

Hermeneutik

Ar: at-ta-wil – **İng:** hermeneutics –

Fra: herméneutique **Rus:** germenevtika –

İsp: hermenéutica - **Ç:** zhushuxue, jieshixue

H, Antik anlamda ἐρμηνεύειν, bildirme, çevirme ve yorumlama sanatıdır. Günümüzde H özünde bir yorumlama kuramı olarak kabul edilir (Lalande, 412; Inwood 1998, 385). Bu belirlenim görünüşe göre belirsizdir, çünkü Antik anlamından farklı olmayan bu modern anlam, bilgi-evreninin tüm dallarına yayılmaya uygun bir biçime sahip olduğunu göstermiştir: Örneğin teolojik, hukuki, müzikal, edebi, sanat-tarihsel, psikolojik, pedagojik, etnolojik ve sosyolojik H bunlardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra, belirli yöntemler ve epistemolojik etkinlikler tarafından önerilen şu tür H'ler de dolaşımdadır: yapılandırmacı, eylem odaklı, yapısökümcü, nesnel, feminist, materyalist, kültürlerarası H. Bu çeşitliliğe uygun olarak da “anlam”, “anlama” veya “anlamlılık” gibi merkezi kavramlar tartışmalıdır.

‘ἐρμηνεύειν’ tam olarak nasıl kavranırsa kavransın, söz konusu olan daima, çok sayıda kişinin toplumsal bir uzlaşısı çizgisinde koordinasyonuna dayanan ideal toplumsallaştırma eylemidir; söz konusu uzlaşısı daha sonra içe dönük alındığında, bireysel tutarlılığın oluşumuna müdahale eder. Köklü değişim dönemlerinde, genelde, tahakküm açısından, devlet tarafından şekillendirilmiş kültürel tahayyülün (sanat, edebiyat, felsefe, din, tarihte) talep edilen yeniden düzenlenmesini en etkili şekilde yapan yorum ‘doğru’ yorum olarak görülür. Yorum, ‘anlamın’, yani bir ifade ya da görüşün tarihsel geçerliliğinin, oluşturulduğu ‘hermeneutik bir aygıt’

oluşturan kurumların, pratiklerin ve söylemlerin maddeselliği dışında varlık göstermez. Yorumlamanın merkezi karakteri, bu aygıt içindeki konumu nedeniyle yorumlama yetkinliğine sahip olan ehil yorumcudur ve bu ehil olma durumu, nihai sonuç açısından bakıldığında, bizzat o kişinin bir özelliği olarak görünür: Yorumcu, örneğin toplumsal çelişkilere, ege-men düzenin istikrarına katkıda bulunduğu için ‘yerinde’ olan özel bir tinsel ifade kazandırmayı başarması durumunda daha yetkin olduğunu kanıtlar. Bu iki şekilde olur: bir yandan, ‘eğitimsiz’ ya da ‘uzman olmayanlardan’ farklı olarak özel salahiyetlerle donatılmış görece özerk bir elit kesimin şekillenmesi ve yeniden üretimi olarak; diğer yandan, bir dönemin anlayışı, hakikati, anlamı ve zevki olarak kabul edilecek olanın saptanması ve genelleştirilmesi ve bu haliyle bir bütün olarak toplum için norm koyucu bir güç kazanması olarak. Kuramsal olarak temellendirilmiş yöntem öğretileri olarak tüm H’ler, özellikle de hukuki ya da teolojik olanlar, aslında hümanist elit kesimin genel eğitimine nüfuz etmeyen belli oranda bir uzmanlık bilgisine sahiptir, ancak hukuki metinlerin ya da kutsal metnin yorumlanması özünde daima, günümüzün çelişkileri içinde yönlendirme sağlamayı amaçlayan bir geleneğin güncellenerek benimsenmesidir.

Genellikle yorumların bir çekişmesi olarak gösterilen şey, anlamlandırma hükümlerliği uğruna yürütülen mücadeledeki güç dengesini yansıtır. Güncel toplumsal şekillendirmenin gereksinimlerinin bizi tarihten tavsiye istemeye zorladığı her yerde, belirli ilkelerin veya metinlerin “karşı itiraz” (HAUG 1993, 84) anlamında yorum mücadeleleri yaşanabilir.

İncilin 'kanonik' metinleri - kutsal 'yazılar' - fenin "anlam oluşturuşu işlevi" sorusu, için geçerli olan şey, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından gerçekleşen devletleşme ile birlikte Marksizmin 'klasik' metinleri için de geçerli hale gelir. Editörü David B. RIAZANOV'un Stalin terörüne kurban gittiği ilk MEGA'nın [Marx-Engels Toplu Yapıtları] tarihi (bkz. ROKITJANSKIJ 1993) bunun tipik bir örneğidir. Metinlerin 'anlamının' nihai olarak Politbüro'nun resmi otoritesi tarafından kararlaştırıldığı yerde, tahakküm-eleştirel anlamda ısrar eden herkes zulmedilmesi gereken bir 'sapkın' olarak görünür.

