu farkındalık içinde, Dasein'dan saklı kalan hususlar bulunmaktadır. Heidegger, Dasein'dan saklı kalan bu husuların, “*nereden ve nereye soruları*” (2011: 142) olduğunu belirtmektedir. Bunların saklı kalmasının nedeni ise yine Dasein'in kendisidir. Çünkü Dasein günlük yaşantısında gerçekte, fark etmiş olduğu varlığın kendisinden kaçmaktadır. Ancak bu *kaçma* durumu dahi, Dasein'in kendi varlığına dair farkındalığının bir delilidir. Dasein'in varlığını fark ettiği söz konusu olan, ‘var olduğu’ gerçeğini Heidegger, *Geworfenheit (fırlatılmışlık)* olarak adlandırır (Heidegger, 2006: 135). İnsan yeryüzüne yaşamak için fırlatılmıştır ve bundan başka da bir seçeneği yoktur. Yaşamak konusunda Dasein'in fikri alınmamıştır. Haletiruhiye içerisinde karşılaştığı bu durum, yaşamın olgusallığıdır (faktisite). Varlığından kaçmak demek, “*onu daha önce bulmuş*” (Heidegger, 2006: 135) olmak demektir. Dasein'in kendini buluşu, daha önce hiç bilmediği şeklinde değildir, ondan kaçışı sonrasında buluşudur; “*Befindlichkeit, ([b]ulunum) Dasein'ı, fırlatılmışlığı içerisinde açığa serer [erschliesst] ve bu ise, öncelikle ve genellikle kurtulmaya çalışılan yöneliş*” (Heidegger, 2006: 136) haliyle fark edilir.

Heidegger'e göre Befindlichkeit'i, Dasein'in temel bir hali olarak belirlemek yeterli değildir. Dasein'in, hayatının her anında bir ruh hali içerisinde olduğunun saptanması ve bunun sonucunda insanın ruh hali üzerinde belirli bir yaptırım gücüne sahip olması, tamamıyla onun üzerine hüküm sürülebileceği anlamına gelmez. Bir başkasının ya da kişinin kendi ruh haline hâkim olmak dahi, belirli bir ruh hali içerisinde gerçekleşmektedir. (Heidegger, 2006: 136)

Heidegger'in Befindlichkeit kavramıyla ortaya çıkardığı durum, daha önceki felsefi veya bilimsel görüşlerde tam olarak kaçınılmaya çalışılanı göz önüne serer. Heidegger, ontolojik anlamda Befindlichkeit (bulunuş) olarak belirlediği, ‘haletiruhiye’ ve ‘ruh hali’nin, her türlü bilgi edinme öncesinde kaçınılmaz olarak bulunduğunu göstererek, bilimsel çalışmaların dahi duygulardan ayrı düşünölemeyeceğini ortaya koymuştur. Ontoloji alanında bu durum, “*insan[in] kendi varlığını öncelikle bilinçle değil, aksine ruh haliyle*”

(Joisten, 2009: 128) fark ettiği anlamına gelir. Ontolojik olarak *haletiruhiye* ve *ruh hali* hayatın gerçekliği ve insanın fırlatılmışlığıdır. Dolayısıyla insanın ruh hali göz önünde bulundurulmadan yorumdan söz edilemez. İnsanın ruh hali anlamada ve yorumda belirleyici olandır. Kısaca; insan, dünyaya ve kendisine yönelişinde hiçbir zaman kurtulamayacağı bir *bulunuş* içerisinde dir.

Heidegger'in, insanın dünyadaki eylemlerini bir bulunmuşluk hali, yani bir haletiruhiye içinde gerçekleştirilmesi, insanın tüm eylemlerinde duygularıyla hareket ettiğini gösterir. Heidegger'in bu savı, bilim adamlarının bilimsel çalışmalarla ilgili savunduğu nesnellik halini göreceleştirmekte ve bir yorum sürecine dönüştürmektedir. Heidegger'in ontoloji kuramında insanın içinde bulunduğu durumda, tüm eylemlerini bir haleti ruhiyeye gerçekleştirmesi neticesinde, eylemlerinde öznel bir bakıştan kaçamayacağı gerçeği vurgulanır. Heidegger'in ontolojik bakışı bu anlamda yorumlandığında, tüm bilimsel çalışmaların yorumsal temelli olduğu ve yorumbilimin tüm bilimler için evrensel bir üst kuram olduğu düşünçesine varılabilir.

2.2.1.2. Anlama, Yorum ve İfade

Heidegger, temel bir varoluşsallık olarak belirlediği *anlamayı*, diğer bilgi edinme türlerinden ayırır. Bilgi edinme türlerinden biri olan *anlama*, bahse konu olacak anlamının ancak bir türevi olma niteliğindedir (Heidegger, 2006: 143). Tıpkı *Befindlichkeit* (*bulunuş*) gibi, *anlama* da, *Da'nın* (şuradalığın) varlığının oluşturduğu bir olgudur ve söz konusu *anlama*, *Dasein* için kurucu bir özelliğe sahiptir. *Dasein*'i kurucu bir özelliğe sahip olmasından dolayı söz konusu *anlama*, *Dasein*'in varlığının temel halidir. *Dasein*, anlayan bir varolan olarak, aynı zamanda da *Befindlichkeit* (*bulunuş*) içerisinde olduğundan, onun bu anlaması da kaçınılmaz olarak her zaman için ruh haliyle, haleti ruhiyeye ilişkilidir (Heidegger, 2006: 142). *Anlama* ve belirli bir anlayış içerisinde olma, *Dasein*'in içinden sıyrılabileceği varlık hallerinden biri değildir. Yukarıda da değinildiği gibi, *Befindlichkeit* içerisindeki *Dasein* kendi varlığından bir kaçış halinde olsa dahi, bu kaçış hali onun belirli bir açığa vurulmuşluğa (*Erschlossenheit*) sahip olduğunun bir göstergesidir. Aynı şekilde daha önce dünya-içinde-olma durumunun *Dasein* tarafından kavranması olarak adlandırılan ***Erschlossenheit*** da bu türde bir anlamadır. *Dasein*'in dünya-içinde-olanlara belirli bir *ilgi* (*besorgen*) ile yönelmişliği ve onları bir *Zuhandene* olarak anlaması da. *Dasein* hem kendisi için bir-şey-uğrunalığı (*Worumwillen*) hem de dünya-

içinde-olanların imlenimselliğini (Bedeutsamkeit) eksistensiyal anlama ile temellendirmektedir.

Bu anlamayı daha da anlaşılır kılmak için Heidegger, ontik durumlarda bu tür anlamaya dair kullanılagelen bir takım ifadeleri örnek olarak gösterir. Buna göre Heidegger, “[...] bazen “bir şeyi anlamak” ifadesini[n] “bir şeyleri idare edebilmek”, “altından kalkabilmek”, becerebilmek” anlamında” (Heidegger, 2011: 151) kullanıldığına dikkat çekmektedir. Ancak burada *yapılabilen* olarak ifade edilen, neliği açısından değil, varlığın varoluş olarak kendini göstermesi açısından ele alınmaktadır. Varlık kendini burada, anlayabilme ve/ya yapabilme olarak göstermektedir. İşte eksistensiyal anlamamanın özelliği de budur. Dasein’in eksistensiyal anlaması da zaten kendiliğinden *gerçekleşen* bir anlamadır. Kendiliğinden gerçekleşen anlamada ise el-altında-olan, işe yararlılığı, kullanılabilirliği ve zararlılığı açısından anlaşılmakta ve buna bağlı olarak *ilintilik bütünlüğü* (Bewandtnisganzheit) el-altında-olanların birbirleriyle olan bağlantı *olasılıkları* üzerinden kendini açığa çıkarır (Heidegger, 2006: 144-145).

Ancak Heidegger *Sein und Zeit*’ta, *kendini dert edinen* bir varolan olarak Dasein’a yöneldiği için, çalışmasının bu aşamasında anlamayı daha çok Dasein’in kendi varlığını anlaması açısından ele almaktadır. Bu bağlamda ise Heidegger anlamayı, *Seinkönnen, Möglichkeitsein, Entwurf* ve *Sicht* temelinde ele almaktadır.

Dasein açısından varoluşsal anlamamanın önemi, varlığın kendini aynı zamanda *olabilme ihtimalleri* arasında göstermesidir. “Anlamada eksistensiyal olarak, Dasein’in var-olabilirlik varlık minavli yatmaktadır,” (2011: 151) belirlemesiyle Heidegger Dasein’ı, kendi imkânları ve mevcut şartlar dâhilindeki varolabilirliği açısından ele alır. Heidegger, Dasein’in varlık halleri olan *varlık imkânı* (Seinkönnen) ve *mümkün-olmaklık* (Möglichkeitsein) durumlarını birbiriyle koşut ele almaktadır. Anlama edimiyle Heidegger’in gerçekte vurguladığı husus “Dasein’in tasarım ve mümkün-olmaklık” (Demmerling, 2007: 101) özellikleridir. Dasein ancak olabileceği şeydir. Bu bağlamda ise

“Dasein’in hep eksistensiyal olarak var ettiği mümkün-olmaklığı: hem içi boş mantık-bilimsel olasılıktan, hem de mevcut-olan bir şeyin olumsuzluğundan (şunun veya bunun “başına gelebilmesi” anlamında) farklıdır. Mecut-oluşun modal bir kategorisi olarak mümkün-olmaklık: henüz gerçekleşmemiş olan, asla zorunlu olmayan demektir. Dolayısıyla sadece mümkün olanı karakterize eder. Ontolojik bakımdan o,

gerçeklik ve zorunluluktan daha düşük bir seviyededir. Oysa bir eksistensiyal olarak mümkün olmaklık, Dasein'in en asli ve nihai müspet ontolojik belirlenimi olup, esasen eksistensiyalitede olduğu gibi öncelikle sadece bir sorunsal olarak hazırlanabilmektedir. Onu esasen görmemizi sağlayacak fenomenal zemini, açımlayıcı varlık imkanı olan anlama sağlayacaktır.” (Heidegger, 2011: 151-152)

Mümkün-olmaklık (Möglichsein), Dasein'in o an için isteyebileceği her şey olabileceği anlamına gelmemektedir. Dasein belirli haleti ruhiyeler içerisinde olmakla, zaten sadece belli mümkün-olmaklıklara sahiptir. Bu birkaç mümkün-olmaklıklar dışındakilere o anki şuralılığı (Da) içerisinde sahip olamamaktadır. Kendi olası mümkün-olmaklıkları arasında yapacağı veya yaptığı seçimlere göre yine kendisine yönelik belirli mümkün-olmaklıklar oluşturmaktadır. Yani aslında Dasein kendi iradesi dışındaki belirlenmişliği olan fırlatılmışlığı içerisindeyken, sadece belirli mümkün-olmaklıklara sahip olsa da, bunlar arasında kendi iradesiyle yapmış olduğu seçimler sonucunda şu ortaya çıkmaktadır; Dasein mümkün-olmaklıklarını gerçekte kendisi belirleyebilmektedir. Bu ise Dasein'in “kendisine tevdi edilmiş olan bir mümkün-olmaklık [...]” (Heidegger, 2011: 152) olduğu anlamına gelmektedir. Mümkün-olmaklıklarının sorumluluğu Dasein'in kendisine aittir. Çünkü Dasein kendi mümkün-olmaklığına farklı derecelerde ve biçimlerde de olsa hâkimdir. Daha doğru bir ifadeyle, Dasein onları tüm çıplaklığı ile göremese de, kendi şeffaflıkları oranında görebilmektedir (durchsichtig). Bunları bilir ve anlar. Bundan dolayı Dasein aynı zamanda bir imkândır (Möglichkeit) ve bu imkân, kendi olabilirliği (Seinkönnen) için özgür olma (Freisein für) imkânıdır. Heidegger'e göre, „[o]lgusal bir varlık olan Dasein varlık-imbânını, anlamının bir olasılığına çoktan bağlamıştır” (Heidegger, 2006: 146).⁸⁶ Ancak buna karşın, her ne kadar fırlatılmışlığı içerisinde anlayan bir varolan olarak, kendini ve yolunu kaybetmiş (Heidegger, 2006: 144) olsa da, söz konusu olan mümkün-olmaklıkları üzerinden kendini bulma imkânına sahiptir. Bu sorumluluğu üstlenip üstlenmemek ise kendi seçimine kalmış bir şeydir.

Heidegger Dasein'in eksistensiyal anlamadaki varlık hallerinden birini aynı zamanda mümkün-olmaklık olarak belirlerken, aslında söz konusu anlamının bir başka özelliğinin

⁸⁶ „Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt. (Heidegger, 2006:146)“

de altını çizmektedir. Dasein'in kendi mümkün-olmaklıklarını oluşturan, gerçekte eksistensiyel anlamının *tasarım* (Entwurf) yapısıdır. Olasılıkları oluşturan ve Dasein'in varlık anlayışına (Seinsverständnis) yerleştiren (Dasein'in fırlatılmışlığı göz önünde bulundurulduğunda, tasarıma olasılıkları fırlatan da denilebilir), anlamının tasarım yapısıdır. Olasılıklara yönelik gerçekleşen tasarımda ise, "*varlık anlayışı zaten öncelenmiştir* [vorweggenommen] [...]" ve bu tasarımda ontik düzlemde anlaşılmalı olan varlık, "*ontolojik bakımdan kavranmış değildir*" (Heidegger, 2006: 147).

Böylece Heidegger, bu tasarımın kesinlikle belli bir plana göre eylemde bulunmak olmadığını vurgulamakla birlikte, söz konusu tasarımda meydana gelen olasılıkların Dasein'in kendisi tarafından henüz herhangi bir şekilde sorunsallaştırılmadığının da altını çizmektedir (bkz. Heidegger, 2006: 145). DüşünümSELLİK, daha önceden tasarlanan olasılıklar üzerinden gerçekleşebilmektedir. Dasein her türlü düşünümsel ya da fiziksel eylemden önce tasarımda (Vorstellung) bulunur. Aksi durumda, tasarımılanan şeyin olasılık niteliği yok edilir. Bu durum daha çok Dasein'in bilinçli gerçekleştirdiği düşünSEL bir eylemdir. Ancak eksistensiyel tasarım "*Dasein'in varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan imlenimselliğine asli şekilde tasarlar*" (Heidegger, 2011: 153).

Dasein kendisini, öncelikle ve genellikle yukarıda (2.2.) imlenimsellik bağlamında ele alınan dünyası üzerinden anlamaktadır. Dasein, hem *in-der-Welt-sein* olarak karşılaştığı el-altında-olanları, hem de kendisini, belirli bir ilgililik üzerinden anlar. Heidegger Dasein'in bu anlamasını, *gayrisahihi* olarak adlandırır. Fırlatılmışlık özelliği sebebiyle Dasein'in, ilk etapta bundan başka da bir seçeneği bulunmamaktadır. Bu yüzden Heidegger bu türdeki bir anlamayı olumsuz bir durum olarak yansıtmaz. Dasein'in *sahihi anlaması* ancak daha önce Man-benliğinden kurtulmuş olan kendi benliği üzerinden gerçekleşebilmektedir. Bir başka ifadeyle Dasein, kendi bir şey-uğrunalığına yönelmişliği üzerinden sahihi anlar (Heidegger, 2006: 146). Gerçi Dasein dünyaya yönelik olan ilgililiğinde de, yine kendi varlığını dert etmektedir. Ancak buradaki varlık ve benlik anlayışı, *Man* tarafından belirlenmiş durumdadır.

"Birer eksistensiyel olan bulunuş ve anlama, dünya-içinde-olmanın ilk açığa serilmişliğini [Erschlossenheit] nitelemektedirler. Haleti ruhiyenin bu türünde Dasein olasılıkları, yine kendisini belirleyen [bu olasılıklar] üzerinden »**görmektedir**«. Bu

olasılıkları tasarımılayan açığa sermesi [entwerfendes Erschließen], zaten bir ruh hali içerisinde. Gerçek olabilirliğine yönelik yapılan tasarım, Da'ya (oraya) atılmışlığına bırakılmıştır.[...].” (Heidegger, 2006: 148)⁸⁷

Bu bakımdan Heidegger, Dasein'in anlamasına yönelik üç tür bakıştan söz eder. İlk ikisi daha önceki bölümlerde değinilmiş olan *Umsicht* ve *Rücksicht*, üçüncüsü ise *Durchsicht* olarak adlandırdığı bakışlardır. Bu üç bakışı kapsayan *Sicht*, salt boş bir bakış ve/ya görme anlamına gelmez. “Sicht” burada, bakılan şeyin aydınlığa kavuşturulmuşluğu, bir başka ifadeyle kavranmışlığı anlamında kullanılır. Yönelinmiş olan ile varolan, “*üzeri örtülmeden karşılaşılmaktadır*” (Heidegger, 2006: 147). Bu anlamda *Umsicht*, Dasein'in dünyayı, belli bir *ilgi* (Besorgen) bağlamında anlaması ve görmesidir. *Rücksicht*, yine aynı temele sahip, ancak Dasein'in yönelmiş olduğu varolanlar türdeşi olduğundan, belirli bir *itina göstermelik*⁸⁸ (Fürsorge) içerisinde bir anlama ve bakıştır. *Durchsicht* ise, tamamen varoluşa yönelmiş bir bakıştır. *Durchsicht* ile birlikte Dasein, dünya-içinde olma varlık halini sadece açığa sermez (Erschlossenheit), bu varlık halini tüm yönleriyle kavrar.

Heidegger, bilimsel çalışmalar dâhil tüm bakış türlerinin, varoluşsal (eksistensiyal) anlamadan yola çıktığını ve tümünün varoluşsal anlamadan ayrı düşünülmemeyeceğini belirtir. Bir *beceri* (Können) olarak *anlama*, her türlü bakış açısını ve beşeri eylemi etkilemekte ve yönlendirmektedir. Heidegger bu saptamasıyla, gerek önceki ontoloji çalışmaları, gerekse akli öne çıkarıcı bilimsel yaklaşımlarla arasına aşılmaz bir sınır çizmiştir. Çünkü bu bölümde ele alınan Heidegger'in anlamaya dair görüşleri, insan yaşamındaki her türlü zihinsel eyleminin pratikten yola çıktığının altını çizer. Heidegger, varolana salt bakış (pures Anschauen) (Heidegger, 2006: 147) durumuna değil, anlama becerisine öncelik verir. Böylece teorik bakışın haksız yere üstünlük kurduğu ve böylece tahttan indirilmiş olduğunu düşünür. Her türlü *bakış* Können (beceri) olarak anlamamanın sonucudur ve diğer tüm anlama türleri, bir *beceri* olan eksistensiyal anlamamanın türevleridir.

⁸⁷„Befindlichkeit und Verstehen charakterisieren als Existenzialien die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. In der Weise der Gestimmtheit »sieht« das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt. Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet.[...]” (Heidegger, 2006: 148)

⁸⁸Heidegger'in Fürsorge'yi olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayırdığına ve bunlara ayrı isimlendirdiğine daha önceki başlık altında değinilmişti.

Aristoteles'ten itibaren teorik akla verilen değer ve teorik aklın veya anlamının, pratik anlamaya üstünlüğüne dair yaklaşımlar, Heidegger'in ontolojik yaklaşımıyla başka bir boyut kazanır. Immanuel Kant, Rene Descartes ve Hegel'de de durum farklı değildir. Hatta Heidegger'e kadar tüm felsefenin teorik anlamayı öncelemeleri doğal bir hakikattir. Heidegger'in anlamayı bir beceri olarak öncelemesi gerçekte bir tüme varım sorunu olarak görülebilir. Daha önceki filozofların, insan anlamasına yönelik açıklamaları bir öncelik sırasından çok bir durumdan yola çıkmayı önceler. Heidegger kendi varlık felsefesinde, varlığın insan zihnindeki belirlenmişliğinden yola çıkarak doğaya ve çevresine bakan bir insani varoluştan çok, dünyayla ilk temasla ilgili bir varoluşsal felsefeyi ortaya atar. Fakat yine de Heidegger'in düşüncesi bilimsel bakışa ya da bilimsel yönteme yansıtıldığında, bilim insanlarının dünyayı salt bir biçimde gözlemeksizin, ya da bir beceriyi öncelemeksizin salt teorik bakışla bir anlama sürecini öngörmeleri eksik bir yaklaşım olarak nitelenebilir. Çünkü bilimsel ya da düşünsel her bir algılamanın, dünyayla bir beceri olarak anlamaya sahip olmaksızın var olması düşünülmemelidir. Böyle bir bilimsel anlama modeli, skolastik ve doğadan kopuk bir mistik anlamayı beraberinde getirerek varlık dünyasının değil, ütöpik dünyanın kavrayışına dönüşerek, Pierre Bourdieu'nün "kağıttan kaplanlar" diye tanımladığı bilim insanı modelinin gerçekleşmesine yol açar. Bu bağlamda Bourdieu'nün "pratik bilim" anlayışının yeni olmayıp, Heidegger'den etkilenen bir bilimsel yöntem olduğuna da dikkat çekilebilir.

Peki, Dasein ister çevre dünyada yer alan nesnelere, ister Dasein'in kendi varlığına yönelik eksistensiye anlamada gerçekleşen tasarımlara yönelik bilinçli bir yönelişi hangi durumlarda gerçekleştirir? Bu türdeki bir anlamının kontrol edilebilirliği yok mudur? Şayet, sözkonusu eksistensiye durum, *anlama* olarak adlandırılacaksa bugüne kadar bildiğimiz türdeki *anlama* nasıl adlandırılacaktır?

Anlamının ikinci evresi olarak da kabul edilebilecek söz konusu tasarımı konusallaştıran (thematisch) yönelişi Heidegger, *Auslegung* olarak adlandırır (Heidegger, 2006: 148). Heidegger'in buradaki terimce tercihi de yine kendi yaklaşımı çerçevesinde oldukça anlamlı bir tercihtir. Almanca *Auslegung* sözcüğünün bilindik anlamı, bir şeyi *açıklamak*, *yorumlamak*, *açıklığa kavuşturmak*tır. Demmerling'in de belirttiği gibi *Auslegung*, klasik yorumbilimde "*explicatio, interpretatio ve tefsir* [Exegese]" (Demmerling, 2007: 104) anlamında kullanılmaktadır. Özel olarak *Exegese* sözcüğü, İncil tefsirleri için kullanıla

geldiğinden *Auslegung* sözcüğü, Almanca'da daha çok edebi metinlere yönelik yapılan yorum çalışmaları için kullanılmaktadır. Bu kullanımın günümüzde de devam ettiği söylenebilir. *Varlık ve Zaman*'ın Türkçe çevirisine bakıldığında, burada *Auslegung* için tefsir sözcüğünün kullanıldığı görülür. Ancak Türkiye'de tefsir sözcüğü daha çok Kuran-ı Kerim yorumları için kullanıldığından, Heidegger'de *Auslegung* için, *açıklama* sözcüğü tercih edilmiştir.⁸⁹

Heidegger'in anlamının *ikinci* evresi için neden *Auslegung* sözcüğünü seçtiğine dönülecek olursa, bunun tamamen Heidegger'in anlama sürecini diğer filozoflara göre farklı anlamasından kaynaklandığı söylenebilir. Heidegger'e göre, anlamının bu evresinde "[...]anlama, anladığını anlayarak kendisine maletmektedir," (Heidegger, 2006: 148) ve böylece Heidegger eksistensiye anlamının 'geliştirildiğinden' (ausbilden) bahsetmektedir.

Daha önce, ortalama günlük yaşantıdaki belli bir ilgi bağlamında yaklaşılacak ve ilgi içerisinde herhangi bir şekilde konusallaştırılmadan yönelinen nesneye (el-altında-olan) karşı Dasein'in, bir *Um-zu* ilişkisi içerisinde bulunduğu bahsedilmiştir. Dasein'in söz konusu yönelişi belirli bir amaç bağlamında gerçekleşir. Ancak bu amaç bağlamları (*Um-zu*), varoluşsal anlamının temelinde bulunmakla birlikte, ortalama günlük yaşantıda genel itibarıyla herhangi bir şekilde gün yüzüne çıkmaz. *Auslegung*'da ise Dasein, bu amaç ilişkisiyle karşı karşıya gelmektedir. *Um-zu* ilişkisi bilinçte belirir. Ancak ortalama günlük yaşamda Dasein, bunu da bilinçli yapmamaktadır. Bu durum ancak belirli bir engelle karşılaşıldığı takdirde gerçekleşmektedir. Daha önce buna çekiç örneğinde değinilmiştir. Çekicinin işlevini yerine getirmemesi durumunda, Dasein'in zihninde çekicinin işlevi belirir. Buna göre ise,

„[...] Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt

⁸⁹Her ne kadar Ökten *Varlık ve Zaman* çevirisinde *açıklama* sözcüğünü, **Erschlossenheit** kavramı için kullansa da, bu çalışmada **Erschlossenheit** için özel olarak açığa serme, açığa serilmişlik sözcüğünün kullanımı tercih edilmiştir. Buradaki amaç herhangi bir kavram karmaşasına sebebiyet vermek değildir. Ancak bahsedildiği gibi Türkçe *tefsir* sözcüğü zaten belirli bir alan için terimleşmiş durumdadır. Anlamının genelini ele alma amacı taşıyan ontolojik yorumbilim veya felsefi yorumbilim içinse, tefsir sözcüğünün kullanımı daha en başında kısıtlayıcı olacaktır.

und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegtheit besorgt wird. Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas.*” (Heidegger, 2006: 148-149)

Heidegger “*Auslegung*’da *anlama*, *başka birşeye dönüşmüyor*, *aksine kendisi oluyor*” (2006:148) ifadeleriyle, anlamamanın açıklama olarak adlandırılan bu aşamasında, gerçekte varoluşsal olarak anlaşılmanın değişmediğinin de altını çizmektedir. Çekiç yine bir çiviye duvara çakma işleviyle anlamını korumaktadır. Burada varoluşsal anlamaya göre değişen şey, sadece el-altında-olanların işlevlerinin ve kullanım amaçlarının zihinde belirmesidir. Bu duruma, söz konusu nesneye niçin yönelmiş olunduğunun belirli bir düzene oturtulması da denilebilir. Heidegger *Auslegung*’da, daha önce anlaşılacak bir şeyin daha net anlaşıldığı gibi bir düşünceye, kesinlikle karşı çıkmaktadır. Heidegger’e göre *Auslegung*, bir öğrenme süreci değildir, daha çok anlaşılacak dünyanın “*etwas-als-etwas*” ilişkilerinin belirginleştirilmesidir. Bu belirginleştirmede, yorumlanan nesneye ya da el-altında olana yeni anlamlar yüklenir. Nesne, zaten pratik yaşamda belirli anlamlara sahiptir ve belirli anlamlılık ve imlenimselliğe sahiptir (Heidegger, 2006: 150).

Anlama ve açıklama bağlamında *ifadenin* konumuna değinmeden önce, yorumlamanın sahip olduğu yapıya değinmek kaçınılmazdır. Bunun nedeni, Heidegger’in bir şeyi bir şey olarak açıklamanın, ön-sahiplik (*Vorhabe*), ön-görme (*Vorsicht*) ve ön-kavrama (*Vorgriff*) yapısıyla şekillendiğini düşünüyor olmasıdır (bkz. 2006: 150; 2011: 159). Heidegger gerçekte burada, anlamaya ve yoruma ait oldukça önemli bir yapıyı ortaya çıkarmış ve 20. ve 21. yüzyılın yorumbilim kuramlarını derinden etkileyecek bir tespitte bulunmuştur. Heidegger’e göre

“*Auslegung*, hiçbir zaman verili olanın koşulsuz [*voraussetzungsloses*] kavranması değildir. *Auslegung*’un metin yorumlaması anlamındaki somutlaştırılması, ‘orada ne yazıyor’ olduğuna dayanıyorsa, bu durumda herşeyden evvel, ‘orada yazılı olan’, yorumcunun tartışılmamış ve tabi olan ön anlamasından [*Vormeinung*] başkası değildir, [...]” (Heidegger, 2006: 150).

Heidegger bu ifadeleriye, aslında *Sein und Zeit* adlı eserinin başından itibaren anlamaya dair ima ettiklerini, en somut bir şekilde dile getirir. Özellikle varoluşsal anlama olarak adlandırdığı şeyin, bir ön-anlama veya öngörü olduğu ve herhangi bir nesneye yönelişin

– buna yazılı metinler de dâhil – bundan soyutlanmış olmadığıdır. Hiçbir metin yorumunun, ilk etapta ‘metnin yorumu’, yani metnin söyledikleri olmayıp, aslında yorumcunun önanlaması olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda ise anlamamanın yapısı dediği üçlemenin ilki olan *Vorhabe/ön-sahiplik*, sahip olunan ön anlamayı ifade etmektedir.

Anlamamanın ikinci aşaması olan *Vorsicht (ön-görme)* ise, açımamanın asıl gerçekleşme imkânı bulduğu aşamadır. Heidegger yorumlamayı, ön-görmede elde edilen anlaşılmanın, idrak edilmesi olarak açıklar. Açımlanan şey, söz konusu anlama doğrultusunda, daha önce elde edilen bakıştan yola çıkılarak açımılmaktadır. Heidegger bu yapıda, yukarıda açıklananlara yeni bir şey eklemiyormuş gibi görünse de, söyledikleri metin yorumu bağlamında değerlendirildiğinde, şöyle bir sonuç meydana çıkar: Yorumcu metin yorumuna, daha önce anladıklarını da beraberinde getirmekte ve yorum süreci olarak değerlendirilebilecek olan yorumlama, beraberinde getirilen anlaşılmanın bilince çağırılmasından başka bir şey değildir. Bu durum bir ileri aşamaya taşınacak olduğunda, gerçekte yorum, metinde söylenenler değil, yorumcunun zaten daha önceden beraberinde getirdiği metine yönelik anlayışından başka bir şeydir.

Auslegung gerçekleşirken, açımılacak olan el-altında-olana ve/ya varlığa yönelik ise belirli bir kavramsallık gerekli olur. Heidegger’e göre bu durumda açımama, ya söz konusu açımılacak olan şeye ait, mevcut kavramlardan yararlanacak ya da buna yönelik yeni bir kavramsallık yaratacaktır. İlk durumda Heidegger’e göre el-altında-olan, belli kavramlara hapsedilmektedir. Bu düşüncesi kendi çalışması açısından değerlendirecek olduğunda Heidegger, süregelen ontolojik kavramların varlığı açımamada yetersiz kaldığı düşüncesiyle, varlığı açıklamak için belirli bir yaratıcılıkla yeni kavramlar oluşturmuştur. Bu bağlamda ister yeni kavramlar oluşturulmuş olsun, isterse mevcut olan kavramlardan yararlanılmaya devam edilsin açımama, belli bir *Vorgriff (ön-kavrama)* üzerinde temellenmektedir. Ancak açımamanın üzerine inşa edildiği *Vorhabe-Vorsicht-Vorgiff* biçimindeki ön-yapısında *asıl* belirleyici olan, *als-Struktur* (olarak) yapısıdır (krş. Heidegger, 2006: 151).

Auslegung’un, Als-Struktur (olarak yapı) aracılığıyla ve anlamamanın *ön-yapısı* olan *Vorhabe*, *Vorsicht* ve *Vorgriff* ile “görünür olanın” genel itibariyle Sinn (mana) olarak kabul edildiğine dikkat çeker Heidegger (bkz. 2006: 151). Heidegger, felsefe alanında *manaya*

sıkça değinilmesine rağmen, ontolojik açıdan bunun hiçbir şekilde uygun olarak açıklanmamış olmasından da şikâyetçidir. Heidegger anlaşılanın, yani görünür olanın, kesinlikle mana olmadığını belirtmektedir. Heidegger'e göre anlaşılan şey varolanın kendisidir, yani onun varlığıdır. *Sinn*,

“ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden.”
(Heidegger, 2006: 151)

Anlaşılan ve açıklanan, Dasein'in kendi oluşturduğu bir şey olduğundan ve Sinn da daha üst bir kavram olduğundan Sinn, Dasein'in varoluşudur. Kesinlikle varolanda bulunan bir şey değildir, çünkü Sinn'i oluşturan Dasein'dir. Dasein, kendi varlığı ve onunla kavradığı varolanı, kendisine malettiği, yani kendisine göre bir önem veya ilgi yüklediği sürece bir şey manalı (sinnvoll) olur. Bir başka ifadeyle Dasein açısından anlaşılmamış olan bir şey, Dasein açısından manasız (sinnlos) olur. Ancak Heidegger bu ifadelerinin herhangi bir yanlış anlaşılmaya neden olmaması için şunu ekler: “»manasızlık«, burada bir değer (Wertung) belirtmeyip, aksine bu ifade, ontolojik bir belirlenim sunar. [...]”⁹⁰ (2006: 152).

Sinn'in (mana) yapısını oluşturan, *yorumbilimsel döngüdür*. Heidegger yorumbilimsel döngünün anlama yapısının aşılabilir bir gerçeği olduğunu filolojinin, felsefeden ve mantıktan çok daha önce keşfetmiş olduğunu belirtir. Özel olarak Dilthey'in ismini belirtmese de, Geisteswissenschaft (tin bilim) için doğa bilimlerinin kesinliğine denk olacak bir bilgi edinmeyi amaçlayanları eleştirerek, böyle bir bilginin en başta araştırma nesnesinden dolayı mümkün olmadığını söylemektedir. Geisteswissenschaft alanında çalışma yapanların, bu döngüden kurtulma değil, aksine bu döngünün içerisine uygun bir şekilde girme yolunu bulmak durumunda olduklarını vurgular. (Heidegger, 2006: 152-153)

⁹⁰ “»Unsinnig« bedeutet hier keine Wertung, sondern gibt einer ontologischen Bestimmung Ausdruck. [...]” (2006: 152).

Anlaşılacağı üzere buraya kadar ele alınmış olan açıklama sessiz bir biçimde gerçekleştirilen bir açıklamaydı. Heidegger'e göre, anlamanın üzerine temellenen açıklama (Auslegung) – ki bu zaten asli anlamdaki yorumlamadır – henüz dile dökülmemiş olan açıklamadır. Dile dökülmüş olan açıklama, artık açıklama değil, bir ifadedir. Bir yargı olarak ifadenin, herhangi bir anlama sahip olabilmesi için “*anlama üzerine temellendirilmiş ve açıklamadan türetilmiş bir icra biçimi*” (2006: 153) olması gerekir. Ancak buna rağmen, açıklamanın yargı türetilmiş bir hali olmaktan daha fazla bir özelliğe sahip değildir (Heidegger, 2006: 157). Salt dile getirilmiş ve herhangi bir şekilde düşünümün bir türü olan açıklamadan türetilmemiş olan bir yargı, kesinlikle Sinn'e (mana) 'sahip' değildir. Gerçi yukarıda da belirtildiği gibi Sinn, yargıda bulunmamaktadır. Sinn, yorumlamayla birlikte anlamada gerçekleşmekte ve yargıyla dışa yansıtılmaktadır. Sinn'in yansıtıldığı ifade, “*iletilen ve belirleyen bir gösterimdir*” (2006: 156). İfadeye yönelik bu tanımıyla Heidegger, ifadenin sahip olduğu *Aufzeigung* (gösterim), *Prädikation* (predikasyon) ve *Mitteilung* (ileti) olarak adlandırdığı üç özelliğine dikkat çekmektedir (bkz. Heidegger, 2006: 154-155). Sinn içeren bir yargı ise bu özelliklerin hepsine sahiptir. Sinn barındıran ifadenin öncelikli özelliği onun bir *gösterim* olmasıdır ve diğer iki özelliği gösterimde temellenmektedir. Ancak buradaki gösterim, varolanı yani gösterileni, onun kendisini gösterdiği şekliyle göstermektir. Varolanın, el-altına-olmaklığı bakımından bir hali, yani bir özelliği gösterilmektedir. Bu ifadede konu edilen varolan, “*ulaşılabilir ya da görülebilir yakınlıkta olmak*” (2006: 154) durumunda da değildir. *Predikasyon* ise varolanı belirlemektedir. Böylece varolan, belirlenme içerisinde gösterildiğinden, “*içeriksel olarak daratılmaya*” uğratılmaktadır. Böylece ifadenin yöneldiği kişilerin dikkatleri varolan üzerinde belirli bir noktaya çekilmektedir. İleti olarak üçüncü özelliği ise, belirlenmiş olan gösterilenin birlikte-görülmesini-sağlamaktır (Mitsehenlassen) (Heidegger, 2011: 164). Burada belirlenen durum başkalarıyla da paylaşılmaktadır. Ancak bu paylaşılan, diğerleri tarafından yine başkalarına da aktarılabilir. Bu türdeki aktarmalar sonucunda, söylenen şeyin ulaştığı çevre genişlemesine karşın, böyle bir durum, gösterilenin üzerinin örtülmesine yol açabilmektedir.

Heidegger, ifadeye yönelik iki saptamada bulunur. Bunlardan birincisi ifadenin, yorumun bir türü olduğudur. Bu saptamaya göre ifade ya da yargı, anlamanın yapıları olan Vorhabe, Vorsicht ve Vorgriff temelinde gerçekleşen açıklamanın (Auslegung) sahip olduğu

als-yapısına sahiptir. Yani ifade, tıpkı yorum gibi, anlamının söz konusu ön-yapısına sahiptir. Heidegger ifadenin üç özelliğini, anlamının ön-yapısıyla ilişkilendirmektedir. İfadenin öncelikli özelliği olan gösterim, anlamada gerçekleşen ön-sahipliği barındırmaktadır. Bir başka ifadeyle gösterim, öncesinde dünya-içinde-varolan temelinde anlaşılan şey üzerine temellenmektedir. Bu bağlamda ise ifade, “[...] *varolanları* [...] *kendiliğinden* [açığa seren] *desteksiz bir davranış tarzı değildir*. [...] *Dünyayı bilmeye dair daha önce gösterdiklerimiz, ifade için de aynen geçerlidir*” (Heidegger, 2011: 165). Ön-sahipliği izleyen ve ön-görme olarak yorumlamayı yönlendiren belirleyici bakış, ifadenin belirlenim (predikasyon) özelliğine yansımaktadır. İfade, belirlenim özelliğiyle, bu bakışın varolana yönelik odaklanmış özelliğini öne çıkarmakta ve vurgulamaktadır. Ancak bunun için, tıpkı yorumlamada olduğu gibi, ya mevcut bulunan kavramlardan ya da mümkün olması durumunda yeni kavramlardan yararlanılmaktadır. Böylece ifadenin üçüncü özelliği iletim (Mitteilung), anlamının ön-kavramıyla sıkı sıkıya bağıntılı olmaktadır. İfadeye yönelik tüm bu belirlenim ve saptamalardan dolayı, onu bağlamdan uzak bir nesne (Vorhandene) olarak alımlamak uygun değildir.

Ancak Heidegger ifadeyi açıklamanın (Auslegung) bir türü olarak görmekle birlikte, aynı zamanda açıklamadan *türetilen* bir ifade olarak kabul etmektedir. Bunun nedeni ise Heidegger’in, ifadenin başkalarına iletilmesiyle birlikte, iletilen kişilerde bir değişime uğradığını düşünmesidir. Bu değişimle birlikte ifadenin ilk başta sahip olduğu yorumlama özellikleri kaybolmaktadır. Buna belki de bu özelliklerin unutulması da denilebilir. Bununla Heidegger, *logos*’u konu edinen mantığın, gerçekte Dasein’in varoluşsal çözümlemesinde temellendiğini göstermeye ve ispatlamaya çalışmaktadır (Heidegger, 2006: 160). Heidegger, ifadenin ne gibi bir değişime uğradığını, mantık felsefesinin yargılara yaklaşımı örneğinde göstermektedir. Ancak yargı örneğinden yola çıkarak, aynı zamanda bu değişimin sadece yargılar için değil, yaşamdaki her türlü ifade için geçerli olduğunu da eklemektedir. Örnek olarak, yargıların seçilme nedeni ise, değişimin en açık bir biçimde bunlar üzerinde gösterilebilmesidir. Normal durumlarda yorumlamada konu edilen varolan, *işlevi* açısından göz önünde bulundurulmaktadır, ancak bu esnada aletin mevcut-durumuna odaklanılır. Bu durum ifadeye yansıtıldığından dolayı, ifadenin de odak noktası doğal olarak, yorumlamada yönelinen durum olur. Böylece ifade, ilk olarak aletin el-altında-olma halinin üzerini örtmektedir. Yani burada el-altında-olma hali geri plana atılmakta ve öne çıkan, bir mevcut-olma hali olmaktadır. Dolayısıyla alete yönelik bakış

(Hin-sicht), o an mevcut-haline olmaktadır. Bu durumda da, “*özellikler gibi olan şeylere erişim yolu açılmaktadır*” (Heidegger, 2006: 158).

Daha önce değinildiği gibi fenomenolojik yöntem, nesnelere nasıllığına yönelik olup, neliğiyle ilgilenmezken, temeli gerçekte yorumlama olan ifadede nesnenin neliğine yönelme meydana gelir. Böylece, daha önce ayrıntılı olarak değinilen tüm o bağlam ilişkilerinin üzeri kapatılır. Bu durumda da Heidegger’in, yorumlamanın temeli olarak belirlediği *als*-yapısı değişime uğrayarak, bağlamdan uzak “*mevcut-olanların düzlemine indirgenmektedir*” (Heidegger, 2006: 158). *Als*-yapısının ifadeyle değişime uğrayan bu aşamasını Heidegger, *apophantische-Als* olarak isimlendirmektedir. Bu haliyle *apophantische-als* (*apofantik-olarak*), *hermeneutische-als* (yorumbilimsel-olarak) olarak adlandırılan yorumlamanın bir türevi olduğundan *anlama* açısından ikincil bir değer taşımaktadır.

Heidegger anlamının, olasılıklar, tasarım ve yorum özelliklerini saptadıktan ve buna bağlı olarak özellikle ifadenin yapısını meydana çıkardıktan sonra, yine *Dasein*’in şuralılığını (*Da*) sağlayan üçüncü olguyu, yani *sözü* (*Rede*) ele almaktadır.

2.2.1.3. Heidegger Yorumbiliminde Rede (Söz)

Heidegger, felsefi yaklaşımların *Rede*’yi ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, söz) bir varolan olarak gördüklerini belirtirken, Antik dönem ontolojisinin *sözü*, bir ‘mevcut-olan’ (*Vorhandene*) olarak kabul ettiğine dikkat çekmektedir. Bunun nedeni ise, sözcüklerin ve sözcük dizimlerinin tıpkı nesnelere gibi önlerinde duruyor olmasıdır. Sözün yapısına yönelik yapılan ilk çözümlerinde, birçok sözcüğün bir aradalığı görülmüştür. Ancak bu bir aradalığı sağlayanın ne olduğuna yönelik saptamalar, sorunsallaştırmanın devam etmemesinden dolayı eksik kalmıştır. Platon, *logos*’un özelliğini, onun *bir şey üzerine bir söz* (*logos tinos*) olmasında bulmuştur. Bu düşüncesine göre ise, *logos*’ta açığa çıkan varolanda kelimeler, tek bir kelime bütününde birleştirmektedir. Dolayısıyla sözün konu edindiği varolan, bu birliği sağlamış olur. Aritoteles ise *logos*’un aynı anda, hem biraraya getirici (*sunthesis*), hem de ayırıcı (*diairesis*) özelliğinin birarada bulunduğunu saptamış ve fakat bundan öteye gitmemiştir. Ancak Heidegger’e göre asıl sorun, söze, hem birleştirici hem de ayırıcı özelliğinin bir arada bulunmasını sağlayan fenomenin ne olduğudur. Bu biraradalığı sağlayan fenomen ise yargının, üzeri örtülmüş olan *bir-şeyin-bir-şey-olarak* alımlanma yapısından başka bir şey değildir. Yargıda bulunan ‘*als*’ fenomeni - özellikle asıl çıkış noktası olan yorumbilimsel-*Als* yapısı - örtük kaldığı süreçte, Aritoteles’in fenomenolojik yaklaşımı

olan logos'un çözümlenmesi, dışsal bir önerme-kuramına indirgenmekten öte bir şey olmayacaktır. Aristoteles kuramına göre ise yargı, ancak düşüncelerin ve kavramların birleştirimi ya da ayrıştırılması olarak kalmaya devam edecektir. (Heidegger, 2006: 159)

Heidegger, ifadenin üçüncü özelliği olan ve birlikte-görülmesini-sağlama işlevi taşıyan *iletide* (Mitteilung) dil olgusuna da az çok değinmiştir. Ancak Heidegger bu noktada ifadeye değinerek, gerçekte dil olgusuna odaklanmaktan ziyade, ifadenin, özellikle kuramsal yaklaşımların boş bir bağlamdan oluşmadığını ve bunların pratik yaşamdan gelen birer dışı vurumlar olduğunu göstermeye çalışmıştır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde dil olgusuna değinme nedeni, herhangi bir şekilde dil felsefesi yapmak değildir. Heidegger dilin bir varolan olarak Dasein'in eksistensiye yapısındaki yerini göstermeye çalışır. Heidegger, dilin varlığının ne olduğu, dilin dünya-içindeki el-altında-olan bir alet mi, yoksa Dasein'in bir varlık hali mi olduğu vb. sorulara cevap vermeyi dil felsefesine bırakmaktadır (Heidegger, 2006: 166). Heidegger, dilin Dasein açısından taşıdığı mahiyeti, asıl olarak Dasein'in üçüncü eksistensiye olan *sözü* (Rede) ele aldığı başlık altında değerlendirmektedir. Bunun nedeni ise "*sözün, dilin eksistensiye ontolojik temeli*" (Heidegger, 2006: 160) olmasıdır.

Heidegger'e göre *söz*, anlamının birer uzantıları olan açıklama ve ifadenin temelinde bulunur. Heidegger böylece *sözü*, düşünüm ve dile getirme gibi eylemlerin öncesine ve temelinde yerleştirir. Bunun nedeni ise sözün, bulunuş ve anlamıyla varoluşsal olma bakımından eşit konumda bulunuyor olmasıdır. Sözün, anlama ve bulunuş eksistensiyeyle olan bağıntısı, bu ikisi temelinde oluşan *anlaşılabilirliğin* (Verständlichkeit), *söz* ile aynı zamanda eklenmiş (Artikulation) bulunmasıdır. Heidegger eklenenebilir olanı, 'Sinn' (*mana*) olarak belirler. Sözdeki eklenemeyle sınıflandırılan (Gegliederte), anlam/imlem bütünüdür (Bedeutungsganze). Anlam ve imlem bütünü, hatırlanacağı üzere, Dasein'in dünyaya yönelik ilgisiyle oluşmaktaydı ve dünyayı aynı zamanda anlama biçimiydi. Bu anlam bütünü, aynı zamanda sözle anlamlara ayrıştırılabilmektedir. Sinn'in (mana) eklenmesiyle oluşan anlamlar ise, her zaman için mana yüklüdür. Söz etme (Reden) "[...] *birlikte-olmanın da, ait olduğu dünya-içinde-varolmanın anlaşılabilirliği*

nin “anlamlandırıcı/imleyici” eklemelişidir. Söz etme; ilgilenilen hep-beraber-olmaklığın hep belirli bir sureti içinde bulunur”⁹¹ (2011: 170). Böylece Heidegger, anlamların, dilin sözcükleriyle belirlenmediğini saptamaktadır. Çünkü anlamlandırma, dile dökülmeden önce zaten, bulunuş, anlama ve söz birlikteliğiyle oluşmaktadır ve böylece ‘anlam bütünlüğünün anlaşılabilirliği dile gelmektedir’. Heidegger’e göre, sözcükler anlamlarla bezemeyip, aksine, anlamlara uygun sözcükler meydana çıkar.

Ancak Heidegger’in söz etmeye (Reden) dair yukarıdaki tanımında, aynı zamanda söz etmenin bir başka özelliği daha orta çıkmaktadır. Bu ise, Dasein’ı varoluşsal olarak belirleyen ve dünya-içinde-olmaya dair olan birlikte-olma hali, söz etmenin genel itibarıyla birlikte-Dasein’lara yönelik olduğu ve söz etmenin de onlardan belirlendiği özelliğidir. Heidegger genel olarak sözü, sesli olarak dile getirme anlamında ele almaz. Ancak bu durumdaki bir söz etmede, dil olgusu ortaya çıkmaktadır. Heidegger’e göre dil, sözün ancak bir dışa yansıtılmasıdır. *Dil*, dünya-içinde-varolmanın oluşturduğu Dasein’in şuralılığını (Da) eklemleyen sözün, dünyasal varlık halidir. O el-altında-olan gibi, karşımıza çıkmakta ve mevcut-olan gibi bölünebilmektedir. (Heidegger, 2006: 161)

Heidegger’in dili, sözün dışa yansıtılması olarak görmesi önemli bir dönüm noktasıdır. Daha önceki yaklaşımlarda söz, dilin sesle ifade edilmesi olan konuşmayla bir tutulmuştu. Konuşmanın adı söz’dü. Sözlü ifade insanın, içinde bulunan anlamı dile dönüştürmesi haliydi. Oysa Heidegger sözün, içe ve dışa vuran iki yönünden söz etmektedir. İç söz, mana, bulunuş ile birlikte Dasein-in yapısında bulunarak yorumlamanın gerçekleşmesinde birlikte rol oynar. Dış söz olarak ise, Dasein’in dışa vurumu olur. Heidegger’in sözün ontolojisiyle ilgili ortaya attığı bu görüş, Gadamer’de iç ses olarak ortaya çıkar. Gadamer, felsefi yorumbilimi, dış sesten bu iç sese doğru çekerek, anlama ve yorum sürecinin oluşumunu iletişim sürecindeki dış sesten ayırır. Gadamer, Heidegger’in ‘iç söz’ünü, iç sese dönüştürerek, iç sesin anlama ve yorum sürecini Platon’un diyalog yöntemini ‘iç diyalog’a dönüştürerek, iç ses ile iç diyalogu bir içsel diyalektik yorum süreci olarak yansıtır. Habermas’ın da belirttiği gibi söz, dışa vurumuyla artık kendi varoluşsallığını kaygan bir zemine getirir. Ses ve duyma aracılığıyla göreceli bir hale gelen sözün gerçekliği,

⁹¹“Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält. [...]” (2006: 161)

konuşma öncesinde bulunur. İç ses ve dış ses konusundaki tartışmaya eski yorumbilimcileri de dahil ederek, yorumbilimin tarihsel sürecini, metin yorumunun iç ve dış sese göre ayrıştırıldığını iddia edebiliriz. Habermas'ın da Heidegger'in dış sözle ilgili görüşlerine katılarak, iletişim süreçlerine yönelik eleştiri kuramında, Heidegger'in dış söze ait zayıflıkları giderme yolunda bir çaba içinde olduğunu söyleyememek mümkündür.

Heidegger'e göre dilbilim, mantık ve dil felsefesinde dil, her zaman görünen yüzüyle ele alınmıştır (bkz. Heidegger, 2006: 162-163; 164-165). Oysa sözlü konuşmanın görünen yüzü sözlü konuşmada (redende Sprechen), söze ait varoluşsal imkânlarda içkin bulunmaktadır. Bunlar, *duyma* ve *sükût* imkânlarıdır (Heidegger, 2006: 161). Bu iki imkân *sözün*, Dasein'in şuradalığını (Da) oluşturmadaki önemini, varoluşunun eksistensiyalitesi açısından kurucu işlevini ve hatta birlikte-olmalığındaki değerini daha da gözler önüne sermektedir. Özellikle *duyma*, sözün anlamıyla olan bağıntısını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü Heidegger'e göre, bir şey doğru bir şekilde duyulmadığında, anlamamış olmaktan bahsedilir (Heidegger, 2006: 163). Konuşmak, ne kadar sözün ayrılmaz bir parçasıysa, duymak da o denli sözle ilintilidir. Heidegger, duymakla, sadece seslerin duyulanmasını kastetmez. Heidegger'e göre *duyma*, Dasein'in diğerlerine karşı *açıklığın* ve aynı zamanda da kendisine karşı olan açıklığın da göstergesidir. *Duyma*, Dasein'in bu açıklığını oluşturan şeydir. Bir insan karşısındakini ya da kendisini duymuyorsa, o zaten aynı zamanda anlamıyordur da. Ancak anlıyorsa, duyuyor da demektir. Birlikte-olmanın mümkün olabildiği birbirini-duyma, takip etme, eşlik etme, duymama, karşı koyma, direktme, yüz çevirme biçimlerinde gerçekleşebilir.

Sözün (Rede) bir diğer imkânı sükût ise, bazı durumlarda konuşmaktan daha anlamlıdır ve dolayısıyla duyulacak daha çok şey barındırabilmektedir. Ancak burada kastedilen sükût, çeşitli nedenlerle konuşamayanların gerçekleştirdiği bir sessizlik değildir. Çünkü bunlar daha çok konuşma eğilimine sahiptirler. Aynı şekilde, 'doğası gereği' az konuşan insanların sessizliği de değildir. Sükût, söylenmek istenileni daha anlaşılır halde sunabilir. Sessizlik aslında söyleyecek şeye sahip olunmasına karşın sessiz kalmak anlamındadır ve böylece dedikoduyu ve boş konuşmayı (Gerede) da engellemiş olur. (Heidegger, 2006: 165)

2.2.2. Dasein'in Varlığı: Kaygı

Heidegger yorumbiliminde şimdiye kadar ele alınan konular Dasein'in varlık hallerinin çözümlenmesine yöneliktir. Yapılan tüm belirlenimler tek bir cümlede ifade edilecek olduğunda Heidegger'e göre, Dasein "*das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der »Welt« und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht*" (Heidegger, 2006: 181). Ancak Heidegger, belirlemiş olduğu tüm varlık hallerinin, onları kapsayan ve bu hallerin bir aradalığını sağlayan Dasein'in, *yapı bütünü* (Strukturganze) meydana çıkarmak için çözümlenmesine devam eder.

Bölümün başında da değinildiği gibi, Heidegger'in amacı, varlığa ulaşmak ve varlığın Sinn'ini (mana) ortaya çıkarmaktır. Heidegger, varlığın manasını bulabilmek adına ilk aşamada, varlığın ne olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Varlığa ancak Dasein üzerinden ulaşılabileceğinden Heidegger, Dasein'a yönelik varoluşsal bir çözümlemeye bulunur. Bu çözümleme sonucunda, Dasein'in ortalama günlük yaşantıda, *sahihi* halden ziyade *gayrisahihi* bir varlık halinde bulunduğunu tespit etmiştir. Ancak varlığa ulaşabilmek için, Dasein'in *sahihi* olan varlık haline ne şekilde dönüşebileceği tespit edilmek durumundadır. Bunun için Dasein'in, kendi varlığı hakkında gayrisahihi bir anlayışa ve dolayısıyla yaşama sahip olduğunun farkına varmasının, nasıl bir *ruh hali* veya *bulunuş* içerisinde gerçekleştiği ortaya çıkarılmak durumundadır. Bu amaçla Heidegger, ilk olarak, Dasein'in *günlük ortalama yaşantısındaki bulunuş* hali olarak belirlediği *korkuyu* (Furcht) ele alır ki, *sahihi* olmasına imkân sağlayacak bulunuş belirlenebilsin.

Heidegger'e göre korku, üç yönde değerlendirilmelidir (heidegger, 2006: 140), bunlar: 1. Neye karşı korku duyuluyor (Wovor)? 2. Ruh hali olarak korkunun bizzat kendisi (Fürchten selbst) 3. Niçin korku duyuluyor (Worum)? Dasein'in korku duyduğu şey, dünya-içinde varolanlardır. Bunlar el-altında-varolanlar veya mevcut-olan biçiminde olabileceği gibi, kendi türdeşi olduğu, birlikte-Dasein'lar da olabilmektedir. Bunların Dasein üzerinde oluşturabileceği tehlikeden, yani onların sahip olduğu tehditkarlık özelliğinden korku duyulur. Heidegger, korkulan şeyin 6 özelliğinden bahseder (bkz. Heidegger, 2006: 140-141). Dasein zaten belirli bir korkma haleti ruhiyesi içindedir. Bir başka ifadeyle Dasein, ilk önce tehlikeli olanı saptayıp, sonra korku hissiyatına kapılmaz, bulunuş "*için-*

deki dünya-içinde-varolmanın saklı duran imkânı olarak korkma (buna “korkuyor-olmaklık diyoruz), dünyayı peşinen öylesine yorumlamıştır ki, böylece ondan hareketle, korkunç olanlar bize yanaşabilmektedir” (Heidegger, 2011: 149). Son olarak, korku hissiyatının ne için oluştuğu konu edilir: Korku, Dasein’in kendi varlığı içindir (*Fürchten um sich selbst*). Bazı durumlarda Dasein’in başkaları için de korku duyma (*Fürchten für*) ihtimali bulunmaktadır. Ancak bu durumda yine Dasein’in kendisini ilgilendirmektedir. Bir başka deyişle, diğerinin zarar görme ihtimalinin Dasein’in kendisine dönüşümü olma ihtimali bulunmaktadır (Heidegger, 2006: 142). Heidegger, Dasein’in korkusunu şu şekilde özetler:

“Bir şeylerden korkmak olarak korkma, eşit derecede asli olarak dünya-içindeki varolanı daima kendi tehditkarlığı içinde; içinde-var-olmaklığı ise tehdit edilmişliği içinde (ister olumsuzlaştırıcı, isterse olumlayıcı olsun) açılar [erschliessen/açığa serer]. Öyleyse korku, bulunuşun bir halidir.” (Heidegger, 2011: 149)

Dasein’in korku içinde kaçtığı şey, kendisine tehlike arz eden dünya-içindeki bir varolandır. Ancak Dasein’in düşkünlüğü (*Verfallenheit*) içerisinde kaçtığı şey, bu türde bir varolan değil, Dasein’in kendisidir. Heidegger’e göre Dasein’in kaçmış olduğu kendisi, onun için tehdit oluşturabilecek bir şey değildir, çünkü “[t]ehdit hep dünya-içindeki varolanlardan gelmektedir” (2006: 186). Düşkünlüğü içerisinde Man’a karışmışlığıyla Dasein, kendi-gibi-olabilme-imkânından kaçmaktadır. Buradaki kaçış biçimi korkulan şeyden kaçış türünde değildir. Çünkü kaçışta bir varolan, Dasein’in önüne, ondan korkacağı şekilde çıkmalıdır. Ancak bu durumun aksine, düşkünlüğü içerisinde Dasein kendisini, kendi önüne getirmemekte ve bunun tam olarak ne olduğunu da bilmemektedir. Aksine Dasein kendisini ‘görmek’ istememekte ve ‘görmeyi’ kabullenmemektedir. Bundan dolayı Heidegger bu türdeki kendinden kaçışı, kendisinden yüz çevirme (*Abkehr*) olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2006: 184, 186). Dasein’in, kendinden yüz çevirmesi, bilindiği anlamda bir kaçış olmadığına göre, bu durumda Dasein’in bulunuş hali de *korku* olmamaktadır.

Heidegger burada *Furcht* (korku) ve (Ökten 2008) *Angst* (havf) arasında bir ayırma bulunur. Dasein, yaptığı her eylemin sorumluluğunu topluma yükler. Bunda en büyük etken gerçekleştirdiği herhangi bir eylemin, toplumun değer yargılarına göre yanlış değerlendirildiği

rilme ihtimalinin bulunmasıdır. Dasein, korktuğu durumlar karşısında sorumluluk üstlenmemek için, kalabalık arasında, *Man*'a dönüşür (Steiner, 1989: 149). Ancak korkunun oluşmasının ve öncesinde, düşmüşlüğe yol açan yüz çevirmenin asıl kaynağı, *Angst*'tir (*havftır*) (Heidegger, 2006: 186). Dasein'in içinde bulunmuş olduğu kendinde olmama ve *gayrisahih* hali *Angst* sonucunda oluşmuştur. Böylece Heidegger Dasein'in, varlığına ulaşılabilmesine imkân sağlayacak bulunuşu *Angst* (*havf*) olarak belirler:

“Analizimizi, yukarıdaki yöntem gereği tatmin eden bir bulunuş olan *havf* fenomenine dayandıracağız. Bahse konu bu temel-bulunuşun ortaya çıkartılışı ve onun sayesinde açılanın [açığa serilenin] bizatihi ontolojik karakteristiği düşkünlük fenomeninden hareket ederken *havfi*, daha önce onunla ilintili olarak analiz ettiğimiz korku fenomenine göre tahdit etmek durumunda kalacağız. Dasein'in bir varlık imkânı olan *havf* ve onunla birlikte açılan [açığa serilen] Dasein'in kendisi, Dasein'in asli varlık bütünlüğünün belirtik çerçevesinin fenomal zeminini sağlamaktadır.[...]” (Heidegger, 2011: 192-193)

Tıpkı *korku* çözümlemesindeki gibi, *temel bulunuş* olan *havf* da üç açıdan ele alınır (Heidegger, 2006: 342-343). Bunlar;

- Dasein'in *neye* karşı *havf* içinde olduğu (*Wovor*),
- Temel bulunuş hali olarak *havfin kendisi* (*Sichhängsten*) ve
- Dasein'in *neden* *havf* içinde olduğudur (*Worum*).

Dasein'in gerçekte *neye* karşı *havf* (*Angst*) içinde olduğu elle tutulur ve belirli bir *şey* değildir. Dasein'in yüz çevirdiği durum, yeryüzüne fırlatılmışlığıdır (*Geworfenheit*). Kısaca, fırlatılmış olan dünya-içinde-varolma halidir. *Neden* *havf* içinde olduğu ise Heidegger'e göre, dünya-içinde-olma-imbânıdır (Heidegger, 2006: 191). Yani aslında *neye* karşı *havf* içinde bulunduğu ve ne için *havf* içinde bulunduğu aynı şeylerdir (bkz. Heidegger, 2006: 188). Dasein dünya-içinde-olmalığından *havf* içinde kaçarken, bu kaçışının nedeni de yine kendi “*asli dünya-içinde-olma-imbânıdır*” (Heidegger, 2006: 187). Çünkü böyle bir durumda, yani yüz çevirmeme durumu olmadığına, Dasein kendi varlığını kendi dünya-içinde-olma-imbânıyla yüzleşecektir. Dasein bu imkânın ne olduğunu bilmemektedir. Ancak onun *şurada* (*Da*) bulunuyor olması dahi, onu *havf* içine sürüklemeye yetmektedir. Çünkü Dasein böyle bir durumda, kendisini artık düşkünlüğü içindeki *Man*'dan anlayamayacak ve yorumlayamayacaktır. Böylece herhangi bir sorumluluktan

da kaçamayacaktır. Ancak Dasein’ın düşkünlüğüne yol açanın ve korkunun temelinde bulunanın da havf olduğu belirtilmiştir. Böylece *havfin kendisi* de, dünya-içinde-olmanın temel hali olmaktadır. Havf içindeki Dasein, dünyayı doğrudan dünya olarak açığa serimler. Ancak buna karşın dünya, henüz dünyasallığı içerisinde kavranmış değildir. (Heidegger, 2006: 187)

Havfin bu üç boyutunun birbiriyle aynı şey olması Dasein’ı,

“”solus ipse” olarak münferitleştirmekte ve açılmaktadır. Fakat söz konusu eksis-yensiyal “solipsizm”, dünyasız bir karşılaşmanın masumane boşluğu içinde yer alan yalıtılmış bir özne nesnesini varsaymak anlamına gelmez. Aksine burada Dasein, ekstrem anlamda kendi dünyasıyla bir dünya olarak ve bu suretle de kendisiyle dünya-içinde-varolmak olarak karşılaşır.” (Heidegger, 2011: 199)

Dasein diğer varolanlar (Seiende) hakkında düşünmeye ancak, onların alet olarak işlevlerine yönelik bir engelle karşılaştığında başlarken, kendi varlığı üzerine düşünmeye *havf* bulunuşuyla başlar. Havf, Dasein’ın kendi varlığını kendi önüne koymasını, kendi varlığını sorunsallaştırmasını sağlar. Böylelikle Dasein için, dünya üzerindeki diğer varolanlar (Seiende) ve birlikte olduğu birlikte-Dasein’lar (Mit-dasein) önemini yitirir. Toplumun ona dayattığı yaşam biçimi de dâhil olmak üzere her şey önemini yitirir. Ancak bunun sonucunda Dasein, bir anlamda özgürlüğüne kavuşma imkânı kazanır. Havf, Dasein’ın kendisini toplumun değer yargılarına göre anlamasını ve biçimlendirmesini engelleyerek, ona özgürlüğün yollarını açar. Dasein’a kendi asli varlık imkânını göstererek havf, onun kendi varlığı üzerine sahihi tasarımlarda bulunması ve bunun vesilesiyle sahihi imkânlarını seçmesi yönünde özgür bırakır.

Bu durumda Dasein, *vicdanının sesine kulak vermiş olur*. Onun çağrısına yönelir. Havf, Dasein’a kendi gerçeklikleri üzerine tüm açıklığıyla gitme, düşünme ve onları kabullenme fırsatını verir. Bu gerçekliklerden biri ve hatta en önemlisi **ölüm** gerçeğidir, ölümün kaçınılmazlığıdır (Steiner, 1989: 150). Dünya ve Man’a düşmüşlüğü içinde kendi varlığına yönelik bir havftan çok, onu ölüm gerçekliğinden uzaklaştıracak sahte uğraşlarla oyalanır. Dasein yapay bir yaşam sürerken de yine ölümü tanır, ancak bu ölü-olmaya (Denker, 2011: 80) giden süreçte, yaşamına yönelik geliştirdiği tasarımları, toplumun ona dayattığı ve onun bilinçli veya bilinçsiz kabullendiği olasılıklar arasından seçer. Bu seçimler *korkuyla* yapılmış seçimlerdir. Ancak sahici bir yaşam sürme tercihinde bulunan

Dasein, yaptığı ya da yapacağı olasılık tasarımlarını kendi ölümlüğünün bilincinde olarak geliştirir. Toplumun değil, kendisinin inandığı değerler doğrultusunda tasarımda ve eylemde bulunur. Onu buna iten duygu ise *korku* değil, *havftır*.

Dasein korku içindeyken, kendisini dünya-içindeki varolanlar tarafından bir tehdit altında hissetmektedir. Havf içerisindeyken ise Dasein, kendisini *unheimlich* hissederek, burada belirleyici olan, **Unheimlich** hissiyatıdır (Heidegger, 2006: 188). Bu kelimeyi Almanca'daki günlük kullanımıyla Türkçeye aktardığımızda “garip, tuhaf, korkunç, ürkütücü” anlamına gelmektedir. Ancak Heidegger buna da yeni bir anlam yüklemiştir. *Un-* olumsuzluk bildiren Almanca önekiyle, ‘ev, yuva’ anlamına gelen *Heim* ismini birleştirerek, **evsizlik, yurtsuzluk**, anlamını yüklemiştir (krş. Steiner, 1989: 156). Ancak tabii ki bunun sonucunda da yine bir endişe oluşmaktadır. Heidegger ‘unheimlich’ kavramıyla, hem Dasein’in evsizlik ve yurtsuzluk hissiyatına, hem de bunun sonucunda oluşan dehşet ve endişe benzeri oluşan havfa atıfta bulunmaktadır. Dasein havf içerisindeyken, ortalama günlük yaşantısında aşına olduğu ve onun için sıradanlaşan ‘yuvasından’ da sürülmüş olur. Dasein “*evinde-değildir (Nicht-zuhause-sein)*” (Heidegger, 2006: 188). Dasein dünyaya fırlatılmışlığı içerisinde, bir *hiçliğin* ortasında kalmaktadır. Tabii ki bu hiçlik, dünyada hiçbir mevcut-bulunanın ya da el-altında-olanların yok olması anlamında değildir (2006: 186, 343)⁹². Buradaki hiçlik bunların hiçbir öneminin kalmamasıdır. Böylece Heidegger’e göre, Dasein’in düşkünlük halindeyken korku içerisinde, neyden kaçtığı da ortaya çıkmaktadır: Dasein burada gerçekte, dünya-içindeki varolanlardan kaçmamaktadır. *Tam tersi Dasein, bu evsizlik ve yurtsuzluk halinden, dünya-içindeki varolanlarda bir kaçış aramaktadır*. Burada her türlü sorumluluktan uzak, sakin ve güvenilir bir yaşantı sürecidir. İşte havf onun bu yaşantısını tehlikeye atan bir bulunuştur. Dasein’ı gayrisahihi-likten uzaklaştırma ihtimali bulunan havfin, ne zaman belireceği ise kestirilemezdir. Heidegger’e göre bu, Dasein’in belki de kendini en huzurlu hissettiği anlarda dahi ortaya çıkabilir. Sonuç itibarıyla korkunun özünün de havf olduğunu belirten Heidegger, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “*Korku, »dünya«ya düşmüş, gayrisahihi ve kendisine saklı kalan havftır*” (2006: 189). Böylece Dasein’a, gerçekte gayrisahihi ve sahihi olması

⁹² Heidegger’deki *Hiçlik(Nichts)* düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Davoli, Giovandomenico (2013) *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein: das Dasein und das Nichts*, LIT Verlag: Berlin.

arasındaki tercih yaptıran bulunuş, havftır. Korku ve havf olguları, genel itibariyle felsefe ontolojik açıdan ele alınmamış olsa da, Heidegger teoloji alanında oldukça sık değinildiğine dikkat çekmektedir (Heidegger, 2006: 190). Bu bağlamda Grondin (2012: 51-52), Augustinus'un yorumbilimsel görüşlerinin Heidegger'in felsefesinde ayrı bir öneme sahip olduğunu belirtir. Bunun nedeni ise Augustinus'un, İncil yorumlarında Tanrı'ya karşı olan *korku* hissini ve Tanrı'nın isteğine erişme *kaygısının* yönlendirici olduğunu düşünüyor olmasıdır.

Heidegger, havfa dair belirlemiş olduğu üç boyutu, Dasein'in fundemantal ontolojik özelliği olarak kabul ederek bunları sırasıyla, Dasein'in eksistensiyalitesi (=Sichhängsten), faktisitesi (= fırlatılmış dünya-içinde-varolan-Wovor?) ve son olarak düşkünlüğü (dünya-içinde-varolma-imbânı-Worum?) olarak ele alır. Buna göre Heidegger Dasein'ı, "*somut olarak yaşayan dünya-içinde-varolan*" (Heidegger, 2006: 191) olarak tanımlamaktadır. Ancak ne var ki, havfin bu yapısıyla, Dasein'in daha da derin olan bir yapısı ortaya çıkmaktadır. Dasein'in varlığının "*(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanların) beraberinde var olmak*" (Heidegger, 2011: 203) yapısında olduğudur ki bu, Dasein'in varlığının *kaygı* olduğunu ortaya çıkarır.

Dasein, kendini önceleyen bir varolandır, çünkü Dasein'in konu edindiği hep kendi varlığı olmuştur. Heidegger bu durumun, özellikle varlık hallerinden biri olan anlamada ortaya çıkmış olduğunu dile getirmektedir. Hatırlanacağı üzere, Dasein'in anlama sürecinde gerçekleştirdiği tasarımları hep kendi olasılıkları üzerineydi ve kendi asli varolma imkânına yönelik tasarımlardı. Dasein'in bir-şey-uğrunalığı hep kendi tercihinine ulaşmak içindir. Ancak Heidegger, herhangi bir yanlış anlaşılmaya neden olmamak ve bilgi kuramlarındaki özne anlayışıyla bir tutulmasını önlemek için, "*kendini-öncelemiş-olmak, [...] dünyasız bir özne*" anlamına gelmediğini, Dasein'in bu durumda da bir "*dünya-içinde-varolan*" (Heidegger, 2006: 192) olduğunu eklemektedir. Bundan dolayı Dasein, aynı zamanda dünyaya fırlatılmış olandır. Bu ikisi ise birbirini sürekli etkileyen bir durumdur. Dasein'in fırlatılmış olduğu hakikati, yine Dasein'in yaşamını, yani eksistensiyalitesini belirlemektedir. Son olarak ise Dasein fırlatılmışlığı hakikatiyle bir dünya-içinde-varolan olduğu gibi, aynı zamanda ilgilenilen dünyada birlikte-olma halindedir ve söz

konusu olan beraber-varolmalıkta Dasein'in düşkün yaşantısındaki kaçışı kendini göstermektedir. Tüm bu varlık halleri Heidegger'e göre, Dasein'in varlığının *kaygı* olduğunu göstermektedir. (Heidegger, 2006: 192)

„Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine »Leistung« der »Sorge«. Gleichursprünglich bestimmt sie aber die Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist (Geworfenheit). Der »Doppelsinn« von »cura« meint eine Grundverfassung in ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.“ (Heidegger, 2006: 199)

İnsanı ilk olarak gayrisahihi yaşama iten kaygı olduğu kadar, aynı zamanda insanın mükemmelleşmesini sağlayan da kaygıdır. Burada önemli olan Dasein'in kendi *vicdanının* sesine kulak vermesidir. Ancak kaygı, varlık eğilimleri olan tasa ve tasasızlıktan ayrı tutularak, ontolojik-eksistensiyal olarak kabul edilmektedir. Somut durumlarda kaygı kendini farkı göstermektedir. Kaygı eksistensal-apriorik bir yapıya sahiptir ve Dasein'a dair belirlenen tüm eksistensiyallerin bir aradalığını sağlayan bütünlüktür. Dasein'in varlığının kaygı olması, onun her türlü eylemden ve durumdan daha önce Dasein'da içkin bulunduğunu göstermektedir. Arzu etme (Wollen), dileme (Wünschen), meyletme (Hang) ve dürtü (Drang), bunların hepsi kaygı sonucunda belirlen ve kaygıda içkin bulunan fenomenlerdir. (Heidegger, 2006: 193, 194)

Heidegger Dasein'in her türlü varlık halinin kaygıyla (Sorge) ilintili olduğunu belirterek, daha önce ele alınan el-altında-varolanlara yönelmeyi ilgilenme (Besorgen) ve diğer Dasein'larla birlikte-varolmayı ise itina-gösterme (Fürsorge) olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Dasein el-altında olanlara ve diğer Dasein'lara bu türdeki kaygı halleriyle yönelmektedir. Ancak Heidegger, kaygının bunlara benzer bir biçimde doğrudan Dasein'in kendisine yönelik (Selbstsorge) olamayacağını belirtmektedir. Ona göre böyle bir şey toloji olmaktan öteye gidemez. Böylece Heidegger Dasein'in varlığı olan *kaygının* sadece “*fakitisiteden ve düşmüşlükten koparılmış eksistensiyalite olmayıp, söz konusu varlık hallerinin birliği*” (Heidegger, 2006: 193) olduğunu vurgulamaktadır.

„Die transzendente »Allgemeinheit« des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich *jede* ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als »Lebenssorge« und Not oder gegenteilig verstehen. (Heidegger, 2006: 199-200)“

Heidegger’in Dasein’in varlığını kaygı (Sorge) olarak belirlemesiyle birlikte, daha önce insanın yapısına dair yapılan madde ve ruh ikililiği tespitinin de düzeltilme durumunda olduğuna dair bir düşünce içerisinde olduğu belirtilmektedir (Merker, 2001: 124). Gerçekten de kaygı yaklaşımını temellendirmek için Heidegger’in başvurmuş olduğu Hyginus’un *cura*, yani *kaygı* fabl’ında insan, kaygı, toprak ve ruhtan meydana gelen bir varolan olarak yansıtılır (bkz Heidegger, 2006: 198). Ancak bu fablda insanın sahip olduğu bir olgu daha vardır ki Heidegger’e göre bu, varlığın manasının bulunduğu ‘yer’dir. Varlığın manasının içkin bulunduğu yer ise, *zaman* ya da bir başka ifadeyle *zamansallıktır* (Heidegger, 2006: 327).

Heidegger Dasein’in varlığının manasına dair ayrıntılı bir analiz yapmaktadır. Ancak bu çalışmanın amacı ve sınırı açısından söz konusu analizlere değinilmeden, Heidegger’in zaman ve zamansallıkla ne kastettiğine ve bunun Dasein’in anlamasını ne şekilde etkilediğine genel çerçevede kısaca değinilecektir. Zaman ve zamansallık meseleleri daha öncesinde de birçok filozofu meşgul etmiş olsa da, Rehfus’a göre (2003: 691), Heidegger tarafından zamanın ontolojik açıdan insanla ilişkilendirmesi sonucunda ayrı bir nitelik kazanmıştır. En önemlisi ise, Heidegger’in beşeri ve beşeri anlamının zamana bağlılığını tespit etmesidir. Heidegger, varlığı ve dolayısıyla Dasein’in benliğini zamana bağlamaktadır. Heidegger, varlığın manasının zamansallıkta içkin olduğuna yönelik belirlemesiyle birlikte, *özün ve/ya öznenin* (Substanz-Subjekt-Heidegger’de ise *Selbst*) kategorial anlamda sabit ve değişmez bir olgu olmadığını iddia etmektedir (Heidegger, 2006: 320). Bu durum Dasein’i bir Existenz olarak yansıtmakta yeterli değildir.

Heidegger zamansallığı ele aldığı kısımda ilk olarak mananın ne olduğunu belirler. Mananın ne olduğunu daha önce anlama eksistensiye kısımda belirlemiş olmasıyla, manayı “*kendisi herhangi bir şekilde ifade edilmemiş ve konusallaştırılmamış olan*” ancak “*bir şeyin anlaşılabilirliğinin içkin bulunduğu*” (Heidegger, 2006: 324) bir olgu olarak

tanımlar. Dolayısıyla mananın, tasarımın bir şeye veya olasılıklara yönelikliği (Woraufhin) olduğunu açıklar ve Dasein'in varlığının manasının ortaya çıkartılış yöntemini şu şekilde belirler:

“Dasein'in asli eksistensiye yorumuna zemin teşkil ve ona kılavuzluk eden tasarımın peşinden öyle biçimde gidilmelidir ki, bu tasarımla tasarımılanın nereye-yönelikliği görünür hale gelsin. Tasarımlanan, Dasein'in varlığıdır. Bu, Dasein'i sahihi bütün-olma-imbânı içinde tesis eden varlığı kendi içinde açılmayaacaktır. Bahse konu tasarımılanın [...] nereye-yönelikliği, bu varlığın ihtimam-göstermelik [Sorge] olarak tesis olunmasını mümkün kılan şeyin ta kendisidir. [...]” (Heidegger, 2011: 343)

Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger, tasarımılanın geleceğe yönelikliğini oldukça vurgulamaktadır. Daha önce anlamadan itibaren değinilen ve Dasein'in kendi var-olabilirliğini anlaması geleceğe yönelik tasarımlarla gerçekleşmektedir. Dasein bu şekilde kendisini ve/ya var-olabilirliğini tasarımlardan anlamasıyla, “*esasen kendi en zati imbânı içinde kendine gelebilmesi mümkün olabilmeli ve söz konusu kendi-kendine-gelebilmek imkânını bir imkân olarak kendisinde tutabilmeli, yani Dasein varolabilmelidir*” (Heidegger, 2011: 344). Bu ise *gelecekte* (Zukunft/istikbal) başka bir şey değildir. Ancak Heidegger söz konusu geleceği, henüz gerçekleşmeyip daha gerçekleşecek bir şey manasında kullanmamaktadır. Gelecek, Dasein'in kendi asli varlık imkânında kendisine gelmesidir, kendisiyle karşılaştığı yerdir. Bu bakımdan ise Dasein her zaman için geleceğe yöneliktir. Dasein geleceğe yönelik olduğu gibi, onun aynı zamanda fırlatılmışlık özelliği bulunmaktadır. Bir fırlatılmış olarak Dasein hep bu şekilde varolacak, hep de bu şekilde varolmuştur. Dasein bu fırlatılmışlık *geçmişini* (Gewesen/oldum-olası) kabullendiği müddetçe, kendi kendisine geri dönebilecektir. Tıpkı *geleceğinde* olduğu gibi Dasein'in *geçmişliğiyle* (Gewesen) de Heidegger'in kast ettiği, geçmiş ve olmuş bitmiş bir durum değildir. Dasein bu geçmişliğiyle *olmaya devam etmektedir*. Ancak tıpkı geleceği geçmişinden oluştuğu gibi, aynı şekilde geçmiş de, geleceğinden oluşmaktadır. Çünkü Dasein varlık imkânına yönelik tasarımda bulunmasıyla, geçmişini yani fırlatılmışlığını anlamaktadır. Bununla birlikte bu kapalılığı-açma-kararlılığı (Entschlossenheit) şuradalığın (Da) mevcut *durumunu*, varoluşun (Existenz) el-altında-olanlara ilgiyle yönelmişliği içerisindeyken kavrar. Heidegger bunu *Gegenwart* olarak adlandırırken, bunu şimdiki zaman anlamından ziyade, *huzura getirme* anlamında kullanmaktadır. Dasein el-altında-olanların yanındadır (Sein-bei). (Heidegger, 2006: 325-326)

Böylece Heidegger Dasein'in hem geçmiş hem de gelecek özelliğine birlikte atıfta bulunmakta ve bunları huzura getirme/huzurda bulunma durumuyla birleştirmektedir. Bununla birlikte Dasein'in zamansallığının tek tek ele alınamayacağını göstermeye çalışır:

“Müstakbel biçimde kendine geri gelen kapalılığı-açma-kararlılığı, huzura getirici biçimde kendini duruma taşır. Oldum-olasılık istikbalden neşet etmektedir ki, oldum-olası (daha doğrusu oldum-olasılaştırıcı) istikbal, huzuru kendi içinden serbest bırakır. Bu şekildeki, yani huzura getirici ve oldum-olasılatıcı istikbal şeklindeki ti-kel fenomene *zamansallık* diyoruz.” (Heidegger, 2011: 345)

Heidegger'e göre söz konusu *zamansallık*, *kaygı* yapısının tümlüğünü/bütünlüğünü sağlamakla birlikte, aynı zamanda yukarıda da gösterildiği gibi kaygının tek tek özellikleri olan varoluş, faktisite ve düşmüşlük eksistensiyallerinin de birliğini sağlamaktadır. Ancak Heidegger zamansallığın, 'zaman içerisinde' bir araya gelecek parçalar olmadığı gibi, bunun herhangi bir varolan da olmadığını belirterek, zamansallığın kendini husule getirdiğini (sich zeitigen) ifade etmektedir. Bunun için Heidegger zamansallığı 'Dasein'in varlığının manasıdır/manası olarak vardır' biçiminde tanımlanmasına kesinlikle karşı çıkmaktadır. Varlığın manası zamansallıkta bulunmaktadır. Zamansallığın *gelecek*, *geçmişlik* ve *huzura getirme* fenomenlerini ise, ekstaz yani zamansallığın ekstazları olarak adlandırılmaktadır. (bkz. Heidegger, 2006: 328, 329)

Heidegger'in zamansallığa yönelik yapmış olduğu açıklamalar kaygı bağlamında şu şekilde özetlenebilir: Kaygının “(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanların) beraberinde var olmak” yapısında yer alan, *zaten* (schon), *öncelemek* (vorweg) ve son olarak *birlikte-varolmak* (Sein-bei) varlık halleri, zamansallığın *gelecek*, *geçmişlik* ve *huzura getirme* ekstazları ile örtüşmektedir. Ve Heidegger'e göre, sahililik için bunlar arasında en asli olan, zamansallık olarak *gelecek*, kaygı olarak ise, *kendini öncelemektir*. Çünkü Dasein, varlık imkânlarına yönelik gerçekleştirdiği tasarımlarla, bulunduğu *durumdaki* varlık halini kendisinin önüne koymaktadır.

2.3. G.-H. Gadamer ve Felsefi Yorumbilim

Bu çalışma açısından Gadamer'in önemi, hermeneutik denince önce onun akla gelmesidir. Gadamer, 'Wahrheit und Methode' adlı eseriyle, yorumbilim serüvenine hâkimiyetini ortaya koyan ve tüm yorumbilim paradigmalarını yorumlayarak, kendi yorumbilimsel kuramını somut olarak ortaya koyan bir anlayış içinde olmuştur. Gadamer'in en büyük başarısı, yorumbilim gibi zor bir alanı çok daha somut ve anlaşılır hale getirmesi kadar, açıkça yönteme karşı gelmesi ve eserinin başlığına bu bakışını yerleştirmesi, buna karşılık ise düşünümü yönteme karşı 'hakikat' olarak savunmasıdır. Türkçesi 'Hakikat ve Yöntem' anlamına gelen eser başlığı, bir anlamda 'yönteme karşı hakikat' şeklinde yorumlanabilir. Doğabilim yöntemlerinin hakim olduğu bir paradigma içinde ve kendinden önceki yorumbilimcilerin, özellikle Dilthey'in tin bilimlerinde bir yöntem arayışına karşı Gadamer, yorumun düşünümsel yönüne dikkati çekerek, yorumun düşünsel tarafına vurgu yapmıştır. Yoruma felsefi yaklaşımında, hocası Heidegger gibi soyut olmama adına, diyalog ve uygulamayı öne çıkarır. Fakat Gadamer'in bu savı yine de, Heidegger ontolojisinde karşılığı olan, fakat Heidegger'in yorumbilim alanına taşımadığı kavramlar olarak yerini almıştır. Gadamer 'in anlama ve yorum yaklaşımında yorumun gelenek tarafından belirlenmişliğinin özel bir yeri vardır. Bu durum, yorumun apriorik olarak yapılmayıp, bir önyargı ya da önbilgiyle yapılması ve bu önyargının, kişinin içinde bulunduğu toplumsal önbilgilerle anlama sürecini gerçekleştirmesidir. Geleneğin insanı etkilemesi ve gerçeğin yerine geçme hali, yine Heidegger'in yorumbiliminde vurgulanan bir gerçekliktir. Gadamer'in yorumbilimsel kuramında geleneğin etkisi her dönemde kendini göstermektedir. İnsan kendi içinde bulunduğu geleneğin ve önyargıların dışında bir anlama ve yorumlama yetisine sahip değildir. Geleneğin ve ön yargının anlamı, dilsel göstergeler, içinde yaşadığı dünya ve kendi çevresi vd. olabilir. Söz konusu olan, insanın kendi dışında bir anlama yetisinin olamayacağıdır. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinin aksine, ontoloji ve felsefe ağırlıklı olmayıp, yorumbilimsel bir kuram kitabıdır. Yorumbilimi bilinçli olarak bilimsel anlamda yorumlayan ve Dilthey gibi, bilimsel bir düşünme biçimine dönüştürmeyi amaçlayan bir amaca sahiptir.

Yorumbilimsel kuramlar arasında çeviri çalışmalarında en çok Gadamer'in kuramı yer bulur. Dolaylı veya dolaysız çeviribilimsel yaklaşımlarda Gadamer'in felsefi yorumbilim

görüşlerinin etkisi hissedilmektedir. Ancak özellikle Paepcke ve Stolze'nin yorumbilimsel çeviri çalışmalarının temelinde Gadamer'in düşünceleri bulunmaktadır. Bundan dolayı Gadamer'in çalışmalarını birinci elden incelemek, ayrı bir önem taşımaktadır. Ufukların kaynaşması, önyargı, yorumbilimsel döngü gibi düşünceler, çeviribilim alanında en çok değinilen düşünceleri olmakla beraber, kendisinin anlama edimine yönelik dile getirdiği diğer görüşleri de bu çalışma açısından oldukça önemlidir.

Gadamer, felsefi yorumbilimsel görüşlerini hem Schleiermacher'e hem de tarihselciliğe karşı yaptığı itirazlarla şekillendirmiştir. Gadamer, Schleiermacher'i psikolojizme düşmekle eleştirirken, tarihselcilik okulunu ve Dilthey'i, yorumda nesnellik aramakla suçlar. Her iki ismin de yöntemselleştirmeye odaklanarak, anlama ediminin insan hayatındaki gerçek yerini gözden kaçırdıklarını savunur. Gadamer, Dilthey'in tarihselciliğinde mevcut bulunan çelişkiyi gidermeye ya da göstermeye çalışmıştır. Gadamer'e göre tarihselcilik, bir yandan öznenin belirli bir zamana bağlı olduğu gerçeğini saptarken, diğer yandan yöntemle söz konusu olan bu tarihsel saplanmışlıktan kurtulup nesnel gerçeğe ulaşabileceği idealinin peşinden sürüklenmektedir. Gadamer'e göre, tarihselcilerin tıkanıtığı nokta da budur. Tarihselciler, tarihten bağımsız bir bilincin mümkün olabilirdiği hayali peşinden gitmektedirler. Ancak tarihselcilerin sonsuz ve sınırsız bilinçlerine karşılık Gadamer, sonlu ve sınırlı bir bilinç düşüncesini yerleştirerek, tarihsel etki altında olan bilince yönelik ayrı bir bilinç oluşturulmak durumunda olduğunu savunur. Bu bilinç, *tarihsel etki bilincidir*. Dilthey'in, nesnelliğe ulaşılabilme düşüncesi veya idealine yaptığı eleştiriye katılmakla birlikte, Gadamer'in Schleiermacher'e karşı yöneltmiş olduğu, kesinlik arayışı içerisinde olduğu ve psikolojizme düştüğü eleştirilerine şüpheyle yaklaşılabilir (bkz. 2.1.2.). Schleiermacher'in yorumbilimsel görüşlerinde birçok çelişkinin bulunduğu konusuna Schleiermacher bölümünde değinildi. Gerçekte, Schleiermacher'in bugüne ulaşan yorumbilimsel çalışmalarının birinci elden değil de, ikincil kaynaklardan ve aynı zamanda bu kaynakların çoğunun ders notlarından oluşması, en önemlisi ise bu çalışmalarının pek çoğunun sözlü metinlere dayanıyor olması, bu ifadelerin *çelişkiden* çok, bağlamdan tamamen uzaklaşmış olmalarından dolayı, *yarım ifadeler* olarak değerlendirmek daha uygun olur. Buna karşın Schleiermacher'in yorumbilimsel çalışmalarında, sadece yazarın düşüncelerinin anlaşılmasına odaklandığı da yerinde bir saptamadır. Bu durum Gadamer'i bu noktadaki eleştirilerinde haklı çıkarır. Ancak Schleiermacher'in, yorum-

bilimi diyalektikten ayrı düşünmediği dikkate alındığında, Gadamer'in eleştirileri geçerliliğini kaybeder. Bunun yanı sıra hem Schleiermacher'in hem de Dilthey'in anlama ve yoruma dair görüşlerinin Heidegger'in olduğu kadar, Gadamer'in felsefi yorumbilim yaklaşımının gelişmesine de katkılarının bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.

Gadamer'in baş eserinin başlığı *Wahrheit und Methode*, tin bilimleri alanındaki yöntem arayışlarına bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir. Gadamer'in ironik olarak, eserinin başlığında, hakikatin karşısına yerleştirdiği yöntem, eserinde kendine yer bulamaz, aksine yorumbilimin bir yöntem bilimi olmadığına altını kalın puntolarla çizer. Esasen Gadamer'e yöneltilen eleştirilerin büyük çoğunluğu, yöntem sorunu üzerinedir. Bu konuda Gadamer'i eleştirenlerden biri Habermas'tır (bkz, bölüm 1.3.). Gadamer, bunun dışında, özellikle geleneksel yorumbilim tarafında olan Hirsch ve Betti tarafından oldukça yoğun eleştiriler almıştır (bkz. Rehfus: 2003: 113).

Wahrheit und Methode adlı eserde klasik yorumbilim kuramlarına ve çağdaş yorumbilimsel çalışmalara yönelik iki temel eleştiri bulunur. Bunlardan ilki, anlamanın yöntem sorunu, ikincisi ise yazarı anlama sorunudur. Gadamer, yorumbilim içindeki sorunları bu iki konu çerçevesinde gidermeye çalışır. Gadamer eleştirisini, gerçekte anlamanın ne olduğu ve nasıl gerçekleştiğiyle ilgili saptamalarla yapar. Ona göre “*anlama* ve yorumlama, sadece bilimsel çalışmaların sorunu değil,” (Gadamer, 2010: 1) aynı zamanda genel anlamda her dünya deneyiminin altında yatan bir amaçtır. Böylece Gadamer'in, hocası Heidegger'in izinden ilerlediği görülür. Palmer'in de belirttiği gibi, “*Heideggerci düşünme, dil, tarih ve insan deneyimi kavramları*[...], *Gadamer'e aynen* [...]” (Palmer, 2008: 220) yansımasıdır. Her ne kadar Kogge (2002: 58-59), Gadamer'in Heidegger'de daha çok *Sein und Zeit*'tan önceki yaklaşımlarını kapsayan ontoloji çalışmalarına dayandığını belirtse de, gerçekte Heidegger'in *Sein und Zeit* çalışması daha önceki düşüncelerinin geliştirilmiş ve genelleştirilmiş hali olduğundan, Gadamer'in *Sein und Zeit*'daki düşüncelere de dayandığı bir gerçektir. Fakat buna rağmen Heidegger ve Gadamer'in düşüncelerinin ve amaçlarının çok benzer olduğu da söylenemez. Gadamer'in yaklaşımlarında Heidegger'in birçok görüşüne dair izler bulunmaktaysa da, bunların doğrudan birebir ilişkili olduğunu söylemek güçtür. Grondin (2001:7), Gadamer'in *Wahrheit und Methode*'sinin, Heidegger'e bir cevap niteliği taşıdığı düşüncesindedir. Gadamer'in eseri Heidegger'e

bir cevap niteliği taşıdığı kabul edilse bile, Heidegger'e yönelik Schleiermacher ve Dilthey'e olduğu gibi açık bir eleştiride bulunmaz (bkz. Grondin, 2001: 8-9, 82).

Gadamer, Heidegger'in üç döneme ayrılan yorumbilimsel çalışmalarının amaçları açısından bakıldığında, hiçbiriyle doğrudan bir bağ kurmazken (bkz. Grondin, 2001: 92), Heidegger'in *anlamanın ontolojik yapısıyla* ilgili ortaya koyduğu yaklaşımları kendi yorumbilimine taşıdığı görülebilir. Gadamer, yorumbilimle Heidegger'de olduğu gibi, ne varlığın anlamına ulaşmayı, ne de Dasein'in kendisini bulmasını, ne kendisinin amacını yeniden keşfetmesini amaçlar. Yorumbilim Gadamer'le birlikte, tekrar yaşam ifadelerinin (özellikle yazılı tarihi metinlerin) anlaşılma sorunsalına yönelmiştir. Buna karşın Heidegger'in anlamanın, Dasein'in varlık hali olduğu ve bu varlık halinin yapısını irdeleme konusunda açmış olduğu yoldan ilerlediği tartışmasızdır. Gadamer'in Heidegger'e eleştiri yöneltmemesinin nedeninin, Heidegger'in varlık çözümlemesinde kısaca değindiği veya değinmek durumunda olduğu konuların, Gadamer tarafından detaylandırılarak ele alınmış ve geliştirilmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Gadamer'in, Heidegger'den devraldığı; anlamanın tarihselliği ve ön-yapısı, aynı zamanda öznenin heran anlayan bir özne olduğu düşünceleridir. Anlama, deneyim (Erfahrung), kırılma (Bruch) ve benzeri düşünceleri de Gadamer kendi yorumbilimsel yaklaşımına taşımıştır. Bu düşünceler temelinde Gadamer ilk olarak, anlamanın sadece bilimlere ait bir edim olmadığını savunarak, anlamayı bir yöntem sorunu olmaktan çıkarıp, anlamanın ontolojik boyutunu daha da vurgulamıştır. İkincisi ise Kogge'nin de belirttiği (2002: 59) gibi, Gadamer'in bu düşüncesiyle, özdeşlik felsefesi ve benzerlerinin iddia ettiği, anlama ediminde ortak bir temel bulunduğu düşüncesinden uzaklaşmış olmasıdır. Heidegger, "*Sein und Zeit*" adlı eserinde, Dasein'in anlama evrelerini ele almış ve bunları üçe ayırmıştır (bkz. 2.2.1.2). Gadamer ise, Heidegger'in anlama evrelerinin ilki olarak tespit ettiği ve gerçekte Etwas-als-Etwas yapısına sahip olduğunu savunduğu, '**Können**' yani *beceri* olarak adlandırdığı *anlama* üzerinde durur. Sonuç itibarıyla Gadamer, gündelik yaşamda gerçekleşen bu anlamayı, dilin sahip olduğu orta olma (Mitte der Sprache)⁹³ özelliğinden dolayı, bir *oluş* (Geschehen) olarak tanımlar. Anlamanın bu aşaması, bilinçli yapılan bir

⁹³ Bkz. 1.2.5

eylemden ziyade, bireyin müdahale edemediği ve “aktif biçimde şekillendiremediği, aksine [bu süreçte] edilgen bir durumda” (Tietz, 2005: 68) olduğu bireyüstü (übersubjektiv) bir oluşur. Çünkü *anlama*, Gadamer’e göre, bir *dil oyunudur* (Sprachspiel) (2010: 493-494). *Oyun* kavramını, estetik yaklaşımdan alarak anlamaya uyarlayan Gadamer’e göre alımlayıcı, tıpkı güzel olanın deneyimlenmesinde, onun etkisine ve oyununa kapıldığı gibi, anlamının gerçekleştiği her anda da *anamlı olanın* (Sinnvolle) etkisi altına girilmektedir. Anlaşılmanın denetlenmesi olan düşünümsel eylem ise, kendisini ancak bu anlamının gerçekleşmesinden veya oluşmasından (Geschehen) sonra devreye sokar. Tabii soz konusu olan denetleme, anlayan kişinin böyle bir isteği bulunduğu takdirde devreye girer. Anlamının denetlenmesi tamamen öznenin kendi isteğine tabi olmakla birlikte, varlık hali olan *anlama*, öznenin özgür bir eylemi değildir. Çünkü burada oyuncular, bireyler olsa da, oyunu oynayan, oyunun kendisidir. Oyunun oynanması ise dilin kendisinden (Sprache als Mitte) gerçekleşmektedir.