H'in yaygın olarak bilinen felsefi H'e indirgenmesi, HEIDEGGER'in felsefeyi, o zamana kadar daha ziyade "marjinal olan ikinci derece tekniği" (FERRARIS 2002, 14) merkeze yerleştiren "olgusallığın H'i" (1923) olarak "yeniden temellendirme" iddiasıyla bağlantılıdır. Rudolf EISLER'in felsefi sözlüğü için H sadece küçük bir not değerindeyken, 'halefi' HWPh [Historisches Wörterbuch der Philosophie] 1974 ona 12 sütun ayırır. HEIDEGGERci H'in başarısı, anlam yaratan bir güç olarak felsefenin "genetik arka planı" (HAUG 1993, 180) olmadan kavranamaz: Tarihsel bir güç olarak polisin çöküşü, onun ARİSTOTELES tarafından "düşüncede idealize edilmesine" vesile olmuştur; ancak bir insanlık ütopyası anlamında değil; daha ziyade, "orada düşüncede kavranan ve fiktisel olarak yeniden üretilen düzen [...] tahakküm düzenidir: doğanın acımasızca tüketilmesine dayanan, erkeklerin, köleler üzerindeki tahakkümle kesişen, kadınlar üzerindeki tahakkümü" (179 vd.). HEGEL'de felsefenin gerekliliğini temellendiren (bkz. W 10, 407), "ortak varlığın parçalanması"nın "tamamlayıcı alana bağlı" olduğu genellemesinde bulu-hayali yeniden inşası" (180 vd.) olarak felse-

fenin "anlam oluşturuşu işlevi" sorusu, felsefi H'i eleştirel bir şekilde sorgulamak ve GRAMSCI'de (CROCE'nin Marksizm eleştirisinde yeniden işlerlik kazandırarak) ifade edildiği gibi tam da "felsefi olmayan" şu şeyi incelemek için bir çerçeve sunar: "pratik eğilimler ve bunların temsil eden toplumsal ve sınıfa özgü duygulanımlar" (Gef6, H. 10.II, §31, 1284).

1. HEIDEGGER'in köken felsefesinin H anlayışı ve tarihi için ne kadar belirleyici olduğu, GADAMER'in Yunanlıların Hermes-mitine dayandığı H tanımında kendini şöyle gösterir: Burada bildirme "açıkça salt bir paylaşım değil, aksine ilahi buyrukların açıklanmasıdır ve üstelik onun bu buyrukları ölümlü dile ve anlaşılabilirliğe tercüme edeceği şekilde" (1974, 1061). H, buna uygun olarak "başka bir 'dünyadan bir anlam bağlamını kendi dünyasına aktarır" (1062). Gadamer için Aristoteles'in *Peri hermeneias* yazısı "H değil", aksine "bir tür mantıksal gramerdir", çünkü onun için önemli olan PLATON'un otoriter yorumudur; zira Platon açısından sanat olarak H "düşüncelerin tüm ifadesine ait değildir", aksine "sadece kralınki gibi talimat veren bilgiye aittir" (a.g.e.). Platon'un H'i mimetik sanat ve sofistlik retorik çerçevesinde ikinci derece bir teknik olarak konumlandırması (KERÉNYI 1964, 134 vd.) GADAMER'de dile getirilmez. Platon *Epinomis*'te (PLATON'un eserlerinden biri olduğu hâlâ tartışmalıdır) H'i "paylaşım ve itaat talep etme şeklindeki açık çifte anlamıyla" mantık ile aynı düzeyde gördüğünden, GADAMER H'in "otoriter bir iradenin bağlayıcı bir şeyi dinleyenlere açtığı kutsal buluş" (1974, 1062). GADAMER'in H'inin

HEİDEGGERci temel yapısı ‘otoriter irade’ ile ‘dinleyen’ arasındaki ilişkide özetini bulur. Gadamer’in amacı “bilimsel-kuramsal bilincin” (1063) üstünü örttüğü ve yalnızca yasaların ya da kutsal veya klasik metinlerin hukuki, teolojik ve felsefi yorumlarında yaşayan bu ‘kökensel’ anlama yeniden itibar kazandırmaktır. Amaç, tarihi, kaynaklarında tarihsel-eleştirel bir şekilde ideolojik çizgiye karşı parlatmak yerine, “örnek teşkil edeni, tanrılardan gelen bir mesajın ilanı, bir kâhinin yorumu veya bir yasa gibi aynı anlamda yeniden ortaya koymaktır” (a.g.e.).

Antik Hermes en renkli karakterlerden biridir. Hermes, çelişkilerin üstesinden ustalıkla gelir, zeki, yaratıcı ve beceriklidir. Her zaman bir çıkış yolu bulan, okulların ve Palaistra’nın koruyucu tanrısıdır, pazarın ama aynı zamanda rüyaların ve korumasında hırsızlık sanatının geliştiği gecenin tanrısıdır, bu sanat onun için o kadar önemlidir ki bunu oğlu Autolykos’a da öğretir. GADAMER tüm bunları siler ve silinenin üstüne bir örnek teşkil edene boyun eğme olarak aracılığın pratiğini yazar. Bu bastırma eyleminde, yabancılaşmış bir üst düzen lehine işleyen Platoncu sansür tasavvurları iş başındadır (HEINRICH 1986, 209f). Hermes’in temizlenmiş versiyonu oldukça sıradan hale gelir ve H ile ilgili yapılan pek çok girişin de tonunu belirler.

2. Hegemonyanın oluşumunda ve sürdürülmesinde oynanan role yönelik soru, H’in tarihsel-eleştirel yeniden değerlendirilmesinde merkezi hale gelmektedir. Kelime anlamı ve alegorik anlam üzerindeki anlaşmazlık ana tartışma konusu oluşturmaktadır.

2.1 “Her dil bir dünya görüşünün ve bir kültürün unsurlarını barındırdığından” (GRAMSCI, Gef H. 11, §12, 1377), eski bir metnin günümüze “çevirisi” daima kültürel bir müdahaledir. Kelime anlamı [gerçek anlam] ve alegorik anlam arasındaki ayrım böylesi bir bağlamda ortaya çıkmıştır. Kelime anlamını (*sensus literalis*) yeniden belirleme girişimi, konuşma zamansal mesafe nedeniyle anlaşılabilir hale geldiğinde gerekli hale gelir. H’in antik dönem nesnesi, öncelikle kültürel öz kavrayışı şekillendiren HOMEROS ve HESIODOS’un eserleridir. Burada “artık anlaşılır olmayı” anlaşılır kılmak için bir “tercüman” olarak hareket eden hermeneutlar, ne “tarihsel özellik”le ne de “değişim üzerine düşünme”nin kendisiyle ilgilenirler, aksine “daha ziyade tarihsel mesafe ortadan kaldırılır.” (SZONDI 1975, 15). Buna uygun olarak, “alegorik yorum [...] yabancı hale gelen gösterge tarafından harekete geçirilir ve kendisine metnin tasavvur dünyasından değil, yorumcusunun dünyasından kaynaklanan yeni bir anlam yüklenir” (19). Alegorik yöntem, “daha derin bir anlam ortaya çıkarmaktan ziyade, metne, ona yabancı bir anlamı eklemekle ilgilenir” (JUNG 2002, 34). Metnin çoklu anlamı varsayımı sayesinde kendini meşrulaştırır. Bu yöntem *Sensus literalis*’in çıkmazlarına bir yanıt olarak ortaya çıkar (FERRARIS 2002, 18 vd.) ve ‘Kutsal Kitap’ söz konusu olduğunda, geç antik dönem bilgilerini hasta eden bir sorunu da çözer, zira “onların yargılarına göre [...] eğitimsiz bir dilde yazılmış olan kutsal yazıların [...] en yüksek hakikati barındırmaları gerekiyordu” (AUERBACH 1946, 150). Balıkçıların ve vergi tahsildarlarının ilk müritleri olarak tayin edildiği bir dinde, anlam “kibirli”lere” kapalı kalır (AUGUSTI-

NUS, *Confessiones* III.5) ve yalnızca inananlara - ki bu eğitim farklılıklarını yadsıyan ve sıradan insan ile entelektüel bir toplulukta bir araya getirmek suretiyle anlamının toplumsallaştırıcı karakterini doğrudan belirginleştiren bir kategoridir - açıklanır. “Mecazi hadise yorumlama” (AUERBACH 1946,153) olarak tasarlanan Hristiyan alegorik yorumu, Eski Ahit’e yönelik entelektüel bir uğraş olarak kendini gösterir: her bir bölümü Yeni Ahit’in olaylarına işaret eden ve böylece onu yerine getiren bir vaat haline gelen bir “mecaz” olarak - Adem Mesih’in bir mecazı olarak (189), İshak’ın kurban edilmesi Mesih’in kurban edilmesinin bir ön şekli olarak (77) - belirir. Mecazi yorum, “yatay akışta makul bir şekilde asla üretilemeyecek [...]”, sadece “her iki olayı dikey olarak ilahi takdire bağlamak suretiyle” üretilebilecek bir bağlantı tesis eder ve bu bağlantı tek başına anlamının anahtarını temin eder (77 vd.). Eski koordinat sistemini yıkan bu trigonometrik sanat, rakibi silahsızlandırmak için tasarlanmıştır ve kilise otoritesinin hizmetinde filolojik beceri gerektirir -bu beceri AUGUSTINUS açısından (*De vera religione*) “felsefi kavrayıştan yoksun birçok kişinin yerine ikame için” kaçınılmazdır (FLASCH 1991, 222). Bu “iki sınıflı Hristiyan bilgi sistemi” (a.g.e.) kiliseye entelektüel ve sıradan insan arasındaki ilişkiyi düzenlemek için kalıcı bir şema sunar; söz konusu şema ideolojik bir birliğin oluşumunu, yüzyıllardır sadece ‘ruhani’ olanın anlayabileceği Latince ile yerel dil arasındaki ilişkide ifade edilen ve “bilgiden anlamaya, hissetmeye geçişin ve bunun tersinin” özgürleştirici perspektifini engelleyen ayrılığa bağlar (Gef 6, H. 11, § 67, 1490). Yeni yorumlayıcı üretici gücün tehlikeleri gözden kaçmaz. Asgari düzeyde bağımsız düşünmeyi şart koşan her entele-