“Es bringt sich zur Geltung und hat immer schon von sich eingenommen, bevor einer sozusagen zu sich kommt und den Sinnanspruch, der an ihn ergeht, zu prüfen vermag. Was uns in der Erfahrung des Schönen und im Verstehen des Sinnes der Überlieferung begegnet, hat wirklich etwas von der Wahrheit des Spiels. Wir sind als Verstehende in ein **Wahrheitsgeschehen** einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.” (Gadamer, 2010: 494)

Varlığın *dil* olduğunu ve dilin ise kendini göstermek (Sichdarstellen) olduğunu belirten Gadamer’e göre (2010: 490), oyun içerisinde kendini gösteren *anlama*, kendi ifadesiyle *hakikate*, oyun oluşuna (Spielgeschehen) katılımı birlikte inanılmakta veya inanılmamaktadır (Gadamer, 2010: 491). Oyuna katılım dışında bulunan bir anlam veya bir hakikat bulunmamaktadır. Kogge’ye göre Gadamer, bu oluşun (Geschehen) sınırlılığını oyun örneğiyle gösterir, yani oyun süreci “keyfi değil, aksine belirli oranda sınırlıdır da” (2002: 65). Aslında belli oranda değil, oldukça yoğun oranda sınırlayıcıdır. Gadamer’in yöntemselleştirmeye karşı çıkışının nedeni de budur. Çünkü tarihsel etki ve dolayısıyla dil, *anlama* sürecinde öylesine belirleyicidir ki, birey bu süreç sonrasında düşünümelliği yani bilimsel düşünceyi devreye soksa ve bu tarihsel etkinin farkına varsa dahi, bundan tam anlamıyla sıyrılamaz. Gadamer’e yöneltilen eleştirilerin büyük çoğunluğu da bu iddiasından kaynaklanır. Bu durum, her şeye hâkim olabileceğini düşünen insanoğlunun,

bir başka ifadeyle özne merkezli felsefi ve bilimsel yaklaşımları benimsemiş olanların, kolay kabullenebileceği bir iddia değildir.

Bu türdeki eleştirilerin yani sıra karşıt görüşü benimsemiş olan isimler tarafından da Gadamer'e eleştiriler yönelmiştir. Buna en güncel örnek olarak kültürlerarası yorumbilimciler gösterilebilir. Kogge (2002: 64), tıpkı önceki felsefi düşüncelerde olduğu gibi, Gadamer'in de diğerini anlamamanın mümkün olduğu düşüncesiyle, bir tür *ortak zeminin* mevcut bulunduğu yanılığısına düştüğünü ileri sürer. Bu iddiasını Gadamer'in, anlamamanın tarihselliğini *dille* ilişkilendirmesine ve *yazı* (Schriftlichkeit) aracılığıyla anlamın (Sinn) mevcut bulunduğu, bir başka ifadeyle dilsel metinlerin anlamının tespit edilebilir ve tekrarlanabilir olduğunu dile getirdiği ifadelerine dayandırır (bkz. Gadamer, 2010: 396). Ancak Gadamer'in burada tekrarlanabilir anlamla kast ettiği, transzental bir anlam değildir. Gadamer tekrarlanan olgu olarak daha ziyade konuyu işaret etmektedir. Bu bağlamda ise, anlam ancak şimdiki bağlam içerisinde tekrarlanmaktadır (bkz. 2.3.4).

Anlamın oyun dışında geçerli bir anlam olmamasına karşın, Gadamer, Derrida'da olduğu gibi anlamamanın kesinlikle mümkün olmadığı savına karşı gelerek, her ne kadar her anlamamanın farklı olduğunu savunsada, *anlaşılmanın ve anlaşmanın* (Verständigung) da mümkün olduğu düşüncesindedir. Ancak *Wahrheit und Methode*, öncelikle anlamamanın sahip olduğu oluş karakterinden ve anlaşılan anlamın, aşkın bir anlam olmadığı gerçeğinden yola çıkarak anlamamanın, söz konusu olan oluş karakterinde iş başında olan *etkenleri* tespit etmeye girişir. Daha sonra ise, anlaşmanın gerçekleştiği durumlara yönelerek, bu anlaşmayı sağlamakta nelerin etkili olduğunu ve nasıl bir tutumunun *anlaşmayı*⁹⁴ mümkün kıldığını çözümler.

2.3.1. Gadamer'de Otorite ve Geleneğin Önyargıları Belirlemesi

Tarihsel etki (Wirkungsgeschichte) savını desteleyebilme adına Gadamer, *Wahrheit und Methode*'nin ikinci bölümünde, seleflerinin yorumbilim çalışmalarına dair yaptığı incelemelerden sonra, anlamayı ve anlamayı çevreleyen, anlamamanın tarihsel olmasına yol açan etkenleri ele alır. Bölüme, özellikle *anlamamanın tarihsel yapısını* ortaya çıkarmak amacıyla önyargılar konusuyla giriş yapar. Ancak bunu açıklayabilmek için de ilk olarak hocası

⁹⁴ Gadamer'in anlaşma durumlarına yönelik yapmış olduğu tespitlere Derrida tarafından yöneltilen eleştiri için bkz. 1.3.

Heidegger'in *yorumbilimsel döngü* yaklaşımını ele alır. Heidegger'in özellikle *zamansal-lik* bakış açısıyla geliştirmiş olduğu yorumbilimsel döngü yaklaşımının, tinbilimsel yorumbilim için ne ifade ettiğini çözümlenmeye çalışır (bkz. Gadamer, 2010: 270). Gadamer, Heidegger'in yorumbilimsel döngüyle, anlamının nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğine yönelik bir yöntem sunmadığını, daha çok anlama ediminin doğal bir durum içinde nasıl gerçekleştiğini betimlediğini belirtmektedir (bkz. Gadamer, 2010: 271). Bu türdeki bir yaklaşım, Gadamer'in, insanın varlık yapısı olarak gördüğü *anlama edimini* kendi görüşleri doğrultusunda açıklayabilmesi için uygun bir temel oluşturur. Şüphesiz yorumbilimsel döngü düşüncesi, Schleiermacher başlığı altında da görüldüğü üzere, Heidegger'den çok daha önce retorik alanından yorumbilime aktarılmış olan bir yaklaşımdır. Ancak Gadamer'in de belirttiği gibi, Heidegger'in yaklaşımını yeni kılan, onun bu döngüye "*ontolojik pozitif bir anlam*" (2010: 271) yüklemiş olmasıdır. Yorumbilimsel döngü, sonradan gerçekleşen ya da özellikle gerçekleştirilebilecek bir yöntem olmayıp, zaten anlamının kendi doğasıdır. Anlama, yorumbilimsel döngü biçiminde gerçekleşmektedir. Heidegger'in yorumbilimsel döngüye dair yapmış olduğu bu yeni saptama, yorumcunun anlamasının bu biçimine farkındalık kazandırmıştır.

Böyle bir yorumbilimsel döngü bilinciyle her türlü yorum, olgunun kendisine yönelmesinden dolayı, keyfi fikirleri de engelleyecektir. Yorumcu, hem metnin kendisine yönelmeyle hem de yorumbilimsel döngüyü metin üzerinde yapılacak çalışma esnasında bilinçli bir hale getirmeyle, yapacağı yorumun sahasını daha en başından kısıtlamış olacak, böylece keyfi ve aşırı yorumlardan uzaklaşmış olacaktır. Buradan da görüleceği üzere Gadamer Heidegger'den, aynı zamanda fenomenolojik yöntemi de almış bulunmaktadır. Tıpkı Heidegger'in varolanların kendisine yönelmeyi talep ettiği gibi, Gadamer de yorumcunun aşırı yorumlardan kaçınmak için metnin kendisine yönelmeyi talep etmektedir. Metne yönelmenin ve metin tarafından yönetilmenin "[...] *yorumcu için açıkça bir kere-lik bir >uslu< karar değil, aksine >ilk, sürekli ve son görev<*" (Gadamer, 2010: 271) olduğunu belirtmektedir.

Schleiermacher'in yorumbilimsel döngüyü, hem dilbilgisel yorum hem de psikolojik yorum için ele aldığı ve psikolojik yorumda yazarı anlamaya çalıştığı, bu çalışmanın Schleiermacher bölümünde ayrıntılı ele alınmıştır. Gadamer, Schleiermacher'in yazarı anla-

makla kastettiğinin, yorumcunun, yazarın ruhsal ve düşünsel durumuna kendini koyabilmesi olduğunu iddia ederek, böyle bir şeyin kesinlikle mümkün olmayacağını, bundan dolayı da Schleiermacher'ın psikolojik yorum yaklaşımının yok sayılmasını önermektedir. Dilbilgisel yoruma itiraz etmesinin nedeni ise, metin konusunun hiçbir şekilde sorunlaştırılmadan, sadece dilsel bir çözümleme olarak gerçekleştiğini kabul etmesindedir. Gadamer'in bu görüşüne karşı itirazlar yine ilgili bölümde dile getirildi. Burada önemli olan Gadamer'in bu düşünceler üzerinden doğru ve yanlış önyargıların birbirinden nasıl ayırt edilebileceğini belirlemeye çalışmasıdır. Gadamer, yazarın ancak belirli düşüncelere nasıl geldiğinin çözümlenebileceği ve böylece yeniden oluşturulabilecek olan şeyin, ancak yazarın *bakış açısı* olabileceği düşüncesindedir. Gadamer, yorumbilimsel anlama sürecindeki asıl amacın (tarihsel süreçten örnekler de vererek) dilbilgisel çözümlemeyle sınırlı kalmayacağını, metnin konusu üzerine bir fikir birliği, daha doğru bir ifadeyle, amacın metin konusu üzerine bir *uzlaşma* (Einverständnis) sağlamak olduğu iddiasındadır (2010: 297). Schleiermacher ve dolayısıyla onun takipçisi olan Dilthey ise, uzlaşmayı tamamen ortadan kaldırıp, yorumbilimi "*formel bir genelleme*" (2010: 298) olarak ele alırlar. Gadamer'e göre Schleiermacher'ın bu yetersiz ve hatalı yorumbilimsel döngü anlayışından ancak, Heidegger'in yukarıda da değinilen yorumbilimsel döngü yaklaşımı sayesinde kurtulabilinir. Gadamer'e göre bunun nedeni, Schleiermacher'ın yorumbilimsel döngü sonucunda, "*metinde her türlü yabancı olan[ın] [...] çözümlenebileceği*" düşüncesidir. Oysa, Heidegger'in yorumbilimsel döngü yaklaşımında anlama, "*önanlama tarafından sürekli*" (2010: 298) belirlenim içerisindedir ve bu durum hiçbir zaman aşılamayacaktır.

Okuyucu, bir metni anlayabilmek için, o metnin konusu ve anlamı üzerine genel bir tasarımda bulunur. Tıpkı Heidegger'in, Dasein'inin kendi varlık imkânlarına yönelik bir tasarımda bulunması gibi, Gadamer'in okuru da metne yönelik, metnin gelecek bölümlerine yönelik vb. tasarımlarda bulunur. Bu tasarım ancak, okurun o metin hakkında belirli bir beklenti içerisinde olması durumuyla gerçekleşebilir. Her okur metne, belli bir niyetle yaklaşır. Gadamer, okurun yapmış olduğu bu ön-tasarımın okuma esnasında edinilen bilgiler ışığında kendini sürekli olarak yenilediğini, okurun metnin anlamı ve konusu hakkında yeni tasarımlarda bulunduğunu ve bunlar aracılığıyla da metinde yazılı olanların anlaşıldığını ya da okurun zihninde bir anlamın belirlediğini belirtir. Yorumbilimsel dön-

güyle, okurun hiçbir zaman boş bir beklentiyle bir metne yaklaşmadığı gösterilirken, önbilgilerin, bir metni anlama konusunda gerekli ön şartlar olduğu gösterilmeye çalışılır. Önbilgiler ya da önyargılar yok edilmesi gereken etkenler değil, aksine anlama süreci boyunca yorumla birlikte sürekli geliştirilmesi gereken etkenlerdir. Okur ya da dinleyici, karşısındakinin sözlerini anlamak için, sadece kendi önyargılarını denetleme değil, aynı zaman da metnin söylediklerine karşı açık bir tutum (Offenheit) sergilemelidir. Okur, metne karşı belirli bir açık tutum sergilemediği müddetçe ve sonuç itibarıyla “[...] *diğerinin [metnin], gerçekten söylediği şeyi duymazsa, yanlış anladığını, kendisinin çok yönlü olan anlam beklentilerine de yerleştiremeyecektir*” (Gadamer, 2010: 273). Bunun sonucunda da Gadamer (2010: 272), klasik yorumbilimde veya tarihselcilik okulunda olduğu gibi nesnel bir yaklaşımın mümkün olmadığını, *nesnelliğin* ancak ve ancak bu önyargıların gözetilmesi olabileceğini belirtirken, aynı zamanda okurun farkı görüşlere karşı açık bir tutum sergilemesinin de, anlamının bir gereği olduğunu ekler.

Gadamer, önyargının her durumda mutlaka yanlış olması gerekmediğini düşünmektedir. Her önyargının yanlış olduğu kanısının da yine bir önyargı olduğu söylenebilir ve bu durumda, önyargılara olan bu önyargı da hatalıdır. Önyargının Latince karşılığı olan *praeiudicium* sözcüğü, olumsuz anlamın yanında olumlu bir anlam da taşımaktadır (bkz. Gadamer, 2010: 275). Ancak Latince sözcükte bulunan olumlu anlam, zaman içinde, tıpkı eleştiri kavramında olduğu gibi, yerini tamamen olumsuz anlama bırakmıştır. Bunda, Aydınlanma döneminin etkisi tartışılmazdır. Bu bağlamda Gadamer, “*önyargının asli bir rahibitasyona ihtiyacı*” olduğunu savunarak, olumsuz etkileri olan önyargılar olduğu kadar, “*meşru önyargıların [da] bulunduğu kabullenilmesini*” (Gadamer, 2010: 281-282) amaçlamıştır. Gadamer’e göre bu durum, insanoğlunun sonlu ve aynı zamanda tarihsel olan varlık biçimine en uygun olan bir yaklaşım olacaktır. Gadamer, önyargıların olumlu yönüne dikkat çekerken, onların bir yanılısamaya yol açacağını da ayrıca belirtir. Kısaca Gadamer, önyargıları rehabilite etmeye çalışırken, onların olumsuz yönlerini göz ardı etmez. Gadamer, bir nesne hakkındaki önbilgileri ve fikirleri yok saymaktansa, bu önbilgilerin anlama sürecinde sürekli etkin bulunduğu gerçeğinin kabul edilip, buna yönelik *yorumbilimsel bir bilinç* (hermeneutisches Bewusstsein) elde edilmesinin daha yararlı olacağı düşüncesindedir. Gadamer böyle önyargıların anlama sürecindeki etkilerine yönelik yorumbilimsel bir bilincin oluşması görüşünden yola çıkarak, bu önbilgilerin veya

önyargıların doğru ve yanlış olanlarıyla ayırıt edilmek durumunda olduğunu dile getirirken, ayrıca onların muhtemel oluşum nedenlerine de değinir.

Gadamer, Aydınlanma döneminde *otorite ve aceleciliğin* (Übereilung), önyargıların asıl nedeni olarak gösterildiğini belirtir. Bu ayrımın bir benzeri Schleiermacher'de bulunur. Gadamer bu dönemde önyargıların şöyle anlaşıldığını söyler: İnsan, aklını kullanmasına rağmen, *acelecilik* sonucunda hataya düşerken, *otorite*, insanın kendi aklını kullanmasını engellemiştir. Bundan dolayı Aydınlanma döneminde, asıl savaşılmaması gerekenin, otoritenin yol açtığı bu önyargılar olduğu savunulmuştur. Bu ise ancak aklın kullanımının yönetsel olarak geliştirilmesiyle aşılabilirdi (bkz. Gadamer, 2010: 282). Otorite, salt dikta yönetimi olarak algılanmış ve hiçbir sorgulamada bulunulmadan boyun eğilen bir kudret olarak yansıtılmıştır. Gadamer'in yanlış anlamaya dair bu yaklaşımları, Schleiermacher'in yanında, Heidegger'in yorumbiliminde fenomenlerin, hem kendileri hem de Dasein tarafından örtülme nedenleriyle de oldukça benzerlik göstermektedir. Merker (2001: 130), Heidegger'in, insanın zorunlu olarak sonlu olması gerçeğinden dolayı, her bilgiye birinci elde şahit olamaması nedeniyle, ikinci şahıslar tarafından iletilenlerden yola çıkıldığı ve bu bağlamda da olguların üzerinin örtüldüğü düşüncesinde olduğunu dile getirir. Ancak Merker'in yapmış olduğu bu değerlendirmeden yola çıkıldığında, Heidegger'in burada bir noktaya dikkat çektiği söylenebilir. Bu, insanın sonlu olmasından dolayı, her bilgiye birinci elden ulaşamayacak olmasından dolayı bir *rıza* (Einverständnis) göstermesidir. Bu da bir anlamda Gadamer'in, özellikle Habermas'la tartışmaya girmiş olduğu, *Einverständnis* yaklaşımının bir çıkış noktasıdır. Buna göre otorite, gerçek mana da saygı duyulan ve isteyerek kabullenilen bir olgu da olabilmektedir. Gadamer'e (2010: 283) göre otorite, kişinin kendi yargılarını bir yana bırakarak, sadece onun söylediklerini doğru kabul etmesi durumunda, olumsuz anlamdaki bir önyargıya dönüşür. Gadamer otoritenin, önyargıların kaynağı olabileceğini kabul etmekle birlikte (2010: 276), buna katılımın normal durumlarda (dikta yönetimleri hariç), bir rıza sonucunda gerçekleştiğini de özellikle vurgular. Otorite genellikle, kişilerce *benimsenen* bir mercidir.

Birey, belli sebeplerle belli bir konuda, diğerini kendisinden yetkin görebilir. Bu yetkin görme, kişiye öğretilmiş olabileceği gibi, kendi mevcut durumuna gerçekçi bir bakış sonucunda, bir kabullenme de olabilir. Otorite olarak kabul edilen merci, bilim alanında çalışmalar yapan bilim insanları olabileceği gibi, bir siyasetçi ya da bir çocuğun ebeveyni

de olabilir. Aynı şekilde bir öğrenci, sevdiği ve saygı duyduğu bir öğretmenini otorite olarak kabul edebilir. Bir evladın ebeveynlerini çocukluk döneminde zorunlu olarak otorite olarak kabul etmesinin yanında, yetişkinliği döneminde onlara bir takım işlerinde danışması, zorlamayla değil, kendi rızasıyla gerçekleşebilir. Bu durum başka örnekler için de geçerlidir.

Yapılan bilimsel çalışmalar ya da yaşanmışlıklar daha fazla olduğu için, bir diğeri kişinin kendisine göre ve yine kendi rızası sonucunda daha bilgili kabul edilir. Ancak Gadamer, ebeveynlerin otorite konumunda bulunmasının ve çocukların yetiştirilmesinin başka bir tür otoriteye dayandığını belirtir. Tıpkı otorite gibi, rehabilite edilmesi gereken başka türdeki otorite ise, *gelenektir*. Küçük çocuk bir gün büyüüp de, kendi kararlarını kendisinin aldığı yetişkinlik çağına erdiğinde, geleneğe hiçbir zaman tam anlamıyla soyutlanamayacaktır. Bu bağlamda geleneğe en basit örnek, ebeveynlere saygı gösterilmesinin ve aynı şekilde ebeveynlerin yaşlılık dönemlerinde, onlara gösterilecek olan ilginin de birer gelenek olmasıdır. Bu bağlamda gelenek, aynı şekilde başvurulmuş bir otorite ve dolayısıyla da önyargıların oluşumunda önemli bir etkidir. Gadamer'e göre Romantik dönem düşünürleri, özellikle geleneğin önemini öne çıkararak, Aydınlanma döneminde geleneğin reddedilmesine ve ona şüpheyle yaklaşılmasına karşı çıkmışlardır. Geleneğin, kişinin kendi üzerine düşünme imkânı sağladığı düşüncesi, Aydınlanma dönemi öncesinde kabul edilen bir durumken (krş. Grondin, 2012: 91), Aydınlanma döneminde bu durum tamamen yadsınmıştır. Buna karşın, Romantikler için gelenek kesinlikle görmezden gelinmeyecek bir dayanak ve geçerlilik olgusudur. Otoriteye nazaran gelenek, bireyler üzerinde öyle bir hüküm sürmektedir ki, herhangi bir nedene bağlanmadan (bkz. Gadamer, 2010: 285-286) ve sorgulanmadan, sırf gelenek olduğu için kabul edilir. Sonuç itibarıyla, Romantiklerle birlikte değeri yeniden anlaşılan geleneğin önemi, bugün de devam etmektedir. 'Bilimsel veriler göstermiştir ki, ...' denilebildiği gibi, 'geleneğe göre, ...' ifadesinin de geçerliliği kabul edilmektedir. Çünkü gelenekler, toplumların değer yargılarını gösterirler. Ancak geleneğin değerinin ve öneminin vurgulanmasının yanında, geleneklerin değişmez bir olgu olarak devam ettiklerini ve onların kesinlikle sorgulanamaz olduklarını savunmak, onları yok saymak kadar tehlikelidir. Gelenekler zamana uygun olarak değişime uğrayarak devam ederler. Ancak Gadamer'e göre Romantik dönemde gelenek konusunda o kadar ileri gidilmiştir ki, geleneğin sorgulanması adeta bir tabuya dönüşmüş-

tür. Romantik dönemde gelenek, aklın karşısına yerleştirilmiş bir alternatif olarak görüldüğünden, sorgulanmama nedeni de doğal bir geçerlilik kazanır. Gelenekten gelen her ne ise o, doğru olan ve olması gerektir. Her ne kadar Gadamer de geleneği vazgeçilmez bir olgu olarak kabul etse de, ona göre gelenek ve akıl, birbirine alternatif olarak sunulmamalıdır. Çünkü bu ikisi, varlıklarını birlikte devam ettirirler. Aklın görünür olduğu yerde *gelenek*, birey ya da toplumlar farkında olmasa da, biçim değiştirerek devam etmekte, geleneğin görünür olması durumunda ise gelenek, bu kez akılla kabul edilmekte ve korunmaktadır. Sonuç itibarıyla gelenek, istense de istenmese de devam ettirilmek durumundadır. Bu nedenle Gadamer, felsefi yorumbilim yaklaşımlarında, özellikle tin bilimlerinde, geleneğin öneminin ve hâkimiyetinin görünür kılınmak durumunda olduğunu belirterek, gelenek ve birey arasındaki ilişkiyi şu şekilde ele alır:

“Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferung, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre - es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.” (Gadamer, 2010: 286-287)

Böylece Gadamer, Romantik dönemle birlikte yeniden geçerlilik kazanan gelenek sayesinde, bireyin kendisini yeniden görme ve tanıma imkânının doğduğunu gösterir. İster bilinçli ister bilinçsiz olsun, gelenek veya otoriteden kaynaklanan önyargılar bireyin varlığına, yargılara nazaran daha fazla aittirler (Gadamer, 2010: 181).

Gadamer'e göre, tarih insana ait değil, aksine insan tarihe aittir. Böylece Gadamer'in, Heidegger'e oranla geçmişin insan eylemleri ve anlaması üzerindeki etkisini daha da vurguladığı görülür. Yapılacak olan ise „*tarihsel davranışta geleneğin [devreye girdiği] anı tanımak ve onun yorumbilimsel üretkenliğini sorgulamaktır*” (Gadamer, 2010: 287).

Gadamer, otoritenin ve geleneğin yol açtığı önyargıların, anlama için gerekli olduğunun tespit edilmesinin ardından, her önyargının doğru olarak kabul edilemeyeceğini belirterek, doğru ve yanlış önyargıların birbirinden ne şekilde ayırt edilebileceğini belirlemeye çalışmıştır (2010: 296-305). Gadamer, anlamaya dair herhangi bir yöntemselleştirmeyi, dolayısıyla yöntemselleştirme sonucunda ulaşılabilecek bir nesnelliği kabul etmediğinden, burada da yine herhangi bir yöneme başvurmamaktadır. Gadamer'in de belirttiği

gibi yorumbilimin görevi, doğru bir anlama süreci ve yöntemi geliştirmek değil, anlamının hangi şartlar altında gerçekleştiğini tespit edip açıklamaktır. Bundan dolayı Gadamer, mevcut şartlar altında doğru ve yanlış önyargıların nasıl farkına varıldığını ve ne gibi şartlar altında bu farkındalığın oluştuğunu betimlemeye koyulur.

Yorumcu, mevcut şartlar altında doğru ve yanlış önyargıları birbirinden ayırt edebilecek durumda değildir. Uygun bir ayırımın yapılabilmesi içinse bazı şartlar, yorumcunun dışında ve onun müdahale edemediği biçimde verili olmak durumundadır. Bu düşüncelerden yola çıkarak Gadamer, önyargılara yönelik farkındalık için ilk olarak *zamansal mesafe* (Zeitenabstand) düşüncesini dile getirir. (Gadamer, 2010: 300-301)

Gadamer'e göre, söz konusu tarihsel mesafe yaklaşımı sonucunda *zaman*, tarihselcilik okulunun kabul ettiği gibi, yorumu olumsuz yönde etkileyen bir olgu olmaktan çıkıp, tam aksine verimli ve yaratıcı bir olguya dönüşmektedir. Zaman veya tarihsel mesafe sayesinde metne veya sanatsal esere olan tüm güncel bağıntıların kopmasıyla birlikte, kontrol edilemeyen ve farkında olunamayan önyargılardan uzaklaşıp, hem metne ve hemde bireyin kendi önyargılarına daha olgun bir tutumla yaklaşılması sağlanmaktadır. Tarihsel mesafe, Gadamer'e göre, bir "[...] *filtreleme* [...]" işlevi görmektedir ki bu "[...] *sadece sınırlı bir yapıya sahip önyargıları yok etmez, aynı zamanda hakiki anlamayı sağlayan önyargıları da öne çıkarır*" (Gadamer, 2010: 303-304).

Gadamer'in tarihsel mesafeye dair dile getirdikleri, Palmer'in de (2008: 242) belirttiği gibi estetik mesafe konusuyla oldukça benzerlik gösterir. Sanat eserlerinin değeri estetik mesafenin oluşmasıyla gün yüzüne çıkar. Yakınlaştıkça, olayın ve nesnenin içine girilir ve estetik kaybolur. Estetik mesafe gerçeğini tarihe uyarlayarak, tarihten uzaklaştıkça, daha bütünsel bir bakış sağlanacağı, aksi durumda, o anın, anlam dünyasının içinde olduğunda parçalı olarak görüleceğinden, olayın bütününe alımlanamayacağı, dolayısıyla eksik bir anlamının gerçekleşeceği inancını taşır. Gadamer'in bu konuda haksız olduğu söylenemez. Bunun nedeni ise, tarihsel olayların ancak aradan zaman geçtikten sonra, kişisel duygulardan uzaklaşılarak –ancak tam olarak koparak değil- değerlendirilebilmesidir.

Ancak Gadamer'in doğru ve yanlış önyargıların ayırt edilmesi hususunda sadece zamansal mesafeyi yetkin görmesi, birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bunda en büyük etken ise, çağdaş eserlerin nasıl değerlendirilebileceği sorunsalıdır. Tarihsel mesafe

olgusunun bu gibi durumlarda yardımcı olabilmesi zordur. Ayrıca Gadamer'in yorumbilim yaklaşımının Avrupa merkezli olduğu yönündeki ithamlar da bu ifadeyle kendiliğinden onaylanmış olmaktadır. Çünkü Gadamer, yabancı kültürün nasıl anlaşılacağını, daha doğrusu bu zamansal mesafenin yabancı kültür mirasının anlaşılmasında da yeterli olup olmayacağına yönelik açık bir ifade bulunmamaktadır. Esasen kimi durumlarda yabancı kültür olgusunun alımlanmasında zamansal mesafe daha büyük sorunlara ve dolayısıyla karmaşık ilişkilere yol açabilecek nitelikler taşıyabilmektedir. Özellikle yabancı kültür mirasının kendi kültürüyle bir ilgisinin bulunmadığı durumlarda, olumsuz bir önyargıyla yaklaşılması da olasıdır. Grondin'e (2012: 159) göre Gadamer'in kendisi de, zamansal mesafe olgusunun sorunlu olan bu boyutlarını fark etmesiyle, 'zamansal mesafeden başkası değildir' ifadesini yumuşatarak 'genellikle zamansal mesafe' şeklinde dönüştürmüştür. Ancak her şeye rağmen Gadamer, sorunun çözümüne dair yeterli olabilecek seviyede herhangi bir durum belirleyememiş olsa da, kendisinin zamansal mesafeyle, gerçekte anlamın yapısını ortaya koymaya çalıştığını da unutmamak gerekir. Anlama sorunlarına çözüm aramak Gadamer'e göre, felsefi yorumbilimin görevi değildir ya da en azından varlık hali olan anlamın gerçek yapısı ortaya çıkarılmadan buna yönelik herhangi bir sağlıklı yöntemin geliştirilebilmesi mümkün değildir. Buna karşın Gadamer için önemli olanın, kendi önyargılarına *mesafe* koyabilme meselesi olduğu söylenebilir (krş. Gadamer, 2010: 274). Kendi önyargılarının geçerliliğini sorgulayabilmek, anlayan kişinin erdemliliğiyle ilintilidir.

Gadamer, önyargı ve otoriteyi rehabilite etmeye çalışırken, gerçekte bunların insanın tarihselliğinden kaynaklandığını göstermiştir. Zamansal mesafe yaklaşımıyla Gadamer geçmişin, bugünün bakış açısıyla daha net anlaşılabilirliğini belirtirken, aynı zamanda tarihselciliğin düşmüş olduğu yanılgıya düşmemeye çalışmıştır. Tarihselcilik anlayışında bulunan, geçmişin bugünün bakış açısıyla nesnel olarak anlaşılabilirliği düşüncesi, insanın tarihsel varlığına dair bir yanlış anlamadan ibarettir ve bunun düzeltilmesi zaruridir. Ona göre gerçek tarihsel düşünce, kendi tarihselliğini de göz önünde bulunduran bir düşüncedir. Okur bir metne yöneldiğinde, metni kendi bakış açısıyla anlamlandırır ve anlar. Bunun sonucunda da çoğunlukla metin, tarihsel olarak diğeri olmaktan çıkmaktadır. Buna karşın okur kendinin olanı, tarihin zannetmektedir. Bu durumda da metin, ne kendinin ne de diğerrinin ifadesi olabilmektedir. Okur onu tarihin diye yorumlarken, gerçekte kendisinin bir ifadesi olduğunun farkında olamaz. Böyle bir sonuca varılmasının altına yatan

neden ise, tarihsellik okulunun daha da kuvvetlendirmiş olduğu nesnellik anlayışıdır. Çünkü tarihsel nesnellik anlayışı, okurun ya da yorumcunun etkisi altında bulunduğu tarihselliği yok saymaktadır. Alınlanan bir metnin, kendi dönem veya kültürel şartlarında olduğu gibi görülebildiği ve değerlendirilebildiği gibi bir anlayış benimsenmektedir. (krs. Gadamer, 2010: 306)

Gadamer'in felsefi yorumbiliminde *tarihsel etki*, anlamamanın bir *ilkesidir* (bkz.2010: 305). Anlama edimi kendi özünde, tarihsel etki altında gerçekleşen bir *oluştur* (Geschehen). Gadamer bu düşüncesini yorumbilimsel yaklaşımının temelini yerleştirerek, bu ilkenin ne olduğunu ve buna karşı ne yapılabileceğini sorgular. Anlamamanın bilim öncesi yapısını ele alarak, bilimsel çalışmalara da ışık tutabilecek bir bilinç oluşturmayı hedeflemiştir. Tarihsel etki düşüncesi yeni bir yaklaşım değildir, ancak Gadamer'in metne yöneltilen sorunun da tarihsel etki altına olduğunu belirtmesi, kendisinin de belirttiği gibi tarihsel etki yaklaşımına ve yoruma yeni bir boyut kazandırmıştır. Gadamer bu yeniliğin, "*araştırmaya değil, ancak yöntemsel bilince*" (2010: 305) yönelik olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Günlük yaşamda bu etkinin farkında olunmasa da, bilimsel çalışmalarda –özellikle tin bilimlerinde- bunların kontrol altında tutulabilmesi açısından bir farkındalığın bulunmasından söz eder.

Gadamer'e göre, tarihsel etki yaklaşımı ve yorumbilimsel bilinç kazanımı ayrı bir disiplin ya da bir yöntem olarak değil, aksine tüm tin bilimlerinin temel yapısını oluşturan bir gerçek olarak ele alınmalıdır. Tarihsel etki tinbilimciye, kendi *yorumbilimsel durumunu* (hermeneutische Situation) ve çalışma sahasının yapısını anlamayı sağlayacak olan bir ilkedir. Tinbilimciyi, diğer bilim insanlarından ayıran konu da bu ilkedir. Çünkü tinbilimci bu ilkeyi kabullenmesiyle birlikte boş bir nesnellik iddiasında bulunmaktan kaçınan bir bilince sahip olacaktır. Böyle bir bilince sahip olan bir tinbilimci, hangi yöntemi kullanırsa kullansın, bu etkinin boyutlarının tam manasıyla kavrayamayacağını farkındadır. Aksi durumda yine tarihsel nesnelciliğe düşecektir. Tarihsel etkiye yönelik bilinç, öncelikle kişinin kendi *yorumbilimsel durumu* hakkında farkındalık kazanma durumudur. Ancak kişi kendi içinde bulunduğu durumdan hiçbir zaman soyutlanıp onu nesneleştiremeyeceğinden, buna yönelik de eksiksiz bir bilinç ve dolayısıyla bir bilgi elde edemez. Bu bilinç, sürekli devam eden bir bilgi ve farkındalık arayışı olmalıdır. Gadamer (2010: 307),

bu bilincin hiçbir zaman eksiksiz olamamasının, düşünömselliğın kusurlu olmasından değıl, tarihsel varlığın özü olmasından kaynaklandığı düşünöncesine sahiptir.

Durum (Situation) kavramıyla Gadamer bakış açısını kastederek, *durum* olgusunu ise, *ufuk* (Horizont) kavramıyla ilişkilendirmektedir. Alımlayıcının *ufku*, kendisinin *durumuyla* sınırlandırılmıştır. Çünkü *durum*, Heideggerci ifadeyle, Dasein'in *faktisitesidir*. Tarihsel etki yaklaşımıyla Gadamer, kişinin hem kendi hem de özellikle toplumsal ve kültürel geçmişine vurgu yaparken, yorumbilimsel durum içinde sahip olunan ufukla, içinde bulunduğu *şimdiye*, *şimdinin geçmişin* anlamadaki *etkisine* vurgu yapmaktadır. Tarihsel bir metni anlayabilmek için de, geçmişe dair bir geçmiş ufku, söz konusu durum içerisinde bulunmaktadır (2010: 310). Böyle bir ufkun bulunmaması demek, onun anlaşıl(a)maması demektir. Bu bağlamda ise Gadamer, ufkun darlığından, genişlemesinden, yeni ufkun oluşmasından vb. bahsetmektedir. “*Ufku olmayan biri, yeterince uzağı göremeyen biridir ve bundan dolayı da yakınında olanı fazla büyütür,*” (2010: 307) diyerek Gadamer, insanın sürekli kendi ufkunu açacak ve ufkunu genişletecek bir bilince sahip olmasından söz eder. Ancak kendi ufkunun (sınırlılığının) farkında olmayan biri, kendi ufkuyla anlamlandırdığını, salt gerçek ve nesnel olarak kabul edecektir. Bu durumda gerçekte diğerrinin söylediklerinin içeriğine değıl, Mevlana'ya atfedilen sözdeki gibi, diğerrinin sesinde kendi aklındaki düşünceleri duyacaktır. Ufkun olmaması ya da yeterli olmaması yabancıyla karşılaşma durumunda, aynı zamanda kendinin olanı büyütüp diğerrini küçük görmeye de yol açabilecektir şüphesiz. Yorumbilimsel durumu oluşturmak demek, kişinin kendi ufkunu genişletmesi ve böylece “*doğru soru sorma ufkunu*” (Gadamer, 2010: 308) oluşturması anlamına gelir. Bu şekilde okur ve yorumcu, her türlü metin aracılığıyla kendilerine yöneltile sorulara karşı da belirli bir ufuk kazanmış olmaktadır.

Gadamer (2010: 308), geçmiş ufku olarak adlandırılan geçmişin de kendi içinde anlaşıl-maya çalışılmasının mümkün olacağını belirtir, ancak bu durumun gerçek bir anlama olmayacağını hemen ekler. Çünkü ona göre, böyle bir yaklaşımla diğerrinin ya da geçmişin ne söylediğı değıl, geçmişin ve diğerrinin durumu anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu ise, amaçtan sapılıp aslında araç olması gereken bir şeyin amaçlaştırılmasına yol açmaktadır. Yorumbilimsel anlamada diğerrinin durumunu bilmek, onun ne dediğini duymak için bir araç olabilir ancak. Aksi durumda diğerrinin ne dediğine bakılmaksızın, konuşma esna-

sında karşıdakinin *nesneleştirilerek* çözümlenmesi anlamına gelmektedir. Gadamer, diğ erinin yerine geçmeye çalışarak, onun bakış açısını çözümlenmeye çalışmanın, gerçek bir diyalog olmayacağını iddia eder. Bu şekilde bir anlamda empatiye farklı bir yorum getirmiş olur. Zaten Schleiermacher'e ve tarihselcilik okuluna yönelttiği eleştirilerin temel sebebi de budur. Diğ erinin ne durumda olduğu ya da hangi şartlar altında konuştuğu, onun ne söylediğ inin önüne geçmemelidir. Birinin diğ erinin yerine geçmeye çalışması, aynı zamanda onun karşılıklı anlaşmaya (Verständigung) dayanan diyalog sürecinden de geri çekilmesi durumunu doğuracaktır. Çünkü bu durumda kendisi diğ eri için orada olmayacaktır. Diğ erinin sözleri ona ulaşamayacaktır. Diğ eri onunla konuşmaya çalışırken, o diğ erinin bunları ne için söylediğ ini, hangi psikolojik durumda olduğunu, hangi dilsel ifadeleri kullandığını bulabilmek için diğ erinin karşısında ol(a)mayacaktır. Bu sebepten "*kendi bakış açısı [da] ulaşılmaz*" (2010: 308) olacaktır.

Tarihsel bir metnin kendi tarihsel ufku içerisinde anlaşılacağına dair düşünce, sanki ortada birbirinden bağımsız iki ayrı ufku bulunduğ unu düşündürmektedir. Biri okurun veya yorumcunun *şimdi(ki)* ufku, diğ eri ise anlaşılacak olan metnin tarihine ait bir *tarihsel* ufku. Bu düşünce de yine tarihselci okulun bir ürünüdür. Gadamer karşılıklı bir konna yerleştirilebilecek ve kendi içerisinde kapalı, iki ayrı ufku bulunduğ u düşüncesine itiraz ederek, "*gerçekte tek bir ufku*" (2010: 310) söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bunun aksi bir yaklaşımın, "*soyutlamadan*" (2010: 309) ibaret olacağını belirtir. Burada da yine Heidegger'in Dasein düşüncesine atıfta bulunarak, hiçbir kişinin tek başına ol(a)madığı ve onun her zaman için diğ erleriyle birlikteliğ inden kendisini anladığı gerçeğ ini hatırlatmaktadır. Bundan dolayı geçmişin ve şimdinin kendi içinde kapalı iki ayrı bir ufuk olduğu düşüncesi, gerçekliğ i aşp, idealler oluşturmaktan başka bir şey değildir. Bu idealin peşinden gitmek, yaşamı ve en önemlisi kişinin kendisini tanımasından kaçınmaktan başka bir şey değildir. "*Ufuk daha ziyade, bizim içinde hareket ettiğ imiz ve bizimle birlikte hareket eden şeydir [...]*" (2010: 309) ifadesiyle Gadamer, insanın bundan hiçbir zaman sıyrılamayacağını gösterirken, aynı zamanda ufku sabit bir şey olmadığını da vurgulamaktadır. Geçmiş ufku sürekli bir harekete halindedir. Çünkü geçmiş ufku, kendini sürekli şimdinin şartları bağlamında gelenek biçiminde (2010: 309) göstermektedir. Geçmişin kendisini bugünde göstermesi, ona aşına olunduğ unun da bir göstergesidir. Ancak bu aşinalık yine bugünün ufkuyla kazanılır. Bundan dolayı tarihsel bilinç, tarihsel

ufka yönelmesiyle şimdinin ufkundan ayrı bir ufka yönelmemektedir. Tarihsel bilinç, bireyin kendi geçmiş veya tarihsel ufku hakkında farkındalık ve bilinçlilik durumu oluşturarak, geçmiş ufkunu da oluşturanın aslında kendisinde bir birikim sonucu oluşan şimdi ufukunun olduğunu ve şimdi ufku içinde yer aldığını göstermektedir. Ancak aynı zamanda şimdi ufkunun da geçmiş ufkuna göre şekillendiğini de gösterir. Söz konusu olan, ister *yabancı* olarak ister *geçmiş* olarak adlandırılan ufukla birlikte, Gadamer'in ifadesiyle, onunla *kaynaşarak* şimdi ufku ve aynı zamanda geçmiş ufku oluşmaktadır. İşte bu *iki* ufkun, yani yorumcunun şimdi ufkuyla, tarihsel ufkunun *kaynaşmasını* Gadamer, *anlama* olarak kabul eder (bkz. 2010: 311). Bu anlamda da iki ayrı ufuktan söz edilmesi, anlama sürecinin daha belirgin bir şekilde betimlenebilmesi içindir.

2.3.2. Temel Yorumbilimsel Sorun Olarak *Subtilitas Applicandi*

Gadamer, *Wahrheit und Methode*'nin ikinci bölümünde anlamının tarihselliğini ve tesirinde kalınan otorite ve geleneği, buna bağlı olarak da sahip olunan önyargıları ele aldıktan sonra, yorumbilimin temel sorunu olarak gördüğü bir olguya yönelir. Gadamer'in temel sorun olarak kabul ettiği ise, anlama sürecindeki *uygulamadan* (applicandi/Anwendung) başka bir şey değildir.

Gadamer'de de Heidegger'in anlama süreçleri veya aşamalarına benzer bir düşünce silsilesi mevcuttur. Gadamer, klasik yorumbilimde, anlama süreci olarak adlandırılacak bir ayırımın bulunduğuna değinerek, özellikle teolog Johann Jacob Rambach'ın İncil tefsirine yönelik geliştirmiş olduğu sıralamayı, kendi anlama yaklaşımı için çıkış noktası yapar (Gadamer,2010: 312). Rambach'ın yapmış olduğu ayırım sırasıyla,

- anlama (subtilitas intelligendi),
- yorumlama (subtilitas explicandi) ve
- uygulama (subtilitas applicandi)

biçimindedir. Buradaki üçüncü aşamanın özellikle Romantik dönem sonrasında yorumbilimsel çalışmalardan kaybolduğunu belirten Gadamer göre, anlamaya yönelik olan ve sıralamada üçüncü sıraya yerleştirilen ve Romantik dönem ve sonrasında tamamen yok sayılan bu aşama, gerçekte en temel *yorumbilimsel sorundur*. Gadamer, özellikle Romantik dönemde, anlamayla yorumlamanın birbirini takip eden aşamalar olarak değil de, anlamamanın aynı zamanda bir yorumlama olduğu, yorumlamanın ise anlaşılmanın aydınlığa

kavuşturulması olduğu gibi, önemli bir düşüncenin geliştirilmiş olmasına karşın, *uygulamanın* (Applikation) anlama sürecinin tamamen dışına itilmiş olduğunu belirtir. Bunun nedeni olarak, anlaşılacak olanın, yorumcunun somut durumundan bağımsız bir şekilde ulaşılabilir olduğunun kabul edilmesi ve uygulamanın da ancak bu şekilde, anlaşılan üzerinden sonradan gerçekleşebileceği düşüncesini görür.

Böylece uygulama aşaması, ele alınacak olacak bir metnin mevcut duruma uyarlandığı *yöntem* olarak alınır. Gadamer, bu aşamaların kesinlikle birbirinden ayrılabilir olmadıklarını düşünür. Klasik yorumbilimde yapılan adlandırmaya dikkat çekerek, burada *subtilitas* (Feinheit, Feingefühl) sözcüğünün kullanılmasının dahi gerçekte bunların yöntemselleştirilemez birer "*beceri*" (Können) olduklarını göstermeye yettiğini iddia eder. Özellikle otorite ve geleneğe bağlı önyargıları, anlamanın birer ön şartı olarak gördüğünden, anlamanın aynı zamanda herhangi bir uygulamadan bağımsız olarak gerçekleşebileceğini savunan yaklaşımları da kesinlikle reddeder. Gadamer göre, tıpkı anlamanın ve yorumlamanın birbiriyle ilintili oldukları gibi, *uygulama* da bunlarla ilintilidir ve uygulama, anlama sürecinden sonra gerçekleşen bir yöntem değildir. Uygulama da anlama sürecinde içkin bulunmaktadır (2010: 313). Bu aşamalar kesinlikle birbirlerinden ayrı ve birbirini takip eden aşamalar değil, bunlar hep birlikte anlamayı oluşturan bir *birlik* ve *bütündür*. Dolayısıyla anlama aynı zamanda bir uygulamadır da. Romantik dönem öncesine dikkat çekerek Gadamer, bu üç durumun kabul edilmiş biçimini şöyle yorumlar:

“[...] Ehedem galt es als ganz selbstverständlich, daß die Hermeneutik die Aufgabe hat, den Sinn eines Textes der konkreten Situation anzupassen, in die hinein er spricht. Der Dolmetsch des göttlichen Willens, der die Sprache des Orakels auszulegen weiß, ist dafür das ursprüngliche Modell. Aber noch jeder Dolmetsch hat bis zum heutigen Tage nicht die Aufgabe einer bloßen Wiedergabe dessen, was der Verhandlungspartner, den er verdolmetscht, wirklich gesagt hat, sondern er muß dessen Meinung so zur Geltung bringen, wie es ihm aus der echten Gesprächssituation nötig scheint, **in der er sich als der Kenner beider Verhandlungssprachen allein befindet.**” (Gadamer, 2010: 313)

Gadamer, anlamayla uygulamayı bir tutarak, yukarıdaki alıntıda da verdiği örneklerden anlaşılacağı gibi, anlamanın gerçekte yorumcunun veya okurun o anki durumunda, doğrudan bir uygulama olduğunu gösterir. Anlaşılma süreci, daha sonradan kişinin kendi durumuna uygun olarak yorumlanması değildir. Kişi, zaten metni doğrudan kendi durumuna

göre anlamakta, yani metni kendi durumuna uygulamaktadır. Gadamer uygulamayı *anlamanın tarihsel hareketliliği* olarak adlandırarak, gerçekte yorumbilimsel soruların merkezinde *uygulamanın* bulunmasını ve buna yönelik bir *tarihsel bilincin* oluşturulmasını savunur. Gadamer'in, uygulamanın anlamadan sonra gerçekleşen yöntemsel bir süreç olduğu düşüncesinin sadece Romantik dönem ve sonrasında tarihselcilik okulunda bulunmadığı, bunun aynı zamanda 20. yüzyıl yaklaşımlarında da bulunduğu inancında olduğu, Betti'ye yapmış olduğu atıflardan anlaşılmaktadır.

Gadamer (2010: 315 dipnot), Betti'nin 1955 yılında yayınlanan *Teoria generale della interpretazione* (Alm. çevirisi *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* - 1967) adlı çalışmasını *muhteşem* ve *eşsiz* olarak nitelendirse de, Betti'nin burada yorumlama ve anlamanın üç boyutuna dair yapmış olduğu keskin ayırtırmayı kesinlikle kabul etmemez. Bunun nedeni "*Betti'nin, [...]>Yorumun Genel Kuramında<yaptığı gibi yorumlamanın, bilişsel, normatif ve yeniden üretici yorumlama şeklinde ayrılması durumunda, olguların bu sınıflandırmaya göre ayırıştırılmasında zorluk yaşanacaktır*"(Gadamer, 2010: 315). Betti, burada yapmış olduğu ayrımla, üç tür açıklama ve anlama sürecini birbirinden ayırır ve bilimsel çalışmalar için geçerli olanı, *normatif yorumlama* olarak belirler.

Ancak Gadamer'e göre, Betti'nin vermiş olduğu örneklerden biri olan yargılama olayında gerçekleştiği gibi, bir kanunun anlamı, yazıldığı dönemden anlaşılmaya çalışılmamaktadır. Kanun soyut bir kuram ya da bir bilgi olarak, yargılama esnasında somut duruma uygulanmaktadır. Hâkim burada ilk etapta bu kanunun yazıldığı dönemde hangi anlamı taşıdığına ve buradan yola çıkarak o an için ne şekilde uygulanmalı biçimindeki sorgulamaları ve aşamaları takip etmemektedir. Söz konusu kanun, hâkim tarafından zaten doğrudan o anki mevcut durum ve hukuki olay bağlamında anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır (bkz. 2010: 314)⁹⁵. Anlamanın her durumda ve herkes tarafından farklı gerçekleşmesi de, anlama ediminin bu yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü her okur kendi geçmişi

⁹⁵ "[...]Ein Gesetz will nicht historisch verstanden werden, sondern soll sich in seiner Rechtsgeltung durch die Auslegung konkretisieren.[...]Das schließt in beiden Fällen ein, daß der Text, ob Gesetz oder Heilsbotschaft, wenn er angemessen verstanden werden soll, d.h. dem Anspruch, den der Text erhebt, entsprechend, in jedem Augenblick, d. h. in jeder konkreten Situation, neu und anders verstanden werden muß. Verstehen ist hier immer schon Anwenden." (2010: 314)

ve durumunu metin anlamasına taşımakta ve metni kendisine ve kendi durumuna uyarlamaktadır. Önbilgiler anlamındaki önyargılar, hâkimin kanunu anlamasında ve uygulamasında ona eşlik ederler. Böylece Gadamer bir metnin, metnin yazarından daha iyi değil, ancak ve ancak farklı anlaşılacağı görüşünün temelini de, anlamanın uygulama olmasında görmektedir. Gadamer yorumlamayla aynı anlama gelen uygulamanın, sadece hukuk ve dini metin uygulamalarında değil, aynı şekilde şiir, müzik ve yabancı kültür metin çevirilerinde de mevcut olduğu düşüncesindedir. Gerek bir müzik parçasının çeşitli isimler tarafından yeniden yorumlanması, gerekse yabancı bir metnin yeniden çevrilmesi ve hatta bir metnin sadece okunması dahi bu üç sürecin ayrı ayrı gerçekleşmediğinin göstergeleridir.

Böylece Gadamer'e göre *anlama*, “*genelin, somut ve özel bir duruma uygulanmasının müstesna bir halidir*” (2010: 317)⁹⁶. Buradan da anlaşılacağı gibi Gadamer, yorumlanacak olan metni, herkesin kendi durumuna göre yorumladığı veya yorumlayacağı bir genellik olarak kabul eder. Çünkü metin ya da Gadamer'in tabiriyle *Überlieferung*, gerçekte tek ve aynı olan bir nesnedir. Metnin sadece alımlanması değişmektedir. Buradaki asıl mesele de işte buradaki genel ve somut durum arasında cereyan eden ilişkidir. Ancak Gadamer bu ilişkinin veya bağıntının, doğa bilimlerindeki gibi değişmez bir doğa olayının alımlanması gibi olmadığını ve tarihselcilik okulunun böyle bir hataya düşmüş olduğunu belirtmektedir. Buradaki genel ve somut durum anlayışı, metnin veya metnin anlamının nesnel olduğu, yorumcunun alımlamasının ise öznel olduğu bir anlayışla karıştırılmamalıdır (Gadamer, 2010: 316).

Tüm bu nedenlerden dolayı Gadamer, tin bilimlerine ait yorumbilimin yeniden kendi gerçekliğine uygun olarak belirlenebilmesi için teolojik ve hukuki yorumbilimlerden yola çıkılmasının uygun olacağı düşüncesindedir. Bu bağlamda Gadamer, Betti'ye cevaben denilebilecek bir yaklaşımı da savunarak, hukuki yorumbilimde bulunan uygulamanın, aslında bir istisna değil, aksine yorumbilimsel sorunu en açık biçimde gözler önüne serebilecek bir alan olduğunu iddia eder (Gadamer, 2010: 333-334). Çünkü buradaki yorum-

⁹⁶ Verstehen ist dann ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation.[...] (Gadamer, 2010/1960:317)

bilimsel uygulama anlayışı, metnin kendisi ve anlamı üzerine bir “hâkimiyet kurma biçimlerinde” değil aksine, metne ve onun anlamı üzerinden bir “hizmet biçiminde” (Gadamer, 2010: 316) ve bilincinde gerçekleşir. Buradaki uygulama, anlamadan ayrılmadığı gibi, aynı zamanda bir sahiplenme de değildir. *Uygulama*, dolayısıyla *anlama*, kişinin kendisini metne ve söylenenlere karşı açık bir konuma getirerek (Offenheit), metnin hâkimiyeti altına girmek ve böylece kendi mevcut durumuna yönelik bir *yorumlamada* bulunmaktadır. Gerçekte, Gadamer’in bahsetmiş olduğu, yorumcunun veya daha genel anlamda alımlayıcının, anlaşılacak olan olguya karşı açık durumda olması, yeni bir yaklaşım değil, aksine yoruma dair yapılan çalışmaların çoğunda bu yönde bir talep bulunmaktadır. Örneğin bu durum, daha önceki dönemlerde İncil’i okuyacak birinden talep edildiği gibi, Romantik dönem düşünürü olan Wolf de buna yönelik bir açıklamada bulunmaktadır. Palmer Wolf’dan, yorumcudan anladığını “*bir başkasına açıklayabilmesi için konuyu anlamaya "zihinsel olarak hazır olmalıdır [...]"*” alıntısını yaparak bu ifadelerini, yorumcu “*genel olarak başkalarının düşüncelerini kavrama yetisine sahip olmalı [...]; onun "kendisini farklı düşüncelere süratlice adapte edecek olan ruh aydınlığı" bulunmaktadır*” (Palmer, 2008: 118) biçiminde değerlendirir. Ancak buradaki talepler, anlama süreçlerinin aynı zamanda yöntemselleştirilebilir olduğunun da birer işaretidir. Oysa Gadamer’in diğerlerinden farkı, bunu yorumcudan talep etmesi değil, aksine anlaşılma sürecine yönelik bir tespit yapmaktan ibaret görmesidir. Gadamer’e göre, bu şekilde gerçekleşen bir genel-özel ilişkisinin açıklanabilmesi için, uygun bir temel oluşturan yaklaşım, Aristotelesçi etik yaklaşımıdır (Gadamer, 2010: 329). Diğerine karşı *açıklığın* alımlayıcı tarafından sağlanabilmesi, belirli bir tutum gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle Gadamer, böyle bir tutumun herkes tarafından yapılabilir veya yapılamaz olduğunu tartışmamakta, uygun bir anlamının böyle bir açıklığın bulunması durumunda gerçekleştiğini tespit etmektedir. Her ne kadar Aristoteles’in erdemlilik veya etik yaklaşımından yola çıkarsa da, Gadamer’in göz önünde bulundurduğu husus, yorumcunun etik olarak uygun davranıp davranmadığını değerlendirmek değil, Aristoteles’in böyle bir tutumda neleri öne çıkardığını görmektir.

Gadamer, Aristoteles’in yorumbilimsel meselelerle ilgilenmediğinin farkındadır. Ancak Aristoteles’in sorunsallaştırdığı ve çözmeye çalıştığı, “[...] *akıl ahlaki eylemdeki rolü* [...]” ve söz konusu ettiği aklın ve bilginin, “[...] *olmuş olan (gewordene), bir varlıktan kopuk olmayan, aksine bu varlık tarafından belirlendiği gibi, aynı zamanda bu varlığı*

belirleyen bir akıl ve bilgi [...]” (2010: 317) türünde olması, yorumbilimi ve dolayısıyla anlamayı açıklamak için uygun bir zemin sağlamasıdır. Aristoteles, bilim türlerini üçe ayırır. Bunlar kuramsal bilimler (matematik, felsefe, doğa bilimleri), pratik bilimler (etik, politika) ve üretici/yaratıcı bilimlerdir (şifa sanatı, mimari, zanaat ve sanat) (bkz. Eversmann, 2003: 22-23). Eversmann, Aristoteles’in kuramsal bilimleri, gerçeği bilme amacı taşıdığı ve burada elde edilecek bilgilerin pratik yaşama bir dönüşümünün olması gerektiği düşüncesinde olduğunu belirtir. Buradaki nesne, genel ve gerekli olandır. Buna karşın pratik bilimlerin nesnesi değişkendir ve amacı, iyi eylemlerin gerçekleştirilmesine yöneliktir. Aynı şekilde üretici/yaratıcı bilimlerin nesnesi de değişkendir, ancak burada söz konusu olan eylemden ziyade bir eserin oluşturulmasıdır, yani bir eserdir. Aristoteles felsefeyi ve doğa bilimlerini kuramsal bilgiler alanına dâhil ederken, yaratıcı bilimlerde söz konusu olanın bir eserin üretilmesi olduğunu söyleyerek, metin bilimlerini buna dâhil eder. Gadamer’in felsefi hermeneutik kuramı Aristoteles’in bilimsel sınıflamasına göre yorumlanacak olduğunda, Gadamer’in felsefi ve yaratıcı yönü birlikte ele aldığı söyleyebilir. Gadamer, yaratıcı bir eylemi felsefi bir bakış açısıyla birleştirerek, Aristoteles’te iki ayrı bilimsel sınıf olarak görülen felsefe ve metin üretmeyi birlikte yorumlamıştır.

Aristoteles bilgi türlerini beşe ayırmaktadır. Bunlar; sanat/zanaat (*techne*), bilim (*episteme*), Klugheit/aklı başındalık (*phronesis*), bilgelik (*sophia*) ve akıl/us (Einsicht, *nous*) olarak sıralanırlar (bkz. Jacobi, 2004: 33). Tüm bu ayrımlardan yola çıkarak Gadamer, Aristoteles’in etik yaklaşımında göstermiş olduğu ahlaki varlık ile ahlaki bilinç arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, bunun yorumbilimsel anlamaya dair neler ifade ettiğini göstermeye çalışır (2010: 319).

Gadamer ilk etapta, Aristoteles’in bilim türlerinden yola çıkarak, yorumbilimin ne türde bir bilim olduğunu tespit etmektedir. Kuramsal bilimin (*episteme*) nesnesinin ve buna dair bilginin değişmez olmasından dolayı, Gadamer’e göre yorumbilimin kuramsal bir bilim olmadığı aşikârdır. Yorumbilim böyle bir kuramsal bilgiden ziyade, değişken bir yapıya sahip olan ahlaki bilgi türüne tabidir. Gadamer, Aristoteles’in ahlaki bilgiyi, insanın kendi varlığından kopuk bir bilgi olarak almamasını, kendisinin, insanın gelenek ve tarih içerisinde hareket eden ve bundan hiçbir zaman soyutlanamayan bir varlık yapısına sahip olduğu düşüncesiyle, uyuştugu düşüncesindedir. Anlama, tarihsellikle gerçekleşen

ve insanın öznel olarak nesnelliğe ulaşmasını engeleyen bir oluştur (Geschehen) (Gadamer, 2010: 319). Bundan dolayı da ne varlık bilgiden kopuk bir haldedir, ne de bilgi varlıktan ayrı ve kopuk olan ulaşılabilir bir şey değildir. Tin bilimlerinin araştırma konusu,

“insandır ve onun kendisi hakkında bildiğidir. Ancak insan kendisini eylemde bulunan olarak bilir ve kendisi hakkında sahip olduğu bilgi ise, ne bilgisi olduğunu tespit etmemektedir. Eylemde bulunanın [sahip olduğu bilgi], her zaman aynı olmayan, aksine farklı da olabilen bir bilgidir. Bu bilgiyle nerede eylemde bulunarak müdahalede bulunacağını keşfeder. Bilgisi, *eylemini* yönlendirmez.” (Gadamer, 2010: 319-320)⁹⁷

Gadamer yorumbilimin, bu şekilde kuramsal bilimlerden ayrıştığını gösterdikten sonra, bir ayrımda bulunmanın daha da çetrefilli olduğunu düşündüğü *techne* bilgi türünü sorsallaştırır (2010: 320). Bu bağlamda ise, yorumbiliminin hangi türde bir bilgi veya beceri gerektirdiğini, yorumbilimin *techne* mi yoksa *phronesis* türlerinden hangisinin yapısına sahip olduğunu sorgulamaktadır. Pratik bilgelik olarak da adlandırılan *phronesis*,

“[...] bir nevi pratik bilimlerin teorisi niteliğindedir. Pratik bilimlerin çalışma alanlarının temel ilkeleri pratik bilgelik tarafından belirlenir. Bu nedenle pratik bilgelik, insanlar için iyi ya da kötü kabul edilen şeylere göre eylemde bulunmayı da yönetir. Bilgelik, ilkeleri bilmeyi de gerektirdiğinden, insan ile insanın oluşturduğu topluma ilişkin ilkeler de pratik bilgeliğin konuları arasında kabul edilir.” (Bıçak, 1997: 184)

Ancak Grekler’de, insan eylemlerini yönlendiren bilgi türü olarak, *techne* kabul edilmektedir (2010: 320). Bu zanaatkârın veya sanatcının üreteceği eser hakkında sahip olduğu bir bilgi ve beceridir. Bu bağlamda, hem *techne* hem de ahlaki bilgi, yani *phronesis*, insanın eylemlerini yönlendiren bilgi türleridir. Her ikisinde de sahip olunan bilgi, somut bir durumda uygulanmakta ve öncesinde mevcuttur (2010: 320). Ancak aralarında bir de önemli bir fark bulunur. Bu fark ise, bir zanaatkârın oluşturacağı eser hakkında sahip olduğu bilgiler kadar, insanın hiçbir zaman kendisi hakkında o denli net bilgilere sahip olamayacağıdır. Çünkü pratik bilginin konusu insandır. Gadamer Aristoteles’in bu iki

⁹⁷“[...] Ihr Gegenstand ist der Mensch und was er von sich weiß. Er weiß sich aber als ein Handelnder, und das Wissen, das er dergestalt von Sich hat, will nicht feststellen, was ist. Der Handelnde hat es vielmehr mit solchem zu tun, das nicht immer so ist wie es ist, sondern dasauch anders sein kann. In ihm entdeckt er, wo er handelnd einzugreifen hat. Sein Wissen soll sein *Tun* leiten. (Gadamer, 2010: 319-320)“

bilgi türünün nesnesi arasındaki farkını, pratik bilginin “*kendinin-bilgisi, bir başka de-
ğişle kendin-için-bilgi*”⁹⁸ (2010: 321) olarak adlandırarak ortaya koyduğunu belirtmekte-
dir. Bu şekilde pratik bilgi, hem kuramsal bilgiden hem de yaratıcı ve üretici bilgiden ayrı
tutulmaktadır.

Gadamer, karıştırılma olasılığı oldukça yüksek olan *techne* ve *phronesis*'e yönelik fark-
ları, üç açıdan değerlendirir. Bunlardan *ilki*, *techne*'nin öğrenilebilir olup, aynı zamanda
belirli bir süre sonra unutulabilir olmasıdır. Oysa *phronesis* ne öğrenilebilir ve dolayısıyla
ne de unutulabilir bir bilgidir. Birey bu bilgileri, toplum içinde yetişirken *edinir*. Buradaki
bilgiler kültürleşmeye ve aynı zamanda kişinin karakter özelliklerine göre şekillenmek-
tedir. *Phronesis*, doğru davranışlar sergilemeye yönelik bilgi olmakla birlikte, bu doğru
davranışların nerede ve nasıl uygulanacağına yönelik kesin ve sabit bir taslak bulunma-
maktadır. Burada bilginin uygulanması, verili ve sabit bir uygulama değildir. Ahlaki bilgi,
sahip olunan belirli bir bilgi olmayıp, aynı zamanda da uygulanma durumu belirsiz olan
bilgidir (Gadamer, krş. 2010: 322-323). *Phronesis*'e dair kavramlar, insanın karşısına ke-
sinlikler olarak çıkmazlar. Bunlar az çok belirgin, gölgeler altında kalan veya sınırları
belirsiz şemalar yapılarıdır ve “*her zaman ancak somut durumlarda somutlaşmakta-
dırlar*” (Gadamer, 2010: 326).

Ahlaki bilgi, *techne* olduğu gibi bir nesne üzerine uygulanmamaktadır. Burada etkile-
nen insan ve insan yaşamıdır. Beşeri durumlar ve olaylar ise, benzer ancak hiçbir zaman
birebir aynı kalıpta gerçekleşmediğinden, ahlaki bilginin genel yönü örneğin adalet oluş-
turucu bir *kanun*, yetersiz kalmaktadır. Ancak Gadamer'e göre buradaki yetersizlik ka-
nundan değil, söz konusu beşeri gerçekliğin değişken yapısından kaynaklanmaktadır. Bu-
nun nedeni ise beşeri gerçekliğin bir olayda gerçekleşen uygulamanın, bir başka beşeri
olayda birebir şekilde uygulanmasına müsaade etmemesidir. Buna karşın *techne* yani tek-
nik bilgi, sözkonusu olan belirli bir nesne grubu üzerinde birebir uygulanabilmektedir.
Elinde belirli bir plan ve uygulama sürecine yönelik belirli kurallar bulunan zanaatkâr ya
da sanatçı farklı somut durumlarda elbette farklı uygulamalara gidebilir ya da uygulama-
sında bir takım değişiklikler izleyebilir. Bu değişiklikler daha iyiyi meydana getirebil-
mek için gerçekleştirilmiş olmasına karşın, en mükemmeli olmadığına yönelik kuşkular

⁹⁸“[...] indem er dieses Wissen ein Sich-Wissen, d.h. ein Für-sich-Wissen nennt.” (Gadamer, 2010: 321)

da bulunur. Buna karşın kanunun somut durumlarda farklı uygulamalar biçiminde gerçekleşmesi *uygulama sürecine* yönelik değişiklik olmayıp, yani uygulama sürecinin daha iyi olması için değil, kanunun hakkaniyet namına uygulanmasıdır. Hâkimin kanunu somut durumda farklı uygulaması, kanunu yok saymak değil, kanunun somut durum için dönüştürülmesidir. (Gadamer, 2010: 323-324)

Gadamer'e göre, yukarıda ele alınan *birinci* uygulama farklılığının (öğrenilebilirlik) yol açtığı *ikinci* fark ise, *amaç-araç* ilişkisinde bulunmaktadır. Ahlaki bilgi, hayatın ve yaşamın tümüne yöneliktir. Buna karşı teknik bilgi (techne), sadece belirli bir beceriyle ilgilidir. Bundan dolayı da ahlaki bilgi heran görev başındayken, teknik bilgiye sadece belirli bir durumun ya da nesnenin oluşturulmasında başvurulur (Gadamer, 2010: 326). Teknik bilginin uygulanması esnasında dahi, ahlaki bilgi uygulanabilir. Örneğin, bir ustanın hakkaniyet namına malzemedden çalmaması gibi ya da işini en ehli biçimde gerçekleştirmeye çalışması gibi. Aynı şekilde usta, teknik bilgisi sayesinde, amacına ulaşmasına yardımcı olacak en uygun malzeme veya araç bilgisine de öncesinde sahiptir. Genel durumda kendi kendisiyle bir hesaplaşma içine girmez. Ancak ahlaki bilgide *amaç-araç* ilişkisine yönelik böyle bir kesinlik bulunmamaktadır. Her somut durumda kişi, kendisini erdemli davranışa ve yaşama ulaştıracak *araca* (Mittel) yönelik kendi kendisiyle hesaplaşır ve sorgulamada bulunur. Bunun sonucunda ise kendini-bilme (Sich-wissen), yani ahlaki bilgi, “[...] *ist eben dadurch bestimmt, daß es die vollendete Applikation enthält und in der Unmittelbarkeit der gegebenen Situation sein Wissen betätigt. [...]*” (Gadamer, 2010: 327). Ahlaki bilginin uygulamasına yönelik kesin kuralların olmamasının nedeni de, Gadamer'e göre, onun kendine has bir deneyim yapısına sahip olmasıdır. Bu deneyimi Gadamer gerçekte her türlü deneyimin temeli olarak görmekle birlikte, *Wahrheit und Methode*'nin 2. Bölümünün son kısmında, anlama bağlamında ele alacak ve *yorumbilimsel deneyim* olarak adlandırarak betimleyecektir.

Gadamere göre “[a]hlaki düşünmenin (sittliche Überlegung) *kendi-bilgisi* (Sich-wissen), *gerçekte benzersiz bir şekilde kendisiyle ilintilidir*”⁹⁹ (2010: 328). Bu saptama ise techne ve phronesis arasındaki *üçüncü* farktır. Her ne türde olursa olsun, ahlaki bilginin dönü-

⁹⁹ “Das Sich-wissen der sittlichen Überlegung besitzt in der Tat einen einzigartigen Bezug auf sich selbst.[...]” (Gadamer, 2010: 328)

şümü hep kendisinedir, yani kendine dönüşlüdür. Ancak teknik bilginin dönüşümü kendisine dönük olmak zorunda değildir. Ahlaki bilginin bir türü veya onun bir modifikasyonu olarak gösterilen ve başkasına yönelik olan, ‘anlayış’ (göstermek gibi) da, kişinin kendisine yönelik olduğu belirtilmektedir (bkz. Gadamer: 2010: 328-329). Gadamer’in verdiği örnek göstermektedir ki, bir başkasına verilen tavsiye, genellikle kendisinin bir şekilde gönül bağının bulunduğu kişidir. Ancak buradaki asıl konu gerçekte, ahlaki düşünme ve bilgi ile hareket eden kişinin, karşısındakiyle aynı noktada buluşuyor olmasıdır. Bu aynı nokta ise, *doğru olan şey ve/ya adalet* olarak adlandırılabilir. Karar veren adaletli davranarak erdemli bir tutum sergiler, diğeri ise zaten kendisine yönelik adaletli davranışı beklemektedir. Bu nokta, ikisini buluşturan yerdir.

Sıralanan tüm bu nitelikler bakımından Gadamer, phronesis’i ve dolayısıyla pratik bilimi, diğer bilim türlerine nazaran yorumbilimsel gerçekliğe en yakın bilim türü olarak görür. Gadamer’e göre yorumbilim, pratik bilimlere dâhil olmakla, phronesis türünde bir bilgi gerektirmektedir. Her ne kadar phronesis erdemli davranış ve dolayısıyla ahlakla ilgili olsa da, Gadamer’e göre, teknik bilginin uygulamasından ziyade, ahlaki bilginin uygulamasıyla, ‘anlama bilgisi’ olarak da adlandırılabilir anlamadaki uygulamayı birbirine daha yakın türdelerdir. Tıpkı ahlaki bilginin uygulaması gibi, anlamadaki uygulama “*sonradan gerçekleşen ve anlama olgusunun kimi zaman gerçekleşen bir parçası değil, aksine [anlamayı] en başından [itibaren] ve bütünüyle belirlemektedir*” (2010: 329).

Phronesis’in sahip olduğu bir diğer özellik olan *genel-özel ilişkisi*, anlama olgusuyla oldukça yakından ilintilidir. Gadamer bu durumu özellikle yargılama süreçlerini örnek alarak gözler önüne sermektedir. Daha önce Gadamer’in anlaşılacak olan metni genel olarak kabul ettiği belirtilmişti. Ancak, metnin genel bir olgu olarak kabul edilmesi, onun süreç olarak ilk önce genelliği içerisinde anlaşılacak, sonrasında okurun kendi somut durumuna uygulanması anlamına gelmemektedir (Gadamer, 2010: 346). Metnin anlaşılması somut durum üzerinden gerçekleşmektedir. Buna belki de somut durumdan yola çıkılması olarak bakılabilir. Tabi bu ifade, somut durumdan yola çıkılarak nesnel anlamaya ulaşılacağı anlamına da gelmez. Ancak, kendi somut durumunda anladığı üzerinden, genele yönelik belirsiz olan bir bilgi olabilir. Tıpkı phronesis’in belirsiz bir bilgi olması gibi; onun, yani ahlaki bilginin varlığı üzerine belirsiz bir bilincin olduğu gibi. Gadamer’in ifade ettiği gibi (2010: 329), okurun asıl amacı *metni* anlamaktır. Ancak anlama sürecinde

kendi tarihselliğinden, bir başka ifadeyle önyargı ve geleneğinden kurtulamadığı için metni kendi somut durumuna göre uygulamaktadır. Kısaca, tıpkı ahlaki bilginin kendi-bilgisi her zaman için kendisine yönelik olduğu gibi, okur ve/ya yorumcu ister farkında olsun ister olmasın, onun anlaması da her zaman için kendisine yöneliktir ve kendisine yönelik olacaktır. Ancak burada tıpkı ahlaki bilgiyle alınan kararlar sonucunda varılan yargılar gibi, okurun uygun anlamaya, bir başka ifadeyle kendisinin geçerli ve geçersiz olan önyargıları üzerinde düşünömsel bir bilinçlilikle gidebilme imkânı da bulunmaktadır. Bu durum, tabi ki her türlü okuma için geçerli değildir. Bu aynı zamanda zorunlu bir durum da değildir. Ayrıca belirttiği gibi, ahlaki bilgi ve erdemlilik, değişkenlik gösteren olgular olduğundan, buna yönelik doğru anlama ve yanlış anlama gibi çıkarımlarda bulunmanın da belli ölçütü bulunmamakta ve dolayısıyla da bu yöndeki çıkarımların genel geçerliliğinin ispatlanması pek de mümkün olamaz.

Ancak yorumlamayı, profesyonel birinin mesleki olarak gerçekleştirmesi durumunda, bu uzman kişi, sıradan bir okurun sahip olduğu özgürlüğe de sahip olamaz. Bir uğraşın, meslek olarak adlandırılması -adına ister mesleki etik, ister mesleki ilke denilsin- kişinin eylemlerini denetleyen ya da belirleyen birtakım sınırlamaların da bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu sınırlamayı göstermek için Gadamer, yargılama süreçlerindeki kanunların uygulanmasını örnek olarak göstermektedir.

„ In der Idee einer rechtlichen Ordnung liegt, daß das Urteil des Richters nicht einer unvorhersehbaren Willkür entspringt, sondern der gerechten Erwägung des Ganzen. Zu solcher gerechter Erwägung ist jeder imstande, der sich in die volle Konkretion der Sachlage vertieft hat. [...] Jeder Anwalt und Berater hat die prinzipielle Möglichkeit, richtig zu beraten, d. h. die richterliche Entscheidung aufgrund der bestehenden Gesetze richtig vorauszusagen. [...] Aber keine andere Zugehörigkeit zum Gesetz ist hier gefordert als eben die, daß die Rechtsordnung für jedermann als gültig anerkannt ist, daß es also keinen aus ihr Ausgenommenen gibt. [...] (Gadamer, 2010: 335)“

Gadamer'e göre hâkim, uygulayacağı kanunun tarihsel anlamını değil, mevcut durumun şartlarını dikkate alarak “*kanuni anlamını*” (2010: 333) tanımaya çalışır. Ancak yine Gadamer'e göre hâkim, bu kanunu anlamasında etkili olan ve kendisinin mevcut durumunu etkileyen tarihselliğini de göz önünde bulundurmak durumundadır. Bir başka ifadeyle

hâkim, kişisel ve olası önyargılarına, adaletli bir karara varması yönünde engel olmayacağı (tam anlamıyla hâkim olamasa da) bir bilinçle yönelebilmelidir ki, hukuki ve yasal düzeni herkes üzerinde eşit bir biçimde sağlayabilsin. İşte yargıçların ve daha genel anlamda adalet insanlarının gerçekleştirdiği bu uygulama modeli ve dolayısıyla Aristoteles'in phronesis yaklaşımı, tin bilimlerinin yorumbilimine bir model oluşturabilecek niteliğe sahiptir. Bu model Gadamer'e göre filologların ve tarihçilerin, unutmış oldukları kendi özlerine dönmelerini sağlayacak niteliktedir. Burada geliştirecekleri durum “*modern bilimin yöntem bilinci*” değil, aksine, Gadamer'in beşeri anlamının bir ilkesi olarak kabul ettiği ve bu “*ikisi için hakiki temel oluşturan*” tarihsel etki ilkesine yönelik bir “*tarihsel etki bilincidir*” (Gadamer, 2010: 346).

2.3.3. Tarihsel Bilince karşı Tarihsel Etki Bilinci

Gadamer, anlamının ontolojik yapısına dair yapmış olduğu saptamalardan yola çıkarak, *Wahrheit und Methode*'nin ikinci bölümünün üçüncü ve son bölümünde, tarihsel etki bilincinin yapısını çözümlenmeye çalışır. Tarihsel etki bilincinin imkân ve sınırlarını ilk olarak, düşünümsel felsefe (Reflexionsphilosophie) bağlamında değerlendirir. Daha sonra deneyim kavramını, yorumbilimsel deneyim açısından çözümler. Son olarak, bu bağlamda, anlama edimi açısından *soru* sormanın önemini ele alır.

Gadamer, tarihsel etki bilinciyle, anlamının iki boyutuna dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, her türlü anlamının tarihsel etki bağlamında gerçekleştiğidir. İkincisi ise, bu tarihsel etki üzerine kazanılacak bilinçlilik durumudur. Gadamer bu bilinçliliğe, “*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*” (*tarihsel etki bilinci*) adını verir. Tarihsel etki bilinci demek, düşünümelliği devreye sokmak demektir. Bu bağlamda Gadamer kendi kendisine şu soruyu sorar:

“[...] Finden wir uns nicht, wenn wir von wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein reden, in die immanente Gesetzlichkeit der Reflexion gebannt, die alle unmittelbare Betroffenheit, wie wir sie mit Wirkung meinen, auflöst? Werden wir damit nicht gezwungen, Hegel recht zu geben, und muß uns nicht doch die absolute Vermittlung von Geschichte und Wahrheit, wie sie Hegel denkt, als das Fundament der Hermeneutik erscheinen?” (Gadamer, 2010: 347)

Gadamer bu alıntıda, tam olarak vurguladığı çelişkinin peşinden giderek, Hegel gibi, kesin bilgiye ulaşılabilir olduğu yanılgısına düşmemek ve aynı zamanda kendi tarihsel etki

bilinci yaklaşımına yönelik yanlış anlamalara sebebiyet vermemek için, ilk olarak düşünüm-
sel felsefeyle arasındaki farkı net bir biçimde ortaya koymaktadır. Gadamer'in Schleiermacher eleştirilerinde haklı olduğu bir husus bulunmaktadır. Bu ise, Schleiermacher'in bir metnin tamamıyla anlaşılmasız ve/ya çözümlenemez olma sebebini, yorumcundan ziyade, daha çok yabancı olan metinden kaynaklandığı düşüncesine sahip olmasıdır. Şüphesiz Schleiermacher de anlama olgusunda yorumcunun kendi sınırlarının bulunduğunu dile getirmektedir. Ancak bunları özel olarak vurgulamamakta ve anlama güçlüklerinin kaynağı olarak genel itibarıyla metnin ve yazarının kendisinden kaynaklanan yabancılığı görmekte ve buna odaklanmaktadır. Gadamer Schleiermacher'in ve özellikle tarihselcilik okulunun bu varsayımının Aydınlanma döneminde oluşan aklın ve onun düşünüm gücünün sonsuz olarak kabul edilmesinin bir devamı olarak görmektedir (Gadamer, 2010: 347). Tabii ki Hegel'i de bu görüşünün dışında tutmamaktadır. Hatta tarihselcilik okulunun kesin bilgi imkânına yönelik arayışlarının Hegel'in yaklaşımında meşruluk kazanabileceğine karşın, onların Hegel'den ziyade Schleiermacher'in görüşlerine atıfta bulduklarına dikkat çekmektedir. Çünkü yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, Hegel *düşünüm gücüyle* kesin bilgiye ulaşılabilirliği düşüncesine sahiptir. Hatta Gadamer'e göre, Hegel bu düşüncesini açıkça dile getirirken, Schleiermacher'de kesin bilgiye ulaşılabilirliğinde dair net bir ifade bulunmamaktadır.

Ancak Gadamer, Hegel'in bilinç yaklaşımını tamamıyla reddetmez. Hatta, Gadamer'in tarihsel etki bilincinin temelini, Hegel'in bilinç ve özellikle diyalektik üzerine geliştirdiği yaklaşımının oluşturduğu söylenebilir. Gadamer, kendisinin de belirttiği gibi (2010: 351-352), tarihsel etki bilincinin yapısını Hegel'in görüşleri temelinde, fakat Hegel'le ayrı düşerek belirlemiştir. Kısaca Gadamer, Hegel'e dayanarak Hegel'e karşı gelir. Hegel'in diyalektik bilinç yaklaşımından yola çıkar, ancak aynı zamanda kendi tarihsel etki bilincini yine Hegel'in "tarihsel bilinç [...]" (Palmer, 2008: 250) yaklaşımından ayrı tutar. Hegel'in yaklaşımı akılla ilgili bir tarihsel bilinçlilik, nesneyle aklın özdeşleşmesiyle, Gadamer'de bilinç, salt akılla ulaşılabilir bir durum olmakla kalmayıp, öznenin etki tarihi ve deneyimiyle oluşur. Gadamer bu yüzden, bu tarihsel etki bilinci üzerine sahip olunacak bir bilincin, hiçbir zaman tarihsel etki ve deneyimden ayrı olamayacağını ve böylece bilginin bu etki üzerine sona ulaşamayacağını altını çizer.

Gadamer (2010: 348) tarihsel etki bilinci için, özellikle Hegel'in *kendinde şey* (das Ding an sich) konusunda Kant'ın düşüncesine karşı geliştirdiği bilinç ve/ya akıl durumu hakkındaki yaklaşımından yararlanır. Gadamer'in de belirttiği gibi Hegel, Kant'ın, kendinde şey ile görüntü arasında yapmış olduğu ayırmadan yola çıkarak, aklın *kendinde şey* ile onun görüntüsü (Erscheinung/fenomen) arasında söz konusu "*sınırı çekmesi ve görüntüyü kendinde şeyden ayrı tutması durumunda*" (Gadamer, 2010: 348), bu sınırın aklın kendisine ait olan bir gerçeklik olduğunu iddia etmektedir. Çünkü iki şey arasında ayırma bulunmak, bilinmeyen olan diğerini de ister istemez buna dâhil etmektedir ve sonuç itibariyle de akıl, bu sınırın da farkında olmaktadır. Hatta bu sınırı aşmaktadır. Böylece akıl, bu ayrımı yaparken, bilincinde olmadığı düşünsel bir eylem gerçekleştirilmekte, aksine kendi sınırlarının farkına varmaktadır. Aynı zamanda ise, Kant'ın bilinemez olarak kabul ettiği kendinde şeyin, kendinde olma hali de, yine "*bize göre olan bir kendinde olandır*" (Gadamer, 2010: 348). Aklın bu bilinç hareketleri, *sınırların diyalektiği* olarak yansıtılır. Gadamer, Hegel'in sınır diyalektiğinde mantıksal genellik olarak görünenin, "*bilinç için deneyimde belirginleştiği[ni]*" (Gadamer, 2010: 348-349) belirterek, burada kendinde şey ile görünen arasında yapılan ayırmadaki diğerinin, gerçekte görünenin yine kendisine ait olan olduğunu, yani diğerinin aslında kendisi olduğunu savunur.

Heidegger'in yorumbilimi ontolojik, Gadamer'in yorumbilimi ise hermeneutiktir. Schleiermacher ve ondan önceki metin hermeneutiğine bir dönüş olan Gadamer hermeneutiğinin diğerlerinden farkı, öncesinde Heidegger gibi bir varlık filozofunun etkisiyle, metin yorumuna varlık felsefesinin, insan varlığının doğasının dahil edilmesiyle, metinlerin üretim süreçlerinin tıpkı dünyanın yaratımına katılmak gibi, aktif ve birlikte bir bilinçle, tıpkı Hegel'in tarihsel bilinci gibi bir yorumun söz konusu olmasıdır. Gadamer'de bu birlikte bilinç, insanın kendi anının pratiğiyle, kendi içinde yetiştiği dünyanın kendisinde oluşan etki tarihiyle birlikte, o anda gerçekleştirdiği bir Können becerisini uyguladığı, bilincin kuramsal (makro strateji) alanıyla, kendi somut durumunun pratik alanını (mikro strateji) birlikte yürüttüğü (ufukların kaynaşması) bir yorum sürecinin metnin yaratımını ya da metinler üzerinden bir yaratıcı yorumu kuramsallaştırır. Bu anlamda kuramsallık ve tarihsel bilinçle, zannedildiği ya da Hegel'de olduğu gibi, geçmiş tarihin ontolojik bilinci değil, toplumsal tarihin somut refleksiyonunun insana etkisi olan bilinç kastedilir. Ufukların kaynaşmasında her iki boyut, bilincin varlığı ve uygulama becerisi birlikte rol oynar.

arak yorumu oluştururlar. İster hukuk alanında, hâkimlerin verdiği (metin üzerinden ontolojik yaratıcı kararlar), isterse ilahiyat alanında ilahiyatçıların metin yorumunda verdiği (metin üzerinden fetva ya da dine bakış) kararlar olsun, tüm yorumlar bu iki boyut olan bilinç ve uygulama becerisinin birleşmesinin sonucunda oluşmaktadır.

2.3.3.1. Yorumbilimsel Deneyim

Gadamer, tarihsel etkiyi çözümlmek ve ona karşı bir bilinç oluşturabilmek için, Hegel'in diyalektik bağlamda ele aldığı, *deneyim* yaklaşımına dikkat çeker. Çünkü ona göre tarihsel etki, deneyim yapısına sahiptir. Deneyim çözümlmesi aynı zamanda, *anlamanın oluş yapısını* da meydana çıkarmasını sağlar. Anlamayı genel anlamda bir *yorumbilimsel deneyim* süreci olarak ele alan Gadamer, felsefe alanında sıkça kullanılan *deneyim* kavramının gerçekte aydınlığa kavuşturulmamış olduğunu düşünür (Gadamer, 2010: 352). Deneyim kavramının, genel ve felsefi-bilimsel kullanımlarda, bilimselleştirilme ve dolayısıyla nesnelleştirilme ve yöntemselleştirilmeye çalışılmasına karşı çıkarak, bu durumun deneyim olgusunun gerçek yapısına uymayacağını düşünmektedir. Gadamer, deneyimin yanlış bir biçimde bilimselleştirme girişiminin sadece doğa bilimlerinde mevcut bulunmadığını, aynı zamanda tin bilimlerine yönelik yöntem arayışı içerisinde olan Dilthey'in yaklaşımlarında da mevcut olduğunu iddia eder. Husserl'in bilimsel yaklaşımlarında, "deneyimin idealleştirilmesini" eleştirdiğini ve deneyimin bilim öncesi bir olgu olduğunu saptadığını belirterek, gerçekte Husserl'in de eleştirdiği önceki yaklaşımların tek taraflılığında sıkışıp kaldığı düşüncesindedir. Gadamer'e göre, hem doğabilimsel hem de tinbilimsel yaklaşımlarda, deneyim olgusunun asıl temeli olan "içsel tarihsellik" (Gadamer, 2010: 352) gözden kaçırılmaktadır.

Gadamer, deneyimi yöntemselleştirme isteği bulunan önceki yaklaşımlardan farklı olarak, deneyimi, öznenin kontrolünden bağımsız bir olgu olarak ele alma girişiminde bulunur. Gadamer, bu amacına ulaşabilmek için, bu tür yaklaşımlara mesafe alarak, deneyim olgusunu Aristoteles ve Hegel'in görüşlerinin bir kısmını temel alarak biçimlendirmeye çalışır. Çıkış noktası olarak Aristoteles'in tümevarım (endüksiyon) sürecine dair yapmış olduğu saptamayı alır. Gadamer, kendi deneyim düşüncesinin, Aristoteles'de bulunan tek tek gözlemlerden bir genele ulaşıldığı ve bu genel bir birliğin deneyimi olarak ele alındığı tüme varım yaklaşımına uygun düştüğünü belirtir. "*Aksini ispat eden, yeni bir deneyim gerçekleşmediği sürece her deneyim geçerli olduğundan, bu durum deneyimin*

genel doğasını nitelemektedir” (Gadamer, 2010: 355-356). Bu ister bilimsel bir çalışmada olsun, isterse günlük yaşamda olsun bilgiye ulaşmada ve bilginin devamlılığında deneyimin değişmeyen bir durumdur. Gadamer’e göre, Aristoteles düşüncesinde bulunan, deneyimin, bir başka ifadeyle tümevarımın *genelliği* fikri, bilimsel veya kavramsal anlamda bir genellik değildir. Bunu “*belirsiz bir orta duruş [Mittelstellung]*” (2010: 356) olarak adlandıran Gadamer, böyle bir deneyimin ne bilimsel yaklaşımlarda bulunan kesin ve sonlanmış, ne de herhangi bir somut yaşanmışlıktan bağımsız bir bilgi edinimi olduğunu vurgular. Çünkü Gadamer somut gözlemden önce bir genelin bulunmadığı ve genelin ancak tek tek somut deneyimle(ri) oluştuğu düşüncesindedir. Doğa bilimlerindekilere benzer sonuçlanmış bir bilgi olmaması, bir kişinin yeni deneyimlere açık olması anlamına gelmektedir (Gadamer, 2010: 357). Ancak deneyimle yeniliklere *açık* olma durumuna gelinmesi konusuna değinmeden önce, Gadamer’in deneyimin yapısına dair yapmış olduğu saptamalara değinmek daha uygun olacaktır.

Gadamer deneyimin ‘*genel doğası*’ olarak adlandırdığı bu sürece itiraz etmezken, deneyimin kendisinin salt teleolojik bir boyuta indirgenmesine ve bu doğal sürecin nesnelleştirilme girişimlerine karşı gelir. Daha çok bilimsel bir tutum olarak ele alınan deneyim, gerçekte bilimsel yaklaşımların öncesinde bulunan ve bilimsel çalışmalar için kaçınılmaz olarak gerekli ve zorunlu olan bir olgudur (Gadamer, 2010: 356). Bu noktada deneyimin sonucuna odaklanmasından dolayı, Aristoteles’in deneyime dair diğer görüşlerinden uzaklaşır. Önceki yaklaşımlarda deneyim olgusunun sürecine bakılmaksızın, doğrudan sonuca odaklanırken, Gadamer deneyimi, süreç olarak inceler. Bu süreci, genelde kabul edildiği gibi olumlu bir süreçten ziyade, daha çok *olumsuz* bir süreç olarak betimler (2010: 359). Deneyim, şayet deneyim olarak nitelendirilecekse, bir veya birçok *kırılmanın* gerçekleştiği bir süreç olmalıdır. Sorunsuz olarak tekrarlanan tekillerden bir genellemenin değil, yanlış yapılan genellemelerin tekrarlanan tekillikle düzeltilmesidir. ‘Gerçek’ deneyim olarak adlandırılabilir bu süreç, daha önce doğru olarak kabul edilenin yanlış veya eksik olduğunun farkına varılmasını sağlar. Beklentileri sürekli karşılayan bir süreç, deneyim olarak adlandırılmaz. Böyle bir süreç ancak bilimsel bilgiye ya da belirgin bir bilgiye dönüşen genelleme olabilir. Bu açıdan yaklaşıldığında ise Gadamer’e göre deneyimin, çöküşe sebep olduğu gibi aynı zamanda üretken bir yapısı bulunmaktadır:

“Sie ist nicht einfach eine Täuschung, die durchschaut wird und insofern eine Be-
richtungung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erworben wird. Es kann also

nicht ein beliebig aufgelesener Gegenstand sein, an dem man eine Erfahrung macht, sondern er muß so sein, daß man an ihm ein besseres Wissen nicht nur über ihn, sondern über das, was man vorher zu wissen meinte, also über ein Allgemeines gewinnt. Die Negation, kraft deren sie das leistet, ist eine bestimmte Negation. Wir nennen diese Art der Erfahrung *dialektisch*.” (Gadamer, 2010: 359)

Gadamer’e göre, bilgiler üzerindeki değişim, boşlukların doldurulması biçiminde olabileceği gibi, köklü bir değişim deneyimin yapısına asıl uygun olandır. Bundan dolayı deneyimi, bir tür “*hiçliğin deneyimi*” (2010: 360) olarak görür. Bu hiçlik deneyimi bir anlamda, insanın sonluluğu ve bilgiye erişmedeki sınırlılığıyla yüzleşmesi olarak da kabul edilir. Gadamer, kişinin deneyimle birlikte bir hiçlikle karşılaşması, bir başka ifadeyle kendisini şaşırtan bir yenilikle karşılaşması sonucunda, bilgilerin bir takım değişimlere uğramasını, bir tür diyalektik sürece benzetir. Deneyimin bilgiler üzerindeki diyalektik etkisi konusunda Gadamer, kendisine “şahit” (2010: 359) olarak Aristoteles’i değil, Hegel’i gösterir.