ktüel faaliyette, güvensiz bir sapma tehlikesi pusuda bekler - özellikle de yaptıkları şeyin geçerli ‘anlam’a aykırı bir şekilde yorumlanmasıyla ‘Kutsal Kitap’ın prestijini talep eden toplumsal hareketlerle bağlantılı olarak. Böylece alegori mevcut koşulların eleştirisi için olduğu kadar bu koşulların haklı gösterilmesi için de kullanılabilir durumdaydı. Averroism, onun yardımıyla çifte hakikat - inanç ve akıl - kuramının yolunu açar. Din, felsefenin alegorik maskelenmesi haline gelir.

2.2. Reformasyon, kutsal metinlerin çok anlamlılığına ilişkin skolastik öğretiyi kuşkuyla yaklaşır. LUTHER, hümanist gelenekteki bilinemezcilik tehlikesine karşı yürüttüğü polemige rağmen, ‘kutsal kitap ilkesi’ni (*sola scriptura*) ilanı ile birlikte, kendini yorumlayan ve özel bir yorumlama otoritesine ihtiyaç duymayan kutsal kitabın apaçıklığını ileri sürerek bu kuşkuya katılır. Anlamın sadece inanç yoluyla kavranabileceği gerçeği yeni bir güncellik kazanır.

SPİNOZA, *Tractatus theologico-politicus* ile rasyonalizm ve tarihsel-filolojik İncil yorumu arasında bağlantı kurar. Kovuşturma değilse bile şiddetli eleştirilere uğrayacağını düşündüğü için, *Tractatus*’u 1670’te sahte bir yer ismiyle ve anonim olarak yayınlatır. Spinoza “herkesin istediği şeyi düşünmesine ve düşündüğü şeyi söylemesine izin verilen” bir devlet talebinde bulunur (611). Spinoza’nın mücadelesi “icatlarını ve fikirlerini Kutsal Yazılardan çıkarmaya ve bunları tanrısal bir otoriteye dayandırmaya” çabalayanlara karşıdır (229). Peygamberlerin ahlaki öğretileri “en yaygın kelimelerle ifade edilir, zira onlar tamamen genel geçerdir ve bir o kadar da basit ve anlaşılırdır”

(263). Sözde “doğüstü aydınlanmaya” (265) karşı, sadece aklın “herkeste ortak olan doğal ışığını” geçerli sayar (277). Bu konuda, şeyleri salt inanç temelinde değil, “doğanın ışığı”nın yardımıyla anlamlandırmayı öneren LOCKE ile hemfikiridir - “ve bu, geleneğin tüm otoritesini boşa çıkarır” (1676/1958, 131). Dahası, SPINOZA’ya göre yorumlama yöntemi “sadece en zeki filozofların üstesinden gelebileceği kadar zor” olmamalıdır (277): “Bu, elbette yepyeni bir kilise otoritesi ve halk arasında saygıdan çok alay konusu olacak yepyeni bir rahipler ya da papalar türü anlamına gelecektir” (271).

“Kutsal Kitap’a, onun tarihinden tam bir açıklıkla alınamayan hiçbir öğretinin atfedilmemesi gerektiği” (235), eleştirel temel kural olarak ortaya çıkar. SPINOZA, metinlerin anlaşılabilir bölümlere ya da belirsiz yerlere sahip olduğu durumlar için, katı bir tarih-bilimsel-filolojik yaklaşım önerir. Bununla birlikte, “doğadaki şeylerin tanımlanmasını kesin verilerden çıkaran” doğayı açıklama yöntemi ile “yazıların yazarlarının anlamlarını kesin verilerden ve ilkelerden doğru çıkarımlarla elde eden” yazıyı açıklama arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürer (231). Bunun da ötesinde, ona göre bir kitabın kaderinin de incelenmesi gerekir: “İlk olarak nasıl edinildiği ve kimin eline geçtiği, ayrıca kaç türlü okumasının olduğu ve kimler tarafından kutsal metinler arasına dahil edildiği ve bugün kutsal olarak adlandırdığımız tüm bu kitapların ne şekilde bir bütün (corpus) halinde bir araya getirildiği” (239). Pierre BOURDIEU bu pasajı HEIDEGGER’in izinden giden “hermeneutik tefsirlere” yönelik bir eleştiri olarak okur. Oysa SPINOZA “kültür ürün-

lerinin gerçek biliminin bir programını” yaratmayı talep eder (2001, 62).

3. Aydınlanma döneminin yorumlama öğretileri “bir pasajın anlamı ve uygulaması ile yazarın niyeti ve tanımladığı şeyle ilgiliyken [...], Goethe döneminin H’i her şeyden önce tinle ilgilidir” - “korkutucu modern bir dünyada güzelleştirici ve faydalı bir etki” atfedilen Yunanlık tiniyle ilgilidir (SZONDI 1975, 139). Bu tin, doğru ‘anlaşılacak’ istendiğinde, Fransız Devrimi’ne bir tepki olarak kavranabilir: Anlama, Almanya’daki devrimci çabaların başarısızlığını ‘hakiki olan, iyi olan ve güzel olan’ ile telafi eder. Saray toplumunun aydınlanmış burjuva eleştirisinden geriye sadece Fransız karşıtı bir ses kaldığı ölçüde, ‘insancılık’ milliyetçi bir anlam kazanır ve Nazizm’e kadar belirleyici olan Alman-Yunan tinselliği kavramını çağırıştırır.

Friedrich SCHLEIERMACHER’in genel H tasarımı, bir “anlama sanatı” olma iddiasındadır (1838/1977, 75). Bununla birlikte, yorumlama sanatını daha sonra DILTHEY’in yapacağı gibi yorumcunun dehasına değil, aksine sadece “insanın bazı şeyleri tam olarak anlamak istemesi ve diğer bazılarını istememesine” bağlar (91). “Nasıl her konuşmanın dilin bütünüyle ve konuşmanın sahibinin tüm düşüncesiyle iki yönlü bir ilişkisi varsa, aynı şekilde tüm anlama da konuşmayı dilden hareketle çıkarılmış olan olarak ve onu düşünürde bir olgu olarak anlama gibi iki andan oluşur” (79). Tamamen SPINOZA’nın anladığı anlamda, yorumlamadan önce “yazara nesnenin ve dilin nasıl verildiğini” (169) açıklığa kavuşturan tarihsel bir araştırma yapılmalıdır.

Yorumlama, SCHLEIERMACHER'in cinsiyete özgü bir şekilde ifade ettiği iki yöntem barındırır: Kehanet yöntemi "kişinin kendisini ötekine dönüştürerek, olduğu gibi, bireysel olanı doğrudan kavramaya çalışan yöntemdir. Karşılaştırmalı yöntem, anlaşılması gerekeni önce genel bir şey olarak ortaya koyar ve sonra onu aynı genel olan içinde kavranan diğerleriyle karşılaştırarak kendine has olanı bulur. İlki insanı tanımadaki dış, ikincisi ise eril beceridir" (a.g.e.). SCHLEIERMACHER, H'in görevini - SANDKÜHLER'in hâlâ varsaydığı gibi (1973, 58) - yazarla empati kurmak olarak değil, "yazarın biçimlendirme faaliyetinin tüm içsel seyrini en mükemmel şekilde yeniden oluşturmak" olarak tanımlar (321). Friedrich AST'in izinde giderek şu açıklamayı yapar: "Bir yazarın dil hazinesi ve döneminin tarihi, yazarın yazılarının tek tek onlardan hareketle ve yine onların da yazardan hareket anlaşılması gereken bir bütün gibi davranır" (95). Ancak SCHLEIERMACHER'e göre, AST'tan farklı olarak, söz konusu olan 'tin' değil, "dönemin tarihi"dir, zira metin bu tarihin çizgisi üzerinde anlaşılması gerekmektedir. Yorumlama hareketi bir çemberden ziyade bir spirale benzer, çünkü "ne kadar ilerlersek", "önceki her şey sonraki tarafından o kadar aydınlatılır" (331). Bu, GADAMER'in "söylenenlerin hakikati [...] belirsiz" (HvY, [Ha] 201) kaldığı için reddettiği, metnin otorite tarafından garanti edilen anlamını varsayan dogmatik yorum geleneginde kırılmaya yol açar.

"Empati" terimi "daha sonraki dönemlerin bir kalıbıdır", SCHLEIERMACHER'in "tahmininin" (deviner) duygudan çok kestirme ustalığıyla ilgisi vardır (FRANK 1977, 47). GADAMER'in

SCHLEIERMACHER'i 'empati' doğrultusunda sabitlemesi bu nedenle "kurgu özelliği" gösterir (60), "etki tarihinin sebep olduğu önyargının gücünün oldukça etkileyici bir örneği"dir (1985, 135). Peter SZONDI, SCHLEIERMACHER'in yazının çoklu anlamı öğretisi karşısındaki "kavgacı niyetine" dikkat çeker: SCHLEIERMACHER, "anlama" kavramına dayanarak, "yorumlananın kendisinde bir çokluk varsaymaksızın yorumlama tarzları arasında ayrıma gidebilmektedir" (1975, 190). Aslında, yazının daha derin ya da çoklu bir anlamının kabul edilmesi ile tarihsel olarak farklı yorumlama tarzları, bunların kullanım değerlerinin ve etkilerinin araştırılması arasında bir uçurum mevcuttur. Sorulması gereken sadece, bunun anlama kategorisi ile ele alınıp alınamayacağıdır. 4. 20. yüzyılın başında "H-tartışmalarında tin bilimlerinin öz-kavrayışının yeniden tanımlanması", "büyük sanayileşme dalgası" ve "deneysel bilimlere" verilen büyük önemle bağlantılıdır (FRÜHWALD 1991, 86). Werner KRAUS bunu şu şekilde vurgular: "Tinsel tarihe dönüş", "sosyalizmin önlenemez ilerleyişi" ile aynı zamana denk geldi (1950/1984, 29). Tarihin "gerçek faktörlerine" (KOSELLECK 1991, 124) ilişkin bilgi, "sefil, kuşatılmış, dedikoducu, açgözlü [...] sosyal kalabalığı" (Yorck von Wartenburg'a yazılan mektup, 1 Kasım 1892/1923, 140) kendi yerine koymayı amaçlayan siyasi ve sosyal çabalarla (DILTNEY, GS VII, 105) "mücadelede" hazırlık amacı taşıyordu. Aydınlanmaya ve devrim tehlikesine karşı savunulacak bir zemin arayışında olan tarihselcilik, buna tüm tarihsel olanın bireysel-biricikliğine dair kapsamlı bir öğretiyle karşılık verir. Gerçekte, zevkin, edebiyatın, dilin, hukukun, kısacası "tinin" bireysel-biricikliği, her