Gadamer’in, özellikle ontolojik deneyimin kesin bilgiler sunmayıp, bunların müphem genelliği konusunda Aristoteles’e dayanırken, bilgilerin deneyimle birlikte modifikasyona uğrama biçimlerini, Hegelci bir diyalektik sürece benzeterek, *diyalektik hermeneutik yaklaşımı* ortaya koyduğu söylenebilir. Gadamer, Hegel’in şüpheciliği sonlandıran *diyalektik deneyim anlayışını* olduğu gibi kabul etmese de, kendisinin deneyim yaklaşımı için Aristoteles’ten sonra ikinci bağlantı noktası yapmıştır. Gadamer’e, ontolojik anlama bağlamında kendisine öncü olan Heidegger’in yorumbilimsel fenomenolojisiyken, bu anlama sürecinin diyalektik yapısı konusunda da öncüsü Hegel’dir. Bir deneyimin iki kez yapılamayacağını ve her deneyimde bilgilerin değişmek durumunda olduğunu, ancak yapılan deneyimin tekrarlanan karşılaşmalarda onaylanmak durumunda olduğunu, onaylanmadığı takdirde bu karşılaşmaların da deneyim niteliğini kazandığını belirten Gadamer, bu tekrarlanan süreç sonucunda deneyimde bulunan kişinin bir genellemeye ulaşabildiği, bir başka ifadeyle deneyime ‘sahip olduğu’ düşüncesindedir (Gadamer, 2010: 359).

Gadamer, özellikle bilincin kendisine yönelme konusunda, Hegel’in fenomenolojik diyalektiğine başvurur (bkz. 2010: 359-360). Hegel’e göre kendinde şey, kişiye göre kendindedir (An-sich). Kişinin bilincinde oluşan bir kendinde şeydir. Bilincin, kendinde şeyin

farkına varması diyalektik bir süreç sonucunda, yani deneyimin önceki bilgileri olumsuzlaması sonucunda ortaya çıkar. Bu süreçte ‘deneyimli bilinç’, kendisine yönelerek yeni bir ufuk kazanmıştır. Gadamer’e göre Hegel deneyimi, ‘bilincin kendisinde bulunan bilgi ve nesnesinin değişmesi’ ve bu değişim sonucunda ‘yeni nesne’ oluşması olarak tanımlamasıyla, deneyimin biçimini diyalektiğe uyarlamamakta, aksine diyalektiğin deneyim biçiminde olduğunu belirtmektedir (Gadamer, 2010: 360). Çünkü bir bilginin değişmesine yol açan diyalektik değil, deneyimin kendisidir. Bilinçteki bilginin ve nesnenin değişimi, ancak yeni bir bilgiyle karşılaşılması durumunda gerçekleşir. Sonuç itibariyle diyalektiğin oluşabilmesi için bir deneyimin oluşması gerekir. Yeni bir deneyimin bulunmaması durumunda diyalektik bir sürecin de gerçekleşme imkânı olmaz. Diyalektik süreci tetikleyen deneyimdir. Bu deneyim ise, sahip olunan bilginin değişmesi anlamına geldiği gibi, aynı zamanda bilincin kendine dönmesi ve deneyim öncesi bilgi ile deneyim sonrası bilgi hakkında bir *bilinç* edinme anlamına da gelir.

“In Wahrheit durchschaut das philosophische Bewußtsein, was das erfahrende Bewußtsein eigentlich tut, wenn es vom einen zum anderen fortgeht: es kehrt sich um. Hegel behauptet also, das wahre Wesen der Erfahrung selber sei, sich so umzukehren” (Gadamer, 2010: 360).

Deneyim olarak adlandırılabilir asıl durum, insanın kendi sonluluğunun farkına varmasıdır. Bu sonlulukla insan, her şeyi başaramayacağını farkına varır ya da neleri başarıp neleri başaramayacağı ayrımında bulunabilir. Gadamer’de, Kant ve Hegel’de olduğu gibi, her şeyi elde edebilecek bir akıl anlayışı bulunmaz. İnsan sonlu bir varlıktır ve deneyim, bu sonluluğunun bilince varmaktadır. Tarih (Geschichte) içinde duran ve eylemde bulunan insan sürekli olarak, “*hiçbir şeyin tekrarlanmadığını*” (Gadamer, 2010: 363) deneyimler. Gadamer her şeyin tarihsel sonluluğu ve değişkenliğinden yola çıkarak, asıl deneyimin insanın tarihsel olduğu anlayışına vardığı deneyim olduğu sonucuna varır. Bu tarihsellik anlayışı, kendisinin tarihsel etki bilinci yaklaşımını ortaya çıkarır. *Tarihsel etki bilinci*, tarihsel olarak sonluluğun idrak edildiği *yorumbilimsel bir deneyimdir*. Bu durum Hegel’in, bilincin kendisine dönmesi ve kendini deneyimlemesi anlamında ele aldığı asıl deneyimdir. Gadamer’e göre Hegel’in tanımladığı gibi bu bir birliğe, bilincin kendisiyle bir birlik haline dönüşmesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi Husserl’in deneyim kavramında eksik olan durum, tam olarak bu birlik yapısıdır. Husserl’de eksik olan, Hegel’de

ise özellikle vurgulanan bu birlik durumunda, kişi sahip olduğu bilgi içeriklerinin doğruluğunu içselleştirmiştir. İnsan, kendisinde mevcut olan bu bilgileri, “*kendisine dair sahip olduğu eminlikle birlik halinde ve birleşik bulmaktadır [...]*”¹⁰⁰ (Gadamer, 2010: 360-361).

Bilincin kendisine dönmesi, ancak yeni bir deneyimle gerçekleşir. Kendisiyle özdeşleştirdiği bilgilerde, yeni deneyimlenen nesneyle birlikte değişiklikler meydana gelmesi sonucunda anlama, bireyin kendisini anlamasına dönüşür. Böylece Gadamer’in, bilincin kendini tanımasını sağlayanın bir başkasının, bir yabancı olduğunu düşüncesine de yine Hegel’de dayanak bulduğu görülmektedir. İnsanın sahip olduğu bilgiler kendisiyken, bir başka ifadeyle insan bu bilgileri içselleştirmişken, buna karşı, deneyimle karşılaştığı yeni bilgiler diğeri, öteki ve yabancı olan olmaktadır. Yabancı olanla gerçekleşen, bu karşılaşmayla bilinç kendisine döndüğünden, insan kendisini diğeri ve yabancı olan aracılığıyla tanır (2010: 361). Heidegger’e göre Dasein, her zaman ve her durumda kendisini konu edinen bir varolandır. Yapmış olduğu her eylem, kendisiyle ilgilidir. Yemesi, içmesi, dinlenmesi, okuması ve hatta başkalarına yapmış olduğu kötülükler ve iyilikler dahi kendisiyle ilgilidir. Gadamer’e göre ise, her anlama, yine bireyin kendisini anlamasıyla sonuçlanmaktadır. Birey hem kendisi için anlarken, aynı zamanda başkasını anlamasıyla birlikte, kendisini anlamaktadır. Anlama, bireyin kendisine dönüşüdür.

Gadamer’in Hegel’in düşüncesini temel alarak deneyimi, içselleştirilmiş bilginin yeniden yapılanması olarak kabul etmesiyle birlikte deneyim, başkalarının deneyimlerini öğrenme ve bilme girişimi olmaktan çıkar. Deneyim, insanın tarihselliğinin bir parçasıdır, ondan kaçılmaz ve deneyimi bir başkası bir başkası için yapamaz. Gadamer bu duruma örnek olarak bir anne-babanın, çocuklarını kötülüklerden ve hayal kırıklarından korumak adına onların yerine bir deneyim yaşayamayacağını vermektedir. Ebeveynler kendi deneyimlerini çocuklarına anlatarak, onların yapacakları deneyimlerde acı ve hayal kırıklığı hissetmelerine engel olamazlar. Acı ve hayal kırıklığına engel olmak demek, çocukların deneyimlemelerine ve deneyim sahibi olmalarına engel olmak demektir. Bu da yaşamamak ve öğrenmemekle aynı kapıya çıkar. Herkes kendi deneyimini yaşayarak edinir ve yaşarken

¹⁰⁰[...] daß er solchen Inhalt mit der *Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereint finde«,[...]” (Gadamer, 2010: 360-361).

kimse bu deneyimin kontrolünü elinde bulunduramaz. Palmer'in de belirttiği gibi Gadamer, “[...] “deneyim” kavramını, bilmenin sadece alguların gerçekleşmesinden ibaret bulunmayıp bir oluş, bir hadise ve bir karşılaşma olabileceği bir yere koyar. [...]” (Palmer, 2008: 255-256). Gadamer, deneyimde elde edilen bilgiyi herhangi bir bilgi edini minden ayrı tutarak bunu, *Einsicht* (kavrayış) olarak adlandırır ve kavrayışın (*Einsicht*) “herhangi bir konu hakkında elde edilen bilgiden daha fazlası” (2010: 362) olduğunu savunur. Çünkü *Einsicht*'le, daha önce hapsolüp kalmış bir durum ya da görüşten, onun yanlışlığı ya da eksikliğinin farkına varılıp dönülebilir. Bu düşünceye göre ise kavrayış, deneyimin önemli bir parçasıdır. Gadamer'e göre *Einsicht*'le bilginin yanlışlığının farkına varılıp vazgeçilme özelliğine sahip olması, insanın kendisini tanımasını da sağlayan bir durumdur. Heidegger'de korkularından kaçmayıp, onları kendi önüne koyan *Dasein* kendisi hakkında bilinç kazanırken, Gadamer'de insan ne kadar çok deneyim elde ederse o denli farklı deneyimlere açık olmayı öğrenmekte ve bununla birlikte kendi sonluluğunun da farkına varmaktadır. Buradaki sonluluk, Heidegger'de *Dasein*'in varlık hallerinden biri olan bulunuşun, yine varlık hali olan anlamayı kısıtlamasıdır. Gadamer, Heidegger'in bu saptamalarından yola çıkarak, hiçbir düşünümsel kuram veya yöntemin, insanın bu gerçeklik olgusunu aşamayacağı düşüncesini her bir yaklaşımında (anlama, deneyim, tarihsel etki) vurgulamaktadır.

Deneyim, beklentilerin karşılanmaması anlamında olumsuz bir durum olduğundan, hayal kırıklıklarını da beraberinde getirir. Ancak deneyimin içerdiği hayal kırıklıkları ve buna benzer olumsuzluklar, deneyimin yaşamın tamamına yansıyan olumsuz bir olgu olduğu anlamına gelmez. Çünkü Gadamer, deneyimle birlikte edinilen *sonluluk* idrakini (Gadamer, 2010: 363), insanın kendi varlığı hakkında bilgi edinmesi olarak kabul eder. Bu anlamda ise insana bir özgürlük kazandırdığı da gözden kaçmamalıdır. Gadamer'e göre insan, deneyimlerle kendi sonluluğu hakkında bir anlayışa kavuşabilme imkânına sahiptir. Dolayısıyla insan denilen varlığın akıl ile her şeye hükmedebileceği düşüncesinin aksine, aslında eyleyen ve etkileyenden ziyade etkilenen olduğunu gösterir. (Gadamer, 2010: 362)

Bu bağlamda Gadamer Hegel'den farklı olarak, diyalektik deneyimi mutlak bilgiye ulaşma aracı olarak görmez. Hegel'in düşüncesinde her türlü deneyim, bilinç ve nesnenin

özdeşliğe kavuşması sonucunda son bulmaktadır. Gadamer'in, Hegel'in deneyim yaklaşımıyla ayrı düştüğü nokta tam da burada başlar. Çünkü Gadamer, böyle bir deneyim anlayışının, gerçekte *yorumbilimsel* bilince ve deneyime uymadığı düşüncesindedir. Gadamer'e göre deneyim bilim değildir ve hiçbir zaman olamaz. Yukarıda da değinildiği gibi yorumbilimsel deneyim anlayışı, doğabilimsel bir deneyim anlayışıyla erişilecek mutlak bilgi ve deneyimin sonluluğu bakımından uyuşmamaktadır. Deneyim, dogmatik öğretinin zıttı bir durumdur. Deneyimle kesin sonuçlara varılamaz, çünkü deneyim her zaman yeni deneyimlere açık olmayı da beraberinde getirir. Palmer'in belirttiği gibi “[h]alis, kavramsal ve doğrulanabilir bilgi efsanesine karşı Gadamer kendisinin dikkatlice ifade edilmiş olan tarihsel ve diyalektik [...]” (Palmer, 2008: 255-256) bilgi gerçekliğini oraya koyar. Gadamer'in düşüncesindeki deneyimin sonlanmış hali, kişinin her şeyi tanıdığı ve daha iyi bildiği bir durum değildir. Bir kişi ancak birçok deneyimlemeden ve başından geçen birçok deneyimden bir şeyler öğrendikten sonra, deneyimli kabul edilir. Bunlardan dolayı da, hem yeni deneyimlere açıktır, hem de yeni deneyimlerden bir şeyler öğrenmeye açıktır. Gadamer, bu noktada Hegel'e itiraz ederek, “*deneyimin diyalektik olarak sonlanması, mutlak bilgiye ulaşılmasıyla değil, aksine deneyimle ortaya çıkan yeni deneyimlere açık olmayla son bulur*” (Gadamer, 2010: 361). Dolayısıyla gerçek anlamdaki deneyim, Heidegger'de Dasein'in belirlenimleri olan geçmiş, şimdi ve gelecek zamansallığını, yani Dasein'in tarihselliğini ortaya çıkaran bir deneyimdir ve Gadamer'in buna yönelik bir bilinçlilik türü olarak ele aldığı tarihsel etki bilinci ise, bu deneyimin yapılarına yönelik kazanılacak bir bilinçtir.

“Yorumbilimsel deneyim *Überlieferung*'la (aktarım) ilgilidir. Deneyimlenmek durumunda olan odur. Ancak *Überlieferung* sadece deneyimle tanınan ve hâkim olunan bir oluş değil, aksine dildir, bir başka ifadeyle o, Sen gibi bildirimde bulunur. Sen bir nesne değildir, doğrudan iletişim kurar. Ancak bu durum, sanki *Überlieferung*'da deneyimlenen şeyin, bir başka Sen'in düşüncesiymiş gibi yanlış anlaşılmalıdır.” (Gadamer, 2010: 363-364)

Metne bir nesne gibi yaklaşamaz, çünkü Gadamer'e göre metin nesne değildir. Bir nesne gibi dilsiz değildir metin. Okurla iletişime geçer ve bir şeyler paylaşır. Gadamer metni bir birey olarak görmektedir. Ancak Dilthey'deki ve tarihselcilik okulundaki gibi Sen'in yaşam ifadesi olarak görülmesini de kesinlikle kabul etmez. Ona göre metin, her türlü kastedenlerden, Benden, Senden her şeyden ayrı bir anlam bütündür (Sinngehalt). O kendi

başına bir Sen'dir. Metnin yazarı değil, metnin kendisi okurla iletişim kurmaktadır. Metnin kendisi konuşur, onu yazan değil. Bu yüzden Gadamer, bu türdeki bir deneyimin ahlaki bir fenomen olduğunu belirtir. Tıpkı bilindik genel iletişim durumlarının gerekli kıldığı etik sorumluluk gibi, metinle gerçekleştirilen iletişimde de etik sorumluluk yok sayılmamalıdır. Deneyimden elde edilen bilgi ya da anlama da, etik birer olgudur. Bundan dolayı Gadamer Sen-deneyimi ile yorumbilimsel deneyim arasında ayırma bulunmaktadır. (Gadamer, 2010: 364)

Gadamer üç tür ben-sen deneyimi ayırımında bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Ben, Sen'i bir nesne olarak alımlamaktadır. Bu türdeki bir deneyim, yöntemsel ve nesnel anlama türünü kapsar. İnsan bilgisi üzerine kurulu olan bu deneyim, insanlarda tipik olanları belirler. Burada yapılan deneyim, kişinin kendi amacına yönelik yaptığı bir çıkarımdır, etik açıdan Sen'i dikkate almamaktadır. Bu türdeki bir tutumun, Gadamer'in belirttiği şekliyle yöntemselleştirmeye yönelik 'naif bir inanç' oluşturma ihtimali oldukça yüksektir ve dolayısıyla, bu yöntemselleştirmeye nesnelliğe ulaşılabileceği düşüncesini de oluşturmaktadır. Aktarımı (Überlieferung) bu biçimde anlamak, onu bir nesneye dönüştüreceğinden, Gadamer bu türde bir tutumu reddeder. Ayrıca bu tür bir anlamada diğerine hükmetme isteğinin bulunduğunu belirtir. Bu açıdan ise iletişimde gerekli olan ahlaki değerler de göz ardı edilmektedir. (bkz. Gadamer, 2010: 364-365)

Birinci türdeki söz konusu olan hükmetmeye benzer bir hükmetme *istediği* ikinci tür ben-sen deneyiminde de bulunmaktadır. Birincisiyle arasındaki fark ise, metnin bir birey olarak kabul edilmesidir. Gadamer'in ikinci tür olarak belirlediği deneyimin daha çok psikolojik anlama türüne girdiği söylenebilir. Böyle bir deneyimde her ne kadar Sen bir birey olarak kabul edilip deneyimlense de, Sen burada yine Ben'e bağlı olarak anlaşılır. Merkezi nokta yine Ben olmaktadır. Bu tür bir deneyimde ve anlamada, Ben Sen'i tanıdığını, 'evet hatta onu, onun kendisini anladığından daha iyi anladığını' iddia etmektedir. Sen'i kendi durumu içerisinde anladığını düşünür. Bu ise hem Hegel'in hem de Dilthey'in yaklaşımlarında bulunan *tarihsel bilinç* anlayışından başka bir şey değildir. Gadamer'e göre, tarihsel bilinç anlayışı doğrultusunda kendi önyargılarından tamamen kurtulmuş olduğunu düşünen ve kendi tarihselliğini görmezden gelen kişi, kontrol altında tutmadığı kendi önyargılarının şiddetine uğrayacaktır. Çünkü böyle bir durumda karşısındakini

kendi önyargılarının gösterdiği şekliyle anlayacak, ancak o bunun önyargılarının bir sonucu olduğunu hiçbir zaman bilemeyecek. Çünkü böyle bir bilinç, bu önyargıların onu yönlendirdiğini hiçbir zaman kabul edemeyecektir. (Gadamer, 2010: 366-367)

Gadamer'e göre, insanın Überlieferung içinde bulunmasından dolayı sahip olduğu önyargılar anlamayı kısıtlamaz, aksine anlamayı mümkün kılar (Gadamer, 2010: 367). Bu durumun farkına varılmasını ve bunun kabul edilmesini Gadamer, *olgunluğa ulaşmış* yorumbilimsel deneyim olarak adlandırır. Aktarıma (Überlieferung) karşı olan açıklık (Offenheit), *tarihsel etki bilincidir*. Bu yönde bir deneyim, Sen'in taleplerini ve isteklerine karşı açıktır. Onun kendisiyle konuşmasına izin verir ve onun söylediklerini dinler. Bu durum, sadece duymak istediğin Sen'e karşı değil, tüm Sen'lere karşı açıklıktır. Zaten Gadamer'in deneyimle kastettiği şey hayal kırıklığıdır ya da beklentileri karşılamayan bir durumdur. Bu da kişinin sadece tanıdığı ve bildiği Sen'lerle ulaşabileceği bir deneyim değildir. Bu aynı zamanda Ben'e yabancı olanlara karşı da açık olması anlamına gelmektedir, "*kendi içimde bana karşı olanı da geçerli kılmak*" (Gadamer, 2010: 367) anlamına gelmektedir. Birini dinlemek ve ona kulak vermek, itaat etmek anlamına gelmez. Überlieferung'u kendi gerçekliği içerisinde kabul etmek ve onu dinlemek, sadece geçmişin farklılığını kabul etmek anlamına gelmez. Daha çok, onun bana söylemek istediklerine izin vermek ve söyleyeceklerine kulak vermek ve onu dinlemek anlamına gelir. Bu nedenle *yorumbilimsel bilinç, kesinliğini herhangi bir yöntemde değil, deneyime hazır olmada bulunur*. Deneyimli bir kişinin, dogmatik olarak hapsolmuş kişiyle olan farkı da *farklılığa hazır olmak* durumdur. Çünkü deneyimli biri, kendi bakış açısını yegâne doğru olarak kabul etmez. Böyle bir deneyim Gadamer'in *tarihsel etki bilinci* olarak adlandırdığı bilinçlilik durumunun belirleyicisidir. (krş. Gadamer, 2010: 367-368)

2.3.3.2. Anlama Sürecinde Soru Sormanın Rolü

Gadamer'e göre, deneyimin üçüncü türü olarak belirlediği ve tarihsel etki bilincini içeren *yorumbilimsel deneyimle* kişinin farklı olana açık bir hale dönüşmesi ve farklı olanı anlama girişimi, diyalektik sürece koşut bir süreçtir. Gadamer'in soru-cevap bağlamında ele aldığı diyalektik model, artık Hegel'in diyalektik modeli olmaktan çıkıp, tekrar bir iletişim sürecine yönelik olan ve Platon'un, Sokrates diyalogları türündeki bir diyalektiğe dönüşmektedir. Gadamer burada *sorunun* önemini vurgularken, aynı zamanda yorumcunun farklılıklara açık olmasının temeli olan soru-cevap ilişkisini de meydana çıkarmakta

ve neden soru sormayı cevap vermeye göre öncelermeliş olduğunu (bkz. 2010: 369, 371) da göstermektedir. Bu amaçla Gadamer, anlama sürecini ve dolayısıyla tarihsel etki bilincini ele almış olduğu ikinci bölümün kapanışını, soru sormanın önemine ayırmış, konuya girişı ise, *soru sormanın cevap vermekten çok daha zor olduğu düşüncesini* (2010: 368) ispatlama açısından, en temel örnek olan Platon'un diyalektiğiyle yaparak, Platon'daki sorgulamanın yapısına yönelik çözümlemede bulunur.

Heidegger de *Sein und Zeit*'ta, soru sormanın önemine değinmektedir. Ancak Gadamer'in hocasının soruya dair yapmış olduğu vurguyu benimsediği görülmekle birlikte, soru sormanın anlama üzerindeki işlevini daha fazla öne çıkardığı da ayrıca göze çarpmaktadır. Heidegger'de daha çok varlığa ve varlığın anlamına ulaşmak açısından soru sormanın yapısı öne çıkarken Gadamer, genel anlamda anlamaya olan etkisini ortaya koymak bakımından, sorunun *özü* denilebilecek özelliklerini ortaya koymaktadır. *Sein und Zeit*'ta nesnenin kendisini olduğu gibi göstermesine imkân sağlayacak bir soru üzerine bir telakki oluşturulmaya çalışılırken, Gadamer anlamaya yol açan ve hatta anlamayı imkânlı kılan, sorunun meydana geliş ve oluşum biçimini çözümler. Bu ise, gerçek deneyimde kendini gösterir.

Gerçek deneyimin, önceki bilgileri alt üst edici bir özelliğe sahip olduğu gerçeğine daha önceki başlık altında değinilmişti. Böyle bir deneyimde kişide, sahip olunan bilginin kesinliğine yönelik bir şüphe oluşmaktadır. Ancak kesinliğine karşı bir şüphe oluştuğu gibi, onun yanlış olduğuna, bir başka ifadeyle yeni edinilen bilginin doğruluğuna karşı da bir şüphe oluşmaktadır. Yorumbilimsel deneyimin, yabancı veya yeni olana karşı açıklık durumunun özelliği de tam olarak budur: Kişi ne daha önceki bilgisinin ne de sonradan karşılaştığı bilginin doğruluğu veya yanlışı hakkında kesin bir hükme var(a)mamaktadır. Gadamer, söz konusu bilgiye (ya da bilgilere) dair bu kararsızlık durumunu, Ortaçağ diyalektiğini de örnek göstererek (2010: 370), bir tür "sürüncemede brakmak"¹⁰¹ (2010: 369) olarak betimler.

Herhangi bir onaylayıcı ya da rededici bir karara varmadan önce bilgileri sürüncemede bırakma durumu, Gadamer'e göre, aynı zamanda bu bilgilere yönelik soru sormaya dair yine bu bilgilerin açığa çıkarılma işlemidir. Bunu aynı zaman da temkinlilik olarak da

¹⁰¹ "Es muss in die Schwebe gebracht werden, [...]" (2010: 369)

adlandırmak yanlış olmayacaktır. Böyle bir açığa çıkarma durumunda ne körü körüne eski bilgiye sahip çıkılmakta, ne de itaat eder bir biçimde yeni ve farklı olan bilgiye boyun eğilmektedir. Ancak kişinin bunu yapabilmesi için, kabul etmek durumunda olduğu ilk şart, bilmediği gerçeğiyle yüzleşmesidir. Çünkü Gadamer'e göre, soru sormak ancak bilme isteğinin bulunmasına bağlıdır, bunun için ise, "bilmediğini bilmek" (2010: 369) gereklidir. Kişi bilmediğinin ya da yanlış bilme ihtimalinin bulunduğu farkına vararak ve bu durumu gidermek amacıyla bilme isteği içerisinde, soru sormaya başlamalıdır.

Gadamer, kişinin bilmediği (Nichtwissen) gerçeğiyle yüzleşmesini ve dolayısıyla kendi bilincini her iki ihtimale de hazır bir konuma getirmesini engelleyecek etken(ler)i ve durumu Platon'un düşüncelerine başvurarak açıklar. Buna göre ise, kişinin düşünümsel bir bilinç kazanmasını engelleyen en büyük etken, *sanıdır* (Meinung).

„[...] Es ist die Macht der Meinung, gegen die das Eingeständnis des Nichtwissens so schwer erreichbar ist. Meinung ist das, was das Fragen niederhält. Ihr wohnt eine eigentümliche Tendenz zur Verbreitung ein. Sie möchte stets die allgemeine Meinung sein, wie ja auch das Wort, das die Griechen für Meinung haben, Doxa, [...]” (Gadamer, 2010: 371)

Heidegger'in varlık analizindeki anlama süreci hatırlanacak olursa, anlama sürecinin reflektif düşünmeye, yani düşünümsel bir sürece dönüşebilme ihtimali için, önceki bilgiler, kullanımlar ya da alışkanlıkların bir veya bir takım engeller ya da sorunlar sonucunda sekteye uğraması gerekmektedir. Örneğin Heidegger'in çekiç örneği hatırlanacak olursa, çekicinin çivi çakma işlevinde bir aksaklığın meydana gelmesiyle, çekicinin işlevi ve diğer özellikleri üzerinde düşünme ihtimali oluşmaktaydı. Burada ihtimalden bahsedilir, çünkü insan, bunun üzerine düşünmeme tercihi de bulunabilir ya da bilme isteğini, bir başka ifadeyle bilgiye ulaşma eylemini daha sonraya da erteleyebilir. Hatta Gadamer'in ima ettiği gibi bilmediğini fark etmeyip, eski bilgisiyle de devam edebilir de. Burada belki de yeni ve farklı olanın yanlış olduğu sonucuna varılabilmek ihtimali de bulunur. Ancak gerçek deneyimde, böyle bir ihtimal bulunmaz. Kişi her zaman için yanlış bilme ihtimalini göz önünde bulundurur ve söz konusu olan bilgileri (eski ve yeni/farklı) eşit dereceye indirger, çünkü "*her gerçek soru böyle bir açıklığı zaruri kılar*"¹⁰² (2010: 369). Açıklık

¹⁰² "Jede echte Frage verlangt diese Offenheit." (2010: 369)

demek, hangi bilginin doğru veya uygun olduğuna yönelik henüz bir netliğin ve hükmün bulunmaması demektir. Kişi, hem bilgileri açığa çıkarır, hem de kendi bilincini her iki ihtimale karşı açık bir hale getirir.

Gadamer (2010: 372), hem bilmeme bilincinin, hem de sorunun bir tür *aniden akla gelen bir fikir* (Einfall) gibi oluştuğunu savunsa da, sonuç itibarıyla hiçbir fikrin durup dururken insanın aklına gelmediği gerçeğini de vurgulamaktadır. Bir başka ifadeyle Gadamer, ani fikirlerin çok da beklenmedik bir oluşum olmadığı düşüncesindedir. Kişi belli bir konu üzerine az ya da çok düşünerek, daha öncesinde belli konuya dair şüphe ya da soru işaretlerine zaten sahiptir. Bir fikrin aniden oluşabilmesi için, öncesinde farkında olunarak ya da olunmayarak, bilgiler belli bir açıklığa çıkartılmış olmaktadır. Heidegger'in belirttiği gibi bunların üzeri bilinçsizce örtülmüş ya da 'koru' içerisinde bunlar bilinçli bir biçimde örtülmüş de olabilir. Burada önemli olan bir takım şüphelerin oluşmuş olmasıdır ve bundan dolayı Gadamer (2010: 372), her ani gelişen fikrin, "*soru yapısına sahip*" olduğunu ve sorunun aniden meydana gelmesinin ise, ister toplum içerisinde isterse bireyin kendisinde yerleşmiş olan, *sanının* "çökertilmesi" anlamına geldiğini dile getirebilir. Çünkü ancak bu şekilde bir *cevap* mümkün olabilir.

Bu durum, aynı zamanda sorunun, bir anlam içermesini de gerekli kılmaktadır. Çünkü tek yönlü olan ve sadece kişinin kendi düşüncesinin doğruluğunu onaylatacak bir soru, kısaca herhangi bir anlam barındırmayan soru, bilginin iki yönünü ortaya çıkarmayacağı gibi, yani iki bilgiyi eşit değerde tutamayacağı gibi, aynı zamanda herhangi bir beklenmedik ya da bilinmedik bir cevabın bulunmasını da mümkün kılmaz. Gadamer'e göre gerçek manadaki bir sorunun özü, onun bir anlam içermesidir. Sorunun anlam barındırması demek, bilgiyi ve cevabı belli bir açıklığa taşımak demektir. Bu bağlamda, açıklık-soru-anlam ilişkisini Gadamer şu şekilde ele alır:

"Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort. [...]Das macht den Sinn des Fragens aus, das Gefragte so in seiner Fraglichkeit offenzulegen. [...]Jede echte Frage verlangt diese Offenheit. Fehlt ihr dieselbe, so ist sie im Grunde eine Scheinfrage, die keinen echten Fragesinn hat. [...]" (Gadamer, 2010:369)

Sorunun açık olması yönündeki düşüncenin, aynı zamanda sorunun ve onun cevabının sınırsız olduğuna yönelik herhangi bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemesi adına Gadamer, hem bu sorunun hem de onun cevabının sonsuz olmadığını da ekler. Çünkü sorunun anlam içermesiyle anlam, yöneltilecek sorunun yönünü de gösterir. Cevap ise, sadece sorunun anlamının belirlediği yönden gelebilir. Sorunun bir anlam içermesiyle birlikte “*sorgulanan, belli bir bakış açısına sokulur*” (Gadamer, 2010: 368). Böylece cevabın *anamlı* olmasını sağlayan, fakat aynı zamanda cevabın kapsamını belirleyen etken, sorunun bir anlam içermesidir. Bir başka ifadeyle cevabın kapsamını belirliyen anlamlı bir sorudur. Bu durumu Gadamer, *soru ufku* (Fragehorizont) olarak adlandırır. Söz konusu olan soru ufkunda, sorunun “*yönünün akıcı belirlisizliği, >öyle mi böyle mi< belirlenmişliğine sorar*” (Gadamer, 2010: 369) aynı zamanda. Bu, bir yerde bu sorunun oluşma şartlarını da içerir. Heidegger’in belirtmiş olduğu, Dasein’in belirli bir ilgi (Besorgen) bağlamında el altında-olanlara yönelmesi ya da yine belli bir Fürsorge içinde Mit-Dasein’larla ilgilenmesi gibi, bu ilgiyi meydana getiren sebepler de sorunun ve dolayısıyla cevabın sınırlarını belirlerler. Bu durumda ise “[...] *gerçek sorgulama, açıklığı -yani, cevabın bilinmezliğini - varsayar ve aynı zamanda da o zorunlu olarak sınırları belirler*” (Palmer, 2008: 261).

Gadamer’in soruya dair yapmış olduğu bir diğer önemli saptama, özellikle sorunun, ani bir fikir misali, birden bire oluşması yönündeki düşüncesinde bulunur. Çünkü bu düşünceye göre, soru sorma yöntemselleştirilmez bir eylemdir. Bu ise, soru sormanın üçüncü şahıslara herhangi bir şekilde öğretilemez olduğunu gösterir. Gadamer, anlamayı bir oluş şeklinde tasvir ettiği gibi, sorunun “*bizim tarafımızdan oluşturulmasından veya sorulmasından ziyade -birisine geldiğini, oluştuğunu ya da sorulduğunu*” (2010: 372) öne sürer.¹⁰³ Sonuç itibariyle Gadamer’ göre „[...] *sormayı, ilginç olanı görmeyi öğrenmek için bir yöntem bulunmamaktadır*” (Gadamer, 2010: 371). Bilinç açısından ne kadar aktif bir durumda olunursa olsun, gerekli alt yapı oluşturulmadığı sürece anlamlı bir sorunun sorulması mümkün değildir. Bu yüzden Gadamer’in düşüncelerinden, sorunun meydana gelebilmesi bağlamında çıkarılabilecek sonuç, soru sormaya yol açan açıklığı olanaklı kılabilen bir altyapı zorunluluğudur. Bu altyapı ise adı ne olursa olsun, en başta kişisel ol-

¹⁰³“[...] Auch von der Frage sagen wir daher, daß sie einem kommt, daß sie sich erhebt oder sich stellt - viel eher als daß wir sie erheben oder stellen.” (Gadamer, 2010: 372)

gunluk (belki de erdemlilik) olmak üzere, dünya bilgisi, konu bilgisi, vb. etkenlerle oluşabilecektir. Tüm bunlar sonucunda ise, tıpkı anlama gibi, soru sorma da bilinçli bir eylemden ziyade kişinin başına gelen bir oluş (Erleiden¹⁰⁴) yapısına sahiptir.

Gadamer'e göre her ne kadar Platon'un diyalektiğinde soru sorma bilinçli yapılan bir eylemiş gibi gösterilse de, anlamlı soru sorulabilmesi için kesinlikle *techne* türündeki bir bilgi yeterli değildir. Çünkü soru sormak, kesinlikle *zafer kazanmak* ve kendi görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için herkesle tartışma içine girmek değildir (Gadamer, 2010: 372). Soru sormak cevap vermeyi de zorunlu kıldığından (Gadamer, 2010: 373), Gadamer bu süreci iletişimin iki tarafının bulunduğu *diyalektik sürece* benzetir. Bu süreçte anlaşılacak olan şey diğer iletişim tarafıdır, bu bir beşer olabileceği gibi, yazılı/sözlü metin, resim vb. de olabilir. Bilgi edinme isteği doğrultusunda oluşmuş olan soru sorma ise, yukarıda da değinildiği gibi tartışma biçiminde değil, diyalog, yani karşıdakinin sözlerinin doğruluk ihtimalinin göz önünde bulundurulduğu, diyalektik sanatının icrası biçimindedir. Gadamer'e göre "[...] *diyalektik, gerçek diyalogun sürdürüldüğü sanattır*"¹⁰⁵ (2010: 372). Diyalektikte, bir sofist tarzında alt etme, haklı çıkma ya da alaya alma gibi bir amaç bulunmaz. *Bilgiye erişim* amacı bulunur. Diyalektikte, hakikatin ortaya çıkartılması *amacı* bulunduğundan, iletişim tarafları her türlü farklı bilgiye karşı gerekli hassasiyetle yaklaşır. Bu hassasiyet, öğretilebilecek bir şey değildir. Diyalektik, alaya alma ve alt etme olmadığı gibi, güzel konuşma ya da ikna etme sanatı da değil, aksine "*düşünme sanatıdır*" (Gadamer, 2010: 373). Düşünme ise, zıt bilgilerin yan yana getirilmesiyle oluşur. Buna göre Gadamer bilmeyi şu şekilde ele alır:

"[...] Wissen heißt eben immer, auf das Entgegengesetzte zugleich Gehen. [...]. Wissen kann nur haben, wer Fragen hat, Fragen aber umfassen in sich das Gegensätzliche des Ja und Nein, des So und Anders. Nur weil Wissen in diesem umfassenden Sinne dialektisch ist, kann es eine >Dialektik< geben, [...]" (Gadamer, 2010: 371)

¹⁰⁴ "[...] Auch das Fragen ist daher mehr ein Erleiden als ein Tun. Die Frage drängt sich auf. [...]" (Gadamer, 2010: 372)

¹⁰⁵ "[...] Sie heißt Dialektik, denn sie ist die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen." (Gadamer, 2010: 372)

Gadamer, soru sormada ve diyalektikte kişinin tam manada aktif olmadığı ve etkileyen olduğu kadar, daha çok etkilenen durumunda olduğu düşüncesini *Erproben* (deneme/uygulama) yaklaşımıyla destekler. Buna göre, “*uygulama ve deneme, bir düşünceye üstünlük kazanma şansı sunduğu ve dolayısıyla [kişinin kendi] ön düşüncelerini riske attığı müddetçe*”¹⁰⁶ soru sorma bir “*yönlendirilme*”¹⁰⁷ olmaktadır (Gadamer, 2010: 373). Gadamer bu yöndeki yönlendirmeyi *Wahrheit und Methode*’de, oyun metaforuyla ele alır. Tıpkı bir oyunda olduğu gibi, oyuncular oyunun kendisi ve kuralları tarafından yönlendirilirler. Her oyuncunun kendi öznel yönleri oyuna yansısı da, buna rağmen oyuncular aynı zamanda oyunun kendisi tarafından yönlendirilmektedirler. Bu durum, diyalektik için de geçerlidir. Çünkü görünüşte *konuşmayı sürdüren* taraflarken, gerçekte bu konuşmanın sürmesini ve gerçekleşmesini sağlayan konuşmanın *konusudur*. Söz konusu olan metin olduğunda ise, her yorumcu kendi yorumuna öznel düşüncelerini yansıtmakla birlikte, metin tarafından da yönlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, konuşmayı yönlendiren ve devam ettiren, metnin konusudur. İletişim tarafları ise, yorumcu ve metindir. Her ne kadar burada yorumcunun karşısında doğrudan bir kişi bulunmasa da, yorumcu burada metinle bir iletişim durumu oluşturmakta ve metinle bir konuşma sürdürmektedir (Gadamer, 2010: 374).

Gadamer’e göre bir metnin, yorumun nesnesi durumuna gelmesi, “*metnin yorumcuya bir soru sorduğu*” (2010: 375) anlamına gelir. Burada soru-cevap ilişkisi tersine çevrilerek, soruyu soran yorumcu olmaktan çıkıp, metin olur. Çünkü bir metnin yorumlanması demek, bu metni oluşturan soruyu, bir başka ifadeyle metnin cevap vereceği soruyu anlamak demektir. Metnin yorumcuya yöneltmiş olduğu sorunun da bu bağlamda şu olduğu söylenebilir: Metin hangi sorunun cevabıdır? Gadamer’e göre bir soruyu anlamak, onu sormak anlamına gelir. Bir düşünceyi anlamak ise, onu bir sorunun cevabı olarak anlamayı zorunlu kılmaktadır (Gadamer, 2010:381). Böylece Gadamer, yukarıda ele alınmış olan soru ufkunun, bir metnin yorumlanmasında hangi işleve sahip olduğunu da göstermiş olmaktadır. Çünkü yorumcu kendi sorularını dikkate aldığı kadar, yorumbilimsel deneyimde, metnin cevabı olduğu soruyu da dikkate almaktadır. Yorumbilimsel deneyimin

¹⁰⁶ “[...] sofern das Erproben und Versuchen einer Meinung ihr die Chance bietet, die Oberhand zu gewinnen und damit die eigene Vormeinung aufs Spiel setzt” (Gadamer, 2010: 373)

¹⁰⁷ Geführtwerden

diyalektik yapısına ve sorunun önemine dikkat çekmek amacıyla Gadamer, Platon'a başvururken, söz konusu olan bu soru-cevap ilişkisi bağlamında kendisine yol gösterici olanın, neredeyse sadece R.G. Collingwood¹⁰⁸ olduğunu belirtir. Çünkü bir metni anlama yolunun, o metni oluşturan soruyu anlamaktan geçtiği tespitinde bulunan ilk isimlerden biri Collingwood'dur (krş. 2010: 376). Ancak metni oluşturan sorudan önce, yorumcunun ilk etapta karşı karşıya kaldığı soru, metnin ona sormuş olduğu sorudur. Metin, yorumcuyu kendisine çeker. Bunu, metne soru sorarak sağlar. Metnin bu sorusu, yorumcunun kendi düşüncelerini açığa almasına yol açar (Gadamer, 2010: 380). Böylece metin yorumu söz konusu olduğunda, yorumcunun sahip olduğu bilgileri askıya alması, daha doğru ifadeyle, bilgilerinin doğruluğuna şüpheyile yaklaşmasına yol açan durum metnin soru yöneltiyor olmasıdır. Yorumcu, metin tarafından etkilenmekte (Betroffensein) ve bu etkilenmeyle birlikte ona yönelmekte veya yöneltilmektedir. Gadamer'de söz konusu olan metin türü, daha ziyade tarihi metinler olduğundan, ilgili metnin anlaşılması, şimdi ufkunun tarihsel ufku da kapsayan bir tarihsel iletinin görevi olur (Gadamer, 2010: 379)¹⁰⁹. Sorulan sorular ve bu soruların genel ufku, soruya bir cevap olan metnin, anlamsal yönünü de belirler. Burada yine herhangi bir şekilde tarihselcilik anlayışına düşmemek için, Gadamer'in soru ufkuyula sadece metni oluşturan soruyu kastetmediğinin de altı çizilmelidir. Tıpkı anlama sürecindeki *ufukların kaynaşması* metaforunda olduğu gibi iki ufuk, yani tarihsel ufuk ve şimdinin ufku, ayrı ayrı birer ufuk olmadığı gibi, soru ufkunda da tarihsel soru, yorumcunun kendi sorusundan bağımsız bir konumda değildir. Burada iki sorunun ufku birbirini etkileyerek, birbirlerini genişletirler.

Gadamer aynı zamanda sorunun, yazarın sorusu olmadığını vurgular. Yazarın sorusunu yeniden kurmak, metnin anlamını anlama açısından, Gadamer için, ikincil bir değere sahiptir. Çünkü Gadamer'e göre bir metnin anlamı, yazarın metne yüklemiş olduğu anlamı aşar. Palmer, Gadamer'in yorumbilimsel diyalektiğinde ele aldığı sorunun, "metnin "konusunun" ortaya getirdiği" (2008: 262) soru olduğunu belirterek, yerinde bir saptamada

¹⁰⁸ Collingwood'un soru türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, 2010: 375-379.

¹⁰⁹ Überlieferung, so daß das Verstehen derselben immer schon die Aufgabe der historischen Selbstvermittlung der Gegenwart mit der Überlieferung einschließt.

bulunur. Bir metnin yazarın yüklediği anlamdan sayıca çok daha fazla anlam imkânı mevcuttur. Buna göre, yorumcunun yöneldiği ya da yönelmek durumunda olduğu ilk anlam, kendisinin *metinden* çıkaracağı anlamdır. Metnin cevabı olduğu soruyu (Gadamer, 2010: 381) ve metnin kendisinin yönelttiği soruyu (Gadamer, 2010: 379) anlayabilmek için, yorumcunun kendisi de soru sormaya başlar. Yorumcunun soru sorma süreci boyunca zihninden geçirdiği, aynı zamanda uyguladığı ve denetlediği bilgi veya düşüncelerin birden fazla olması, bir metnin *anlam çeşitliliğinin* de birer göstergesidir. Yorumcu bu sorgulamada, ister istemez söylenen sözü (Gesagte) aşmakla birlikte, potansiyel cevapları da meydana çıkarabilir. Gadamer'e göre, "*bu bağlamda bir cümlemin anlamı, cevabı olduğu soruya bağlıdır [...]*" (2010: 375). Her yorumcunun metinde işlenen konuya yaklaşım tarzı ve amacına göre *sorunun* değişikliğe uğramasından dolayı, cevabı da değişecektir. Bu bağlamda metnin anlamını tek bir anlama indirgemek de mümkün olmaz. Gadamer'e göre, bir metnin birden fazla anlam potansiyeli barındırmasının ve hiçbir zaman metnin anlamlarının tüketilemeyecek olmasının nedeni, her bir yorumcunun metnin cevabı olduğu soruyu ararken, her zaman kendi şimdi ufkundaki sorusuyla birlikte bu arayışını sürdürmesidir. Bundan dolayı Gadamer yorumcunun yazarın aklından geçirmedeği ya da yazar için önemsiz olanı düşünmeden duramayacağını altını çizmekte ve böylece bu anlamın ve/ya bilginin, sorunun "*açıklığına taşındığını*" (Gadamer, 2010: 380) belirtmektedir. Bu düşünceye benzer bir yaklaşım, hatırlanacağı üzere Schleiermacher'in yorum-bilimsel görüşlerinde de bulunur. Schleiermacher yorumcudan, yazarın düşünmediği, önemsiz gördüğü ya da bilinçaltında olan, ancak kendisinin farkında olmadığı noktaları bulmasını talep etmekteydi. Schleiermacher, yazar bağlamında yorumcunun, bu gizli ya da değersiz kalmış noktaları gün yüzüne çıkarmasını beklerken ve tespitlerini doğrudan yazarla ilişkilendirmesini beklerken Gadamer, yazarı mümkün olduğunca, anlama ve yorumun dışında tutmaktadır. Gadamer'in yaklaşımına göre, yorumcunun metinde yer almayan bilgileri ve düşünceleri dikkate alması, yazarı anlamak için değil, bu zaten her anlamada ister istemez gerçekleşen bir durumdur. Yani, yazarın aklında olmayan ve önemsemediği hususlar, bir başkası için önemli olup ayrıca önplana çıkartılabilir, hatta bu durum, anlamada *olağan* olan durumdur. Burada yorumcu tarafından önplana çıkarılan anlam, yazarın bilinçaltında kalmış olan anlam değil, *yorumcunun kendi şimdi ufku bağlamında sahip olduğu bilgiler ışığında tarihsel ufuktan çıkardığı anlamdır*. Bu anlamda da, aslında bağlamsızlaşması sonucunda kendisine de yabancılaşmış olan

(Entfremdung) metin (veya tarihsel miras), anlamıyla birlikte yeniden canlı bir konuşmaya dönüştürülür (Gadamer, 2010: 374). Tıpkı Eco'nun alımlama göstergebiliminde, tembel bir makine gibi durağan olan metnin, okur tarafından yeniden harekete geçirilmesi gibi, yorumlayıcının yöntemselleştirmedeği anlamasıyla birlikte tarihsel miras da, canlı bir konuşmaya dönüştürülür. Ancak bunun için yorumlayıcı, metnin söyleceklerine kulak kabartmak ve onları duyma çabası göstermek durumundadır.

2.3.4. Anlama Edimi ve Dil

Gadamer, *Wahrheit und Methode* adlı eserinin üçüncü bölümünde, ikinci bölümde tarihsel etki ilkesi ve yorumbilimsel deneyim yaklaşımlarıyla insanın sahip olduğu anlama olgusunun yapısını ve oluş şeklini büyük oranda gözler önüne serdikten sonra, bu tespitlerin tamamını ontolojik açıdan tek bir olguya bağlar. Bu ontolojik olgu ise *dildir* (2010: 383, 387). Daha önceki eleştirileri göz önüne alındığında burada şaşırtıcı olan, konuya girişini Schleiermacher'ın bir sözüyle yapmasıdır. Schleiermacher'ın yorumbilim ve dolayısıyla anlama için gerekli olan tek şartın *dil* olduğu düşüncesi, *Wahrheit und Methode*'nin üçüncü bölümünün özeti niteliğine sahiptir. Gadamer, yorumbilimsel deneyimdeki anlamının ve bu anlamada “gerçekleşen ufukların kaynaşması[nın], asli olarak dilin edimi”¹¹⁰ (2010: 383) olduğu iddiasındadır. Böylece Gadamer, dil felsefesi alanına da giriş yapmaktadır. Ancak dil felsefesi, bu çalışmanın amacını aşacağı ve aynı zamanda çalışmanın hacmini daha da genişleteceği için, bu konunun sadece anlama edimi açısından gerekli görülen kısımlarına değinilecektir. Gadamer'in dil olgusu hakkındaki görüşleri başlı başına bir çalışma konusudur.

Gadamer *dil* olgusunun, beşeri düşüncenin aydınlığa ulaştırma çabası içinde olduğu en karanlık ve muğlâk konulardan biri olduğunun bilincindedir. Ancak Gadamer'e göre bu muğlâklık, aynı zamanda *dil* olgusuyla *düşünmenin* (Denken) ortak paydasıdır. Bundan dolayı Gadamer, tin bilimlerine özgü olan anlama ve düşünme biçimini çözümlerken tespit etmiş olduğu diyalog yapısından yola çıkarak, dilin karanlığını bir nebze olsun aydınlığa kavuşturmayı amaçlar. Di Cesare (2007: 177), Gadamer'in anlama ediminde dilin önemini ele aldığı tarihlerde, dilin henüz felsefi çalışmaların merkezinde yer almadığını

¹¹⁰“[...]die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist.[...]” (Gadamer, 2010: 383)

ve özellikle sosyal bilimler alanında henüz *linguistic turn*'ün başlamamış olduğunu belirtir. Ancak buna karşın yine de Gadamer'in söz konusu *turn*'ün başlatıcısı olduğu kanısında değildir.

Gadamer'in yapmış olduğu alıntılara bakıldığında ve Di Cesare'in tespitleri doğrultusunda, Gadamer'in dil yaklaşımının Augustinus, Humboldt, Hamann ve Herder başta olmak üzere Ernst Cassirer, Hans Lipps, Johannes Lohman, Julius Stenzel, Richard Höngiswald gibi isimlere dayandığı görülür (Di Cesare, 2007: 177-178; Gadamer, 2010: 387-495). Dil olgusunu öne çıkarma biçimi, gerçekte Schleiermacher'in diyalektik yaklaşımına oldukça benzese de, bu konuyu ele aldığı üçüncü bölümde, Schleiermacher'in dil olgusuna yönelik tek bir cümlesiyle giriş yapmak dışında olumlu yönde herhangi bir alıntı yaptığı söylenemez. Buna karşın Gadamer, Herder ve Humboldt'un "*dil ve düşüncenin birliğini kabul etmeleriyle*" (2010: 406) geliştirdikleri felsefi yaklaşımlarını benimser. Aradaki fark, bu iki ismin bunların birliğinden yola çıkarak, farklı dil yapılarını karşılaştırmaları, Gadamer'in ise farklı dilsel yansımalarından yola çıkarak, bu birlik düşüncesine ulaşmasıdır. Anlamaya ve yoruma dair olan her türlü girişim, ister dilsel metinlere yönelik, isterse dildışı olan herhangi bir kültürel mirasa yönelik olsun, dilsellik temelinde gerçekleşir. Bu bağlamda Gadamer'e göre anlamının dilselliği, aynı zamanda anlamının *evrensel* yönüdür (Gadamer, 2010: 408). Çünkü bu ikisi, yani dil ve anlama, bilimsel bir araştırma nesnesi oldukları gibi, aynı zamanda her şeyi kapsayanlardır da. Bir başka ifadeyle, bunlar olmadan, ne bunlar üzerine ne de bir başka araştırma nesnesi üzerine herhangi bir bilimsel incelemenin yapılması mümkün olamaz.

Tıpkı Schleiermacher gibi Gadamer de, bir konuşmada bireyleri birbirine bağlayan, bir başka ifadeyle birbirlerini anlamalarını sağlayan hususun, *konu* olduğu düşüncesindedir. Schleiermacher, söz konusu edilen nesnenin *aynılığından* (Selbigkeit) bahsederken (2.1.3.), Gadamer, iletişim taraflarının – hem sözlü konuşmada, hem de metin-yorumcu ilişkisinde – "*bir konuyu göz önünde*" (Gadamer, 2010: 383-384) bulduklarını, dilin ise bu durumda "*tarafların anlaşmasını sağlayan ve konu üzerine uzlaşının gerçekleştiği orta* [Mitte]"¹¹¹ (Gadamer, 2010: 387) olduğunu savunur. Konu, iletişim taraflarının

¹¹¹"Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht" (2010: 387)

farklı yönlere saptamalarını engellemektedir. Ancak Gadamer, konu üzerine anlaşmalarını ve iletişime geçmelerini sağlayanın da *dil* olduğunu vurgular. Öyle ki burada kast edilen *dilsellik*, düşüncelerin dile dökülmesi anlamında değil, “*daha ziyade anlamının gerçekleşmesi, [...] konunun kendisinin dile [...]*” gelmesiyle ilgilidir ve bu konuşmada iletişim taraflarının anlaşması konu üzerine, “[...] *ortak bir dilin geliştirilmesidir*” (Gadamer, 2010: 384)¹¹². Bir metnin geçmişten bugüne ulaşması doğası itibariyle dil aracılığıyla (im Medium der Sprache) gerçekleşir. Bu nedenle Gadamer’e göre “[...] yorumlamanın *nesnesi, doğası itibariyle dilseldir*” (2010: 393).

“Verständigung im Gespräch schließt ein, daß die Partner für dieselbe bereit sind und versuchen, das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen. Wenn das gegenseitig geschieht und jeder der Partner, indem er gleichzeitig seine eigenen Gründe festhält, die Gegengründe miterwägt, kann man schließlich in einer unmerklichen und unwillkürlichen Wechselübertragung der Gesichtspunkte [...] zu einer gemeinsamen Sprache und einem gemeinsamen Spruch gelangen.” (Gadamer, 2010: 390)

Burada kast edilen dil ve dilsellik, somut olarak o veya bu dil değildir. Çünkü Gadamer’e göre anlama, belli bir dile tam anlamıyla vakıf olmakla mümkün olmayıp, dil aracılığıyla bir konu üzerine anlaşmaya varmaktır. Ancak buradan, Gadamer’in dili, sırf düşünceleri dile getirmek için bir iletişim aracı olarak gördüğü düşüncesi doğmamalıdır. Gadamer’e göre dil, insanın ontolojik gerçekliğidir. Gadamer, düşünmeyi ve dili kesinlikle ayrı görmez. Gadamer konuşmayla düşünme arasındaki ilişkiyi, “*gizemli içkinliği [Innigkeit] [,] dilin düşünme içerisinde gizli kalmasına yol açmaktadır*” (2010: 392) biçiminde ele alır. Anlama, dil zemininde gerçekleşir. Gadamer’e göre, dilsiz bir anlama mümkün değildir. Bir dili ve dolayısıyla konuyu anlamak, “*ancak dilin içinde yaşamakla mümkündür*” (2010: 388), birbirini anlama veya birbiriyle uzlaşma sorunu ise ancak bu aşamadan sonra

¹¹²“Das ist nicht ein äußerer Vorgang der Adjustierung von Werkzeugen, ja es ist nicht einmal richtig zu sagen, daß sich die Partner aneinander anpassen, vielmehr geraten sie beide im gelingenden Gespräch unter die Wahrheit der Sache, die sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet. Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war³²⁸. (Gadamer, 2010/1960:384)“

ortaya çıkar. Çünkü dilden önce, anlama için gerekli olan ortak zemin zaten hazır edilmiş durumda değildir.

“[...]Die im Sprechen lebendige Sprache, die alles Verstehen, auch das des Interpretieren von Texten, umgreift, ist so sehr in den Vollzug des Denkens bzw. Auslegens eingelegt, daß wir zu wenig in der Hand behalten, wenn wir von dem, was die Sprachen uns inhaltlich überliefern, absehen und nur die Sprache als Form denken wollten. Die Sprachunbewußtheit hat nicht aufgehört, die eigentliche Seinsweise des Sprechens zu sein. [...]” (Gadamer, 2010: 408-409)

Gadamer, anlamanın evrensel bir araç olan dilde gerçekleştiğini belirterek, aynı zamanda daha önce açıklamış olduğu yorumbilimsel deneyimin de bu şekilde vukuu bulunduğu inanır. Çünkü gerçek anlama, yorumbilimsel bir deneyimdir ve anlamanın bu biçimini Gadamer, açıklama (Auslegung) olarak adlandırır. Gadamer’e göre, bir metin yorumu söz konusu olduğunda, burada gerçekleşen anlama, bir başkasının düşüncelerini ve duygularını birebir yaşantılamak değildir. Açıklama, soru-cevap biçiminde gerçekleşen yorumbilimsel deneyim ve konuşma sürecidir ve dilsellik temelinde gerçekleşir. Yorumlamanın bu durumu, hem gerçek iletişim durumları için, hem de metin yorumlama durumları için geçerlidir. Buna göre ise “*her anlama yorumdur ve [...] bir dilin aracılığıyla gerçekleşmektedir, [söz konusu] dil [ise] nesneyi dile [Wort] getirmek ister, ancak [söz konusu olan dil], aynı zamanda yorumcunun kendisine ait olan dildir*” (2010: 392).

Metin yorumlaması anlamındaki Auslegung, yorumcunun metinle sürdürmekte olduğu bir iç diyalogdur. Bu iç diyalogda yorumcu yazarla değil, yine kendisinin dile gelmesini sağladığı metinle konuşma halindedir ve anlaşılmaya çalışılan şey, metnin söylediği *konu*dur. Burada anlaşılmaya çalışılan, yazarın söyledikleri ve yazarın bunları niçin söyledikleri olduğunda, yorumcu asıl bahsi geçen konuyu gözden kaçırmış olup, bir tür niyet okumacılığına büründüğünden, konuşmadan da uzaklaşmış olur. Bundan dolayı gerçek bir konuşmanın sürdürüldüğü bir ortamda, “[...] [k]onu üzerinde uzlaşabilmemiz için anlaşılacak olan şey, onun düşüncesinin [Meinung] konu bağlamındaki geçerliliğidir. Öyleyse onun düşüncelerini onunla ilişkilendirmiyor, aksine kendi düşünce ve varsayımlarımıza vardırıyoruz”¹¹³ (Gadamer, 2010: 389). Bu bağlamda, sözün sahibinin düşünceleri

¹¹³ Was es zu erfassen gilt, ist das sachliche Recht seiner Meinung, damit wir in der Sache miteinander einig

ancak, konu bağlamında bir önem taşır. Konunun bir önem taşıması durumunda, sözün sahibinin düşüncelerinin de bir değeri bulunmaz.

Wahrheit und Methode'nin üçüncü bölümünde Gadamer anlamanın dilselliğini ortaya çıkarırken, tarihsel miraslar arasında, dilsel olan ve dilsel olmayan metinler olarak ayırma bulunmaktadır. Gadamer'e göre, genel kanının aksine, dilsel metinlerde görselliğin bulunmaması ve onların soyut birer metin olarak bulunması, anlaşılabilirliği açısından bir eksiklik değildir. Aksine asıl manada *tarihsel miras* (Überlieferung) olan, *dilsel* metinlerdir. Çünkü "*dilsel miras yoluyla bize ulaşan [şey], artık kalmamış, aksine devredilmiştir, bir başka ifadeyle, bize söylenmektedir*"¹¹⁴ (Gadamer, 2010: 393).

Gadamer, dilsel metinler arasında da ayırma yaparak, yazılı olan mirasın, yorumbilimsel gerçekliğin özünün dilsellik olduğunu en uygun bir biçimde gösterdiği iddiasında bulunmaktadır. Gadamer'in, yorumbilimin konusunun Schleiermacher'den önce zaten sadece yazılı metinlerden oluştuğuna da ayrıca dikkat çekmesiyle, onun bu gerçekliğin hatırlanmasını amaçladığı söylenebilir. Yazılı metinlerin yorum için daha uygun olmasının nedeni ise, her türlü bağlamdan kopmaları sonucunda, onlarda bir tür (kendine) yabancılaşma (Selbstentfremdung) meydana gelmesidir (bkz. 2010: 394, 397, 398). Bu yabancılaşma sayesinde metin, yazarından ve dönemin okurundan uzaklaşmış olduğundan, yorumlama esnasında ikincil değere sahip bu etkenlerden de arınmış olur. Tüm bunlar sonucunda da yorumbilimsel anlamanın görevi, metnin anlamında gerçekleşen yabancılaşmayı, metni "*yeni [bir biçimde] ifadeye*" dökerek, onu "*geri dönüştürmede*" (Gadamer, 2010: 397) yatar. Yani söz konusu olan, bu yabancılaşmayı ortadan kaldırmaktır.

Yazılı metinlerin anlama için en uygun olanakları barındırıyor olmasının bir diğer nedeni, burada aktarılanların "*her türlü şimdide [Gegenwart] eşzamanlı*" (Gadamer, 2010: 393) olarak bulunuyor olmalarıdır. Gadamer'e göre tarihsel yazılı metinlerde, hem şimdi hem geçmiş aynı zamanda mevcut bulunur. Metnin şimdisi, onun yorumcu tarafından bugün alınıyor ve dolayısıyla yorumlanıyor olmasıdır. Ancak metin tarihsel olduğu için aynı

werden können. Wir beziehen also seine Meinung nicht auf ihn, sondern auf das eigene Meinen und Vermeinen zurück" (Gadamer, 2010: 389)

¹¹⁴ "Was auf dem Wege sprachlicher Überlieferung auf uns gekommen ist, ist nicht übriggeblieben, sondern es wird übergeben, d. h. es wird uns gesagt [...]" (Gadamer, 2010: 393).

zamanda geçmişi de barındırıyor olmaktadır. Bu durum yabancı kültür metinleri için de geçerlidir. Yorumcu yabancı kültüre ait bir metni alımlarken, hem kendisini hem de yabancıyı bu metinde bulur. Burada söz konusu olan, Gadamer'in ufukların kaynaşması yaklaşımıdır. Çünkü Gadamer tarihi mirasın devamlılığını sağlayanın ve taşıyıcısı olanın eski zamandan kalan bir kâğıt parçasının değil, hafızanın olduğunu belirtir. Hafızanın devamlılığı aracılığıyla, tarihi mirasların devam etmesi ve iletilmesi sağlanır. Hafıza sayesinde bireylerin kendi dünyasının bir parçası haline dönüşmekte ve dolayısıyla bireyin tarihsel ufkunu oluşturduğundan, aynı zamanda dile getirilmiş olmaktadır (Gadamer, 2010: 394).

Tarihsel metnin uğramış olduğu kendine yabancılaşma ise, ancak ve ancak *okuma* ile giderilebilir. Gadamer, anlamamanın en büyük görevinin okumada bulunduğu düşüncesindedir. Burada önemli olan, metnin yeniden canlı bir dile dönüştürülmesidir. Gadamer'e göre metnin canlı bir dile dönüştürülmesi için gerçekleştirilecek olan okumada, bir metnin anlamı (Sinn) tespit edilebilir ve tekrarlanılabilir (Gadamer, 2010: 396).

Gadamer'in bu ifadesi, özellikle Derrida ve yapıbozucular tarafından eleştiriye uğramıştır. Gadamer'in, metnin anlamamanın tespit edilir ve tekrarlanılabilir olduğu ifadesi, sanki metnin tek bir anlamının bulunduğu düşüncesinde olduğu kanısını uyandırmıştır. Gadamer'in bir metinde tek bir anlamın bulunmadığı ve her bir okurun kendi önyargılarıyla bir metne yaklaştığı düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, bu eleştirilerin haklılık payı olduğu söylenemez. Ancak Gadamer'in bu konu üzerine, bir başka ifadeyle bu ifadelerine yönelik ayrıntılı bir biçimde açıklamalarda bulunmaması, bunların aydınlığa kavuşmasını engellemiştir. Gadamer'in sözlerinin devamına bakıldığında, burada tekrarlanacak olan anlamın yazarın yüklediği anlam olmadığı görülebilir. Ancak Gadamer'in düşünceleri genel olarak dikkate alındığında, Gadamer'in tekrarlanan anlamla, konuyu kast ettiği de söylenebilir. Çünkü Gadamer'e göre "*okuyarak anlama, [...] şimdiki [gegenwärtigen] anlama katılımıdır*"¹¹⁵ (2010: 396). Tekrar, geçmişdeki anlamı tekrarlamak ve ona ulaşmak anlamında değil, metnin yorumcu için şimdi anlamına katılım olarak açıklanır. Ancak bu durum, geçmişin de tamamen silindiği anlamına gelmez. Hem geçmiş

¹¹⁵"Lesendes Verstehen ist nicht ein Wiederholen von etwas Vergangenem, sondern Teilhabe an einem gegenwärtigen Sinn. (Gadamer, 2010: 396)"

hem Şimdi metinde aynı Şekilde bulunur ve yorumcu metnin ufkuyla kendi ufkunu kaynaştırarak, kendisi için yeni bir anlam çıkarır. Yorumcunun metin dolayısıyla ürettiği anlam, her durumda tekrar edilemezdir. Bu anlamda Derrida'nın yaklaşımıyla rtuşen bir yaklaşımın söz konusu olduğu söylenebilir. Sorun Gadamer'in yorumbiliminde olmayıp, onu yazar odaklı ve yorumu tek anlama indirgeyen bir düşünceye sahip olarak gören n yargılı yaklaşımlarda bulunmaktadır.



BÖLÜM 3. ÇEVİRİBİLİMSEL KURAMLARDA YORUMBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR

Çeviribilim hermeneutik bir bilimsel disiplindir. Hermeneutik bir bilim dalı olan çeviribilim, metin yorumbilimi olmakla birlikte, salt metin yorumuyla sınırlı bir bilim dalı değildir. Çalışmanın birinci bölümünde gösterilmeye çalışılan yorumbilimin çeşitliliği, çeviribilim için de geçerlidir. Yorumbilim alanındaki yaklaşımların metne yaklaşımlarındaki çeşitliliği, çeviri kuramlarına da yansımıştır. Oysa çeviribilim, henüz bir önceki yüzyılın disiplinidir ve bu çeşitlenme için yorumbilimdeki gibi uzun bir tarihsel süreç geçirmemiştir. Ancak gözden kaçmaması gereken husus, yorumbilimin bu denli çeşitlenmesinin de 20. yüzyılda gerçekleştiğidir.

Çeviribilimle ilgili çalışmalar gün geçtikçe çeşitlenmiş ve farklı bilimsel disiplinlere yayılmıştır. Çeviribilim disiplinlerarası çalışmalarla, kendi pratik doğasına uygun olan bilimlerle işbirliği yaparak önemli bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Çeviribilim önceleri dilbilimsel katı kurallarla sınırlandırılmışken, kendi doğasına uygun olarak somut ve pratik alanlara yönelmesi önemli bir adımdır. Fakat çeviribilimin pratiğe yönelişindeki müspet gelişmeler, çeviri sürecinin yorumsal sürecinden uzaklaşıp, çevirinin görünen yüzüyle ilgilenilmesine neden olmuştur. Gün geçtikçe artan çeviri çalışmaları, çeviribilimin metin yorumuna dair yaklaşımları geri plana itmiş, çeviri, sürecinin değil, sonucunun bilimi olma yolunda ilerlemiştir. Nitelikten çok niceliğe verilen önem sonucunda çeviri çalışmaları çevirilerin toplumsal ve kültürel etkilerinin niceliğine yönelirken, nitelik ve nasıllığını bir yana bırakmıştır. Çevirmen kalitesi, çevirmen derinliği, metin derinliği ikinci plana atılmıştır. Çevirinin toplumsal boyuta genişlemesi, kültürel çalışmaların artması çevirinin toplumsal sistemdeki pratik ve ekonomik değerini artırmakla birlikte, çevirinin bir metin yorumbilimi olarak üstlenmesi gereken derin düşünsel sorumluluktan kaçınılmasına yol açmıştır. Çeviri sürecinin en önemli aşamalarından biri olan, anlama ve yorum aşaması atlanarak, çevirinin iletişimsel yönüne, bir anlamda çevirmenle metin arasındaki içsel diyaloga değil, çevirmen yorumunun dilsel yönüyle kurulan bir iletişime önem verilmiştir. Çeviribilim, felsefe ve sosyolojideki modaya uygun olarak anti hermeneutik yaklaşımlarla kendine yeni bir yol çizerken, hermeneutik yaklaşımları, modası geçmiş akımlar olarak bir kenara itmiştir. Hermeneutik derinlik bir yana bırakılarak daha popüler

ve pratik alanlara yönelirken, metin yorumu gibi çok zahmetli bir işle nasıl baş edileceğine dair yeni bakış açıları geliştirilemedi. Hermeneutik çeviribilimde, yalnızca Schleiermacher'ın bir makalesine ve ilgili makaledeki yabancılaştırma yöntemine indirgenen çalışmalardan elde edilen kestirme çıkarımların çeviri pratiğine indirgenmesinden öteye geçilemedi. Yorumbilimsel çeviribilimde gösterilen çabaların karşılığını bulamaması, pratik ve pragmatik dünya karşısındaki soyut kalışı, çeviribilimi metin yorumbilimi olmaktan çıkarmıştır.

Çeviri süreci hangi bakış açısıyla açıklanırsa açıklansın, bir metni anlama ve anladığı metni başka bir kültüre aktarma şeklindeki bir bakışın dışına çıkamaz. Böylece çeviri süreci, anlama ve aktarma süreçlerinden oluşan bir süreç olarak; birinci aşamasında metnin yorumlanması, ikinci aşamasında ise, kaynak metinle erek kültür arasında çevirmen aracılığıyla bir iletişim eylemi, kültürel ve toplumsal bir eylemdir. Çevirinin ikinci aşaması olan iletişimsel aşamanın belirleyicisi olan kaynak metnin yorumlanış biçimidir. Bir metin yorumlayıcı olan çevirmenin kaynak metinle kurduğu yorumsal ilişkinin türü, tüm çeviri süreçlerini belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu çalışma, çeviri sürecinin birinci aşaması olan, hermenutik alana aittir. Çeviri sürecinin iletişimsel eylem aşaması (yöntemsel hermenutik), toplumsal aşaması (çeviri sosyolojisi) ve kültürel aşaması (kültürel semboller) bu çalışmanın konusu dışında kalmaktadır. Hermeneutik bilimini felsefi ve yöntemsel hermenutik olarak adlandırdığımızda, bu çalışmanın çeviriye bakışı, felsefi yorumbilim alanında kalacaktır.

Son yıllarda yetişen çeviribilimcilere ve çeviribilim alanında üretilen eserlere bakıldığında çeviribilimin yönü daha da iyi anlaşılabilir. Çeviri alanında yorumbilimsel çalışmalardan uzaklaşılması, çevirmenlerin kolay metinlerle yüzleşerek, zor metinlerden kaçmasına yol açmaktadır. Çok zorlu bir süreç olan çeviri süreci, çevirmenin tek başına baş etmesi gereken yorumsal bir süreçtir. Çevirmenin çektiği zahmetler, bir film sahnesinin arka yüzü gibi, dışardan bakınca dilsel bir dönüşümle izah edilmektedir. Oysa çeviri sürecinde çevirmenin yaşadıkları çok daha başkadır, fakat çeviribilim son yıllarda bu derinliğe daha çok eğilerek, yeni yorumbilimsel yaklaşımlar geliştirme yerine, yüzeysel çalışmalarla daha çok pratikle uğraşmaktadır.

Her ne kadar son yıllarda yorumbilimin retorikle ilişkisi yeniden gündeme getirilmeye başlansa da, Schleiermacher'den itibaren yorumbilimin merkezi konusu anlama olgusu

olmuştur. Çeviribilimde sürdürülen çalışmalar ise, sadece çevirmenin anlamasıyla sınırlı değil, çeviri olgusunun farklı farklı boyutlarına yöneliktir. Bu anlamda yöneldiği farklı araştırma alanları göz önünde bulundurulduğunda, belki de yorumbilim içerisinde yaşananlardan daha fazla çeşitlenmenin bulunduğu iddia edilebilir. Tıpkı, yorumbilimde anlama olgusu birbirine taban tabana zıt bakış açılarıyla açıklandığı gibi, çeviribilimde olsun farklı disiplinlerde olsun “*herkes çeviriden bahsetmekte, ancak aynı nesneyi kastetmemektedir*” (Snell-Hornby, 1986: 11). Çünkü herkesin çeviriden, çeviri yönteminden ve sonuç olarak erek metinden anladığı ve tasarladığı birbirinden farklılık gösterir. Kimi, kaynak metne *sadakati* öne çıkarırken, bir diğeri erek okurun çeviri metnini en rahat biçimde anlayabilmesini hesaba katar, başkaları ise çevirinin yaratıcılık yönünü vurgulayabilir. Kimi çeviriyi sadece dilsel bir eylem olarak kabul ederken, kimileri kültürel bir eylem ve hatta toplumsal bir uğraş olarak değerlendirir.

Çeviribilimin araştırma nesnelereinden biri de, bir insan olan çevirmen, bu bağlamda da bir yandan çevirmenin anlaması, diğer yünden ise çevirmenin erek metnini oluşturması olduğu söylenebilir. Son yıllarda, bu ikisi bir bütün olarak incelenmektedir¹¹⁶. Yine bu bağlamda çevirmen adaylarının yetiştirilmesi/egitimi konusunda da ayrı çalışmalar yapılmaktadır. Bir diğeri olarak doğrudan erek metnin kendisi araştırma konusu olabilirken, dördüncü olarak, çevirinin toplumsal boyutları da araştırma konusu olabilmektedir. Bu liste daha da uzatılabilir, ancak özellikle son yıllarda çevirinin toplumları şekillendirmedeki rolü üzerine bir dizi sosyolojik çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Özellikle bu son akım, çeviri eylemindeki asıl güç sahibi aktör ve/ya aktörlerin kim ve/ya kimler olduğunu irdelemektedir. Böylece çevirmenin kendisi ikinci, üçüncü ve hatta daha da geri sıralara atılmaktadır. Tıpkı, 80li yıllarda kaynak metnin çeviri eylemindeki rolünün en alt sıraya düşmesi gibi (bkz. Reiß/Vermeer, 1984). Çeviri sosyolojisi ve diğer alanların da gerekliliğini yadsımayarak, bu gibi çalışmalar sonucunda kültürlerarası iletişimde “*bu sürecin genellikle saklı kalan halkası çevirmen*” (Schmidt, 1988: 7), unutulmamak durumundadır.

¹¹⁶Çeviri eyleminin anlama ve yazma aşamalarının bir bütün olarak ele alınması, çevirinin doğası gereği uygun bir yaklaşımken, bu birlik ve bütünlük çerçevesi içerisinde oldukça önemli noktalara ya kısaca değinilmekte ya da tamamen gözden kaçırılmaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sürdürülen çeviribilimsel çalışmalarda, çeviri metninin kaynak metnin birebir eşdeğeri olması, çevirmenin çeviri sürecinde kendi öznelliğinden sıyrılıp kaynak metin yazarının ruhuna sızması gibi ütopyik düşüncelerin yerini çeviri eylemini kültürel, toplumsal ve bilişsel açılardan incelemeler almıştır. Tosun, genel çeviri kuramı çerçevesinde çeviri sürecinin kuramsal olarak bir çevirmen eylemi ve çevirmenin bireysel karar verme süreci olarak ele alındığını vurgular ve “[...] *asıl yeni olan, çeviriyi bir süreç olarak; bir ürünün bir insan tarafından işlenip sonucunun oluşmasına kadar devam eden bir eylem olarak incelenmesidir*” (Tosun, 2000: 55).

Bu yeni bakış açılarının ortaya çıkmasında kuşkusuz gerek genel anlamda yorumbilim yaklaşımlarının, özel olarak ise yorumbilimsel çeviri çalışmalarının önemi tartışılmazdır. Kutsal kitapların yorumlanmasında olsun diğer metin türlerinin yorumlanmasında olsun ‘Tanrı’nın yardımı’ dışında, farklı unsurların etkili olduğunun farkına varılması, ayrıca anlamın her zaman yanlış bir anlama olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması ve en önemlisi her yorumda ve çeviride metnin farklı yönlerinin ortaya çıktığının görülmesiyle, 20. yüzyılda, gerçekte her anlamın farklı bir anlama olduğu ve her anlamın bağlam tarafından belirlendiği sonucuna ulaştırmıştır. Artık hemen her yorum kuramında yorumun metinle okur arasında bir diyalog olduğu düşüncesi yerini almıştır (Gadamer, Ricœur, Eco, Jauss) ve tıpkı Tanrı gibi, edebi metnin yazarı da ölmüştür. Tüm bu gelişmeler çeviribilimsel çalışmalarda dikkatlerin kaynak metin yazarı ve kaynak metinden, çevirmene çekilmesinde etkili olmuştur. Daha önce alanda gerçekleştirilen çalışmalar kural koyucu nitelik taşıırken, özellikle Katherina Reiß ve Hans Vermeer’in 1984 yılında yayınlanan *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (Genel çeviri kuramının temeli) adlı çalışmalarının, ayrıca Justa Holz-Mänttari’nin yine 1984 yılında yayınlanmış olan *Translatorisches Handeln* (Çeviri Eylemi) adlı çalışmasının ardından çeviri eylemini çevreleyen etkenleri inceleme ve bunları betimleme yoluna gidilmiştir. “*Dilsel eylemden, eylem kuramına, kültür kuramına genişleyen çeviri süreci; çeviri eylemi ve kültür transferi olarak bütünsel bir yapıda incelen[meye]*” başlanmıştır (Tosun, 2002b: 226). Sonuç itibariyle de, çeviri çalışmaları için artık *kaynak metni anlamak* tek sorun olmaktan çıkmıştır.

Bu çalışmalarla birlikte, çevirmenin hareket sınırları genişletilmiş ve kendisine, çeviri eyleminde alacağı kararlarda sonsuz bir özgürlük tanınmıştır. Nedeni ise, çevirmenin bir

uzman olmasıdır. Çevirmen dil bildiği kadar, hem kaynak hem erek kültür hakkında sahip olduğu bilgilerden dolayı bir uzmandır ve çeviri amacını belirlemede değil, ancak bu amacın *nasıl gerçekleştirileceğine* dair karar verecek olan tek merciidir. Kaynak metindeki kimi unsur ve parçalar, erek metne taşımama hakkına sahip olduğu gibi, kaynak metinde olmayanları erek metne ekleme hakkına da sahiptir.

Ancak çevirmene her türlü özgürlük tanıyan söz konusu *işlevselci kuramlarla* eş zamanlı olarak, doğurduğu sonuçlardan da olsa gerek, çeviri eylemi etik değerler bağlamında da değerlendirilmeye başlanmıştır (Berman). Çevirmenin özgürlük sınırlarının sorunsallaştırıp, yazara ve kaynak metne olan *sadakat* konusunda özgülleştirilmesiyle birlikte, çevirmenin *sadakatının* neye ve kime olduğu ve sınırlarının ne olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Bu konudaki en açıklayıcı yaklaşımlardan biri ise, yine işlevselci çeviri yaklaşımını benimsemiş olan çeviribilimci Christiane Nord'a aittir. Nord, çeviri eylemindeki sorumlulukları ifade edecek olan durum için, alışlagelmiş 'sadakat' (Treue) kavramı yerine, yeni bir kavrama, *Loyalität* kavramına başvurmaktadır. *Sadakat* sözcüğü, 70li-80li yıllarda yeni özgürlüğünü kazanmaya başlayan çeviribilim içerisinde olumsuz çağrışımlar oluşturmaktadır. Tıpkı yorumbilimde yazarın anlaşılmasına karşı bir tepki olduğu gibi, çeviribilimde de kaynak metne ve kaynak yazara sadakat konusuna olumsuz yaklaşılmaktadır. Ancak aynı oranda, çevirmene bu denli özgürlük tanınmasına karşı duranlar da bulunmaktadır. Çevirinin etik değerlerinin yok edildiği düşünülmektedir. Nord ise *Loyalität* yaklaşımıyla çevirmenin kaynak metne ve yazara olan sorumluluğunun sınırlarını belirlemektedir.

“Es geht also beim Übersetzen nicht um einen absoluten Begriff der “Treue” zu einem Text (!), sondern um verschiedene Möglichkeiten der Herstellung funktionsgerechter Translate im Rahmen des (ethischen) Prinzips der Loyalität gegenüber den beteiligten Partnern.” (Nord, 2011: 27)

Çevirmenin, taraflardan¹¹⁷ her ikisine karşı taşıdığı sorumluluğu Nord, erek kültür ve okur bağlamında ele alır. Erek kültürde erek okur için kaynak metin yazarının bir önemi ve değeri bulunması durumunda (krş. Nord, 2011: 17) çevirmen, kaynak metne ve yazara olan bağıntıyı erek metne yansıtmak durumundadır. Bu durum ise özellikle edebi metin

¹¹⁷ Kaynak yazar ve erek okur

türleri için geçerlidir. Risku'ya göre (1998: 86) Nord, çevirmenden erek okurun kaynak metin yazarının niyetine yönelik beklentilerine dair çıkarımlarda (Antizipation) bulunmasını ve çeviri metnini bu çıkarımlarına göre oluşturmasını talep etmektedir. Çevirmen, çıkarımlarına göre yazarın niyetini erek metne yansıtıp yansıtmayacağına karar verir. Nord'un bu yaklaşımı, çeviri eylemini etik yönden sınırlama konusunda oldukça verimli olmasına karşın, işlevselcilere ve özellikle Skopos kuramına yönelik, çeviride manipülasyonlara zemin sağladığı eleştirilerinin devam etmesini engelleyememiştir.

Çevirmenin kaynak metne ve yazarına karşı özgürlüğünü savunan yaklaşımlara özellikle yorumbilimsel çeviri çalışmalarında karşı gelinir. Yorumbilimsel çeviri çalışmalarının odak noktası *orijinal metni anlama sürecidir*. Yorumbilimsel bir yaklaşımı benimseyen çeviribilimciler için de çeviri, anlama ediminden ayrı düşünülemez. Farklı bir kültürden olan çevirmenin kaynak metni anlamada karşı karşıya kaldığı ve kalabileceği sorunlar ele alınmakta ve özel olarak çevirmenin anlama süreci incelenmektedir. Ancak Siever'in de savunduğunun aksine, tüm yorumbilimsel yaklaşımlar başarılı bir çeviri için kesinlikle *sadece* kaynak metni doğru anlamayı ölçüt olarak kabul etmezler. Siever (bkz. Siever, 2010: 110), Friedrich'in "*tüm güç [Gewalt] kaynak metinden oluşmalı*" (Friedrich, 1965: 11, 12) ifadesini, tüm yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarına ait bir görüş olarak yansıttığı gibi, sanki Friedrich bunu tüm metin türleri için söylüyor şeklinde aktarır. Oysa Friedrich, *Zur frage der Übersetzungskunst* (1965) adlı çalışmasının henüz ilk satırlarında, *amaçlı*¹¹⁸ yapılan çevirileri bu çalışmasının dışında tuttuğunun altını çizer (Friedrich, 1965: 5). Friedrich, bir Schleiermacher ve Humboldt takipçisi olarak, bu görüşünü edebi tür dışındaki metinlere yansıtılmakla birlikte, özel olarak şiir çevirilerini dikkate alır. Aynı zamanda ise yabancıya duyulan saygıdan dolayı Friedrich bu durumu, "*yabancının hatırı için yabancı [tarafa] geçiş*" (Friedrich, 1965: 11) olarak ifade eder.

Özellikle son yıllardaki yorumbilimsel çeviri çalışmalarında, çeviri eyleminin bütün gücünün kaynak metinden kaynaklanmadığı söylenirken, aynı zamanda çeviri eyleminin tamamen kaynak metinden bağımsız olmadığı *gerçeği* de özellikle *vurgulanmaktadır*. Buna karşın kaynak metnin rolü, bugün kimi çeviribilimci tarafından ya göz ardı edilmekte

¹¹⁸ Friedrich özellikle 2. Dünya savaşıdan itibaren, eğlence endüstrisinin (Unterhaltungsindustrie) tiyatro, film ve roman gibi alanlara el atmasıyla birlikte bu türdeki çevirilerin (zweckbestimmte Dolmetschen) arttığına dikkat çekmektedir.

veya buna yönelik pozitif düşünceler satır aralarında kalarak görünmez olmakta ve dolayısıyla da kaynak metnin 'tahtından indirilmesiyle' birlikte, tamamen önemsizleştiği yönünde bir algı oluşmaktadır. Kaynak metnin tahttan indirildiği ve indirilmek durumunda olduğu doğrudur, ancak kaynak metnin tamamen yok sayılması konusu hakkında şu an için söylenebilecek olan, işlevselci hareketin başlatıcısı Skopos kuramına yönelik oluşmuş yanlış algıların bir sonucu olduğudur¹¹⁹.

Gadamer'in yorumbilim kuramını incelediğimizde, onun kaynak metnin mutlaklığına dair bir görüş içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Gadamer yorumu, çevirmenin ufkuyla metnin ufkunun bir kesişmesi ve çevirmenin bu ufukların kaynaştırarak, kendi pratik alanı bağlamında anlayıp yorumlaması şeklinde değerlendirir. Gadamer'in yorum biliminde söz konusu olan bir metnin yorumcu tarafından kendi bağlamında anlaşılıp yorumlanmasıdır. Metnin başka bir kültüre aktarımı, yorum sürecinin ötesinde bir aktarım sürecidir. Çeviriyi sadece kaynak metnin yorumu olarak görerek, erek metne aktarılırken ortaya çıkan aktarımsal süreç görmezden gelinemeyeceği gibi, çeviriyi sadece bir aktarım süreci olarak görmek de yeterli değildir. Çeviri süreci başlangıcında bir düşünce eylemi olarak, yorumsal bir süreç iken, devamında bu yorum sürecinde elde edilen verilerin iletişimsel bir yöntemle farklı bir kültüre aktarılmasıdır. Çeviri sürecinin tüm aşamalarını birlikte değerlendirme yerine, çeviri sürecinin aşamalarını ayrı ayrı anlayarak, her birinin bir diğeri yerine geçemeyeceğini kavrayabilmek, çeviribilim için önemli bir paradigma değişimi olacaktır. Felsefi ve yöntemsel yorumbilim alanlarında gerçekleşen tartışmaya benzer tartışma, çeviribilim alanında da görülmektedir. Gadamer'le Habermas arasında yaşanan tartışmanın benzeri, çeviribilim alanında da yaşanmaktadır. Fakat çeviribilim alanındaki yöntemsel bakışı, yani iletişimsel süreci aşacak felsefi ve düşünsel yaklaşımların kaynak metni anlama ve yorumlama süreçlerini henüz yeterince ortaya çıkarmaması, çeviri alanında yöntemcilerin ağırlığını hissettirmektedir. Oysa gerek Vermeer, gerek Mänttaeri, gerekse Höniğ bu konuda bir çaba içinde olmakla birlikte, kendilerini iletişimsel eylem paradigmasından koparamamışlardır. Çeviribilim alanında felsefi yorum-

¹¹⁹ Kaynak metin ve yazar konularının Skopos kuramında ele alınışı 3.2. başlığı altında irdelenmektedir.

bilimi savunan bir grup yorumbilimcinin de Schleiermacher'le sınırlı kalmaları ve Schleiermacher'in kuramını daha çok teknik ve dilsel yönüyle ele almaları, yorumbilimi çeviribilim için yabancılaştırma yöntemiyle sınırlamaktan öteye geçmemiştir.

Kaynak metni anlamaya *çalışmak* ve bunu başarmak çevirmenin aşmak durumunda olduğu *ilk* durumdur. Başka bir ifadeyle, hangi biçimde olursa olsun, bu ister doğru-yanlış, ister yeterli-eksik olarak adlandırılsın, çevirmen kaynak metni kendi alımlama süzgecinden geçirmektedir. Bundan dolayı isminden de anlaşılacağı gibi yorumbilimsel çalışmaların ilgi alanı çevirmenin anlama sürecidir. Belirli bir bilim dalının içerisinde, nesnesinin belirli bir düzlemine yönelerek araştırma ve incelemelerde bulunmak olağan bir durumdur. Ancak Siever bu durumu dikkate almadan, her bilimsel çalışmanın genel bir kuram geliştirme durumunda olduğu fikriyle, yorumbilimsel çeviri çalışmalarının daha çok anlama sürecine odaklanmasını eleştirmektedir (bkz. 2010: 105-106). Yorumbilimsel çeviri çalışmalarının çevirmenin anlama sürecine odaklandığı doğrudur, ancak Siever'in iddia ettiği aksine (2010: 106), erek metni oluşturma süreci kesinlikle önemsiz, kendiliğinden ve/ya sorunsuz gerçekleşen süreç olarak görülmemektedir. Yorumbilimsel çeviri çalışmalarının - Siever bu konuda özellikle Stolze'yi eleştirmektedir - çevirinin ikinci aşaması olan erek metnin oluşturulmasını konu edinmedikleri eleştirilirken, gözden kaçan önemli bir nokta bulunmaktadır. Tıpkı işevselciler tarafından *anlama ediminin* kurallarla yönlendirilemez bir durum olarak görülmesi gibi, yorumbilimsel çeviribilimciler de erek metnin oluşturulmasını, kurallara bağlanamaz ve bunlarla sınırlandırılmaz *yaratıcı* bir süreç olarak kabul etmekteledir. Stolze, Siever'in yorumbilimsel çeviri çalışmalarının sadece kaynak metne odaklandığına yönelik eleştirisine “yorumbilim *böyle bir şeyi asla idda etmemiştir*” (Stolze 2012: 17) karşılığını vermektedir.

Çevirinin bir yorum olduğu ve dolayısıyla çeviri ve yorumbilim arasındaki bağın tabii olduğu bugün çeviribilimde inkâr edilmeyen bir kanaattir. Bu kanıksamadan dolayı ise, yapılan araştırmalarda ikisi arasındaki bağıntı ya göz ardı edilmekte ya da bir iki cümleyle geçiştirilmektedir. Hemen her bilimsel çalışmada ayrıntıya girilmeden çevirinin yorumbilimsel bir eylem olduğu görüşü yer almaktadır. Ancak buna rağmen çeviri eyleminin yorumbilimsel süreçlerine yönelik yapılan araştırmaların yetersiz sayıda ve yüzeysel kalmasının en büyük nedenlerinden biri yorumbilimin bilimsel niteliğine şüpheyle yaklaşı-

masıdır. Denilebilir ki, çeviri/yorum ve çeviribilim/yorumbilim ayrılmaz görülmekle birlikte, yorumbilim çalışmaları yetersiz kabul edilmektedir. König/Zedler yorumbilimin en büyük problemini yorum süreçlerine yönelik bilimsel bir araştırma yönteminin bulunmamasında görmektedir. Bir başka eleştiri ise yorumbilimin araştırma nesnesine yönelik kesin bir tanımının bulunmamasıdır. Ayrıca hipotezlerinin herkes tarafından denetlenebilir olmadığı ve bu nedenle bilim kuramı açısından yeterli olmadığı da dile getirilmektedir. Dolayısıyla çeviribilimcilerin yorumbilimsel çalışmalara yönelmemelerinde en büyük neden, çeviribilimin henüz kendi konumunu bilim çevrelerinde netleştirememiş olmasında görülebilir. 80li yıllardan itibaren bağımsız bir disiplin olma yoluna girmiş olan çeviribilim, zaten bilimsel açıdan şüpheyle karşılanan bir biliminin, yine şüpheyle bakılan bir başka bilim dalının yöntem ve kuramlarından faydalanması onu güçlendirmek yerine zayıflatma ihtimaliyle karşı karşıya bırakmaktadır. Wilss'in de belirttiği gibi, “*yorumbilimsel bir bilim olan çeviribilim doğası gereği, [...] sistem odaklı dilbilimsel disiplinlere göre kendisine bilim kuramsal temel sağlamakta zorlanmaktadır*” (akt. Cercel, 2013:363-364). Apel ise çeviribilimin bu durumunu şu şekilde açıklamaktadır: “[...] *çeviri araştırmaları bilimselliğini »doğrulama«, »apaçıklık« ya da »bağdaşıklık« benzeri ilkelerden değil, aksine sadece mevcut koşullarla ile anlayan öznenin kimliği arasındaki belirli ilintinin tanımlanmasıyla elde edebilir*” (Apel, 1983: 21). Bu açıdan değerlendirildiğinde ise Wilss'in yorumbilimsel çalışmaları “*zaman harcatan spekülasyon*” (1992: 109, 129), Koller'in ise “*yorumbilimsel sakız*” (Koller, 1990: 23) olarak nitelenmesi oldukça kabul edilebilir görünmektedir.

Tüm bu eleştirilere ve yadsımalara karşın son yıllarda bilişsel bilim (Kognitionswissenschaft) bağlamında sürdürülen çeviribilimsel araştırmalar göstermektedir ki, felsefi yorumbilimin anlama olgusuna dair yaptığı tespitlerde herhangi bir noksan bulunmaz. Aksine bu çalışmaların, felsefi yorumbilim tespitlerinin çoğunu onaylar nitelikte oldukları söylenebilir (krş. Stolze, 2003: 38). Bu gerçeğe rağmen çeviribilimciler, “*son otuz yıldır sürdürülen bilişsel-psikolojik metin işleme modellerinin (Textverarbeitungsmodelle) anlama süreçlerinin anlaşılmasına olumlu katkılarının olduğunu*” (Siever, 2010: 298) kabul ederken, felsefi yorumbilim ve yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarını sadece anlama olgusuna yönelmelerinden dolayı yetersiz bulurlar. Yorumbilimsel çalışmalar o denli yetersiz görülmektedir ki Siever yorumbilime dair düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

„[...] Der hermeneutische Ansatz ist letztlich in sich so hermetisch¹²⁰ (Luhmann würde sagen: nicht anschlussfähig), dass weder ältere Theorien (Rhetorik) noch neuere Forschungsergebnisse — z. B. aus dem Bereich der Rezeptionsästhetikoder der Kognitionspsychologie — einbezogen werden können.“ (Siever, 2010: 107)

Çeviribilimde olmasa da, bugün önemli isimler olarak kabul edebileceğimiz çoğu filozof, yorumbilim bağlamında anlama ve çeviri arasındaki ilişkiye ayrı bir önem vermiştir. Felsefeci ve dinbilimci Richard E. Palmer (2008: 62) *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey and Gadamer*¹²¹ (1969) adlı eserinde çeviri fenomenini, yorumbilimin kalbi olarak niteler. Palmer, yorumbilim yaklaşımlarında çeviriye duyulan ilginin sadece modern dönemle sınırlı olmadığını, bu ilginin klasik dönemde başladığını belirtir. Hermeneutik ve çeviri bağıntısının klasik döneme uzandığı gerçeği, *hermeneu*in sözcüğünde içkin bulunan üç anlamın hatırlanması durumunda daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bundan dolayı felsefi yorumbilimcilerinlabu çalışmalarında çeviri fenomenine de değinmeleri şaşılacak bir durum değildir.

Ancak ne var ki, filozoların çeviriye duydukları özel ilgiye rağmen, bu alandaki çalışmalar *çeviriyi*, büyük oranda yorumbilimsel bir bakış açısı ve filozofların kendi yorumbilimsel görüşlerini açıklamaya çalışma amacıyla, bir tür *yardımcı* araç olarak ele alırlar. Ancak doğrudan salt çeviriyi açıklama amacıyla, *yorumbilimsel verileri* bir *yardımcı* araç olarak ele almak, hem çevirinin toplumsal etkileri hem de çevirmenin bilişsel süreçlerini aydınlatmak açısından ayrı bir önem taşır. Bu yönde bir tutum sergileyen isimlerin başında Schleiermacher gelir. Schleiermacher’ın “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens” başlıklı çalışmasının bu özelliğinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı kesin olarak söylenemezken, 20. yüzyıl yorumbilimsel çeviri çalışmalarının tamamı bir şekilde, temel olarak Alman Romantik döneme, dolayısıyla Schleiermacher’e dayanır. Çeviri üzerine yürütülen ve yürütülecek olan çalışmalarla ilgili tartışmalar çevirinin, doğası gereği disiplinlerarası olması gerekliliğini ortaya koymaktadır (bkz. Wilss, 2000: 265-278)¹²².

¹²¹Türkçe çevirisi “Hermenötik” çev. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Görener

¹²² Wilss bu çalışmasında çeviribilimin disiplinlerarası bir bilim olup olmadığını tartışmakla beraber, disiplinlerarasılığı sosyal bilimlerin içerisindeki farklı disiplinler arasında değil de, doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin arasında gerçekleşen çalışmalar olarak kabul etmektedir.