şeyden önce kalıcı bir şeyin elde edilmesi ve anlam merkezi olarak devletle birlikte verili olanı meşrulaştırılması için bir hammadde olarak cezbediciydi. Kapitalist üretim tarzının 19. yüzyılın sonlarından itibaren ani gelişimiyle birlikte, tüm bir yaşam ve düşünme tarzı krize girer; tinsel tarih buna 'egemen sınıfın' birliğinin yeni bir düzenlemesi ile yanıt verir.

DILTHEY tarafından ıslah edilen H, sanki MARX ve ENGELS'in işe "gerçek hayattan" başlama ve insanları "herhangi bir fantastik bir izolasyon içinde" gözlemlememe talebini benimsemiş gibidir (3/27). DILTHEY 1890'larda öğrencilerine "içinizi tamamen bu gerçeklik duygusuyla, ilgimizin bu dünyeviliğiyle, bilimin yaşam üzerindeki bu hakimiyetiyle doldurun" diye sesleniyordu (aktaran KRAUSS 1950/1984, 31). Muhafazakâr burjuvazi için "tarih bilimi" (DI, 3/18) elbette sadece, "gerçek yaşamı" mevcut olmayan bir yapıya dönüştüren, "akıl mahkemesinin" (DILTHEY, GS VII, 261) önüne getirilemeyen, "konusu bakımından tarihle bir olan" (256) ve "bir bütün olarak tamamen esrarengiz" (VIII, 80) bir "tın bilimi" olarak katlanılabilir durumdaydı. Her ne kadar nesneleri kaynak-eleştirel bir şekilde zapt etmek önemliyse de, belirleyici olan onların "ahlaki güçler" in ufkunun içine yerleştirilmesidir (TEICHERT 1991, 65). Aslında sadece deneyime dayalı bilim var olabilir, "ancak bütün deneyim bilincimizin koşullarında [...] kökensel bir bağlama sahiptir" (DILTHEY, GS I, XVII). "Kesintisiz bir biçimde tüm sosyalist programlarla politik olarak mücadele eden" (KOSELLECK 1991, 123) Tarihsel Okul'da "felsefi spekülasyonun" devam ettiği, onun "dünya tarihi - büyük bir özgüvenle Avrupa-merkezci terimlerle tasarlanan - kavrayışını"

(TEICHERT 1991, 63) ele alış biçiminden anlaşılabilir. H, "en yüksek değerlerin bir hareket noktası" olarak kabul edilir (DILTHEY, GS II, 115). "Eğitilmiş olana ait olmayı ya da olmamayı" düzenler ("Bildung" maddesi, GG 1, 547), bu da mülk sahibi olanlar ile mülksüzler arasındaki zıtlığı barındırır. Toplum "büyük bir makine işletmesine" benzetilebilir ve öznelere "hizmet eden araçlar" ve "bilinçli olarak beraber şekillendiren organlar" olarak ikiye ayrılır; bununla birlikte ikinci gruptakilerin yetiştirilmesi "teknik bir eğitimin düzeyini aşar" (DILTHEY, GS I, 3). Beşeri bilimlerle doğa bilimlerinin ayrılması - "Biz, doğayı açıklarız, ruhsal yaşamı anlarız" (V, 143) - 'eğitilmiş insan'a, çelik üretimi ve anonim şirketler dünyasında bile "sağlıklı ilerlemesi" bir "yaşam sorunu" (I, 4) haline gelen koşulların yeniden üretilmesinde temel bir işlev sunar. Buna karşılık, doğa bilimlerinin nesnellik iddiası H için de talep edilir: H, "romantik keyfiliğin ve şüpheli özneliliğin sürekli müdahalesi karşısında [...] tarihin tüm kesinliğinin dayandığı yorumun genel geçerliğini kuramsal olarak temellendirmek" (V, 331) zorunda kalır.

Entelektüellerin yeni rolü, hem "çocukça gevezelikleri" hem de "akıl eleştirisini" her zaman yoruma ihtiyaç duyan "insan tınınin" tezahürleri olarak kabul eden anlamakavramının bir genişlemesine karşılık gelir (318). Aynı zamanda, "anlamanın temel biçimleri" (VII, 208) - ki bunlar her zaman zaten "ortak olanla" ilgilidir (209) - "kendini onun yerine koyma, taklit etme, yeniden yaşama" pratiklerinde somutlaşan "daha yüksek biçimler"den ayrılır (213). Hermeneutik 'anlama'nın çifte anlamı burada elle tutulur hale gelir: Çoğunluğun yetersizliği, 'yetkili yorumcuların' 'anlama-yetkinliğiyle

dengelenir. Tarihi doğru bir şekilde yeniden oluşturmayı başaran ‘tarih-bilimci’, ‘tarihi yapan’ kişi olarak yüceltilir (278). Önemli olan, Ernst BERTRAM’ın da söylediği gibi (1918, 1), eski tarihsel gerçekliğin “gerçeklikten arındırılmasını” öngören “değerlerin konması”dır. Modern illüzyon endüstrilerinin tinsel-tarihsel kökleri buradadır. ‘Anlama’ böylece ideolojik etkinliğin temel biçimi haline gelir. “Tarihselleştiren, göreceleştiren” bir anlamının aksine, “gerçek’ anlama, anlamının tarihsizleştirici eylemi tarafından zamandan koparılmış bir hakikati” (BOURDIEU 1999, 484) kendine mal eder.

5. DILTHEY’in doğa bilimlerine karşı bireysel-biricik olanı öne çıkarması HEIDEGGER ve daha sonra GADAMER tarafından teslimiyetçi olarak eleştirilir, buna karşın yaşam kavramının aydınlanma karşıtı yapısı benimsenir ve fenomenolojik olarak radikalleştirilir.

5.1 Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Martin HEIDEGGER, salt “varolan” ile uğraşan bilimler karşısında yeniden öncelik kazanacak olan bir varlık felsefesi geliştirir (bkz. GA 22, 6). BOURDIEU’ya göre, tıpkı “muhafazakâr devrimcilerin” kendilerini siyasi-ideolojik alanda sosyalist ve liberallerden ayrı tuttukları gibi, bu felsefe de kendisini “Marksizm ve Yeni-Kantçılıktan benzer şekilde ayrı tutan” (1988, 81) “felsefe alanındaki muhafazakâr devrim” olarak anlaşılmalıdır (90). HEIDEGGER’in felsefi geçmişi yenileme girişimi, MARX ve NIETZSCHE tarafından gerçekleştirilen metafizik ve bilinç felsefesi eleştirisini, ‘Dasein’ı anlama ile özdeşleştirmek suretiyle, yaşam felsefesi, H ve fenomenolojiyi bir araya getirecek şekilde ele alır (LETTOW

2001, 22). “H’de, Dasein için bizzat kendini anlamının bir olanağı oluşur” (1923, GA 63, 15). Heidegger, anlamayı başkalarını anlamayla olan ilişkisinden kopararak, felsefi H’den hermeneutik felsefeye geçişi tamamlar. VvZ’da H bir “Dasein fenomenolojisi” (37) statüsü, anlama ise “Dasein’in varlığının tarzı olarak bir kökten varoluşsal özellik” (143) statüsü kazanır. MARX ve ENGELS “gerçek etkin insanlardan” yola çıkarken (*DI*, 3/26), HEIDEGGER hareket noktasını “tekil olarak kavranan bir Dasein’dan” alır ve söz konusu Dasein sadece “kendisine önceden buyurulmuş değişmez ‘temel yapılar’” ilişkin bir davranışa izin verir (LETTOW 2001, 56). Bu görüşe göre, Dasein’in kendisi, her anlamının önceden var olan bir anlama geri dönmek zorunda olduğu dairesel bir yapı tarafından şekillendirildiğinden, daireyi bir “vitiosum” [hatalı] olarak görmek yanlış olacaktır (VvZ, 153). “Belirleyici olan şey [...] dairenin içine doğru tarzda girmektir” (a.g.e.). Buna göre “en kökensel idrak etmenin olumlu olasılığı”, “elbette ancak fikirler ve popüler kavramlar” nötralize edildiğinde ve “kaleme alma şeylerin kendilerinden hareketle” yapıldığında “hakiki bir şekilde kavranabilir” (a.g.e.). GADAMER, “popüler kavramlar” ve “şeylerin kendileri”nin bu ayırmadan yola çıkarak yetkili yorumcunun alanını güvence altına alır. Buna karşın, Karl LÖWITH ise “anlama önsezisi”nin eleştirel dokunulmazlığına karşı çıkar: “Çünkü görev ancak yorumlanacak metinle ilgili olarak kişinin kendi başlangıç konumunu metinden hareketle sorgulamasını sağlamak olabilir. Bu, ötekinin iddiasına ve olası itiraz ve çelişkisine yönelik bir açık fikirlilik gerektirir.” (1953/1984, 200).