Özellikle 1960lı yıllarda başlayan ve bir sonraki başlık altında ele alınacak olan, çeviriye ilişkin yapılmış olan yorumbilimsel çalışmalar, yeterli olmadıkları kabul edilmekle birlikte bu türde bir disiplinlerarasılığa ilk örnekler sayılabilirler.

Çeviribilim içinde yorumbilime yönelik bir başka algı ise, yorumbilimin bir dil felsefesi olarak kabul edilmesidir. Bu doğrultuda yorumbilimde, ‘dilin iletişimi nasıl olanaklı kıldığı’ gibi sorulara yanıt aranmış ve dolayısıyla yorumbilimsel çeviri çalışmaları salt birer dil tartışmaları olarak cereyan etmiştir. Ancak bu noktada bu çıkarıma tam anlamıyla katılmak pek mümkün değildir. Sosyal bilimler alanında gerçekleşen *cultural turns* hareketinden önceki yorumbilimsel çalışmaların ağırlıklı olarak dil fenomenini ele aldıkları inkâr edilemez. Schmidt’in de belirttiği gibi (1988: 15), yorumbilimle ilgilenen filozoflar – bunlara Schleiermacher, Heidegger ve Gadamerde dâhildir – anlama ediminde dili, merkezi bir konuma yerleştirmekte ve dile evrensellik niteliği yüklemektelerdir. Ancak burada dil olgusunun sorunsallaştırılması ve evrenselleştirilmesi, *düşünce* ve *dil* arasındaki zorunlu ilişkiye yöneliktir. Buna karşın felsefi yorumbilim çalışmalarında asıl ve merkezi konu, *anlamanın* nasıl gerçekleştiğidir.

Nitekim *kültürlerarası yorumbilim* çalışmalarında dilin anlama edimindeki etkileri üzerinde yeterince durulmaksızın, kültürel etkenlerin anlama sürecinde oynadığı rol üzerine araştırmalar ve tartışmalar sürdürülmektedir. Yorumbilim ve yorumbilimsel çeviri çalışmaları üzerine geçmişteki algının günümüzde de aynen devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda, yeni yorumbilimsel çeviri çalışmalarının açıklığa kavuşturmak durumunda olduğu ilk konu belki de bu eski algıları yıkmak olmalıdır.

Yorumbilimin konusu ve çabası da dil değil, anlamanın gerçekleşmesidir. Çalışmanın birinci bölümünde de görüldüğü üzere, geçmişten günümüze yorumbilimsel yaklaşımlara bakıldığında, ortak paydanın *anlama* edimi olduğu göze çarpar. Ancak bu tartışmalar dilin, çeviri gerçeğindeki önemi de yadsınmamalıdır. Bu noktada, dile bakışın sorunsallaştırılması gerekir. Çeviri alanında dille ilgili bakış açısı daha çok yapısalcı ve dilbilimsel bir anlayışa dayanarak, dilse fenomenin anlamına dair çalışmalara önem verilmiştir. Çeviribilim alanındaki yorumbilimsel çalışmalar dahi dilin yapısal düzeyinde kalmıştır. Oysa dil, sadece bireysel ve somut bir ifade aracı değildir. Dil, kültür taşıyıcıdır, dil anlam taşıyıcıdır, dil bir toplumun tüm sembollerini kendi içinde gizleyen bir olgudur.

Ernst Cassirer'e (Cassirer, 2011) göre bir toplumun kültürünü oluşturan üç temelden birisi ve en önemlisi kültürdür ve kültür tüm kültürel değerleri kendinde taşıyan toplumsal değerdir. Dil, Gadamer'e göre düşünceyle eşit ve tüm anlama süreçlerini düşünmeyle birlikte oluşturur. Böylece dil olgusunun çeviribilimde kültürel semboller bağlamında araştırılması ve dilin toplumsal sembol özelliği üzerinde çalışılarak, çeviri çalışmalarına yeni bir soluk getirmek mümkündür. Ancak dilin, kültürel sembol olarak değeri, yine onun felsefi anlama ve yorum sürecindeki önemiyle açıklanabilir.

Sonuç itibariyle çevirmenin somut olarak karşı karşıya olduğu metin, kültürel olduğu kadar dilseldir (krş. Albrecht, 2004: 4) ve çeviride kültürel olgular dil aracılığıyla karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca işlevselciliğin en önemli temsilcilere olan, çeviri eyleminde *amacın* belirleyiciliğini ortaya çıkaran Vermeer ve çevirmenin bilişsel süreçlerini ele alan Hönig dahi dil olgusuna bu denli *düşmanca* yaklaşmayıp, somut dil eyleminin, kültürel eylemlerin bir alt türü olduğuna dikkat çekmektedirler. Hönig çeviri sürecini çevirmenin kendisiyle gerçekleştirdiği bir içsel diyalog (innerer Dialog) olarak tanımlarken, çeviri sürecinin dilsel refleks (sprachlicher Reflex) ve yöntemsel düşünme (methodische Reflektion) arasındaki bir dönüşüm hali olduğunu belirterek, çeviri sürecinde dilin sezgisel önemine değinir (bkz. Tosun, 2002a: 264-265). Yine Tosun, Hönig'in, makro ve mikro stratejiler üzerine oluşturduğu kuramsal bakış açısında çeviri sürecini, dilsel ve düşünsel eylemlerin birlikte gerçekleştirdiği bir süreç olarak tanımladığının altını çizmektedir. Snell-Hornby'nin de belirttiği gibi "*dil, boşlukta gerçekleşmemekte, aksine kültürel bir çerçeve içerisinde belirli bir durum sonucunda oluşmaktadır*" (Snell-Hornby, 1986: 13) ancak bunun yanı sıra Stolze'nin de belirttiği gibi, "*postmodern çeviri araştırmaları kültürleri, dil aracılığıyla*" (Stolze, 2003: 51) oluşan bir olgu olarak kabul edilir. Dil/dilsellik kültürden ayrı düşünülemeyeceği gibi, kültür de dilsellikten ayrı düşünülmez.

Çeviribilimde yorumbilim ne kadar üvey evlat muammellesi görüyorsa, aynı şekilde *bugünün* yorumbilimsel yaklaşımlarında çeviribilim, o denli yok sayılmaktadır. Oysa, yorumbilimsel gelenekte çeviri, metin yorumunda önemli bir yere sahiptir ve yorumun merkezinde çeviri bulunur. Yorumbilimsel felsefenin genellikle kutsal kitap yorumları ve antik çağ filozoflarının eserlerinde yoğunlaşması, yorumbilim çalışmalarının bir bakıma çeviri süreci ve metinlerin yorumları üzerinden gerçekleşmesine yol açmıştır. Hermeneutik üst başlığıyla yorumbilim, birçok hermeneutikçi için, metin yorumbilimidir.

Özel olarak kültürlerarasılığı, farklı kültürü anlamayı kendisine sorun edinmiş olan *kültürlerarası yorumbilim* içerisinde, geleneğinin verdiği bir etkiyle olsa gerek, çeviri olgusuna az ya da çok değinilmeden geçildiği söylenemez. Ancak bu sorunsallaştırmanın yeterli oranda olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Örneğin Schmidt (2005: 232), çeviri sorunsalının kültürlerarası felsefede dikkate alınmadığından şikayetçidir. Oysa yorumbilimde çeviri sorunsalı, yorumbilimin konusu olagelmiştir. Yorumbilim alanında gelen son nokta, kültürlerarası yorumbilimdir. Farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaşmaları durumunda, kültürel krizlerin oluşmasıyla birlikte, bu krizlerin aynı zamanda kültürlere olumlu katkılarının da bulunduğu dikkat çekilirken (Mall, 1995: 58), kültürlerin karşılaşmasında iletişim aracı olan çevirilerin konu edilmemesi Schmidt tarafından ayrıntılı olmasa da sorunsallaştırılmaktadır. Oysa Schmidt'e göre çeviri olgusu kültürlerarası felsefenin merkezi sorunlarından birini oluşturmalıdır, çünkü "*kültürlerarası yorumbilimin [kendisi] bir çeviri sürecidir*" (2005: 236-237). Buna karşı, özellikle bilişsel bilimlere başvurarak geliştirilen çeviribilimsel anlama yaklaşımları, kültürlerarası yorumbilimde kendisine yer bulamaz. Kültürlerarası yorumbilimde yapılan referanslar kendi alanlarında çalışmalar yapan isimlere aittir. Schmidt, "*nadasa bırakılmış olan bu tarlada önemli bir boşluğu dolduran*" (Schmidt, 2005:233) çalışma olarak yine bir filozof ve yorumbilimci olan G. Steiner'in *After Babel* adlı eserini işaret eder. Kültürel çoğulculuğun merkezi bir konu olduğu toplumsal konularda (Mall, 1995: 59), çeviri eyleminin (yeterince) sorunsallaştırılmaması ve bu konuda çeviribilimdeki çalışmalara başvurulmaması büyük bir eksikliktir. Farklı kültürlerin karşılaşmasını konu edinen çeviribilim içinde, özellikle felsefi ve kültürel yorumbilim çalışmalarının bu derece hafife alınması da, aynı oranda bir tutuculuğun işaretidir.

İki alanın da birbirlerini yadsımlarına karşın, çeviri olgusunu açıklama amacıyla yapılan yorumbilimsel çeviri çalışmalarının son on yılda oldukça arttığı gözlemlenmektedir.¹²³ Bu ve benzeri bu çalışmalar, tarihsel süreçte her zaman birlikte ele alınmış, fakat özellikle

¹²³Çeviribilimde yorumbilimsel çalışmaları önplana çıkarmak amacıyla ilki 2011 yılında Köln Teknik Yüksek Okulunda düzenlenen "Hermeneutics and Translation Studies" adlı sempozyumun 2016 yılında üçüncüsü düzenlenmiştir. Ayrıca bu sempozyumların düzenleyicileri olan Larisa Cercel ve John Stanley'in yorumbilim ve çeviri(bilim) ilişkisi bağlamında gerek kendi kaleme almış oldukları eserler, gerekse derlemeler de son yıllarda oldukça artmıştır. Çeviribilimdeki yorumbilimsel araştırmalar sadece Almanya'yla sınırlı kalmayıp, tüm dünyada artmaktadır.

80li ve 90lı yıllarda bu birlikteliğe kesin bir şekilde karşı gelinmesinden nedeniyle, çeviribilim çalışmalarından oldukça uzaklaşmış olan yorumbilim ve çeviri ikilisine, *çeviribilimsel* bir bakış kazandırmaya önayak olacaktır.

Çeviri alanında çevirmenin anlama sürecine ilişkin yorumbilimsel görüşler doğrultusunda üç farklı bakış açısının geliştirilmiş olduğu söylenebilir. Bakış açılarını üç döneme ayırmak mümkündür:

Birinci hermenötik dönem olarak adlandırabilecek olan süreç eski çağlardan başlayıp Romantik döneme kadar devam eden çeviri anlayışıdır. Burada öne çıkan kaynak metnin yorumlanmasıdır. Bu dönemde, kaynak metnin anlamı merkezde yer almaktadır. Metnin nesnel anlamasının mümkün olduğunu kabul eden bu yaklaşımlar, özneler üstü durağan gerçek bir anlam bulunduğu görüşünden yola çıkarlar.

İkinci hermenötik dönem ise Romantik dönem anlayışıyla birlikte oluşmuş ve 20. yüzyılın 70li yıllarına kadar devam etmiştir. Bu dönem, yazarın öznelliğinin öne çıktığı ancak aynı zamanda az da olsa çevirmenin öznelliğinin de göz önünde bulundurulduğu bir dönemdir. Özne her şeyin ölçütüdür ve kendi tarihselliği ile nesnelere anlamını oluşturur. Bu bakış açısına göre, çevirmen, kaynak metni kendi tarihselliği ile anlamlandırmakla birlikte, amacı yine de kaynak metnin niyetini mümkün olduğunca erek metne yansıtmaktır. Çevirmen, metnin içeriğinin nasıl kurgulandığını, metnin içinde neyin kastedildiğini yorumlayarak ortaya çıkarır.

Çevirmenin ve görev verenin amacı, okur beklentisi ve erek dizge normları doğrultusunda kastedilene (Gemeinte) aradığı ve çevirmenin yorum sürecini bunların belirlediği yönündeki görüşün ise üçüncü hermenötik dönem olduğu belirtilebilir. İkinci dönemin son aşamaları üçüncü yorumbilim dönem olarak adlandırılan yorumbilimsel çeviri anlayışlarına bir geçiş olmakla birlikte, üçüncü dönem Anti-hermenötik bakış açısını taşır. ‘Metin, söylenmesi gereken şeyi söylemiştir’, söylemi karşısında duran Antihermenötik yaklaşım, çevirmenin yorumundan bağımsız bir anlamın bulunmadığını kabul etmektedir.

Tüm bu belirlenimlerden yola çıkarak, çalışmanın bu bölümünde ilk olarak genel bir bakış açısı kazanılması ve kısaca bilgi edinilmesi amacıyla geçmişten bugüne öne çıkan yorumbilimsel çeviri çalışmalarına değinilecektir. Burada alt başlık olarak tek tek çalışmaları değil, hemen hemen tüm çeviri çalışmaları yorumbilimsel ağırlıklı olan isimlere,

bir nevi çeviribilim içerisinde yorumbilim ekolü olarak değerlendirilebilecek isimlerin yaklaşımlarına yer verilecektir.

3.1. Felsefi Yorumbilim Bakış Açısıyla Schleiermacher'ın Çeviri Makalesi

Schleiermacher'ın “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens” (1813) başlığını taşıyan makalesinin merkezinde çeviri yöntemleri bulunur. 19. yüzyılın başında kaleme almış olduğu bu çalışmanın üzerinden 100 yıldan fazla bir süre geçtikten sonra ortaya atılan *yorumbilimsel* çeviri yaklaşımlarının tamamı Schleiermacher'ın bu makalesini kendisine dayanak noktası olarak kabul etmektedir. Schleiermacher'ın ilgili makalesini dayanak noktası olarak kabul etmek, günümüz çeviribiliminde de hala yaygın olarak devam etmektedir. Her ne kadar yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarının tamamında Schleiermacher'ın bu makalesinin izleri bulunuyor olsa da, özellikle 50 ve 60lı yıllardaki yorumbilimsel çeviri çalışmalarında çevirideki *anlama* sorunsalına odaklanılma yerine, Schleiermacher'ın sunmuş olduğu iki çeviri yöntemlerinden hangisinin daha uygun olduğuna dair tartışmalar yapılmıştır.

Schleiermacher'ın makalesine sadece yorumbilimsel çalışmalar değil, çeviriyi farklı farklı perspektiflerden sorunsallaştıran diğer çeviri yaklaşım ve kuramları da, onaylama ve/ya reddetme olacak şekilde bu çalışmaya başvururlar. Kittel/Poltermann'a (2001: 424) göre, Almancanın hâkim olduğu bölgeler başta olmak üzere geliştirilen her modern çeviri kuramı Schleiermacher'ın yaklaşımı üzerine temellenmektedir. Schleiermacher'ın bu makalesi uygulanacak çeviri yöntemlerine yönelik fikir ayrılıklarına yol açtığı gibi, kendisi de birçok eleştiriye maruz kalmıştır.

Schleiermacher'ın çeviri üzerine yazdığı makale incelendiğinde, çalışmanın dil içi (intra) ve diller arası (inter) *anlama* süreçlerinde bir ayırım yapmadığını görebiliriz. Schleiermacher'e göre yabancı bir dilin anlaşılması kadar, aynı dile sahip toplum içerisindeki farklı lehçelerin ve toplulukların anlaşılması arasında gerçekleşen anlama edimi de, bir çeviridir. Anlamanın bir çeviri olması, tarihi metinlerin anlaşılması için de, çağdaş metinlerin anlaşılması için de geçerlidir. Hatta Schleiermacher'e göre, kişi kendi söylemlerini dahi zaman içerisinde tekrar benimseyebilmek (aneignen) için bunları çevirmek durumdadır (Schleiermacher, 1963: 38).

Makalesine anlama ve çeviri arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırarak başlayan Schleiermacher'e göre, her anlama bir çeviridir ve her çeviri bir anlamadır. Ancak Schleiermacher, çeviri ve anlama arasındaki ilişkiyi bir girizgâh olarak açıkladıktan sonra, anlamanın geniş alanından çıkararak, yabancı bir metnin anlaşılması sorunsalından çok, özel olarak çevrilme sorunsalına odaklanır. Schleiermacher'in bu makalede sorunsallaştırdığı, yabancı metni anlamaktan çok, yabancı metnin ruhunu erek dünyaya yansıtmaktır ve bu sorun makalesini baştan sona şekillendiren *asıl konudur*.

Schleiermacher, çevirinin sadece bilim ve sanatta değil, ticaret ve siyaset gibi alanlarda da yapıldığına dikkat çekerek, metin türleri arasında ayırım yapar. Metinleri günlük ve sanatsal/bilimsel metinler olarak ayırır. Bu alanlara göre Schleiermacher, çeviri içinde ikili bir ayırma başvurur. Ancak bu ayırım alışlageldik *yazılı çeviri* (Übersetzen) ve *sözlü çeviri* (Dolmetschen) ayırımından biraz farklıdır. Schleiermacher'de yazılı çeviri (Übersetzen) kavramı, bilimsel/sanatsal metinler için, bugünkü anlamda sözlü çeviri (Dolmetschen) kavramı ise, günlük metinler ve ticari metinler için kullanılır. Luther döneminde de yazılı çeviri için Dolmetschen kavramının kullanıldığını ve Luther'in kendi Almancaştırma (Eindeutschen) prensibini anlattığı çalışmasının adının *Sendbrief vom Dolmetschen* (Çeviriye İlişkin Açık Mektup - 1530/1965) olduğu bilinmektedir. Schleiermacher, bilim ve sanat dallarında yapılacak *gerçek çeviriyle* (Übersetzen/eigentliche Übersetzer), sözlü çeviriden farksız gördüğü ticari alanda yapılan *çeviri* (Dolmetschen) arasında ayırım yapar: “*Der Dolmetscher nämlich verwaltet sein Amt in dem Gebiete des Geschäftslebens, der eigentliche Uebersetzer vornämlich in dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst*“ (Schleiermacher, 1963: 39). Kısaca Schleiermacher metin türlerine göre bir ayırma bulunmaktadır. Ancak söz konusu olan ticari alana, sözcüğün birebir karşılığı olan ticari sözleşmeler ve anlaşmalar dâhil olduğu gibi, gazete yazıları/küpürleri, reklamcılık, bürokrasi ve benzeri alanlardaki metin türleri de dâhildir. Schleiermacher'e göre ticari alandaki yazılı çevirilerin büyük çoğunluğu sözlü anlaşmalar üzerine kurulu olduğundan, sözlü çeviriden herhangi bir farkı bulunmaz (Schleiermacher, 1963: 40). Bu ayırma göre Schleiermacher için asıl değer taşıyan ise bilimsel ve sanatsal metinlerin söz konusu olduğu yazılı metin çevirileridir. Bu türdeki çeviriyi bir sanat olarak kabul eden Schleiermacher, Dolmetschen'i daha ziyade mekanik bir süreç olarak görmekte ve her iki dili belli bir ölçüde bilen herhangi uzman olmayan birinin bu tür çevirileri yapabileceğini ifade eder:

“Deshalb ist das Uebertragen auf diesem Gebiet fast nur ein **mechanisches Geschäft**, welches bei mäßiger Kenntniss beider Sprachen jeder verrichten kann, und wobei, wenn nur das offenbar falsche vermieden wird, wenig Unterschied des besseren und schlechteren statt findet.“ (Schleiermacher, 1963: 42)

Schleiermacher’ın bu ayırımına ve görüşlerine bugünün bakış açısına göre birçok eleştiri yöneltilebilir. Özellikle ticari alandaki çevirileri mekanik bir süreç olarak yansıtması, eleştirilerin kendisine yöneltilmesine yol açmıştır. Ancak yapılan bu eleştiriler, *bugünün* çeviribilimsel bakış açısına göredir. Gerek sözlü çevirinin, gerekse Schleiermacher’ın bahsetmiş olduğu anlamdaki ticari metin çevirilerinin önemi ve güçlüğü hafife alınmadan yazılı çevirinin, özellikle *edebi ve felsefi* eser çevirilerinin günlük metinlere göre zorluğu, çeviribilimsel bir gerçektir. Schleiermacher’ın bu açıklamaları da, kendisinin metin türlerinden ve çeviri amacından ne anladığıyla doğru orantılıdır. Örneğin Vermeer, metin türleri ve aynı zamanda bunların anlaşılmasını şöyle açıklar:

„die differenz von produzenten- und rezipientensinn und die zwischen mehreren rezipienten hängt unter anderem teilweise von der textsorte ab: im mathematischen text dürfte nulldifferenz erreicht werden (können). im literarischen text kann dagegen—sogar die realität verändert werden. [...] entsprechend ist anzunehmen, daß die Interpretationen solch subjektiver texte variieren. - die differenz hängt auch von der kompetenz des rezipienten und seiner aktuellen situation ab usw (Schütz 1971). (Vermeer, 1986:331)“

Schleiermacher, çeviriye dair metin türleri bağlamında yapmış olduğu bu saptamalardan sonra, çeviride iki tür yöntemden söz eder. Schleiermacher (1963: 47) çeviri yöntemlerini çevirmen bağlamında yorumlayarak, çevirmenin görevinin ya *okuru yazara götürerek* yabancılaştırıcı çeviri yöntemi (verfremdendes Übersetzen) ya da *yazarı okura götürerek* yerlileştirici çeviri yöntemi (eindeutschendes Übersetzen) olduğunu belirtir. Schleiermacher, bu iki çeviri yöntemine dair ayrı ayrı değerlendirmelerde bulunurken, aynı zamanda bunlar arasında da kesin sınırların bulunmadığına dikkat çeker¹²⁴. Ancak Sch-

¹²⁴ Schleiermacher gerek metin türleri, metin yorumlama yöntemleri, gerekse çeviri yöntemleri içerisinde kesin sınırlar çizmekten özellikle kaçınmakta ve bunları yazarın birey dilinin metne yansıma oranına göre değişeceğinin altını çizmektedir (Yorum yöntemleri için bkz. 2.1.1., metin ve düşünce türleri için bkz. 2.1.3)

leiermacher'e (1963: 48) göre, birbirine zıt olan bu iki yöntemin tek bir metnin çevirisinde aynı anda kullanılması, her şeyi karmaşaya sürükleyeceği gibi, yabancı kültürün anlaşılmasına yönelik *doğal* bir gelişimin olmasını da engelleyecektir (ungedeihlich).¹²⁵

Her iki yöntemi de sanatsal bir icra olarak kabul eden Schleiermacher, o döneme kadar genellikle yerlileştirici çeviri yönteminin bir sanat olarak kabul edildiğini ve çevirmeni gerçek bir çevirmen yapanın da böyle bir çeviri yönteminin uygulamadaki başarısına göre değerlendirildiğini belirtir (Schleiermacher, 1963: 59). Yerlileştirici çeviri yönteminin bir sanat olarak kabul edilmesine karşın, Schleiermacher'e (1963: 68) göre gerçekte bu yöntem çok nadir uygulanmakta ve bu gerçeklik de yerlileştirici çeviri yönteminin güçlüğünü göstermektedir. Schleiermacher'e (1963: 68) göre yerlileştirici çeviri yöntemi, normal durumlardan ve çevirmenlerden ziyade, dünyaya karşı her türlü yükümlülüğünü yerine getirmiş olan ve bundan dolayı da heyecana ihtiyaç duyan ve biraz tehlikeli oyunlara atılmak isteyen *usta çevirmenler* (Meister) tarafından gerçekleştirilebilir.

Yerlileştirici çeviri yönteminin uygulanması durumunda, erek dilin yabancı dildeki metnin etkisi altına girme gibi bir tehlikesinin bulunmayacağına dikkat çeken Schleiermacher, böyle bir çeviri yöntemiyle oluşacak olan erek metnin erek okura ve dolayısıyla erek dünyaya katacağı fazla bir şeyin olmayacağını da vurgular. Çünkü böyle bir yöntemin uygulanmasıyla, erek okurun yabancı olduğu kaynak dünyaya ait kültürel olgular, erek dünyada benzerlerinin bulunması durumunda kendi kültüründekilerle değiştirilecek, bulunmaması durumunda ise ya tamamıyla atılacak ya da yerine başka bir şey konulacaktır. Ancak sonuç itibariyle yerlileştirici çeviriyle, erek okuru sanatsal veya bilimsel yönden geliştirecek ve ufkunu genişletecek olan yabancı olgular, tamamıyla yok edilecektir. Yerlileştirici çeviri yöntemine yönelik yapmış olduğu bu tespitlerden dolayı, Schleiermacher'in bu iki yöntem arasında tercihi, birçok tartışmaya yol açacak olan *yabancılaştırıcı çeviri yöntemidir*. Schleiermacher'in yabancılaştırma yöntemini tercih etmesine yöneltilen eleştirilerin nedeni, Schleiermacher'in, yabancılaştırma yöntemini mutlaklaştırması ve dolayısıyla da erek okur tarafından anlaşılması güç bir erek metni savunmasıdır. Ancak

¹²⁵ “[...] Aus dieser Gegeneinanderstellung erhellt wol unmittelbar, wie verschieden das Verfahren im einzelnen überall sein muss, und wie, wenn man in derselben Arbeit mit den Methoden wechseln wollte, alles unverständlich und ungedeihlich gerathen würde. [...]“ (Schleiermacher, 1963: 48)

son yıllarda Schleiermacher'ın yabancılaştırıcı çeviri yöntemine dair bakış açısı ve yorumların tersine döndüğünü görmek mümkündür.

Schleiermacher'ın bu yaklaşımının modern çeviribilimdeki en önemli yansımaları Lawrence Venuti'de görebiliriz. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (1995) ve *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference* adlı eserlerinde akıcı ve yerleştirmeci (fluency) çeviriye karşı çıkarak, akıcı olmayan ve yabancılaştırıcı (influency) çeviriyi savunur. Yerleştirmeci çevirinin Amerikan ve İngiliz toplumlarına verdiği zararı, bu toplumlara çevirilerin yerleştirmeci bir biçimde aktarılmasıyla, toplumların çeviri aracılığıyla yabancı kültürleri tanıyarak bir dinamizm kazanmadığına değinerek, yabancılaştırıcı çevirinin önemine değinir. Venuti, çevirinin etkin olması için akıcı olmaması gerektiğini savunur. Umberto Eco'nun yorumbilim anlayışına göre bir metin her okuyucu tarafından anlaşılacak için yazılmaz. Bu anlamda her bir çevirinin, çeviri okurlarının tümünün anlaması için, çevirmen tarafından tüm zorlukları giderilerek (Venuti anlamında fluency yöntemiyle) aktarılması, çevirmenin model çevirmen olmadığını da gösterir. Model yazarlar, model okurlarına göre çevirirlerken, model çevirmenler de model çeviri okurları için çeviri yaparlar. Böylece Umberto Eco'nun yorumbilimsel görüşü, Schleiermacher'ın yabancılaştırma yöntemini destekleyen bir yaklaşımdır (bu konuda bkz. Tosun 2007, 2013)

Ayrıca Schleiermacher'e yöneltilen eleştirilerinin geçerliliğinin saptanabilmesi için, Schleiermacher'ın tercihini yabancılaştırma yönteminden yana kullanmasının nedenleri çözümlenmek durumundadır.

Vermeer (1986: 325), Thomas von Aquin'ın tespitlerinden yola çıkarak, amaçlı bir eylemin üç ana özelliğinin bulunduğunu savunur: 1) hedef belirlemesi, 2) hedefe ulaştıracak araç ve/ya araçların seçimi ve 3) eylemin gerçekleştirilmesidir. Bu belirlemeye göre Schleiermacher'ın çeviri yöntemlerine yönelik yaptığı tercih, Vermeer'in, 'amaçlı eylem' anlayışı temelinde gerçekleştiğini söylemek yanlış olmaz. Schleiermacher, gerek hedeflediği okur kitlesini, gerekse çeviriyle ulaşmaya çalıştığı amacı net bir şekilde ortaya koyarak yöntem tercihinde bulunmuştur. Schleiermacher'e göre gerçek çevirinin amacı, kaynak dilin düşüncesini ve yazarın dilini/üslubunu erek metne yansıtmak ve dolayısıyla erek okura yeni ve farklı bir şey sunmaktır:

“[...]gerçekte diller sadece kulaklara farklı gelecek biçimde her iki dilde de her *kelimeye* bir kelime karşılık gelseydi, aynı *kavram* aynı kapsamda ifade edilebilseydi; [*kavramların*] kullanımları aynı ilişkileri canlandırsaydı ve [*kavramların*] bağıntı türleri birbirleriyle örtüşseydi: bu durumda sanat ve bilim alanlarında da gerçekleştirilen her türlü çeviri [...] tıpkı ticari çevirilerde olduğu gibi mekanik bir hal alırdı [...]” (Schleiermacher, 1963: 42)

Schleiermacher’ın dillerin farklılığıyla kast ettiği sadece *biçimsel* bir farklılık değildir. Bundan daha da önemlisi olan düşünsel farklılıklardır. Bir metnin çevrilmeye değer olması, yazarının ya bilimsel ya da sanatsal yönden alışılmışın dışında düşünsel yenilikler ve farklılıklar sunmasından kaynaklanır. Schleiermacher’ın, *Übersetzen* ve *Dolmetschen* arasında yapmış olduğu ayırım da, gerçekte bu düşünce üzerine temellenir. Schleiermacher’ın çeviriye yönelik görüşleri, aynı zamanda, diyalektikte ele almış olduğu düşüncelere yönelik görüşleri bağlamında gerçekleşir. Schleiermacher bu ayırımı yaparken, bu iki *çeviri türü* (*Übersetzen* ve *Dolmetschen*) arasında kesin sınırların bulunmadığını da ayrıca belirtir. Ona göre tıpkı yorumbilim ve diyalektik yaklaşımında olduğu gibi, yazarın kendi bireysel dilini¹²⁶ metne yansıtma oranına göre metin ve düşünce türleri arasında geçişler olacaktır. Buna göre çevirinin, bugünün terminolojisiyle çeviri eyleminin, günlük metin çevirisi (*Dolmetschen*) veya bilimsel/sanatsal metin çevirisi (*Übersetzen*) niteliklerinden hangisine sahip olacağı da değişecektir (Schleiermacher, 1963: 40-41).

Diyalektik, Schleiermacher’e göre, *saf düşünce* alanına ait bir konuşma sanatıdır. Ancak hatırlanacağı üzere Schleiermacher üç düşünce alanı belirlerken, bunların arasında aşılamaz sınırların bulunmadığına da dikkat çekmişti¹²⁷. Ancak saf düşünce alanına ait bir konuşmanın sahip olduğu ve onu diğer düşünce alanlarından ayıran en önemli özelliklerden biri, *bilme* ve *öğrenme* isteğidir. Schleiermacher’ın diyalektiğe dair bu düşüncelerinden ve gerçek çeviri durumuyla ilgili açıklamalarından yola çıkıldığında, her ne kadar çeviriyi bir sanat olarak görse de, çeviriyi aynı zamanda saf düşünce alanına yönelik bir

¹²⁶ Çalışmanın ikinci bölümünde, Schleiermacher’ın yazarın düşünceleri ve yorumcunun bunlara ulaşmaya çalışması bağlamında psikolojik ve dilbilgisel yorumlardan hangisinin daha fazla öne çıkacağına dair düşüncelerine ayrıntısıyla değinilmiştir. Bkz. 2.1.1

¹²⁷ Bkz. 2.1.3.

konuşma olarak kabul ettiği söylenebilir. Çünkü çeviride önemli olan, farklı ve yeni olanın sunulmasıdır. Bu sunuş ise, ticari düşünce alanında yapılan konuşmalarda olduğu gibi alıcıları, yani erek okuru, kendi düşüncelerine yönelik bir ikna etme sanatı içermez. Aksine kaynak dile (kültüre) ait gerçeklikler, üzerleri mümkün olduğunca en asgari düzeyde örtülerek sunulmaya çalışılmalıdır. Aynı şekilde *sanatsal düşünce* alanında olduğu gibi çevirinin amacı sadece bir haz duygusu oluşturmak da değildir. Bu bakımdan Schleiermacher'ın çeviri anlayışını, saf düşünce alanına dair bir konuşma olarak kabul etmek uygundur. Ancak Schleiermacher, diyalektik için ortak bir dilin (Sprachgemeinschaft) bulunması gerektiğinin altını çizer. Schleiermacher'ın ortak dille kastettiği, evrensel bir dil anlayışı değildir. Schleiermacher ortak dilin daha ziyade, bireylerin birbirini anlamasında belirli bir konuya yönelik kavramsal ifadelerin gelişmişliğini kast eder.

Schleiermacher, ticari alandaki metin çevirilerinin kolay olmasını, konunun ve ilişkilerin taraflar arasında bilindik olmasına dayandırır: “*Aktarım sadece bu ilişkilere aşına olan katılımcılara yapılmaktadır*” ve aynı zamanda da konuya dair “*ifadeler her iki dilde de ya kurullarla ya da kullanım ve karşılıklı açıklamalarla belirlenmiştir*” (Schleiermacher, 1963: 40). Bu gibi durumlarda çevirilecek olan konunun kavramları ve terminolojisi her iki dilde de yerleşmiş bulunmakta ve taraflarca da bilinmektedir. Bu bağlamda ticari alanda ortak ifadeler ve kullanımlar gelişmiş olduğundan kişiler ortak bir dile (Sprachgemeinschaft) sahip olmakla birlikte, ticari konuşma ve iletişim bilgi edinmeye yönelik olmadığı ve karşı tarafı kendi düşüncesine yönelik bir ikna etme olduğundan bu gibi çeviriler, saf düşünce alanına dâhil değildir. Schleiermacher'ın *ticari* düşünce, konuşma ve çeviride konunun taraflarca biliniyor olmasına dair bu açıklamaları, Witte'nin çeviriyle ilgili yapmış olduğu para, dia ve idio kültür ayrımını (Witte, 2007: 56-58)¹²⁸ ve dolayısıyla belirli hedef kitlenin bir dia kültüre ait kabul edilmesinin bakış açısına göre değişeceği ifadelerini hatırlatır. Buna göre, oluşturulacak olan erek metin kültür katmanlarına

¹²⁸ H. Witte, *Die Kulturkompetenz des Translators* adlı çalışmasında üç tür kültürden bahsetmektedir: para, dia ve idio kültür. Para kültür bir topluğu kapsayan en üst kültür olmakla, beraber para kültür içerisinde birden fazla topluluklar bulunmasından dolayı, bu toplulukların her biri para kültür içerisinde kendi dia kültürlerini oluşturmaktadır. Ancak Witte para kültürler içerisindeki bir diakültürün kendi, para kültürünün sınırlarını da aşabileceğini belirtmektedir. Ancak Witte aynı zamanda bu kültür türlerinin ve sınırlarının, bakış açısına göre değişeceğini ve bunların sabitlik içermediğini belirtmektedir. Bu anlamda ise, Schleiermacher'ın burada hedef kitle olarak kendi para kültürünü aşan bir dia kültüre ait bir hedef kitleyi göz önünde bulundurduğu söylenebilir.

göre değişiklik gösterecektir. Schleiermacher, hukuki ilişkiler konusundaki çevirilerin, ticari metin çevirilerine ve dolayısıyla Dolmetschen türüne benzer olduklarını belirterek, çevirmenin ilgili konu hakkında bilgi sahibi olmaması durumunda, bilimsel bilgi edinme durumunda olduğunu belirterek, bu tür metinlerin çevirilerinin Dolmetschen niteliğinde olmayacağına işaret eder. Bu durumda Schleiermacher için çevirmen dil bilgisine¹²⁹ sahip olduğu kadar konu bilgisine de sahip olmalıdır (1963: 41).

“Auf dieser zwiefachen Stufenleiter also erhebt sich der Uebersetzer immer mehr über den Dolmetscher, bis zu seinem eigenthümlichsten Gebiet, nämlich jenen geistigen Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft, in denen das freie eigenthümliche combinatorische Vermögen des Verfassers an der einen der Geist der Sprache mit dem in ihr niedergelegten System der Anschauungen und Abschattung der Gemüthsstimmungen auf der anderen Seite alles sind, der Gegenstand auf keine Weise mehr herrscht, sondern von dem Gedanken und Gemüth beherrscht wird, ja oft erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist.” (Schleiermacher, 1963: 41)

Schleiermacher, günümüz çeviribiliminde, bir metnin çevirisinde çevirmen için en önemli koşul olan konu bilgisine de yer verir (Kautz, 2002: 20-21, 431-432). Kautz’a göre, çevirmenin sahip olması gereken özelliklerin başında konu bilgisi gelmektedir.

Ancak bu durum çevirmen için geçerli olduğu kadar, erek dünya ve dolayısıyla erek okur için de geçerlidir. Konuşmanın sunduğu olgunun/konunun, erek dünyada bulunmaması ve erek dünya için yeni olması durumunda bununla ilgili bilgi edinme süreci izlenecektir. Bu bağlamda kaynak metin/konuşma daha ziyade bilgi edinmek için çevirileceğinden dolayı saf düşünce alanına ait bir iletişim söz konusu olacaktır. Metnin konusu ve alanı ne olursa olsun, işin içine bilimsellik ve sanatsallık yönden *yeniliğin* çeviriye dâhil olmasıyla, günlük metin (Dolmetschen) türündeki bir metin bilimsel/sanatsal metin (Übersetzen) türüne dönüşmektedir.

Schleiermacher’in *Dolmetschen* ve *Übersetzen* arasındaki ayrım da gözetildiği bir diğer noktaya geçilebilir. Schleiermacher, ticari metinlerde genellikle somut bir *nesnenin konu*

¹²⁹ Schleiermacher için dil bilgisi, dilin tarihsel kullanımı anlamındaki etimoloji, semantik, metin, deyişbilim vb bilgilerden oluşmaktadır. Dilin ve dilbilgisinin Schleiermacher’in yaklaşımlarında oldukça geniş çerçevede ele alındığına ikinci bölümde değinilmiştir. (Witte, 2007: 56-60)

edildiğini, sanatsal ve bilimsel metinlerde ise yazarın *düşüncelerinin* konu edildiğini söyler. Bu gibi metinlerde söz konusu olan, bir yazarın belirli bir konu üzerine olan düşünceleridir. Ancak yazar bu yenilikleri kendi öznelliğinden kaynaklanan yaratıcılığıyla gerçekleştirebileceği gibi, aynı zamanda bu yaratıcılığını kendi ana dili temelinde gerçekleştirir. Bu anlamda, Schleiermacher'e göre, tıpkı yorumbilim yaklaşımında belirttiği gibi, yazarın düşünceleri ve dili birbiriyle ayrılamaz bir bağ içerisindedir. Düşünce, konuşmayla *birdir* (Eins sein) (Schleiermacher, 1963: 43). Dil düşünceleri geliştirdiği gibi, düşünceler ve bu bağlamda da bireysel dil kullanımları dili geliştirmektedir (Schleiermacher, 1977: 411). Dilin düşünceyle bir olması ve birlikte yorumbilimsel diyalogu gerçekleştirmeleri daha sonra Gadamer'in yorumbilimsel düşüncelerinin de temel noktası olmuştur. Gadamer'de dil, toplumsal geleneği kendi içinde taşıyan ve bireysel düşüncelerle birleştirerek ufukların kaynaşmasını sağlayan yorumun en önemli etkisidir. Dil ile bireysel düşünce yorum sürecinde devamlı şekilde birlikte rol oynarlar.

Schleiermacher'e göre düşüncelerin dışa yansımaları, hem genel dilin sunmuş olduğu imkânlarla, hem de kişinin kendi bireyselliğinin biçimiyle gerçekleşir. Yorumbilimde anlaşılmaya çalışılan da, yazarın düşünceleriydi ve bu düşüncelere ulaşabilmek için dilbilgisel yorumdan faydalandığı kadar, psikolojik yorumun da gerekliliğinin altını çizer. Schleiermacher (1963: 44), aynı dili konuşanların dahi bu bilgilere ulaşması oldukça güçken, bunun farklı diller olması durumunda daha da güçleşeceğini ve bunun çok daha fazla sanatsal bir anlamayı gerekli kılacağını vurgular. Schleiermacher'e göre her bir dil, kendine özgü bir dünyaya sahiptir ve dillerin yapı ve anlamları birbirleriyle örtüşmez. Söz konusu kaynak dilin dünyasını erek metne yansıtılması olduğunda, yerlileştirici çeviri yöntemiyle dillerin bu farklılığını aktarmak mümkün değildir. Çünkü bu yöntemle yabancı olan olgular erek metne taşın(a)mamaktadır. Schleiermacher'e göre, kaynak dünyaya ait bir düşüncenin erek dünyada henüz oluşmamasın başlıca etkenlerinden biri, bu düşünceye dair henüz bir dilin oluşmamış olmasıdır. Schleiermacher'in bu düşüncesine göre, erek dil ve dolayısıyla da düşünce dünyası ancak yabancılaştırıcı bir çeviriyle zenginleşecektir. Kaynak dünyada mevcut olan sanatsal, bilimsel ve felsefi bir düşüncenin erek dünyada bulunmaması durumunda bu eksiklik, ancak çeviri yoluyla giderilecek ve böylece erek dünya düşünsel yönden zenginleşecektir.

Schleiermacher, bu düşünceleriyle çeviri olgusunu ve çevirinin erek kültür için işlevini her yönüyle açıklamaktadır. Çeviriye bu kadar geniş bir bakış açısıyla bakarak, bu bakış açısına göre bir yöntem geliştirmeyi daha o dönemde başaran Schleiermacher'ın bu görüşü, bugünün çeviri dünyası için tamamıyla geçerlidir. Yukarıda Venuti'nin değinilmiş olan çeviri yaklaşımını, Schleiermacher'ın çok önceleri teşhis ettiğini ve çevirinin işlevinin erek kültürde erimek değil, erek kültür dünyasında var olmayan düşünce, olgu ve nesnelere ait yeni bakış açılarıyla zenginleştirmek olduğunu saptadığı görülmektedir. Erek kültürün zenginleştirilmesi, kültürel dağarcığının, nesnel ve düşünsel dünyasının ancak yabancılaştırıcı ve okuru yabancı dünyanın bilinmeyen nesnelere çözme çabasına götüren bir çeviriyle mümkün olacağını söylemek çeviribilim açısından yerinde bir saptamadır. Schleiermacher'den esinlenerek ortaya çıkan yabancılaştırma yönteminin, bugünün çeviribilimi için, dünden daha önemli olduğunu ve işlevsel olma adına, çeviriye erek kültürün potasında tamamen eriten bir çeviriden vazgeçilerek, çevirilerin etkilerinin sağlanabileceği iddia edilebilir. Yeni çeviri paradigmasının, yabancılaştırıcı ve okurun bilgi ve düşünce birikimini, dolayısıyla erek kültürün bilgi ve düşünce birikimini zenginleştirici bir kuramsal bakışa yöneleceği görülmektedir.

Schleiermacher'e göre dil, durağan ve cansız bir olgu olmayıp, zamanla değişime uğrar. Bu değişim, mevcut sözcüklere yeni anlamların yüklenmesiyle olduğu gibi, yeni düşünceler sonucunda yeni sözcüklerin türetilmesiyle de gerçekleşir. Schleiermacher, çeviride yabancı olgunun nasıl aktarılacağına dair hiçbir teknik bilgi sunmaz. Ancak Schleiermacher'ın yorumbilimindeki (Schleiermacher, 1977: 103) *dilbilgisel yoruma* dair ifadelerine bakıldığında, bunlarla ilgili ufak da olsa ipuçları bulunabilir. Belirli bir dil içinde yeni düşüncelerin ve bu düşüncelere bağlı olarak yeni ifade ve kavramların üretilmesine yönelik düşüncelerine bakıldığında, bugün dilbilimde *kelime türetim türleri* olarak bilinen teknikler olduğu görülmektedir. Schleiermacher'ın burada reddettiği ise, yeni düşüncelere yönelik türetilen kelimelerin kökünün yeni olmasıdır. Buna karşın, mevcut dil içerisinde yeni bir kelime ve dolayısıyla kavram türetilmek istenilmemesi durumunda, yeni düşüncenin ortaya çıkmış olduğu dilin kavramlarından yararlanılabilir. Schleiermacher'e göre bu durum deyimler (Phrase) için de geçerlidir. Schleiermacher bu konuya örnek olarak, Yahudilik ve Hıristiyanlık inaçları arasındaki kavramsal ilişkiye dikkat çeker (1977:

162-163). Hıristiyanlığın dil kullanımı, Yahudiliğin dil kullanımı üzerine gelişmiştir. Ancak burada mevcut olan sözcüğe yeni ve hatta farklı değerler ve anlamlar yüklenmiştir¹³⁰. Ancak bu durum dilin, bir başka ifadeyle anlamın, irrasyonelliğinin giderilebilmesi ve Hıristiyan toplumunun tüm bireyleri tarafından anlaşılabilir olabilmesi için, Schleiermacher'ın belirttiği bir dil birliğinin bulunması için zorunludur. Herkesin düşüncesi dille veya bunun muadilleriyle açığa çıktığından dolayı, bir başkası da ancak kendisinin ifadeleriyle çözülebilirdir. Farklı dillerde ise irrasyonelite zorunlu ve kaçınılmazdır (Schleiermacher, 1977: 410). Buradaki görev ise yine sanatsal konuşma (Diyalektik) için zorunlu olan ilkelerin tespit edilmesidir. Ancak Schleiermacher buna yönelik de belirli bir teknik veya yöntem sunmaz. Çünkü Schleiermacher'e göre burada da, dil çiftlerine özgü farklı tutumlar söz konusudur. Farklı diller arasında bulunan irrasyonelite, ancak *sezgisel* yöntemle aşılabilmektedir¹³¹. Sezgisel yöntemle, hangi noktalardan yola çıkılarak çevirinin ve iletişimin gerçekleştirilebileceği bulunmalıdır. Schleiermacher, bu yüzden çevirinin de farklı bir sanatsallık gerektirdiğini ve buna yönelik kurallar oluşturmanın mümkün olmadığını, mümkün olsa dahi bunların ancak dil çiftleri için tespit edilebilir olduğunu savunur.

Schleiermacher diyalektiğe dair görüşlerinde, tıpkı yorumbilimde olduğu gibi kesin bir anlamın mümkün olmadığını vurgular. Anlama ve anlaşma, aynı zamanda da anladığına yönelik bilgi, ancak yaklaşık (approximativ) bir şekilde olabilir. Hatta Schleiermacher'e (1977: 422) göre, belli bir dil içerisinde gelişmiş olan düşünce alanına ait kavramların bir başka dilde karşılığının bulunmaması durumunda, hiçbir zaman ortadan kaldırmayacak olan düşünce farklılığı olacaktır. Bu farklılık ise yine ancak yaklaşık olarak giderilebilir. Schleiermacher bu anlamda, yorum sanatıyla çeviri sanatının (Übertragungskunst) birbirlerini tamamladığını belirtirken, “*bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimin verimsiz*” olmadığını, “*düşüncede sürekli olarak berraklaşma*” (Schleiermacher,

¹³⁰ Schleiermacher burada özellikle, kurban etmenin Yahudilikteki önemine dikkat çekerken, hıristiyanlıkta her türlü kurban etmenin İsa mesihle geçersiz kılındığına dikkat çekmektedir. Schleiermacher'e göre, kurban kavramının içeriği *inanca* göre ya genişletilmiş olmakta ya da daraltılmış olmaktadır. Ancak dil, kaçınılmaz olarak bir değişime uğramıştır.

¹³¹ Böylece Schleiermacher'ın *divination* yaklaşımını çeviri yaklaşımına taşımadığına yönelik iddia da çürütülmüş olmaktadır. Schleiermacher çeviri makalesinde buna değinmemektedir, ancak diyalektiğe yönelik açıklamalarında yabancı dilin anlaşılması ve aktarılmasıyla ilgili ayrıntılı olmasa da sezgisel yöntemine atıfta bulunmaktadır (bkz. Schleiermacher, 1977. 410).

1977: 411) sağladıklarını savunur. Schleiermacher'ın yorum sanatıyla, çeviri sanatını dilin düşüncede çözümlenmesi olarak bir ve aynı süreç olarak görür. Schleiermacher'ın yorumla çeviriyi aynı ve bir süreçler olarak görmesi, çeviribilim için oldukça önemlidir. Schleiermacher, diyalektiği de düşünmenin dilde çözümlenmesi olarak görür ve böylece; yorumlama, çeviri ve diyalektik üçlüsünü bir sürecin dönüşüm halleri olarak belirtir. Böylece, Gadamer'ın yaklaşımında iç diyalog olarak belirttiği, dil ve düşüncenin bir bütün olduğu yorumsal süreç Schleiermacher'de benzer bir rol oynar. Bir bakıma çeviri, dilde anlaşılana yorumlamanın, diyalektiğin yorumcunun beyninde geriye doğru işleyerek (önceki aşama dilden yorum ve diyalektiğe yönelikti) dile, yani başka bir dile yeniden dönüşerek, yeni bir metin halini aldığı süreçtir. Böylece Schleiermacher'e göre,

“Auslegungs- und Übertragungskunst ist Auflösung der Sprache in Denken; Dialektik ist solche Auflösung des Denkens in Sprache, daß vollständige Verständigung dabei ist, indem man dabei immer die höchste Vollkommenheit, die Idee des Wissens im Auge hat. Daraus ist klar, daß beide nur miteinander werden.” (Schleiermacher, 1977: 411)

Schleiermacher'ın yorumbilim, diyalektik ve çeviri bağlamında bilgiye ulaşma hakkında söylediklerinden, anlamının ve bilgi edinmenin hiçbir zaman aynı ve kesin olamayacağı düşüncesinde olduğu görülür. Schleiermacher, diyalektiği açıklarken, bir olguya yüklenen değer ve insan zihninde oluşan *resimler*in (Bild) her zaman için farklı olacağını belirtir. Ancak buna karşın, diyalektik anlamında *sanatsal bir diyalogun* sürdürülebilmesi için bahsedilen olgunun *aynı* (Selbigkeit) olmak durumunda olduğunu belirtir. Bir A olgusuna farklı kişiler tarafından; a, b, c, d, ... anlamları yüklenebilirken, sanatsal konuşmada önemli olan, farklı a, b, c, d, ... şeklinde çoklu anlam ve değerler yüklenmesine rağmen, konu edilenin yine de A olgusu olmasıdır. Bu düşünceler sonucunda, yabancılaştırıcı çeviri yöntemi bağlamında Schleiermacher'ın önemseydiği, kaynak ve erek metin okurunda aynı duyguların oluşması değil, kaynak metinde konu edilenin, erek metinde de aynı olarak kalmasıdır. Bir anlamda konunun aynı kalmasıdır.

Esasen Gadamer, yorumlamada önemli olanın, yazar ya da metin değil, konunun yorumlanması olduğunu belirtir (bkz. 2. Bölüm). Zaten Schleiermacher'ın yabancılaştırıcı çeviri yöntemi sonucunda oluşan erek metinle hedeflediği, kaynak dili bilen, ancak erek dil dün-

yasına ait bir okurla, erek metni okuyan erek metin okur arasında aynı etkinin oluşmasıdır. Bu ise, kaynak dünyaya ait kültürel olguların yabancılığının, erek okur tarafından fark edilmesidir. Schleiermacher ve Gadamer’de, her ikisinde farklı bakış açılarından yola çıkarak da olsa (bkz. 2. Bölüm), yorumun ve bunun sonucunda çevirinin, çevirmenden çevirmene farklı olabileceğinin kabul edilmesine rağmen, konunun aynı kalması gerektiği hem fikir oldukları konudur. Hermeneutikçi olarak bilinen bu iki filozofun yorum üzerine olan görüşlerinde bir yanlış anlama da bu noktadadır. Her iki yorumbilimcinin, konunun değişmezliğinden söz etmesi, sonraları onların erek metnin kaynak metnin yazarının söylediğiyle aynı kalması gerektiği şeklinde, yazar odaklı olarak yorumlanmıştır. Schleiermacher, yazarın anlaşılması anlamında bir çabadan söz etse de, Gadamer, yazarın anlamaya çalışılmasını yorumdan ve konudan uzaklaşarak, yorumun doğasından ayrılmak olarak görür. Her iki yorumbilimcinin konunun değişmeden aktarımıyla ilgili görüşlerini, hermeneutiğin kaynak metnin yazarının ya da dilinin değiştirilmeden aktarılması şeklinde açıklamak kuramsal bir hatadır. Konunun değişmezliği hususunda, işlevsel çeviribilimciler de aynı görüştedirler. Skopos kuramı ve işlevselcilere göre de kaynak metnin konusu ve metin türü çeviride değiştirilmeden aktarılmalıdır. Hatta kaynak metnin yazarının niyetinin de çeviride değiştirilmeden aktarılması gerekliliği işlevsel çeviribilimde vurgulanan önemli bir yaklaşımdır. K. Reiß, çevirmenin amacının kaynak metnin yazarının ve metin türünün değiştirilmeden aktarılması olduğunu savunarak, bu yaklaşım üzerine bir çeviri yöntemi geliştirir. K. Reiß’in bu yönteminin adı ‘intensionsadequate Übersetzungsmethode’ (niyete uygun çeviri yöntemi) dir. K. Reiß’in niyete uygun çeviri yöntemiyle kastettiği, kaynak metnin yazarının metni yazmadaki niyetinin değiştirilmeksizin aktarılması gereğidir. K. Reiß bu durumu ‘çevirinin normal durumu’ olarak tanımlar ve kaynak metnin yazarının niyetinin ve metin türünün değiştirildiği metinleri, çevirinin ikincil durumu olarak, ‘çevirinin anormal durumu’ olarak niteler (Reiß, 1993: 10-25). Skopos kuramının ortak yazarı olan Reiß’in bu görüşlerinin benzeri Gadamer ve Schleiermacher’de görülür. Böylece bu iki yorumbilimciye kaynak metni mutlaklaştırdıklarıyla ilgili eleştiriler, eksik ve ön yargılı bilgiye dayalı eleştirel olmaktadır.

Schleiermacher’in çeviri yöntemini belirleyen çeviri *amacı*, bugün işlevsel çeviri kuramlarında (Reiß/Vermeer, 1984: 101) vurgulanan erek okurun *durumunu* (Zielrezipientensituation) da dikkate alır. Erek okurun kaynak dünya bilgisine ve bu bilgiyle bağıntılı olan *kaynak dünyayı ve erek metni anlamasına* göre Schleiermacher, yabancılaştırıcı yöntemle

çevirinin hangi durumlarda gerçekleştirilebilir olduğunu açıklar. Schleiermacher'e (1963: 51) göre çevirinin yapılabilmesi için erek okura kaynak dünya ne tamamıyla yabancı ne de tam anlamıyla bilindik olmalıdır. Bir toplum veya belirli bir okur kitlesi çevirisi yapılacak kaynak dünyayı çok iyi tanıyorsa, çeviri gereksiz bir iş olur. Aynı şekilde toplum veya okur kitlesinin kaynak dünya hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmaması durumunda da çeviri değil, ön açıklama (*Paraphrase*) ve yeniden yazma (*Nachbildung*) yapılmak durumundadır (Schleiermacher, 1963: 45). Aksi durumda erek metin erek okur tarafından zaten anlaşılmayacaktır. *Nachbildung*, daha ziyade yabancıya olan merakı uyandırma işlevini görüp, serbest bir yeniden yazma olarak kabul edilirken, *Paraphrase* gelecekte yapılacak çeviriye dair erek okurun anlamasını kolaylaştıracak bir ön hazırlıktır (Schleiermacher, 1963: 50).

Schleiermacher'e göre, çevirinin amacı ve çeviri metnin sahip olacağı işlev bağlamında çevirmen, yabancılaştırıcı çeviri yöntemini uygularken, erek okurun anlamasına dair bir çıkarımda bulunmak ve bu çıkarım üzerinden erek okur için *nasıl bir anlama* (Schleiermacher, 1963: 49-50) hedeflediği yönünde de bir tercihte bulunmak durumundadır. Schleiermacher için, çevirmenin uzak durmak zorunda olduğu iki tür anlama biçimi bulunur. Bunlardan biri, tıpkı yorumbilimdeki anlama yaklaşımında karşı çıktığı ve “*das sich noch mühsam und fast ekelhaft durch das einzelne hindurchstümpert*” (Schleiermacher, 1963: 49) olarak tarif ettiği acemice (*schülerhaft*) *anlama* biçimidir. Böyle bir durumda erek okur metnin bütününe dair hiçbir düşünce ve anlayış geliştiremez. Diğeri ise, kaynak dünyaya dair ileri derecede bilgi birikimine sahip olan bir okur kitlesini varsayarak çeviri yapmaktır. Böylece Schleiermacher, tıpkı işlevselcilerin talep ettiği gibi, çevirmenin, erek okurun anlama potansiyeline göre bir erek metin oluşturmak durumunda olduğunu öne sürer. Hönig/ Kußmaul'un, çevirmene dair, “*iletişim amacıma ulaşabilmek için, bu noktada nasıl bir farklı tutum sergilemeliyim?*” (Hönig/Kußmaul 1982, 63) sorusunu sorarak, sürekli olarak erek okurun anlamasını dikkate almasını talep ettikleri gibi, Schleiermacher'in de bu ayrımıyla buna yakın bir talepte bulunduğu söylenebilir.

Schleiermacher çevirmenin, bu tür metinlerin anlaşılmasında birden fazla boyuta dikkat etmek durumunda olduğunu belirtir. Kaynak dil için gerekli bilgiye sahip olan ve kaynak toplumun tarihsel geçmişine dair her türlü bilgiye sahip olan, aynı zamanda da tek tek

eserleri ve onların yazarlarını canlandırabilen (lebendige Vergegenwärtigung) bir çevirmen, sanatsal ve bilimsel metinleri kendi halkına ve çağdaşlarına aktarabilir. Schleiermacher, her ne kadar çevirmenin ancak bu şekilde benzer anlamayı erek okura sunabileceğini belirtse de, çevirmenin anlaması ve dolayısıyla çevirisinin de taraflı olacağına dikkat çeker. Schleiermacher'e göre her çeviri kaynak metnin sadece çevirmenin ilgisi bağlamındaki özelliğini öne çıkaracaktır. Schleiermacher, Reiß/Vermeer'in „[J]ede Rezeption realisiert nur Teile aller möglichen Verstehens- und Interpretationsweisen und neutralisiert und konnotiert jeweils andere Merkmale“ (Reiß/Vermeer 1984: 62) ifadelerine yakın bir görüşe sahiptir. Bu benzerliğe karşın bugünün anlam anlayışıyla, Romantik dönem anlam anlayışı birebir aynı olmadığı da dikkatten kaçmamalıdır¹³².

Yapılan tüm değerlendirmelerden sonra Schleiermacher, gerek hedeflediği okur kitlesini, gerekse çeviriyle ulaşmaya çalıştığı amacı net bir şekilde ortaya koyduktan sonra, çeviriyle ilgili bir yöntem tercihinde bulunur. Bu bağlamda, Schleiermacher'ın bugünkü anlamda genel bir çeviri kuramı oluşturmayı amaçladığı düşüncesinden yola çıkarak, kendisine bu doğrultuda eleştiriler yöneltmek pek uygun düşmez. Tıpkı Apel'in belirttiği gibi, metinlerin oluşu ve alınılması, dönemsel ve mekânsal etkilere göre değişiklik gösterdiği gibi, çeviriye dair beklentiler ve çeviri tanımları da dönemsel ve mekânsal ihtiyaçlara göre değişiklik gösterebilir.

Schleiermacher, çevirmenlere herhangi bir çeviri tekniği sunmaz, yalnızca çeviriyle ilgili genel stratejiler önerir. Schleiermacher'ın çeviri üzerine genel görüşleri, Hönig'in *makro* ve *mikro* stratejilerine oldukça yakındır. Hönig de, çevirmen adayları için, her çeviri uygulamasında çevirmenden çevirmene farklılık gösterebilecek mikro stratejilerden önce, makro stratejilerin öğretilmesinden yanadır. Hönig'in bu talebi, Schleiermacher'ın anlama, diyalektik ve çeviri için herhangi bir teknik anlayışından uzak durmasıyla örtüşmektedir. Schleiermacher, kendi yorumbilimsel yaklaşımında, yorumcunun metne genel bakışı hiçbir zaman kaçırmamasını savunduğu gibi, çevirmenin de çeviri süreci boyunca metne genel bakışı ve erek okurun durumunu göz önünde bulundurmada bulunduğu görüşündedir. Bu bağlamda Hönig'in dikkat çekmiş olduğu „keine absolut richtigen Regeln und Gesetzmäßigkeiten, sondern immer nur relativ nützliche“ (Hönig 1995, 50)

¹³² Yorumbilimsel çalışmalarda anlam ve anlam oluşumu ile ilgili açıklamalar için bkz. 3.4.2.1.

çeviri gerçekliğine, bir başka ifadeyle, çeviride mutlak doğru kurallar değil, devamlı şekilde metne göre işe yarayacak bilgiler verilmesi şeklindeki yaklaşımına Schleiermacher, anlama, diyalektik ve çeviri bağlamında vurgu yapmaktadır. Schleiermacher'ın, çevirmenin yöntem ve teknik tercihinin sezgi yöntemi bağlamında gerçekleşecek olmasını belirtmesi, Schleiermacher'ın boş bir sezgiyi kastetmeyip, gerek kaynak dünya gerekse erek dünyaya dair edinilen bilgiler ışığında bir uzman tarafından gerçekleştirilecek bir çıkarım ve tercihtir.

3.2. Çeviribilimde Yorumbilim Ekolü

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeviribilim alanında birçok isim, yorumbilimsel yaklaşımları benimsemiştir. Bu çalışmaların temelinde, Schleiermacher'ın çeviri ve yorum yaklaşımının etkilerini görmek mümkündür. Kittel/Poltermann bir adım daha öteye giderek, Schleiermacher'den sonra geliştirilmiş kuramsal ve yöntemsel görüşlerin hiçbir yenilikçi tarafının bulunmadığını dile getirir (2001: 423, 424, 428). Alman çeviri dünyasında, geçmiş yüzyılda, yorumbilimsel çeviri yaklaşımını benimseyen ilk isimler arasında Fritz Güttinger (1963), Friedhelm Kemp (1965), Hugo Friedrich (1965) ve Rolf Kloepfer (1967) sayılabilir. Bu isimler aynı zamanda edebiyatçı ve edebiyatbilim kökenlidirler. Ancak çeviribilim alanında günümüzde en bilindik isimler olarak Friedmar Apel (1983), Fritz Paepcke (1986), Kupsch-Losereit ve Radegundis Stolze (1993, 2003) gösterilebilir. Anglo-Sakson dünyada ise George Steiner, *After Babel* (1975) isimli çalışmasıyla öne çıkmaktadır. Teo Hermans (2004: 194), son yıllarda yaptıkları çalışmalarla, Antoine Berman, Jean- Rene Ladmiral, Douglas Robinson ve Lawrence Venuti gibi kuramcıları da yorumbilimsel sınıflandırmaya dâhil eder. Hermans'ın da belirttiği gibi, adı geçen çeviribilimcilerin ilgi alanları çevirmenin anlama süreciyle bağıntılı olarak oldukça farklı yönlere sahiptir. Örneğin Berman, bu sürece etik açıdan yaklaşırken, Venuti politik hegemonyayı ortaya çıkarıp, gözler önüne sermek için konu edinmektedir. Steiner ve Apel ise edebi çevirileri kendilerine konu edinmişlerdir. Ayrıca daha çok işlevselci çeviribilim ekolünün bir temsilcisi olan Kupsch-Losereit, bilişsel bilim ve yorumbilimsel yaklaşımları birlikte ele alır.

Yöntem açısından bir değerlendirme yapılacak olursa, yorumbilimsel çeviribilim alanında sanılanın aksine, sadece yabancılaştırıcı çeviri yönteminden yana bir tutum sergilenmediği görülebilir. Örneğin çeviriyi yorumbilimsel bir edim olarak kabul eden ilk

isimlerden biri olan ve kendisi de bir edebiyat çevirmeni olan Güttinger, yabancılaştırıcı çeviri yöntemini sert bir dille eleştirerek, erek metnin kendisini orijinal metin gibi okumasından yanadır (krş. Siever, 2010: 109). Paepcke ve Stolze ise belirli bir yöntemden yana tutum sergilemezler. Ancak Stolze, erek metnin kendisini, Friedrich, Steiner, Berman, Venuti gibi isimler ise, yabancılaştırıcı çeviri yöntemini diğer yöntemlere nazaran daha fazla önemsemektedirler.

Çeviri alanında yorumbilim çalışmalarını değerlendiren Cercel (2013: 11-12), yorumbilimsel çeviri çalışmalarını genel olarak üç döneme ayırır. Başlangıç olarak Romantik dönemi temel alan Cercel, bir sonraki dönemi edebiyatbilimi dâhilinde gerçekleştirilen çalışmalarla sınırlar. Yöntem tartışmasının daha çok bu dönemde yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Takriben 20. yüzyılın 60lı ve 70li yıllarına denk gelen yorumbilimsel edebi çeviri yaklaşımlarının, kaynak ve erek metin kelimeleri ve cümleleri arasında eşdeğerlilik arayışında olan dilbilimsel çeviri çalışmalarına bir tepki olarak geliştiği söylenebilir.

50’li yıllarda özellikle ‘Leipziger Schule’ ve bu okulun öne çıkan isimleri Otto Kade, Gert Jaeger ve Albrecht Neubert’in önderliğinde girişilen çeviri çalışmalarında dil, bir kod, çeviri ise, bir kod değişimi olarak görülmüştür (Krş. Bernardo, 2004: 26). Bunda şüphesiz Leipzig okulunun, yapısalcılık geleneğinin hâkim olduğu Rus çeviribilimcileriyle birlikte yürüttüğü çalışmaların (bkz. Menzel/Pohlan, 2013: 7) da etkisi olmuştur. Bu dönemde dilbilimsel çeviri çalışmalarında, çevirilerde uygulanacak kesin ve değişmez normlar belirleme girişiminde bulunulmuştur. Ancak bu durum, edebi çevirilerle uğraşanların tepkisini çekmiştir. Dilbilimsel çeviribilime yönetilen eleştiriler, bu tür çalışmalarda metin “*üretme ve alımlama bağıntılarının*” (Apel, 1983: 3) dikkate alınmamış olmasıdır.

Prunç, dilbilimsel çalışmaların edebi çevirileri açıklamakta yetersiz kalması ve bunu araştırma nesnelere dâhil etmemelerini, henüz bu tarihlerde dilbilim alanında *metin* kavramının yerleşmemiş olmasıyla ilişkilendirir. Dilbilimde henüz metindilbilim aşamasına geçilmemiş olup, sözcük ve cümle düzeyinde yapısalcı çözümlenmeler hâkimdir. Sözcük ve cümle boyutunda araştırmalarda bulunan dilbilimsel yaklaşımların, bir bütün olarak kabul edilmek ve bu şekilde ele alınmak durumunda olan edebiyat metinlerini, çevrilemez olarak görmesinin nedenini de yine bu tür bir yaklaşıma bağlanabilir (bkz. Prunç, 2007: 201-202).

Dilbilimsel çeviri çalışmalarına karşı gelerek ve yorumbilimsel görüşlere yönelen Güttinger, Kemp ve Paepcke gibi isimlerin, çeviriyle sadece kuramsal boyutta değil, aynı zamanda pratikte de ilgili olmaları dikkate değer bir durumdur. Bu isimlerin çevirinin uygulama tarafında yer almaları, dilbilimsel yöntemlerin edebi çeviriler için geçersiz veya yetersiz olduğunun farkına varılmasını sağlamıştır. Çünkü dilbilimsel çeviribilimciler, genellikle akademinin kuramsal alanında çeviriyle yapısal bir ilişki kurarak, çevirinin doğasında yaşanan sorunları ve çeviri gerçeğini görememişlerdir. Dilbilimin tersine çeviribilimin, dilin kendisinin değil, dil aracılığıyla metnin iletişimsel boyutta aktarımı olduğu ve metnin anlaşılıp yorumlanmasının, sözcük aktarımından çok farklı bir süreç olduğu kavranamamıştır.

Bunun sonucunda da 1970li yıllara kadar dilbilimin bir alt disiplini olarak kabul edilen çeviribilimin (bkz. Bernardo, 2007: 45), aynı zamanda edebiyatbilimin de ilgi alanı dâhilinde olduğuna dair sesler yükselmeye başlamıştır (krş. Cercel, 2013: 60-61). Edebi çevirinin bir sanat olduğu ve tıpkı diğer sanatlarda olduğu gibi böyle bir sanatsal icranın direktiflerle sınırlanamayacağı dile getirilmiştir. Böylece yaratıcılık gerektiren edebi çeviriye yönelik her türlü kısıtlayıcı yöntem ve teknik direktifi reddedilmiştir. Edebi metinlerin sahip olduğu özelliklerden dolayı, bu türdeki metinlerin çevirilerinin de şiir sanatı, edebiyat kuramları ve yorumbilim yaklaşımları ışığında değerlendirilmesi ve buna uygun bir çeviri kuramsal altyapı oluşturulması yönünde görüşler oluşmaya başlamıştır. Bir edebi yapının çevirisi, kaynak metnin mesajını yansıtan yeni bir edebi yapıdır (Draganovici, 2008: 93). Edebi eserin anlamına hiçbir zaman kesin bir açıklık ile ulaşılamayacağı gibi, çeviriler de orijinalinin anlamını olduğu gibi yansıtmaz. Erek metin, kaynak metnin ancak bir yorumu olabilir. Kaynak metne ve onun anlamına yaklaşılmaya çalışılır, ancak hiçbir zaman ulaşılamaz.

Friedrich, Güttinger, Kemp ve Kloepfer gibi yorumbilim odaklı edebi çeviri kuramcılarının odak noktasında, çevirinin ve özellikle edebi çevirinin hangi bilim dalına ait olduğu ve çeviride yabancılaştırma ve yerelleştirme yöntemlerinden hangisinin uygulanması gerektiğine yönelik tartışmalar bulunur. Yorumbilim merkezli ilk çeviri kuramcıları, tıpkı Schleiermacher'de olduğu gibi, hangi tür metin çevirilerinin hangi alana ait olduğu ve hangi çevirilerin sanatsal değere sahip olduğuna dair görüşler dile getirilmiştir. Fakat bu

dönemde, Siever'in de belirttiği gibi, orijinal bir yorumbilimsel çeviri kuramının geliştiği söylenemez (bkz. Siever, 2010: 110).

Çeviriye dair o dönemde yürütülen normatif çalışmalardan ayrı olarak farklı bağlantılar ve görüşler ortaya atılmakla birlikte, yorumbilimsel açıdan daha önce Schleiermacher tarafından dile getirilen yaklaşımları aşacak bir yaklaşım geliştirilmemiştir. Aslında bu dönem, *ilk* olarak Romantik görüşlerin yeniden canlandırılmasına, *ikinci* olarak da, çeviribilimin bağımsız bir bilim dalı olmasına önyak olan bir evre olarak önemlidir. Bu dönem yorumbilimsel çeviribilimcilerinin Romantik ve özellikle Schleiermacher'le olan ilişkisi, dikkate alınan ve sorunsallaştırılan metin türlerinin edebi eserlerle sınırlı olmasıyla (özellikle Friedrich tarafından) belirginleşmektedir. Bu dönemde ağırlıklı olarak yabancılaştırma yönteminin benimsenmesi de yine, Schleiermacher'in yorum odaklı çeviri yönteminin benimsendiğinin bir göstergesidir.

Edebi çevirinin yorumbilimsel niteliğini konu edinen isimler arasında da, hangi yöntemin daha uygun olacağı konusunda oldukça hararetli tartışmalar sürdürülmüştür. Bir taraf Schleiermacher'in görüşüne uyarak yabancılaştırıcı yöntemi öne çıkarırken, diğer taraf -örneğin Güttinger- yabancılaştırıcı yöntemi ve onu savunanları eleştirerek, bunun 'cansız' bir çeviri olduğunu dile getirmiştir. Güttinger, yabancılaştırıcı çeviri yöntemini savunan kuramcılarını, "*uygun buldukları çeviri türünün, sadece kendisine bir şeyler öğretilmesini isteyenlere yönelik olduğunu*" (Güttinger, 1963: 29) açıklamamakla eleştirmektedir.

Edebi metin çevirilerinin yorumbilimsel gerçekliğine dikkat çeken isimler arasında yaşanan yöntem tartışması, Kloepfer'le farklı bir alana kaymıştır. Kloepfer'in, *Die Theorie der literarischen Übersetzung. Romanisch-deutscher Sprachbereich* (1967) adlı çalışmasındaki yöntem yaklaşımına bakıldığında, onun Friedrich ve Güttinger'de olduğu gibi, tek yönlü bir çeviri yönteminden yana olmadığı görülebilir. Kloepfer, çeviride oldukça eski olan, ancak o yıllarda yorumbilimsel çeviri tartışmalarında öne çıkmayan bir anlayışı temsil etmiştir. Bu anlayış, mümkün olduğunca sözcüğü sözcüğüne, gerekli olduğunca serbest' çeviri anlayışıdır. Bu yöntem ise, sadık' çeviri olarak adlandırılır. Bununla edebi çevirilerde yaşanan tek taraflılığı aşmaya çalışır.

Kloepfer, Schleiermacher'in reddettiği yabancılaştırıcı ve yerelleştirici yöntemlerinin bir metinde birarada kullanımı için yetkiyi tamamıyla çevirmene vermektedir. Oysa Schleiermacher, bu iki yöntemi önerirken, çevirmenin bir metinde ya birini ya da diğerini

benimsemesi gerektiğini, her ikisini aynı çeviride kullanmasının kesinlikle mümkün olmayacağını ve bir yöntem karmaşasına yol açacağını belirtmiştir. Ancak bu görüşü için Hieronymus'un yaklaşımına başvuran Kloepfer'e göre (1967: 37), metnin hangi noktasında hangi yöntemin kullanılacağına dair kararı çevirmenin kendisi verecektir. Kloepfer'in bu yaklaşımı, diğer yaklaşımlara göre oldukça yenilikçi ve özgürlükçüdür. Çünkü dönemin diğer yaklaşımları çevirmene, bir yöntem dayatması içinde olmayı seçmişlerdir.

Ancak Siever, Kloepfer'in karar verme sürecinde belirleyici olanın çevirmenin vicdanı (Gewissen) olarak açıklamasını ve bu işlemde hangi ölçütlerin rol oynadığına yönelik herhangi bir saptama yapmamasını eleştirir. Siever'e göre böyle bir çeviri anlayışıyla çeviri, bir „*vicdan meselesine indirgenmekte ve öznelerarası denetimden alıkonulmaktadır*“ (Siever, 2010: 113). Tabi burada Siever'e yapılacak eleştiri, vicdan kavramıyla kastedilenin soyut insani vicdan değil, meslek vicdanı, bilginin sorumluluğuna yönelik vicdan, meslek etiği ve dahası insanın özgür karar verme yetisi olarak açıklanabileceğidir. Mesleki vicdanı (Bildung) Gadamer, insanın kendine dönüşlü bir evrensel algılaması olarak görür. Vicdan (Gewissen) kavramı, deneyim, deneyimle ortaya çıkan bilgi birikimiyle ve bir anlamda bunların sonucu olan kültürle (Bildung) açıklanabilmektedir. Vicdanın boş bir şey olmayıp, neyle doldurulduğu sorununu, çevirmenin çevirdiği konuyla ilgili birikimi, mesleki sorumluluk ve etik anlayışı olarak yorumlanabilmektedir.

Sadık çeviri yönteminde Kloepfer *sadakat* anlayışını, sadece kaynak metne yönelik olmakla sınırlamayıp, aynı zamanda erek okura yönelik genişletmektedir. Çevirmen erek okur için „*bilinmez olanı, bilinen olanla anlaşılır kılmayı*“ (Kloepfer, 1967: 70) amaçlamalıdır. Çevirmenin sorumluluğu tek yönlü değil, aksine hem kaynak metne hem de erek okura olmak üzere çift yönlüdür. Yabancılaştırıcı yöntemle bu tür bir sadakat anlayışını gerçekleştirmek imkânsızken, yerelleştirici yöntem ona göre kolaya kaçmaktan ibarettir. Kloepfer böylece, erek metnin anlaşılabilir olması ilkesini de yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarına dâhil etmiştir. Bu dönemdeki yorumbilimsel çeviri düşünceleri kaynak metin odaklıyken, „*Kloepfer'in yaklaşımı açıkça erek metin odaklı*“ (Siever, 2010: 112) olma özelliği taşımaktadır. Bir başka deyişle Kloepfer, sadece *kaynak metnin* anlaşılmasını değil, aynı zamanda *erek metnin* erek okur tarafından *anlaşılabilirliğini* de sorunsallaştırmıştır. Kaynak ve erek metin arasındaki sadakat ilişkisiyle ilgili çeviribilim alanında yıl-

lardır süren tartışmanın bir parçası olan Kloepfer'in yaklaşımı, hem kaynak metnin yazara, hem de erek metnin okuruna karşı iki yönlü bir sadakati varsaymasıyla, sadakat kavramını diyalektik bir biçimde açıklar. Kloepfer'e kadar, hatta ondan sonrasında sadakat kavramıyla ilgili yapılan yorumlar, genellikle taraf tutucu ve benimsenen çeviri yönteminin kaynak odaklı ya da erek odaklı oluşuna göre değişirken Kloepfer, her iki tarafa da sadakati öngörerek, çevirmenin duruma göre eylemde bulunma özgürlüğünü dile getirmiştir.

Kloepfer'in çalışması bugünün çeviribiliminde sıkça başvurulan bir kaynak olmamasına rağmen, Almanyada edebi çeviri üzerine çalışmalar yürüten isimler tarafından oldukça değerli kabul edilir. Örneğin Zuschlag (2002: 1) Kloepfer'in çalışmasını edebi çeviri alanının temel yapıtı olarak nitelemektedir. Krysztofiak (2013: 15-16) ise, Kloepfer'in çalışması olmadan edebi çeviri çalışmalarının bugünkü konumda olamayacağı düşüncesindedir. Krysztofiak, Kloepfer'in çalışmasının 70li yıllarda olduğu gibi günümüzde de bilimsel çalışmalar için bir 'ilham kaynağı' olduğunu düşünmektedir.

„Edebi çevirinin Kloepfer tarafından izdüşümü çizilen / yansılan yorumbilimsel bakış açısı, birçok genel çeviri kuramının çıkış noktasını oluşturur. Bunlara örnek olarak, Radegundis Stolze tarafından kaleme alınan [yaklaşım] ile pragmatik boyutlu olan düşünceler [gösterilebilir].” (Krysztofiak, 2013: 15-16)

Ancak tüm olumlu görüşlere rağmen Kloepfer'in çalışmasında, bu dönemdeki diğer yorumbilimsel edebi çeviri çalışmalarında da olduğu gibi tamamıyla yeni bir yaklaşım bulunmaz. Kloepfer'in yeni olarak kabul edilebilecek birçok görüşü, daha önceleri dile getirilmiş düşüncelerdir. Yöntem anlayışında Schleiermacher'den ayrı düşse de, erek okuru çeviri yaklaşımına dâhil etmesi, Schleiermacher'in görüşlerinin bir izdüşümü olarak kabul edilebilir. Buna rağmen Kloepfer'in bu çalışmasıyla birlikte, yorumbilimsel çeviri tartışmalarının içinde bulunduğu yabancılaştırıcı ve yerelleştirici yöntem tercihi konusundaki kısır döngüden uzaklaşmasını sağladığı dile getirilebilir.

Yukarıda değinilen isimlere ve onların görüşlerine bakıldığında, felsefi yorumbilim alanında yöntem direktmesinden kaçınma fikrinin, 60lı ve 70li yıllardaki yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarına henüz yansımadağı görülür. Edebiyat alanıyla yakından ilintili olan yorumbilimde yaşanan bu dönüşümün, edebi çeviri görüşlerine yansımamış olması şaşırtıcı bir durumdur. Her ne kadar yorumbilimsel edebi çeviri yaklaşımları, dilbilimsel çeviri

çalışmalarına karşı özgürlükçü bir özelliğe sahipse de, hem felsefi yorumbilim hem de günümüz çeviri yaklaşımlarına göre, çevirmenin uygulayacağı yöntemle yönelik normatif bir tutum sergilemişlerdir. Bu yaklaşımlarda çevirmenin belirli bir yöntemi izlemesi beklenmektedir. Bu durum, çevirmene ,aktif' bir rol biçen ve çevirmeni „şairin şairi“ (1967: 126) olarak niteleyen Kloepfer için de geçerlidir.

Felsefi yorumbilimde asıl konu edilen ve yorumbilimsel edebi çeviri yaklaşımlarına yansıtılmamış olan önemli bir nokta, öznelerin anlama süreci veya süreçleridir. Güttinger, Friedrich, Kemp ve Kloepfer'de Heidegger'in ya da Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımlarına rastlamak pek mümkün değildir. Çevirinin yorumbilimsel nitelikleri konusunda daha çok Schleiermacher'in yorumbilim ve çeviri yaklaşımlarından yola çıkarak, kendi yöntem tercihlerini dile getirdikleri söylenebilir.

Yorumbilimsel edebi çeviri yaklaşımlarının ilk temsilcileri olan yukarıdaki isimlerden farklı olarak Friedmar Apel, 'Literarische Übersetzung' isimli çalışmasında, sadece Schleiermacher'in yaklaşımlarına değil, aynı zamanda Gadamer'in felsefi yorumbilim görüşlerine de değinir. Apel, edebi çeviri yaklaşımında, Gadamer'in *tarihsel etki ilkesini* temel alarak, anlama sürecinde “*öncekinin bakışı açısı [Sicht], sonrakinin bakış açısıyla [Sicht] değişmekte ya da gelişmekte, aynı şekilde tersi yönde de [wie auch umgekehrt]*” (1983: 28) değişikliğinin meydana gelebileceğini savunmaktadır. Apel, tarihselliğin anlama sürecine etkisi üzerinde durur:

“Çeviri, başka dillerin eserlerini deneyimlemenin hem anlayan hem de şekillendiren formudur. Bu deneyimin nesnesi, eserin verili anda mevcut bulunan alımlama ufkuyla ilişkili olarak, biçim ve içeriğin diyalektik birliğidir (dilin ve şiirin durumu, edebi gelenek, tarihsel, toplumsal, sosyal ve bireysel durum). Bu konstellasyon, orijinal [metne] mesafe biçiminde spesifik olarak deneyimlenebilir.” (1983: 8)¹³³

Apel'in, yukarıdaki çeviri tanımında, çevirmenin yabancı bir kültüre ait edebi eserle karşılaşma durumunu, özellikle *deneyim* (Erfahrung) sözcüğüyle ifade ettiği söylenebilir.

¹³³“Übersetzung ist eine zugleich verstehende und gestaltende Form der Erfahrung von Werken einer anderen Sprache. Gegenstand dieser Erfahrung ist die dialektische Einheit von Form und Inhalt als jeweiliges Verhaeltnis des einzelnen Werks zum gegebenen Rezeptionshorizont (Stand der Sprache und Poetik, literarische Tradition, geschichtliche, gesellschaftliche, soziale und individuelle Situation). Diese Konstellation wird in der Gestaltung als Abstand zum Original spezifisch erfahrbar.” (1983: 8)

Bunun nedeni, *deneyim* kavramının Gadamer'in *anlam* ve *anlamaya* dair yaklaşımını yansıtmasıdır. Yabancı bir unsurla karşılaşıldığında bu durum, öznenin kendisine ait bir deneyimdir. Çevirmenin yabancıya ait bir eserle karşılaşması durumunda, eserde tek ve sabit durduğu düşünülen bir anlama ulaşması söz konusu değildir. Çevirmenin burada anlam olarak elde ettiği şey, toplumsal, sosyal ve bireysel etkenler bağlamında edildiği deneyimdir. Erek metne yansıyan da, çevirmenin kendi deneyimdir. Erek metin ise, bu deneyimi "somutlaştırma"dır (Apel, 1983: 36). Apel, böylece çeviriyi, yabancı eserlerle karşılaşıldığında yaşanan deneyimi anlama ve bu deneyimi şekillendirme, yani somutlaştırma olarak tanımlar.

Siever (2010: 115-116), Apel'i çeviri ve deneyim arasındaki farkı açıklamamakla eleştirir. Ancak, Apel'in *deneyim* (Erfahrung) sözcüğünü kullanması dahi, aradaki farkı açıklamaktadır. Siever'in yaptığı gibi Apel'in açıklamalarına, bugünün çeviri anlayışıyla değil de, 70li ve 80li yıllarda hâkim olan çeviri anlayışıyla bakıldığında, aradaki fark belirginleşir. Söz konusu yıllarda çeviri dendiğinde, özellikle dilbilimsel çalışmalar başta olmak üzere çoğu çeviri yaklaşımında bir anlam değişmezliği gibi bir anlayış söz konusudur. Skopos kuramı vb. anlamın değişkenliğini gözler önüne seren kuramlar o yıllarda henüz ortaya çıkmaktadır ve o günün hâkim paradigması, hala anlam değişmezliğidir. Zaten Apel, çeviride anlam değişmezliğine karşı itirazını, çalışmasının birçok yerinde dile getirmiştir. Bu anlamda, o dönemde hâkim olan çeviri anlayışıyla olan farkı gösterebilmek için, '*deneyim*' kavramını kullandığı söylenebilir. Apel'in çalışmasının hiç bir bölümünde, deneyimle çeviri arasında bir fark olduğuna dair bir düşünce ortaya çıkmamaktadır. Apel, çevirinin de, yabancıyla karşılaşmadaki bir tür deneyim olduğunu iddia eder. Böylece, çeviri okuruna yansıyan da yine çevirmenin deneyimdir. Ancak okur da bunu yine kendi sosyokültürel arka planına göre deneyimleyecektir. Yani Siever'in belirttiği gibi, aradaki farklar aslında o kadar da belirsiz de değildir. Tabi felsefi yorumbilim görüşlerine yabancı olanlar için bu fark çok açık olmayabilir. Siever gibi düşünen günümüz çeviribilimcilerinin felsefi yorumbilim ve çeviriye uyarlanmasıyla ilgili konuları ön yargısız ve daha derin okumalarla yeniden gözden geçirmeleri gereği bu çalışmanın amaçlarından birisidir.

Apel'e göre çeviri sürecinin tüm açıklığıyla ele alınamamasına neden olan durum, çeviriye ait tüm etmenlerin sürekli bir hareketlilik içinde olmasıdır. Çeviri ve onun etmenleri

dinamik bir yapıya sahiptir. Bu dinamik yapı da, anlamın değişmezliğini olanaksız kılar. Apel, dilbilimsel çeviri yaklaşımlarıyla edebi çeviri yaklaşımları arasındaki farkın da burada bulunduğunu düşünür. Çünkü Apel'e göre dilbilimsel çalışmalarda, bilimsellik adına nesnelleştirme elde edilmeye çalışırken, söz konusu olan değişkenler görmezden gelinmiş ve böylece araştırma nesnelere de sadece kullanımlık metinlere indirgenerek çevirinin bütünü gözden kaçırılmıştır (krş. Apel, 1983: 28, 16).

“Dilbilim, doğa bilimlerine dayanarak, metinleri doğal nesnelere gibi ele almış ve bu şekilde değerlendirmiştir. Ancak sadece edebi metin değil, aynı zamanda uzmanlık metinleri de farklı etkenlerin, eylem koşullarının ve kararlarının, tarihsel olarak değişen belirli bir durumu olarak, anlaşılmalıdır. [...] Bundan dolayı en sade bilimsel metinde dahi belli bir dereceye kadar anlamın değişkenliğinden yola çıkılmalıdır.”¹³⁴
(Apel, 1983: 16)

Apel'in uzmanlık metinleri ve kullanımlık metinlerde (pragmatische Texte) dahi bulunduğunu düşündüğü *anlam açıklığından* dolayı Apel'e göre, edebi çevirinin değerlendirilmesinde her bir çeviri sürecinde en az üç tür *anlama durumu* (Verständnis-Konstellation) mercek altına alınmalıdır (bkz. 1983: 28). Bunlar,

- a) kaynak metnin, kaynak kültür okuru üzerindeki etkisinin yeniden kurulması,
- b) çevirmenin anlayışının (Verständnis) yeniden kurulması ve
- c) çeviri değerlendirmesinde bulunan bilim adamının anlayışının yeniden kurulmasıdır.

Apel *yeniden kurulması* gerektiğini düşündüğü anlama durumlarını sıralarken, aynı zamanda çeviribilimcinin, kesin sonuçlara ulaşma gibi yanlış düşüncelere kapılmaması gerektiğine dair uyarıda bulunur. Böyle bir kesinlik, çevirinin yapıldığı an ve çeviribilimcinin de kendi içinde bulunduğu ana bağlı olmasından dolayı imkânsızdır. Çeviribilimcinin yaptığı ve yapacağı gözlem veya inceleme geçmişe dönüktür, çeviri değerlendirmesi

¹³⁴ In Anlehnung an die Naturwissenschaften behandelte naemlich die Linguistik Texte wie natürliche Objekte und legt sie damit fest, während doch nicht nur der literarische Text sondern auch der Sachtext unter einer je bestimmten historisch sich verändernden Konstellation von Faktoren, als von Bedingungen von Handlungen und Entscheidungen, verstanden wird. [...] Selbst beim nüchternsten wissenschaftlichen Text ist daher bis zu einem gewissen Grad von einer Offenheit der Bedeutung auszugehen. (Apel, 1983: 16)”

“[...] retrospektiftir, bir başka deyişle, çeviribilimci nesnesini, oluştuğu zamanda mevcut olmayan koşullar altında gözlemlemektedir” (Apel, 1983: 29).

Apel çeviri yaklaşımında, tıpkı Kloepfer gibi, erek okuru dikkate alır. Ancak Cercel’in (2013: 79-80) iddia ettiği gibi, çeviri okurunun Apel’in çeviri görüşlerinde ‘özel bir statüye’ sahip olduğuna dair herhangi bir emareye rastlamak pek mümkün değildir. Hatta Kloepfer’de, çevirinin erek okur için anlaşılır olmasına yönelik düşünceyle dahi karşılaşmak güçtür. Apel’in çeviri değerlendirmesi için kurulması gerektiğine inandığı yukarıda değinilen anlama süreçlerinin, her okur tarafından gerçekleştirilmesi (gerçekleştirilebilmesi) mümkün değildir. Erek okur, kaynak kültür ve yazar hakkında bilgi sahibi olsa dahi, normal bir okurdan bunları beklemek çeviri gerçekliğine oldukça uzak olduğu anlamına gelmektedir.

Cercel, Apel’i Schleiermacher’le karşılaştırarak, tıpkı Schleiermacher’in kuramında olduğu gibi, Apel’in de kendi kuramında, okuru dayanak noktası olarak aldığını belirtir. Ancak, Apel’in çeviri kuramı için bunu söylemek oldukça güçtür. Schleiermacher’in çevirmeni, yapacağı çeviriyi tamamen erek kitlenin bilgi seviyesine göre şekillendirirken, aynı durumu Apel’in çevirmeni için söylemek zordur. Apel, çevirmene uygulaması yönünde bir çeviri yöntemi önerisinde bulunmaz. Bu durum, Apel’in önceki yorumbilimsel edebi çeviri yaklaşımlarıyla olumlu yöndeki farkını gözler önüne serer. Ancak çevirmenin erek metni oluştururken erek okuru dikkate aldığına dair bir açıklamada da bulunmaz. Bu ise, onun erek odaklı bir yaklaşımdan uzak olduğunu gösterir. Çünkü çevirmene, erek okura yönelik çeviriyi oluşturmasında belirli ölçüde de olsa özgürlük alanının olduğuna değinmemiştir. Apel’in, çevirmenin metni anlamasında ve oluşturmasında kendi kültürel arka planının etkili olduğu yorumbilimsel görüşünü savunuyor olması, aynı şekilde okurunun da aynı şartlar altında olduğunu belirtmesi, onun erek odaklı veya erek okur odaklı bir çeviri anlayışından hareket ettiği anlamına gelmez.

Apel erek okur konusuna, çeviri ve çevirmen bağlamında değil, *çeviri eleştirisi* bağlamında değinir. Bu doğrultuda edebi çeviri eleştirmeninin erek okura sunmak durumunda olduğunu düşündüğü bilgileri sıralar. Apel’e (1983: 35) göre bilimsel bir nitelik taşıyabilecek bir çeviri eleştirisi,

- kaynak metnin, kaynak kültür edebiyatındaki konumu üzerine,
- erek metnin, erek kültür edebiyatındaki konumu üzerine,
- erek metnin bir metin olarak hangi bakış açısıyla alımlanmasına yönelik *okur odaklı bilgiler* üzerine değerlendirmeler sunulmalıdır.

Tüm bu bilgiler ışığında Apel'in, aslında erek odaklı olmaktansa, daha çok kaynak odaklı olduğu ve Kloepfer'in sağlamış olduğu *erek odaklılığı* geliştiremediği söylenebilir. Okur için bu tür bilgilere sahip olmak yeterli olabilecekken, çevirmen için sadece bu bilgilere sahip olmak, erek metni oluşturabilmesi için yeterli değildir. Çevirmenin görevi, sadece kaynak kültür dünyası hakkında bilgi sahibi olmak değil, aynı zaman da erek kültür dünyası hakkında da bilgi sahibi olmaktadır. Buna, erek okurun bilgi seviyesi, beklentileri vb. şeyler de dâhildir.

Apel, edebi çeviri eleştirisinin gerçekte bir edebiyatbilimci tarafından kaleme alınmasının uygun olmayacağı düşüncesindedir. Bunun nedeni ise, edebiyatbilimcinin “[edebi] *eserlere gündelik yaşamdaki ya da teknokratik çağdaki çoğu okurdan artık beklenilemeyecek kadar ilgi [Aufmerksamkeit] göstermesidir*” (Apel, 1983: 38). Çeviri eleştirisi, bir yandan çevirmene yol gösterebilecek niteliğe sahipken, diğer yandan okura, çevirisi yapılmış edebi eser hakkında da bilgiler sunmalıdır. Ancak Apel'in de belirttiği gibi, edebiyatbilimcinin okurdan beklentisinin yüksek olması durumunda, normal bir okurun ihtiyaç duyduğu oranda bilgileri sunmaktansa, onun bilgi seviyesini aşan bilgilerle boğma tehlikesiyle karşı karşıya kalınması oldukça yüksek bir ihtimaldir.

Apel, dilbilimsel çalışmalarda sadece kullanımlık metinler üzerine incelemelerde bulunulmasını ve edebi metin çevirilerinin dilbilimsel çalışmaların dışında tutulmasını doğru bulmaz. Çünkü ona göre, her metin türü, az ya da çok diğer metin türünün özelliklerine sahiptir. Örneğin bir reklam metni, aynı zamanda edebi metin özelliklerine sahip olabilmektedir. Metin türleri arasındaki bu tür geçişler nedeniyle, sınırları belirli keskin ayrımların yapılmasını kabul etmemektedir. Apel'in bu görüşü Reiß'in yapmış olduğu metin türleri ayrımında da karşımıza çıkar. Ancak bu düşüncelerine rağmen Apel, çalışması boyunca ciddi manada edebi metinler dışındaki metin türlerini konu edinmez. Her ne kadar Apel, çeviriye yönelik olumlu yönde tespitlerde bulunmuş olsa da, kendisi edebi çeviri araştırmalarını edebiyatbilimiyle sınırlamakta ve o tarihlerde dile getiremeye başlanan

bağımsız bir ‘çeviribilim’ taleplerini görmezden gelmektedir. Bu anlamda da görüşlerini diğer metin türlerini de kapsayacak biçimde genişletmek mümkün değildir.

Yorumbilimsel çeviri çalışmalarına, edebi metinler dışındaki metinleri dâhil eden ilk isim Fritz Paepcke’dir. Tarihsel kronolojiye uygun olarak bir sıralama yapıldığında, Paepcke’nin çeviri yaklaşımına, Apel’den önce değinilmeliydi, çünkü Paepcke’nin çalışmaları 60’lı yıllara kadar uzanır. Paepcke’nin çağdaşları daha çok Güttinger, Kemp, Friedrich ve Kloepfer gibi isimlerdir. Ancak Apel’in edebi geleneğe dâhil olmasından dolayı, Paepcke’ye Apel’den sonra değinmek daha uygun görünür. Cercel’in (2013: 11, 14) de belirttiği gibi, Paepcke’nin çeviri görüşlerini, çeviri alanındaki yorumbilimsel çalışmaların üçüncü ve son evresine dâhil etmek daha doğrudur. Çağdaşı olduğu çeviribilimcilere nazaran, çeviri alanının tümüne yönelik kuramsal yaklaşımı, bugünün çeviribilimcilerine daha yakındır. Paepcke diğer isimlerde olduğu gibi, çeviri yaklaşımını sadece belli bir metin türüyle sınırlamadığı gibi, çeviri yöntemine dair saptamalarda bulunmaz. Paepcke, yorumbilimsel çeviri görüşlerini, *anlama ediminin* genelini kapsayacak şekilde ele almıştır.

3.2.1. F. Paepcke’yle Birlikte Felsefi Yorumbilim Temelinde Çeviri Eyleminin Ele Alınışı

Modern çeviribilimde çevirinin yorumbilimsel alanı, 1970’li yıllarda Fritz Paepcke tarafından ele alınmıştır. Paepcke’nin yorumbilimsel çeviri yaklaşımları da seleflerinde olduğu gibi, büyük oranda Schleiermacher’in görüşlerinden etkilenir. Ancak Paepcke sadece Schleiermacher’in görüşleriyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Gadamer’in felsefi yorumbilim görüşlerini de çeviriye yansıtmıştır. Gadamer’in görüşlerinden etkilendiği ise, Philippe Forget ile birlikte kaleme aldıkları *Textverstehen und Übersetzen – Ouvertures sur la traduction* (1981) isimli çalışmalarında yer alan, “*Hans-Georg GADAMER zugeeignet, der uns “mit weichem Zügel” gemeinsame sprachliche Wege aufgezeigt hat*” ithaflarında da görülür. Ancak, Paepcke’nin çeviri çalışmaları sadece makaleleriyle sınırlı kalmıştır. Yorumbilimsel çeviri görüşlerini sağlam bir temele oturtacak ve aynı zamanda geniş çevrelere ulaştıracak kuramsal bir eseri yoktur. Paepcke’nin çeviri çalışmaları daha çok Fransızca ve Almanca dil çiftlerindeki çeviri metinlerine yönelik değerlendirmelerdir ve uygulamaya dönüktür. Paepcke’nin makalelerinin bir kısmı *Im Übersetzen leben: Übersetzen und Textvergleich* (1986) adlı derleme kitapta biraraya getirilmiştir.

Siever (2010: 148), yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarının çevirmenin bireyselliğini ilk olarak öne çıkardığını onaylamakla birlikte, bu bireyselliğin sadece kaynak metni anlama bağlamında vurgulandığı eleştirisini getirir. Ancak Siever'in bu iddiasına karşı, Paepcke'nin erek metnin oluşmasında da çevirmenin bireyselliğine yönelik dile getirdiği birçok görüşü bulunur.

Paepcke, özellikle Gadamer'in felsefi yorumbilimindeki oyun yaklaşımını, çevirmenin kaynak metni anlaması ve erek metni oluşturması bakımından çeviri yaklaşımına taşımıştır. Paepcke genel itibarıyla çeviriyi metaforik bir anlatımla açıklamaya çalışır. Bu üslubu, birçok eleştiriye beraberinde getirmiştir. Oysa Gadamer'in yorumsal süreci açıklayan oyun metaforu, Pierre Bourdieu'nün habitus kuramında da bulunmakta ve habitus kuramının temel yaklaşımı oluşturmaktadır. Oyun metaforunun çeviri süreci ve çeviri alanı için kullanılması, çeviri sosyolojisine önemli bir kapı açar. Çeviri sistemini ve çevirmenin bu sistem içinde oynadığı rolü toplumsal bağlamda açıklayan çeviri sosyolojisi için Bourdieu'den alınan oyun modelini Paepcke çok daha önceleri, Gadamer'den esinlenerek çeviri alanına aktarmıştır.

1986 yılında derlenen yazılarında Paepcke, tek tek örnek metinlerden yola çıkarak spesifik çeviri problemlerini göstermeye çalışarak, çevirinin yorumbilimsel yönünü vurgular (Stolze, 2005: 216). Söz konusu tarihlere yapılan diğer çalışmaların aksine, Paepcke'nin çalışmalarında öne çıkan hususlar çevirmen, çevirmenin bireyselliği, anlama ve anlamının göreceliğidir. Ona göre bir metnin mutlak bir anlamı yoktur. Metin, kendi parçalarının toplamından daha fazlasıdır. Bu düşüncelerini, “*daimi kesinliğin yerini perspektiflik bakış açıları [Perspektivität] almıştır*” (Prunç, 2007: 111) cümlesi ile özetler. Paepcke'nin bu yaklaşımı Schleiermacher'in yorumbilim yaklaşımıyla birebir aynı olup, metnin toplamının parçalarının toplamından daha fazla olduğu bu yaklaşımını “*Übersummativität*” olarak adlandırır. Ancak Paepcke, aynı zamanda anlamın göreceliğini de sınırlamaktadır. Çeviri sürecini “kural ve oyun” arasında gerçekleştirilen yaratıcı bir etkinlik olarak gören Paepcke, bu yaklaşımında ise Gadamer'in yorumbilimsel görüşlerini temel alarak, çevirinin mesafe (Distanz) ve farklılık arasında gerçekleşen bir deneyim (Erleben) olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde ise çevirmen, metin ile diyaloga girerek, metnin yabancılığını

kendisi için giderebilmektedir. Paepcke çıkış noktası olarak, çevirmenin bilgisini, önyargılarını, yaşamını ve ufkunu (Horizont) göstermektedir (Prunç, 2007: 111). Bu görüşler tamamıyla Gadamer'in felsefi yorumbiliminin çeviri sürecine aktarılmasıdır.

Paepcke, çevirmen özgürlüğünün ve sınırlarının bilincindedir ve erek metni bu ikisi arasında dengeli mesafe koyarak gerçekleştirir. Özgürlük kaynak metni manipüle etmek, onu başkalaştırmak anlamına gelmez. Çevirmen kaynak metnin anlamına ulaşmaya çalışmalı, ancak aynı zamanda ona tüm yönleriyle apaçık bir şekilde ulaşamayacağının da bilincinde olmalıdır. Çevirmen kendi öznelliğinden sıyrılıp, nesnel bir anlama yoluna gidemez. Her çeviri eylemi, çevirmenin kendi 'anlama'sını öne çıkarır ve bundan dolayı her yorumun ancak belli bir zaman ve mekânda geçerliliği bulunur. Paepcke'ye göre çevirmen gerek anlama sürecinde gerekse erek metni oluşturma sürecinde kendi kişiliğini yansıtır. Paepcke bunu *Leibhaftigkeit* olarak adlandırır. Anlama olgusunu, sonsuz bir eylem olarak tanımlanmaktadır. Farklı iki kişinin bir metinden farklı sonuç çıkarabileceği gibi, aynı kişi bir metni ilk alımlamasıyla aradan geçen zaman ya da edindiği farklı bir bakış açısı sonucunda ikinci alımlamasında apayrı bir sonuç ya da daha derinlemesine bir bakış açısı elde edebilir. Paepcke'nin bu görüşeri bugünün çeviribilimsel bakış açısıyla değerlendirildiğinde aşılışmış düşünceler olarak görülebilecekken, Paepcke'nin bunları henüz 1970li yıllarının çeviribilimsel çalışmaları içerisinde dillendirdiği unutulmamalıdır. Ayrıca bu görüşleri sadece edebî metinlere yönelik olmayıp, her türlü metni kapsamaktadır. Paepcke'nin görüşleri o günün çeviri dünyası için bir paradigma değişimi olarak görülebilir. Çeviribilimcilerin sözcük bağlamında çevirinin eşdeğerlik sorunlarıyla ilgilendikleri ve çeviriyi mekanik süreç olarak tanımladıkları bir dönemde Paepcke'nin çevirinin doğasını, çevirmen eylemini ve çevirinin anlama süreçlerini açıklaması ve tüm bunları yaparken de disiplinlerarası bir yaklaşımla Gadamer'in görüşlerini çeviri sürecine uyarlaması önemli bir başarıdır. Paepcke'yi çeviribilimde çığır açıcı ve kendinden sonraki yorumbilimsel ekolün yol göstericisi olarak göstermek yerinde bir tespit olacaktır.

Stolze, Paepcke'nin örnek metinler üzerinde yaptığı incelemeler sonucu edindiği çeviri ve çevirmene yönelik görüşlerini genelleştirmediğini dile getirmekte ve bunları didaktik açıdan ele almamasını çeviribilimin yorumbilimsel alanı için büyük bir kayıp olarak görmektedir (Stolze, 2005: 216). Prunç ise, çalışmalarının diğer çeviribilimciler tarafından dikkate alınmamasının ve bilimsel zeminde geliştirilmemesinin nedenini, Paepcke'nin

çeviriye yönelik kibirli tutumuna dayandırmaktadır. Gerçekte ise o dönem için felsefi yorumbilime dayalı bir bakış açısıyla çeviri sürecine bakmasının bile çeviribilimin gelişimi için çok önemli bir başlangıç olduğu söylenebilir.

3.2.2. Yorumbilimsel Çeviri Yaklaşımına Dilbilimsel Dayanaklar (R.Stolze)

Dilbilimsel kuramların çeviriye yapısalcı yaklaşımlarına karşı, Paepcke'nin geliştirdiği yorumbilimsel yaklaşımının günümüzdeki temsilcisi, çeviribilimci Radegundis Stolze'dir. Paepcke'nin öğrencisi Stolze, dilbilim temelli olan yorumbilimsel yaklaşımını 1992 yılında *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen* isimli çalışmasıyla ortaya koymuştur. Stolze bu çalışmasıyla, özellikle çeviribilim alanında bilim dışılık ithamlarıyla karşı karşıya kalan yorumbilimsel çalışmalara bilimsel bir dayanak sağlamaya çalışır. Bu amaçla felsefi yorumbilim yaklaşımlarını temel alarak, çeviride alınan kararlara bilimsel dayanak sağlayabilme adına metindilbilimsel verilerden faydalanarak, çevirmenin dikkate alma durumunda olduğu metindilbilimsel kategorileri belirler. Burada dikkate değer durum, hocası Paepcke çeviride dilbilimsel yaklaşıma tamamen karşıyken, Stolze'nin onun gözetiminde hazırlanmış olduğu bu çalışmasında özellikle dilbilimsel kategorilere odaklanmış olmasıdır. Stolze'nin bu girişiminin altında yatan neden şüphesiz, Paepcke'nin yorumbilimsel çalışmalarına yönelik yapılan suçlamaları düzelterek bilimsel bir altyapı sağlamaktır. Böylece, çeviribilim alanında görmezden gelinen Paepcke'nin yaklaşımını tektar ele alır ve çeviribilimin başlangıcından bu yana süregelen, çeviribilimsel çalışmaların araştırma nesnesinin ne olduğu, ya da ne olması gerektiğine yönelik tartışmalara, yorumbilimsel bakış açısını, yani çevirmen ve zihinsel çeviri sürecini, dâhil eder.

Stolze, Paepcke'nin çeviribilimsel yorumbilim çalışmalarının yüzeyselliğine yönelik eleştirilere hak vermekle birlikte (bkz. 2005: 220/ 2003: 39), çeviri eylemine yönelik açıklamaları, Paepcke'nin düşünceleriyle aynıdır. Stolze'nin çalışmaları dikkatle incelendiğinde, Paepcke'nin dile getirdiği yorumbilimsel görüşlere itiraz etmediği ve onları kendi çalışmalarına yansıttığı görülür. İki ismin yaklaşımlarındaki fark, Paepcke'nin bilimsel kanıtlara başvurmayla girişmemiş olmasına karşı, Stolze'nin ise hocasının başlatmış olduğu yorumbilimsel yaklaşımlara bilimsel geçerlilik arıyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Cercel'in de belirttiği gibi, Stolze'nin çalışmaları bilimsellik arayışı temelinde “çir-

rağın ustasına karşı girişmiş olduğu üstü örtülü bir polemik” (2013: 124) olarak değerlendirilebilir. Paepcke'nin bir iki cümleyle ve mecazi bir üslupla ele aldığı noktaları, Stolze farklı disiplinlere başvurarak daha geniş bir perspektif içerisinde sunmaya çalışır.

Stolze'ye göre (1992: 15) çeviri eylemi, yapısı itibariyle dilsel bir eylemdir. Buradan yola çıkarak bu eylemi dilbilim ve metindilbilim gibi disiplinlerin yardımıyla bilimsel bir zemine oturtmaya çalışır. Bu girişimiyle doğa bilimlerindeki kesinliği çeviribilimde aramaktadır. Ancak aranan kesinlik, *anlamın* kesinliğinden ziyade, daha çok çevirmene yapmış olduğu dilsel tercihlerin nedenlerini açıklayabileceği dayanaklardaki kesinliktir. Stolze, daha önceki dilbilimsel yaklaşımların aksine, çevirmenin anlama nasıl ulaşacağına dair teknikler sunmamakta ve böyle bir girişime de karşı çıkmaktadır. Stolze'ye göre, çeviriden önce yapılacak bir metin analizi, çevirmenin anlamasını kısıtlayan bir durumdur. Aynı şekilde, sonuçlanmış bir metinden (erek metinden) yola çıkarak sözdizimsel yapılar arasında karşılaştırma yapılmasındansa, bir metni anlamada ve oluşturmada etkili olan ve süreç odaklı ölçütler olan dilbilimsel kategorilerin ortaya çıkartılması esas alınmalıdır. Belirenen kategorilerle ise daha çok, çevirmenin yapmış olduğu seçimlerin nedenini bilimsel olarak açıklama imkânı sunmayı amaçlar (bkz. Stolze, 1992: 14). Çalışmasının kuramsal alt yapısını dilbilimsel verilerle desteklemekle birlikte, Stolze'ye göre dilbilim, çeviribilimin bir üst bilimi değil, çeviribilimin ancak kendi nesnesini aydınlatmada yardımcı olacak ayrı bir disiplindir.

Stolze, çalışmasının birinci bölümünde yorumbilimsel ve dilbilimsel açıdan kuramsal bir altyapı oluştururken, ikinci ve üçüncü bölümünde kuramsal açıdan belirlemiş olduğu dilbilimsel kategorileri uygulamayla birlikte ele alır. Böylece çeviribilim içerisinde özellikle 90lı yıllarda ivme kazanmış olan kuram-pratik sorununu da aşmaya çalıştığı söylenebilir. Betimleyici kuramlarda olduğu gibi sonuçlandırılmış çeviri metinleri üzerinde incelemeler yapılmasındansa, kuramın ve pratiğin bulunduğu çevirmenin karar verme süreçlerine yönelik bir çalışmanın, hem kuram pratik sorunsalı açısından, hem de çeviri eğitimi açısından daha yararlı olacağı düşüncesindedir. Stefanink ve Pizarz-Ramirez gibi isimler, Stolze'nin çalışmasının çeviri eğitimi açısından oldukça elverişli olacağını belirtirken, Königs, Stolze'nin çalışmasının son kısımlarında seçtiği “*didaktik tasarım*” başlığını abartılı bulur (1994: 106). Königs, bu bölüme karşı çıkmasının nedenini (Königs, 1994:

108), Stolze'nin çalışmasında ne böyle bir amacının bulunuyor olmasını, ne de eğitim alanıyla ilgi yeterli bilgiye sahip olmasını göstermektedir.

Stolze'nin *Hermeneutisches Übersetzen* (1992) adlı çalışmasında çeviri için beş kategori belirler. Bu kategorileri, *tematik, anlambilim, sözlükbilim, edimbilim ve anlatıbilim* olarak sıralar. İlk üç kategoriyi çevirmenin kaynak metni anlama evresiyle sınırlarken, diğer ikisini erek metni oluşturma evresi için belirlemektedir (bkz. Stolze, 1992: 7-11). Çevirmen çevirisini, ilk etapta sezgisel olarak gerçekleştirmekle birlikte, yapmış olduğu tercihleri daha sonraki aşamada eleştirel bir gözle tekrar incelemeli ve buna göre gerekli düzenlemeleri gerçekleştirmelidir. Dilbilimsel kategorilere de bu aşamada başvurulmalıdır.

Stolze, *Hermeneutisches Übersetzen* adlı çalışmasında belirlemiş olduğu kategorileri 2003 yılında yayımlanmış olduğu *Hermeneutik und Translation* adlı çalışmasıyla geliştirmiş ve sistematik bir görünüme kavuşturmuştur. Buna göre, *anlama sürecini* etkileyen kategoriler *bağlam, söylem alanı, kavramsallık ve ifade biçimi* olmak üzere dört adet; erek metni oluşturmada, yani çevirinin *retorik sürecinde* önemli olan kategoriler; *araçsalcılık (Medialität), anlatıbilim, tutarlılık ve metin işlevi* olmak üzere toplamda sekiz adet kategori belirler. Steiner ve Apel'in yorumbilimsel çeviri yaklaşımları, edebi metin çevirilerine yönelirken, Stolze bu kategorileri hem *Hermeneutisches Übersetzen*, hem de *Hermeneutik und Translation* adlı çalışmasında her metin türünü kapsayacak biçimde şekillendirmeye çalışır. Böylece Paepcke'yle birlikte ortaya çıkan yorumbilimsel çalışmaların, sadece edebi metin türleriyle sınırlandırılmaması girişimi, Stolze'nin çalışmalarıyla sayesinde daha ciddi bir şekil kazanmıştır.

Stolze'ye göre söz konusu kategoriler, her bir metin için ayrı ayrı olarak değil, kaynak ve erek metin açısından ayrı ayrı ele alınmamalı, aksine bir bütün olarak değerlendirilmelidir: *“her bir kategori metnin bütünüyle ilintilidir [Bu yüzden] hangisinin diğerine göre daha önemli olduğu söylenemez”* (Stolze, 2005: 228). Her iki metin ancak bir bütün olarak kabul edildiği durumda, tutarlı bir uygulama sağlanabilecektir. Stolze'ye göre, kaynak metinle erek metin arasında *“anlamsal unsurların toplamı”* (Stolze, 2005: 227) açısından bir uyum olmalıdır. Çeviri, bir metnin arkasında yatan, metni aşan bir dünyaya geçiş sağlamalıdır. Çeviri, sınırları belirlenmiş bir dünyanın değil, sözcükleri aşan daha geniş bir dünyanın kapısını aralamaktadır. Böylece çeviri, bir bütünün parçası olarak görülmemelidir (Teilganzen). Her iki metin birbirinden ayrı iki metin olarak değil, aksine ikisi daha

geniş olan *bir* dünyanın farklı *iki* parçası olarak kabul edilmelidir. Kaynak metin ve çevirisi (veya çevirileri), bu geniş dünyayı ortaya çıkarmaya çalışırlar. Çeviri, daha geniş olan bu dünyaya yaklaşmayı amaçlar. Stolze'nin bu yaklaşımı, yukarıda bahsedilen Paepcke'nin yaklaşımlarını geliştirdiği düşüncesine verilecek örneklerden sadece biridir. Paepcke'nin değişik makalelerinde kısaca değindiği, çevirinin bütünü parçası olduğu yaklaşımı (krş. 1986), Stolze tarafından, aşağıda da görüleceği üzere, bilimsel değeri kabul edilen kuramlara başvurarak yeniden ele alınmaktadır. Stolze, önceki çeviribilimsel çalışmalarda iki metin arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılan *eşdeğerlilik* (Äquivalenz) kavramı yerine, kendi yaklaşımının farkını vurgulayabilme ve söz konusu bütünlük düşüncesini açıklayabilme adına, '*Stimmigkeit*' sözcüğüne başvurmaktadır (bkz. 1992: 72). *Stimmigkeit* kavramı, Türkçeye *doğruluk* olarak aktarılabileceği gibi, Stolze çevirilere yönelik doğru-yanlış değerlendirmelerden yana olmadığından dolayı, bu ifadesini Türkçede *uyumluluk/uygunluk /yerindelik* sözcükleriyle karşılamak daha uygun olacaktır.

Uygunluk (*Stimmigkeit*) yaklaşımının bütünlük fikrini açıklayabilmek için Stolze, evrim teorisinden yola çıkar. Bu bağlamda evrim teorisinin simetri kavramından, çeviri sürecini ve kaynak-ereke metin ilişkisini açıklamak için yararlanır. "*Evrim, belirlenmiş [ve sonuçlanmış] değildir, aksine [...] geri döndürülemez bir zamansallık içerisinde sürekli devam eden bir gelişmedir*" (Stolze, 1992: 70). Doğadaki ve toplumdaki gelişmeler mutlak bir çizgisellikte olmasa da (*Nichtlinearität*), bu gelişimi açıklamak için belirli bir kapsayıcı düzen (*Gesamtordnung*) aranır. Simetri kavramıyla, bir düzenin tek tek parçalarının daha üst bir düzlemde oluşturduğu ahenksel birlik kastedilir. Stolze'ye göre ahenksel birlik, sürekli devam eden ve yerel simetri kırılmalarının (*Symmetriebrüche*) oluşturduğu bir birliktir ve bu kırılmalar "*bütünün global simetrisinin birliğini bozmamaktadır*" (2005: 227/1992: 70-71)¹³⁵. Stolze çeviribilim alanında *tuhaf* (krş. 1992: 72) karşılanacağını tahmin ettiği simetri kavramı yerine, bu yaklaşımını uygunluk (*Stimmigkeit*) kavramıyla

¹³⁵ "Diese Vorstellung wurde angeregt vom Begriff der "Symmetrie" als Evolutionsparadigma in den modernen Naturwissenschaften, wo er eine harmonische Einheit gleichwertiger Einzelemente auf einer höheren Ebene bezeichnet. Die Evolutionstheorie sieht die Entstehung höherwertigen Gestalt als eine Reihe fortlaufender lokaler Symmetriebrüche an, die freilich die übergreifende Einheit der globalen Symmetrie des Ganzen nicht verletzen." (Stolze, 2005: 227)

açıklamayı tercih eder. 90lı yıllarda çeviri olgusunun doğabilim kavramlarıyla açıklanmasından itinayla kaçınılmasından dolayı, Stolze'nin bu tahmininde yanlışlığı söylenemez.

Stolze, bu tür bir evrim süreciyle gelişimine devam eden insanın, sanatsal ve bilimsel süreçlerdeki eyleminin de aynı yapıya sahip olduğunu savunur. Bu düşünceler çevirmen açısından ele alındığında çevirmen, çeviri süreci boyunca anlama veya metin oluşturmada yaşadığı kırılma anlarıyla, yeni ve yaratıcı fikirlere ulaşır. Kaynak metin ve erek metin arasındaki simetri/uygunluk ise, *ulaşılmaya çalışılan* anlam birliğidir (Sinnlichkeit). Ancak Stolze aynı zamanda, anlam birliği ile kastettiği simetrinin sonsuz olduğunu da belirterek, buna sürekli olarak ulaşılmaya çalışıldığını ancak hiçbir zaman ulaşılamayacağını da belirtmektedir. Ancak Stolze, anlamın birliğiyle ve metin anlamıyla tam olarak ne kastettiğini ifade etmemektedir (Engberg, 1993: 113). Böyle bir açıklamanın eksikliği ise, Siever'in yorumbilimsel suçlamalara yöneltmiş olduğu tek bir anlam anlayışının bulunduğu eleştirilerine açık kapı bırakmaktadır.

Uygunluk düşüncesi doğrultusunda çeviri eylemine ve erek metne yaklaşan biri için çevirinin amacı, metin bütünü, yani kaynak metinde kastedilenin, okura ulaştırılmasıdır (krş. Stolze, 1992: 72). Erek metni okuyan okurda beklenmedik bir tepki oluşmuyorsa, bu, çeviri amacının gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Stolze'nin bu düşüncelerinden yola çıkılacak olduğunda, onun işlevselci çeviribilimcilerin savunduğu görüşün tersine, erek metin amacının her durumda kaynak metin amacıyla birebir örtüştüğü ya da örtüşmek durumunda olduğu görüşünde olduğu belirtilebilir. Her ne kadar Cercel (2013: 129) Stolze'nin kuramında çeviri amacının durumdan duruma göre değişeceği düşüncesinin bulunduğunu belirtse de, Stolze'nin daha sonraki yıllarda yayınlanan çalışması *Herme- neutik und Translation*'da işlevselci çeviribilimcilerin kaynak metin amacından ayrılan çeviri uygulamalarını öne çıkardıklarından dolayı kesin bir dille eleştirmektedir (bkz. Stolze, 2003: 139-141). Bu durumda da Stolze'nin çeviri kuramı gerçekte tüm çevirileri kapsamadığından dolayı genel ve kapsayıcı bir konuma yerleşmemekte ve çeviri tanımını daha dar bir çerçevede şekillendirdiği gözlemlenmektedir.

Stolze'nin çeviri esnasında alınan yorumbilimsel kararlara dilbilimsel dayanaklar arama girişimi, kendisine birçok yönden eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Bir yandan bu ça-

lışmasının yorumbilimden ziyade daha çok dilbilimsel çeviri çalışması olduğu söylenirken, diğer yandan çeviribilimsel çalışmalara yeni bir bakış açısı katmadığı dile getirilmiştir. Gerçekten de Stolze'nin bu çalışmasının zamansız olduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise, 20. yüzyılın 70li – 80li yıllarından itibaren çeviribilimde bir kültürel dönüşümün yaşanmasından dolayı, dilbilimsel çalışmaların aşılma istenmesi gösterilebilir. Stolze ise bu çalışmasıyla çeviribilimin kurtulma istediği dilbilim temelli yaklaşımları yeniden çeviri çalışmalarına dâhil etmektedir. Stolze'nin yapmış olduğu tespitlerin yanlış olduğu söylenemez, ancak bunlar yeni bakış açıları ve dilbilim dışında çalışma alanları arayan kimi çeviribilimci için yetersiz kalmakta ve hatta eskiye *geri dönüş* anlamına gelmektedir. Kendisini bu konuda en ağır eleştiren isimlerden biri Frank G. Königs. Königs 1994 yılında kaleme almış olduğu kitap eleştirisi yazısında, Stolze'nin ele aldığı konunun 'kesinlikle' yeni olmadığını, yorumbilimsel yaklaşımlarında ise daha önceki çalışmalardan –özellikle Paepcke'nin çalışmalarından- hiçbir farklılığın bulunmadığını belirtmektedir. Konunun yeni olmadığı düşüncesine katılmakla birlikte her bir bilimsel çalışmada, özellikle sosyal bilimler alanında gerçekleştirilenlerde, sıfırdan yeni bir konu bulunmadığı da kabul edilmek durumunda olan bir gerçektir. Burada eski konulara *yeni* ya da *farklı* bakış açısı kazandırmak önemlidir. Stolze'nin bu çalışmasının amacı daha önceki yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarına yeni görüşler eklemek ya da onları çürütmek değil, bu çalışmalar ve yaklaşımları yukarıda da değinilen nedenlerden dolayı sistematikleştirmek ve bunlara bilimsel geçerlilik kazandırmaktır. Bu açıdan değerlendirildiğinde ise, bu çalışmanın değerini sadece uygulamada verilen örneklerle sınırlandırmak (Königs, 1994:106) doğru olmayacaktır. Stolze'nin de belirttiği gibi kendisi, dilbilimsel çalışmalarda bulunan çevirinin mikro alanına yönelik teknik seçenekler değil, makro boyutuna yönelik bir dilbilimsel yaklaşım sergilemektedir. Königs ise (1994: 107) Stolze'nin çalışmasının normativ olduğu iddiasında bulunmaktadır. Ancak normatiflikle ne kastettiğini tam olarak açıklamadığından dolayı, bununla ne demek istediği açık değildir. Stolze çevirmenin özgürlüğünü kısıtlayacak metne yönelik çeviri öncesi yapısalcı analizden özellikle sakınırken, Königs'in onun çevirmenin özgürlüğünü kısıtlayıcı bir yaklaşım içinde bulunduğunu iddia etmesinin nedeni, çevirmenin almış olduğu kararların kendisi tarafından denetlenebilecek ve gerekçelendirebilecek dayanaklar sunuyor olmasında bulunduğu söylenebilir. Stolze'ye yönelttiği bu eleştirisinden anlaşıldığı kadarıyla, Königs, çevirmenin hiçbir şekilde denetlenmeyen ve uzmanlık sıfatının gerektirdiği bazı sorumlulukların bulunmadığı

bir çeviri eyleminden yanadır. Aksi durumda Stolze'nin (Stolze, 1992: 75) çevirmenin erek metni oluşturma aşamasında kaynak metin yapısından uzaklaşabileceği, hatta uzaklaşması gerektiği düşüncesine rağmen, onu normatif olmakla itham ediyor olması başka nedenlere dayandırılmaz.

Ancak tüm bunların yanında Stolze'nin çalışmasının kusursuz olduğu da söylenemez. Königs'in yukarıda değinilen manasız eleştirilerinin yanında, diğer eleştiri yazılarında (örneğin Stefanink, 1994; Engberg, 1994; Pizarz-Ramirez, 1994) dile getirilen yapıcı eleştirilerle örtüşen eksikler de bulunmaktadır. Bunlardan ilki Stolze'nin çeviribilim alanındaki diğer kuramları oldukça görmezden gelmesi, bunlara karşı gerçekte bir yorumbilimcinin göstermesi gerektiği ve kendisinin de aslında çevirmenden beklediği açıklığı (Offenheit) göstermemesi ve bunları kesin bir dille reddetmesidir. Yukarıda değinildiği gibi Stolze'nin kaynak ve erek metin amaçlarının örtüşüp örtüşmediğine yönelik dile getirdiği görüşlerinde çelişkilerin bulunması da, üzerinde çalışması ve buradaki çelişkileri gidermesi gereken bir diğer husus olarak görülmektedir (krş. Königs, 1994: 108; Stefanink, 1994: 270-271; Engberg, 1993: 114).

Dilbilimsel kategoriler genel itibarıyla bir üst bakış kazanma açısından oldukça yararlı görülebilir. Çeviri pratiği ve eğitimi açısından elverişli olduğu düşünülen bu kategorilere karşı görüş (Engberg, 1993: 112), bu şekilde sınırları belirlenmiş bir sistemleştirme sonucunda bir takım sorunların ortaya çıkmasınadır. Stolze'nin ilk defa *Hermeneutisches Übersetzen* adlı çalışmasında yapmış olduğu kategorilendirmede çeviri sürecinin ilk aşaması olan kaynak metni anlama aşamasında, kültürel boyut yeteri kadar vurgulanırken, ikinci kısım olan erek metni oluşturma aşamasında bunun yeteri kadar vurgulanmadığı, bu durumun ise bir takım yanlış anlaşılmalara yol açacağı söylenebilir. Anlama sürecinde önemli olan kültürel çağrışımlar (kulturelle Assoziationen), erek metni oluşturma sürecinde de büyük bir öneme sahiptir. Stolze bu tarz durumları, erek metni oluşturmada kesinlikle dışlamaz. Bu durum, Stolze'nin hermeneutik geleneği uygun olarak çevirmenin, kaynak metni yorumlama aşamasını anlama ve yorum süreci olarak görmesi ve diğer aşama olan, iletişimsel aşamayı yorumsal sürecin dışında, sadece bir aktarım süreci olarak görmesinden kaynaklanabilir. Felsefi çeviribilim açısından bakıldığında, çevirinin birinci aşaması olan, çevirmenin anlama ve yorum süreçleri için böyle bir sınırlı yaklaşım yeterli

görülebilmektedir. Ancak çevirinin tüm aşamalarını, yani aktarma ve yeniden dile getirme aşamaları sürece dâhil edildiğinde, yöntemsel hermeneutiğin alanına girilmiş olunur ve bu sürece ilk aşamadaki etkenleri dâhil etmeksizin bir çeviri süreci tanımlanamaz. Ancak böyle bir şemalandırmaya gidildiğinde ve bu iki evreye, yani alımlamaya ve metinleştirmeye nüfus eden etkenleri evrelere göre ayırma durumunda, her iki evrede de işin içine dâhil olan etkenler gözden kaçmaktadır. Bunun sonucunda da Engberg'in (1993: 112) de belirttiği gibi gerçekte her iki evrede önemli olan etkenler, tek bir evreye indirgenmektedir. Engberg kategorileri olumlu karşılarken, bu şekilde ayrı evrelere ayrıştırılmasını doğru bulmamaktadır.

Stolze'nin çeviri alanına yönelik yorumbilimsel yaklaşımının, Schleiermacher'ın belirlemiştir olduğu iki yorum türü çevresinde geliştiğine yönelik bir saptama yapmak yanlış olmayacaktır. Stolze'nin 1992 yılında yayımlanan çalışması doğrudan çevirmenin yorumlarını denetleme imkânı ve çevirmen kararlarına bilimsel açıdan dayanak sağlayacağı düşünülen dilbilimle ilgiliyken, Paepcke'nin göstermeye çalıştığı yorumun felsefi yönünü yansıtmakta yetersiz kalır. Stolze'nin yaklaşımında yorumbilimsel yaklaşımlar, dilbilimsel kategoriler arasında kaybolup giderler. Bu kategoriler arasında sayılmayan çeviri kategorisi, yorumbilimin tartışmalı konusu olan *sezgi*dir. Stolze, Schleiermacher'de *divination* kavramıyla karşımıza çıkan *sezginin* çevirideki önemini belirterek, çeviribilim alanında *sezginin* hatalı bir şekilde konu edildiğini dile getirmektedir (krş. Stolze, 1992: 27; Wilss'in sezgi konusundaki açıklamaları, bkz. Wilss, 1988). Stolze, özellikle sezgisel bilginin, rasyonel bilginin yanında alternatif bir bilgi türü olarak gösterilmesine karşı çıkar. Stolze, istenildiği zaman sezgiye başvurulup, istenilmediği zaman *sezginin*, bilgi edinme sürecinde devre dışı bırakılmayacağını belirtir. Çünkü sezgi, her türlü bilgiden önce de vardır ve bu insanın varlık yapısının kaçınılmaz bir parçasıdır. Bu duruma yönelik yapılacak tek şeyin, Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımlarında anlamın bir oluş olduğu gerçeğinin farkına varılıp, kabullenmek durumunda olduğunu ve buna yönelik yaklaşım tarzının geliştirilmesi gerektiği düşüncesini benimsemektedir. Sezgi, yöntemleştirilebilir bir durum değildir, ancak sezgiyle elde edilen sonuçlar daha sonraki aşamada kontrol edilebilir. Stolze, her türlü sezgisel bilginin, bireyler arası denetimden uzak, subjektif bir bilgi olarak değerlendirilmesine karşı çıkar. Her ne kadar bu çalışmada *sezginin* önemini dile getirirse de, Königs'in de belirttiği gibi (1994: 107) üzerinde yete-

rince durmaz. Stolze, “*Sezgisel davranışa yol açan, [...] çağrışımsal organize olmuş deneyimdir*” (1992: 28) ifadesini daha fazla açmayarak, sezginin işleyiş biçimini sunmakla birlikte, gerçekte sezgiyle elde edilen bilgilerin, tam olarak hangi etkenler üzerine kurulu olduğu konusuna girmemektedir.

Stolze’nin, hermeneutik geleneğin çeviribilimdeki öncülerinden olmasına rağmen, çeviri sürecinde ‘Kognition und Übersetzen’ adlı eserinde sezgiye önemli bir yer verilmiştir (bkz. Tosun, 2002a: 201, 219-222). Wilss, çevirinin bilişsel yönüne dair iddialarda bulunurken çeviriyi ‘şematik ve planlanabilir’ bir süreç olarak, tümüyle denetimli bir süreç şeklinde özetler. Bu süreçte sezgi, bilinçli ve planlanabilir bir özelliği sahiptir. Stolze’nin bu duruma itiraz ederek, yorumbilimsel yaklaşımlara yönelik bir eleştiride bulunması gerekirken, bu konuda bir eleştiri getirmemiştir. Ancak, Tosun, 2002’de yayınlanan doktora tezinde bu konuya değinerek, Wilss’in sezgiye yönelik görüşlerini eleştirmiş ve sezgi konusunu Holz-Mänttari ve Hönig’in görüşleriyle karşılaştırarak, çeviri sürecinde sezginin rolünü tartışmıştır. Mänttari’nin çeviri eylemi kuramında sezginin çeviri sürecindeki önemine değinilmiştir. Özellikle Hönig’in çeviri sürecini, dilsel sezgi ve yöntemsel düşünmenin devamlı dönüşüm hali ve çevirmen kararının, sezginin sonucu olduğuna dair yaklaşımı, sezgi konusunda Stolze’den öte bir yorumbilimsel bakışı açısı getirmiştir (bkz. Tosun, 2002a: 190, 255-257)

Stolze, *Hermeneutik und Translation* (2003) adlı eserinde felsefi yorumbilim konularına daha fazla ağırlık verir. Bu kez yorumbilim kuramlarının çıkış noktalarına da değinerek, bu yaklaşımları bilimsel bir temele oturtmaya çalışır ve yorumbilimin, konusu insanın düşünümsel etkinlikleri olan bilimler içerisinde “[...] *bağlayıcı bir paradigma olabileceğini*” (Stolze, 2003: 112) savunur. Genel itibariyle bakıldığında Stolze, bu çalışmasında da bir önceki çalışmasına benzer düşünceler doğrultusunda hareket ettiği görülür. Ancak bu çalışmasında, Paepcke’den ve kendisinin *Hermeneutisches Übersetzen* adlı çalışmasındaki görüşlerinden farklı olarak, sadece çeviriyi kısıtlayıcı kuramlara karşı değil, aşırı özgürlükçü kuramlara karşı da net bir duruş sergilemiştir. Stolze, özellikle ‘Skopos kuramı’ olarak bilinen erek odaklı çeviri kuramına bir dizi eleştiri yöneltir. İşlevsel çeviribilimcilerin çevirmen ve çeviri açısından yorum karşıtlığına dayalı, özgürlükçü yaklaşımlarına karşın, çevirmenin sorumluluklarını vurgular ve bu doğrultuda yine kendisinin be-

lirlemiş olduğu dilbilimsel kategorileri tekrar ele alır. Ancak, Stolze'nin işlevselci kuramlara yönelik çelişkili tutumu burada da devam etmektedir. Bir yandan işlevselcileri amaç konusunda eleştirirken, diğer yandan kitabının henüz giriş kısmında kendi görüşlerini de işlevselci yaklaşımlara dâhil etmektedir.

Stolze, özellikle Heidegger ve Gadamer'in anlamaya ve yoruma dair görüşlerine yer verdiği bu çalışmasında, felsefi yorumbilim düşüncelerinin arkasında daha kesin bir şekilde durmaktadır. Bunda şüphesiz, özellikle 90lı yıllardan sonra artan ve yorumbilimsel görüşleri destekleyici nitelikte bulgular ortaya atan bilişsel çalışmaların etkisi oldukça fazladır. Stolze bu çalışmasında, bilişsel bilim ve felsefi yorumbilim görüşleri arasındaki paralelliklere dikkat çeker. Stolze bu konuyu, çalışmanın üçüncü bölümünde oldukça ayrıntılı ele almaktadır. Stefanink'in (2004: 370) de belirttiği gibi burada, felsefi yorumbilimle bilişsel bilim bulguları arasında oldukça başarılı bir kuramsal bağlantı kurar. Stolze, yorumbilimin bilim dışı olduğu yönündeki görüşlere cevap niteliği taşıyan saptamalarda bulunur. Son yıllarda çeviribilim alanında çevirmenin zihinsel süreçlerini açıklayabilme adına başvuru olan bilişsel bilim ile yorumbilim arasındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çeker. En önemli saptaması ise, yorumbilimsel kuramlar tarafından daha önce dile getirilmiş olan hususların, bilişsel bilim çalışmaları tarafından bugün onaylanıyor olmasıdır (Stolze, 2003: 112). Buna sezgi konusunda dile getirilenler de dâhildir (Stolze, 2003: 110). Daha önce yorumbilimsel görüşleri bilim dışı bir spekülasyon olarak kabul eden ve bilişsel bilim verilerine dayanarak çeviribilimsel çalışmalarına dayanak arayan P. Kußmaul, kendi çalışmalarının da artık bir nevi yorumbilimsel bir çalışma olarak kabul edilebileceğini itiraf eder. Stolze bilişsel bilimin psikoloji, biliş, yapay zekâ araştırmaları ve dilbilimle disiplinlerarası çalışmalar yapmasına rağmen, yorumbilimi görmezden gelmesini de eleştirir. Bilişsel bilimde insan beyni, bilgi işletim sistemi olarak bilgisayarla karşılaştırılmaktadır. Yorumbilim *anlamada* etkin olan unsurları tespit etmekle yetinirken, bilişsel bilim hem saptamalarda bulunur, aynı zamanda da anlamayı yönlendirecek yöntem arayışı içerisindedir.

Genel anlamda Stolze'nin bu çalışmasına yöneltilebilecek eleştiri, onun çeviri alanındaki yorumbilim kuramlarına eleştirel bir yaklaşımda bulunmaması olabilir. Özellikle üçüncü bölümde yapmış olduğu yorumbilim ve bilişbilim karşılaştırmasında, yorumbilimsel kuramları tek bir bakış açısına indirger. Stolze, Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımlarını,

çeviriye uygunluğu konusunda herhangi bir hesaplaşmada bulunmaksızın, olduğu gibi çeviriye uyarlamıştır.

Varılacak sonuçlar aynı olsa dahi, güncel yorumbilimsel tartışmaları da böyle bir çalışmaya dâhil etmek, çeviribilim okuruna bu bilgileri sunmak açısından oldukça önemlidir. Böylece varılan sonuçlara hangi görüşler temelinde ulaşıldığı da gösterilmiş olacak, çeviribilimcilerde oluşacak olan soru işaretleri de engellenmiş olacaktır. Buna rağmen, bu çalışma çeviribilim alanında yorumbilimle disiplinlerarası bir çalışma sonucunda oluşturulmuş ilk kapsamlı çalışma olması açısından oldukça önemlidir.

3.2.3. Yazınsal Metin Çevirilerine Yorumbilimsel Bakış (G.Steiner)

Tarih boyunca, çeviriye yönelik her yeni bir yorum odaklı yaklaşımın genellikle yorum bilimciler tarafından dile getirildiği göze çarpar. Schleiermacher, Heidegger, Gadamer ve günümüzde ise kültürlerarası yorumbilimciler kendi yorumbilimsel yaklaşımları doğrultusunda çalışmalarında bir şekilde çeviriye değinmişlerdir. Bu bağlamda George Steiner'in, *After Babel. Aspects of language and Translation* (1975) adlı çalışması da bu sınıflandırmaya dâhil edilebilir. Steiner'in çeviriye yönelik görüşleri, çeviribilim bakış açısından çok, felsefi yorumbilim bakış açısından ortaya çıkar (krş. Matsudo-Kiliani, 2004: 244-245). Steiner'in kendisi aktif bir çevirmen olmasına rağmen, onu bir çeviribilim alanı için onu, bir filozof, edebiyatbilimci olarak adlandırmak daha uygun olacaktır. Ancak buna rağmen uluslararası çeviribilim camiasında çeviriyle ilgili yorumbilimsel görüşler içinde en fazla dikkate alınan Steiner'in yaklaşımıdır. Bu bağlamda Munday, Steiner'in çalışmasını "[...]is the key advance of the hermeneutics of translation [...]" (2008: 163) olarak sunar. Venuti (2004: 124) ise Steiner'in çalışmasını, II. Dünya savaşından sonraki dönemde, *en bilindik* çeviri kuramı olarak nitelemiştir.

Steiner'in çeviriye yönelik düşüncelerinde dikkate alınması gereken durum, onun genel olarak her metin türü için değil, özelde edebi metin çevirilerine yönelik bir yaklaşım ortaya koymasıdır. Bundan dolayı Stolze '*Übersetzungstheorien. Eine Einführung*' (2011) adlı çalışmasında, Steiner'in yorumbilimsel çeviri görüşlerini, yorumbilim başlığı altına değil, *edebi çeviri* başlığı altına yerleştirmiştir.

Steiner'in çalışması yorumbilim geleneğini sürdürerek, 70li yıllardaki yorumbilimsel çalışmalara nazaran oldukça farklı ve hatta yeni bir bakış açısı sunar. Steiner'in yorumbilimsel yaklaşımında gelenekçi yanı, onun bir yandan Schleiermacher'in *dil* yaklaşımını, diğer yandan ise Heidegger'in *anlama* ve *dil* hakkında dile getirdiği *fenomenolojik* görüşünü benimsemiş olmasıdır. Yenilikçi olan yanı ise bu görüşlerden yola çıkarak, çeviri olgusu hakkında farklı bir bakış açısı kazandırmasıdır. Cercel ise (2013: 96-97) Steiner'in önemini, Schleiermacher'in çeviri kuramıyla, modern yorumbilimsel çeviri kuramları arasında bir bağ (Bindeglied) oluşturmasında görür. Cercel, Steiner'in yorumbilimsel çeviri görüşlerinin Paepcke'nin çeviri yaklaşımlarında yeniden yer bulunduğunu ve Stolze'nin görüşleriyle de kimi noktalarda kesiştiğini belirtmektedir.

Steiner'in felsefi yorumbilim bakış açısını benimsemesi, onun çevirmenin zihinsel sürecine odaklanmış olmasıyla ve buna yönelik herhangi bir yöntem arayışında bulunmamasıyla gösterilebilir. Anlamın ne olduğu ve nerede aranması gerektiği gibi sabit saptamalardan ziyade, "*çeviri süreci temelinde bulunan anlam [oluşum] ve anlama süreçlerini*" (Munday, 2008:163) ele alır. Matsudo-Kiliani (2004: 196), Steiner'in, daha önceleri statik ve kesin anlamın bulunduğu dair görüşünün yerini zamanla, anlamın belirli bir süreç içerisinde oluşan aktif bir olgu olduğu anlayışının aldığı söylenebilir. Bu bağlamda tıpkı Heidegger ve Gadamer'in anlama sürecini ele aldıkları gibi, herhangi bir yöntem belirlemeksizin, betimleyici bir yaklaşımı tercih etmiştir. Özellikle anlama sürecinin nasıl gerçekleştiğini, Heidegger ve Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımlarına benzer bir biçimde inceleyerek, bir sonraki adıma geçer ve bu süreçlerin çeviri ve çeviri eylemine yansımalarını inceler.

Schleiermacher'in, anlamının ve dolayısıyla çevirinin sanat olduğu düşüncesini paylaştığı için, çeviri eyleminin yöntemselleştirilmesine karşı çıkar ve özellikle dilbilimsel araştırmalarda dilin evrenselliği (Chomsky) gibi iddiaları reddeder. Yapısalcı dilbilime yönelik oldukça sert eleştirilerde bulunan Steiner, dilbilimin henüz tam bir bilim (exakte Wissenschaft) olamadığı ve gelecekte de olamayacağı düşüncesindedir (Steiner, 1994: 308). Steiner'in dil ve çeviri yaklaşımına yönelik ayrıntılı bir çalışması bulunan Matsudo-Kiliani, Steiner'in dil olgusu hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“[...] Steiner’in dil kavramı ve anlam oluşum [anlayışı] büyük ölçüde dilin aşkın ve [...] ontolojik yapısına yöneliktir (reflektieren) ve bununla bilim dışı bir anlam boyutuna vurgu yapmaktadır. Bu [bilim dışı anlam boyutunda] ise, Heidegger’e dayanarak dil ve anlama, buna bağlı olarak da çeviri, genel manada insanın varlık deneyimi olarak gör[ül]mektedir.” (Matsudo-Kiliani, 2004: 243)

Böylece Matsudo-Kiliani’nin yorumuyla Steiner’de, dil ve dille bağıntılı olan bir olgu üzerine yapılan herhangi bir araştırma, bilimsel açıdan özneler arası bir denetlemeye tabi tutulamamaktadır.

Steiner’in Romantik (Schleiermacher ve Humboldt) dönemden benimsediği bir diğer görüş ise, “*her beşeri dil, dünyayı farklı bir şekilde kurar*” (1994: VIII) yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre dil, kültürün biçimlenmesinde etkilidir. Aynı şekilde kültür, dilin imkânlarını sınırlar. Belli bir kültüre ya da dile ait bireyin anlaması da, yine bu iki olgunun etkisi altındadır. Her dil “*kapalı bir sistemdir*” ve her dil kendine özgü olmasından dolayı, diğer dile göre, “*farklı düşünme*”ye (Matsudo-Kiliani, 2004: 237) yol açmaktadır. Steiner aynı zamanda, Schleiermacher’in dilin rasyonel ve genel yönünü devingenleştiren ve bu yönünün tamamlayıcısı olarak kabul ettiği, dilin bireysel yönünü de vurgulamaktadır.

Schleiermacher bireysel yönü, dilin gelişmesini sağlayan asıl etken olarak kabul eder. Burada birey, dili kullanırken, dilin rasyonel yönünün ona sunduğu imkânlar dâhilinde, kendi tarzını ve yaratıcılığını da dile yansıtır. Bu durumda dilin hiçbir zaman sonlanmış bir olgu olmadığı ve buna bağlı olarak da anlama ve çevirinin de hiçbir zaman sonlanmış ve çözüme kavuşturulmuş bir durum olmadığı düşüncesine varılabilir. Dilin bu bireysel boyutundan dolayı, anlamın oluşum süreci belli yönlendirmelerle planlanabilir değildir. Yine dilin bireysel boyutundan dolayı, bu sürece yönelik bilimsel bir yöntem geliştirmek de mümkün değildir. Bu bağlamda Steiner’in, felsefi yorumbilimciler ve çeviriyle ilgili yorumbilimsel yaklaşım geliştiren Paepcke ve Stolze gibi isimlere ilave bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Ancak Steiner, çeviri olgusuna yönelik herhangi bir yöntemi reddettiği gibi, bir adım daha öteye giderek, çeviri yaklaşımlarının ‘kuram’ olarak adlandırılmasını da kabul etmez. Steiner, geçmişten günümüze ulaşan çeviri yaklaşımlarının kesinlikle ‘çeviri kuramı’ olmadığını, bunların ancak kişilerin çeviriyle ilgili kendi *dene-yimleri* olduklarını belirtir (Steiner, 1994: X). Steiner’in bu düşüncesinin zamanla değiş-

mediği de, *After Babel*'in ilk basım yılı olan 1975 yılından günümüze değin birçok yenden basımı gerçekleşmesine rağmen, bu düşüncesine yönelik herhangi bir revizyon yapmamış olmasından anlaşılabilir. Steiner, çeviribilim öncesi çeviri üzerine söylenenlerin bilimsel anlamda bir çeviri kuramı olmadığı şeklindeki görüşlerinde haklı olmakla birlikte, çeviribilim alanında geliştirilen kuramların çevirmenlerin kendi deneyimlerinden kaynaklanmaması, ya da salt kendi deneyimlerine dayanan görüşlerle ortaya çıkmamasından dolayı, çeviri kuramı olmadığı konusunda bilimsel bir yaklaşıma sahip değildir.

Çeviri kavramına oldukça geniş bir perspektiften yaklaşan Steiner, Schleiermacher'ın de savunduğu, 'çevirinin tüm iletişim türlerinde içkin bulunduğu' düşüncesini paylaşır. Steiner, 'anlamak eşittir çeviri' anlayışına sahiptir. İster anlarken, isterse konuşurken olsun insan, her türlü anlamlandırma sürecinde aynı zamanda bir çeviri faaliyeti gerçekleştirir, çünkü "[a]nlama, deşifre etme anlamına gelir. Anlamları duymak, çevirmektir" (Steiner, 1994:V). Bu bağlamda Steiner'e göre çeviri hakkında yapılan her türlü araştırma, aynı zamana bir dil araştırmasıdır (bkz. 1994: 48). Çeviri olgusuna yönelik bu genel (anlama) yaklaşımından yola çıkarak, özel olarak iki farklı dil arasında gerçekleşen çeviriye varmakta ve çeviriyle ilgili asıl yenilikçi yaklaşımı da burada bulunmaktadır. Steiner'in anlama süreçlerinin tümünü çeviri süreci olarak görmesi ve tüm iç anlamın dile yansımaları bir tür çeviri olarak görmesi yaklaşımına dayanarak, Schleiermacher, Heidegger ve Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımlarında 'yorum' kavramı yerine 'çeviri' kavramı yerleştirildiğinde, yorumbilim üzerine yazılan tüm yazıları, aynı zamanda çeviribilim için de geçerli kabul edilebilir. Bu yaklaşım abartılı görünmekle birlikte, çevirmenin kaynak metinle yüzleştiği, çeviriden bağımsız bir anlama süreci ele alındığında, her tür metin anlama ve yorumlanmasında yaşanan süreçlerin benzerinin çevirmenin anlama sürecinde de kaçınılmaz olarak yaşandığı ifade edilebilir. Çeviri sürecinin diğer anlama ve yorum süreçlerinden ayrılışı, çevirmenin farklı bir kültür ve dile yönelerek, doğal dil ortamından farklı bir iletişim durumuna yönelmesiyle gerçekleşir. Felsefi yorumbilim tam da bu noktada, yöntemsel yorumbilimden ayrılır. Yöntemsel yorumbilim, çevirmenin iki dilli iletişim sürecindeki yorumsal eylemine odaklanırken, felsefi yorumbilim çevirmenin kendine dönüşlü bir anlama süreciyle ilgilidir.

Steiner'in yorumbilimsel çeviri 'kuramı' için, kuram yerine *yaklaşım* ifadesini kullanmak daha uygun olur. *After Babel* adlı çalışmasında Steiner, çeviri sürecini dört aşamaya ayırır (1994: 311-314):

- birinci evre, *güven* (İng. initiative trust, Alm. Vertrauen),
- ikinci evre *saldırganlık/agresyon* (İng. aggression, Alm. Aggression),
- üçüncü evre *özümseme/asimilasyon* (İng. incorporation, Alm. Einverleibung) ve
- dördüncü evre *restitüsyon/benzeştirme/eşitleme/dengeleme* (İng. restitution, Alm. Ausgleich).

Bu evrelerin toplamını Steiner, '*hermeneutic motion*' ifadesiyle karşılar. Bu evreler içgüdüsel olduğu gibi, özellikle son evre *denetim* özelliği taşır. Buna etik sorumluluk da denebilir. Robinson, Steiner'in bu evrelerini, Goethe'nin West-Östlicher Divan adlı eserine dair yapmış olduğu açıklamalarda, çeviriye dair belirlediği üç dönemin geliştirilmiş hali olarak görür (bkz. Robinson, 2001: 98).

Birinci evre olan *güven* duygusuyla kastedilen, metnin bir anlam taşıdığına yönelik bir güvendir (Steiner, 1994: 311). Çevirmen metne, onda anlamaya ve çevrilmeye değer bir anlamın bulunduğu inancı ve *güveni*yle yaklaşmaktadır.

“Her türlü anlama ve aynı zamanda çeviriyi oluşturduğu iddia edilen anlama, normalde spontan, denetlenmemiş ve temeli oldukça karmaşık olan bir inançla başlar. Pratik bir uzlaşım olarak inaç, dünyanın tutarlılığı, anlamın farklı ve belki de formel zıtlıklardan oluşan semantik sistemler içindeki varlığı, analogi ve paralelliklerin inandırıcılığı gibi bir dizi fenomenolojik varsayımlara dayanır.” (Steiner, 1994: 311)¹³⁶

Alıntıda da görüldüğü üzere Steiner burada, “*aşkın anlam oluşumu*” (Matsudo-Kiliani, 2004:187) ön kabulünden yola çıkmaktadır. Bunun nedeni ise, metnin bir anlam barındır-

¹³⁶ „[...]Alles Verstehen und so auch jene demonstrative Behauptung von Verstehen, die das Übersetzen ausmacht, beginnen mit einem normalerweise spontanen, ungeprüften Glaubens, dessen Grundlagen allerdings höchst komplex sind. Als praktische Übereinkunft beruht er auf einer Reihe phänomenologischer Annahmen über die Kohärenz der Welt, über das Vorhandensein von Bedeutung in ganz verschiedenen, vielleicht formal entgegengesetzten semantischen Systemen, über die Stichhaltigkeit von Analogie und Parallele.[...]” (Steiner, 1994: 311)

mıyor ya da barındırmadığı düşünülüyor olması durumunda, bunun zaten çevrilemeyeceği görüşüne sahip olmasıdır. Matsudo-Kiliani'nin de belirttiği gibi, Steiner'e göre anlam, kendini ancak onun var olduğuna dair güven duyulduğu takdirde gösterir. Söz konusu *anlam* ise, diğer dillere aktarılabilir. Ancak Steiner aynı zamanda bu güven duygusunun her zaman sorunsuz bir şekilde devam etmeyeceğini de ekler. Çevirmen, güven duygusuyla okumaya başladığı eserde bir takım (kültürel veya dilsel) zorluklarla karşılaştığında cesaretini de kaybedebilir. Robinson (2001: 97), çevirmenin bu aşamada böyle bir güvensizlik duygusuna kapılması durumunda, çevirisine devam etmeyeceğini belirtir. Ancak Steiner, çevirmenin kendi kendini motive edip, başladığı işi nasıl sürdürdüğünü ya da sürdürebileceğini açıklar. Steiner'e göre “aşırı uç ve kuramsal açıdan sivriltilmiş durumlar” (kabalistik örneği için bkz. Steiner, 1994: 312) dışında, güven duygusu, “başkaları da başardı ya” (Steiner, 1994: 312) mottosuyla yeniden diriltilmektedir.

Anlama sürecindeki güven duygusundan oluşan birinci aşamayı, saldırganlık evresi takip eder. Steiner ikinci aşamayı, *savaş* terminolojisiyle ele almakta ve çevirinin bu evresini “*bir istila bir yağmalama* (Beutefeldzug)” (Steiner, 1994: 313) olarak tanımlamaktadır. İlk evre ne derece *pasif* bir yapıya sahipse (krş. Cercel 2013: 63; Matsudo-Kiliani, 2004: 192), ikinci evre o derece *aktif*dir (bkz. Steiner, 1994: 313). Çevirmen burada adeta bir avcının avını ele geçirmeye çalıştığı gibi, kaynak metni ele geçirmeye çalışır. Steiner'in savaş terminolojisi, çevirmeni bir fetihçi, kaynak metnin *yabancı* olan anlamını ise, anavata getiren bir *savaş esiri* olarak adlandırmasıyla daha da netleşir. Steiner bu düşüncesini, doğrudan Heidegger'e atıfta bulunarak, onun *anlamaya* dair yaklaşımıyla ilişkilendirir. Heidegger'in, Hegel felsefesinde benimsemiş olduğu, ‘her bilgi edinimi agresiftir (saldırgandır)’ görüşünü, Steiner de çeviriye taşır ve “*anlamanın, tanımanın* [Erkennen], *yorumlamanın yoğun* [verdichtet] *ve önlenemez* (kaçınılmaz) *bir saldırı* [Überfall] *olduğunu*” (Steiner, 1994: 313) Heidegger'in gösterdiğini belirtir.

Çevirinin bu aşamasında, erek metnin özünde (Substanz) bir kayıp veya değişiklik meydana gelmektedir. Çevirmen, kaynak metinde hırsızlık yapıp, bu çaldıklarını erek metne aktarma aşamasında, geriye yaralarla dolu çirkin bir manzara bırakır. Ancak kaynak metin üzerinde yapılan bu yağmalamaya rağmen, erek metinde arzulanan canlılığa henüz ulaşamamıştır. Bu durum ise Steiner'e göre, ya kötü bir çeviriden ya da sadece yanlış bir izlenimden kaynaklanır.

Steiner'in (1994: 314), *incorporation* (Alm. Einverleibung) olarak adlandırdığı üçüncü evre, saldırganlıkla ele geçirilen kaynak kültür değerlerinin (anlamının) erek kültürde *özümsemesi* ya da *asimile edilmesidir*. Steiner'in çeviri yaklaşımındaki ikinci ve üçüncü evre arasındaki fark ise, çevirmenin ikinci evrede bir anlam bulma düşüncesi ve bunu erek dile/kültüre taşıma niyetiyle saldırganlık içerisinde kaynak metne yaklaşıyor olması, üçüncü evrede ise bu niyet ve saldırganlıkla elde ettiğini, erek metne fiilen taşıyor olmasıdır (krş. Hermans, 2004: 194; Robinson, 2001: 98).

Steiner'in *incorporation* ifadesiyle, Robinson (2001: 98) iddia ettiği gibi, sadece yerleştirme yönteminin uygulandığına yönelik bir algı oluşmamalıdır. Steiner'e göre (1994: 314) asimile işlemindeki yöntem yelpazesini, ileri derecede bir yerleştirilmeden (*domestication*), aşırı uça bir yabancılaşmaya kadar uzanır. Cercel'in de belirttiği gibi (2013: 64), Steiner'in burada yapmış olduğu ayırım, Schleiermacher'ın ikili çeviri yöntemiyle yakından ilişkilidir (bkz. Schleiermacher 1813). Tıpkı Schleiermacher'de olduğu gibi, Steiner'in yaklaşımında da, ilkinde kaynak metin anlamı ve biçimi tamamıyla erek dilin yapısına uyumlu bir hale getirilmekte, diğerinde ise erek dilin yapısı içerisinde yabancı olduğu doğrudan gözlemlenmektedir.

Asimile işlemi iki tür sonuçtan birini doğuracak bir *süreçtir*. Kaynak kültür değerinin erek kültüre aktarılmasından belli bir süre geçtikten sonra, erek kültür içerisinde bu çeviriye yönelik iki tür reaksiyondan biri meydana gelir. Steiner'in bu süreci açıklama tarzı da, yine metaforiktir. Çevirinin erek kültürde oluşturacağı tepki, tıpkı insan vücudunun, enfeksiyon etkenlerine karşı gösterdiği tepki gibidir (bkz. Steiner, 1994: 315). Erek kültür, ya bu enfeksiyon etkenine (kaynak kültür değerine) karşı bağışıklık kazanacak ve onu kendisi için zararsız bir etkene dönüştürecek ya da onu tamamen zararlı bulacak ve buna karşı direnç göstererek bünyesinden atacaktır.

Erek kültürde bir düzensizlik hâkimse, ya da erek kültür ilgili çeviri konusunda henüz gerekli olgunluğa ulaşmadıysa, bu durumda yapılacak olan çeviri, ne türde olursa olsun, bu sistem içerisinde yer bulamayacak ve erek kültürü *zenginleştirmeyecektir*. Yapılan çeviriyle "*bir akis oluşmayıp, sadece gereksiz bir mimikri oluşur*" (Steiner, 1994: 315). Bunun toplumsal açıdan hiçbir faydası olmayacağı gibi, bireysel boyutta da erek alıcılara yönelik hiçbir katkısı olmayacaktır. Steiner'in bu yaklaşımı da, Schleiermacher'ın çevirinin hangi durumlarda yararlı olacağı açıklamalarıyla yakından ilgilidir. Schleiermacher,

yerlileştirme yöntemini zaten gereksiz görmesinden dolayı, erek kültürün henüz yabancılaştırma çeviri yöntemi ile kazandırılacak olan bir erek metne hazır olmadığı durumların mevcut olabileceğini ve böyle bir durumda ise çevirinin, *Paraphrasierung* şeklinde gerçekleştirilmesinin daha uygun olacağı önerisinde bulunur.

Erek kültür, aynı zamanda çevirmenin *varlığı* (Sein), bu süreçte mutlaka bir değişime uğrar. Gerçekleşecek olan değişim kaçınılmaz bir sonudur. Steiner bu görüşünü de yine Heidegger'e dayandırır. Yukarıda da belirttiği gibi bu değişimin, erek kültür güçlü bir yapıya sahipse zenginleşme, zayıf bir yapıya sahipse çöküş anlamına geldiği söylenebilir. Steiner, yerlileştirme derecesi ne olursa olsun, çeviri sürecinin başlamasıyla birlikte (ithal etme ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin) erek dil, dolayısıyla erek kültürünün “*raydan çıkma ya da kayma*” (Steiner, 1994: 314) tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu savunur.

Steiner'in, erek kültürün raydan çıkmasıyla kastettiği, kaynak kültüre karşı oluşacak olan bir hayranlık sonucunda, erek kültürün zamanla kendi kültürel değerlerini ya da kimliğini kaybetme durumu olarak değerlendirilebilir. Steiner, bu gibi durumlara örnek olarak (bkz. Steiner, 1994: 315), Romantik dönemde tıpkı zararlı etkenlerin vücuttan atılmaya çalışıldığı gibi, yani bağışıklık sisteminin doğal olarak gösterdiği itici reaksiyon gibi, özellikle Fransız etkisinin diğer ulus devletler tarafından atılmaya ya da bunun vücuda girmesi engellenmeye çalışıldığı gibi, bir reaksiyonu kasteder. Benzer bir bakış açısını, özellikle Schleiermacher'in çeviri yöntemi tercihinde görmekteyiz. Alman halkının Fransız hegemonyasından kurtulabilmesi için Schleiermacher, yerlileştirici çeviri yöntemi yerine, yabancılaştırıcı çeviri yöntemini tercih etmiştir. Toplumsal ve kültürel açıdan ilk etapta zenginleşme olarak görülebilecek olan bu gibi durumlar, daha sonra kaynak kültürün erek kültür üzerinde siyasal, kültürel sanatsal bir hâkimiyet elde etmesine yol açabilecek bir potansiyel oluşturur.

Steiner'e göre (Matsudo-Kiliani, 2004: 197), çeviri aracılığıyla erek kültür içinde olumlu bir dönüşüm beklenirken, tam tersi bir etki yaratıp, kaynak kültür tarafından gasp edilme tehlikesiyle karşı karşıya da kalınabilir. Steiner, sanatsal açıdan sağlanacak olan hâkimiyete örnek olarak, aynı zamanda çeviri de yapan erek dünya *yazarının*, yapmış olduğu çeviriler nedeniyle kendi üslup özgünlüğünden uzaklaşıp, çevirmiş olduğu kaynak dünyanın veya yazarın üslup özelliklerinin etkisi altında kalarak, bunları taklit etmesi sonucunda, özgün bir yapıt oluşturamamasını gösterir. Bir yazarın farklı bir kültürden çeviri

yapması, yaratıcılık açısından ona “*alternatif enerjiler ve kaynaklar*” sunabileceği gibi, “[...] onu *uyuşturabilir ve kötürüm edebilir*” (Steiner, 1994: 315).

Türkiye’de, yabancı kültürden çeviri yapan yazar sayısı az değildir. Steiner’in yukarıdaki görüşlerine hak vermekle birlikte, Türkiye’nin büyük yazarlarının (Can Yücel, Behçet Necatigil gibi) yaptıkları çevirilerde Steiner’in sözünü ettiği yabancı üslubu taşıma yerine, kendi üslubunu çeviriye giydiren bir yaratıcılıkla çeviri yaptıkları bir gerçektir. Bu durumu, Türk yazarın herhangi bir yöntemle, Steiner’in sözünü ettiği tehlikeden kaçınma olarak değil, tersine, böyle büyük yazarlar için çeviri yönteminin kendi yaratıcılık ve de-halarının çok gerisinde kaldığı söylenebilir. Esasen büyük yazarların bir kültürde çeviri yapmaları, ya yazarlık konusunda henüz ustalık dönemine girmemiş oldukları dönemlere rastladığı ya da sevdikleri bir eseri ünlü bir müzisyenin bir besteye yorum katması ve seslendirmesi gibi çevirdikleri söylenebilir. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, usta yazarların henüz çevirmen oldukları dönemlere ait çevirilerin, onların yazarlığında önemli bir rolününün olduğu, belki de bazı yazarların çeviri yaparken kendi yaratıcılıklarını keşfettikleridir. Böyle bir iddia elbette kuramsal olarak üzerinde tartışılması ve somut araştırmalar yapılması gereken bir iddiadır. Birçok yazarın gerek Türkiye ve gerek Almanya ve gerekse başka ülkelerde çevirmenlikten yazarlığa geçtiği de unutulmamalıdır.

Steiner, üçüncü evrenin doğurabileceği olumsuz sonuçlardan dolayı, yorumbilimsel sürecin ilk üç aşamayla bitmesini tehlikeli bulmakta ve *dördüncü* evreyi çeviri sürecinin tamamlayıcısı olarak kabul etmektedir. Steiner *compensation* ve *restitution* olarak adlandırdığı dördüncü evreyi, doğrudan çeviri etiğiyle ilişkilendirmekte ve bunu iki kültür ve iki metin arasında yapılacak bir *dengeleme* girişimi olarak görmektedir. Çevirmen, daha önceki evrelerde metni anlamaya çalışıp ve anladıklarını kendi kültürüne aktarırken yakıp yıktıklarını, dördüncü evrede belirli bir dengeye oturtmaya çalışır. Bu durum, mesleki etik açısından da çevirmenin dikkate alması gereken bir konu olup, çevirmenin mesleki *kaygısıdır*.

“[...] Güven duygusunun a-priorik hareketi, dengemizi kaybetmemize yol açmaktadır. [...] Bilişsel olarak [metnin] içine nüfus ediyoruz. Eve yüklü bir şekilde geliyo-

ruz, yani denge yine kaybediliyor, [böylece] ‘diğerinden’ alıp kendimizinkine ekleyerek tüm sistemin dengesinin bozulmasına neden oluyoruz. [...]’ (Steiner, 1998: 316)¹³⁷

Çevirmen, hiçbir zaman kaynak metinle birebir erek metin oluşturamayacağını bilse de, okurun kendisine güven duyabilmesi için, kaynak ve erek metnin değerlerini eşitlemeye yönelik bir çaba içerisinde olmalıdır. Cercel, çevirmenden beklenen dengeleme evresiyle, Steiner’in yaklaşımında çevirilerde aranan ‘sadakat’ anlayışının da farklı bir anlam kazandığına dikkat çeker. Bir çevirinin başarısı, onun, kaynak metin “*sözcüğüne ya da ruhuna uygun olmasıyla değil, dengelemeye adım*” (Cercel, 2013: 68) atılmasıyla ölçülmektedir.

Dengeleme evresiyle üçüncü evrenin sonunda oluşabilecek, erek kültürün kaynak kültür tarafından gasp edilme tehlikesinin de önüne geçilecektir. Bunun nedeni ise, bu evrenin üstesinden başarılı bir şekilde gelinmesi durumunda, çevirinin veya yorumbilimsel sürecin “*değiş-tokuş ve yeni bir parite*” (Steiner, 1994: 316) sağlayacak olmasıdır. Burada Steiner’in dördüncü evreyi ticaret terminolojisiyle ele aldığı görülür. Bu durum Steiner’in, çeviriye karşılıklı alışverişin gerçekleştiği bir ticari eylem olarak kabul ettiği izlenimi oluşturur. Çeviri, taraflardan her ikisine de çıkar sağlamalıdır. Tek yönlü bir çıkar elde etmek etik olmayacaktır. Daha önceki evrelerde çeviri girişimlerinin daha çok erek kültüre değer katmak amacı taşıdığı gözlemlenebilecekken, dördüncü evreyle birlikte Steiner (1994: 317), çevirinin kaynak kültür, bir başka ifadeyle kaynak metne katacağı değere değinmektedir. Bu şekilde bakıldığında ise, Steiner’in niçin ticaret kavramlarını kul-

¹³⁷ “[...] We come home laden, thus again off-balance, having caused disequilibrium throughout the system by taking away from 'the other' and by adding, [...], to our own. [...] If it is to be authentic, it must mediate into exchange and restored parity” (Steiner, 1998: 316)

„[...] Der Kraftaufwand des a priori verschenkten Vertrauens bringt den Übersetzer aus der Balance. [...] Mit schwerer Beute befrachtet, also wieder aus dem Gleichgewicht gebracht, wird er schließlich heimisch, nur um festzustellen, daß er, da er dem »anderen« etwas genommen und es dem eigenen - mit noch zweifelhaftem Erfolg - hinzugefügt hat, im ganzen System eine Ungleichgewichtigkeit verursacht hat. [...] (Steiner, 1994: 316)”

landığı daha anlaşılır olmaktadır. Çünkü ticarete her iki taraf da kazanç elde etmeye çalışır, kaynak dünyaya ise bu durum kaynak metnin değerinin kendi ülke sınırlarını aşmasıyla yansımaktadır.

Bu yüzden Matsudo-Kiliani (2004: 197) Steiner'in, Schleiermacher'in talep ettiği gibi kaynak metnin yapısının birebir korunmasını değil, her iki dilin yapılarından oluşacak sentezlenmiş ve Gadamer'in diyalog modelini andıran bir yapı arzuladığını belirtir. Steiner bir çeviriyi, ancak erek kültürde yabancı olduğunu hissettirmesi durumunda iyi olarak kabul eder (bkz. 1994: 379-380). Çeviri kendine özgü bir dil oluşturmalıdır. Steiner, yerleştirme yönteminde, çeviri metnin erek kültür içinde yabancı bir kültüre ait olduğunu hissettirmemesi arzusunun dışında, çeviri metinlerin kendilerine has bir edebi tür oluşturmamasından da söz eder. Bu edebi türde, çeviri dilinde mutlaka zayıflıklar olacaktır. Ancak bu zayıflıklar olumsuz olarak değil, çeviri metnin başka bir kültüre ait olmasının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir, bu dil “*yabancı ile kendi dili arasında bir nakil aracı*” (Steiner, 1994: 380-381) işlevi görecektir. Bu tür bir çeviri metin, ancak dördüncü evrenin dikkate alınmasıyla elde edilebilir. Bunun nedeni, daha önce tek yönlü bir saldırı söz konusuysen, bu evrede yabancı ve tanıdık olan bir araya getirilmektedir.

“Bir çeviri ancak, engelleyici (verwehrtm Eintritt) ve zorla girme ve giderilemez yabancılıkla evinde hissetme arasındaki diyalektik çözümlenmemiş bırakıldığında [...] başarılıdır. Karşı koyma ile çekicilik arasındaki gerilimden [...] olağanüstü çevirinin aydınlatıcı yabancılığı oluşmaktadır: aydınlatıcı, çünkü bu yabancılık, kendisini, bizim olan olarak ‘yeniden tanımamızı’ olanaklı kılmaktadır.” (Steiner, 1994: 379-380)¹³⁸

Ancak Robinson Steiner'in, çevirilerin kendilerine has bir dile sahip olmasına yönelik bu isteğini, eski “*mümkün olduğunca birebir, gerektiği kadar serbest çevir*” (Robinson, 2001: 98) anlayışının yeniden canlandırılması olarak görür.

¹³⁸ „[...] Gut ist eine Übersetzung dagegen erst dann, wenn die Dialektik zwischen verwehrtm und erzwungenem Eintritt, zwischen unheilbarer Fremdheit und häuslichem Empfinden, ungelöst bleibt und sich im Endprodukt ausdrückt. Aus der Spannung zwischen Widerstand und Affinität, einer Spannung, die in direktem Verhältnis zur Nähe zweier Sprachen und Geschichtsgemeinschaften steht, wächst die erhellende Fremdheit der großen Übersetzung: erhellend deshalb, weil ebendiese Fremdheit uns dazu verhilft, sie als die unsere »wiederzuerkennen«. (Steiner, 1994: 379-380)”

Cercel, Steiner'in bu evreleri adlandırma biçiminden, onun soyut bir kuram oluşturmak istemediği çıkarımında bulunarak, bu yaklaşımını doğrudan çeviri pratiğinden yola çıkarak oluşturduğunu belirtir. Ayrıca bu şekilde bir yaklaşımla dilbilimsel mekanizmaların da arka plana itildiğini düşünür. Cercel burada, çeviri sürecinin dinamik yapısının ve çevirmenin yaşadığı duygusal tepkilerin de meydana çıkarıldığını söyler. Cercel'in de belirttiği gibi, bu duygusal tepkileri yeteri kadar vurgulayabilmek için Steiner, felsefi kavramlardan ziyade yoğun olarak metaforik bir üslup kullanmıştır (bkz. 2013: 61-62).

Steiner, yabancılaştırıcı çeviri yöntemini benimseyerek, büyük oranda Alman Romantizmini ve yine Alman geleneğine ait felsefi yorumbilimi temsil etmesine rağmen, Almanca dilinin hâkim olduğu çeviribilim dünyasında yeterli ilgiyi görememiştir. Cercel bu durumu bir "görmezden gelme" (2013: 93-94) olarak ifade eder. Bu duruma örnek olarak Steiner'in, Prunç'un kitabında hiçbir şekilde yer bulmaması, Stolze'nin *Übersetzungstheorien* adlı çalışmasında ise ancak 2011 yılı basımında yer alması gösterilebilir. *Hermeneutik und Translation* (2003) adlı çalışmasında Stolze (2003: 129), Steiner'i öznellik ile itham eder. Bu nedenle Steiner'in yorumbilimsel çeviri çalışmasının 'farklı temele' dayandığını belirtirerek, kendi çalışmasının ayrı bir altyapıya sahip olduğu imasında bulunur. Steiner, tıpkı Gadamer'in anlama sürecinde yöntemi dışladığı gibi, çeviri ya da anlamaya dair bir yöntemle tamamen karşı çıkarken, Stolze geliştirmiş olduğu dilbilimsel kategorilerle tam olarak Steiner'in reddetmiş olduğu şeyi, yani öznelarası denetlemeyi mümkün kılmaya çalışır. Stolze de çeviri eyleminden önce izlenilmesi kesin olan yöntemlere karşı çıksa da, çeviri metni oluşturulduktan sonra çevirmenin almış olduğu kararlara dayanak sağlaması açısından geçerli verilerle sahip olması gerektiği düşüncesindedir. Stolze ve Steiner'in çalışmaları arasındaki temel fark da, bu noktadadır. Ancak Stolze'nin, Steiner'in yaklaşımına yönelik eleştiride bulunmasının başlıca nedeni, Steiner'in çeviri sürecini saldırgan bir dille ele almasıdır. Stolze (2003: 129) bu durumun, „Appropriationstheorie" kuramlarına dayanak olarak kullanıldığını iddia eder.

Alman çeviri geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Wilss, Steiner'in çalışmasını bir yandan değerli bir kitap olarak yorumlarken, diğer yandan *mirıldanma* (raunende) biçimindeki sunum tarzından dolayı beklentilerin gerisinde kaldığını ileri sürer (Wilss, 1977: 56-57, aktaran Cercel, 2013: 93-94). Cercel, Wilss'in, Steiner'in çalışmasına yönelik eleştirisinin metindilbilim temelli olduğuna dair eleştirisinin doğru olmadığını ve

Wilss'in *After Babel*'in amacını yanlış anladığını belirtir. Wilss tarafından Steiner'e yöneltilen bir diğer eleştiri ise, uygulamaya ve nesnellığe yeterince önem vermediğine dairdir (Matsudo-Kiliani, 2004: 246). Wilss'in bu eleştirisi, Stolze'nin Steiner'e yapmış olduğu eleştiriyle oldukça benzerlik gösterir. Bu durum, çeviribilim içerisinde iki farklı alanı temsil eden isimlerin, Steiner'e yönelik öznelcilik/nesnelcilikle ilgili eleştiride aynı görüşte olduklarını gösterir. Çeviribilim içerisinde yorumbilimsel yaklaşımların önemli temsilcisi olan ve öznelerarası denetlenebilirliğe¹³⁹ önem veren Stolze ile analitik çeviribilimin temsilcisi olan ve normatif bir çeviri anlayışını benimseyen Wilss'in, Matsudo-Kiliani'nin de belirttiği gibi Steiner'in çeviri yaklaşımını eleştirmeleri şaşırtıcı bir durum değildir.

Her ne kadar dünya çapındaki popülerliğini, çalışmasının birçok yeniden basımı (bkz. Munday, 2008: 167) ve farklı dillere yapılmış çevirileri ile ispatlamış olsa da, Steiner'e yöneltilen eleştiriler, Alman çeviribilim dünyasıyla sınırlı değildir. Ancak bu eleştiriler burada olduğu gibi yüzeysel de değildir.

Steiner, özellikle feminist çeviri kuramcıları tarafından eleştiri bombardımına tutulmuştur. Bunların başında ise Lori Chamberlain ve Sherry Simon gelmektedir. Buradaki eleştiriler daha çok çalışmasındaki dilsel üslupla ilgilidir. Chamberlain (2004: 320-321), en önde gelen çeviri kuramcısı olarak gördüğü Steiner'i, özellikle *yorumbilimsel hareket* (hermeneutic motion) sürecinin dördüncü evresinde, çevirmenin daha önce altüst ettiği kaynak metni *dengeleme* işlemindeki ifade tarzı ve yapmış olduğu benzetmelerden dolayı eleştirir. Steiner bu evreyi, Levi-Strauss'un yapısal antropoloji yaklaşımına dayanarak, "kelimelerin, kadınların ve eşyaların değişimiyle dinamik bir dengenin sağlanmaya çalışıldığı denemeler" (Steiner, 1994: 319) olarak açıkladığı toplumsal yapılara benzetmiştir. Burada kullanmış olduğu ganimet, kurban, mal gibi sözcükler ve yapmış olduğu endogami, egzogami gibi benzetmeler, kadının alınıp satılan bir ticari meta olduğu, kadınların tıpkı çeviri eyleminde sözcüklerin yeri değiştirildiği gibi değiştirildiği veya değiştirilebileceği, dolayısıyla erkek hegemonyası altında bulunduğu düşüncesinin, Steiner tarafından

¹³⁹ Denetlenebilirlikle kastedilen, çeviri kararlarının geçerli sebeplerle öznelerarası denetlenebilir olmasıdır. Stolze felsefi yorumbilimin her anlamının ve dolayısıyla çevirinin farklı olacağı düşüncesini paylaşmaktadır ve normatifliğe karşıdır.

açık ve onaylar bir şekilde dile getirilmesini eleştirmektedir. Chamberlain, Steiner'in kullanmış olduğu erilci dilin, çalışmasının daha ilk bölümünde başladığını ve böylece cinsiyetçi politikasını açık bir şekilde gösterdiğini savunur. Chamberlain'e göre Steiner, yorumsal bir eylem olarak kabul ettiği çeviriyi aynı zamanda “*iletişimin özel bir türü ve iletişimi [ise], cinsel bir eylem*” olarak görmektedir ve bu durumu *evrensel* kabul ederek, hem *sosyal* hem de *biyolojik* nedenlere dayandırmaya çalışır (Chamberlain, 2004: 321).

Bir diğer feminist çeviri kuramcısı olan Simon (2005: 1), çevirilerin kadına benzitilmesini 16. yüzyılda yaşamış olan İngiliz çevirmen John Florio'ya dayandırır. Florio'nun çevirinin kadına benzemesinden dolayı mutlaka eksik olduğu ifadesinden yola çıkarak, tarihten günümüze hiyerarşik olarak kadınların erkeklerin altında, çevirmenlerin ise yazarların altında yer aldığını ve “*çevirmenler[in] yazarın hizmetkârı [...]*” (Simon 2005: 1) olarak kabul edildiğini belirtir. Simon (2005: 9), Steiner'i de Florio'nun bu düşüncesini benimseyenlerden biri olarak görür. Buna neden olarak, Steiner'in yazar ve çevirmen, kaynak metin ve erek metin arasındaki ilişkiyi sürekli cinselleştirmesini (*sexualized*) gösterir. Steiner'in çevirmeni erkek olarak belirlemediğini -yani cinsiyetsiz olarak ele aldığını- ya da belli bir tarihsel bağlam içerisine yerleştirmedeğini belirtmekle birlikte Simon, Steiner'in kendi üslubunun ve argümanlarının baştan sona eril olduğunu ileri sürer (Simon, 2005: 27).

Chamberlain ve Simon, Steiner'in genel olarak çalışması boyunca devam eden ancak özellikle dördüncü evrede kadını eşya yerine koyan benzetimi ve kullanmış olduğu erotik dili eleştirmeleri dışında, ikinci evredeki saldırganlık metaforunu da mercek altına alırlar. Özellikle Simon (2005: 27), yorumun ve yazmanın şiddet içerdiği düşüncesine sahip olan Steiner, Arrojo ve Nietzsche gibi isimlere itiraz etmektedir. Çeviri sürecini betimlerken eril imgelerin kullanılmasındansa, daha çok dişil imgelerin kullanılmasıyla, saldırganlık içeren ve bu saldırganlığı insanın doğal ve evrensel yapısı olarak yansıtan yaklaşımlarından da uzaklaşıp uzaklaşamayacağını sorgular.

Steiner'in çeviri yaklaşımını problemlili bulan bir diğer isim ise Amerikalı çeviribilimci Douglas Robinson'dur. Mükemmel çeviri olarak kabul ettiği interlinear çevirinin hiçbir zaman ulaşılamaz olduğunu, buna karşın çevirmenin etik sorumluluk açısından yine de bu mükemmeliğe ulaşmak için çaba sarf etmesi gerektiğini dile getirmesinden dolayı Steiner'i, mesiyанизme düşmekle suçlamıştır (Robinson, 2001: 99).

Robinson, Steiner'in, geliştirmiş olduğu dört evreli 'yorumbilimsel hareket' yaklaşımını, tek tek her çeviri eylemi için "ideal model" olarak belirlemesini ve bunları sabit kategoriler olarak kabul etmesini de ayrıca eleştirmektedir (Robinson 2001: 99). Robinson'un Steiner'e yönelik, 'çeviri eyleminin tek bir modele indirgenemeyeceği' eleştirisine benzer bir eleştiriye, Munday de ifade eder. Munday, "her şeyi kapsayıcı bir çeviri kuramı" (2008:167) anlayışının eskimiş bir fikir olduğu ve Steiner'in *After Babel* adlı eserinin de bundan dolayı geçmişte gömülü kaldığı düşüncesindedir.

Ayrıca Robinson, Steiner'in, çevirmenin eylemini içsel olarak betimlemeye çalıştığını ve bunun "tıpkı, tanrısal yazarı" (2001: 97) anlamaya çalışmak gibi problemlili bir yorumbilimsel girişim olduğunu belirtir. Böyle bir durumda, yine Robinson'un kendisinin vermiş olduğu deneysel (ampirik) bilim örneğinde de savunduğu gibi Steiner, kendi görüşlerini veya eylemlerini başkasının görüşleri veya eylemleri gibi yansıtmakta ve bunları geliştirme girişiminde bulunmaktadır. Ampirik bilimde araştırmacının, kendi düşüncesini diğerinin düşüncesiymiş gibi yansıtılmasının ve kendi düşüncesinin diğerine dayatılmasının engellenebilmesine imkân sağlasa da, tek bir toplum üzerine yapılmış bir araştırmanın, tüm toplumlara yönelik evrenselleştirme tehlikesinin bulunduğunu savunur. Robinson'un bu ifadelerinden Steiner'i, kendi çeviri eyleminde yaşadıklarını ve deneyimlediklerini, tüm çevirmenler için geçerli kılmak düşüncesinde olmakla suçladığı anlaşılmaktadır.

Ancak Steiner'in *After Babel* adlı çalışmasında öne sürdükleri, sadece kendi deneyimledikleri olduğunu söylemek de doğru olmaz. Steiner hem kuramsal hem de pratik örnekler açısından oldukça geniş ve sağlam dayanaklar sunar. Çalışması temelsiz bir yaklaşım değildir. Bunun dışında Steiner, çeviriye yönelik görüşlerinin hiçbir zaman kuram olarak adlandırılmayacağını, dolayısıyla bunların genel geçer bir nitelikte olmayacağını kendisi bizzat belirtir.

Tüm eleştirilerine rağmen Robinson (2001: 99), Steiner'in yorumbilimsel hareketinin, çeviri sürecine dair geliştirilen yeni dilbilimsel ve sosyolojik sistem modelleri için bir temel oluşturduğunu ve ayrıca çevirinin jeopolitik, ideolojik ve sosyal psikolojik yönlerini ortaya çıkarmasıyla çeviribilim alanında sömürgecilik araştırmaları gibi yeni araştırmalara da önyak olduğunu dile getirir. Steiner'in yaklaşımından etkilenen modern çeviri

kuramcılarında yer alan isimlerden birkaçı, Lawrence Venuti, Antoine Berman, Vicente L. Rafael, Eric Cheyfitz ve Tejaswini Niranjana'dır. Bu isimlerin diğeri bir ortak özelliğı de, çalışmalarının *sömürgecilik sonrası* çeviri uygulamalarını ele almalarıdır.

Steiner (1994: V) yapılan tüm eleştirilere cevaben *After Babel*'in önsözünde, çalışmasında yer alan görüşlerin neredeyse kasıtlı olarak yanlış anlaşıldığını ve buradaki yaklaşımların 'tehlikeli' bulunduğunu belirterek, çalışmasının geçmişte olduğu gibi gelecekte de ilgi görmeyeceğini dile getirir.

Bu çalışma için Steiner'in önemi, yorumbilimsel yaklaşımları çeviri alanına aktarmadaki cesareti olarak görülebilir. Yorumbilimsel yaklaşımları iyi tanıyarak çeviribilim alanına aktaranların başında yer alan Steiner, yorumsal süreçleri çeviri alanına en uygun ve özgün bir biçimde aktaran isim olmaya devam etmektedir.

3.3. İşlevsel Çeviribilimde Yorumbilimin ve Anlamanın Alınlanması

Yorumbilimsel çeviri çalışmalarının yoğun olarak sürdürüldüğü ülke Almanya'dır. Bu çalışmalara en çok eleştiri de Almanca konuşulan ülkelerden gelmektedir. Paul Kußmaul, Holger Siever, Wolfram Wilss, Hans. G. Höning, Katharina Reiß yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarını eleştiren başlıca isimlerdir. Bu eleştirilerin temelinde şüphesiz 60lı ve 70li yıllarda oluşturulan edebi çeviri yaklaşımlarının, felsefi yorumbilim yaklaşımlarını yansıtmama biçimlerinin payı büyüktür. Yorumbilimsel çeviri çalışmalarına yöneltilen eleştirilerin birçoğu işlevsel çeviribilimcilerden gelirken, işlevselci çeviri yaklaşımlarına da yorumbilimsel görüşü benimseyen çeviribilimcilerden eleştiriler gelmektedir. Bu eleştirilere değinmeden önce işlevselciliğe kısaca değinmek gerekir.

Çeviribilimde 80li yıllarda oluşmaya başlayan işlevselcilik yaklaşımları, eylem kuramı üzerine temellenir. Çevirinin bir eylem olduğunu ve bu bağlamda ele alınmak durumunda olduğunu kabul eden işlevselcilik akımının öncüsü Vermeer (1979), aynı zamanda çeviri sürecine teleolojik bir kuram olan *Skopos* kavramıyla çeviri sürecinin merkezine yerleştiren isim olmuştur. İşlevsel çeviribilimde kaynak ve erek metin arasındaki *işlev değişmezliği* (Funktionskonstanz) ve *işlev değişikliği* (Funktionsveränderung) kavramlarını öne çıkaran isimlerse Höning ve Kußmaul olmuşlardır (1982: 40).

Çeviri eylemi kuramıyla, çeviri süreci ilk kez dilbilimsel bağlam dışında, bir uzmanlık eylemi, bir çevirmen eylemi ve çevirmenin bireysel karar verme süreci olarak ele alınır.

Çeviri sürecinin merkezine dilbilimsel göstergeler ya da metin nesnesi değil, çevirmen öznesi ve bu öznenin eylemi yerleştirilir. Holz-Mänttari'nin eylem kuramsal yaklaşımıyla birlikte, çevirmenin erek metni oluşturma sürecindeki bireysel eyleminden ziyade, *uzman kimliği* ortaya koyulmuştur. Çeviri mesleği, çevirmenin uzman kimliği ve çevirmenin çeviri sürecindeki sorumluluğu kuramın çeviriye bakışındaki yeniliklerdir. Çeviri, herhangi bir dil bilen yapmış olduğu bir dilsel eylemden ziyade, bir uzmanlık eylemidir.

Her insan eylemi bir *amaç* (Zweck) taşıdığı gibi, çeviri eyleminin öznesi olan çevirmenin de bir *amacı* (Translationszweck), oluşturduğu erek metnin de erek dünyada bir *işlevi* (Funktion) bulunur. Ancak bu amaç ve işlev, kaynak dünya bağlamında oluşmamaktadır. Çeviri kaynak metne göre yeni bir durumda yeni bir amaç doğrultusunda yeni bir işleve sahip olabilir. Çevirinin amacı ve işlevini belirleyen erek kültürün norm ve beklentileridir. Çevirinin amacının belirlenmesinde birçok aktör rol oynarken, erek metnin işlevini ve başarısını belirleyecek olan da, kaynak metinle olan anlamsal veya dilsel ilişkisi değil, onunla amaçlanan işlevsel olarak *erek dünyada* yerine getirmekte başarılı olup olmadığıyla ölçülür. Erek metnin işlevinden ziyade, onun başarısının, kaynak metnin etkisinin benzeri etkiyi erek dünyada uyandırabilmek ve iki metnin etkilerinin benzerliği olarak kabul edilirken, Hönlg/ Kußmaul *Strategie der Übersetzung* (1982) adlı eserlerinde işlev değişmezliğiyle işlev değişikliğinin aynı değerde olduklarını, bunlardan birinin diğerine göre daha öncelikli olmadığını savunurlar. Kaynak metin duruma göre, ya erek metinle aynı işlevde bir metin olarak çevrilecek (Funktionskonstanz), ya da çevirinin amacına göre erek metnin işlevi kaynak metinden farklı olacaktır (Funktionsänderung). K. Reiß'e göre ise, çeviride normal olan durum, kaynak metnin yazarının niyetinin erek metinde de benzer aktarımıdır. İşlev değişimini çevirinin anormal durumu ve ikincil işlevi olarak gören Reiß, amaç odaklı çeviri yöntemiyle, kaynak metnin yazarının amacının erek metinde benzer olarak sürdürüldüğünü söyler. Çeviride işlev değişikliğini metin türünün değiştirilmesi, ya da erek metnin farklı amaçlarla manipüle edilmesi olduğunu söyleyen Reiß, işleve göre çeviriyi değiştirmeyi çevirinin özel durumu olarak görür.

Dilbilim temelinde ortaya atılan kuramlar çevirinin görünen yüzünü, yani dilsel yönünü ele almakla yetinirken, işlevsel çeviri kuramları çeviri eyleminin sadece görünen yüzü olan sözcük, cümle ve metnin diğer dilsel yüzeylerini ve parçalarını değil, çevirmenin kararlarının gerçekleştiği bilişsel süreçleri ve bu kararlarda başat rol oynayan kültürel

unsurları da kapsamaktadır. Eylem kuramıyla birlikte çevirmenin eylem alanı, düşünce alanı ve kültür alanı ayırımına gidilerek çalışmaların bu doğrultuda yürütülmesi sağlanmıştır. Bilişsel çalışmalarla, eylem kuramının dış yapısından, yani davranıştan, insan eyleminin içyapısı olan bilişsel alana doğru bir inceleme yapılmaktadır. Çeviri sürecinde çevirmenin kendi iç dünyasının ve kararlarının çeviriye yansımalarının ne şekilde olduğu araştırılmaktadır. Çeviri eyleminin nereye kadar kontrol edilebilir, öğrenilebilir olduğu ve çeviri sürecinin ne ölçüde sezgisel ilerlediği gibi sorunlara yanıt bulunmaya çalışılır. (Tosun, 2002a))

İşlevsel Çeviribilim ve Çeviri Eylemi Kuramında kaynak metnin anlaşılması ve yorumlanmasına nasıl yaklaşıldığı ve ne kadar değinildiğinin incelenmesi, işlevselcilere farklı bir pencereden bakış anlamına gelecektir. İşlevsel çeviri kuramlarıyla ilgili genel kanı, onların kaynak metni yok saydıkları ve çevirinin ağırlık merkezine tamamen, erek metnin çevirmen tarafından oluşturulması sürecini yerleştirdikleridir. Bu anlayışa göre işlevsel çeviribilimciler, çeviride yorum, amaç ve işlev derken her durumda erek metnin oluşumunu kastetmişlerdir. İşlevsel çeviri kuramlarıyla ilgili bu yargı ya da ön yargının bir yanılısı olup olmadığı, ya da bu kuramların çevirmenin kaynak metni anlaması ve yorumlaması ve amacını saptaması gibi etkenleri dikkate alıp almadıkları konusu oldukça önemlidir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümde işlevsel çeviri kuramlarının yorumbilimsel yönü ele alınacak olup, *yorumbilim* ve *kaynak metni anlama* sürecine nasıl yaklaşıldığı ve ne derece değer yüklendiği irdelenecektir.

Koller'e (1992: 212-213) göre, işlevselciler tam olarak birer oportunistlerdir. Bunun nedeni ise, çeviri eyleminde çıkarıcı bir tutumla kaynak metne, sadece *çıkış noktası* olma değerini yüklemeleridir. Kendisinin de işlevselcilikten yana olduğunu belirten Stolze ise (2003: 140) daha ziyade işlevselciliğin başlatıcısı olan Vermeer'in Skopos kuramına eleştiri yöneltir. Bu bağlamda Stolze, gerek Vermeer'in, gerekse bazı işlevselcilerin, sadece *amacı* (Skopos) sorunsallaştırmakta oldukları düşüncesindedir ve kaynak metnin anlaşılmasını hiçbir şekilde konu etmediklerini iddia eder. Stolze'ye göre bu yaklaşımlarda kaynak metin anlaşılma süreci, kendiliğinden gerçekleşen ve hiçbir sorunla karşılaşılmayan bir süreç gibi yansıtılır. Stolze'nin, skopos kuramına yöneltmiş olduğu bir diğer eleştiri ise, erek okuru vesayet altına almakla ilgilidir. Çünkü Stolze'ye (2003: 142) göre, çevirmenin erek metni kendi *çıkarımları* doğrultusunda oluşturabilmesi ve kaynak metinde

değişiklikler meydana getirmesi sonucunda, çevirmen erek metni anlaşılır olacak biçimde değil, kendisince erek okur için *en uygun* biçimde oluşturacaktır. Bu durum, Stolze'nin değerlendirmesine göre, çeviri okuruna yönelik 'bu metin onun için ancak bu şekliyle uygundur' anlayışını beraberinde getirir ve erek okur en başından belli bir bakış açısına hapsedilir. Ancak skopos kuramın ve işlevselciliğe yöneltilmiş olan tüm bu eleştirilerin yanı sıra, onların yaklaşımlarında yorumbilimsel anlayışın bulunduğunu iddia edenler de bulunur (bkz. Münch/Steinbach, 2009: 175). Fakat nedense, skopos kuramının ve işlevselciliğin, kaynak metnin anlaşılmasına ve çeviri sürecinde çevirmenin anlamasına yönelik yazdıkları pek dikkate alınmaz.

Tüm bu tartışmalar bağlamında çalışmanın bu bölümünde 80li yıllardan sonra gelişmiş olan ve Almanya'da en yaygın çeviri kuramı olan ve *işlevsel kuramlar* adıyla anılan çeviribilimcilerin yaklaşımları incelenecek ve bu yaklaşımların yorumbilim, dolayısıyla anlama olgusuna bakışları değerlendirilecektir. İlk olarak H.J. Vermeer'in Skopos kuramı, daha sonra Skopos kuramı çerçevesinde gelişmiş olan işlevsel çeviribilimin, çevirmenin bilişsel süreçleriyle ilgilenen isimlerini (Kußmaul, Hönig, Kupsch-Looserait) temsilen Hönig'in *süreçsel* (prozessualle) *çeviri* yaklaşımı irdelenecektir. İşlevsel çeviribilim içinde kaynak metnin anlaşılması sürecine özel bir önem veren ve anlama sürecini çevirmenin makro stratejisi olarak belirleyici bir süreç olarak tanımlayan H.G. Hönig'in kuramsal yaklaşımı yorumbilimsel bakış açısıyla incelenecektir.

3.3.1. H.J. Vermeer'in Skopos Kuramında Yorumbilim ve Anlama

Kaynak metnin yok sayıldığı yönündeki algıyla ilgili en çok alıntılanan ve eleştirilen yaklaşım, çeviri eylemindeki işlevsel çeviribilimin öncüsü olan Skopos kuramıdır. Skopos kuramının Almanya'da ortaya çıkış dönemine bakıldığında, bu dönemde hâkim olan düşünce, çevirinin diller arası bir kod değişimi olduğudur. Çeviri yapısal dilbilimin bir fenomenidir ve dilbilimin bir alt dalıdır. Bu dönemde çeviri süreci mekanik bir süreçtir ve çevirmenin görevi sözcükler arasında bire bir eşdeğerliği sağlamaktır. Çevirmen sözcükleri ve en fazla cümleleri dilbilimsel bir anlayışla bir dilden diğer bir dile aktarır. Çeviri, dilbilimin alt disiplini olarak, dilbilimsel araştırmalara tabidir ve ayrı bir meslek ya da uzmanlık alanı değildir. Çevirmenin çeviri sürecinde belirleyici bir rolü bulunmaz, çünkü kelime ve cümlelerin anlamları zaten sınırlıdır ve çevirmenin görevi bu anlamları değiştirmeden diğer dile aktarmaktır. Bu dönemde, 50li ve 60lı yıllarda hâkim olan sözcük

boyutundan, metin boyutuna geçilmiş olmasına karşın çeviri eylemi halen dilsel bir uğraş olarak görülmeye devam etmekteydi. Skopos kuramından önce çeviribilim alanındaki en ünlü çeviribilimci Wilss'in tanımına bakıldığında bu bakış açısı açıkça görülebilir:

“Übersetzen ist eine Folge von Formulierungsprozessen, die von einem schriftlichen as Text zu einem möglichst äquivalenten schriftlichen zs Text hinüberführen und das semiotische Verständnis der Textvorlage und eine textadäquate Transferkompetenz des Übersetzers voraussetzen. Anders ausgedrückt: Übersetzen ist ein Vorgang, in dessen Verlauf der Übersetzer in einer Folge von “code-switching”- Operationen einen von einem as Sender in einer bestimmten Mitteilungsabsicht produzierten Text in einer Zielsprache (ZS) reproduziert und ihn damit einem der Ausgangssprache (AS) nicht mächtigen zs Leser oder einem zs Leserkollektiv zugänglich macht.” (Kühlwein/Wilss, 1981: 12)

Wilss'in tanımına göre çeviri, yazılı bir kaynak metinden mümkün olduğunca eşdeğer yazılı bir erek metne götüren ve kaynak metnin anlaşılması ve çevirmenin metne uygun bir aktarım yetisi gerektiren bir dizi formülasyon süreçlerinin sonucudur. Çevirmenin bireyselliği ve kültürel olgular çeviri tanımına hiçbir şekilde yansıtılmamakla beraber, çeviri salt diller arası gerçekleştirilen kod değişimi olarak gösterilmektedir. Her ne kadar yorumbilimsel çeviri çalışmaları çevirmenin öznelliğini gündeme getirmiş olsa da, bu görüşler, edebi metin çevirileri için kabul edilmekle birlikte, uzmanlık gerektiren diğer metin türleri için henüz kabul görmemiştir. Bu konuda *Paepcke* bir istisna olmuştur.

Çeviriye mekanik bir süreç olarak yaklaşılan bilimsel ortamda H.J. Vermeer, Alman çeviri dünyasında köklü bir dönüşüme yol açacak olan Skopos kuramının ilk adımını 1978 yılında yayımladığı “Ein Rahmen für eine Allgemeine Translationstheorie” adlı makalesiyle atmıştır. Skopos kuramının amaç kavramını (*Skopos*) ve dolayısıyla işlevselliği öne çıkarması ve bu bağlamda kaynak metnin her çeviri eylemi için bağlacıyıcının azaltılması, toptancı yaklaşıma alışkın olan kimi çevreler tarafından her türlü çeviri eylemi için genelleştirilerek alımlanmıştır. Prunc, çeviribilim dünyasında Skopos kuramının “aşırı ve yanlış yorumlardan korunamadığını” (2001: 163) belirtir. Bu anlamda, yorumbilimsel yaklaşımları benimsemiş olan çeviribilimcileri, kaynak metne odaklanmak ve sadece kaynak metni belirleyici olmakla itham edenler, benzer tutumla, bu tutuculuklarını kaynak metnin yok sayılmasında da devam ettirmektelerdir.

Vermeer, çevirinin eylem yapısını vurguladığı ve bundan dolayı da amacı öne çıkardığı bu yaklaşımını, kapsamlı olarak ilk K. Reiß’la ortak hazırladıkları 1984 yılında yayımlanan *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* başlıklı çalışmayla yansıtmıştır. Çalışma genel manada iki bölümden oluşur. Birinci bölüm, çeviribilim çevrelerinde genellikle Vermeer’e ait görülürken, ikinci bölümü daha önce ki çalışmalarından dolayı Reiß’e atfedilmektedir¹⁴⁰. Birinci bölümde çeviri eyleminin kuramsal temeli oluşturulurken, ikinci bölümde, birinci bölümde ele alınan kuramsal temel bağlamında, metin türlerinin çevirilerine yönelik belirlenimlerde bulunmaktadır. Yazarlar bu çalışmanın, yani skopos kuramının her çeviri durumu için geçerli olduğunu ve böylece bu kuramın çevirinin ilk genel kuramı olma iddiasında bulunmaktadırlar. (krş. Tosun, 2002a: 161-163)

İki çeviribilimci, çeviriyi iki basamaklı bir iletişim süreci olarak ele alan dönemin kuramlarına değinmeyi ihmal etmemiş ve onlarla hesaplaşarak kendi çeviri yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Bu kuramlara göre, kaynak dildeki bir metin, çevirmen tarafından dilsel bir bütün olarak alınır, daha sonra ise çevirmen tarafından kaynak dilde bir metine dönüştürülür. Kaynak dildeki metin, kod değişimiyle erek dildeki alıcılara ulaştırılmaya çalışılır. Çeviriye sadece dilsel düzlem dikkate alınarak yönelindiğinden, çevirmen “dil aracı” (Sprach-Mittler) olarak kabul edilir. Çevirmende aranan şartlar dil yetisiyle sınırlı kalmaktadır. Kültür olguları gibi gerçeklikler ise hiçbir şekilde hesaba katılmamaktadır. Bu gibi sorunlar daha ziyade edebi metin türlerine ait kabul edilmektedir. Genel olarak kültürel olguların sorunsallaştırılmamasının bir başka nedeni ise, kültürel gerçekliklerin çeviriyi güçleştirdiği, bundan dolayı da çevirilerin tam manasıyla başarılı olamadığı düşüncesidir.

Oysa Vermeer bir kültürbilimcidir. Çevirinin kültürel bir aktarım olduğunu söyleyen ve buna inanan bir bilim insanıdır. Reiß/Vermeer, kültürel problemlerin dilsel problemleri kapsadığını iddia ederek, çevirmenin sadece dil aracı (Sprach-Mittler) değil, aynı zamanda bir kültür aracı (Kulturmittler) olduğunu öne sürerler (Reiß/Vermeer, 1984: 7). Çevirmeni bir kültür aracı olarak kabul etmek, çevirmene daha fazla sorumluluk yüklemek anlamına gelir. Çünkü bu durumda çevirmen sadece dilsel düzlemde karar vermekle

¹⁴⁰ Reiß’in çevirideki metin türleri ayırımına yönelik çalışmaları 1970li yıllara kadar geriye uzanmaktadır. Bu konudaki çalışmalarından biri ilk basım tarihi 1976 olan *Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text.* başlığını taşıyan monografisidir.

sınırlı olmayıp, daha kapsayıcı olan kültür bağlamında karar vermek durumundadır. Sorumluluğu arttığı için, karar mercii olarak çevirmen işaret edilmektedir (Reiß /Vermeer, 1984: 82, 86).

Çevirinin yapılıp yapılmayacağına, yapılacaksa neyin çevrileceğine ve nasıl çevrileceğine karar verecek olan çevirmendir (Reiß/Vermeer 1984: 87). Genel bir çeviri kuramının metin üretimi ve alımlama kuramlarını, insanı etkileyen tüm unsurları içermesi gerektiği düşüncesinde olduklarından, iki basamaklı iletişim yaklaşımlarının çeviriyi salt dilsel bir kodlama işlemi olarak görmelerinden, Reiß/Vermeer bu kuramları çeviriyi açıklamada yetersiz görürler. Çevirinin bir iletişim olarak ele alınması durumunda, iki basamaklılığı öne çıktığı gibi, aynı zamanda dil dışı göstergelerin de bu iletişime dâhil olduğu görülmelidir. Bu doğrultuda Reiß/Vermeer'e göre çeviri için, kültürel değerler asıl belirleyici olanlardır (Reiß/Vermeer 1984, 42). Çeviri açıklamakta yetersiz kalmalarının bir diğer nedeni ise, erek metnin *işlevini*, kaynak metnin işleviyle eşdeğer görmeleridir. Buna karşın Reiß /Vermeer çeviride işlev değişiminin kaçınılmaz olduğunu savunmaktadırlar.

Reiß/Vermeer'in iki basamaklı iletişim kuramlarında önem verdikleri ve üzerinde durdukları nokta ise, metinlerin *bilgi verme* özelliğini öne çıkarmış olmalarıdır. Ancak ne var ki bu özellik de belirli metinlerle sınırlandırılmaktadır. Bunlar ise, edebi metin türleri ve sadece kaynak kültür alıcılarına yönelik hazırlanmış metinlerdir. Reiß/Vermeer, verdikleri örneklerle (1984: 54-66) *her* metnin bilgi verme özelliği taşıdığını ve alıcının türüne göre bilgi verici niteliğinin de değiştiğini göstermektedirler. Buna göre, alıcı grup, yer ve zaman gibi etkenlere bağlı olarak metnin belirli özellikleri daha fazla değer kazanır. Kimi duruma göre metnin biçimi, kimi duruma göre içeriği, kimi duruma göre tarihsel bilgi verici niteliği öne çıkar. Alımlayıcının amacına ve ihtiyacına göre, belirlediği metnin bilgilendirici yönü, metnin o anki işlevini öne çıkartmaktadır. Çeviride, çeviri amacına göre metnin işlevi, bilgilendirici yönü öne çıkmaktadır. Ancak her şeyden önce tıpkı kaynak kültürdeki her metin gibi, çeviri metni, yani erek metin de, bilgi verme amacı taşımaktadır. Bu bağlamda ise, çevirideki alıcı grup, metnin yöneldiği toplum ve zaman değiştiği için, çevirinin işlevi de kendiliğinden değişmektedir. *Metnin işlevi, normal çeviri durumlarında* ister istemez değişmektedir.

Ancak metin işlevlinden bağımsız olarak bir *metnin birincil görevi* bilgi sunumu olmasıdır ve çevirmen de her metne bu gerçeklik doğrultusunda yaklaşmak durumundadır. Bundan dolayı Reiß/Vermeer'e (1984: 76) göre, genel çeviri eyleminde “bilgi sunusu kuramı” bir üst kuram olma özelliğine sahiptir. Çeviri eyleminde, farklı bilgi sunumu biçimleri ve stratejilerine yönelik verilen kararlar kaynak metin türüne göre alınmamakta, aksine çevirinin amacına göre belirlenmektedir. Bu düşünceden yola çıkarak, çeviribilim içinde yapılan yabancılaştırma, uyarlama ve yerlileştirme gibi çeviri ayrımlarının da bir anlam kazandığı ve verilen bu kararların, çevirinin amacına göre şekillendiği düşüncesindedirler. Reiß/Vermeer, kaynak metnin biçimi hakkında bilgi sunma amacı taşıyan çevirilerde yabancılaştırma yönteminin, kaynak metnin içeriği hakkında bilgi vermek isteyen çevirilerde ise uyarlama (Adaptation) yönteminin tercih edildiğini dile getirirler (Reiß/Vermeer, 1984: 78). Erek metnin işlevi ve başarısı ise erek dünyada kontrol edilebilir.

Kuramcılar genel çeviri kuramının merkezine bilgi sunumu yaklaşımının yerleştirerek, kültürel, dilsel ve işlevsel etkenlerin de kendiliğinden kurama dâhil olduklarını düşünürler. Bunun nedeni, her bilgi sunumunun alıcı kitlenin kültürel, dilsel özelliklerini ve aynı zamanda beklentilerini dikkate alması ve bunlara yönelik bir işlev taşımasıdır. Çeviriyi özel bir eylem türü olarak kabul eden kuramcılar, bir eylem için gerekli olanın duruma bağlı ve kültüre özgü seçenekler arasından amacın belirlenmesi olduğunu öne sürmektedirler.

Her eylem bir hedefe ulaşmayı amaçlar. Böyle bir eylemde, mevcut durumdan (Ist-Zustand) yola çıkılarak, olması gereken duruma (Soll-Zustand) ulaşma amaçlanır. Ancak Reiß/Vermeer bir eylem kuramıyla çeviri kuramı arasında ayırım yapmaktadırlar. Birey herhangi bir eylemde, mevcut bir durumdan yola çıkılır (Ist-Zustand); bu durum ise birey tarafından belirli şartlar altında değerlendirilir. Bunun üzerine birey, eylemini yapmış olduğu değerlendirmeye göre nedene bağlanabileceği düşüncesiyle hareket eder. Çeviri kuramındaysa, her zaman için bir kaynak metnin bulunduğu mevcut durumdan yola çıkılır. Temel eylem noktası kaynak metnin kendisidir. Bu nedenle çeviri kuramlarında, eylemde bulunulup bulunulmayacağı ve nasıl bir eylem yapılacağı değil, *ne - nasıl çevrilecek* gibi sorular dikkate alınmalıdır. Bu soruların cevapları *amaca* göre belirlenir. Çeviri kararları

baskın olan temel kurala göre alınır, bu temel kural ise *amaçtır*. Aynı şekilde çeviri stratejilerine yönelik olan “nasıl” sorusu da amaca göre belirlenir. Düşünmek, karar almak, fiili bir harekette bulunmak ve benzeri her eylem türü, bir üst amaca yönelik olduğu gibi, üst amaca göre de şekil alır. Amaç, eylemde hem ulaşılmaya çalışılan bir hedef, aynı zamanda da eylemi şekillendiren ve yönlendiren kaynaktır. Skopos “*her türlü çevirinin hakimidir*” (Reiß/Vermeer, 1984: 96) .

Her ne kadar Siever (2010: 149), skopos kuramının daha ziyade *amacı* öne çıkardığını, *işlevin* ise daha sonraki işlevselciler tarafından vurgulandığını belirtse de, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Reiß/Vermeer çevirinin üst kuramı olarak hem “Skopos” hem de “işlev”i kabul etmekteledirler. Çünkü iki kavram kesinlikle birbirinden ayrı tutulamaz. Tosun’un da belirttiği gibi eylemde bulunanlar olarak amaç, üretilmiş bir metin olarak ise işlev ön plandadır (Tosun, 2002a: 180). Amaca göre eylem kararı alınır. İşlev ise, amaca göre alınmış eylem kararı sonucunda oluşturulmuş olan metne yüklenir. Kuramcılar amaç (Skopos) ve işlev kavramlarını eşanlı olarak kullandıklarını belirtirler. Dil içindeki değişkenler arasındaki seçimlerin, kısmen durum değerlendirmesine, kısmen de eylem amacına göre gerçekleştiğini belirtilir. Ancak burada amaç ile kastedilen spesifik olarak, bireyin eyleminin amacı (yani üst amacı mı) mı yoksa, metnin işlevi mi net anlaşılmamaktadır. Aslında bu kavramın (eylem amacı) geneli ifade ettiğini, yani hem bireyin amacına göre, hem de metnin işlevine göre uygun olan değişkenlerden birinin seçildiği söylenebilir. Tosun da bu konuya şu şekilde bir açıklık kazandırır: “*Bize göre hem Reiss/Vermeer hem de Holz-Mänttari’nin kuramı, çeviri metin boyutunda işlevsel, çevirmen eylemi boyutunda ise amaca yönelik kuramlar olarak değerlendirilebilir*” (Tosun, 2002a: 167).

Çevirinin bir eylem olması, amacın ve dolayısıyla işlevin çeviri eyleminde en üst kural olarak belirlenmesi, çeviri metnin kaynak metnin bilgi sunumu hakkında bir bilgi sunumu olması, skopos kuramını daha önceki kuramlardan ayıran en belirgin özelliklerdir. Bu belirlenimler çeviribilimsel çalışmaların erek odaklılığa yönelmesine yol açarak, çeviribilimi köklü bir değişime uğratmıştır. 1984 yılında yayınlanan bu çalışmada, kaynak metni anlama meselesine ayrıntılı olarak değinilmemektedir. Ancak çalışmanın konusu ve amacına bakıldığında, bu durum anlaşılır olmaktadır. Çünkü Reiß/Vermeer’in amacı,

çeviri tartışmalarını artık dil düzleminden ve dolayısıyla dilbilimin sınırlı alanından çıkarp, çeviriyi *kültürel* bir *eylem* olarak çeviribilimsel tartışmalara dâhil etmek ve söz konusu olan çeviri eylemindeki *amacı* ve erek metnin *işlevini* bu tartışmaların merkezine oturtmaktır.

Çevirmenin anlama sorununa yeterince değinmemelerine karşın, çalışmanın önsözünde çıkış noktası olarak sadece eylem ve kültür kuramlarının alınmadığı, aynı zamanda *yorumbilimsel* yaklaşımların da dikkate alındığı özellikle belirtirler (bkz. Reiß/Vermeer, 1984: Önsöz).

Vermeer'in, anlama sürecini çeviri eyleminde dışlamadığı, daha sonraki çeviribilimsel çalışmalarında yorumbilime özel bir ilgi göstermiş olmasından da anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarından en önemlilerinden biri 1986 tarihli *voraussetzungen für eine translatiostheorie*¹⁴¹ başlıklı çalışmasıdır. Vermeer, daha önceki düşüncelerini pekiştirdiği ve geliştirdiği çalışmasında, genel bir çeviri kuramının temellerini belirlemeye çalışmakta ve çeviriyi yine eylem kuramsal bir temele dayandırmaktadır. Oldukça geniş kapsamlı olan bu çalışmasında, bilim kuramı, gösterge kuramı, kültür kuramı, eylem kuramı, *anlama* kuramı ve üretim kuramı olmak üzere altı bilimsel alan tek tek ayrı bölümler halinde sistemli olarak çeviri eylemi bağlamında değerlendirilir. Bu durum Vermeer'in ilerde çeviri eylemine holistik (bütüncül) bir yaklaşım geliştireceğinin ya da en azından geliştirilmesi gerektiği düşüncesinin de bir belirtisidir. Özellikle son dönem çalışmalarında Vermeer (krş. 2003: 241), çeviri eyleminin holistik bir süreç kuramıyla yansıtılmasından yana olduğunu birçok kez ifade etmiştir. Ancak çevirinin holistik kuramının oluşabilmesi için yorumbilimsel, işlevsel, sosyoloji ve kültürel odaklı çeviri kuramlarının ve çeviri eleştirisinin çeviri kuramında birlikte rol oynaması ve herbirinin çeviri bütünün kısmi alanlarını temsil ettiklerini belirlemek ön koşuldur. Tüm bu alanlarda yapılmış olan çalışmaların birleştirilmesiyle ancak holistik (bütünsel) bir çeviri kuramı gerçekleştirilebilir. Böyle bir kuramın oluşturulabilmesi için, farklı bir çeviri anlayışı ve yeni bir çeviribilim ekolü gerekmektedir. Böyle bir ekol, çevirinin tüm alt kuramlarına aynı mesafede ve bir bütünün parçaları olarak, fakat birbirleriyle ilişkisini kurarak bir genel çeviri kuramına ulaşmayı

¹⁴¹ Başlıktaki sözcüklerin küçük harflerle alınması, yazarın kendisinin bu şekilde yazmış olmasından kaynaklanmaktadır.

amaçlamalıdır. Çeviribilimin geldiği son noktada artık böyle bir genel çeviribilim kuramının oluşması, çeviride kısmi tartışmalara son vermek ve gereksiz karşılaştırmalara gitmenin önüne geçebilmek ve tüm çeviri alanını ortak bir kuramsal tartışmayla uygulamaya yönlendirebilmek için kaçınılmazdır.

Vermeer (1986: 305), çevirmenin eyleminin, çeviri görevini alımlaması (Rezeption), yani kabul etmesiyle başladığını belirtir. Bu kabul etme veya alımlama, aynı zamanda kaynak metnin çevirmen tarafından anlaşılmasını da içerir (çeviri amaçlı metin çözümlemesi). Görevin kabul edilmesi, kaynak metni anlamayı da kabul etmek anlamına gelir. Ancak Vermeer, kaynak metni anlamayı, alımlamanın sadece bir parçası (Teil) olarak görmektedir. Çünkü çevirmen aynı zamanda kendisine verilen çeviri görevini de anlamak durumundadır. Bu anlamda ise Vermeer, Betti'nin '*das Verstehen die bloße Vorstufe dafür, daß es weiter vermittelt und zum Ausdruck gebracht werden kann*' ifadelerini alıntılılamaktadır. Kaynak metni anlamak, çeviri eyleminin bir parçasıdır. Ancak çeviri eyleminin bir parçasını *bloß* (sadece) sözcüğüyle ifade etmek ve Vermeer'in bunu aynı şekilde alıntılılaması, anlama sürecine yazar(lar) tarafından atfedilen değeri de göstermekte oldukça yardımcı olmaktadır. Vermeer'in kendisi, anlamayı önemli bir aşama olarak görmesine karşın, çeviri eyleminin *sadece* bu aşamadan ibaret olmadığını altını çizmeye çalıştığına şüphe yokken, bu durum kendisinin skopos yaklaşımının yorumlarında, anlamaya dair sahip olduğu görüşlerinden farklı bir etki bırakmıştır. Vermeer'in, çeviri eyleminin *sadece* bir parçası olan, ancak *önemli* parçalarından biri olan *anlama sürecini* bu şekilde değer yitirtici sözcüklerle yansıtması, bu çalışmaların skopos kuramını inceleyenler tarafından önemsiz olarak alımlanıp nitelendirilmesine ve sonuç itibarıyla de tamamen yok sayılmasına kadar yol açabilmektedir.

Vermeer (1986: 305), bir çeviri kuramında anlamamanın, zorunlu olarak ele alınmak durumunda olduğunu, ancak çeviri için özel olarak bir anlama kuramı geliştirmenin gerekli olmadığını açıklar. Burada Vermeer'in vurgusu genel anlama ve yorum kuramlarınadır. Çeviri için özel bir anlama süreci olmadığı ve özel bir anlama kuramına gereksinim duyulmayacağını ima eder. Vermeer'in bu ifadelerinde ayrıca, kendisinin yabancı bir kültürün anlaşılmasıyla, diğer anlama durumları arasında herhangi bir fark bulunmadığını kabul ettiği anlaşılır.

Ancak ne var ki, bu düşüncenin geçerliliği sorgulanması gereken önemli bir husustur. Bunun nedeni, özellikle 90lı yıllardan sonraki kültürlerarası yorumbilimcilerin, kişinin kendi kültürüne ait olguları anlamasıyla, yabancı kültüre ait olguları anlamasının aynı olmadığına ya da aynı olsa dahi, yabancı kültüre ait olguların alımlanmasında ve anlaşılmasında sergilenecek tutumunun farklı olmak durumunda olduğuna özellikle dikkat çekmeleridir. Gerçi sergilenecek olan tutum, kuramdan ziyade yöntemsel çalışma alanına gireceğinden, Vermeer'in bu düşüncesi kabul edilebilirken, bu tutumun salt teknik yöntem ve kurallar ya da empati, hoşgörü ve benzeri felsefi bakışı zorunlu kılmasına göre de çeviri eyleminin anlama aşamasına yönelik farklı bir bakış açısı geliştirmek çeviri alanında önemli bir ihtiyaçtır. Kültürlerarası yorumbilimcilerin, kişinin kendi kültürüne ait unsurları anlamasıyla yabancı olanı anlamasını ayırması, fakat Vermeer'in çeviri süreci için özel bir anlama kuramının gerekmediğini savunması birlikte değerlendirildiğinde, Vermeer'in kastettiği anlamının, kaynak metni anlama ve yorumlama süreci olarak, diğer tüm metin yorumlama süreçleriyle aynı olduğu söylenebilir. Çevirmenin anlama süreciyle aktarma süreci ayrı süreçler olarak görüldüğünde, felsefi yorumbilimin vurguladığı anlama ve yorumlama sürecinin kaynak metnin anlaşılmasında gerçekleşmesi, Vermeer'in görüşüne uygundur. Çevirinin ikinci aşaması olan aktarım aşamasında ise, kültürlerarası yorumbilimcilerin ya da yöntemsel yorumbilimcilerin yabancı olanı sürece dahil etmelerinden dolayı, tüm anlama süreçlerini birlikte değerlendirmesi ve kaynak metnin anlaşılması sürecini de, çeviri amacıyla anlama süreci olarak kabul etmeleri doğaldır. Fakat bu noktada vurgulanması gereken önemli bir nokta, bir metnin hedef kitlesi olmayan, yani bir anlamda bir metni kaynak kültüründe tanımayan bir çevirmenin, o metnin çevirimi olması da mümkün değildir. Böyle yorumlandığında, çevirmenin ancak, kaynak kültürünün doğal okuru olarak anlayıp yorumladığı bir metni, çevirmen olarak çevirmeye karar verebileceği ve bu karar verme sürecinden sonra ancak çeviri amacıyla anlama ve yorumlama sürecinin başlayacağı söylenebilir.¹⁴²

Skopos kuramının kurucusu Vermeer, 1986 yılına ait bu çalışmasında, anlama olgusunu; anlam oluşumu, yazarın anlaşılması, anlamayı sağlayan ortaklıklar (Gemeinsamkeiten), anlama tavrı (Einstellung), anlama güçlükleri vb. şekilleriyle ele alır. Vermeer'in bu eseri

¹⁴² Çevirmenin Eco'nun yaklaşımı bağlamında model okur ve model çevirmen olması konusunda bakınız Tosun, 2013.

ayrıntılı incelendiğinde, görüşlerinin birçok noktada felsefi yorumbilim yaklaşımıyla ayrı düşmediği görülebilir. Vermeer'in, yazarın belli koşullarda anlaşılabilirliği (Vermeer, 1986: 360, 361), aynı zamanda ise yazarı anlama durumunun, her anlama için bir ön şart olmadığı (Vermeer, 1986: 329), yazarın yazardan daha iyi değil, ancak farklı anlaşılacağı ve buna benzer anlamaya dair görüşleri, Gadamer'in felsefi yorumbilim yaklaşımlarıyla örtüşür. Ancak Vermeer, bu görüşlerini Gadamer'e değil, farklı isimlere atıflarda bulunarak dile getirmektedir. Gadamer'den söz etmemesinin nedeni, Gadamer'i tanınamaması şeklinde açıklanamaz, fakat o dönemde yorumbilime karşı olumsuz bir bakışla açıklanabilir. Vermeer'in özellikle, çeviri ve çevirmen açısından oldukça önemli olan, anlama ve anlaşma (Verständigung) olgularının farklı olduğuna dikkat çekmesine ve bunu kabul etmesine karşın, bu farkın tam olarak ne olduğu konusunda ayrıntıya girmez. Ayrıca anlaşılma durumunu, daha ziyade kaynak metin yazarı ve çevirmen bağlamında ele almakta ve “yazarla, onun bir eylemin anlamı/amacı hakkındaki düşünceleri” (Vermeer, 1986: 329-330) konusunda anlaşıldığına dikkat çekmektedir. Gadamer'in anlaşma ve benzeri, anlamaya dair görüşlerine birer cümle alıntıyla değerlendirilerek birlikte, özel olarak dikkate aldığı ve atıfta bulunduğu isimler Betti, Hirsch ve Apel'dir. Birinci bölümde de belirtildiği gibi, bu isimlerin ortak özellikleri yöntemsel yorumbilime dâhil olmalarıdır. Vermeer'in ağırlıklı olarak bu isimlere değinmesi yorumbilimin, yazarı anlamayı bir önkoşul olarak gören ve dolayısıyla da yöntemsel ve kuralcı bir çalışma alanı olarak çeviribilime yansımaya yol açmaktadır. Vermeer, daha sonraki çalışmalarında doğa bilimlerin yöntem sarmalından kurtulmaya çalışmış, hatta bireysel olan ve bilimsel olmayan bir çeviri isteğini öne çıkaran bir yazı ile birlikte, “Übersetzen als Utopie” adlı eserinde benzer yaklaşımlarda bulunur (Tosun, 2004: 212). Fakat Vermeer, kendi dışındakilerin devamlı şekilde çevirinin iletişim yanına vurgu yapması ve çeviri sürecinin anlama aşamasını yok saymalarına karşı bir tavır alamamış, fakat buna rağmen soyut olmakla itham edilmekten kurtulamamıştır. Çünkü Vermeer, çeviribilime genel bir üst bakışa sahip olması nedeniyle, felsefi yorumbilimin çevirmenin anlama süreçlerine dair açıklamalarından kaçmamıştır.

1986 yılına ait çalışmasında Vermeer, anlama olgusunun gündelik yaşamda nasıl alındığını, sözlüklerde nasıl tanımlandığını inceleyecek kadar ayrıntılı olarak ele almaktadır. Günlük yaşamda *anlama* olgusunun farklı şekilde ele alınışına dikkat çeken Vermeer (1986: 307), bunları dört sınıfa ayır:

- bilişsel anlama : kavramak
- mantıksal-bilişsel anlama : açıklamak
- başlangıçsal (inchoativ)anlama : idrak etmek (einsehen)
- duygusal anlama : (bir başkasıyla) bir hisstmek

Vermeer, anlamanın bireyin kendi deneyimlerine ve içinde bulunduğu duruma göre gerçekleşeceğini savunan felsefi yorumbilimin yaklaşımını benimsemektedir:

“immer noch alltagsprachlich: verstehen beruht auf eigenem wissen, eigenen erfahrungen und, dem nachdenken darüber und ihrer generalisierung und der beobachtung daraus resultierenden eigenen Verhaltens + dem vergleich mit der beobachtung fremden verhaltens und dem nachdenken darüber + den erfahrungen mit fremdem verhalten. [...] (Vermeer, 1986: 307)“

Gadamer’in rehabilite etmeye çalıştığı önyargıları Vermeer, *önbilgiler* olarak niteleyerek, bunları sistemleştirmeye ve bunlara yönelik terminolojik bir kesinlik sağlamaya çalışır. Vermeer’e göre anlama süreci „ *öncü-fikir* [voraus-urteil] *tarafından yönlendirilen bir anlam verme sürecidir*. *Öncüfikir* [Vorausurteil] *olası dünyaların bağlamından kaynaklanmaktadır*“ (Vermeer, 1986: 315). Vermeer’in bu görüşü, felsefi yorumbilim ve özellikle Gadamer’in kişinin önbilgi ve deneyimlerinin anlamayı etkilediği savının devamıdır. Ancak Vermeer, gerek felsefi yorumbilimde gerekse yöntemsel yorumbilimde tartışma konusu olan, anlamanın pasifliği ve aktifliği ve/ya *anlama* ediminin her bireyde farklı gerçekleştiği gibi asıl sorunlara taraf olmakla beraber, bu taraflılığına yönelik açıklamalarda bulunmamakta ve bu sorunların derinlerine inmeyerek yüzeysel bir yaklaşım sergilemektedir. Çevirmenin anlamasına dair farklı bir kuram geliştirmenin gereksiz olacağına hak vermekle birlikte, anlama edimine yönelik olan bu sorunları çeviribilim alanına taşımak ve bu bağlamda ele almak da bir çeviribilimcinin görevidir. Hangi yaklaşımların benimsendiğine, hangilerinin reddedildiğine *neden* ve *ne içinlerle* yaklaşmak, bu alandaki *anlama* sorunun açıklık kazanması açısından bir zorunluluktur. Belki de o dönemin erek odaklılık anlayışı nedeniyle Vermeer’in böyle bir çabasının olması, onun kaynak odaklılıkla suçlanmasına yol açabilirdi. Herşeye rağmen bu konulara değinerek anlama olgusunu felsefi yorumbilime benzer bir şekilde açıklaması yine de çeviribilime katkısıdır. Kendinden sonrakilerin bu konuda bir çaba içinde olmamaları çeviribilimi, özellikle Alman çeviri ekölünü bir durağanlığa götürmüştür.

Vermeer anlama kuramlarını ele aldığı bölümde anlamayı ilk olarak, metindeki dilbilimsel ve yapısal fenomenlerin değil, eylemlerin anlaşılması olarak ele alır:

“verstehen formaler bzw. struktureller phänomene, wie zum beispiel der referenz eines pronomens auf ein vorausgehendes syntagma in gegebenem text, wird hier nicht thematisiert [...]. behandelt wird im folgenden in auszügen das verstehen von Handlungen und handlungsfolgen.” (Vermeer, 1986: 305-306)

Vermeer amacını, eylemlere neden olan etkenleri anlamak olarak belirlerken, aynı zamanda da bu iki türdeki olguların anlaşılma süreçlerini ayırmaksızın ele aldığını da ayrıca belirtir. Vermeer, *anlama edimiyle* öncelikli olarak eylemlerin nedenlerini ve onların oluşmasını sağlayan *itici güçleri* anlarken, aynı zamanda iki anlama türünü de ayırmadığını vurgular. Çünkü Vermeer’e göre, iki anlama türü arasında kesin ayrımlarda bulunmak “açık bir kuramın” (1986: 306) görevi olmak zorundadır. Vermeer, anlama ediminin sonucu olan eylemlere yönelmesine karşın, bu bölümde özellikle yazarı anlama sorunsalıyla ilgilenir.

Çeviriyi bir kültür transferi olarak ele alan Vermeer, çalışmasında dil ve kültür ilişkisini de net bir şekilde açıklar. Öncesinde dilsel bir aktarım süreci olarak kabul edilen çevirinin, bir kültür ve/ya bir eylem kuramı çerçevesinde ele alınmak durumunda olduğu düşüncesini (Vermeer, 1986: 359) dilin, yani konuşmanın da bir eylem türü ve dolayısıyla da kültürel bir olgu olmasına dayandırır. Bu bağlamda, kaynak ve erek metin arasındaki karşılaştırmaların da dilsel düzlemde değil, erek metnin işlevi bağlamında gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır (Vermeer, 1986: 360). Bunun nedeni ise, her olgunun biçim, içerik, anlam (Bedeutung) ve skopoi, yani hem amaç hem de işlev açısından alınıyor olmasıdır. Biçimle burada kast edilen, bir metindeki tek tek sözcüklerin ve cümle yapılarının değil, bir metnin bir *bütün* olarak alınmasıdır.

Vermeer’e (1986: 360) göre alımlama süreci, ilk olarak bir formun alınmasıyla başlamaktadır. Alınlanan olgu, insanın hafızasında tuttuğu ve somut olarak karşı karşıya kalmasa da hatırladığı ve zihninde canlandıracağı bir olgu da olabilir. Vermeer (1986: 360), alınlanan olguya dair gerçek ya da kurgusal olması yönünde bir ayırımı bulunmadığını belirtmekle birlikte, kimi kültürde gerçek olarak kabul edilen bir olgunun, bir başka kültürde hayal ürünü, batıl inaç veya hurafe olarak nitelendirilebileceğini belirtir. Bu gibi durumların çeviri eyleminde sorunlara yol açtığına dikkat çeken Vermeer, çevirideki asıl

sorunun dilsel alanda bulunmadığını, daha geniş anlamdaki eylemde ve dolayısıyla da her iki kültürde veya toplumda paylaşılan ortak değerlerin (Gemeinsamkeiten) *azlığında* bulunduğunu vurgular. Bireyler, *ortak* deneyimlerle bir topluluk oluşturmakla birlikte, aynı zamanda topluluk oldukları süre zarfında da *ortak* deneyimler edinirler. Bu deneyimler, *kültüre özgü* deneyimler ve paylaşımlar olarak ortaya çıkarlar (Vermeer, 1986: 376). Bu bağlamda, özelde bireylerin ve genelde toplum ve kültürlerin birbirlerini anlamaları, belli başlı *ortak paydalar* temelinde gerçekleşir. Vermeer'e göre "*insanları birbirinden ayıran konuşma değil, aksine onların eylemleri [...] ve [bu eylemlerin] koşullarıdır*" ve bu koşulların toplamını "*kültür*" (1986: 359) olarak niteler.

Ancak anlamayı sağlayan ortak deneyimler herhangi bir şekilde kanıtlanabilir olmadığından, bu ortak deneyimler varsayımı veya önermesi ancak bir aksiyom olarak açıklanabilir (bkz. Vermeer, 1986: 341). Vermeer'in alımlamayı da, deneyim olgusunu da, bir süreç olarak değil bir sonuç olarak ele almayı tercih etmesi de bundan kaynaklanır. Gözlemlenebilir davranışları ele almayı tercih etme sebebi, *deneyimin* öznelarasılığını denetlemenin oldukça güç olmasıdır (Vermeer, 1986: 346). Aynı durum alımlama olgusu için de geçerlidir;

"algıların karşılaştırılabilmesi için, deneyimler zaten yorumlanmış, yani "anlaşılmış" olmak durumundadırlar. O halde deneyimler, anlaşılmış ve genelleştirilmiş algıların türleridir. [...]. Burada bahsettiğimiz "bireylerarası anlamadır", bu diğerlerinin algılanmasıyla[,] kendinde anlaşılmış olan, algı olarak kendi deneyiminin karşılaştırılması anlamına gelir. Buradaki "karşılaştırma" [şu] anlama gelir: kendi algısına benzer zannetmek – bu da şüphesiz yine teolojik koşullara bağlıdır"¹⁴³ (Vermeer, 1986: 346-347)

Vermeer, alımlanan ve deneyimlenen bir olguyu zaten aşılmış gördüğü için, anlama sürecinin kendisiyle değil, sonucuyla, bir başka ifadeyle birey tarafından oluşturulan *bilgi*

¹⁴³ "[...] um wahrnehmungen vergleichen zu können, müssen sie bereits als solche interpretiert, also "verstanden" sein. erfahrungen sind also sorten verstandener und dann generalisierter wahrnehmungen [...]. was wir hier besprechen, ist "interpersonales verstehen", das heißt der vergleich von wahrnehmungen an anderen mit der eigenen erfahrung als an sich selbst "verstandener" wahrnehmung, "vergleichen" heißt dabei: als eigener wahrnehmung ähnlich glauben - was zweifellos wieder unter teleologischen bedingungen steht" (Vermeer, 1986: 346-347).

ve davranışla ilgilenir. Vermeer anlamaya dair bu görüşünü, Gadamer'in örneğine başvurarak açıklar: öfke (Wut-an-sich) duygusunun kendisi alımlanabilir değildir, ancak kendini dışa yansıtan öfke alımlanabilir (Vermeer, 1986:305). Temel ortaklıklar, duygularda (Gefühl) değil, duyumsamalarda (Gefühligkeit) bulunur (krş. Vermeer, 1986: 341). Ortak deneyimler de, böyle bir duygunun daha önce yaşanmış olmasının verdiği bilgi veya deneyimdir. Vermeer, anlamayı sağlayan ortaklıkların *nesnel tin* (objektiver Geist) olduğu düşüncesini reddetmekle beraber, bu ortaklıkların benzer pragmatik davranışlara yol açtığını da savunur (Vermeer, 1986:346). Vermeer, ortaklıkları dört alana ayırır:

- genel-beşeri temel ortaklık,
- kültüre özgü temel ortaklık; insan yaşamı boyunca birden fazla farklı kültürel toplumların üyesi olmaktadır. Bu bağlamda ise sahip olduğu kültür(ler) para-, dia- ve idio olmak üzere temel olarak üçe ayrıştırılabilirler,
- dile özgü temel ortaklık (Vermeer bunu kültürlerin özel türü olarak belirlemektedir) ve
- ikili ilişkilere (partnerspezifische) özgü temel ortaklıklar. (Vermeer, 1986: 342)

Bireyler arasındaki ortak paydaların gelişmesi ve toplumdaki diğer bireylerin anlaşılması, kişinin enkültürasyon süreciyle ilgilidir. Toplum içinde yetişen çocuk, hangi davranışların ve düşüncelerin toplum içinde benimsendiğini veya reddedildiğini öğrenerek yetişir. Aynı durum bir yetişkinin yeni bir topluluğa katılımında da gerçekleşir. Birey, toplumdaki ortaklıkları öğrenerek benimser. Bu bağlamda Vermeer, anlamayı bir *öğrenme süreci* olarak kabul eder. Vermeer'e göre bireyin öğrenme süreci, eylemlerine yönelik herhangi olumsuz bir tepki alınmayana kadar devam etmektedir (krş. Vermeer, 1986: 345-346).

Vermeer'e (1986: 338) göre, tıpkı davranışlar gibi, anlama da kültüre özgüdür. Anlama edimi genel olarak beşeri bir yeti olarak kabul edilirken, genel bir yeti olan anlamamanın aktif hale gelmesi kültüre özgü gerçekleşmektedir. Bireyler soru sormayı da, cevap vermeyi de kendi kültürlerine özgü bir biçimde gerçekleştirmektedir. Vermeer'in anlamamanın kültüre özgü gerçekleştiğiyle ilgili iddiası, Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımını çağırır. Gadamer'de anlama geleneğin ve daha önce deneyimlediklerinin etkisiyle gerçek-

leşirken, Vermeer buna kültür adını verir. Sonuçta gelenek, bir kültür içinde oluşan anlama kategorileri olarak kültürel bir bağlamdır. Vermeer, anlamının kültüre özgülüğüyle ilgili, anlamayı ve eylemi etkileyen ve yönlendiren üç unsur olduğundan söz eder, bunlar; 1) doğuştan gelen yeti (anlama yetisi), 2) bu yetinin kültüre özgü olarak aktifleştirilmesi ve 3) bu yetinin zorunlu (zwangshaft) uygulanmasıdır (Vermeer, 1986: 339). Çevirmen, kendi kültürel geçmişi doğrultusunda metne anlam yüklediğinden dolayı, “*metnin anlamını veya amacını aktaran salt bir röle istasyonu değildir*” (Vermeer, 1986: 328).

Vermeer’e (1986: 360) göre algılama biçiminde bir alımlama (Wahrnehmung), *bilinçli* bir edimdir. Buradan da anlaşıldığı üzere Vermeer, anlamayı *aktif* bir süreç olarak kabul eder. Bu görüşünü ise Vermeer, alımlanan olgulara anlam yüklemesinin alımlayıcı tarafından gerçekleştirildiğini ileri süren 20. yüzyıl okur odaklı yaklaşımlara dayandırır. Metni alımlayan kişi, metinde bulunan sabit tek bir anlama ulaşmaya çalışmaz, aksine okuyucu, aktif ve yaratıcı anlamayla (1986:376) metne anlam yükler. Aynı durum bilgi edinimi için de geçerlidir. Bu şekilde Vermeer (1986: 328), kuramını statik ve durağan değil, dinamik bir temele oturttüğünü belirtmektedir. Vermeer’e göre bilgi, dış dünyadan temin edilen değil, aksine insanın kendisinin oluşturduğu bir olgudur. Şartlar el verdiği sürece bilgi *oluşturabilmek* (schaffen) mümkündür (Vermeer, 1986: 375). Buna karşın, bir olguya yüklenen anlam, sadece belli bir süre ve durum içinde bir geçerliliğe sahiptir, genel geçer değildir.

Sonuç itibariyle çeviriyi kültürlerarası bir eylem olarak tanımlayan Vermeer anlamayı bir yandan aktif bir edim olarak kabul ederken, diğer yandan *alışkanlık* (Gewöhnung) olarak tanımlar. Anlaşılan olguya karşı bir alışkanlığın veya aşinalığın mevcut bulunmaması durumunda, bu olguyu oluşturan koşullar anlaşılır. Kaynak metin bambaşka bir dünyaya, farklı bir kültüre ait olduğundan ve erek okurun bu dünyaya yönelik bilgi ve alışkanlık sahibi olması gerekmeyeceğinden, çevirmenin görevi, “*kastedileni [gemeinte] onlara [erek okura] anlaşılır kılmaktır*” (Vermeer, 1986: 343). Vermeer’e göre aksi durumda, erek okur zaten çeviriye ihtiyaç duymayacaktır. Ancak, devreye çevirmenin girmesiyle birlikte erek metin, kaçınılmaz olarak çevirmenin yorumu olma özelliğini taşıyacağından, her bir çeviri sürecinin sonucunda kaynak metinden uzaklaşılır (Vermeer, 1986: 374).

Vermeer’e göre erek metni veya erek metinlerin toplamını, kaynak metnin bilgi sunumu üzerine bilgi sunumu olarak tanımlamak oldukça isabetlidir. Çeviri, farklı kültüre ait erek

okurlar için bir bilgi sunumu olduğundan dolayı, her bir çeviri durumunda bilgi sunumu hakkında erek okura yeni ve farklı bilgi unsurları (Informationsmerkmale) sunulur. Vermeer bu durumun çevirinin eksik yapılmasından değil, her bir bilginin sadece parça bilgisi (Teilinformation) olabileceğinden ve her yeni bilginin farklı bakış açılarından kaynaklandığını belirtir. Vermeer'in bilgi sunumu kuramı, Gadamer'in bakış açısına göre değerlendirildiğinde, bu durumun çevirinin doğasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü her çeviri, eksik veya farklı bir çeviri olmak durumundadır. (Vermeer, 1986: 373-374)

Anlamaya ve çeviriye yönelik yapılan bu saptamalardan, Vermeer'e göre çevirmenin dikkate almak durumunda olduğu husus (1986: 325-326), kaynak metnin alımlanmasında, ona yüklenen anlam (Sinn) ile erek metne yüklenen ve erek metnin oluşturulmasını yönlendiren skopos (amaç) arasında ayırmda bulunur. Vermeer'e göre amacın (Skopos) kendisi de bir anlamdır hatta "*bir eylemin dinamik anlamıdır*" (1986: 324).

Skoposun dinamik bir anlam olması, her çeviri durumuna göre amacın farklılaşması ve amacın farklılaşması sonucunda da, anlamın farklılaşması olduğu gibi, aynı zamanda çeviri eyleminde yer alan aktörlerin de farklı farklı amaçlara sahip olmasından dolayı tek bir metin çevirisinin dahi birden fazla anlama sahip olmasını sağlar. Dolayısıyla bir kaynak metnin ve erek metnin anlamının ve işlevinin farklı olmasına, çevirmenin anlamasının ve dolayısıyla yorumunun dâhil olmasının dışında, iki metnin içinde yer aldığı kültürlerin olmasından dolayı da, metnin anlamında ve işlevinde, dolayısıyla metnin bütününde değişimler meydana gelir.

3.3.2. H. G. Höning'in Kontrol Edilir ve Kontrol Edilemez Çalışma Alanlarında Sezginin Rolü

Hans G. Höning, işlevselci ekole ait, ancak ayrıca, çevirmenin *zihinsel süreçleriyle* (mentale Prozesse) ve dolayısıyla da *anlama* edimiyle ilgilenen ve bu konuda çeviribilimsel çalışmalar ortaya koyan bir çeviribilimcidir. Höning kuramcı kimliğiyle değil, kuramsal süreçleri basit, anlaşılır ve somut açıklamasıyla tanınan bir çeviribilimcidir. Pratiğe dönük kestirme kuramsal bilgilerle, çeviri sürecini açıklayarak, çeviri pratiğini açıklamaya çalışır. Kuram pratik ilişkisi yazılarının merkez sorunu olarak görülebilir. Çeviribilim çalışmalarında çevirmenin zihinsel sürecini irdelemek amacıyla yorumbilimden ziyade, bi-

lişsel bilim yaklaşımlarını temel alan Hönig'in öncelikli amacı, çevirmen adaylarının eğitiminde gerekli olan sorunları saptamak olduğu gibi, çeviri alanında yaşanan kuram-pratik sıkıntısını, bir başka ifadeyle ikisi arasındaki kopukluğu gidermektir (bkz. 1997: 22-24). Bu sorunun giderilebilmesi için Hönig, çeviribilimcileri, kuramın sırça köşkünden inmeye davet eder (1997: 7). *Konstruktives Übersetzen* (1995) adlı çalışmasıyla sadece çevirmen adaylarına değil, aynı zamanda hâlihazırda pratikte çeviriyle uğraşan çevirmenlere de hitap eder. Hönig'e göre bir çevirmen, ancak kendi gerçekleştirdiği eylem hakkında yeterli bilgiye sahip olmasıyla, kendine (Selbstbewusstsein) ve mesleğine olan güvenini kazanabilecek ve mesleki sorumluluğunun (Verantwortlichkeit) farkına varabilecektir. Kendine olan güven ancak kendine dair oluşturduğu bilincin güçlenmesiyle mümkün olabilmektedir (Hönig, 1993: 89).

“Abhilfe lässt sich nur schaffen, wenn Übersetzer ein Bewusstsein von der (situativ und soziokulturell definierten) Rolle entwickeln, die sie spielen, also von der Intentionalität ihrer mentalen Prozesse. Ohne dieses Bewusstsein können sie jenes Selbstbewusstsein nicht aufbauen, das sie für die Koordination und Steuerung ihrer mentalen prozesse brauchen.” (Hönig, 1997: 17)

Çevirmenin eylemi hakkında yeterli bilgiye sahip olması ve mesleğiyle ilgili özgüven kazanması da ancak bilinçli bir çeviri süreci yürütmekle olabilir. Bilinçli bir çeviri süreci yürütebilmek ve çeviri bilincini kazanabilmek de ancak kuramsal bilgi ve çeviri eğitimiyle mümkün olabilir. Hönig çeviri bilincini daha sonra, makro strateji olarak belirleyecek ve bu makro strateji çevirmenin somut çevirilerini yapmasını sağlayan bilince dönüşecektir.

Hönig, çevirinin “*kurucu ilkelerini anlayan [biri], konstrüktif katkılar sunabilir*” (1997: 10) ifadesiyle, çevirmenin kendi eylemini anlamak durumunda olduğunu altını çizer. Bu bağlamda bu çalışmasıyla, çeviribilimcilerden ziyade (Hönig, 1997: 17), profesyonel çevirmenlere ve en önemlisi de çevirmen adaylarına ulaşmayı ve onlara kendi eylem süreçlerini tanıtmayı amaçlar. Ancak sadece çeviri eylemini icra edenlere hitap etmeyip, aynı zamanda “*işverenlerin ve [çeviri metinleri] kullancılarının, çevirilerin hangi şartlar altında oluştuğunu ve çevirilerin nasıl anlaşılacak durumunda olduğunu daha iyi anlayabilmeleri[ni]*” (Hönig, 1997: 15) sağlamayı amaçlar.

Çevirmenin ve çeviri mesleğinin toplum tarafından değerlendirilmesine değinen Höniğ (1997: 18, 19), çevirmenin daha ziyade bir zanaatkâr (Handwerker) olarak kabul edildiğini belirtir. Çünkü çeviri alanının dışında olanlara göre çevirmen, bir metnin bir dilden diğer dile en uygun bir şekilde aktarılacağını bilen biridir. Çevirmen ayrıca, dilin nasıl kullanılacağını bilen kişidir ve bunun dışında herhangi bir bilgi edinmek durumunda da değildir. Yine çeviri alanı dışındakilerin çeviri algısına göre çeviri, yabancı dil bilgisine sahip olunduktan sonra *doğal* olarak yapılabilir bir olgudur.

Çeviriye çeviribilimin dışındakilerin bakışına karşı Höniğ (1997: 19), çevirmenin, yalnızca iki farklı nokta (A kültürü ve B kültürü) arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran biri olmadığını, aksine bu mesafenin sağlıklı bir şekilde katedilmesini sağlayan bir yapının, kendi ifadesiyle iki kültür arasında sağlam bir *köprüünün* kurucusu olarak kabul etmektedir. Çevirmen iki farklı kültürdeki bireylerin kullanabilecekleri bir köprü, bir iletişim köprüsü kuran bir kültür mühendisidir ve bu köprüyü sağlam temeller üzerine kurabilmek ve çevirmenlik mesleğini hakkıyla icra edebilmek için, *çevirmenlik yetisine* sahip olmalıdır (Höniğ, 1997: 20). Çeviri yetisi, sadece yabancı dil bilgisine odaklanmayan, kapsayıcı bir eğitim ve kuram bilgisiyle elde edilen bilimsel yetinin adıdır. Çeviri eğitiminde çevirmene, yapacağı eylem hakkında sağlam kuramsal bilgiler sunulmalı ve aynı zamanda bu eylemde kendisine yardımcı olacak materyaller ve bunların kullanımına dair de bir yeti kazandırılmalıdır. Höniğ (bkz. 1997: 25-31) *çevirinin*, her yabancı dil bilgisine sahip olan biri tarafından gerçekleştirilebilecek *doğal* bir edim *olmadığını* savunur.

“Einige Laien glauben offenbar, das Übersetzen sei essentiell ein Vorgang, bei dem falsche gegen richtige Wörter ausgetauscht werden. Sie verstehen nicht, dass Übersetzer einen Text –und damit das kommunikative Ziel des Autors – verstehen müssen um die “richtigen Worte” in der Zielsprache zu finden.” (Höniğ, 1997: 27)

Çevirmenin uygun sözcük seçiminde bulunabilmek için metni *anlamak* durumunda olduğunu belirten Höniğ’in, anlaşılması gereken metinle kastetiğinin kaynak metnin anlaşılması olduğu bir gerçektir. Böylece Höniğ’in, çeviri sürecini kaynak metnin ve yazarının amacının anlaşılması sürecine dayandıran ve erek dildeki sözcüklerin oluşumunu yalnızca bu sürecin sonucu olarak gören Höniğ, kaynak metnin anlaşılmasına özel bir önem atfeder. Höniğ, ayrıca çeviri amaçlı metin çözümlemesi yöntemine özel bir önem verir ve çevirmenin kaynak metni anlamasını sağlayan ve çeviri amacına yönlendirenin bu süreç

olduğunu savunur. Bu bağlamda çeviri amaçlı metin çözümlemesinin sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayacak olan da kaynak metni anlamaktır (Hönig, 1986: 233-234). Üretilen erek metin de çevirmen tarafından anlaşılacak durumdadır. Çünkü çevirmen bir yandan, kaynak metni anlarken, aynı zamanda bu *anlama*, oluşturulacak olan erek metnin içinde bulunacağı iletişim durumunu, bir başka ifadeyle bu metnin ‘*iletişimsel hedefini*’ de içermelidir. Hönig’e göre çevirmen, metin(ler)i anlamasını doğru kurabilmek için “*dilsel (iletişimsel ve kültürel) açıdan yetkin olmak durumundadır*” (Hönig, 1986: 231). Aksi durumda somut iletişimsel hedefe yönelik bir sözcük tercihi bulunabilmesi mümkün olmayacaktır. Ancak uygun tercihlerde bulunabilmesini sağlayan *dilsel yetkinlik* de salt yabancı dil bilgisinden oluşan bir *çeviri yetisi* değildir.

Yukarıda Hönig’in, bir çevirmenin çevirinin temellerini oluşturan kurucu ilkelerini (Konstruktionsprinzipien) *anlamak* durumunda olduğu görüşüne değinilmişti. Bu kurucu ilkelerin tanınması ise çeviride faydalanılan araçların tanınmasıyla yakından ilgilidir (1997: 36). Kısaca Hönig’e göre çevirmen, ne yaptığını bilmek durumundadır. Bu ise ilk olarak *anlamayı da kapsayan çevirideki zihinsel süreçlerin* nasıl gerçekleştiğinin öğrenilmesi ve bilinmesiyle başlar. Her ne kadar zihinsel süreçlere yönelik ortaya atılan *süreç kuramları* (Prozesstheorien), “*ampirik olarak kanıtlanamasa da, çeviri yetisinin iyileştirilmesi*” (Hönig, 1997: 40) için kaçınılmazdırlar. Hönig’e göre, çevirmenin bilinç yapısını ve *sürecini* açıklamaya odaklanan bu girişimler ise, “*karanlık bir odanın durumunu keşfetmek için ışığı açmaya*” (Hönig, 1993: 78-79) benzetilmektedir.

İşlevselci yaklaşımlarda dilbilimsel çeviri çalışmalarına karşı gelinmekle birlikte, çevirinin kültürel bir eylem olduğu kadar da dilsel bir eylem olduğunu inkâr edilmez. Skopos kuramında Vermeer, dilsel eylemi kültürel eylemin bir alt türü olarak kabul etmektedir (bkz. 3.2.1.). Bundan dolayı Hönig, öncelikle çeviri durumlarında dilin nasıl değerlendirildiğini ve ne gibi bir role sahip olduğunu ele alır. Hönig’e göre dil, çoğu çevirmen ve çevirmen adayı tarafından, çevirinin gerçekleşmesini mümkün kılan bir *araç* olarak kabul edilir. Çeviri eyleminde, kaynak metindeki bir sözcüğün erek dildeki bir sözcükle yer değiştirdiği düşüncesi, dilin *araçsallaştırılmasına* yol açar. Hönig’e göre bu durum çeviri gerçeğine yönelik en büyük yanılgılardan biridir. Çünkü bir sözcük arka planında toplumsal uzlaşılarından, ideolojik yatkınlıklara varıncaya dek birçok sosyolojik imgeleme sahiptir. Bu bağlamda, erek metnin oluşturulmasında yapılacak bilinçsiz tercihler, gerek

kaynak metnin yansıttığı toplumsal imgeleri, gerekse erek metnin alımlanmasında etkili olacak yönlendirmeyi yok edip, ortaya makine çevirisi tadında bir metin çıkaracaklardır. Höning, dilin bir araca indirgenmesine itirazda bulunarak, “*insanın [kendi] dilininin bir aracı yapıldığını*” (1997: 35) iddia etmektedir. Bu bağlamda ise Höning’e göre çevirmen, insanın dili neden kullandığını anlamak durumunda olduğu gibi, aynı zamanda dilin insanı neden kullandığını da anlamak durumundadır (1997: 38). Çünkü bilinçli yapılan her dilsel eylem, aksi yönde bir amaç içermiyorsa, toplumun kültürel uzlaşmalarını dikkate alan bir eylemdir.

Zihinsel süreçleri, gerek *anlama* gerekse *üretme* anlamında, bir bütün olarak ele alan Höning, *anlamayı* bu zihinsel sürecin *kurucu* aşaması olarak nitelendirir ve bu kurucu aşamanın içerdiği dilsel *alımlama* (Wahrnehmung), metni (Ko-Text) ve metin bağlamını (Kon-text) dikkate alan *aktif bir süreçtir* (krş. Höning, 1997: 36). Höning, *anlamanın*, bir yandan genellikle bir *dürtü* (Reiz) sonucunda oluştuğunu belirtirken, diğer yandan anlamayı “*bir sözcüğün içerdiği özelliklerin analiz edildiği değil, ancak en gerçekçi ve kabul edilebilir olan çözümü arama stratejisiyle, anlamlı sözcük birimleri [Lexeme] arasında bağ kurlan*” (1997: 36) bir süreç olarak tanımlar. Çevirmenin kaynak metni anlama sürecine eş zamanlı olarak erek metin hakkında tasarımlar oluşur (Höning, 1993: 81). Erek metne dair bu tasarımlar, kaynak metni anlama edimine paralel yürür. Bu bağlamda Höning (1986: 230) çevriyi, dilsel *refleks* (Reflex) ve yöntemsel *düşünümün* (Reflexion) karşılıklı etkileşimde bulunduğu bir *süreç* olarak betimler. Erek metne dair tasarımların ‘otomatik’ olarak gerçekleşmesini bir refleks olarak kabul eden Höning, düşünümün ancak erek metin tasarımlarının kendiliğinden oluşmadığı ya da oluşan refleksle karşı şüpheye düşüldüğü durumda bilinçli olarak gerçekleştirildiğini belirtir.

Höning’in çevirmenin anlama sürecini bir sezgisel refleks ve yöntemsel düşünüm sürecinin dönüşüm halleri olarak görmesi, yorumbilimsel çeviribilim açısından önemlidir. Çünkü Höning’in çeviri sürecini böyle bir dönüşüm halinin sonucu olarak görmesi, tam da Heidegger ve Gadamer’in anlama yaklaşımlarının bir iz düşümüdür. Heidegger’de, Sein-Da-sein, Mit-sein in dönüşüm halleriyle, devamlı bir döngüsel süreç olan anlama süreci, insanın Sein olma halinden uzaklaşmasıyla eksik bir algıya dönüşür. İnsanın varlığıyla ve dünyanın gerçek sorunlarıyla ilişkisi ancak onun, kendisine dayatılan yüzeysel olma (das

Man) halinden sıyrılışıyla olur. İnsan, görünen gerçekliğin arkasındaki Sein’le ilişki kurabilmesi, ancak onun bir sorumluluk taşımasıyla gerçekleşir. Heidegger’in bu düşüncelerini günlük hayatın pratiğinde mesleklerin basit görünüşlerinin ardında, uzmanların kendi görev ve sorumluluklarını yerine getirirken, mesleklerinin görünen değil gerçek sorunlarıyla ilgili olmalarıyla gerçekleşebilir. Çevirmen, çevirinin yüzeysel yapısı olan dilsel fenomenlerin dönüştürülmesindeki bir çeviri süreciyle yetindiğinde, onun eyleminin herhangi bir uzman olmayan kişiden farkı kalmayacaktır. Her meslek için benzer olan sorun, dışardan bakınca yapılan işin basit görülmesi, ancak uzmanın sorumluluğu ve yaptığı işin derinliği açısından bakıldığında çok zorlu ve sorumluluk taşıyan süreçlerle gerçekleşiyor olmalarıdır. Çeviri süreciyle ilgili Höning’in yaklaşımında çevirmenin, refleks ve düşünme arasında gidip gelmesi ve yaşadığı bir yığın sıkıntı, bir düzine başlıkla bir kitap dolusu sıralanmaktadır. Höning, çevirmenin yaşadığı zorlu süreçleri çok ilginç benzetmelerle ele alır ve çevirmenin işinin görüldüğünün çok ötesinde zor olduğunu kanıtlar. Çevirmenin işini Sisyphus’tan ve diğer antik çağ figürlerinden örneklerle, adeta dünyanın en zor işi olarak gösterir (bkz. Tosun, 2002a: 235-236)

Höning (1997: 14), çevirmenlerin çeviri eyleminde yürüttükleri *zihinsel süreci*, kod değişimi biçiminde, bir sözcüğün bir diğer sözcüğe dönüştürülmesi olarak değil, canlı bir *iç monolog* olarak betimlerken, bu sürecin aynı zamanda bir *diyalog* biçiminde yürütüldüğüne dikkat çeker. Çünkü bu süreçte, birçok ses ve düşünce birbiriyle çatışmaktadır. Höning’in çeviri sürecini refleks ve düşünme arasında gidip gelen süreç olarak betimlemesi, Gadamer’in toplumsal bilincin veya geleneğin görünmez etkisinin metnin anlamını belirlemedeki belirleyici etkisine benzerdir. Görünürde çevirmen kararları yöntemsel düşünme sonucunda ortaya çıksa bile, Höning’e göre gerçekte bu kararları almaya götüren refleks ya da sezgidir. Bu sezgi, çevirmenin metni çevirmeden önceki bilgi birikimi ve toplumsal öğrenmelerinin bütününe bir makro strateji olarak metni anlamaya, bir anlamda sözcüklerin şifrelerinin çözümüne yönelik belirleyici etkisidir. Höning’in çeviri süreci tanımının en önemli Gadamerci yönü, çeviri sürecini çevirmenin bir iç diyalogu, yani kendi kendisiyle konuşarak oluşturduğu bir süreç olarak görmesidir. Refleks ve düşünme süreçleri tamamıyla çevirmenin kendi kendisiyle konuşması, iç diyalogunu yansıtmaktadır. Çevirmen çeviri sürecinde kendi bireysel dilsel bakışıyla, kendi bilincinde olan yaklaşımların karşılaştığı bir iç eleştiri ve diyalektik bir süreçle karar verir.

Bu anlamda Hönig, Krings'in *think-aloud-protocols* projesi sonucunda *ideal* ve *lineal* bir süreç olarak yansıtılan zihinsel süreç düşüncesine itiraz eder (1997: 43, 45). Çünkü çevirinin zihinsel gerçekliği oldukça karmaşık ve iç içe geçmiş süreçlerden oluşmaktadır. Krings, çalışmasında erek metni oluşturmada ortaya çıkan sorunların, çeviri stratejileriyle giderilebilir olduğunu, anlamada oluşan sorunların ise anlama stratejileriyle giderilebileceğini ileri sürer. Buna karşın Hönig, bu türdeki sorunların ortaya çıkışlarının bu denli net olmadığını iddia etmektedir. Çünkü çevirmen anladığından emin olup, asıl sorunun anladığını erek dilde ifade etmede bulunduğunu düşünse de, doğru olarak kabul ettiği anlaması yanlış olabilmekte, buna karşın yanlış ya da sorunlu olduğunu düşündüğü anladığı da doğru olabilmektedir (bkz. Hönig, 1997: 41-45). Bu bağlamda Hönig, çevirmenin aldığı kararları denetleyen olgunun (Kontrolinstanz) yapısını, bir başka ifadeyle anlama ve anladığını değerlendirme, aynı zamanda ise uygun ifadeyi bulma ve bunu değerlendirmeye stratejilerinin birbirleriyle nasıl bir bağ içerisinde olduğunu çözümlenmeye çalışır. Bununla Hönig, çevirmenin sadece doğru kararlar alabilmesi için değil, aynı zamanda aldığı doğru kararları kendine olan güvensizliği sebebiyle yanlışlarıyla değiştirmesini engelleyecek *makro stratejiler* geliştirmeyi amaçlar. Bu amaçla her ne kadar Hönig (1997: 45) çevirideki farklı yapıdaki *zihinsel süreçlerin* ve/ya *operasyonların* birbirinden ayrılmayacağı düşüncesine sahip olsa da, bunları *sezgisel* ve *bilişsel* operasyonlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Çeviri kararlarında bu zihinsel operasyonlardan hangisinin ne derece etkili olduğunun tespit edilemeyeceğini savunmakla beraber Hönig (krş. 1993: 79, 1997: 49), Kiraly'nin de yapmış olduğu *protokol* incelemeleriyle *bilişsel olmayan stratejilerin* çevirinin zihinsel sürecinde büyük oranda etkili oldukları konusunda hemfikir olduğunu belirtmektedir.

Hönig Königs'in bilişsel yöntemine itiraz ederek, bir anlamda çevirinin bilişsel sürecin değil, yorumsal sürecin bir ürünü olduğunu ve bilişsel bilimin betimlediği gibi, düz bir mekanik çalışmayla değil, yorumbilimsel döngüyle gerçekleştiğini savunmuş olur. Hönig'in yorumbilimsel yaklaşımı, basit fakat derin bir çeviri süreci çözümlemesidir. Hönig, Gadamer'in uygulama (*anwenden*), beceri (*können*) olarak betimlediği anlama sürecini, çeviri pratiğiyle ilişki kurarak, mesleki beceri ve uygulamayla kuramsallaştırır.

Sezginin anlama sürecindeki önemi Schleiermacher tarafından dile getirilmiş ve bu süreçte duyguların en az akıl kadar büyük bir role sahip olduğunu ileri sürmüştür (bkz. 2.1.).

Yorumbilimsel çeviri çalışmalarında sezginin oynadığı role önceki bölümlerde değinildi. Sezgi, bilimkuramsal açıdan denetlenebilir ve ispatlanabilir olmadığı için, çeviribilim içerisindeki diğer ekoller sezgi sorunsalına genellikle çekimser yaklaşırlar. İşlevsel çeviribilimciler de sezginin çeviri eylemindeki önemini kabul etmekle birlikte, bu olguyu sorun-sallaştırmaktan kaçınmışlardır. Sezgi konusu Holz Maenttaeri'nin çeviri eylemi kuramında çeviri sürecinin bir parçası olarak anlatılır, ancak Maenttaeri, bunu planlanabilir bir eylem sürecine dönüştürmeyi amaçlar ve sezgi konusunu derinlemesine ele almaz (bkz. Tosun, 2002a: 159). Yorumbilimsel çeviri yaklaşımları dışında sezgi ve yaratıcılık konusunu çeviribilim alanında en kapsamlı inceleyen ve çeviri sürecine dâhil eden Wolfram Wilss'tir. Buna karşın Wilss'in de çeviri sürecindeki sezgiye yaklaşımı sorunludur. *Kognition und Übersetzen* (1988) adlı çalışmasının bir bölümünde çeviribilimsel bakış açısıyla sezgi sorunsalını değerlendiren Wilss, çeviri sezgisini “bir tür altıncı his” (1988: 129) olarak nitelendirmekte ve sezginin “sorgulanamayan bir tür zihinsel aksiyom” olduğunu dile getirmektedir. Höning ise, Wilss dışında sezgiyi çeviribilimsel yaklaşımında sorunsallaştırmaya “cesaret eden” (Cercel, 2013: 285) bir diğer isimdir. Ancak Höning, Wilss'in (1988: 142) de savunduğu ‘sezgi, düşünümün yetmediği ve sonlandığı anda devreye girer’ genel düsturu sorgulayarak, böyle bir kesinliğin, ardışıklığın ve karşıtlığın bulunmadığını ileri sürer (Höning, 1997: 46). Hatta Höning'e göre, bilişsel ve sezgisel süreçler koordineli olarak birbirini tetikler. Sezgi, bilişsel süreçten tamamen bağımsız değil, bilişsel sürecin sağladığı temel üzerinde gerçekleşir: “Bilişsel arama stratejisi [...], sezgiye bir şans vermeye yardımcı olmaktadır. Biliş, sezginin hizmetindedir, ancak – sezgi bilişsel “önçalışmada” temellenmektedir.” (Höning, 1997: 47)

Wilss'in sezgiyle ilgili yaklaşımı, anlama süreci için geçerli olan sezgiden çok, insanın bilmediği bir şeye karşı hissettiği bir sezgi yaklaşımıdır. Anlama sürecindeki sezgi, boş bir his değil, tersine, anlamaya çalışılan nesneyi çözümlmeye çalışırken, daha önce bu nesneyle ilgili deneyimleri, öğrenimleri ve bilinci anlama sürecine yansıtarak, onunla ilgili hangi bilgilere sahip olduğunu ortaya çıkarmaya yardım eden bilgi bütünüdür. Çeviri sürecinde sezgi, çevirmenin bir metni çevirirken, bir sözcükle ilgili daha önceki bilgilerine başvurarak, o bilgilerin etkisiyle sözcüğü anlamlandırmaya çalışması, ya da başka bir deyişle metinle ilgili konu bilgisi ve metnin genelinin bilgisinin tekil bir sözcüğü ya da cümleye bir sezgi olarak yansıtılarak, karar verme sürecindeki diyalektiğin, içsel eleştirinin ve içsel tartışmanın yaşanmasını sağlayarak sonuca gitmenin anahtarıdır. Wilss'in

bilişsel çalışmaların etkisinde yazdığı kitap, o günün modası olan doğabilimsel yöntemle yenilmiş bir sosyal bilimcinin, kendi uzmanlık alanını başka bir yöntemle yeniden oluşturmaya çalışması çabasıdır. Bu yüzden Wilss sezgiyi yok saymamakla birlikte, bilginin karşısında duran bir alternatif gibi sunmakta, gerçek sürecin bilişsel bir eylem şeklinde yürüdüğünü ve bir anlamda çevirinin yorumsal ve denetimsiz bir süreç değil, tersine denetimli ve zihinsel bir süreç olduğunu savunmaktadır. Çünkü bu dönemin modası, doğabilimsel yöntemlerle psikoloji alanında tüm düşünce süreçlerinin denetimli ve planlanabilir hale getirmektir. Oysa çeviri sürecini bu tür bilişsel süreçlere indirgemenin ve planlanabilir süreçler olarak incelemenin sonuçlarının sadece mekanik çeviriye yol açtığı görülmüştür. Çevirmenin yaratıcılık ve sezgisinin zihinsel süreçlere indirgenerek, her türlü yaratıcı ve sezgisel sürecin denetim altına alınmaya çalışılmasının olumsuz sonuçlar verdiği artık deneyimlenmiştir. Höning'in, bilişimin hâkim olduğu bir dönemde, çevirinin doğasını çok iyi yaşayan ve bilen bir çevirmen tavrıyla, çeviride anlama ve yorum süreçlerinin belirleyiciliğini felsefi yorumbilim yaklaşımlarına benzer bir biçimde, pratik ve somut bir gerçeklik içinde yorumlaması işlevsel çeviribilimin bir başarısı olarak görülebilir.

Höning, çevirinin bir *mikro dünya* (Mikrowelt) ve bir de *makro dünya* (Makrowelt) olmak üzere iki düzlemde oluştuğunu belirtir. Bu bağlamda Höning, mikro dünyayı çevreyelen alanlara yönelir. Höning, çevirideki real iletişim durumunu, *kontrol edilir* (kontrollierter Arbeitsraum) ve *kontrol edilemez işlem alanları* (unkontrollierbare Arbeitsraum) olarak ikiye ayırmaktadır. Höning, çeviribilimcileri eleştirerek, çeviri eğitimine yönelik çalışmaların, kontrol edilemez işlem alanını genellikle görmezden gelip, kontrol edilebilir işlem alanına yönelik olduklarını ileri süremektedir (Höning, 1993: 83). Oysa Höning'e göre, bu iki işlem alanı "*eşzamanlı, birbirine bağlı* [interdependent] *ve bu bakımdan aynı zamanda holistik*" (Höning, 1993: 82) bir şekilde ilerlemektedir. Kontrol edilir işlem alanında çevirmen kurallar ve stratejilerle hareket etmektedir. Buna karşın Höning, çeviride *beklenmedik* ve *sıkıntı oluşturan* durumların da yine bu kontrol *edilebilir işlem alanında* (kontrollierter Arbeitsraum) gerçekleştiğine dikkat çekmektedir (Höning, 1997: 50).

Her ne kadar mikro alanda bilinçli, stratejik ve kontrollü bir şekilde ilerlendiği düşünülse de Höning'e göre, bu alan kendisini çevirmene bir labirent gibi sunar. Bunun nedeni ise mikro stratejilerin kendilerini her durum için geçerli olarak yansıtmaları sonucunda çevirmenin düşmemesi gereken hatalara kolaylıkla sürüklenmesidir. Çevirmen bu alanda

yaptığı işe yönelik *genel bakışı* çok çabuk kaybedebileceği için, kullandığı teknikleri sürekli kontrolden geçirse de belirli bir durumda uygulanması uygun olan kural(lar)ı, her duruma taşıyabilir. Höning'e (1997: 52) göre çevirmenin rasyonel kuralları takip etmesi, onun bu labirent içinde yönünü kaybetmemesine güvence değil, hatta özellikle kullanım alanı belirli ve kısıtlı olan kuralları her durumda uygulama gibi yanlışlara düşme nedeni- dir. Höning böylece, çeviriyi dilsel alana daraltan ve bu alanda kuramsal yaklaşımlar üret- meye çalışanlara eleştiri getirir. Ayrıca çevirinin görünmez yönü olan makro strateji, yani çevirmenin bir metinle ilgili genel ve üst bakışını veya ön bilgisini çeviri sürecinin asıl yönlendiricisi olarak göstererek, bu alanı görmezden gelenlere de seslenir. Höning'in yak- laşımı, çevirinin yorumbilimsel yönüne örtük bir yol gösterir. Höning, makro stratejiler üzerinden sezgisel sürecin anlama sürecinin doğal bir parçası olduğuna, dolayısıyla yo- rumbilimsel yaklaşımlara kapı aralar.

Höning'e göre, *kontrol edilemez işlem alanında "bilişsel veriler, kontrol edilemez yapılar ve ağlar aracılığıyla oluşmakta ve kendilerini düzenlemektedirler"* (1993: 83). Höning'in verileri düzenleyenlerin, yine verilerin kendileri olduğuna dikkat çekmesinin nedeni, her ne kadar bu bilişsel veriler arasından seçim yapan çevirmen de olsa, çevirmenin bu sü- reçleri yönetebilecek durumda olamamasıdır. Çünkü burada bilişsel olduğu kadar, sezgi- sel süreçler de bulunmaktadır. Höning bu süreçleri "*kaotik ve düzenli agregattan oluşan 'düşünce' süreçleri*" (1993: 83-84) olarak tanımlamakta ve zihinsel realitede kontrol edi- lemez süreçlerin, istisnadan çok bir *norm* olduğunu ileri sürmektedir (Höning, 1997: 58, 1993: 84). Hem kaynak metni anlamaya yönelik tasarımlar, aynı zamanda erek metni oluşturmaya yönelik yapılan tasarım ve beklentiler kontrol edilemez işlem alanında te- mellenmektedir (Höning, 1997: 50, 1993: 81). Çevirmen karmaşık olan bu süreçlerin far- kındadır, ancak bunları netleştiremez:

"Er empfindet diese Komplexität als frustrierend bei der endlosen Wiederholung von Such- und Entscheidungs(mikro)strategien im Bereich des ko. AR. [kontrollierter Arbeitsraum]. Es fehlt ihm gleichzeitig aber auch das übersetzerische Selbst- Bewußtsein, um sich auf seine (makrostrategisch gesteuerte) Assoziationskompe- tenz zu verlassen." (Höning, 1993: 89)

Genellikle bu süreçler hakkında bir *bilinç*, bir *öz-bilinç* edinilmediği için çevirmen, bu süreçlerin karışıklığından kaçabilme adına daha önce belirli bir durum için kullandığı kuralları, yani *mikro stratejileri* o anki duruma da taşımakta ve labirentin içinde tamamıyla kaybolmaktadır. Bunun engellenebilmesi içinse Hönig çevirmenin makro düzleme ait olan bir makro strateji edinmek durumunda olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu stratejiler çevirmene, yaptığı işin genelini görme, bir başka ifadeyle çeviri durumuna göre değişecek *tutum* sergileme imkânı sunarlar (1997: 50). Hönig'in çevirmenin makro strateji edinmesi ve makro stratejisinin çeviri süreci için oluşturulmasının önemiyle ilgili savları yine Gadamerci yorumbilimin çeviriye aktarılış biçimi gibidir. Hönig'e (1993: 79) göre çevirmen adayları için,

1. makro stratejiler sunulmadan, mikro stratejilerin sunulması değersiz olduğu gibi, aynı zamanda tehlikelidir de,
2. çevirmenin, kendisi için çeviri eyleminde oynadığı rol hakkında herhangi bir bilinç oluşturulmadığı sürece, yani çevirmenin zihinsel süreçlerinin *niyetliliği* (Intentionalität) hakkında bilgi paylaşılmadığı takdirde, bu zihinsel süreçleri koordine etmek ve yönlendirmek için ihtiyaç duyulan *özgüven* duygusu eksik kalır.

Denetleyici bilinç (überwachendes Bewußtsein) özelliğine sahip olan *makro stratejinin* edinilebilmesi için, Hönig'e göre, iki yol bulunur. Bunlardan biri, çevirmenin kendi mesleki deneyimi sonucunda oluşmuş ve kendiliğinden devreye giren stratejisi, diğeri ise bilinçli olarak yürütülecek olan bir *çeviri amaçlı metin çözümlemesidir* (ÇAMÇ/ übersetzungsrelevante Textanalyse (ürTA)). Çeviri amaçlı metin çözümlemesinin özelliği hedef odaklı, yani erek dünyadaki iletişim durumuna uygun bir erek metin oluşturmaya yönelik olması (Hönig, 1986: 232) ve böylece çeviri eyleminde sadece kaynak metindeki dilsel düzlemde kalmayı engellemesidir. Çevirmen, erek dünyadaki iletişim durumuna göre, kaynak dünyada önemli olan olguları, erek metine taşımama özgürlüğüne ve aynı zamanda sorumluluğuna sahiptir. Kontrol edilemez işlem alanındaki sezgiler, öncesinde belirlenmiş olan makro stratejiler sayesinde yönlendirilmekte, bu doğrultuda kontrol edilebilir işlem alanında sezgilere güvenilerek hareket edilmesi sağlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, çeviri amaçlı metin çözümlemesiyle oluşan metne yönelik makro stratejiler, gerek kontrol edilemez işlem alanındaki, gerekse kontrol edilebilir çalışma alanındaki hem

sezgisel hem de bilişsel operasyonları yönlendirirler (krş. Höning, 1993: 82). Bu anlamda makro stratejiler, somut çeviri eyleminden önceki ön deneyimlerin sonucudurlar.

Höning'e göre, çeviri amaçlı metin çözümlemesiyle izdüğümlenen (projizierter AT) kaynak metnin 'ilk anlaşılması', *kontrol edilemez işlem alanda* meydana gelen birçok *şema* ve *frame* temelinde oluşur (Höning, 1993: 81). Höning, çevirmenin zihinsel operasyonlarını açıklamak için Vannerem ve Snell-Hornby'nin "Die Szene hinter dem Text: "scenes-and-frames semantics" in der Übersetzung" adlı çalışmalarında ele aldıkları Fillmore'un *Scenes-and-frames-anlambilim* modeline başvurur. Frame'i, "kaynak dil kavramı üzerinden tüme varılan anlamlandırma", şemayı ise "uzun süreli bellek içeriklerinin daha geniş alanlı yapılandırılması" olarak açıklayan Höning, şemaların "mantıksal ilişkileri, düzenli sekansları ve sahneye [scene] dâhil olmayan düzenlemeleri" (Höning, 1993: 81) de kapsayabildiğini belirtir. Höning'e göre,

"[ş]emalar, planlar ve bilişsel yapılar, çevredeki olayların, nesnelere ve ya konuların birer sureti ve ya kopyası değil, aksine bizim deneyimlerimizi aktifleştiren soyut operasyon birimleridir. Bu birimler, [deneyimleri] biçimlendirirken[,] aynı zamanda onlar tarafından da şekillendirilmektelerdir." (Höning, 1993: 77)

Bu bağlamda ise anlamayı, puzzle parçalarının bir araya getirilmesi olarak betimleyen Höning, anlamının hiçbir zaman şifre çözümü (dekodieren) olmadığını, *anlamanın* kişinin kendi *yaratımı* (Kreativitaet) olduğunu belirtir. Höning'e göre bu yaratımda, *bilinç içerikleri* (Bewusstseinsinhalt) öylesine kontrolsüz bir şekilde iş başındadır ki, anlama aynı zamanda, anlayan kişinin *kişiliğini* (Persönlichkeit) de içerir. Böylece her anlamının öznel olduğunu belirten Höning, tek bir doğru çeviri fikrine karşı olduğu gibi, çevirinin *keyfi* bir eylem olduğunu da kabul etmez. Höning'e göre *çeviri gerçeği*, bu iki uç nokta arasında 'bir yerlerde' bulunur. (Höning, 1997: 66)

Erek metin, hiçbir zaman kaynak metni birebir ve aynı şekilde yansıtamaz, çünkü bahsedilen *sezgisel* ve *bilişsel süreçler* sonucunda oluşan *çağrışımlar* (Assoziation), çevirmenin kendi kültürünün birer parçası olduğu gibi, yine bu çağrışımlar arasından yapılan seçimler de çevirmenin öznelliğinin birer yansımasıdır. Höning'e (1997: 21) göre kültürler arasında bir perde bulunmaktadır ve bu perde sağ-sola, yukarı-aşağı çekilir ve erek metnin, kaynak metinden yansıt(a)madığı ve eksik kaldığı noktalar mutlaka bulunur. Erek metnin, kaynak metnin birebir aynı olamamasının bir diğer nedeni de, kaynak metnin

bulduğu iletişim durumuyla, erek metnin içinde bulunacağı iletişim durumunun birbirinden farklılık göstermeleridir. Genel çeviri eyleminde kaynak metne yönelme *sebebi* veya *amacı*, kaynak kültür içindekine göre farklılıklar içerebilir. Sıralanan bu nedenlerden dolayı çevirmen adaylarına, kaynak metnin *anlaşılmasının* da belirli bir *ilgi* bağlamında gerçekleştiği gösterilmelidir. Adaylara, anlamının kesinlikle bir *ilgiden* bağımsız olmadığı ve aynı zamanda ise anlama sürecinin bu ilgi bağlamında *sonlandığı*, *son bulunduğu* (krş. Höning, 1986: 233) gösterilmelidir. Bu ise Höning’e göre yine çeviri amaçlı metin çözümlemesiyle edindirilebilecek bir farkındalıktır:

„Durch die ürTA definiert der Übersetzer sein Erkenntnisinteresse an dem analysierten Text; er weiß, was er verstehen will und muß. Mit Hilfe der ürTA tritt an die Stelle eines undifferenzierten “Verstehens” die Erkenntnis, bis zu welcher Ebene der Verstehens-Prozeß vorangetrieben werden muß und wann er als abgeschlossen gelten kann. (Höning, 1986: 233)“

Anlama ve çevirinin, çevirmenin öznelliğinin bir sonucu veya ürünü olduğu gerçeğinin, arz ve talepte bulunanlar (görev veren, okur, vd.) ile çevirmen arasında bir güven problemini meydana getirebileceğine dikkat çeken Höning (1997: 74), çevirinin taraflardan *herkesi* memnun etmesi durumunda, bunun herhangi bir şekilde soruna yol açmayacağını da iddia eder. Böyle bir durumda, erek metnin başarılı olarak değerlendirilmek durumunda olduğunu belirtir. Höning’in burada *herkesle* kastettiği, çeviriden fayda sağlayacak olan kişilerdir, yani erek metin okuyucularıdır¹⁴⁴. Höning, erek metnin kalitesinin değerlendirilebilmesi için, kaynak metinle olan ilişkisinden çok, erek okurun ilgisinin dikkate alınmak durumunda olduğunu belirtmektedir (Höning, 1997: 75). Tıpkı çevirmenin, çeviri amaçlı metin çözümlemesiyle erek okurun ilgisini ve buna bağlı olarak da erek metnin yer alacağı iletişim durumunu dikkate alarak kaynak metni anlayacağı ve anlamlandıracağı gibi, erek metnin değerlendirilmesinde de erek metnin *işlevi* göz önünde bulundurulmak durumundadır.

Fakat çeviribilim alanında erek okur beklentilerinin belirleyiciliği genellikle, sanki erek okur, çeviri metinden, kaynak metin okurundan farklı bir beklenti içindeymiş gibi algılanır. Bu nedenle çeviri metnin kaynak metnin amacından farklı olmasının nedeni olarak

¹⁴⁴ Erek metin okuyucularıyla kastedilen sadece edebi metin okuyucuları değil, aynı zamanda diğer metin türlerinin çevirilerinden fayda sağlayan alımlayıcılarda bu tanımlamaya dâhil edilmektedir.

okur beklentisi gösterilir. Oysa bu durumun somutlaştırılması gerekirse, bir edebiyat metninin kendi okur kitlesi tarafından beklentisiyle, aynı metnin erek okur kitlesi tarafından beklentisi arasındaki fark ne olabilir? Dil, üslup diller arası çeviride farklı olacağı gibi, dil içi çeviride de farklı olabilir, çünkü söz konusu olan, farklı zamanlarda ve farklı dünyadaki insanlardır. Fakat söz konusu olan metnin edebi değeri ve evrensel duygusunun yansıtılmasıysa, erek okurun beklentisi zaten kaynak metnin edebi ve evrensel duygusunun dünya çapındaki etkisini kendisinin de yaşamasıdır. Çeviri görevinin ve çevirmenin amacı da, kaynak metnin duygusal etkisini ve evrensel mesajını, mümkün olduğu kadar dilsel karakterini erek kültürde yansıtarak, kaynak metnin edebi tadını erek okura yaşatabilmektir. Gerçekte erek metin, kaynak metnin amacını, yani edebi değerini ve evrensel üslup ve mesajını yansıtamadığında, erek okurun beklentilerini karşılamamış olur. Tüm bu değerlendirmeler sonucunda çevirmenin anlama ve yorum sürecinin çevirideki önemi daha da artmaktadır. Çünkü kaynak metinle gerek gelenek, gerekse bilgi birikimi ve deneyim olarak ilgili olmayan ve kaynak metnin iç sesini duymayıp, onunla bir iç diyalog kuramayan çevirmenin metni beklentileri karşılayacak şekilde anlayıp, yorumlayıp aktarması mümkün olmaz.

3.4. Çeviri-Yorumbilimi ve Çevirmenin Anlaması

Yukarıda işlevselci çeviri yaklaşımlarının anlama edimine dair görüşleri irdelenmiş olup, söz konusu çeviribilimcilerin kaynak metni anlamaya yönelik öne sürdükleriyle, *felsefi* yorumbilimin savundukları arasında önemli bir farkın olmadığı gözlemlendi. İşlevsel çeviribilimcilerin örtük ya da açık bir şekilde felsefi yorumbilim yaklaşımlarını çeviribilime aktardıkları da gözlemlendi. Buna karşın ayrı düşükleri noktalar da bulunmaktadır. Örneğin, tıpkı Gadamer ve Habermas (bkz. 1.3.1.) arasında yaşanmış olan anlamanın *aktifliği* ve *pasifliği* konusundaki fikir ayrılığının, işlevselcilerle yorumbilimsel çeviribilimciler arasında da yaşandığı dile getirilebilir. Bunun dışında, *yorumbilimcilerin* kaynak metnin *anlamını* statik bir değer olarak kabul ettikleri iddiasına karşılık, bu iddia sahiplerine (Siever) *hangi yorumbilimcilerin* böyle bir kabullenme içerisinde oldukları yönünde bir soru yönelmek doğru olacaktır.

Çeviribilim içinde yorumbilime yönelik tutucu ve tek yönlü olan algıları aşabilmek için, *çeviri-yorumbilimi* (Übersetzungshermeneutik)¹⁴⁵ bağlamında yapılacak çalışmalarda, bu çalışmanın birinci bölümde incelenen *yorumbilim yaklaşımları* doğrultusunda *yöntemsel ve felsefi* yaklaşımlar arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymak ve çalışmada benimsenen ve eleştirilen görüşlerin hangi türdeki yorumbilime ait olduğunu açık bir şekilde ifade etmek gerekir. Rega (2009: 53), yorumbilimden yöntemsel bir yaklaşımın kastedilmesi durumunda, çeviribilimin zaten bu yöntemlerden önceden beri yararlandığını belirtir. Özellikle Rega'nın, Schleiermacher'ın yorumbiliminde yer alan, dilbilgisel yorum yönteminden faydalandığı tespitinin doğruluğu, çeviribilimin tarihsel serüvenine bakıldığında görülmektedir.

Çeviribilimde, gerek sözcük ve cümle düzeyindeki çeviribilimsel çalışmalar, gerekse metindilbilim temelli çeviribilimsel çalışmalar, bir anlamda Schleiermacher'ın dilbilimsel yorum yönteminde talep ettiklerinin birer uzantısı niteliğindedir. Bu durum Schleiermacher'ın dilbilgisel yorum yöntemiyle, sadece söz dizimini dikkate alan değil, aksine çalışmanın ikinci bölümünde de gösterildiği gibi anlambilim ve metindilbilime işaret eder nitelikte olan daha geniş bir yöntem tasarladığı dikkate alındığında, daha da anlaşılır olmaktadır. Bu bağlamda, kimi 20. yüzyıl çeviri çalışmalarının, Schleiermacher'ın dilbilgisel yorum yönteminden daha da geriye düşündüğünü söylemek yanlış bir saptama olmaz.

Diğer yönden yorumbilimle kast edilenin, anlama edimini betimleyen ve anlama ediminde hangi etkenlerin rol oynadığını sorunsallaştıran, *felsefi yorumbilim* olması durumunda, çeviribilim içindeki kültürbilim temelli (Vermeer, Witte) ve bilişbilim temelli (Hönig, Kußmaul) anlama süreçlerini konu edinen birçok çalışma, felsefi yorumbilimin anlama olgusuna yönelik saptamalarını benimsedikleri görülür. Bu durum, yukarıda özellikle işlevselcilerin yaklaşımlarında görülmüş olup, bundan sonraki başlıklar altında da gözlemlenecektir. Bu bağlamda, yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarına yöneltilen *öznel-rarası denetiminin* bulunmadığı eleştirisi de geçerliliğini kendiliğinden kaybeder. Stolze (2003: 99), yorumbilimsel yaklaşımların saptamalarının, denetlenemez olarak görülmesi

¹⁴⁵ Yorumbilimsel çeviri çalışmalarının çeviribilim içerisinde Übersetzungshermeneutik adı altında anılmasını öneren Larisa Cercel (2013: 9), kendisinin 2013 yılında yayımlanmış olduğu kitabının adı da bu isimdedir.

durumunda, aynı ithamın özellikle *bilimsellik* adına gerçekleştirilen bilişbilim temelli çalışmalara da yöneltilmesi gerekeceğini öne sürer.

Çeviribilim ve felsefi yorumbilim yaklaşımlarının en önemli ortak yanı, Heidegger'in ontolojik yorumbiliminde Dasein'ı *eylemde* bulunan olarak betimlemesiyle (bkz. 2.2.), işlevselcilerin çeviri olgusunu bir eylem kuramı çerçevesinde ele almalarıdır. Bu bakış açısına bağlı olarak işlevselci çeviribilimde, çeviri eylemi, dolayısıyla anlama olgusu, felsefi yorumbilimde ise doğrudan anlama olgusu bir *süreç* olarak ele alınır. *Yorumbilimsel çeviri* çalışmalarının, çeviri ve çevirmenin anlama süreçlerini açıklarken, *felsefi yorumbilim* yaklaşımlarını yeterince yansıtmayı yansıtamadıkları ayrı bir tartışma konusuysen, yukarıda değinilmiş olan, başta Paepcke'nin çalışmaları olmak üzere, birçok yorumbilimsel çeviri çalışmalarında, çevirmenin *öznelliğine* dikkat çekildiği görülür. Romantik dönemle birlikte başlayan, *anlamanın öznellik* boyutunu sorunsallaştıran yorumbilimsel yaklaşımlar, çoğu çeviri yaklaşımında göz ardı edilmiştir. Yorumbilimsel çeviri çalışmaları, çeviride anlama süreçlerinin nesnelleştirilmesi ve yöntemselleştirilmesine karşı, çeviri eyleminin mekanikleştirilemeyeceğini savunan yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir.

Siever (2010: 88, 102) yorumbilimsel çeviri çalışmalarının çeviriyi, yöntemselleştirilemez, çeviribilimi ise sistemleştirilemez bir sanat olarak gördüklerine ve bu çalışmaların ağırlıklı olarak edebi metin çevirilerini göz önünde bulundurdıklarına dikkat çeker. Oysa Schleiermacher'in gerek anlamayı, gerekse çeviriyi sezgilere dayalı bir edim olarak göstermesi, onun bu süreçlerin yöntemselleştirilemez gördüğü anlamına gelmez. Schleiermacher, bugünün çeviribiliminin söylemine benzer olarak, bu yöntemlerin ve tekniklerin her durum ve her çevirmen için farklılaşacağından dolayı genelleştirilemez görmektedir. Yorumbilimsel çeviri çalışmalarını sadece edebi metinlere uygulamakla yetinmeyen isimler olarak ise Siever, Paepcke ve Stolze'nin isimlerini zikreder. Bu isimlerin yaklaşımları çeviribilimin bir bilim dalı olarak oluşmaya başladığı döneme denk gelmelerinden dolayı, çalışmalarını daha geniş perspektiften geliştirmeleri olağandır. Siever'in, yorumbilim çalışmalarını sistemsiz olarak görmesinde, Koller'in (1992: 209) bu yöndeki ifadelerine dayandığı görülmektedir. Cercel, yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarının ortak ve ayrı düştükleri hususları irdelediği, *Übersetzungshermeneutik*¹⁴⁶ adlı çalışmasında, çe-

¹⁴⁶ Cercel bu çalışmasıyla dağınık ve birbirinden kopuk ilerleyen yorumbilimsel çalışmaları ele almış ve

vir alanındaki yorumbilimsel çalışmaların Schleiermacher'den itibaren birbirlerinden habersiz gelişmiş olsalar da, birbirilerini tamamladıklarını söyler. Cercel yorumbilimsel çeviri çalışmalarının, “*anlama, açıklama, yorumlama, yaratıcılık ve sezgi*” (Cercel, 2013: 351-352,) gibi konularda birbirlerine zıt görüşleri dile getirmediklerini ve bu bağlamda tutarlı olarak ilerlediklerini savunur (Cercel, 2013: 360-361). Burada özellikle dikkat çekici olan saptama, Cercel'in, her yorumbilimsel çeviri yaklaşımının, kendi döneminin yorumbilimsel görüşleri bağlamında çeviri olgusunu açıkladıklarına dair saptamasıdır (Cercel, 2013: 351). 80li yıllardan önceki yorumbilimsel çeviri çalışmalarında çeviri olgusunun, Schleiermacher etkisiyle, yerlileştirme ve yabancılaştırma yöntemleri bağlamında sorunsallaştırılması Cercel'in bu saptamasına örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde yönteme karşı olduklarını ileri süren ve çeviri olgusunun açıklanabilmesi için disiplinlerarası bir bakışı zorunlu gören Steiner ve Paepcke gibi isimlerin, Gadamer'in *Wahrheit und Methode* adlı eserinin gündemde olduğu döneme denk gelmesi de dikkat çekicidir. Buna karşı Stolze'nin, kendi hocası olan Paepcke'den ayrı olarak, Paepcke'nin bu yaklaşımlarda anlama edimi bağlamında ileri sürdüklerine, dilbilimsel ve bilim kuramsal bir alt yapı sağlamaya çalışması da çeviribilimcilerin yorumbilimsel çalışmaları *bilimsel* ve *öznel* olmakla suçladıkları döneme denk gelir. Tüm çeviribilim çalışmalarında olduğu gibi, yorumbilimsel çeviri çalışmalarında da, dönemin bilimsel akımlarının etkisinde kaldıkları görülebilir. Çeviribilimi alanını, önce yapısalcılık daha sonra sırasıyla; eylembilim, yorumbilim, bilişbilim, metindilbilim, pragmatik, sömürgecilik, sosyoloji ve kültürbilim kuramlarının etkilemesiyle, her bir kuramsal iddianın dönemin bilimsel modasına uygun olarak ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Fakat çeviribilimin, kısmi alanlarını etkileyen yaklaşımların artık bir bütünde yanyana durarak tüm alanın bir bütün olarak oluşma ve çevirinin genel kuramının oluşturulması zamanının geldiği söylenebilir. Bu anlamda bu çalışmanın iddiasının çeviribilimin ve çeviri sürecinin tümünü kapsamadığı, felsefi yorumbilim alanını incelemesiyle çevirmenin anlama süreçlerine yönelik kuramsal yapıyı tamamlama amacını güttüğü de vurgulanmalıdır.

bunları sistemli bir şekilde ilgilere sunmuştur. Cercel'in bu çalışmasındaki öncelikli amacı, yorumbilimsel çeviri çalışmaları bir ekol olarak sunmaktır.

Cercel (2013: 360), işlevselci Christiane Nord'un yorumbilimsel düşünceleri *yöntem düşmanı* olarak nitelemesine, *yöntem dostu* yorumbilimselci çeviribilimcilerin isimlerini sıralar. Ancak ne var ki Cercel'in bahsetmiş olduğu Schleiermacher ve Stolze örneğindeki bir yöntemleştirme, özellikle Stolze'nin yaklaşımı açısından değerlendirilecek olduğunda, yukarıda belirtilen ve Rega'nın her zaman faydalanıldığını söylediği eski dilbilimsel yorumbilim talimatlarından daha ileri boyutta değildir. Stolze'nin yaklaşımıyla, dilbilimsel çeviri çalışmaları arasındaki fark, birinin çeviriye başlanmadan veya çeviri esnasında çevirmenin uygulaması beklenen talimatlar olması, diğerlerinin ise çeviriden sonra dayanak gösterme amacıyla kullanılmasını önermesidir. Şüphesiz her ikisinin de yanlış olduğu söylenemez. Ancak çeviriye yine dilbilim bağlamında açıklamaktan da öte olmadıkları için yetersizlerdir. Bu anlamda Schleiermacher'in, *yazarın niyetini anlama* amaçlı öne çıkardığı psikolojik boyut, aslında yazarın niyetine ulaşmaktan bağımsız olarak çevirmenin *duruşu* olarak öne çıkarmak daha uygundur. Schleiermacher'in psikolojik boyutta öne çıkardığı, yazınsal bir eserin anlaşılabilmesi için bu eserin yazarının hayatı, yazıldığı dönemin şartları vb. hakkında bilgi edinilmesi konusu, felsefi yorumbilimciler tarafından eleştirilen bir görüştür. Felsefi yorumbilim, çevirmenin çevireceği metinle ilgili önbilgilerini artırmasını, yazarın anlaşılması olarak görmez. Çevirmenin çeviribilim çalışmalarında ön bilgisinin metnin anlaşılmasına yansıtılması konusu önce, işlevselci çeviribilimci Christiane Nord'un *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse* adlı (1988) eserindeki çeviri amaçlı metin çözümlenmesi yöntemiyle önplana çıkmıştır.

Yorumbilimsel yaklaşımların (Paepcke ve Steiner), çeviriye bir *sanat* olarak göstermelerinin başlıca nedeni, bu sürecin bilişsel yönünün olduğu gibi, aynı zamanda sezgisel yönünün bulunması ve ayrıca yaratıcılık gerektirmesinden kaynaklanır. Çevirinin bir sanat olarak görülmesi ve sezginin çeviri sürecindeki rolünün öneminin, yanlış bir saptama olmadığı Kußmaul ve diğer işlevselcilerce de kabul edilmiştir. Özellikle başta Hönig olmak üzere işlevselcilerin bizzat kendileri, çevirinin yöntemselleştirilemez bir yönünün bulunduğunu her fırsatta dile getirirler (Hönig). Çeviri eylemi bir noktaya kadar yöntemselleştirilebilir.

Diğer yandan felsefi yorumbilimin (Gadamer), *anlamanın* hiçbir zaman yöntemselleştirilemez olduğu iddiasının, gerek yorumbilimci gerekse işlevselci çeviribilimciler tarafından uygun anlaşılmadığı da göze çarpar. Çalışmanın birinci bölümünde ve Gadamer'in felsefi yorumbiliminin ele alındığı ikinci bölümünde, Gadamer'in yönetime karşı olmadığı, aksine Gadamer'in yöntemle kesin ve *nesnel* bir anlamının mümkün olmadığını savunduğu gösterilmeye çalışıldı. Gadamer, anlamının tarihselliğinden, çeviribilim bakışıyla, kendi kültürel arka planından (para, dia ve idio kültür) dolayı, çevirmenin anlamasının hiçbir zaman tek doğru anlama veya daha iyi anlama olamayacağını iddia eder. Gadamer, aynı zamanda yorumbilimin kendisinin, yani felsefi yorumbilimin bilimlere bir yöntem sunmak durumunda olmadığını, aksine anlamaya dair yöntem geliştirmenin disiplinlerin görevi olduğunun altını çizmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Gadamer'i, yöntem düşmanı olarak nitelemek ve bu bağlamda ise çeviri çalışmalarında itinayla yöntemden sakınmak da doğru değildir. Yorumbilimsel çalışmalarını felsefi ve yöntemsel yorumbilimsel çalışmalar olarak ayırdığımızda, yöntemsel yorumbilimin yöntem arayışında olması da kendi gerçekliğine uygun bir bakış açısıdır. Felsefi yorumbilimin görevi, çevirmene kendi anlamasının tek doğru anlama olarak mutlaklaştıramayacağını göstermek ve çeviride anlama sürecinin çevirmene etkisini göstermekken; yöntemsel yorumbilimin görevi de, bu anlama sürecinin iletişimsel yönüne eğilerek, bir başkası için anlama ya da yabancı için anlama, sonrasında ise iletişimsel sürecin sağlıklı işleyeceği yorum yöntemlerini geliştirmektir. Yöntemsel çeviribilim, geliştireceği yöntemlerle, çeviri eğitimi ve pratiğine önemli katkılarda bulunabilir. Ancak felsefi yorumbilimin görevinin, çevirmenin anlama sürecinin derinliğinin kavranması ve bu sürecin işleyişinin *nasılını* sunarak çevirmenlere bilinç sunmak olduğu unutulmamalıdır.

Stolze'nin, yorumbilimsel bakışın çeviribilimde devam ettirmesindeki katkılarını göz ardı etmeden, Stolze'nin felsefi yorumbilim yaklaşımlarını çeviri alanına yeterince açık şekilde yansıtamadığı eleştirisi getirilebilir. Her ne kadar 'gayri' bilimsellikte suçlanmış olsa da, Paepcke'nin açmış olduğu yorumbilimsel boyutu, dilbilimsel bakışla bilimselleştirilmeye çalışması bir yana, çeviride anlama sorunsalına felsefi yorumbilim bakış açılarını çeviribilime aktarmaksızın, erek metni oluşturmaya yönelik görüşler dile getirmesi, daha fazla kafa karışıklığına yol açmıştır. Stolze'nin bu tutumu, şüphesiz yorumbilimsel çalışmaların çevirinin sadece anlama yönüyle ilgilenildiği yönündeki eleştirilere, bir ref-

leks olarak değerlendirilebilir. Ancak buradaki tutum, savunulan görüşlerin arkasında durarak bunların anlaşılmasını sağlamak olmalıdır. Bu anlamda, aslında kendisinin de belirttiği gibi, “[...] *yorumbilimsel soruları açıklamak*” (Stolze, 2003: 37-38) ilk iş olmalıdır. Ancak bunun için, yorumbilimsel çeviri çalışmalarına veya yeni adıyla çeviri-yorumbilimine büyük iş düşmektedir.

Rega'nın (2009: 55) da belirtmiş olduğu gibi yorumbilimden, sadece kaynak metni anlamak ve erek metni oluşturmak için kesinliği kendisinde bulunan bir yöntem beklemek eskilerde kalmış bir tutumdur. Yöntem(ler) geliştirme hakkı saklı kalmakla birlikte, felsefi yorumbilim bağlamında yorumbilimsel çeviri çalışmaları, daha ziyade çevirmene kendi anlama süreçleri ve içinde bulunduğu durum hakkında bir bilinç kazandırmak durumundadır. Bu bağlamda ise “*yorumbilimin çeviribilim içerisinde eskimiş bir yaklaşım olarak değil, aksine çeviribilimin temel unsuru*” (Cercel, 2013: 363-364) olduğu gösterilmelidir. Diğer yönden ise, 50'li ve 60'lı yıllardaki yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarının çıkış noktasını, edebi metin çevirileri oluşturmakla birlikte, Siever'in de söylediği gibi, bu yaklaşımların günümüzde de sadece edebi metinleri dikkate aldığına yönelik hatalı algı düzeltilmelidir.

“Die translatorische Herangehensweise wird in hermeneutischer Perspektive nicht von den Besonderheiten der Textvorlage bestimmt, sondern fokussiert die Haltung des Translators zum Ausgangstext. Der Blick wandert folglich von den sprachlichen Vorlagen hin zum Übersetzer und zu seinem Umgang mit Texten. Hermeneutisch gesehen gibt es ein translatorisches Grundverhalten, das unabhängig vom Texttyp eingesetzt werden kann.“ (Cercel, 2013:21)

Cercel kendi çalışmasında, *yorumbilimsel çeviri* çalışmalarının ortak yönlerini irdeleyerek, çeviribilim içerisinde yer alan ekolün *sınırlarını* göstermeye çalışırken, yorumbilim yaklaşımlarına değinmekten özellikle kaçınır (Cercel, 2013: 16). Cercel, çeviri-yorumbiliminin temelini oluşturan yorumbilim yaklaşımlarına bilinçli bir şekilde ayrıntılı olarak değinmemiştir. Cercel'in aksine bu çalışmada, çeviri-yorumbiliminin temelini oluşturan yorumbilim yaklaşımlarına bilinçli olarak ayrıntılı olarak değinilmiştir (bkz. 1. ve 2.). Nedeni de, diğer ekollere bağlı olan çeviribilimciler tarafından yorumbilimsel çeviri çalışmalarına yöneltile eleştirilerin felsefi yorumbilimden ziyade yöntemsel yorumbilim

için geçerli olduğunun gösterilmeye çalışılmasıdır. Bu durum hem söz konusu çalışmalara eleştiri yöneltten çeviribilimcilerin hangi yorumbilime eleştiri yöneldiklerini *öğrenmeleri* bakımından, aynı zamanda yorumbilimsel çeviri çalışmalarının yöntem düşmanlığı sergilemelerini, diğer yandan sırf bilimselliklerini kanıtlayabilmek adına salt dilbilimsel temellere yönelmelerini engellemek açısından yararlı olacaktır. Bu amaçla çalışmanın bu kısımda, birinci ve ikinci bölümde ele alınan *anlama edimine dair felsefi yaklaşımlar*, gerek yorumbilimsel (3.1) gerekse işlevselci çeviri yaklaşımları (3.2) da dikkate alınarak çevirmenin anlama edimi bağlamında değerlendirilecektir. Bu doğrultuda ise somut toplumsal gerçeklikler bağlamında çevirmenin varlıksal, toplumsal ve mesleki koşullar altında *kendisini* ve her türlü *metni* anlaması gösterilmeye çalışılacaktır.

3.4.1. Çeviri Eyleminde *Amaç ve Kaygı İlişkisi*

Hönig'in de belirttiği gibi, çeviri eylemini başarıyla gerçekleştirebilmesi ve kendine olan güvenini kazanabilmesi için çevirmene ve çevirmen adayına kendi bilişsel süreci hakkında bilgi sunmak oldukça önemlidir. Ancak bunun için sadece bilişsel süreci değil, aynı zamanda bu bilişsel süreci tetikleyen ve etkileyen dış faktörlerin gösterilmesi de kaçınılmazdır. Çeviribilim alanında bu yönde bir çalışma, ilk olarak 1984 yılında gerçekleştirilmiştir. Justa Holz-Mänttari 1984 yılında, çeviribilim çalışmalarında büyük bir dönüşüme yol açacak *Translatorisches Handeln* (1984) başlıklı çalışmasını yayınladı. Bu çalışmada çeviri olgusu *eylem kuramı* temelinde ele alınarak, çevirmenin içinde bulunduğu *sosyal ve mesleki* iletişim ağı gösterilir. Çeviri eyleminde etkili olan *aktörler* belirlenir. Bir çeviri eylemi kuramı olarak, daha ziyade çeviri sosyolojisine dâhil edilebilecek olan bu kuramın, bu çalışma açısından önemi, çevirmenin *içsel süreci* olarak kabul edilebilecek olan *anlamasını* etkileyen *dışsal süreçlere ve olgulara* genel bir bakış kazandırmasıdır. Çeviri eyleminin sadece bilişsel süreçleri değil, aksine sosyal ilişkileri de oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı içsel süreçlerin, yani zihinsel süreçlerin ve bağıntılığı olduğu sosyal süreçlerin birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri ve tetikledikleri gösterilmeye çalışılmaktadır.

Çeviriyi bir eylem, çeviri eylemini uzmanlık eylemi ve çevirmeni eylemde bulunan bir *uzman* olarak kabul eden ve çeviri sürecini aktörlerden oluşan bir süreç olarak tanımlayan Holz-Mänttari, Rehbein'in eylem kuramını takip ederek, çeviriyi dilsel bir aktarım olarak görür. Holz-Mänttari kuramında, çeviri sürecinin dilsel bir aktarım süreci olmaktan öte

çok daha geniş, kapsamlı ve devingen bir eylem dizgesi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Daha önceki çeviri yaklaşımlarını bu çalışmasında tümüyle reddetmese de, bu kuramların çeviriyi, dolayısıyla çeviri eylemini açıklamakta yetersiz kaldığını düşünür. Holz-Mänttäre, çevirmenin kendisiyle baş başa kaldığı salt çevirmenin düşünsel eylem sürecini değil, aksine çeviri sürecini tüm sosyal işleyişi içinde, tüm yönleriyle gözlemleyebilecek bir üst bakış elde etmeyi amaçlar. Bu doğrultuda, kendisinin de belirttiği gibi, her ne kadar soyut bir kuram olarak alımlansa da, çeviri olgusunu tanımak açısından gerekli olan üst bakışı sunmayı amaçlamaktadır. Holz-Mänttäre'nin kuramını derinlemesine ele almış olan Tosun'a göre Holz-Mänttäre, “çeviribilimde mevcut bakış açılarını ortaya koyarak, diğer kuramların çeviri tanımlarından yola çıkarak, hem bütünü görmek, hem de kendi kuramının bu bütüne hangi katkıyı ve yeniliği getireceğini ortaya koymak ister” (Tosun, 2002a: 89). Böylece Holz-Mänttäre, Reiß/Vermeer'in *Genel Çeviri Kuramının Temeli* (1984) adlı çalışmalarında öne çıkan ‘amaç’, ‘işlev’ ve ‘kültür’ kavramlarının temeline bu çalışmasıyla, ‘eylem’ kavramını yerleştirir ve çeviri eylemi kuramını çevirinin üst kuramı yapmıştır. Eylem denildiğinde, özellikle dilsel eylem söz konusu olduğunda kültür, amaç, işlev, dil, iletişim gibi etkenlerin tümü hesaba katılmış olunur. Böylece çeviribilimin genel kuramının oluşması da mümkün kılınır. Holz-Mänttäre çeviriyi sistem içinde sistem olarak tanımlayarak, çevirmen eylemini de Gadamer'in anlamayı, toplumsal gelenek sistemi ve toplumsal bilinç içinde bireyin somut durumuna yansıyan bir süreç olarak görmesiyle benzetmektedir. Çevirmen, toplumsal sistem içinde ve bu sistemin bir parçası olarak eylemde bulunur. Mänttäre, çeviri eyleminin bütünü de toplumsal sisteme bağlar. Holz-Mänttäre, sosyal olayların parçalarını ve olayların birbirlerinden etkilenmelerini eylem kuramıyla açıklayarak, eylemde bulunan *bireyi* sistem içinde sistem olarak gösterir. Kuramcı *dizge* kavramını, yapılan eylemi hem düzene kavuşturmak hem de bu eyleme bir üst bakış sağlayabilmek için kullanmıştır.

Holz-Mänttäre çevirinin açık, devingen ve amaç odaklı bir sistem olduğunu belirtir. Sistem kavramını açıklarken, sistem kuramına başvurur. Sistem kuramında, sistem ile yapı arasında ayırım yapılmaktadır. Sistem, yapıyı da içine alan genel bir dizgeyken, yapı sistem içindeki parçaların ve bu parçalar arasındaki ilişkilerin (statik) şemasıdır. Sistem içindeki parçalar birbirleriyle sürekli etkileşimindedir. Bu etkileşim sonucunda bu parçalar harekete geçirilir. Çeviri *olan-durumdan* (IST-Zustand) *olması-gereken* (SOLL-Zustand)

duruma geçiş amacını taşıyan bir eylem olduğundan, devingen bir dizge olarak ele alınmaktadır. Bu şekilde ise çeviri eylemi, bir *üst eylem sistemi* içinde yer alan diğer eylem sistemleri gibi bir dizge olarak görülür. (Holz-Mänttari, 1984: 27-28, 38-40)

Çeviriyi bir eylem olarak ele alan Holz-Mänttari, her eylemin olduğu gibi çeviri eyleminin de bir *amacının* bulunduğunu dile getirir. Çeviri, bir iletişim durumunda ve göz önünde bulundurulan amacın gerçekleşmesini ortak amaç edinen toplum içindeki bireylerin *işbirliğinden* meydana gelir. Bu bağlamda Holz-Mänttari çeviri eylemini belirleyen *üst amacın*, farklı aktörlerin amaçlar bütünüyle oluştuğunu belirtir. Buradan da anlaşılacağı gibi Holz-Mänttari “*amaç terimiyle çoğul bir amacı kastetmektedir*” (Tosun, 2002a: 103). Bir ihtiyacın giderilmesi amacıyla girişilen eylemde birey, tek başına bunu gerçekleştirmekte yetersiz kaldığında, özellikle gelişmiş ve işbirliğinin gerçekleştiği toplumlarda yer alan uzman kuruluşlara başvurur. Holz-Mänttari’nin belirtmiş olduğu işbirliğinde, birden fazla eyleyenin, genel üst amaca ulaşma niyetiyle giriştikleri eylem anlaşılır. Çevirmen de bu işbirliğinde bulunan paydaşlardan sadece *biridir*. Fakat çevirmen, aynı zamanda erek metni oluşturacak olan *aktördür*. Kültürlerarası iletişim söz konusu olduğunda ve bu iletişim bir uzmanın bilgi ve becerileri olmadan yürütülemediğinde, uzman olan çevirmene başvurulması kaçınılmazdır. Ancak karmaşık bir eylem olan çeviri eyleminde, girişilen işbirliği doğrudan gerçekleşmez, çeviri eylemindeki işbirliği dolaylı bir işbirliğidir. Çevirmen, iletişim ortaklarıyla doğrudan iletişim içinde değildir. Çevirmen, işbirliği gerçekleştirdiği diğer eyleyenlerle de sürekli bir iletişimde bulunmak durumunda da değildir (Holz-Mänttari, 1984: 41-42).

Holz-Mänttari de *kaynak metni*, çevirmenin esas malzemesi ve çevirinin nesnesi olarak görür. Ancak *kaynak metnin işlevi*, erek metinde temel işlev olabileceği gibi, ikincil işlev olarak da göz önünde tutulabilir. İşlev, tamamıyla bu eylemde gerçekleşen *işbirliğine* bağlıdır. Yürütülen işbirliğinin *üst amacı* ne ise, erek metnin işlevi de ona göre belirlenecektir. Kaynak metni kaynak dünyanın bir parçası gören Holz-Mänttari, bu metnin ancak bu dünyayla *birlikte* ve bu dünya *içinde* var olduğunu ve belirli bir işlev taşıdığını düşünür. Kaynak metnin işlevi, kaynak dünya içinde ele alınabilecek iletiler taşımaktır, bu iletiler ise *koordinasyon* stratejileriyle doludurlar. Erek metnin de işlevi iletiler taşımaktır. Ancak erek metnin taşıdığı iletiler, erek dünya içinde alımlanacaktır. Bu iletiler, metin aracılığıyla iletişim aracı olarak yönlendirilecek olan aynı, benzer ya da başka işlevler

taşıyan iletiler olabilirler. İletilerin işlevini tayin edecek olan ise *işbirliğidir*. Metin çevirisindeki *amaç* ne ise, bu *amaç*, erek metne kendi yapısını kazandırır.

Çevirmen, her halükarda *durum-içindeki-bireyin*, amaç odaklı işbirliği ve iletişim becerisini dikkate aldığından, her metin oluşturma durumunda kendi önem yapısını üretmelidir. Başka bir ifadeyle her metin farklı bir zaman ve farklı bir mekânda aynı işlevi taşıyabileceği gibi, farklı amaçları olan bir başka sistem içinde farklı işlev taşıma görevi de olabilir. Bu şekilde metin içindeki parçaların önem sırası da değişebilir. Bu durumda çeviri eylemi, ne sözcük, ne cümle ne de metin çevirisidir. Çeviri eylemi, niyetlenen *işbirliğini* yönlendirmek amacıyla kültür engellerini aşarak, işleve uygun kültürlerarası iletişim gerçekleştirebilir. Çevirmen, bunu gerçekleştirebilmek için de, erek metni kaynak metnin yapısından farklı olarak şekillendirme yetkisine sahiptir.

Kaynak metin, kaynak dünyada oluşmuş bir sistemin parçasıdır ve bu sistem, yine kaynak dünya içinde bir işleve sahiptir. Çevirmen bu sistemi çözmeye çalışır, ancak onun oluşturacağı metin, erek dünya içinde yer alan bir dizgenin parçası olmak durumundadır. Bu yüzden de yapılan çeviri değerlendirmeleri kaynak metne, ya da her iki metin arasındaki karşılaştırmalara değil, erek metnin *işlevini* yerine getirip getirmediğine yönelik olmalıdır. Çeviri eylemine metin boyutunda, *işlevselci çeviribilim bağlamında* yaklaştığı görülen Holz-Mänttari'nin kendi kuramının taşıdığı farklı özellik ise, çeviri eyleminin *amacını* belirleyen ve her biri yine ayrı bir sistem olarak kabul edilen aktörler bütünü göstermesi ve söz konusu aktörlerin bütünü bağlamında çevirmenin bireysel eyleminin yönlendirilmesidir. Tosun, Holz-Mänttari'nin kuramına toplumsal boyutu katmasıyla diğer kuramlardan ayrı edilebilir bir özellik taşıdığını belirtir: “*Holz-Mänttari’de çeviri, her toplum işi gibi bir iş ve uzmanlık alanıdır. Çeviride toplumsal boyut çevirmenin diğer ilgili kişilerle işbirliği içerisinde olması ve toplumsal işbirliğindeki uzmanlığıyla ilgilidir*” (Tosun, 2002a: 97). Çeviriyi bir eylem olarak gören Holz-Mänttari, çevirinin beşeri *iletişim* ve beşeri *işbirliği* bağlamlarında meydana geldiğini dile getirir. Buna göre bu eylemlerde amaca yönelik bir *bağlılık* bulunur (Holz-Mänttari, 1984: 20). *Üst amacı*, farklı bireysel amaçlar bağlamında kendisine hedef edinmiş her *aktör*, bu sistemin parçasıdır ve bu sistemin içine dâhil olmaktadır.

Holz-Mänttari'nin kuramında, işbirliği içinde olan ve kilit role sahip eyleyenler; çeviriyi başlatan, çeviriyi ismarlayan, kaynak metni üreten, çevirmen, erek metin kullanıcıları,

erek metin alıcısı olarak sıralanmaktadır. En önemli amaç, *çeviri başlatıcısının* ya da çeviri işini verenin amacıdır. Ancak Tosun, Holz-Mänttari'nin kuramında hangi amacın üst amaç olduğunun kesin bir şekilde ifade edilmediğini, Holz-Mänttari'nin ilk olarak çevirmenin ancak daha sonra çeviri başlatıcısının amacına *öncelik* tanıdığını belirterek, üst amaç olarak durumdan duruma göre eyleyenlerden birinin amacının etkin rol oynayacağı düşüncesini dile getirir (Tosun, 2002a: 114-115). İşbölümünde bulunan eyleyenlerin amaçları bireysel boyutta birbirlerinin amaçlarından farklılaşabilirken, ortak olan üst amaçtan ayrı olmamalıdır. Aksi halde ortada ortak bir üst amaç kalmaz, bunun sonucunda da işbirliği gerçekleşmez. Sonuç itibarıyla, eylem kuramsal temele sahip işlevsel çeviri yaklaşımları için çeviriye yön veren en önemli etken, *amaçtır*.

Holz-Mänttari'nin çeviriyi sistem içinde sistem olarak tanımlayarak, çevirmen eylemini de Gadamer'in anlamayı, toplumsal gelenek sistemi ve toplumsal bilinç içinde bireyin somut durumuna yansıyan bir süreç olarak görmesiyle benzetmektedir. Çevirmen, toplumsal sistem içinde ve bu sistemin bir parçası olarak eylemde bulunur. Holz-Mänttari, çeviri eyleminin bütünü de toplumsal sisteme bağlar.

Holz-Mänttari'nin izlemiş olduğu yolun tersini izleyen ve çeviri eyleminde, çevirmenin kendisini ve özellikle anlamasını konu edinen yorumbilimsel bir çeviri sorgulaması olan bu çalışmada, özelden *çevirmenin* diğer *aktörlerle* olan ilişkisi ve bu bağlamda da hem kaynak metne hem de erek metne karşı yaklaşımıyla ilgilidir. Merkez nokta, çevirmen tarafından çeviri eylemine dâhil olan diğer aktörlerin ve çeviri eyleminin olguları olan, kaynak metnin ve erek metnin *nasıl alımlandığı* ve *anlaşıldığıdır*. Çeviri eyleminde çevirmene bir amaç bağlamında görev verilir ve çevirmen bu görev bağlamında çeviri eylemini gerçekleştirmeye başlar. Çevirmen, çeviri amaçlı metin çözümlemesi sürecinde, gerçekleştireceği çeviri eylemini planlar ve izleyeceği yöntemi belirler. Siever (2010: 162-163), çevirmenin bir uzman olmasından dolayı çeviri eyleminde, diğer aktörler kadar söz sahibi olduğunu söyler. Bu bağlamda, çevirmenin erek metin işlevselliğine yönelik sorumluluk üstlenmesinin bir 'görev' olduğunu belirterek, aynı zamanda da bunun çevirmenin *hakkı* olduğunu savunur.

Ancak, işlevselci çeviribilimcilerin savunduğu gibi, gerçek çeviri durumlarında, belirlenen amacın gerçekleştirilebilmesi için, *uzman* olan çevirmen gerçekten de her türlü kararı

almakta serbest midir? Aynı zamanda da bu kararları kendi *uzmanlığı* temelindeki *bireysel* kararları doğrultusunda mı almaktadır? Bu süreçte çevirmenin aldığı kararları etkileyen ve yönlendiren kim ve ne(ler)dir? Çevirmen çeviri eylemindeki aktörlerle nasıl bir ilişki içerisinde? Kaynak metni hangi *ilgi* (besorgen) bağlamında anlar, erek metni hangi *ilgi* bağlamında oluşturur (besorgen-Fürsorge), kendisine görev verenlere ve aynı zamanda, erek okura hangi *ilgi* bağlamında yaklaşır (Fürsorge)? Çevirmen için kaynak kültür nasıl bir role sahiptir? Çevirmen tüm bu aktörlere ve olgulara nasıl bir değer yüklemektedir? Kısaca, Hönig'in de sorduğu gibi gerçekte “*çeviride hükmeden kimdir*” (1997: 34)? Gerçekten de Siever'in (2010: 147) iddia ettiği gibi, amaca göre uygulanacak olan yöntemi belirlemekte yetkili olan sadece çevirmen midir? Tüm bu soruların cevap bulabilmesi ve anlaşılabilmesi için büyüteci, çevirmenin kendisine yönelmek gerekecektir. Bu konuda yol gösterici olan ise Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı eserinde yapmış olduğu ve bu çalışmanın ikinci bölümde değinilen varlık çözümlemesindeki saptamaları olabilir (2.2).

Tıpkı işlevselci çeviribilimcilerin kendi yaklaşımlarında çevirmeni ele aldıkları gibi, Heidegger de varlık çözümlemesinde Dasein'ı, eylemde bulunan bir Dasein olarak dikkate alır. Heidegger Dasein'ı günlük yaşamı içerisinde ele alırken, işlevci yaklaşımlar çevirmeni gerçek mesleki şartlar bağlamından ziyade, görmek istedikleri, arzu ettikleri bir uzmanlık dünyası içinde yansıtır. Buna karşın Heidegger, fenomenolojik ve yorumbilimsel bir yöntem uygulayarak, Dasein'ın kendisini günlük yaşantısında gerçekte *olduğu gibi* göstermesini ve bu çerçevede anlaşılmasını amaçlamaktadır. Çevirmene her türlü özgürlüğün tanıdığı işlevselci kuramlara karşın kendisi de işlevselci ekolün bir temsilcisi olan Hönig'e göre çeviri,

“ist in den meisten Fällen keine Tätigkeit, die mit Musse und in musealer Abgeschlossenheit vollzogen wird. Zeitdruck und Hektik kennzeichnen den Berufsalltag des Übersetzers genauso wie den vieler anderer Berufe, und von Selbstbestimmung und Freiheit kann heute keine Rede mehr sein.” (Hönig, 1997: 34)

Daha önce Hönig'in çeviri yaklaşımının ele alındığı kısımda çevirmenin, çevirinin kontrol edilebilir alanında kaybolmasından dolayı, belirli bir durum için uygulanan mikro stratejiyi her durumda uygulanabilir olarak genelleştirme hatasına düştüğü belirtilmişti. Bunun genel nedeni ise, çevirmenin kendi *zihinsel süreçleri* hakkında bir bilince sahip

olmaması olarak gösterilir. Peki çevirmenin böyle bir bilince sahip olmasına engel olan temel sebepler nelerdir? Ya da, bu bilince sahip olmasına karşın çevirmenin böyle hatalara düşmesine sebep olacak farklı durumlar yok mudur? Çünkü Höning'in de yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi, çevirmenin pratikte bulunduğu durum, her türlü sorundan soyutlanmış değildir. Çevirmen, zaman baskısı, maddi yetersizlik ve kargaşa içerisindedir. Çevirmen, Holz-Mänttäri'nin de belirttiği gibi, birçok aktörün rol aldığı ve isteğinin bulunduğu bir üst amacı yerine getirmekle görevlidir. Tüm bu aktörlerin dışında kendisinin de bir amaç ve sorumluluğu bulunur.

Heidegger'in varlık incelemesi bu noktada felsefi çeviri için başvurulabilecek bir niteliğe sahiptir. Heidegger'in bir yönelişin, eylem olabilmesi için *Um-zu* ilişkisini zorunlu gördüğü gibi (krş. Rehfus, 2003: 125), işlevselci çeviribilimde de “çeviri eyleminin ne olduğu sorusu, çeviri eyleminin ne için kullanıldığı üzerine düşünmeye yol açtığı” (Holz-Mänttäri, 1984: 23) savunulur. Bu bağlamda çeviri eylemi, bir hedefe bir ereğe ulaşmak için gerçekleştirilmektedir. Eylem odaklı çeviri yaklaşımlarına göre, çeviri eylemini baştan sona belirleyen, çevirinin *ne için* yapıldığına, yani çeviri yapmakla amaçlananın *ne olduğuna* verilen cevaptır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, çeviri eyleminde *olan-durumdan* (IST-Zustand) *olması-gereken* (SOLL-Zustand) duruma geçiş amaçlanır. Bu bağlamda Heidegger'in ve işlevselcilerin insan eylemine yönelik düşüncelerinde bir benzerlik bulunduğu söylenebilir. Aradaki farkın Heidegger'in ontolojik bakışının soyutluğu dolayısıyla varlık sorunsalına yönelmesi, işlevsel çeviribilimcilerin ise, somut çeviri durumlarında çeviri eyleminin işlevselliğini sorgulamalarıdır. İşlevselcilerin çeviri eyleminde öne çıkardıkları çevirinin amacıdır. Heidegger'e göre de bir olguya *yöneliş* ve bir olguyu *anlama*, *Um-zu* bağlamında gerçekleşmektedir. Heidegger'de bir olgunun anlaşılması, *bir şeyi bir şey için kullanmak* bağlamında *anlamaktır*. Ancak Heidegger işlevsel çeviribilimcilerden daha soyut bir düşünceyle, Dasein'ı gerek birlikte-Dasein'larla olan birlikteliği bağlamındaki Mitsein (birlikte-olma) varlığını, aynı zamanda ise Dasein özelliğinde olmayan varolanlarla (el-altında-olanlar/Zuhandene) olan ilişkisinin temelini ortaya koymaktadır. Çeviri eylemi yaklaşımında da amaçların ortaklığı ve hiyerarşisi kadar, çeviri sürecinde rol oynayan aktörlerin birlikte aynı amaca yönelik eylem yapmaları ve işbirliği önemlidir.

Çevirmenin çeviri sürecindeki sorumluluğu çeviri eylemini belirleyici olmaktadır. Uzman çevirmen, yaptığı eylemin toplumsal sorumluluğunu üzerinde taşıyan ve bu nedenle işini sorumluluk duygusu içinde yapması gereken bir uzmandır. Çeviri, toplum ve kültüre karşı tarihi sorumluluklar yüklenilmesi gereken, toplumsal sorumluluk düzeyi yüksek bir iş yapmaktadır. Bu anlamda çevirmenin sorumluluk duygusu korkuyu beraberinde getirmektedir. Çevirmenin sorumluluk duygusu, çeviri eylemi için göz ardı edilemez bir gerekliliktir. Çevirmenin çeviri sürecindeki *özgürlüğü*, onun bireysel ve keyfi kararlar vermesi anlamında değil, tersine *özgürlük*, sözcüklere metnin dilsel sınırlılıklarına karşı bir özgürlük, fakat mesleki eylemine karşı bir sorumluluk olarak ortaya çıkar. Çeviri yapmak aynı zamanda bir ortak eylemin içine girmek ve bu eylemin sorumluluğuna katılmaktır. Çevirmenin sorumluluğunun sınırlarıyla ilgili çeviribilimsel görüşlere Heidegger'in bulunuş olarak ele aldığı haletiruhiye yaklaşımıyla bakmak mümkündür. Heidegger'e göre *havf* (Angst) ruh haliyle, insanın kendi sonluluğu önüne gelmekte ve bu ruh hali, Dasein'in çevre-dünyasına düşmüşlüğü'nün sadece kısa bir aralığında oluşmaktadır. Heidegger'in *havfi* temel bulunuş olarak belirlemesine götüren çözümlemesine ikinci bölümde değinildi. Dasein havf içindeyken kaçtığı veya yüz çevirdiği durum(lar) kendi *gerçekliğidir*. Örneğin Furcht, dünya içinde varolanlara yönelik korkuyken, Angst, doğrudan doğruya bireyin (Dasein) kendisiyle ilgilidir. Ancak Heidegger aynı zamanda korkunun “»dünyaya« düşmüş, gayrisahih ve böyle olması sebebiyle kendisine saklı kalan bir havf” (2006: 189) olduğunu ifade eder. Kısaca Furcht anlamındaki varolanlara yönelik korku özünde Angst¹⁴⁷ (havf), yani kendine dönük bir korku temelinde gerçekleşir. Dasein'in dünya-içinde-varolma halinde korkuya yol açan, dünyaya fırlatılmışlığı ve bu fırlatışlığı bağlamındaki varlık imkânıdır. Heidegger yapmış olduğu korku çözümlemesi sonucunda insanın, yani Dasein'in varlığını, *Sorge* (kaygı) olarak belirler. Ancak *Sorge* bir üst kavramdır (ontolojik) ve kendisini somut durumlarda *Besorgen* ve *Fürsorge* olarak gösterir. Dasein'in dünyaya yönelmişliği bir ilgi biçiminde olduğu için, Heidegger (2006: 57) onun bu varlık karakterini ‘Besorgen’, yani *ilgilenme/özen gösterme*¹⁴⁸ olarak adlandırır. Bu

¹⁴⁷ Heidegger'in korku ve havf arasında yapmış olduğu ayrıma çalışmanın 2. Bölümünde değinilmiştir. Ancak Heidegger'in korkunun da özünde havfa dayanmasından dolayı, çalışmanın bundan sonraki kısımlarında havftan da korku olarak bahsedilecektir.

¹⁴⁸ Heidegger'in Sein und Zeit adlı eserindeki çoğu kavramın Türkçe karşılığı için Kaan H. Ökten'in “‘Varlık ve Zaman’ Kılavuzu” (2008) adlı çalışmasından yararlanılmıştır.

belirlemesiyle Heidegger, insanın olgulara tutumunun ve yönelişinin özne-nesne ayrımı bağlamında olmadığı, aksine günlük yaşamdaki yönelişlerinin tümünün pragmatik boyutta olduğunu göstermektedir (krş. Kogge, 2002: 44).

Çevirmen bağlamında değerlendirilecek olduğunda ise, çevirmenin ister gayrisahih ister sahif varlık halinde olsun, erek metni oluşturmaya yönelik olan süreçte üstlendiği *sorumluluk* bağlamındaki *ilgisi* yönlendirici olacaktır. Çevirmen, *sorumluluğunun* ve *sonluluğunun* farkında olsun veya olmasın, çeviri eyleminde kendi varlığını sorunsallaştırmaktadır. Çevirmenin kendisinin konu edilmediği bir çeviri eyleminden söz etmek imkânsızdır. Ancak çevirmen söz konusu olan sorunsallaştırmasının da farkında olamayabilir. Belirlenen ortak amaca ve/ya üst amaca ulaşma çabası *kendi varlığını sorunsallaştırması* bağlamındadır. Çevirmenin bu süreçte kendisine sorun ettiği, kendisine verilen görevi kabul etmesi durumunda *başarı elde* etmektir, bir başka ifadeyle amacına uygun işlevsel erek metin oluşturmaktır. Bu sorunlaştırma maddi ve manevi boyutlardan biri olabileceği gibi her ikisi de olabilmektedir. Çevirmen de diğer tüm insanlar gibi, kaynak metne belirli bir ilgi bağlamında yönelmektedir, ancak amaç bağlamında gerçekleştirdiği eylemindeki *ilgisini* (besorgen) ve yönelişini etkileyen ise içinde bulunduğu *haletiruhiyesi* olan *sorumluluk* duygusudur.

Bu bağlamda çevirmen ya kendi mesleğinin sorumluluğunu üstlenip bir uzmanlık eyleminde bulunacak ya da bu sorumluluktan kaçacak ve çeviri dünyası içerisinde, sorumluluktan uzak bir *Man* olarak kalmaya devam edecektir. Örneğin çeviri amacına en uygun bir yolla ulaşmak için radikal bir karar almak durumundayken, sırf çeviri piyasasından, çeviri sürecindeki diğer aktörlerin hepsinden ve/ya birinden *korktuğu*¹⁴⁹ veya çekindiği için bu radikal tutumdan vazgeçerek, *Man* olarak kalacaktır. Bir başka ifadeyle çevirmen, sıradan bütün çevirmenler gibi olmaya devam edecektir. Buna karşın radikal kararlar alıp, bunları uygulayarak yaratıcı ve başarılı bir çevirmen olarak kendisini ispatlayacaktır.

Heidegger'in yorumbilimsel yaklaşımı çevirmen açısından değerlendirilecek olduğunda, çevirmenin diğer aktörlerle olan ilişkisi de olumlu ve/ya olumsuz yönde olabilmektedir. Ancak sonuç itibarıyla bu aktörlere, kaygının somut hallerdeki yansıması olan Fürsorge

¹⁴⁹ Bunun nedenleri farklı olabilmektedir. Ancak sonuç olarak kendisine bir daha iş verilmeyeceği korkusuyla bu yönde tutum sergileyebilmektedir.

bağlamında yönelmektedir ve yine birlikte-dünyada diğer birlikte-Dasein'lara Fürsorge içerisindeki bakışı olarak, Rücksicht (kayırcı-bakış) ve Nachsicht (müsamahakâr-bakış) biçiminde olabilmektedir. Bunların olumsuz halleri Rücksichtslosigkeit (itinasızlık, saygısızlık) ya da umursamazlığın yol açtığı Nachsehen (salt bakış) biçimindedir (bkz. Heidegger, 2006: 123; 2011: 129). Bu bağlamda ise çevirmenin her bir aktörle olan ilişkisi farklı değerlerde olabilmektedir. Görev verenle sıkı bir işbirliği içerisinde olup, diğer aktörlerle olan ilişkisi zayıf olabilmektedir. Buna karşın görev verene karşı bir sorumluluk hissetmeyip, erek okura yönelik yoğun bir sorumluluk duygusu içerisinde olabilmektedir. *İtina göstermede* çevirmen kaynak kültür aktörlerine (kaynak metin yazarı, kaynak metin okuru gibi) dair de bir takım fikre sahiptir. Ancak bunlara yönelik özeninin, gerçekte nasıl bir yapıya sahip olduğu, yani bunlara karşı bakışı, kayırcı-bakış mı yoksa özensizlik mi olacağı da yine kendisine verilen görev bağlamında gelişeceği gibi, aynı zamanda bunda belirleyici olacak olan kendisinin üstlenmiş olduğu mesleki *sorumluluktur*. Bu anlamda ise, hem kaynak kültür değerlerini yok saymayacak, hem de erek metnin belirlenen amaç doğrultusunda işlevsel olmasını sağlayacak strateji geliştirecek ve bir yöntem uygulayacaktır.

Bu iki yöneliştten her ikisi çevirmen ve onun mesleğini icra edişini açıklamak açısından oldukça önem taşımaktadır. Özellikle çevirmenin *haleti ruhiyesi* temelinde gerçekleşen *itina göstermesi* uygulayacağı strateji anlamına gelmektedir. Çevirmenlik şayet bir meslekse, çevirmen zaten belirli bir sorumluluk yüklenmektedir. Çünkü bir mesleği icra etmek, bunun sorumluluklarını üstlenmeyi beraberinde getirmektedir. Mesleği gereği bir eylemde bulunmayı ve başkalarının ihtiyaçlarını gidermeyi, Heidegger'in iki türe ayırdığı itina gösterme bağlamında değerlendirmek mümkündür. Holz-Mänttäri'nin de belirttiği gelişmiş toplumlarda *iş paylaşımı* keyfi değil, aksine *zorunlu bir ihtiyaçtır*. Sonuç itibarıyla bugünün toplumsal yapıları göz önünde bulundurulduğunda *herkesin* her işi yapabilmesi ve *herkesin* her dili ve kültürü tanınması mümkün değildir. Bu durumda da çevirmenlik, toplumun ihtiyaç duyduğu ve bugünün şartlarında olması zorunlu olan meslek gruplarından. Bu bağlamda da mesleği gereği bir başkasının ihtiyaç duyduğu bir şeyi yerine getirmesi, diğerinin onun tarafından *hükmedildiği* anlamına gelmemektedir. Çevirmen bir uzman olarak, başkalarının ihtiyaç duyduğu erek metni oluşturmak ve bunun işlevsel olup olmadığı *sorumluluğunu* üstlenmek durumundadır. Buna karşın, iş paylaş-

mının normalleştiği bugünün toplumlarında, Heidegger'in değerlendirdiği türde bir *hükmedilme* olarak nitelendirilmezse de, diğer aktörlerin kültürlerarası iletişimde *çevirmene bağımlı olduğu* bilinci oluşmamış olabilir. Kendilerine sunulan erek metnin, -özellikle edebi metinler için sakıncalı bir durum olan-çevirmenin yorumu olduğu bilincinde olmayıp, bunun orijinal metinle, yani kaynak metinle eşdeğer tutulma olasılığı oldukça yüksektir. Tabii böyle bir algının oluşup oluşmaması da yine çeviri eyleminde uygulanacak olan yönteme ve çevirmenin itina gösterme durumuna göre uygulayacağı çeviri stratejisi de değişecektir.

Bu anlamda da genel olarak bir mesleğin icra edilmesine yönelik değerlendirilemeyecek olan bu iki *itina gösterimi*, mesleğin icra edilmiş *biçimine* uyarlanabilecek özelliğe sahiptir. Her iki yöneliş türü de, çevirmenin erek metni oluşturmak için seçeceği çeviri yöntemini belirlemektedirler. Bu bağlamda da erek okura sunacağı hizmeti, yani erek metni ve onun işlevini etkileyecektir. Hangi yöntemin hangi amaca göre uygulanacağına dair kesin bir kural bulunmamakla birlikte, çevirmenin itina gösterim biçimine göre uygulanacak olan yöntem belirlenecektir.

Ist-Zustand sadece mevcut bir kaynak metnin, erek metne çevrilme ihtiyacının duyulması mıdır? Eğer çevirmene sadece bu iletiliyorsa çevirmen için evet budur. Ancak çeviri eyleminin daha geniş bir çerçeveden ele alınması ve betimlenmesi amaçlanıyorsa değildir. Çeviri eyleminin, erek metnin çevirmen tarafından somut olarak oluşturulma girişiminden önce başladığı göz önünde bulundurulduğunda, henüz daha hangi metnin çevrileceğine karar verildiği an ve hatta daha öncesinde başlamaktadır. Öncesinde neyin, *ne için* (Wozu) çevrileceği gibi bir karar mekanizması işletilmiştir. Bu karar verme süreci, ister edebi, politik, bilimsel metin çevirileri olsun, ister çeviri bürolarındaki matbu evrak, isterse de ticari metin çevirilerinde olsun işletilmektedir. Çevirinin amacı da değişken olabilir. Bu amaç aynı zamanda taraflardan birinin lehine olabileceği gibi diğerinin lehine de olabilir. Örneğin edebi, bilimsel ve felsefi metinler bağlamında erek kültürü zenginleştirmek olabileceği gibi, aynı zamanda Stolze'nin (2003:138-139) belirttiği gibi sömürgeciliktekine benzer bir şekilde, bir misyon bağlamında manipülasyona uğratmak da olabilmektedir.

Çeviri eylemi, çeviri ihtiyacının hissedildiği an başlamakta ve bu ihtiyacın doğmasıyla birlikte karar verme süreci başlamaktadır. Çevirmen ise bu karar verme sürecine dâhil

olabilmekle birlikte, tamamen bu sürecin dışında da tutulabilmektedir. Çevirmenin bu sürecin dışında tutulması, çeviri ihtiyacının kaynaklanma sebebi kendisine belirtilmeyip, sadece kendisine nasıl bir çeviri metnin istenildiği, yani nasıl bir metin oluşturulacağı belirtilmesi durumunda çevirmen de, kendisine verilen bilgilere doğru orantılı olarak sorumluluk (haleti ruhiye) üstlenip uzmanlığını yansıtabilecektir. Vermeer, “*mevcut-durum karşısında[,] olması-gereken-durum değerlendirilmesinin temel bir koşul*” (1986: 359) olduğunu belirtir. Ancak olması-gereken-durumun (Soll-Zustand) değerlendirilebilmesi için, mevcut-durum (Ist-Zustand) da tüm yönleriyle kavranmak durumundadır. Aksi durumda tasarımılanan Soll-Zustand, gerçekliğe, yani Ist-Zustand’a uygun olmayacak ve buna bağlı olarak her ne kadar erek metin herhangi bir işleve sahip olacaksa da, mevcut durumdan kaynaklanan ihtiyaca yönelik bir işlev taşıyamayacaktır.

Çevirmen, kendisine karar aşaması ve çeviri ihtiyacı hakkında bilgi verilmemesi durumunda ya umursamazlık ya da korku içerisinde görev verenlerin dediğini uygulayacak ve bunun sonucunda işlevsel olmayan bir erek metin oluşması durumunda da geçerli baha-neye sahip olacaktır. Çünkü böyle bir durumda çevirmen ‘bana verilen bilgiler ışığında oluşan metin budur’ deme hakkını elinde bulunduracaktır. Buna karşı, çevirmenin kendisine çeviri ihtiyacının ortaya çıkış sebebinin bildirilmesi veya kendisinin bu bilgilendirmeyi görev verenlerden talep etmesi durumunda, çevirmen uzmanlık alanına dâhil olarak var olan durumu (*Ist-Zustand*) da dikkate alarak, olması gereken duruma (*Soll-Zustand*) yönelik stratejiler geliştirebilecek ve buna göre görev verene teklifler sunacaktır. Çevirmen, uzmanlığı dâhilindeki bu danışmanlık hizmeti sonucunda erek metnin hedeflenen amaca yönelik bir işlev taşıması konusunda sorumluluk altında girmiş olacaktır. Tabii bu durum çevirmenin çevirmenlik mesleğinin gerekli kıldığı gerçek sorumlu çevirmen (Heidegger’in deyişiyle, *sahihi varlık halinde*) olmasıyla gerçekleşecektir. Aksi durumda çevirmen bir uzmanlık hizmeti sunmayıp, salt kendisine verilen bir metni genel kabule dönüşen stratejiler ışığında erek metne *dönüştürecektir*.

Bu bağlamda, çevirmenin sorumlu ya da sorumluluk sahibi olmayan çevirmen olması nedeniyle, diğer aktörlere gösterdiği itina (Fürsorge) ya da itinasızlık önemli olduğu kadar, diğer aktörlerin, özellikle görev verenin çevirmene göstermiş olduğu itina da çeviri amacına ulaşılmasında önemli rol oynar. Aynı şekilde amacı gerçekleştirme konusunda

erek metnin oluşturulmasına gösterilen özen (besorgen) biçimi kadar, kaynak metnin *anlaşılmasına* gösterilen özen biçimi de önem taşımaktadır.

Sonuç olarak, Höniğ'in belirttiği gibi çevirmenin kontrol edilebilir alanda kaybolmasına ve hatalara düşmesine, zihinsel süreçlerine yönelik bir bilince sahibi olmaması ve bu bağlamda da makro stratejiler üretmemesi neden olabilir. Aynı zamanda, çevirmenin erek metnin işlevi konusunda herhangi bir sorumluktan kaçınması ve bu bağlamda çeviri piyasasında *benimsenmiş* ve *alışıl gelmiş* olan stratejilere başvurması nedeniyle, sıradan bir dilsel aktarıcı (*Man*) olmaya devam etmesi de çeviri hatalarının bir diğer nedeni olabilir. Çeviri sürecine ve çevirmene bakış da aynı yöntemle değerlendirilecek olduğunda, çeviri süreci ve çevirmen sıradan bir süreç ve sıradan bir yabancı dil bilen çevirmenin metin üretme süreci olarak görüldüğünde, çeviri eylemi varoluşsal gerçekliğinde değerlendirilmemiş olur. Çeviri ve çeviri eylemine yönelik bakışların çoğunluğu çeviriyi kendi varlık alanında değil, toplum içinde algılanan şekliyle gerçekleşmektedir.

Tıpkı Höniğ'in (1997), çeviribilim öğrencilerinin bir sözcüğün karşılığı olarak sözlükteki ilk kelimeyi *seçmemeyi* bir kural olarak benimsediklerini örnek gösterdiği gibi, çevirmenin özellikle sıradan bir dil bilen insan (Heidegger'in deyişiyle, 'Man') olduğu düşünüldüğünde, çeviri eylemine indirgemeci yaklaşım yapılmış olunur. Bunun dışında, kaynak metnin *her* çeviri eylemi için sadece bir *başlatıcı* değeri taşıdığı düşüncesiyle, onun anlaşılmasının çok da gerekli olmadığı ve bu bağlamda kaynak metnin kimi kısımlarının yok sayabileceği de, çevirinin anlama ve yorumlama sürecini bilmeksizin, çevirinin gerçek varlık sebebini ve ontolojisini bilmeksizin çeviri üzerine konuşmak anlamına gelir.

Çeviri eyleminde ilginin sadece erek metne yönelik olması ve kaynak metnin kendisinin erek metni oluşturmak için sadece bir araç durumuna indirgenmesi eksik bir kuramsal yaklaşımdır. Çevirmenin, kaynak metni anlama çabasına yönelik gösterdiği itina ya da itinasızlık da çevirinin belirleyici unsurlarındandır. Kaynak metni çevirmenin özenle çözümlenip, kaynak metin hakkında yeterli ön bilgiye ve donanıma sahip olarak çeviri yapması çevirinin amacı açısından da önemli bir çıkış noktasıdır. Çevirmenin sorumluluğunun büyük bölümü erek kültüre yönelik olsa da ve oluşturacağı erek metin yapısal yönden ve işlevsel yönden kaynak metinden farklılaşsa da, kaynak metni anlama *çabası* göstermeksizin bir erek metin oluşturması, gerek kaynak dünyaya gerekse erek dünyaya karşı

mesleki bir sorumsuzluğun işaretidir. Bu sorumsuzluğa gerekçe olarak ise Skopos ve İşlevselci kuramların gösterilmesi oldukça yanlış ve sakıncalıdır.

Her ne kadar işlevsel çeviri çalışmalarında kaynak metnin ve yazarının önemi yeterince vurgulanmasa da, gerek skopos kuramında gerekse bilişsel yaklaşımların temsilcisi olan Hönlig'in çalışmalarında anlama olgusu yok sayılmaz. Aksine erek metnin işlevsel olabilmesi için kaynak metnin anlaşılmasının kaçınılmaz olduğu savunulur. Çeviri Amaçlı Metin Çözümlemesi Yöntemi (übersetzungs relevante Textanalyse methode) işlevsel çeviribilimin kaynak metnin çevirmen tarafından çözülmesine dair en bilinen ve halen geçerli olan bir yöntemdir ve bu yöntem çevirmenin kaynak metni anlayıp yorumlamasına dayanır.

İşlevsel çeviribilimle ilgili yapılan olumsuz değerlendirmeler, işlevselci yaklaşımların kaynak metni ve anlama olgusunu yok sayıp, her türlü manipülasyona izin verdiklerinin iddia edilmesi sonucunda, bu yaklaşımların çeviribilime sundukları birçok kazanımların yok edilmesine yöneliktir. Bu bağlamda, çeviri kuramlarında çeviri amacı ve işlevi dikkate alındığı kadar, amaç ve kaygı arasındaki ilintinin de irdelenmesi, çeviri eylemini aydınlatmakta fayda sağlayacaktır.

3.4.2. Felsefi ve Kültürel Yorum Bilim Yaklaşımları Işığında Çevirmenin Anlama Süreci

Heidegger anlamayı bir yeti bir beceri olarak kabul eder. Dasein tıpkı nefes alıp verdiği gibi, dünyasına anlayarak yönelir. Bu anlamda çeviri edimini de tıpkı eylem kuramı öncesi yaklaşımlarda olduğu gibi ya da gündelik yaşamda düşünüldüğü gibi, iki dilli birinin kendiliğinden yapabildiği bir olgu olarak değerlendirmek mümkündür. Çeviri gerçekliğine yeni adım atan birinin, bir başka ifadeyle birçok çevirmen adayının çeviri eylemini bu şekilde gerçekleştirdiğine de şüphe yoktur. Ancak çeviri eğitimi süresince çevirmen adayına kazandırılan çevirmenlik yetisiyle birlikte, çeviri için sadece dil bilmenin yeterli olmadığı da kuramsal, yöntemsel ve uygulamalı olarak gösterilir ve yaşatılır. Ana dil bilgisi, genel kültür, kaynak ve erek kültür bilgisi, alan bilgisi vd. tüm bunlar artık çeviribilim alanında çevirmenlik için olmazsa olmaz kabul edilen koşullardır. Çeviribilim bölümlerinden mezun olan çevirmenler ve aynı zamanda uzun yıllar çeviri piyasası içerisinde yer alan çevirmenler, bu bilgiler ışığında mesleklerini profesyonellik içerisinde sür-

dürebilirler. En azından böyle olduğu umulmaktadır. Bu bağlamda, çevirinin ve dolayısıyla çeviri eylemindeki anlama aşamasının, belirli bir *düşünümsellik*le (Reflexion) gerçekleştiği kabul edilebilir. Ancak gerçekten böyle midir? Çevirmen alışık olmadığı bir metin türüyle, aşına olmadığı ve hatta bilgi sahibi olup da farklı bir çerçeveden gördüğü bir kaynak kültür olgusuyla karşı karşı kalıncaya kadar bu sorunun cevabı *felsefi yorum-bilim* yaklaşımına göre *hayır* olmalıdır.

Çeviri eyleminin oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğunu belirtmek artık ne kadar sıradanlaşmış olsa da, bu çalışma özel olarak çevirmenin anlama sürecine odaklandığı için bunu tekrar belirtmekte yarar vardır. Bu açıklamayla çeviri sürecinin kesinlikle kaynak metni anlamaktan ibaret görülmediği hatırlatılmak istenir. Özel olarak çevirmenin anlama sürecini ele almak oldukça güçtür. Çünkü ister kaynak metnin bütüncül olarak alınmasında olsun, isterse erek metnin oluşturulmasında olsun, çevirmenin zihinsel süreçlerinde bu iki aşama birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır.

Nasıl ki erek metni oluşturma sürecinde çevirmen metin, cümle ve/ya sözcük bazında da olsa ilerlerken, sürekli olarak kaynak metne dair yeniden anlama edimi ve anlam yapılandırması içerisindeyse, aynı şekilde kaynak metni anlamasında da erek metne dair tasarımlar oluşturma içerisindeydir. Çevirmenin anlaması, metnin sadece *bütününe* yönelik değildir. Çevirmenin anlaması metnin bütününe yönelik olduğu gibi, parçalarına da yöneliktir. Vermeer'in (1986: 321) de belirttiği gibi, metnin parçaları da kendi içerisinde bir birlik olarak anlaşılmalıdır. Çünkü çevirmen, çevirisini bütüne yönelik, ancak cümle ve sözcük bazında ilerleyerek gerçekleştirir. Ancak bu ilerleyiş esnasında da bütünü gözden kaçırmamak durumundadır ve metin parçaları, metin bütünüyle sürekli olarak tutarlılık içerisinde bulunmalıdır. Bu durum hem kaynak metni anlama hem de erek metni oluşturma aşamaları için artsüremli olduğu kadar eşsüremli olarak da geçerlidir. Bundan dolayı, her ne kadar burada özel olarak çevirmenin anlama süreci de ele alınsa, bu aşamaların birbirinden tamamen kopuk olduğu düşünülmemelidir. Çeviri sürecinin zihinsel süreçlerinin, metnin bütünü göz önünde bulundurulsun veya bulundurulmasın, metin anlama ve metin oluşturma, bu bağlamda da refleks ve düşünüm arasında gidip gelmelerden oluşan bir yapıya sahip olduğu tartışılmazdır.

Çevirmenin anlama süreci için, hâlihazırda mevcut diğer anlama kuramlarından yararlanırken, özel olarak çevirmenin anlama sürecindeki farklılıkları da gözden kaçırmamak

gerekir. Çevirmenin anlama sürecine, metin oluşturma tasarımları da eşlik eder. Her ne kadar Vermeer'in de belirttiği gibi (1986: 305), çevirmenin anlamasının yöntemselden farklılıkları olabileceksede, bu yöntemsel farklılık, çevirmenin ontolojik anlamasının farklılıkları temelinde gerçekleşecektir. Çevirmenin kaynak metni anlama sürecinde erek metne dair tasarımlarda bulunması, yöntemsel farklılık değildir. Bu durum normal anlama süreçleriyle, çevirmenin anlama sürecinin, ontolojik bakımdan temel farklılıklarından biri olarak değerlendirilebilir. Ancak çevirmenin erek metne dair tasarımları, yine Heidegger'in anlama sürecine dair yaklaşımından ayrı da düşmemektedir. Tıpkı Heidegger'in Dasein'ı zamansallığı içerisinde kendi olasılıklarına yönelik gelecek tasarımlarında bulunduğu gibi, çevirmen de kaynak metinden yola çıkarak, amacına uygun bir erek metin tasarımlarında bulunmaktadır. Gadamer'in ufukların kaynaşması kuramı da, her anın ve her yorumcunun ufkunun başka bir an ve başka bir çevirmene göre değiştiği gibi, anlayanın ufkuyla metnin ufkunun kaynaşmasıyla her durumda başka bir anlama ve yorumsal sürecin gerçekleşeceğini savunur. Ayrıca her çevirmenin önbilgileri, içinde yetiştiği çevre ve geleneğin farklılığı çevirmenin makro bilincine yerleşerek, metnin anlaşılmasında bir diğer çevirmenin önbilgilerinin metne yansımından farklı bir süreç içinde gelişerek, farklı anlamaları doğal kılacaktır. Böylece, hermeneutik kuramları, yazar odaklı olmakla ve çevirmen yorumuyla değişeceğine inanmamakla itham eden çeviri kuramlarının bu konuda ne kadar eksik bilgi ya da anlamaya sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Çeviri alanında maalesef genel kanı, yorumbilimsel kuramların kaynak odaklı ve yazar odaklı olarak metnin anlamının değişmezliğini ve bu anlamın yazardan kaynaklanan anlam olduğunu savunmaları şeklindedir.

Bir başka husus daha göz önünde bulundurulmak durumundadır. Bu ise tıpkı yorumbilim denildiğinde hangi yorumbilimsel yaklaşımın kastedildiğinin belirtilmek durumunda olduğu gibi, çevirmenin anlama sürecinin irdelenmesi amaçlandığında da hangi tür çevirmen profilinin söz konusu olduğu da belirlenmek durumundadır. Bu bağlamda da çalışmanın bu kısmından sonra özel olarak belirtilmediği sürece alanında uzman, metin türleri ve kaynak kültür hakkında olduğu kadar kendi kültürü hakkında uzmanlaşmış bir çevirmen profili göz önünde bulundurulacaktır. Bir metnin çevirmeni, çevireceği metin hakkında ön bilgileri olan ve metni anlayacak seviyede metinle ilişki kuran bir çevirmen olduğu kadar, çeviri eğitimi almış, çeviri sürecinin işleyişini bilen, kültürel farklılıkların bilincinde ve uzman olan çevirmendir.

3.4.2.1. Çeviride Anlam ve Anlam oluşumu

Önceki bölümlerde ele alınan felsefi yorumbilim doğrultusundaki anlama edimine dair yaklaşımları, çeviri eyleminin anlama aşamasına yönelik yorumlamadan önce bir konuya açıklık getirmekte yarar var. Bu ise, felsefi yorumbilim yaklaşımlarının anlam ve anlam oluşumu hakkında dile getirdikleridir.

Kendisini işlevselci olarak tanımlayan çeviribilimci Siever, yorumbilimin metne bakışıyla ilgili, “*yorumbilimsel anlayışa göre metinler değişmez olarak verilir ve sabit olan bir şeydir*” (Siever, 2010: 103) iddiasında bulunur. Burada Siever’in, yorumbilimin kendi içerisindeki ayrışmalardan yeterince haberdar olmadığından, bu iddiasının da hangi yorumbilim türüne yönelik olduğuna dair ayrıca bir açıklamada bulunmaz. Yorumbilim tek bir bakış açısından oluşmadığı gibi, yorumbilimin metinle ilgili algılaması da statik değildir. Siever’e göre alımlama estetiği bile 70li yılların başında metnin ancak alımlamayla oluştuğuna dikkat çekerken, yorumbilim dinamik bir metin anlayışına değil, aksine statik bir metin anlayışına sahiptir. Yorumbilimdeki bu eski algıya karşın, işlevselci çeviri kuramlarında benimsenen anlayışın devingen bir metin olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Siever’in, işlevsel çeviri kuramlarının dinamik bir metin anlayışından yana olduğu konusundaki saptaması doğru olmakla birlikte, bu dinamiklik metnin nesne olarak kendisinden değil, metnin alımlanmasının dinamiğinden kaynaklanır. Gerek Vermeer, gerekse Höning metnin alımlamayla birlikte oluştuğunu kabul etmektedir. Örneğin Vermeer, “*bir nesnenin anlama “sahip olmadığını”, aksine anlamın ona yüklendiğini*” belirtir (Vermeer, 1986: 331). Vermeer, anlam ve skoposu/amacı eş anlamlı kullanmaktadır. Ona göre bir yazar, üretmiş olduğu nesneyle kendi amacını ve dolayısıyla ona yüklediği anlamı ifade eder. Ancak aynı yazar belirli bir amaç ve anlamla üretmiş olduğu bu nesneye, daha sonra farklı bir anlam ve dolayısıyla amaç yükleyebilir. Bu durumda da Vermeer, kendisi her ne kadar Gadamer’e atıfta bulunsa da, tıpkı Schleiermacher’in belirttiği¹⁵⁰ gibi, kendi üretmiş olduğu nesne karşısında diğer alımlayıcılarla aynı konumda bulunur (Vermeer, 1986: 331). Ancak Vermeer ve Gadamer’in görüşlerinin, Schleiermacher’in görüşlerinden ayrı düştükleri nokta, Schleiermacher gibi *tek anlam* anlayışından yola çıkmamalarıdır. Böylece Vermeer’e göre:

¹⁵⁰ Bkz. 2.1.2.

“es gelten also die bedingungen, wie sie für "Situation" erwähnt wurden: für jeden rezipienten kann der sinn und jedesmal für jede rezeption verschieden sein und jedesmal verschieden vom sinn als Produktionsbedingung für den gegenständ. [...].”
(Vermeer, 1986: 331)

Siever’in, metnin devingen bir yapıya sahip olduğuyla ilgili görüşleri ve Vermeer’in metnin devingenliğiyle ilgili görüşleri, çalışmanın ikinci bölümde Heidegger’in ve Gadamer’in anlam hakkında dile getirdiklerinden çok farklı değildir.

Heidegger¹⁵¹ anlamı (2006: 151-152), Dasein’in kendini gerçekleştirmesi olarak kabul eder. Bunun anlamı, Dasein’in bir nesneye dair anlamı, kendisinin oluşturduğudur. Nesneye yönelmesi veya yönelmemesi Dasein’in ona kendisince biçtiği anlama göre belirlenmektedir. Dasein’in bir nesneyi anlamsız görmesi de, o nesnenin değeri değil, sadece Dasein’in onda kendisine göre ve kendisi için bir anlamlılık bulmamasıdır. Anlamsızlık dahi bir anlamlılıktır. Anlam, nesnede bulunmamakta, aksine Dasein tarafından oluşturulmakta ve Dasein tarafından nesneye yüklenmektedir. Böyle bakıldığında okur odaklı kuramların yoruma bakışından farklı bir Heidegger yorumbiliminden söz edemeyiz. Metni anlamlandıran Dasein ise, o zaman bunun anlamı, metni anlamlandıranın okur ya da çeviribilim açısından bakıldığında çevirmen olduğudur. Heidegger’in felsefi yorumbilim bakışıyla metin, çevirmenin yorumu tarafından belirlenen, kendisi çevirmene sabit bir anlam yüklemeyen bir özelliğe sahiptir. Dasein’in nesneye yüklediği anlam da, değişmeyen bir anlam değildir.

Heidegger’den farklı olarak, Gadamer’in (2010: 346) metin ve anlamı, genel-özel ilişkisi bağlamında ele aldığı görülür. Gadamer alımlanacak olan metni *genel*, alımlamayı ise özel bir olgu olarak kabul eder. Ancak daha önce de değinildiği gibi Gadamer, buradaki genelliği tek ve sabit olan bir anlam olarak görmez. Çünkü böyle bir durumda, tıpkı Pietzimin anlayışında ve Betti’nin yaklaşımında savunulduğu gibi, anlaşılacak olan sanki sabit olan tek bir anlam olup, bu anlam daha sonra özel olarak yorumlanacakmış gibi bir algı oluşmaktadır.¹⁵² Oysa Gadamer’in bu genellik düşüncesi teklige değil, çokluğa ve farklılığa işaret etmektedir. Gadamer *Wahrheit und Methode*’nin son bölümünde “*yazılı bir*

¹⁵¹ Bkz. 2.2.1.2.

¹⁵² Anlamanın ve yorumun aynı zamanda somut duruma bir uygulama olduğuna dair bkz. 2.3.2.

metnin anlamı[nın] [...] *saptanabilir ve tekrarlanabilir*” (2010: 396) olduğunu belirtir. Ancak kültürlerarası yorumbilimci Kogge'nin (2002: 64) iddia ettiği gibi, Gadamer'in bu ifadeleri kesinlik tek bir anlamı bulmayı ve tekrarlamayı savunduğu anlamına gelmez. Gadamer metin üzerine bu yorumu, yazılı metnin, yazarın amacından ve niyetinden uzaklaşmış ve soyut bir halde bulunduğunu ifade etmek için yapar. Bu anlamda da tarihselcilik okulunun savunduğunun aksine, bir metnin okur tarafından “*bir yaşam ifadesi olarak*” (2010: 396) anlaşılacak istenilmediğini, yazının *dilin soyut olarak idealleştirilmesi* olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerinin hemen ardından ise Gadamer, “*okuyarak anlama*[,] *geçmiş bir şeyin tekrarlanması değil, aksine şimdiki anlama katılımdır*” (2010: 396) biçiminde bir metin anlama biçimi inşa eder. Gadamer'e göre (2010: 383-384), her iletişim durumunda göz önünde bulundurulacak konudur ve konu, iletişimin belirli bir temel üzerinde gerçekleşmesini sağlayan olgudur. Anlamın, dil oyunu dışında herhangi bir geçerliliğinin olmadığını söyleyen Gadamer'in, sabit bir metin anlayışından yana olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde anlamın, Dasein'in bir varoluşsallığı olduğunu ve bir nesneye anlam vereninin, Dasein'in kendisi olduğunu belirten Heidegger'in, henüz daha 30lu yıllarda sabit bir metin anlayışında olmadığı da ortadadır.

Yorumbilimsel çeviri çalışmalarının, erek metin işlevinin, kaynak metin işlevine koşut olmasını arzu etmeleri, onların anlamın sabitliğinden yana olduğu anlamına gelmez. Ancak anlaşılacak olan ki, yorumbilimi ve yorumbilimsel çeviri yaklaşımlarının işlev benzerliğini savunmaları, Siever'i (2010: 164) bu yaklaşımlarda aynı zamanda sabit bir anlam anlayışı bulunduğu yanılgısına düşürmüştür. Oysa işlevselci çeviri yaklaşımları da, metnin işlevinin değişmesini mümkün gördükleri gibi, işlevin genel durumlarda aynı olduğunu savundukları da bir gerçektir. Daha önce de alıntılı olduğu gibi C. Nord, çeviriyi metnin işlevi açısından; işlev değişmezliği (Funktionskonstanz) ve işlev değişikliği (Funktionsvarianz) olarak ikiye ayırırken, çevirinin normalde işlev değişmezliğine yönelik olduğunu savunur. Her ne kadar işlevin değişmesi mümkünse de, çevirinin normal koşullarında işlevi aynı kalır. Örneğin, bir otomobilin ya da bir çamaşır makinesinin kullanma talimatı çevrildiğinde, işlevin değişeceği iddia edilemez. Çünkü bu kullanma talimatıyla erek kültürdeki de aynı arabayı ve aynı çamaşır makinesini aynı düğmelerle çalıştırmak zorundadırlar. Burada işlev değişikliği, ancak erek kültür alıcısının, örneğin farklı iklim ve yol koşullarına yönelik gereksiz gördüğü kısımları veya çamaşır makinesinde, kendi koşullarında var olmayan bir parçayı işlevsel olarak görmeyip, ya görev verenin çevirttirmemesi

ya da kullanıcının çevirisiyle ilgilenmemesi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Daha önce belirtildiği gibi K. Reiß, çeviride işlevin değiştirilmesi yöntemini çevirinin normal olmayan ve alıcıya göre kaynak metinde manipülasyonlar yapılan bir yöntem olarak görür ve çevirinin birincil işlevinin, kaynak metnin niyetini değiştirmeden, niyete yani kaynak metnin yazılış *amacına* uygun (Intensionsadäquate Übersetzungsmethode) çeviri yöntemi olması gerektiğini savunur. K. Reiß, işlevselcilerin en önemli temsilcilerinden ve Skopos kuramının ortak yazarı, dahası “Texttyp und Übersetzungsmethode” adlı kitabıyla da çeviribilim literatürüne metin türleri bağlamında çeviri yöntemini ilk geliştiren çeviribilimcidir. K. Reiß, çevirinin normal durumunun ve olması gerekenin, kaynak metnin türünün erek metinde değiştirilmeden verilmesi ve kaynak metin yazarının metinle amaçladığı bilgi türünün; siyasal metinse siyasal metin olarak, teknik metinse teknik metin olarak, edebiyatsa edebi metin olarak aktarılması olduğu görüşündedir. Çeviride işlev ve amaç değişikliğinin, doğru olmayan bir tartışma zemininde yapıldığı ve tartışmayı yapanların birçoğunun işlevsel çeviribilimi farklı bir zeminde yorumladıkları her aşamada vurgulanması gereken bir durumdur.

3.4.2.2. Çevirinin Oluş ve Düşünüm Yapısı

Vermeer, Gadamer’in anlamanın düşünümsellikten ziyade bir *oluş* karakterine sahip olduğu hipotezini kabul etmez ve “Gadamer’in savunduğu gibi, düşünüm yerine mistik bir; zaten-daima-biliyor-olma” (Vermeer, 1986: 307)¹⁵³düşüncesini reddetmektedir. Ancak Vermeer bu reddedişine bir açıklık getiremediği gibi, Gadamer’in hangi ifadelerinin *mistik-zaten-daima-biliyor-olma* düşüncesini savunduğunu da belirtmez. Gadamer, hocası Heidegger’den anlamanın düşünce öncesinde, eylemde bulunularak deneyimlenenlerden elde edildiği, düşüncesini devam ettirmiş ve buna göre de bireyin önbilgilerinin düşünümsellikten önce, tarihselliği içerisindeki gelenek ve otorite üzerinden oluştuğunu savunmuştur (2.3). Kendisi belirtmese de, Vermeer’in itirazının büyük olasılıkla böyle bir *anlama* yaklaşımına yönelik olduğu çıkarımında bulunulabilir. Ancak buna karşın Gadamer’in anlama ediminde düşünümselliği yok saymadığı da burada belirtilmelidir. Ver-

¹⁵³([...]; ein mythisches immer-schon-wissen anstelle der reflexion wie bei Gadamer 1975, 304f lehnen wir ab.)” (Vermeer, 1986: 307)

meer'in buradaki tutumu Habermascı bir tutuma benzediğinden, Gadamer'in anlama yaklaşımındaki düşünömsellik boyutuyla ilgili Habermas'la girmiş olduğu tartışmaya birinci bölümde değinildiğinden (1.3.1.), bu konu burada ayrıca sorunsallaştırılmayacaktır.

Gadamer'e göre anlama ediminin bir oluş olması, düşünme ve dil arasındaki bağıntıdan kaynaklanmaktadır. Anlamanın dilsel karakterini de, *dil oyunu* olarak nitelendirmektedir. Gadamer'in *dil oyunu* yaklaşımını çeviriye uyarlayan ilk isim, F. Paepcke'dir. Ancak Paepcke bu oyun örneğini sadece çevirmenin anlaması olarak değil, çevirmenin genel itibariyle hem kaynak metni anlama, hem de erek metni oluşturma süreci bağlamında bütöncöl olarak ele almıştır. *Bu çalışmada oyun örneği*, özel olarak çevirmenin anlaması açısından ele alınacaktır. Gadamer'in oyun örneğinde, oyuncunu kendisini oyuna ve oyunun kurallarına teslim ettiğı gibi, çevirmen de kendisini çeviri oyununa teslim etmektedir. Her ne kadar Gadamer bunu *dil oyunu* olarak adlandırıp betimlese de, somut durumlarda bu dil oyunu kendisini dil bağlamındaki metnin konusu olarak göstermektedir. Bu durumda da okurun kendisini teslim ettiğı olgu aynı zamanda metnin konusu olmaktadır. Vermeer, Gadamer'in oyun yaklaşımına benzer bir ayırmada bulunur. *Text* (metin) ve *Textem* (metin çevresi) arasında ayırım yapan Vermeer, anlamada farklılaşmanın *metin* olduğunu, aynı kalanın ise *Textem* olduğunu belirtmektedir. Vermeer'e göre *metin*, okurun bir göstergeye dair *yorumuyken*, *Textem*, alımlanan gösterge, yani Siever'in (2010: 216) de belirttiğı gibi, gösterge olarak değerlendirilen ve alımlanan sesler veya bir kâğıt (ya da herhangi bir temel) üzerine basılı olan 'mürekkebe' izleridir. Bu bağlamda ise aynı kalan *Textem*, anlamanın ve yorumların *belirli bir çerçeve içerisinde kalmasını sağlamaktadır* (Vermeer 1994: 178-179). Tıpkı metnin konusunun yorumcuyu sınırlandırdığı gibi:

“Biz burada yakalayanlardan ziyade yakalananlarız. Hem de çift yönlü olarak: 1) Anlayan kişi, anladığı şeyin içine çekilmektedir; 2) bununla birlikte anlayan kişiyi esaret altına alan aşkın bir anlamdır [übersteigender Sinn]: bir şiir, bir melodi, bir resim birini cezbeder, ancak birini cebetmesi [için] sadece orada olması [yeterlidir].” (Grondin, 2001: 97)

Çevirmen, amaca göre, anlamada kendi öznelliğini ve kendi önbilgilerini, dolayısıyla çeviri amacını, çeviri oyununa dâhil ettiğinden, anlam oluşumunda, *etken* durumdadır. Ancak buna karşın çevirmen, *kaynak metnin kendisine sundukları dâhilinde*, kaynak metni kendi durumuna uygun olarak amacına göre anlamaktadır. Bundan dolayı da, çevirmen

aynı zamanda *edilgen* durumdadır. Çevirmenin eylemini, çeviri amacı belirlediği kadar, kaynak metin de belirler. Çünkü işlevselcilerin de kabul ettiği gibi, kaynak metin çeviri eyleminin çıkış noktasıdır. Kaynak metnin çıkış noktası olması, onun kurallarının (bilgi sunumunun) bu eyleme dâhil olduğunu gösteren en önemli özelliğidir. Bu durumda, *sadece* kaynak metnin kurallarının geçerli olduğu savunulmaz. Ancak, kaynak metnin çeviri aşamasında hiçbir etkisinin olmadığı da kabul edilebilir değildir. Çünkü kaynak metin, çevirmene *neyi* sunuyorsa, çevirmenin anlaması da bu *sunulana* yönelmek durumundadır. *Sunulan bilgiye göre* çevirmenin kendi önbilgileri devreye girmektedir. Örneği, kaynak metin çevirmene çikolata ikram eden birisi olsaydı, çevirmene bu ikram sorulduğunda çevirmen, çikolata ikramından söz etmeyerek bu durumu aktarabilmiş olur muydu? Gadamer'in anlama edimini bir oluş olarak göstermesinin temelinde de bu düşünce bulunmaktadır. Metnin dilselliği ve konusu, Vermeer'in terminolojisiyle, *bilgi sunumu olan kaynak metnin konusu*, anlamayı yönlendirendir. Çevirmen kendisini bu *konu*, bu *bilgi sunumu* oyununa dâhil eder. Vermeer'in, Text ve Textem arasında yapmış olduğu ayrımla, Textem'in metin yorumlarını belirli bir çerçeve içerisinde kalmasını sağladığını kabul etmek ise, anlamının salt öznenin kendi düşünümselliği ve aktifliğiyle değil, aynı oranda özneyi yönlendiren dışsal bir etkenle *oluşturduğunu* kabul etmek olmalıdır. Böylece Vermeer, aslında Gadamer'in oyun kavramıyla açıkladığı, anlamının oluş karakterini, *Text* ve *Textem* düşüncesiyle bir anlamda onaylamış olmakta ve böylece her *anlamının* keyfi ve aynı zamanda da salt düşünümsellik içeren bir eylem olamayacağını da kabul etmektedir. Vermeer örtük bir şekilde, Gadamer'in oyun metaforuyla gösterdiği, anlamının oluş karakterini, anlamaya kendi bakışıyla tekrarladığı halde, anlamayı salt düşünümsel bir süreç olarak açıklayarak kendiyi çeliştirdiği gibi, Gadamer'i itirazı da tamamen kendini inkar sayılabilir. Kaynak metin nesnesiyle, erek metin öznesinin etkileşimi olan çeviri sürecinde, nesnenin özneyi etkileyerek, düşünmeye sevketmesi görmezden gelinemez. Düşünceye sevketme anlama ve yorumun her adımda metinle bir etkileşimle bir diyalogla gerçekleşebileceğine ve metnin çevirmene iletmediği düşüncelerle bir anlama sürecinin devam edeceğine göre, çeviri sürecini salt düşünümsel süreç olarak görmek mümkün değildir. Fakat metnin okunuşundan sonra çevirmenin zihninde gerçekleşen iç diyalog ve diyalektik açısından, Gadamer'in öznenin kendine dönüşlü düşünümselliği diye tanımladığı süreç açısından değerlendirildiğinde Vermeer'e hak vermek mümkündür.

Ama Vermeer'in itirazı Gadamer'in "oluş" düşüncesine olduğuna göre tartışma zemini metinle ilişki açısından ele alınmış görünmektedir.

Buna karşın, Vermeer anlamayı yine de salt aktif bir süreç olarak kabul eder. Vermeer'in (1986: 376), anlamayı aktif bir süreç olarak kabul etmesinin altında yatan neden, daha önce Skopos kuramında da değinildiği gibi, *metnin anlamının alımlayıcı tarafından oluşturulmasından* kaynaklandığı söylenebilir. Ancak Gadamer'e göre *de*, anlamın oluşması alımlayıcıyla birlikte gerçekleşir. O halde anlamının *aktifliği* ve *pasifliği* konusunda yaşanan fikir ayrılığı başka nedenden ötürüdür.

Vermeer çevirinin, anlaşılmanın aktarılması değil, "*anlaşılmanın kullanılması*" (1986: 305) olduğunu açıklamaktadır. Kendisinin bu ifadelerine göre çevirmen kaynak metni öncelikle anlamakta, daha sonra ise bu anladığını *kullanmaktadır* (Anwenden/uygulama). Vermeer'in çeviri tanımına bakıldığında *yorumu*, sonradan gerçekleşen *amaçlı bir eylem* olarak kabul ettiği göze çarpar. Anlamaya ve yoruma dair bu görüşleri, *klasik yorumbilim* yaklaşımlarıyla oldukça benzeşir. Çeviri eyleminin, anlaşılmanın erek metinde kullanılması olduğu kabul edilmekle birlikte, Vermeer'in bu açıklamaları sonucunda, erek metnin oluşturulması için *kullanılan anlaşılmanın, ne olduğu ve nasıl oluştuğu* soruları ortaya çıkmaktadır.

Vermeer, Gadamer'in anlamayı bir *uygulama* olarak yansıttığına değinerek, Gadamer'in *durum içerisinde gerçekleşen anlama* edimiyle, bilginin veya anlaşılmanın daha sonra gerçekleşen *bir duruma uygulanmasını* karıştırdığını belirtir (Vermeer, 1986: 311). Alımlamayla anlama arasında bir ayırmda bulunan Vermeer, *anlamının* bir öğrenme süreci olduğunu belirtirken, *alımlamanın* (wahrnehmen) "burada-şimdi-bunu-böylece-görmek" (Vermeer, 1986: 318-319)“ olduğunu belirtir¹⁵⁴. Vermeer anlama sürecinin aşamalarını şu şöyle sıralar (Vermeer, 1986: 315):

¹⁵⁴ "[...] wahrnehmen ein "hier-jetzt-dieses-solches anschaulich-Haben"." (Vermeer, 1986:318-319)

Alımlama (düşünümsellik içermeyen salt alımlama) – **önbilgilere yerleştirme** = **bir-şey-olarak-tanım**a (düşünümsellik içeren tanım) – (amaçlı) **yorum** – **anlama** – (anlaşma) – **değerlendirme**.¹⁵⁵

Vermeer, anlama sürecinin ikinci aşaması olan, *alımlananın önbilgilere yerleştirilmesi* ve bu önbilgilere yerleştirmeye birlikte *alımlananın bir şey olarak tanınmasını*, **düşünümsel** bir aşama olarak yansıtır. Amaçlı yorum ise ancak bu aşamadan sonra gerçekleşir. Bu sıralamaya göre Vermeer'in, düşünümsellik temelinde gerçekleştiğini belirttiği *alımlananın önbilgilere yerleştirilmesini*, *kontrol edilebilir bir yerleştirme* ve dolayısıyla da doğrudan, *uygun* bir anlama olarak kabul ettiği söylenebilir.

Ancak Vermeer'le Gadamer'in ayrı düşükleri nokta, tam da anlamının bu aşamasının yapısıyla ilgilidir. Vermeer anlamının bu ikinci aşamasını, *durum içerisinde anlama* (1986: 311) olarak kabul eder, ancak bu durum içinde anlamının tam olarak *neliğini* açıklanmaz. Düşünümselliği bu aşamaya yerleştirerek, yorumcuyu adeta kendi anlamasını kontrol edebilen biri olarak yansıtır. Buna karşın Gadamer, söz konusu olan bu *durum içerisinde anlamının* -bilinçli veya bilinçsiz, isteyerek veya istemeyerek de olsa- zaten bir *uygulama* yapısına sahip olduğunu ileri sürer. Burada anlama durumlarını karıştıranın, Gadamer değil, Vermeer olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü Vermeer, *durum içinde anlama ediminde*, ya kendisinin ortaya koymuş olduğu *amaç* (skoposu) olgusunu yok saymakta, ya da yorumcunun kendi amaçsal anlaması üzerinde hükmedici bir etkisinin bulunduğunu kabul etmektedir ve sonuç itibarıyla özne-nesne temelli bir yaklaşıma yakınlaşmaktadır. Böylece Vermeer'in, düşünümsellik konusunda tartışmış olan Gadamer ve Habermas'ın, günlük anlamının hatalı olabileceğine yönelik *ortak* kabullerini dahi aşarak, düşünümselliğe ayrı bir *güç* yüklediği söylenebilir. Vermeer'in, anlamının bu aşamasındaki *aktiflik* düşüncesi, Gadamer'in *pasiflik* düşüncesinden farklıdır.

Vermeer bu aşamayı, tipikleştirme (typisieren) ve bireyselleştirme (individualisieren) olarak ayırmakta ve iki tasnif biçiminden ilkinde alımlanan olgunun, önceki deneyimlerle aynı veya benzer tutulduğunu, ikincisinde ise bunlardan ayrıştırıldığını belirtir (Vermeer, 1986: 318-319). Ancak buna karşın yine de bu anlamının, hem amaçsal hem de tarihsel

¹⁵⁵ „Wahrnehmung (perzeption) - Zuordnung zum vorwissen = erkennen-als (apperzeption) - (teleologische) Interpretation - verstehen - (Verständigung) - bewertung.“ (Vermeer, 1986: 315)

olduğu düşüncesini kabul eder. Vermeer'in bu açıklamalarından, kendisinin anlamının *düşünümsel* ve dolayısıyla *aktif* bir yapıya sahip olduğu düşüncesinin, bu önyargıların (önbilgilerin) denetlenip denetlenmemesine değil, alımlayıcının bu süreçte zihinsel olarak bir işlem yapmasına dayandığı söylenebilir. Buna karşın Vermeer'in, Gadamer'in uygulama yaklaşımını niçin hatalı bulduğunun cevabı yoktur.

Anlamanın aktif bir süreç mi, yoksa pasif bir süreç mi olduğuna dair tartışma, aslında oldukça karmaşık bir durumdur. Anlamayı *pasif* bir oluş olarak değil de, aktif bir yaratım olarak kabul eden yorumbilimsel çeviribilimciler de vardır. Cercel (2013: 153-154), çeviriye yorumbilimsel bakış açısıyla yaklaşanlar arasında anlamayı *aktif* bir eylem olarak kabul edenlerin, başta Schleiermacher olmak üzere Kupsch-Losereit, Stefanink ve Bălăcescu'nun olduğunu belirtir. Cercel'e göre Steiner, anlamının bu *aktif* yapısını daha da ileriye taşıyarak, *saldırganlık* boyutuna vardırır. Cercel, anlamayı pasif bir edim olarak kabul edenler için, sadece Stolze'nin ismini verir. Cercel'in, Stolze'nin anlamaya dair görüşü konusunda haklı bir saptamada bulunmasına karşılık, Steiner'in anlama yaklaşımı hakkında yapmış olduğu saptamasına eleştirel bakmak gerekir. Bunun nedeni, Steiner'in anlamayı, *saldırgan* bir yapıda kabul etmesinin temelinde Cercel'in savunduğu aktiflik düşüncesinin aksine, Gadamer'in bahsetmiş olduğu anlamda, *geleneğe bir katılım* ve sonuç itibarıyla de Habermas'ın bahsetmiş olduğu *pasiflik* düşüncesinin bulunduğu kanaatinde olunmasıdır.

Ancak anlamaya dair bu yaklaşımlar, Gadamer'in anlamayı bir *rıza gösterimi*, yani *pasif* bir oluş olarak yansıttığındaki temel düşüncesi ele alındıktan sonra, daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacağı için, Steiner'in saldırganlıkla neyi kastettiği de daha anlaşılabilir. Aynı zamanda Vermeer'in de *aktiflik* görüşü netlik kazanacaktır.

Vermeer'in aksine Gadamer'e göre anlama, sadece *metnin oyununa* dâhil olunmasından dolayı pasif bir yapıya sahip değildir. Anlama aynı zamanda yorumcunun kendi *tarihselliğinden* dolayı da pasif bir yapıdadır. Vermeer ve Gadamer'in, alımlanan *olgunun önbilgiler doğrultusunda tanınması* konusunda asıl ayrı düştükleri noktanın da, anlamının bu tarihsellik boyutunda yattığı söylenebilir. Anlamanın oluş yapısı, oyun yaklaşımı bağlamında değerlendirildikten sonra, burada bu oluşun aynı zamanda, çevirmenin *tarihselliği* bağlamında nasıl bir *rıza gösterimi* ve dolayısıyla *pasif* olduğunu çözümlenebilmek için,

felsefi yorumbilimin ortaya çıkardığı anlama olgusunun, daha derin yapıları ele alınmak durumundadır.

Tıpkı Heidegger gibi, Gadamer de, felsefi yorumbilim yaklaşımında günlük anlamanın gerçekleşme biçimine yönelir. Gadamer'in anlama yaklaşımında, Heidegger'in anlamaya dair saptamalarının etkileri oldukça fazladır. Heidegger'e göre insan sürekli bir *anlama evreni* içerisinde bulunur ve anlama evrenin dışına çıkamaz. Dasein'in, bir varlık hali olan anlama olgusunun yapısının, bir-şey-olarak¹⁵⁶-bir-şey olduğunu iddia eder. Heidegger'in yaklaşımından yola çıkıldığında, çevirmenin kaynak metne *yönelişi* ve *ilgisi* (besorgen) veya çeviri eylemindeki bir aktöre *yönelişi* (Fürsorge), *um-zu* yapısına sahiptir. Yani, eylem kuramsal çeviri yaklaşımlarında olduğu gibi Heidegger'de de anlama, *amaç odaklı olup*, yönelinen olgu işlevselliği bağlamında anlaşılmakta ve tanınmaktadır.

Anlama bir varlık hali olduğundan, bir *ilgi* bağlamında olgunun *anlaşılması* da, doğuştan sahip olunan bir *beceri* (Können), yani doğal bir yetidir. Ancak beceri olan bu anlama, *düşünsel* bir tanımadan ziyade, *pratik* bir yeti biçiminde olup, günlük yaşamdaki pratik deneyimlere dayanır (Grondin, 2001: 94). Dasein çevre-dünyasını, bir düşünme etkinliğinde bulunmadan ne olduklarını, ne işe yaradıklarını ve birlikte-Dasein'ların ne yaptıklarını anlamaktadır. Çünkü yaşadığı dünya içinde bulunanları, onlarla birlikte olmasından dolayı tanır ve onlar hakkında bir önbilgiye sahiptir. Bu bağlamda çevirmen, kaynak metni doğrudan *bir şey olarak* anlamaktadır. Kaynak metne amacı bağlamında yönelen çevirmen için, kaynak metnin sahip olduğu *işlev*, erek dünyaya bir amaç doğrultusunda aktarılmaktır. Tıpkı Steiner'in, 'hermenutic motion' olarak adlandırdığı, çeviri sürecinin ilk aşaması gibi çevirmen, çeviri amacı bağlamında yöneldiği kaynak metne bir *güven* (initiative trust, Vertrauen) duygusuyla yaklaşır. Çünkü çevirmene, erek kültüre aktarma

¹⁵⁶ Chesterman "The status of interpretive hypotheses" (2008) başlıklı çalışmasında Gile tarafından çeviribilimde yararlanıldığı söylenen iki temel bilimsel yaklaşım olan yorumbilimsel ve deneysel/ampirik araştırma yöntemleri arasında, sanılanın ve/ya iddia edilenin aksine büyük farkın bulunmadığını göstermek için Heidegger'in saptamış olduğu anlama ediminin 'olarak' yapısından yola çıkmaktadır. Bu bağlamda ise hemen hemen tüm bilimsel çalışmalarda bu yapının mevcut bulunduğunu ve çeviribilimdeki çevirinin ne olduğuna dair oluşturulan hipotezler ve yapılan tanımlamaların anlama ediminin 'olarak' yapısı üzerine temellendiğini iddia etmektedir.

Çevirinin ne olduğuna dair oluşturulan ve 'olarak' (as, als) yapısına sahip farklı farklı hipotezler ve hipotez türleri için bkz. Chesterman, 2008: 52-54.

görevi verilen kaynak metin, çeviri eyleminin üst amacını gerçekleştirebilmek için en uygun olan olgu olarak seçilmiştir. Bu bağlamda, Steiner'in belirttiği gibi çevirmen, kaynak metnin çeviri eyleminin amacı bağlamında bir anlam içerdiğini peşinen kabul etmektedir.

Heidegger buradaki anlamının *doğruluğu* veya *yanlışığın*a yönelik bir değerlendirmede bulunmaz. Aynı şekilde Gadamer de, *oluş* olarak betimlediği anlamının bu yöndeki niteliği hakkında herhangi bir belirlenimde bulunmaz. Gadamer, Heidegger'in terminolojisini kullanarak anlama olgusunun, "*in-der-Weltsein olan Dasein'in, en temel varlık hali [ursprüngliche Vollzugsform]*" (2010: 264) olduğunu ileri sürmektedir. İkinci bölümde değinildiği gibi Heidegger'de anlama, belirli bir *bulunum* içerisinde gerçekleştiği gibi, aynı zamanda Dasein'in *fırlatılmışlığı* (Geworfenheit) bağlamında gerçekleşir. Heidegger'in varlık analizinde ortaya çıkardığı Dasein'in, en temel özelliklerinden biri olan bu fırlatılmışlığında, kendi iradesi belirleyici olmaz. Bir başka ifadeyle Dasein'in bu fırlatılmışlığı, Dasein'in kendisi tarafından seçilmemiştir. Heidegger'e göre, Dasein'in aldığı kararlar ve bir olguyu anlaması, bu fırlatılmışlığı bağlamında gerçekleştiği gibi, aynı zamanda Dasein'in fırlatılmışlığında bulunan, birlikte-Dasein'lar tarafından belirlendiğini belirtir.

Heidegger'in, Dasein'in *gerçekliği* hakkında belirlemiş olduğu fırlatılmışlık olgusunun, Gadamer'in felsefi yorumbiliminde *tarihsellik* olarak karşılandığı söylenebilir. Bu *tarihsellik* ise, anlamının gerçekleşme biçiminde en önemli etkidir. Gadamer'e göre, insanın *tarihselliğini* belirleyen, içinde yaşadığı toplum ve o toplumun kültürüdür. Gadamer, anlamının bu aşamasının doğruluğu veya yanlışığın yönünde niteliksel bir belirlenimde bulunmamakla birlikte, bu türdeki anlamının her zaman için bir *kabullenme ve/ya rıza gösterme* şeklinde olduğunu iddia eder. Gadamer'in anlama kuramına yöneltilen eleştiriler de rıza gösterme konusuyla ilgilidir. Ancak, Gadamer'in rıza göstermeyle ne kastettiğini çözümleyebilmek için, anlama edimi ve rıza gösterme arasında kurduğu ilişkiye yönelmek gerekir.

İnsan, fırlatılmışlığı içerisinde kendisine sunulan kısıtlı imkânları arasından seçimde bulunur. Bu yaşamı süresince böyle devam etmektedir. Birey, içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel imkân dâhilinde geleceğini de etkileyecek seçimlerde bulunur ve geleceğini de buna göre tasarlar (Entwurf). Tüm bunlar, bir başka ifadeyle mevcut

durum içerisinde aldığı kararlar ve geleceğe dair yaptığı tasarımlar, kendi *fırlatılmışlığı*-*nin* en temel özelliği olan *tarihselliği* temelinde gerçekleşir. Bireyin içinde bulunduğu durumu ve ileride içinde bulunacağı durumu da belirleyen *tarihselliğidir*. İnsanın tarihselliğini oluşturan, kendi toplumunun geçmişidir. Belli bir toplum içindeki tüm yaşanmışlıklar, tecrübe edilmiş veya edilmemiş tüm olgular, bu geçmişe ve insanın tarihselliğine dâhildir. Yaşanmışlıklar ve tecrübe edilmişlikler, insanda belli *önyargıların* oluşmasına yol açarlar. Ancak bu önyargıların oluşmasında, insanın kendisinin doğrudan bir deneyimde bulunması zorunlu değildir. Önyargıların ve önbilgilerin büyük çoğunluğunun dolaylı yollardan oluşması, nadir olan değil, gerçekte asli olan süreçtir. Çünkü kişinin yaşamı boyunca edindiği bilgilere birinci elden ulaşması, onun sonluğunun bir sonucu olarak mümkün değildir. Önyargılar ve önbilgiler üçüncü şahıslar üzerinden elde edilebilir. Bu doğrultuda *önyargıların* temeli, kendi fırlatılmışlığına, bir başka ifadeyle *tarihselliğine* ait olan bir *otorite* olabileceği gibi, aynı zamanda *gelenektir*.

Heidegger, kendi *varlık analizinde* önbilgileri ve dolayısıyla tarihselliği öne çıkarmış olmakla birlikte, Dasein'in *kendisini* anlamasında vurguladığı zamansallık, *geleceğe* yöneliktir. Gadamer ise anlama kuramında *geçmiş*i, daha doğru bir ifadeyle *tarihsellik ilkesini* vurgular. Heidegger'in, Dasein'in geleceğe yönelik kendi varlık imkânı dâhilinde kendisiyle ilgili tasarımlarda bulunmasıyla, işlevselci çeviribilimcilerin yaklaşımları arasında bir paralellik olduğu söylenebilir. Çevirmenin asıl amacının, işlevsel bir erek metin oluşturmak olduğu gerçeğinden yola çıkıldığında, çevirmenin anlama ediminde doğrudan erek metne dair tasarımlarda bulunması kaçınılmazdır.

Ancak Gadamer'in dikkat çekmiş olduğu tarihsellik ilkesi de göz önünde bulundurulmak durumundadır. Tıpkı işlevselcilerin (Hönig) belirttiği gibi çevirmen, henüz kaynak metni anlama sürecinde erek metne yönelik tasarımlarda bulunur. Ancak çevirmenin, bu tasarımlarını belirleyen de kendi *tarihselliği ve kültürü*, dolayısıyla önyargılarını ve/ya önbilgilerini oluşturan *gelenegi ve otorite* olarak kabul ettiği şahıs olduğu da belirtilmelidir. Bu anlamda ise çevirmenin kaynak metni çevirmeyi kabul edip etmemeye yönelik verdiği kararda metnin tarihselliği etkili olduğu kadar, bir kaynak metni anlamasında ve bu anlaması temelinde erek metni oluştururken yapmış olduğu tercihlerde de kendisinin *tarihselliği* belirleyici olmaktadır. Buna Vermeer'in bahsetmiş olduğu *alınlananın önyargılarına tasnifi* de dâhildir.

Sonuç itibariyle insan, her olguya kendi *tarihselliği (zamansallığı)* bağlamında yaklaşır. İnsanın yöneldiği olgu, *kendi tarihselliğine, yani önyargılarına* ters düşmeyen bir şey olduğu müddetçe bu olguyu anlama, bir *rıza gösterimi* veya bir *tanıma* biçimindedir. Günlük anlamada veya çevirmen örneğinde rutinleşen belirli kaynak metin çevirilerinin anlaşılmasında Gadamer'in bahsetmiş olduğu *yorumbilimsel düşünümsellik* (bkz. 1.1.; 1.3.1.) sergilenmez. Çünkü insan anlama sürecindeki olgularla günlük yaşamında karşılaşmakta ve bunları birebir olarak tanımasa da bilmekte, bir aşinalık kazanmakta ve dolayısıyla da anlamaktadır. Çevirmenin, kendi anlama sürecini yönlendiren, kaynak kültür ve kaynak metnin konusu hakkında sahip olduğu bilgiler (önyargılar, önbilgiler), kendi kültürü bağlamında edinmiş olduğu bilgilerdir. Kendi kültürü bağlamında kaynak kültür hakkında edinmiş olduğu bilgiler, kaynak metni anlaması esnasında bir sorun oluşturmadığı sürece çevirmen, kaynak metinde sunulan bilgilere dair bir *rıza gösterimi* içerisinde bulunur. Çevirmenin *rıza gösterimi, doğrudan* kaynak kültürde bulunan gelenek ve otoriteye yönelik *değil*, gerçekte bu *rıza gösterimi* kaynak kültürün gelenek ve otoritesi, yani kültürel olgusu hakkında *kendi kültürü bağlamında* oluşmuş olan önbilgiler doğrultusunda kaynak metinden anladıklarına *karşıdır*. Çevirmenin bu aşamadaki anlamasının, düşünümsel hareketler bağlamında gerçekleştiği kabul edilebilecek olsa da, çevirmenin *anlaması*, tıpkı kaynak kültür okurunda olduğu gibi bu önbilgilere karşı *pasif* bir yapıya sahiptir.

Uzman bir çevirmen çevireceği metinle ilgili, kaynak kültüre ait olgulara aşinadır. Ancak bu aşinalığını belirleyen ilke de, yine kendi kültürü bağlamında oluşan *tarihselliği*dir. Buna göre, kaynak metni anlaması ve çevirmesi, kendi tarihselliği içerisinde sahip olduğu *ilgisi* (besorgen) ve *haletiruhiyesi* (Gestimmtsein) temelinde gerçekleşir. Heidegger'in, içinde yaşanan *bulunuşa* (Befindlichkeit) ve fırlatılmışlığa göre, anlamının da gerçekleşme biçiminde farklılıklar bulunacağı düşüncesinde olduğunu söylemek hatalı bir çıkarım olmaz. Bu da yine, çevirmenin dâhil olduğu toplum bağlamında edindiği ve sahip olduğu para, dia ve idio kültürüne göre şekillenir. Bir para kültür içerisinde dâhil olunan farklı dia kültür ve sahip olunan idio kültür ise, yabancı, yani kaynak kültür hakkında sahip olunan *bilgilerde* farklılık olmasına yol açtığı gibi, farklı anlaşılmasına da yol açmakta ve bu bilgilere göre de her kişide kaynak metnin bilgi sunumu hakkında farklı *tepkiler* oluşabilmektedir. Çevirmenin içinde yaşadığı para kültür içinde ait olduğu dia kültürü, kaynak metnin dia kültüründen farklı olabilir. Ancak çevirmen bu farklılığın bi-

lincindedir ve çeviri sürecinde bu farklılığı bilerek eylemde bulunur. Ancak sonuç itibarıyla ister doğru ister yanlış olsun, çevirmen kaynak metni anlamasında kendi önbilgilerini (önyargılarını) onayladığı müddetçe bu bir *rıza gösterimi* içerisinde olmakta ve buradaki *anlaması* pasif bir yapıya sahip olmaktadır.

„der gesamte prozeß läuft in gegebener situation (die teil eines kontinuums möglicher welten ist [...]) zu gegebenem zweck - oder zumindest mit gegebener erwartung ab. der prozeß ist also nicht objektiv, es ist leichter, die erwartung zu bestätigen bzw bestätigt zu finden, als sie zu falsifizieren und dann korrigieren zu müssen.“ (Vermeer, 1986: 315)

Vermeer, her ne kadar anlamının düşünümsel ve dolayısıyla aktif bir süreç olduğunu savunsa da, anlamının nesnel olmayacağını düşünür. Vermeer'e göre çevirmen, kaynak metni anlaması sırasında metne dair beklentilerini ve tasarımlarını yanlış da olsalar metne onaylatır. Vermeer'in çevirmen için sözünü ettiği beklentiler, çevirmenin sahip olduğu önbilgiler veya önyargılar temelinde oluşur. Vermeer'in, anlama sürecinin ikinci aşaması olan *alınlananın önbilgilere yerleştirilmesinde* sözünü ettiği bilgiler, doğru veya eksik de olsa, birer *önyargı*dırlar. Bu önyargılar temelinde gerçekleşen anlama Vermeer'in bahsetmiş olduğu zihinsel bir eylem olma bakımından, aktif bir yapıya sahip de olsa yorumcu, söz konusu olan bu önyargıları veya Vermeer'in tabiriyle *önbilgileri*, *peşinen doğru* kabul ettiği için aynı zamanda *pasiftir* de. Bu doğrultuda, Vermeer'in anlama süreci aşamalarında ikinci sıraya yerleştirdiği, alınlananın *önbilgilere yerleştirilmesi* Gadamer'e göre, henüz hakiki manadaki *yorumbilimsel bir düşünümSELLİĞİN* devreye girmediği, *denetlenmemiş* önbilgiler temelinde mevcut durum içerisinde *anlaşılması* ve aynı zamanda da *uygulanmasıdır*. Anlama sürecinde önbilgilerin bilinçli olarak uygulanması ve kullanılması, Gadamer'in anlama sürecini betimlemesinde ikincil bir değer taşır. Vermeer'in belirttiği gibi (Vermeer, 1986: 318)¹⁵⁷, Gadamer'in kuramında alımlayıcı, anlama esnasında kendi önbilgilerinin doğruluğu veya yanlışlığı üzerine herhangi bir hesaplaşmada bulunmadan alımladığını kendi mevcut durumuna uygulayarak anlar.

¹⁵⁷ „Hermeneutischer Reflexion zufolge findet 'im Verstehen immer so etwas wie die Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten' (Gadamer, Wahrheit und Methode) statt, ohne dass damit jedoch das ‚Vorurteil‘ des Verstehenden gerechtfertigt oder der Interpret befreit wäre, die Bedingtheit seiner Perspektive zu reflektieren.“ (Degenhardt 1975, zitiert nach Fues 1981, 26)“ (Vermeer, 1986:318)

Çevirmenin anlaması kaynak metnin kendisine sunduğu bilgi tarafından (Vermeer/Reiß'e göre, bilgi sunumu) yönlendirildiği gibi, aynı zamanda kendisine verilen görevle belirlenen amaç ve kendisinin önbilgileri tarafından da yönlendirilmektedir. Gerek kaynak metnin *konusu*, gerekse metnin konusu hakkındaki *önbilgileri* çevirmenin anlamasını yönlendiren başlıca etkenlerdir. Çevirmen kendi öznelliğini, amacını ve önbilgilerini metne yansıtması bakımından *etken* durumdadır. Diğer yandan, hem metnin konusu tarafından yönlendirilmesi, hem de metni, kendi *denetlenmemiş* önbilgileri ya da bilinci temelinde anlaması bakımından daha ziyade *edilgen* durumdadır.

Çevirmen olmayan birinin, yabancı kültürü anlamak için sadece kendi kültürüne başvurmasından farklı olarak çevirmen, kaynak kültür hakkında zaten bir uzman olması nedeniyle, bu sürece daha ziyade kaynak kültür hakkındaki önbilgilerini dâhil eder. Çevirmenin bu bilgileri de yine kendi kültürü bağlamında edinmiş olduğu unutulmamalıdır. Düşünümselliğin devreye girmesi ancak, bir metin türünün çevirisinde çevirmenin uzman olmaması veya metinde bulunan kültürel bağlamla ilgili bilgi sahibi olmaması durumunda, *öğrenme sürecinin* işletilmesi olarak devreye girer. Ancak, çevirmenin öğrenmeye veya tanımaya yönelik olan bu düşünümselliğini yönlendiren de yine kendi içinde yetiştiği tarihsel çevre ya da kültürdür. Bu durumda, ilk kez karşılaşılan veya deneyimlenen olgu, sahip olunan bilgiler sayesinde ve onların etkisiyle anlaşılmaya çalışılmakta ve yabancı kültür olgusunun anlaşılmasında çevirmen kendi bilinci ve kendi kültüründen yola çıkılmaktadır. Çevirmen, sahip olduğu bilgilerle bilmediklerini anlamlandırmaya, yani anlamaya çalışır. Bu bilgilerine gerek kaynak kültür hakkında, gerekse kendi kültürü hakkında sahip olduğu bilgiler dâhildir. Her ne kadar çevirmen kaynak kültür hakkında bir *uzman* olsa da Schleiermacher'in de belirttiği gibi, kendi kültüründen hiçbir zaman tam anlamıyla soyutlanamaz. Bu bağlamda, çok az oranda da olsa çevirmen kendi kültürünü kaynak kültürü ve metni anlama sürecine yansıtmaktadır (Witte, 2007: 84). Gadamer, çevirmenin yaşadığı bu süreci, ufukların kaynaşması olarak nitelendirmektedir. Ufukların kaynaşması yaklaşımında Gadamer anlaşılması söz konusu olan metin türünün tarihsel olmasından dolayı, bir *tarihsel* ufuk ve bir de *şimdi* ufkundan yola çıkmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Ancak bahsedilen iki ufuk metaforik olarak ikiye ayrılmaktadır, tarihsel ufuk, yorumcunun şimdi ufku bağlamındaki tarih bilgisidir.

Gadamer'e göre, yorumcunun bu iki ufku karşılıklı olarak etkileşim içerisinde. Yorumcunun tarihsel ufku değişmekte olduğundan, şimdi ufku değişmekte, şimdi ufku değiştiği içinse tarihsel ufku değişmektedir. Gadamer'in felsefi yorumbilimi ve özelde ise *ufukların kaynaşması* yaklaşımı birçok eleştiriyi beraberinde getirmiştir (1.1.6.; 1.3.3.). Gerek tarihsel metinleri konu etmesi bakımından, felsefi yorumbiliminde Avrupa kültürü dışındaki kültürleri dışladığı, gerekse ufukların *kaynaşması* (*Verschmelzung*) yaklaşımı ve diyalog olarak tasvir ettiği anlama sürecindeki, anlamının ortak paydalarla gerçekleştiğini belirtmesiyle, yabancıyı asimile etmeye çalıştığı eleştirilerine maruz kalmıştır (bkz. Di Cesare, 2009: 122, 271-276; Siever, 2010:105).

Steiner'in bahsetmiş olduğu ikinci aşama olan kaynak metnin *saldırganlık* (İng. aggression, Alm. Aggression) içerisinde anlaşılması da aslında, Gadamer'in bahsetmiş olduğu önbilgilerin günlük anlamada denetlenmeden doğru olarak kabul edilmesi sonucunda gerçekleşen anlama biçimidir. Hatırlanacağı üzere Steiner, Heidegger'in bilgi edinme biçimine dair görüşüne başvurarak, bu aşamayı *aktif* bir süreç olarak nitelendirir (bkz. 3.2.3). Çünkü bilgi edinme sürecinde kişi, karşısındaki olguyu kendi bilgileri doğrultusunda biçimlendirmekte, anlamlandırmakta, kısaca anlamaktadır. Bu anlama içinde yabancı olan şiddete uğrar, çünkü alımlayan kişi bunu *kendi anlama kalıpları* içine yerleştirir. Böylece anlaşılacak olguya zarar verilmekte, olgu eksikliğe uğratılmaktadır. Steiner ve Vermeer'in, anlamının bu aşamasını aktif veya düşünümsel olarak nitelendirmeleri, çevirmenin bu süreçte yoğun olarak önbilgilerine başvurmasındandır. Ancak Steiner, Vermeer'den ayrı olarak bu aşamayı sadece aktif bir süreç olarak değil aynı zamanda saldırgan olarak nitelendirerek, aslında burada çevirmenin tam manasıyla bir düşünümsellik içerisinde olmadığını da gösterir. Habermascı bir bakış açısına göre böyle bir durumda sorulacak olan soru bu aşamanın kime göre aktif kime göre pasif olarak nitelendirilmesidir?

Ancak Gadamer'e göre anlamının bu aşaması, her ne kadar öğrenme ve bilgi edinme süreci içinde de olsa ve buna bağlı olarak önbilgiler devreye sokulup zihinsel bir aktiflik söz konusu da olsa, *geleneğe bir katılım*, bir uzlaşma ve aynı zamanda da rıza gösterimidir. Habermas'a göre ise önbilgiler (önyargılar) sonucunda *anlaşılacak* söylenenlere karşı rıza gösterimi¹⁵⁹ veya uzlaşma olması durumunda, düşünümsellik devreye sokulmadığı için bu

¹⁵⁹ Gadamer'in ifadesiyle geleneğe katılım

anlama pasiftir. Steiner saldırganlıkla gerçekleşen kaynak metnin anlaşılması evresinde anlaşılana ereğ metne taşıma evresini ise *özümseme* (İng. incorporation, Alm. Einverleibung) olarak adlandırır. Steiner'in bu evresi, Gadamer'in yabancıyı asimile ettiğine yönelik eleştiri aldığı, ufukların kaynaşması yaklaşımına benzerdir. Çünkü bu aşamada tıpkı Gadamer'in yaklaşımında olduğu gibi, Steiner'e göre de, çevirmen kaynak kültür olgusunu, anlamış olma rahatlığı, yani 'uzlaşısı' içerisinde, erek metnini oluşturmuştur.

Yaşamın her alanında zaman içerisinde sürdürülen eylemler rutinleşmeye başlar. Bu mesleki çalışmalarda da karşılaşılan bir durumdur. Bu bağlamda, uzman bir çevirmenin çeviri eyleminin her aşamasında kendisinde *şaşkınlık* yaratan bir durumla karşı karşı kalması pek olası değildir. Bu durumda ise çeviri sürecindeki anlaması da bir alışkanlığa dönüşür.¹⁶⁰ Çevirmen, önüne gelen bir kaynak metni, kendisine iletilenler doğrultusunda erek metne dönüştürecektir. Çevirmen çevirmeyi kabul ettiği kaynak metnin hemen hemen tamamına aşınadır ya da en azından çevirmen böyle olduğunu düşünmektedir. Bu süreç içinde, çevirmenin kaynak metinde karşılaştığı dilsel ve kültürel olgular genel itibariyle kendi deneyimleri ve önbilgileri doğrultusunda alışıldık ve bilindik olgulardır. Buna karşın bir çevirmenin kaynak metinde anlama zorluklarıyla karşı karşıya kalması, genellikle *kendi önbilgisiyle metnin bilgi sunumu arasında bir uyumsuzluğun oluşması* durumunda gerçekleşir. Bu ise Heidegger'in belirtmiş olduğu anlamının *hermeneutische als* (yorum-bilimsel olarak) olarak adlandırılan ikinci aşamasına geçişe yol açmaktadır. Grondin bu süreci, yani bir *beceri* olan anlamadan –bunun çevirmenin mesleki becerisi olarak adlandırmak mümkündür- *anlamamaya* geçişi şu şekilde açıklar:

“Bahsedilen bu beceride, az da olsa bilmemenin de bulunduğu görülmek durumundadır. [...] burada “yapılabilen”, her an bir bilgisizliğe dönüşebilir: dünyanın en iyi futbolcusu, bir gün kötü bir oyun sergileyebilir. [...] Bir şey yapabilmek, bir şey

¹⁶⁰Benzer bir düşüneyi Vermeer de dile getirmektedir: „verstehen entsteht dann aus gewöhnung. (auch sprachliche kompetenz ist eine gewöhnung.) es gibt Situationen, für die keine hinreichenden gewohnheiten bereitliegen, also verstehen wir sie nicht, sondern nur ihre umstände, soweit diese von gewohnheiten erfassbar sind, wie wesentlich solche umstände sind, läßt sich aber wieder nur im gesamtverstehen abschätzen - vielleicht mißverstehen wir. die Schwierigkeit gilt erst recht für fremdkulturelles verhalten. der translator muß es verstehen, muß sich akkulturiert haben.. (Vermeer, 1986:343)“

anlayabilmek, bilmemeyi, anlamamayı içermektedir. Heidegger için öncelikli olan buydu.“ (Grondin, 2001: 94-95)

Birinin bir şeyi pratikte sürekli aynı şekilde yapması, bunu doğru yaptığını sanmasına yol açar. Çünkü pratikte bir olgunun sürekli aynı yönüyle karşı karşıya kalır. Bir sorunun çıkması ya da işin bir başka boyutuyla karşılaşılması veya başka boyutuna gereksinim duyulması durumunda, mevcut olan bilginin eksikliği ve hatta yanlışlığıyla yüz yüze kalınır. Anlama ediminin *yorumbilimsel olarak* adlandırılan ikinci aşamasında, hem Dasein'in nasıl bir tutum içinde olduğu, hem de el-altında-olanın nasıl bir varolana dönüştüğü hakkında Heidegger'in dile getirdiklerini bu aşamada hatırlamakta yarar var. Heidegger beceri olan bir-şey-olarak-bir-şeyin anlaşılmasından, bir şeyin *yorumbilimsel olarak* anlaşılmasına ancak bir engelle karşılaşılması durumunda geçilebileceğini iddia etmektedir. Bu sürecin ise kesinlikle yukarıda bahsedildiği gibi, bir öğrenme süreci olmadığına altını çizmektedir (Heidegger, 2006: 150).

Bir alet olarak alımlanan el-altında-varolan bir engelden dolayı alet olma işlevselliğini yitirmektedir. Bu işlevselliğini yitirmesinden dolayı ise Dasein tarafından bir el-altında-varolan (Zuhanden) olarak değil, bir mevcut-olan (Vorhanden) olarak alımlanmaktadır. Alet Dasein tarafından bir nesne olarak alımlanmakta ve bir anlamda değer yitimine uğramaktadır, daha doğru bir ifadeyle değer yitimine uğradığı *düşünülmektedir*. Bu durumda ise, Dasein iki farklı bir yol izleyecektir. Bunlardan ilki, düşünsel bir eylemden uzak durarak bu mevcut-olanı kenara bırakıp kendi işini sürdürebilmek adına başka bir el-altında-varolana yönelecektir. Heidegger'e göre bu durum genellikle günlük yaşamda izlenen yoldur. Diğer yol ise Dasein'in mevcut-olanın gerçekte ne olduğuna yönelik düşünsel bir eylemde bulunmasıdır. Bu ise bilimsel düşünümSELLİĞE kapı aralayan bir tutumdur. Böylece anlama ediminin Gadamer'in bahsetmiş olduğu pasiflikten, aktifliğe geçişi sağlanmış olur.

Bu aşama, çevirmenin içinde bulunduğu durum açısından değerlendirilecek olduğunda ortaya şöyle bir tablo çıkar: Kaynak metinde karşılaşılan kültürel olgunun, çevirmenin kendi önbilgileriyle uyuşmaması durumunda, kaynak kültüre ait olan olgu çevirmen için doğrudan erek metne aktarılabilir olmaktan çıkar. Ancak çevirmen bu durumda, Heidegger'in belirttiği gibi kaynak metni bir kenara bırakamayacağına göre, çeviri görevine olan

ilgisine bağlı olarak, anlamlandırmakta sorun yaşıdığı olguyu ya bu belirsizlik içinde çevirme girişiminde bulunur ya da bunları erek metne taşımaktan vazgeçer. İkinci durum için gösterilebilecek olan dayanak, erek metin için gereksiz bir parça olmasıyken, birinci durum için erek okurun kendisinin bu olguyu anlamlandırmaya ve/ya anlamaya çalışmasıdır. Böylece çevirmen, kendisine verilen görev bağlamında, erek metni oluşturmaya devam edecektir. Bu durum erek metnin oluşması aşaması için de geçerlidir. Örneğin çevirmen, kaynak metni anlama aşamasında herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadığında, ancak anladıklarını erek metni uygulamakta bir sıkıntıyla karşı karşı kaldığında, yukarıda sözü edilen iki yoldan birine başvurabilir. Ancak, böyle bir süreç sonucunda ortaya çıkacak olan erek metnin, başarılı ve işlevsel olması da pek olası değildir.

Gösterilen dayanaklar ne olursa olsun, çevirmenin bir uzman olarak bu gibi durumlarda yapmak durumunda olduğu Heidegger'in göstermiş olduğu *ikinci* yoldur. Çevirmen uygun anlamakta veya anlamlandırmakta güçlük çektiği kültürel bir olguyu anlama edimini “*yorumbilimsel olarak*” aşamasında, *kendisi için yorumlamak* (auslegen) durumundadır. Yorumlama (Auslegung), Romantik dönem öncesinde olduğu gibi anlaşılmanın başkaları için açıklanması (Auslegung) olmayıp, çevirmenin kendi zihinsel sürecinde kendisi için gerçekleştirdiği yorumdur.

Yorumlama sürecinde çevirmen, o ana kadar anladıklarını ve aynı zamanda kendi önbilgilerini denetleme imkânı kazanır. Aynı şekilde anladıklarının veya anlamadıklarının ‘um-zu’ yapısı da, kendisi için *belirginleşir*. Çevirmen, mikro stratejiler içinde (sadece erek metni oluşturmaya yönelik değil, aynı zamanda kaynak metni anlamaya yönelik mikro stratejiler) kontrol edilebilir alanda her an kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğinden, anlamasına dair bu gibi *belirsizlikler* veya *engeller* kendisine, eyleminin um-zu yapısını tekrar tekrar hatırlama imkânı sunar. Bu bağlamda aslında kaynak metnin, belirli aralıklarla çevirmenin eylemi için *el-altında-olandan*, bir *mevcut-olana* dönüşmesi oldukça yararlı bir durumdur. İkinci bölümde de belirtildiği gibi, Heidegger’e göre yorumlamayla, bir şeyin *daha iyi anlaşılması değil*, aksine *anlamanın kendi yapısı* aydınlığa kavuşur (2006:148). Bu aşamada, çevirmenin de kaynak metin anlaması değişmemekte, kaynak metni *anlama biçimi*, *kendisi için belirginleşmektedir*. Çevirmen yeniden makro boyut kazanıp, kaynak metnin çeviri eyleminde ne ifade ettiğini hatırlamaktadır. Çeviri amacını, erek okuru, görev verenleri ve tabi kendisi için bu çeviri eyleminin önemini,

kısaca kendi önbilgilerinden (Vorhabe) bağımsız, kaynak metni anlamadığını hatırlar. Sonuç itibariyle de, erek metni oluşturabilmek için kaynak metnin uygun olarak anlaşılması konusunda kendisiyle ve kaynak metinle bir *uzlaş*ı içerisine girmek durumundadır.

Heidegger'in *yorumbilimsel olarak* anlama aşaması, bir öğrenme süreci değil de, çevirmenin kendi anlamasının *farkına varması* olarak değerlendirilmekle birlikte, bu aşama aynı zamanda çevirmene kendi anladıklarının uygunluğunu denetleme imkânı sunar. Heidegger'in anlama edimine dair bu çözümlemesi, ilk anlamanın her zaman için bir yorum olduğunu gösterir. Bu anlamda Gadamer'in, anlamanın her zaman için bir *uygulama* olduğu saptaması da, Heidegger'in bu çözümlemesine dayanır. Yorum sürecinde, anlaşılmanın uygun bir anlama olup olmadığına dair, Heidegger'in varlık çözümlemesinde yol gösterici olacak ayrıntılar bulunmazken, Gadamer'in felsefi yorumbilimi, bu konuda oldukça önemli saptamalar içerir. Daha önce de belirtildiği gibi Gadamer, anlamanın ve anlaşılmanın nasıl gerçekleşmek durumunda olduğuna dair direktifler sunmasa da, *anlama* ve *anlaşmanın* nasıl gerçekleştiğine dair betimlemede ve çözümlemede bulunmaktadır. Bu ise metnin dış sözünden, iç sözüne ulaşma ve dolayısıyla diğerini anlama *isteği*, yabancıya (metin) karşı kendisini *açması* (Offenheit), kısaca metinle bir diyalog içerisine girmesidir. Gadamer anlamanın bir diyalog olduğu düşüncesinin “*bir metafor olmaktan öte*” olduğunu belirtmekte ve yorumbilimsel görevin “*metinle konuşma-içerisine-girme olduğunun anlaşılması*[nın], *asli olanın hatırlanması* [...]” (Gadamer, 2010: 374) olduğunu ileri sürer.

Siever'in, yorumbilimsel çeviri çalışmalarına yönelik iddialarına verilebilecek bir diğer örnek, kendisinin şu açıklamalarıdır: “[b]*ilişsel psikolojinin aksine hem yorumbilim, hem de yapıbozum, anlamayı tek bir bireyin bilişsel eylemi olarak ele alır. [...] Anlama ne sosyal ne de iletişimsel bir oluş olarak değerlendirilebilir*” (Siever, 2010: 298). Schleiermacher, yorumbilim yaklaşımı dışında, özellikle diyalektik notlarında ve Gadamer, *Wahrheit und Methode* adlı eserinin başından sonuna kadar anlama olgusunun bir *diyalog* yapısına sahip olduğunu göstermeye çalışır. Heidegger'in kuramının, doğrudan bir sosyal kuram olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığı düşünülmeyle birlikte, Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki görüşlerine sosyal kuram geliştirme amacıyla başvuran isimler de azımsanacak sayıda değildir. Bu bağlamda, yorum ve anlama süreçlerini, sadece bireysel bir süreç olarak değil de, metinle ve dolayısıyla arka plandaki kültürle, bir iletişim,

bir diyalog içine girme olarak gösteren felsefi yorumbilim kuramlarına bu denli indirgemeci yaklaşmak uygun olmaz. Ancak sosyal ve kültürel iletişim dışında, anlama ediminin aynı zamanda bireyin kendisiyle de diyalog kurduğu bir süreç olması, sadece felsefi yorumbilim çalışmalarında değil, işlevselci çeviribilim çalışmalarında da vurgulanır (Hönig, 1986: 230). Hönig'in, çeviri sürecini, çevirmenin kendisiyle ve varsayımsal bir alıcı kitlesiyle bir iç diyalog şeklinde denetlediği bir süreç olduğuna dair yaklaşımı da gözden kaçırılmamalıdır. Kaynak metin zaten bir ifade olması bakımından, bir *mevcut-varolana* (Vorhandene) dönüşmüştür. Bu durumda ise, kaynak metin de kendisini oluşturan el-al-tında-varolan özelliğini yitirmiştir. Dolayısıyla çeviride kaynak metin yazarının anlaşılması veya kaynak metnin oluşturulmasıyla, çeviriye yüklenen asıl işlevin tanınması zaten mümkün olmamaktadır. Bu durum, yabancı bir kültür söz konusu olduğunda, daha da karmaşık bir hal alır. Ancak buna rağmen çevirmen, kaynak kültür metnini erek kültüre aktarmak durumundadır. Ancak çeviri, salt sözcükleri aktarmak olmadığından, aynı zamanda da *verili* bir metinden *yola çıkıldığından*, çevirmen kaynak metinde sunulanları en uygun biçimde anladığını diyalektik bir süreçle kontrol etmeli, bir anlamda çeviri sürecince kendisiyle iç diyalog yaşamalıdır. Bunun için çeviribilim içerisinde dilbilimsel başta olmak üzere, söylem çözümlemesi, Holz-Mänttari'nin Yapı ve İşlev Çözümlemesi yöntemi olmak üzere birçok yöntem bulunmaktadır. Bu bağlamda Hönig'in, çeviride anlama sürecini, "refleks ve düşünme arasında geçen bir diyalog süreci olarak" yorumlaması, çeviri sürecindeki felsefi yorumbilim yaklaşımlarını somut biçimde çeviriye aktaran en önemli yaklaşım olarak görülebilir

Çeviribilim alanında çevirmenlik için, çevirmenlik yetisine sahip olunmasından çok sık bahsedilmektedir. Bu çevirmenlik yetilerinden biri de yabancı kültüre yönelik bir tutumdur. Bu ise, yabancıya açıklık olduğu gibi, Gadamer'in bahsetmiş olduğu, deneyimlere *açıklığı* da gerekli kılar. Stolze'nin (bkz. 2003: 140), işlevselci yaklaşımda normal okurla bir uzman olan okur arasında hiçbir farkın gözetilmediği eleştirisine katılmamakla birlikte, dikkat çekmiş olduğu iki farklı alımlayıcı tipinin anlama biçimlerinin farklı olması konusu oldukça önemlidir. Normal bir okurun alımlamasıyla çevirmenin bir metni alımlamaya *çalışması* arasında farklılıklar bulunur. Çünkü Eco'nun deyişiyle çevirmen, metnin örnek okuru olarak, konusunda uzman ve önbilgileri oldukça fazla bir okurdur.

Felsefi yorumbilim, her insanın anlamasının, *farklı* olduğu gerçeğinden yola çıkar. Ancak anlama farklı olsa da, insanların anlaması belli bir kültür ve konu bağlamında sınırsız olamayacağı için, *anlaşılmanın* (Verständigung) da mümkün olduğunu savunur. Birinci bölümde de görüldüğü üzere, yorumbilim yaklaşımlarının hemen tamamında, anlaşılma için anlama isteğinin vazgeçilmezliği ve önemine vurgu yapılır. Romantik dönemden önce sorunsallaştırılan metinlerin çoğunluğu Kutsal metinler olması nedeniyle, anlama isteği dini ve buna bağlı olarak ahlaki bir değer olarak nitelendirilirken, Schleiermacher bu duruma yönelik herhangi bir belirlenimde bulunmaz. Her ne kadar Gadamer, felsefi yorumbilimi ve anlamayı Aristoteles'in etik yaklaşımı bağlamındaki phronesis düşüncesinden yola çıkarak açıklasa da, Gadamer, bunu daha çok tutum benzerliği bakımından değerlendirir. Derrida'nın Gadamer'i itham ettiği gibi, Gadamer anlama isteğini ahlaki bir olgu olarak da ele almaz. Gadamer'in istek olgusunu, anlamının ve anlaşmanın önemli bir etkeni olarak göstermesi, bunun talep edildiği anlamına gelmez. Bu isteğin, bir insana dayatılması gibi bir durum ise söz konusu değildir. Bir dayatma neticesinde böyle bir isteğin oluşturulması mümkün değildir. Bu istek bir insan da ya bulunur ya da bulunmaz. Ayrıca anlama isteğinin bulunuyor olması, anlamının ve anlaşmanın gerçekleşecek olduğu anlamında da gelmez. Bir insan tüm *iyi niyetiyle* anlama isteğiyle bir olguya yönelir, ancak anlayamaz, aynı şekilde bir insan bir *art niyetle* anlamaya çalışabilir ve bu art niyete rağmen karşısındakini anlar. Anladıklarını hangi yönde kullanacağı da yine kişinin kendi niyetine bağlıdır.

Bu anlamda, Schleiermacher'in belirttiği gibi (Schleiermacher, 1977: 411), diyalektik, yani diyalog için zorunlu olan, eleştirel ve şüpheli bir yaklaşımdır. Ancak çevirmenin bu eleştirel ve şüpheli tutumu, sadece kaynak metinde söylenenlere yönelik olmayıp, aynı zaman da kendi anladıklarına da yönelik olmak durumundadır. Bu durum Gadamer'in diğerini kendisine göre daha üstün kılmak düşüncesinde olmak anlamında olmayıp, diğerine karşı bir üstünlük sağlamaya yönelik de olmamalıdır (krş. Gadamer, 1984: 59).

SONUÇ VE ÖNERİLER

Yorumbilim önceki yüzyıllarda ilahiyat ve felsefe alanlarının tartışma konusuyken, günümüzde sosyal bilimlerin tüm alanlarında yorumbilimsel tartışmalara rastlanmaktadır. Bugün yorumbilim, doğa-insan, insan-toplum ve metin-metni yorumlayan ilişkisine ait tüm anlamlandırmaları kuşatmaktadır. Yorumbilim, bir yanda metinler üzerinden doğanın, eşyanın, insanın ve toplumun kavrayışıyla ilgili felsefi yaklaşımlarını sunarken, diğer yanda, toplumsal pratikle ilgili araştırmalar da yapmakta ve toplumsal yaşamı etkileyecek kuramsal yaklaşımlar getirmektedir. Bugünün ünlü sosyoloji kuramları yorumbilimsel verilere dayalı bir dünya görüşü sunmaktadırlar. Aynı şekilde kültür kuramının yorumbilimsel araştırmalarla elde ettiği sonuçlar, tüm bilim dünyasını etkileyen ve Immanuel Kant'tan beri var olan aydınlanmacı-pozitivist yaklaşımların yönünü değiştiren bir devrimsel bakış sunmaktadırlar. Sosyoloji alanında Pierre Bourdieu, kültür alanında Ernst Cassirer dünyaya yorum odaklı bir bilimsel bakışın en önemli temsilcileri olmuşlardır. Her iki bilim insanının dünyayı yeniden kavrayışlarının temelinde yorumbilim paradigması yatmaktadır. Yorumbilimin edebiyat bilimine etkisi yüz yıllardır süregelmiştir. Edebiyat metinlerinin yorumlanmasının salt dilsel ve metinsel ilişkilerin ötesine geçerek, toplumsal geleneğin metin yorumuna dâhil edilmesi süreci, yorumbilim verilerinin edebiyat bilimine aktarılmasıyla gerçekleşir. Edebiyat metinlerinin anlamlandırma süreci yorumbilimsel yaklaşımların sürece dâhil edilmesiyle bambaşka bir boyut kazanır. Metin yorumu anlamında hermeneutik bilimi, tüm metin bilimler için kullanılabilir en değerli kuramsal bilgileri vermektedirler.

Çeviribilim, bir metin anlama ve yorumlama bilimi olarak doğasını yorumbilimsel yaklaşımların içinde bulur. Çeviribilimin oluşum yıllarında Fritz Paepcke ile ilk olarak çeviribilim alanına dâhil edilen yorumbilimsel yaklaşım, her ne kadar H.J. Vermeer ve Ernst August Gutt vd. ile çeviri metinlerin anlaşılıp yorumlanması için bir araç olarak kullanılmışsa da, yorumbilimsel bir çeviribilimin oluşması gerçekleşmemiştir. Yorumbilimsel çeviribilim özellikle Almanyada Radegundis Stolze ile birlikte bir çeviri kuramı haline gelerek, diğer çeviribilimcilerin katılımıyla birlikte çeviribilim alanında bir yorumbilimsel ekol gelişmiştir. Fakat yorumbilimsel ekolün çeviri alanında diğer ekollere göre kenarda kaldığını ve çeviri alanında daha çok işlevsel, dizgesel, sosyolojik ve kültürel yaklaşımların öne geçtiği söylenebilir. Ancak böyle bir gelişme trendi çeviribilimi, metin

yorumlamanın derinliklerinden kopararak, metnin izini sürmekten uzak bir toplumsal ilgi alanına kaydırmıştır. Çeviribilimin dünyayla ilişkisi tamamıyla metinler üzerinden bir ilişkidir ve bu ilişkinin her türlü araştırılması metinden bağımsız gerçekleşemez. Çeviri araştırmalarını, metinlerin yüzeysel bağıntılarıyla ilişkilendirerek yapan araştırmacıların, çeviribilimden çok, sosyal bilimlerin diğer dallarının yöntemleriyle yetindikleri söylenebilir.

Yorumbilimin hem kendi etki tarihi hem de çeviribilimle ilgili etki tarihi açısından Schleiermacher ile başlatılabileceği söylenebilir. Kuşkusuz Schleiermacher'e kadar çok önemli hermeneutik kuram ve yöntemler geliştirilmiş olmakla birlikte, yorumbilimin evrensel bir perspektife ulaşması ve çeviribilim açısından özellikle çeviri alanına uyarlanması konusunda Schleiermacher ismi öne çıkmaktadır. Schleiermacher salt kendi savunduğu yorumbilim yöntemini değil, kendinden önce var olan yöntemleri de kullanarak, bir yorumbilim kuramı oluşturmuştur. Öğrencileri vasıtasıyla ders notlarının bir kitap halinde derlenmesiyle birlikte Schleiermacher'in, kendi bakış açısı gerek yorumbilim gerekse eleştiribilimi alanlarında kuramsal ve yönetsel bir düzleme taşınmıştır. Bugün yorumbilimsel çeviribilim alanında en çok alıntılanan ve kendisine dayanılan kuram Schleiermacher'in "yabancılaştırma yöntemi" dir. Fakat çeviribilim alanındaki yorumbilimsel yaklaşımların salt Schleiermacher'e dayanması ve bununla yetinmesi, çeviribilim alanında önemli bir boşluk meydana getirmektedir. Yorumbilim alanı salt Schleiermacher'in çeviri yöntemiyle yetinilebilecek bir alan değildir. Çeviribilim açısından önemli olan ise, çeviribilim disiplininin yorumbilimsel yaklaşımlardan bağımsız bir gelişiminin, "çevirinin, metin olmadan yorumlanması" anlamına geleceği için, yorumbilimsel veriler olmaksızın bir çeviri yaklaşımının mümkün olamayacağıdır.

Yorumbilim alanındaki tartışmalara bakıldığında, benzer tartışmaların çeviribilim alanında da yaşandığı görülmektedir. Yorumbilimin felsefi ve yönetsel yaklaşımları arasındaki tartışma, benzer şekilde çeviribilimin kuram ve pratik alanlarındaki tartışmada kendini göstermektedir. Yorumbilimsel bakış açısını Heidegger veya Gadamer'in felsefi hermeneutik kuramları yerine, Dilthey veya Habermas'ın yönetsel hermeneutik kuramlarına dayalı olarak geliştirildiğinde, yorumbilimsel bakış açısı *pratik ve yönetsel* bir yorumbilim anlayışıdır. Gadamer ve Heidegger'e dayalı bir hermeneutik bakış açısı ise

teorik ve felsefi bir yorumbilim anlayışıdır. Çeviribilim alanında bugüne dek Schleiermacher merkezli gelişen yorumbilimsel bakış açısı, *yöntemsel yorumbilime* denk gelmektedir. Bu çalışmada ise, çeviribilim alanında ilk defa *felsefi yorumbilimin* izlerini sürerek ve felsefi yorumbilimin, yöntemsel yorumbilime göre, çeviri kuramı ve çeviri paradigması oluşturmadaki öncü rolü savunulmuştur. Yöntemsel çeviri yaklaşımının, özellikle kısır bir bakış açısıyla Schleiermacher ve Stolze ile sınırlı kalması, yorumbilimsel çeviri anlayışı için oldukça eksik olduğu söylenebilir. Felsefi yorumbilim bakış açısının çeviribilime dâhil olmasıyla, çeviri paradigmasının kendi metin bilimsel özüne döneceğini ve çeviri sosyolojisi açısından daha derin bir okumayla, Bourdieu'nün de izlerini kendinde gördüğü felsefi ve Gadamerci bir yaklaşımla birlikte çevirinin genel kuramını kuşatacağı iddia edilebilir.

Bu bağlamda birinci bölümde, bir yandan yorumbilimin felsefi boyut kazanma serüveni gösterilerek, her türlü beşeri eylem ancak özellikle insan bilimlerini kuşatıcılığının altı çizilmek istenmiştir. Böylece felsefi yorumbilimin çeviri ve çeviribilim için vazgeçilmezliğine dikkat çekilmesi amaçlanmıştır. Ancak bir bilim ve/ya felsefe olarak değişim sürecinin gösterilmesi gibi, *anlama* sorunsalına yönelik yaklaşımların geçirdiği dönüşümler de vurgulanmış ve gözler önüne serilmiştir. Bununla yorumbilimsel anlam ve anlama yaklaşımlarına karşı özellikle çeviribilim içerisinde devam eden önyargıların kırılması amaçlanmıştır. Böylece felsefi yorumbilimin yazarı anlama, tek anlamın mevcudluğu ve benzeri ideallerden bir önceki yüzyılın başında Heidegger'le, ancak özellikle Gadamer'le birlikte tamamen uzaklaştığı gösterilmiştir.

Bu amaçla, çalışmanın ikinci bölümünde, esasen Gadamer'in felsefi yorumbilim yaklaşımı temel alınarak, kendisinin anlama olgusunu betimleyişi her yönüyle incelenmiştir. Ancak Gadamer'in anlama yaklaşımının gelişmesinde önemli etkilerinin bulunduğu düşünülen Heidegger'in varlığın anlamına ulaşma amacını taşıyan yorumbilimsel fenomenolojisi ve bu yöntem sonucunda Dasein'in varlık hallerinden biri olan anlama olgusu hakkında görüşleri irdelenmiştir. Schleiermacher'in gerek yorumbilim, gerekse diyalektik görüşlerine yer verilerek, onun çeviri makalesinde yapmış olduğu çeviri türüleri arasındaki ayrımın, aynı zamanda yabancılaştırma yöntemini savunmasının altında yatan nedenler gösterilmeye çalışılmıştır.

Böylece üçüncü bölümde ele alınan Schleiermacher'ın çeviri yaklaşımının, kesinlikle kendisinin yorumbilim görüşlerinden ayrı tutulamayacağı gibi, diyalektik görüşlerinin de bu çalışmasını etkilediği gösterilmiştir. Çeviribilimdeki yorumbilim ekolünün, Schleiermacher'ın çeviri makalesini ve edebiyat bilimi üzerinden kısmen de olsa yorumbilim yaklaşımlarını temel almakla birlikte, kendisinin diyalektik yaklaşımlarını dikkate almadığı görülmektedir. Oysa Schleiermacher'ın gerek yorumbilimindeki kural karşıtlığı ve üst bakış arayışı, aynı zamanda düşünce alanlarına göre belirlediği metin türlerine yönelik görüşleri dikkate alındığında, bunların, kendi döneminin şartları içerisinde oluşan çeviri amacı doğrultusunda savunmuş olduğu çeviri yönteminin ötesinde, bugünün metin türleri bağlamındaki çeviri yaklaşımlarına ve aynı zamanda çevirinin makro strateji savunmalarına ve arayışlarına uzak olmadığı görülmektedir.

Birinci bölümde ele alınan felsefi yorumbilim, ikinci bölümde felsefi yorumbilim bakış açısıyla irdelenen anlama olgusu temelinde Aristoteles'in bilimler ayrımından yola çıkıldığında, *çeviribilimin* kuramsal bilimlere dâhil olduğu gibi, üretici bilimlere de dâhil olduğu söylenebilecekken, sağlıklı bir kültürlerarası iletişimi mümkün kılabilmek adına çevirmenin sürdürdüğü eylem için, Gadamer'in yorumbilim için savunduğu *phronesis* yaklaşımının oldukça önem taşıdığı görülmektedir. Gadamer'in yorumbilimi pratik bilimlere dahil etmesi, çeviribilim ve çevirmenlik açısından geldiği anlam, çevirmenlik *mesleğinin* bir zanaat (techne) bilgisi gerektirdiği kadar, akli başındalık (phronesis) bilgisini de gerekli kıldığıdır. Snell-Hornby 1986 yılına ait "Übersetzen, Sprache, Kultur" başlıklı çalışmasında, üniversitelerde çevirmen eyleminin yanlış anlaşıldığını ve çevirmenin bir zanaatkâr olarak kabul edildiğine dikkat çekmektedir. Snell-Hornby bu eleştirisini o yıllarda çeviriyi hala dilbilimsel bir olgu olarak yansıtan yaklaşımlara yöneltmektedir. Bu bağlamda da çeviribilim içerisinde ereksel ve kültürel bir dönüş yaşanmıştır. Dikkatler erek metne çekildiği gibi, kültürel olgular önplana çıkartılmış ve bunların çevirideki önemi vurgulanmıştır. 21. yüzyıla gelindiğinde çeviri kuramlarında ve çeviri eğitiminde kültürel değerlerin önplana çıkartılmasında başarılı olunmasına karşın, çeviri eğitiminde bir tür zanaatkârlık eğitiminden öteye gidilebildiğini söylemek pek mümkün değildir. Bunun nedeni olarak, Snell-Hornby'nin de adı geçen çalışmasında belirttiği, ancak özellikle Schleiermacher'den itibaren hemen hemen tüm yorumbilimsel çalışmalarda, çeviri eylemi içinse özellikle Fritz Paepcke (*Im Übersetzen leben: Übersetzen und Textvergleich - 1986*) tarafından savunulan anlamının ve çevirinin, metinde bulunan tek tek birimlerin

'çizgisel zincirine' değil (Snell-Hornby, 1986: 13), daha kapsayıcı ve bütüncül olan metin biçimine (Übersummativität) yönelik bir uğraş olmasının dikkate alınmıyor olmasıdır. Çevirmen adaylarına sadece dil bilgisi vermeyip, eğitime kültürel bilgileri de dâhil etmek ve aynı zamanda öğrenciye çeviri eyleminde kaynak metni amaca uygun olarak istediği gibi dönüştürebileceğini söylemek, çeviri adaylarının yetkin birer çevirmen olmalarını sağlamamaktadır. Çevirmen adaylarına çeviri metnine *bütüncül bir bakış* ve çeviri eyleminde ise yabancıya karşı bir *tutum* kazandırılmak durumundadır. Aksi durumda çeviri, 80li yıllara değin *dilsel kod değişimi* olarak kabul edildiği gibi, bugün ve gelecekte de *kültürel kod değişimi* olarak kabul edilmeye devam edilecektir.

Bu bağlamda ise, çevirinin *amaçlı bir eylem* olduğu gibi, aynı zamanda bir *diyalog* süreci olduğu da hatırlanmak ve hatırlatılmak durumundadır. Diyalogun ise, çevirmenin sadece kendi beklentilerini onaylatması anlamına gelmediği gösterilmek durumundadır. Diyalog, Gadamer'in de belirttiği gibi, bireyin kendi anlamasına eleştirel gözle yaklaşması bakımında düşünümsel olduğu kadar, yabancıyı anlamaya çalışırken, karşıt görüşlerin (kendisinin ve diğerinin) karşı karşıya getirilmesi ve eş değer bir konumda tutulması olmakla diyalektik bir süreçtir de. Bu anlamda özellikle birinci bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, Platon'da hakiki bilgiye ulaşmak amacıyla sürdürülen diyalektikten ayrı tutulan ve Tanrı ilhamı olduğuna inanılan *anlama* edimi, tarihsel süreç içerisinde retorik, mantık ve eleştiri gibi alanlarla ilişkilendirilmekle birlikte, anlamının diyalektikle ilişkilendirilmesi 19. yüzyılda Schleiermacher tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak bu yenilikçi görüşüne karşın Schleiermacher, diyalektik ve yorumbilim, dolayısıyla anlama ilişkisini belirli durumlarla sınırlandırmaktadır. Her türlü anlamının, en azından anlama *amacının* bulunduğu anlamının, temel yapısının bir diyalog, dolayısıyla da anlamının diyalektik bir süreç olduğunu gösteren ise Gadamer olmuştur. Gadamer, mevcut bir duruma *uygulama* olan anlamayla, bir diyalog olarak yansıttığı anlaşılmayı karşı karşı karşıya getirerek, öznel olan anlama sürecinin, nasıl öznelarası bir anlaşmaya uzanabileceğini gözler önüne sermiştir. Bir *oluş* ve *uygulama* olan anlama, bir anlama *isteğiyle* yorumbilimsel eleştiri ve düşünümsellik içeren bir diyalektiğe ve diyaloga dönüşebilmektedir. Bu ise Platon'un soru-cevap diyalektiğinin, soru-cevap yorumbilimine dönüşümüdür.

Gerek birinci bölümde gerekse ikinci bölümde de görüldüğü üzere, felsefi yorumbilim anlamayı dış dünyadan kopuk bir edim, anlayan kişiyi ise kendisiyle baş başa olan ve

diğer insanları dikkate almayan bir özne olarak kabul etmemektedir. Klasik yorumbilim yaklaşımlarına bakıldığında, burada anlama ve yorum (Auslegung) olgularının Romantik döneme değin birlikte yer aldığı görülmektedir. Anlamanın dönüşümü anladıklarını diğerlerine anlaşılır kılmaktır. Burada *anlama isteği* bulunduğu gibi, aynı zamanda *anlaşılma isteği* de bulunmaktadır. Her ne kadar Heidegger'in varlık çözümlemesinde Dasein, *yalnız bir varolan* gibi yansıyor da, gerçekte Dasein'in tüm eylemlerini yönlendiren birlikte-Dasein'lardır. Gadamer'in felsefi yorumbiliminde ise *anlamanın*, bireyin kendi durumuna bir *uygulama* olduğu gösterilmekle beraber, anlaşmanın sağlandığı durumdaki *tutum*a dikkat çekilmekte ve anlaşmanın ancak *diğerine* karşı bir *açıklığın* bulunmasıyla gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda yorumbilimsel çalışmaları sosyal etkileşimden ve iletişimden uzak bir *monolog* olarak değerlendirmek mümkün değildir.

Gadamer'in felsefi yorumbilimi, her ne kadar kendisi doğrudan ilişkilendirilmese de, Heidegger'in insanın dünya ve kendi anlamasını temel alarak, anlama ediminin sonluluğuna karşın, anlaşmanın ve anlaşılmanın da mümkün olabileceği iddiasında bulunmaktadır. Heidegger'in varlığın anlamına ulaşmak için kullanmış olduğu yorumbilimsel fenomenolojik yöntemi, insanın dünyayla olan varlıksal ilişkisini ortaya koymakta ve bu dünyayla olan ilişkisi bağlamında kendisini tanıma biçimlerini göstermektedir.

Hönig'in iddia ettiği gibi çevirmenlerin kontrol edilebilir alanda mikro stratejiler içerisinde kaybolmasına neden olan kendi zihinsel süreçlerine yönelik bilgi sahibi olmamaları önemli bir nedenken, bundan daha ziyade, genel çeviri eylemi ve bu çeviri eyleminde kendilerinin sahip oldukları role dair özgüvensizlik asıl sebeptir. Heidegger her eylemi yönlendirenin *kaygı* olduğunu iddia etmektedir. Çünkü *kaygı* Dasein'in varlığıdır. Çevirmen içinde bulunduğu haletiruhiyeye göre erek metin tasarımı oluşturmaktadır. Ancak bu haletiruhiyesini belirleyen de yine kendisinin içinde bulunduğu dünyasıdır, bir başka ifadeyle çeviri dünyasındaki diğer aktörlerdir. Bu bağlamda ise bir takım korkulardan dolayı, yani özgüven eksikliğinden dolayı, bu toplumun kendisine dayattıklarına razı gelmek durumunda kalmaktadır. Bu özgüvensizliği aşabilmek adına çevirmenlere zihinsel süreçlerinin işleyişi gösterilmek durumunda olması dışında, bununla beraber çok daha önemli olan kendi *korkuları* ve bu *korkularının* sebebi gösterilmelidir. Çevirinin mekanik bir dilsel aktarım olmadığını, aksine bir beşer eylem olduğunu gösteren ve bunun sonu-

cunda da amacı vurgulayan modern çeviribilim yaklaşımları, son yıllarda giderek mekânleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan *amacın* gerçekleştirilmesinin, halen bir beşeri eylem olduğunu hatırlamak ve hatırlatmak durumundadır. Bunun içinse çeviri eylemindeki *amaç* ve *kaygı* ilişkisinin ele alınması zaruridir.

Buna karşın çevirmenin özgüvenin eksik olması ne derece sakıncalı bir durum ise, aşırı bir özgüvene sahip olması da aynı oranda sakıncalıdır. Çevirmenin kendisinin çevirmenlik yetisine aşırı güven duyması, Hönlğ'in de bahsetmiş olduğu monitoring evresini doğru bir şekilde işletmesine engel olacaktır. Çevirmenin kaynak kültürü ve kaynak metni, aynı zamanda ise erek kültürü ve erek okuru çok iyi tanıdığı düşüncesi, onun yanlış kararlar almasına yol açabileceği gibi, bu yanlışları görmesine, kabullenmesine ve denetlemesine engel olacaktır. Bu bağlamda ise Gadamer'in felsefi yorumbilim yaklaşımında ele aldığı anlaşılma durumlarındaki *diğerine açıklık* durumu çevirmenlik mesleğinin icrasında oldukça önemli bir husustur. Bu açıklığın kazandırılabilmesi içinse, sadece yabancı kültür hakkında bilgi sunulması yeterli değildir. Böyle bir açıklık, yabancı kültüre karşı özel bir *tutumu* gerekli kılmaktadır. Bu anlamda ise Gadamer'in yorumbilimsel yaklaşımında öne çıkardığı yeni *deneyimlere açıklık* olgusu ve *anlama isteği* sorunsalı çeviribilim içerisinde çevirmen açısından gündemde tutulmak (açıklık, empati, hoşgörü) ve gündeme getirilmek (anlama isteği, istenç) durumunda olan iki önemli sorun olarak çeviribilimin karşısında durmaktadır. Bu çalışmada söz konusu olguların öne çıkartılmama sebebi, bunların anlama sorunsalından ziyade, çevirinin etik boyutuna dâhil oldukları düşüncesine sahip olunmasıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Aristoteles. (1996). *Yorum Üzerine*. S. Babür (çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Albrecht, J. (2004) “Der Beitrag der Sprachwissenschaft zur Übersetzungsforschung – Überlegungen eines Konservativen”, *Übersetzung – Translation – Traduction*. J. Albrecht, H. Gerzynisch-Arbogast, D. Rothfuss-Bastian (drl.). Jahrbuch Übersetzen und Dolmetschen, 5/2004, Tübingen: Narr, 1-21.
- Allolio-Näcke, L. ve B. Kalscheuer. (2005). “Wege der Transdifferenz”, *Differenzen anders Denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer ve A. Manzeschke (drl.). Frankfurt/New York: Campus Verlag, 15-25.
- Apel, F. (1983). *Literarische Übersetzung*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Arndt, A. (2003). Die Metaphysik der Dialektik. C. Helmer, C. Kranich ve B. Rehmeffert (Ed.) *Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in der Philosophie* içinde. Tübingen: Mohr Siebeck. 125-149.
- Ast, F. D. (1808). *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut: at jos. Thomann, Buchdrucker und Buchhändler.
- Augustinus, A. (2002). *Die christliche Bildung*. K. Pollman (çev.), Stuttgart: Reclam Verlag.
- Beisler, H. (2001). “Die Unergründlichkeit des Werks und die Unendlichkeit der Interpretation”, *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik - Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. J. Schröder (derl.). Stuttgart: Franz Steiner-Verlag, 217-248.
- Bernardo, A. M. (2004). Quovadis, Übersetzungswissenschaft? Haupttendenzen der aktuellen Übersetzungsforschung. J. Albrecht (Ed.). *Übersetzung - Translation – Traduction* içinde. Tübingen: GunterNarrVerlag. 23-32.

- Bernardo, A. M. (2007). "Die Leistungen der Leipziger Schule in der deutschsprachigen Übersetzungswissenschaft", *Quovadis Translatologie? Ein halbes Jahrhundert universitäre Ausbildung von Dolmetschern und Übersetzern in Leipzig. Rückschau: Zwischenbilanz und Perspektiven aus der Aussensicht*. G. Wotjak (drl.). Berlin: Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur. 45-58.
- Biere, B. U. (1989). *Verständlich-machen: Hermeneutische Tradition - Historische Praxis – Sprachtheoretische Begründung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Bilen, O. (2007). *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. İstanbul: Şûle Yayınları.
- Böhl, M. W. Reinhard ve P. Walter (Ed.). (2013). *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- Böhl, M. (2013). Bibel. M. Böhl, W. Reinhard ve P. Walter (Ed.). *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart* içinde. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, 143-144.
- Böhl, M. (2013). Dichtung. M. Böhl, W. Reinhard ve P. Walter (Ed.). *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart* içinde. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, 25-142.
- Braun, E. (1996). *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie: Studien und Texte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brenner, P. J. (1998). *Das Problem der Interpretation: Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Cassirer, E. (2011) *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cercel, L. (2013). *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*. Röhrig Universitätsverlag: St. Ingbert.
- Cercel, L. ve J. Stanley (drl). (2012). *Unterwegs zur einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft: Radegundis Stolze zu Ihrem 60. Geburtstag*. Tübingen: Narr Verlag.
- Cevizci, A. (2010a) "Tanıtım", *Platon: İon*. (çev. F. Akderin) İstanbul: Say Yayınları.

- Cevizci, A. (2010b) *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chamberlain, L. (2004). "Gender and the Metaphorics of Translation", *The Translation Studies Reader*. L. Venuti, (edt.) London and New York: Routledge. Taylor & Francis Group.
- Chesterman, A. (2008). "The Status of Interpretive Hypotheses", *Efforts and Models in Interpreting and Translation Research*. G. Hansen, A. Chesterman and H. Gerzymisch-Arbogast (drl.). Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, s. 49-61.
- Danneberg, L. (2011). "Grammatica, rhetorica und logica sacra vor, in und nach Glassius' Philologia Sacre – mit Blicken auf die Rolle der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubensmysterien bei Leibniz", *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die Philologia Sacra im frühneuzeitlichen Bibelstudium*. C. Bultmann ve L.Danneberg (drl.). Berlin/Boston: De Gruyter Verlag, s. 11-298.
- Demmerling, C. (2007). "Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein", *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. T. Rentsch (drl.). Berlin: Akademie Verlag. 89-116.
- Denker, A. (2012). *Unterwegs in Sein und Zeit: Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett – Cotta.
- Derrida, J. (1984). „Guter Wille zur Macht (I) Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer.“, *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. Philippe Forget (drl.), München: Wilhelm Fink Verlag. 62–77.
- Di Cesare, D. (2007). "Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung", *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. G. Figal (drl.). Berlin: Akademie Verlag. 177-199.
- Di Cesare, D. (2009). *Gadamer: Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dilthey, W. (1992). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Dilthey, W. (1985). *Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. M. Redeker (drl.). Göttingen: Vandenhoeck & Reuprecht.
- Dilthey, W. (2004). "Die Entstehung der Hermeneutik", *Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte*. J.Strübing ve B.Schnettler (drl.). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH. 19-42.
- Droysen, J.G. (1868). *Grundriss der Historik*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı Giriş*. T. Birkan (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ebert, T. (2006). "Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5 und 8-13)", *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Otfried Höffe (drl.). Berlin: Akademie Verlag. 165-186.
- Engberg, J. (1993). „Radegundis Stolze: Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen (= Tübinger Beiträge zur Linguistik, 368). Tübingen: Gunter Narr Verlag“, 1992. *Hermes*, vol. 10. 109-114.
- Eversmann, L. (2003). *Wirtschaftsinformatik der "langen Frist". Perspektiven für Menschen, Automaten und Arbeiten in einer lebensdienlichen Ökonomie*. Deutscher Universitäts-Verlag: Wiesbaden.
- Figal, G. (2011). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.
- Figal, G. (2013). *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Tübingen: MohrSiebeck.
- Frank, M. (1977). *F. D. E. Schleiermacher. Hermeneutik und Kritik: Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frank, M. (1985). *Das individuelle Allgemein. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Friedrich, H. (1965). *Zur Frage der Übersetzungskunst*. Heidelberg: Winter Universitätsverlag.

- Fulda, D. (1996). *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860*. Berlin/New York: Walter De Gruyter.
- Gadamer, H. -G. (1967). "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu >Wahrheit und Methode<." *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke, Band 2, Hermeneutik II. (1993) Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck. 232-250.
- Gadamer, H.-G. (1971). "Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik." *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke, Band 2, Hermeneutik II. (1993) Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck. 251-276.
- Gadamer, H. -G. (1976). "Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik", *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke, Band 2, Hermeneutik II. (1993) Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck. 293-300.
- Gadamer, H. -G. (1983). "Text und Interpretation", *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke, Band 2, Hermeneutik II. (1993) Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck. 330-360.
- Gadamer, H. -G. (1984). "Und dennoch: Macht des Guten Willens." *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. Philippe Forget (drl.). München: Wilhelm Fink Verlag. 59–62.
- Gadamer, H. -G. (2010). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ginev, D. (2008). *Transformationen der Hermeneutik. Zum Dialog zwischen hermeneutischer Philosophie und wissenschaftlichen Forschungsprogrammen*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- Gögler, R. (1963). *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Grätzel, S. (2007). *Arbeitsheft Hermeneutik*, London: Turnshare Ltd.

- Grell, P. (2006). *Forschende Lernwerkstatt. Eine qualitative Untersuchung zu Lernwiderständen in der Weiterbildung*. New York/München/Berlin: Waxmann Münster.
- Grondin, J. (1993). "Die hermeneutische Dimension der Übersetzung", *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch*. A. P. Frank, K-J. Maaß, P. Fritz ve H. Horst(drl.). Berlin: Erich Schmidt Verlag, 151-157.
- Grondin, J. (2001). *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, J. (2012). *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: WissenschaftlicheBuchgesellschaft.
- Grossheim, M. (2002). "Erkennen oder Entscheiden – Der Begriff der »Situation« zwischen theoretischer und praktischer Philosophie", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*.G. Figal (drl.) Tübingen: Mohr Siebeck, 279-301.
- Güttinger, F. (1963). *Zielsprache. Theorie und Technik des Übersetzens*. Zürich: Manesse Verlag.
- Hackel, C. (2006). *Die Bedeutung August Boeckhs für den Geschichtstheoretiker Johann Gustav Droysen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. K. Bröcker-Oltmanns (drl.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. München: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. K. Ökten (çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heil, J. (2006). *Einführung in das philosophisch-pädagogische Denken von Friedrich Schleiermacher. Schleiermachers methodologische Grundannahmen und ihre Bedeutung für das Verhältnis von Erziehungspraxis und pädagogischer Theorie*. London: Turnshare Ltd.
- Henneman Barale, I. (2010). "Friedrich Schlegel und die Modernität als historisches Bewusstsein", *Die Romantik: ein Gründungsmythos der Europäischen Modern*. A.

- Ernstve P. Geyer (drl.). Göttingen: V&R Unipress GmbH/Bonn University Press, 169-186.
- Hermans, T. (2004). "Translation as an object of reflection in modern literary and cultural studies: Hermeneutics to poststructuralism", *Übersetzung, Translation, Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. H.Kittel, A. P. Frank, N. Greiner, T. Hermans, W. Koller, J. Lambertve F. Paul (drl.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 191-200.
- Hildebrandt, M. (2005). *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Holz-Mänttari, J. (1984). *Translatorisches Handeln. Theorie und Methode*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 226).
- Hönig, H. G. ve P. Kußmaul. (1982). *Strategie der Übersetzung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Hönig, H. G. (1986). "Übersetzen zwischen Reflex und Reflexion – ein Modell der übersetzungsrelevanten Textanalyse", *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*. M. Snell-Hornby (drl.). Tübingen: UTB, 230-251.
- Hönig, H. G. (1993). "Vom Selbst-Bewusstsein des Übersetzers", *Traducere Navem. Festschrift für Katharina Reiß zum 70. Geburtstag*. J. Holz- Mänttari ve C. Nord (drl.). Tampere: Tampere Tampereen Yliopisto (= Studiatranslatologica 3), 78-90.
- Hönig, H. G. (1997). *Konstruktives Übersetzen*. Tübingen: Stauffenburg.
- Husserl, E. (2012). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. H. Tepe (çev.). Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Jacobi, K. (2004). "Klugheit als reflektierende Urteilskraft. Aristoteles' Nikomachische Ethik und Platons Menon", *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*. F.-J. Bormann ve C. Schröer (drl.). Berlin: Walter de Gruyter, 17-38.
- Joisten, K. (2009). *Philosophische Hermeneutik*. Berlin: AkademieVerlag.

- Kapsch, E. (2010). *Verstehen des Anderen: Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida*. Berlin: Parodos Verlag.
- Kautz, U. (2002). *Handbuch Didaktik des Übersetzens und Dolmetschen*. München: Iudicium Verlag.
- Kim, J.-C. (2001). *Leben und Dasein: Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen&NeumannVerlag.
- Kittel, H. ve A. Poltermann. (2001). "German Translation." *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Ed. Mona Baker. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group. 418-28.
- Kloepfer, R. (1967). *Die Theorie der literarischen Übersetzung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Kobusch, T. (1994). "Kunstwissen und sittliches Wissen in der Philosophie des Nominalismus", *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. I. Craemer-Ruegenbergve A. Speer (drl.). Berlin: Walter de Gruyter, 499-516.
- Kogge, W. (2002). *Die Grenzen des Verstehens: Kultur-Differenz-Diskreition*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- Köhler, W. K. (2009). „Selbst- und Fremdverstehen“. *Verstehen*. B. Rehbein ve G. Saalmann (drl.). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH. 25-42.
- Koller, W. (1990). "Zum Gegenstand der Übersetzungswissenschaft", *Übersetzungswissenschaft: Ergebnisse und Perspektiven*. Festschrift für Wolfram Wilss zum 65. Geburtstag. R. Arntz ve G. Thomes (drl) Tübingen: Narr. 19-30.
- Koller, W. (1992). *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg/Wiesbaden: Quelle & Meyer UTB.
- Königs, F. G. (1994). Rezension zu Radegundis Stolze. *Hermeneutisches Übersetzen*. Target, 6: 1 /1994. 105-108.
- Kössinger, N. (2009). *Otfrids >Evangelienbuch< in der frühen Neuzeit. Studien zu den Anfängen der deutschen Philologie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Krämer, H. (2007). *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus*. München: Verlag C.H. Beck.
- Kriz, J., H. E. Lück ve H. Heidbrink. (1990). *Wissenschafts- und Erkenntnistheorie*, Op-laden: Leske und Budrich.
- Krysztofiak, M. (2013). *Einführung in die Übersetzungskultur. Studien zur Germanistik, Skandinavistik und Übersetzungskultur*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Kühlwein, W. ve W. Wilss (1981). "Einleitung", *Konstrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft*. Kühlwein, W., G. Thome ve W. Wilss (drl.). München: Wilhelm Fink Verlag, 7-17.
- Kupsch-Losereit, S. (1993). "Hermeneutische Prozesse beim Übersetzen", *Traducere Navem. Festschrift für Katharina Reiß zum 70. Geburtstag*. J. Holz-Mänttari ve C. Nord (drl.). Tampere: Tampere Tampereen Yliopisto (= Studiatranslatologica 3), 203-219.
- Kurt, R. (2009). „Die Kunstlerhe des (Nicht-) Verstehens“. *Verstehen*. B. Rehbein ve G. Saalman (drl.). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH. 71-92.
- Kußmaul, P. (1986). "Übersetzen als Entscheidungsprozess. Die Rolle der Fehleranalyse in der Übersetzungsdidaktik", *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*. M. Snell-Hornby (drl.). Tübingen: UTB, 206-229.
- Lee, K.-B. (2009). *Anerkennung durch Dialog. Zur ethischen Grundlage des Verstehens Gadamers Hermeneutik*. Kassel: Kassel University Press.
- Leibfried, E. (1980). *Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Leskovec, A. (2009). *Fremdheit und Literatur. Alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft*. Berlin: Lit Verlag.
- Luther, M. (1965). *Sendbrief vom Dolmetschen*, drl. Karl Bischoff, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Machold, C. (2015). *Kinder und Differenz. Eine ethografische Studie im elementarpädagogischen Kontext*. Wiesbaden: Springer VS.

- Maier, G. (2005). *Biblische Hermeneutik*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Mall, R.A. (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marten, M. (2010). *Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit*. Bern: Peter Lang.
- Matsudo-Kiliani, S. (2004). *Sprache – Verstehen – Übersetzen: Der Übersetzungsbegriff George Steiners*. Norderstedt: Books on Demand.
- Matthias, M. (2011). “Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke“, *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*. G. Frank ve S. Meier-Oeser (drl.). Stuttgart: frommann-holzboog Verlag, 189-202.
- Menzel, B. ve I. Pohlan. (2013). “Vorwort”, *Russische Übersetzungswissenschaft an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. B. Menzel, I. Alekseeva ve I. Pohlan. Berlin: Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur, 7-24.
- Moritz, A. (2013). “Antike”, *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, (drl.). M. Böhl, W. Reinhard ve P. Walter. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, s. 442-462.
- Moritz, A. (2013). “Mittelalter”, *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, (drl.) M. Böhl, R. Wolfgang ve P. Walter. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, s. 463-491.
- Münch, H. O ve I. Steinbach. (2009). „Verstehen und Geltung. Gadammers Hermeneutik im kritischen Licht der Übersetzungswissenschaft.“, *Übersetzung und Hermeneutik*. L. Cercel (edt.) Bucharest: Zeta Books. 167-186.
- Munday, J. (2001). *Introducing Translation Studies – Theories and Applications*. London and New York: Routledge.
- Nikolakopoulos, K. (2014). *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*. Berlin: Lit Verlag.

- Nord, C. (2011). *Funktionsgerechtigkeit und Loyalität. Theorie, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens*. Berlin: Frank & Timme Verlag (GmbH).
- Ökten, K.H. (2012). *Heidegger'e Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Olay, C. (2007). *Hans-Georg Gadamer. Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Paepcke, F. ve F. Philippe. (1981). *Textverstehen und Übersetzen – Ouvertures sur la traduction*, Heidelberg: Julius Groos.
- Paepcke, F. (1986). Im Übersetzen leben- Übersetzen und Textvergleich. K. Berger ve H.-M. Speier (drl.). Tübingen: Narr Verlag.
- Palmer, E. R. (2008). *Hermenötik*. İ. Görener (çev.), İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları (orijinal baskı tarihi 1969).
- Parlak, B. (2006). *Çeviribilim ve Felsefe İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Muğla Üniversitesi SBE.
- Peschke, E. (drl.) (1987). *August Hermann Francke. Schriften zur Biblischen Hermeneutik I*. Berlin: Walter de Gruyter, XIII-XXI.
- Pinzani, A. (2007). *Jürgen Habermas*. München: Verlag C.H. Beck.
- Pisarz-Ramirez, G. (1994). "Rezension zu Radegundis Stolze. Hermeneutisches Übersetzen." *Germanistik. Internationales Referatenorgan mit bibliographischen Hinweis*. 35. Jg., Heft 2, Tübingen: Niemeyer. 400-401.
- Platon (2010). *İon*. İstanbul: Say Yayıncılık.
- Precht, P. ve F.-P. Burkard. (2008). *Metzler Lexikon: Philosophie*. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Prunê, E. (2007). *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*. Berlin: Frank & Time GmbH.
- Redeker, M. (1985). Dilthey: *Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Reuprecht.

- Rega, L. (2009). Übersetzungspraxis und Hermeneutik im Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart“, *Übersetzung und Hermeneutik*. L. Cercl (ed.) Bucharest: Zeta Books. 51-68.
- Rehbein, B. ve G. Saalman (2009) *Verstehen*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Rehbein, B. (2009). „Verstehen in den Sozialwissenschaften“. *Verstehen*. (drl) B. Rehbein ve G. Saalman. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH. 43-60.
- Rehfus, D.W. (2003) *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reiß, K. (1993). *Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text*. Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- Reiß, K. ve H. J. Vermeer. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer (Linguistische Arbeiten 147).
- Rieger, R. (1988). *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Risku, H. (1998). *Translatorische Kompetenz. Kognitive Grundlagen des Übersetzens als Expertentätigkeit*. Tübingen: Narr (Studienzur Translation 5).
- Robinson, D. (2001). “Hermeutic Motion.” *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Ed. Mona Baker. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group. 97-99.
- Rohls, J. (2003). “Wahrheit, Dialog und Sprache in Schleiermachers Dialektik”, *Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in der Philosophie*, C. Helmer, C. Kranich ve B. Rehme-Iffert (drl.). Tübingen: Mohr Siebeck, 181-206.
- Röd, W. (2002). “Die Lebensphilosophie“, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. R.Thurnher, W.Rödve H. Schidinger (drl.). München: Verlag C.H. Beck, 113-127.

- Schleiermacher, F. (1963). "Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (1813)", *Das Problem des Übersetzens*. H. J. Störig (drl.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 38-70.
- Schleiermacher, F. (1977). *Hermeneutik und Kritik*. M. Frank (drl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schleiermacher, F. D. E. (2002). *Akademievorträge. Kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung (Schriften und Entwürfe), Band 11*. L. Emersleben yardımıyla M. Rößler (drl.), Berlin / New York: Walter de Gruyter. 2002, LXXXI u. 833 Seiten.
- Schlette, M. (2013). "Philosophie: III. Frühe Neuzeit (16.-18. Jahrhundert)", *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, M. Böhl, W. Reinhard ve P. Walter. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag, 492-516.
- Schmidt, S. (2005). *Die Herausforderung des Fremden: Interkulturelle Hermeneutik und konfuzianisches Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitt, H. (2003). *Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive*. Wien: Herder Verlag.
- Scholz, O. R. (2016). *Verstehen und Rationalität*. Frankfurt am Main: Rote Reihe Kolschermann.
- Schröter, M. (2012). *Aufklärung durch Historisierung*. Berlin/Boston: De Gruyter Verlag.
- Schröder, J. ve F. Vollhardt. (2005). "Entwicklungstendenzen der juristischen Interpretationstheorie von 1500 bis 1850", *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*. Friedrich Vollhardt (drl.). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 203-220.
- Schuhmann, M. (2011). *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Schuppe, C. G. (1998). *Der andere Droysen. Neue Aspekte seiner Theorie der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Sdzuj, R. (2011). "Die allgemeine Hermeneutik in der Frühen Neuzeit", *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. H. Jaumann (drl.). Berlin: De Gruyter Verlag, 593-628.
- Simon, S. (2005). *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London and New York: Routledge
- Siever, H. (2010). *Übersetzen und Interpretation. Die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum 1960 bis 2000*. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Snell-Hornby, M. (1986). "Übersetzen, Sprache, Kultur", *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*. M. Snell-Hornby (drl.). Tübingen: UTB, 9-29.
- Spahn, A. (2011). "Wie viel >Wahrheit< braucht die Hermeneutik? Zur historischen und systematischen Mittelstellung der rationalistischen Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts", *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*. G. Frank ve S. Meier-Oeser (drl.), Stuttgart: frommann-holzboog Verlag, 423-455.
- Spieler, K.-H. (1970). *Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens „Historik“*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Stanley, J. W. (2005). *Die gebrochene Tradition: Zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- Steiner, G. (1989). *Martin Heidegger: Eine Einführung*. M. Pfeiffer (çev.), München: Carl Hanser Verlag. (orijinal baskı tarihi 1978)
- Steiner, G. (1994). *Nach Babel: Aspekte der Sprache und des Übersetzens*. M. Plessner, H. Beese (çev.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (orijinal baskı tarihi 1975,1992)
- Stolze, R. (1992). *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: Narr.
- Stolze, R. (2003). *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

- Stolze, R. (2005). *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Stolze, R. (2011). *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Stuhlmacher, P. (1986). *Grundrisse zum Neuen Testament. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thouard, D. (2003). "Gefühl und Urteil in Schleiermachers Dialektik", *Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in der Philosophie*. C. Helmer, C. Kranich ve B. Rehme-Iffert (Ed.), Tübingen: Mohr Siebeck. 150-161.
- Tietz, U. (2005). *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.
- Till, D. (2006). *Das doppelte Erhabene. Geschichte einer Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Tillmann, T. (2006). *Hermeneutik und Bibelexegese beim jungen Goethe*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Tosun, M. (2002a). *Dil Edincini Aşan Edim Olarak Çeviri Eylemi (Çeviri Kuramlarının Gelişiminde Paradigma Değişimi)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi SBE.
- Tosun, M. (2007). *Çeviri Eleştirisi Kuramının Temelleri*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık.
- Tosun, M. (2013). *Çeviri Eleştirisi Kuramı*. İstanbul: Aylak Adamç
- Udeani, C. C. (2006). "Interkulturelle Hermeneutik – Eine Brücke im Kulturendialog zwischen afrikanischen und nicht-afrikanischen Traditionen", *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. C. Bickmann, H.-J. Scheidgen, T. Voßhenrich ve M. Wirtz (drl.). Amsterdam/New York: Rodopi, 375-382.
- Ueding, G. (1992). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Uzarewicz, C. ve M. Uzarewicz. (2005). *Das Weite suchen: Einführung in eine phänomenologische Anthropologie für Pflege*. Lucius&LuciusVerlag: Stuttgart.
- Vannarem, M. ve M. Snell-Hornby. (1986). "Die Szene hinter dem Text: "scenes-and-frames semantics" in der Übersetzung", *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*. M. Snell-Hornby (drl.). Tübingen: UTB, 184-205.
- Vasilache, A. (2003). *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Vermeer, H. J. (1978). "Ein Rahmen für eine Allgemeine Translationstheorie" *Lebende Sprachen*. 23: 99-102.
- Vermeer, H. J. (1986). *voraussetzungen für eine translationstheorie: einige kapitel kultur- und sprachtheorie*. Heidelberg: Selbstverlag.
- Vermeer, H. J. (1986a). "Übersetzen als kultureller Transfer", *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*. M. Snell-Hornby (drl.). Tübingen: UTB, 30-53.
- Vermeer, H. J. (2003). "Versuch einer translationalen Theoriebasis", *Traducta Navis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Christiane Nord*. B. Nord ve P. A. Schmitt (drl.). Tübingen: Stauffenburg. 241-258.
- Vermeer, H. J. (2006) *Versuch einer Intertheorie der Translation*. Leipzig: Frank&Timme Verlag.
- Wach, J. (1984). *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Wartenpfehl, B. (2000). *Dekonstruktion von Geschlechtsidentität – Transversale Differenzen. Eine theoretisch-systematische Grundlegung*. Opladen.
- Wernet, A. (2006). *Hermeneutik – Kasuistik – Fallverstehen. Eine Einführung*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Wilss, W. (1988). *Kognition und Übersetzen. Zu Theorie und Praxis der menschlichen und der maschinellen Übersetzung*. Tübingen: Niemeyer.

- Wilss, W. (1992) *Übersetzungsfertigkeit. Annäherung an einen komplexen übersetzungspraktischen Begriff*. Tübingen: Narr.
- Wilss, W. (2000). „Interdisziplinarität: Ein neues übersetzungswissenschaftliches Paradigma?“, *Paradigmenwechsel in der Translation. Festschrift für Albrecht Neubert zum 70. Geburtstag*. P. A. Schmitt (drl.). Tübingen: Stauffenburg. 265-278
- Witte, H. (2007). *Die Kulturkompetenz: des Translators: Begriffliche Grundlegung und Didaktisierung*. Tübingen: Stauffenburg (Studien zur Translation 9).
- Woidich, S. (2007). *Vico und die Hermeneutik. Eine Rezeptionsgeschichtliche Annäherung*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann
- Wolf, J. (2012). *Kontinuität und Wandel der Philologien*, Tübingen: narr Verlag.
- Wolfers, M. (2003). *Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft. Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Freiburg i. Br.-Wien: Verlag Herder.
- Zovko, J. (2015). „Zwischen Hermeneutik und Dialektik“, *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*. S. Schmidt, D. Karydasve ve J. Zovko (drl.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 119-129.
- Zur Mühlen, K.-H. (2011). „Der Dialogals Mittel zur Lösung religiöser und politischer Konflikte bei Melanchthon“, *Reformatorsche Prägungen. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit*. A. Lexuttve ve V. Ortmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 277-292.
- Zuschlag, K. (2002). *Narrativik und literarisches Übersetzen: erzähltechnische Merkmale als Invariante der Übersetzung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Sürekli Yayınlar

- Alıcı, M. (2007). Dinler Tarihini Popülerleştirmek: Yaşayan Dünya Dinleri Adlı Çalışma Üzerine Birkaç Söz. *Milal ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*. 4.2, 163-171.
- Bıçak, A.(1997). Aristoteles'in Pratik Bilim Anlayışı. *Felsefe Arkivi*. No. 30, 179-213.
- Cercel, L. (2012). Rezension: Sigrid Kupsch-Losereit. Vom Ausgangstext zum Zieltext. Eine Wegbeschreibung translatorischen Handelns. *Translationes*. 4, DOI: 10.2478/tran-2014-0079, 121-122.
- Çörekçioğlu, H. (2015). Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 20, 1-16
- Draganovici, M. (2008). Märchen sind für Kinder... Märchen übersetzen ist aber kein Kinderspiel, *Научни Трудове На Русенския Университет*. Том 47, Серия 5.3, 93-97.
- Horstmann, Axel, (1999) Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?, *DZPhil*, Berlin 47 (1999) 3, 427-448.
- Jaeger, H.-E. H. (1974). Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. *Archiv für Begriffsgeschichte*. 18.1, 35-84.
- Reiß, K. (1986) Übersetzungstheorien und ihre Relevanz für die Praxis. *Lebende Sprachen*, 1/1986, 1-5.
- Schmidt, D. J. (1988). "The Hermeneutic Dimension of Translation" in *Translation Perspectives IV. Selected Paper. 1986-87*. National Resource Center for Translation and Interpretation. State University of New York at Binghamton, ISSN 0890-4758, 5-17.
- Stanley, J. (2011). Translation Hermeneutics and the Notion of Language Games: A New Paradigm for Synthesizing the Pragmatic and Cultural Turns in Translation Studies? *Translationsforschung. Leipziger Studien zur angewandten Linguistik und Translatologie*, 2/2011 Frankfurt: Peter Lang.

Stefanink, B. (1994). Ausgewählte Neuerscheinungen zur Übersetzungswissenschaft und Übersetzungsdidaktik – Eine Sammelrezension (Teil I). *Fremdsprachen lehren und lernen*. 23/1994, 268-276.

Tosun, M. (2000). Çeviribilim Uygulama Alanıyla Neden Barışık Değil? Çeviride Kuram Uygulama Çatışmasına Eleştirel Bir Yaklaşım. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*. 2. Cilt. 51 – 58.

Tosun, M. (2002b). Erek Odaklı Çeviribilim Kuramlarının Kültürel Aktarıma Bakışı ve Çeviribilimde Paradigma Değişimi. *Ege Alman Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. ISSN: 1300-5731, 221-227.

Tosun, M. (2004). Bireysel ve Bilimsel Olmayan bir Çeviribilim İsteği: Yeni Paradigma-
nın Karakteri. *Translation Studies in the New Millennium*. Vol. 2, 211 - 225

Diğer Yayınlar

Draganovici, M. (2008). *Märchen sind für Kinder... Märchen übersetzen ist aber kein Kinderspiel*. <http://conf.uni-ruse.bg/bg/docs/cp/5.3/5.3-17.pdf> (Erişim Tarihi: 15.04.2013)

Friedmar, A. ve A. Kopetzki. (2003). *Literarische Übersetzung*. http://www.beck-shop.de/fachbuch/leseprobe/9783476122063_Excerpt_002.pdf

Lücke, F. Hermeneutik und Kritik. Mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/schleiermacher_hermeneutik_1838?p=8

Meier, G. F. (1757). Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. <https://play.google.com/store/books/details?id=F21KAAAACAAJ&rdid=book-F21KAAAACAAJ&rdot=1>

Paschke, P. (2000). Metaphern und andere Probleme der literarischen Übersetzung am Beispiel von Daniele del Giudices „Das Abheben des Schattens vom Boden“. (erişim tarihi: 28.1.2014).

Quelle: http://venus.unive.it/paschke/public/Paschke2000_ProblemeLitUebers.pdf

Wolf, C. W. F. A. (1831) Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft,
https://play.google.com/store/books/details/Christian_Wilhelm_Friedrich_August_Wolf_Vorlesunge?id=BDwTAAAAQAAJ (erişim tarihi: 29.12.2015).



ÖZGEÇMİŞ

Ayla AKIN, 1984 yılında Almanya’da doğdu. İlk ve orta öğretimini Almanya’da, Almanya’da başlamış olduğu Lise eğitimini, Türkiye’de Üsküdar Anadolu Lisesinde tamamladı. 2001 yılında Sakarya Üniversitesi, Fen – Edebiyat, Mütercim Tercümanlık Almanca Bölümünü kazandı, 2006 yılında mezun oldu. Mezun olduktan sonra yeminli Tercümanlık yaptı. 2009 yılında Sakarya Üniversitesi, Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Yüksek Lisans programını tamamlayıp, aynı yıl Sakarya Üniversitesi, Çeviribilim Anabilim Dalında doktora eğitimine başladı. 2012 yılında BAPK kapsamında Dr. Radegundis Stolze’yle 6 ay boyunca bilimsel çalışmalarda bulundur. Ayrıca bu zaman zarfı içerisinde Prof. Dr. Michaela Wolf’le de temas kurduve kendisiyle bilimsel görüşmelerde bulundu.2009 yılında Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümüne Araştırma Görevlisi kadrosuna atandı ve bu kadrodaki görevine halen devam etmektedir.