HEIDEGGER 1935’te “doğru dinlemenin”

(VvZ, 287) otoriter ve döngüsel karakterini daha da açık bir şekilde vurgular: “ancak zaten bağımlı isek gerçekten duyabiliriz” (1935/1987, 99) ve “sadece zaten anlayanlar dinleyebilir” (164). Bu, “varoluşsal kategorilerin [...] enerjik boşa çalışmasından Alman varoluşunun genel hareketine” (LÖWITH 1940/1986, 30) sadece şöylesi küçük bir adımdı: Varoluşçu H kendini Nazizmin hizmetine sunar (ALISCH 1989; FARÍAS 1989; LAUGSTIEN 1990; LEAMAN 1993; LOSURDO 1995).

HEIDEGGER’in anlama-paradigması, HABERMAS’ın önemsizleştirerek ifade ettiği gibi (1981, 392), GADAMER’in ana eseri *Hakikat ve Yöntem*’de (HvY, 1960) “kentileştirilir”. Üniversitelerin faşist uzlaşısı, ‘hakikat’ iddiasını öznel arası doğrulanabilirliğe öncelik veren bir ışığa büründür. GADAMER bu cephede mücadele eder: “Tın bilimlerini bilim yapan şey, modern bilimlerin yöntemsel fikrinden çok eğitim kavramının geleneğinden hareketle anlaşılabilir.” (HvY, 23) Eğitimsel hümanizm küllerinden bir Anka kuşu gibi doğar: “Eğitim, genelliğe doğru bir yükseliş olarak [...] genel olan için fedakârlık talep eder.” (18) Aydınlanma hümanizminin ve Nazilerin “Alman hümanizmine” dönüşmesinde somutlaşan, GADAMER’in de PLATON ve HERDER yorumlarıyla katıldığı (OROZCO 1995), eğitilmiş burjuva sınıfının faşist geçmişi, zaman-üstü bir eğitim kavramına başvurarak bastırılır. Sağduyu, incelik ve zevk “hakikatin kendi kaynakları” olarak yüceltilir (HvY, 15) ve bunların taşıyıcıları, kendilerini “diğer bütün insanlardan” ayıran bir “eğitilmiş toplum” oluşturmak üzere bir araya getirilir (31). Bu şekilde ‘eğitilmiş’ olanların görünüşü, toplumsal tahakküm ve eşitsizliğin meşruiyetine dair “iyi

temellendirilmiş bir yanılsama” (BOURDIEU 1987, 134) yaratır.

GADAMER, HEIDEGGER’in anlamının döngüsel yapısını ontolojikleştirilmesini onaylar ve “önyargının itibarsızlaştırılmasına” (WuM, 276) karşı, “tüm anlamının özsel önyargısallığının tanınmasını” (274) talep eder. GADAMER, “aklın ve özgürlüğün nihai antitezi olan körü körüne itaatın” ve dolayısıyla “modern diktatörlüklerin” (a.g.e.) kendilerini kabul ettirmiş olmalarından “her tür otoriteyi karalayan” (284) Aydınlanmayı sorumlu tutar. Totalitarizmle sonuçlanan akla sabitlenmiş bu Aydınlanma toposu, ‘1968’e kadar akılda kalıcı bir formül olarak kendini kabul ettirmeyi başarır ve ‘aklı’ ‘rasyonel’ olarak üretilen yıkıcı güçlerle özdeşleştiren postmodern bir Aydınlanma eleştirisi içinde tekrar geri döner (bkz. örneğin KAMPER 1987, 42).

Otorite ve geleneğin rehabilitasyonu, herkesi ‘sahip olunan’ olarak, yabancılaşmış toplumsallaşma kurumlarına her zaman yerleştirilmiş öznel olarak göstermek suretiyle yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. “Gerçekte tarih bize ait değildir, aksine biz ona aittir. Geriye dönüp kendimizi anlamadan çok önce, içinde yaşadığımız aile, toplum ve devlette kendimizi olağan bir tarzda anlarız” (HvY, 281). Bireyler ya da gruplar yabancılaşmaya karşı çıktıkları her yerde günaha girerler: “Öznelliğin odağı çarpıtıcı bir aynadır. Bireyin öz düşüncüsü, sadece tarihsel yaşamın kapalı devresi içinde bir parıltıdır” (a.g.e.).

Jürgen HABERMAS, ideoloji eleştirisinin bu şekilde tabulaştırılmasına karşı bu eleştirinin haklarını talep eder (1971b,

158). GADAMER geleneği eleştirenin uzaklaştırıp, ancak bu şekilde bir “akıl eylemi” haline geleceği için “ele geçirilmesini, onaylanmasını ve korunmasını” talep ettiğinde, (WuM, 286), HABERMAS böylesi bir aklın, “geleneklerin iddialarını da reddedebilmesiyle kendini kanıtladığı” şeklinde karşılık verir (1971a, 49). Ayrıca “meşrulaştırıcı tanıma ve otoriteyi temellendiren rızanın şiddet olmaksızın gerçekleşmesini de talep etmek gerekiyor. Sistematik olarak çarpıtılmış iletişim deneyimi bu önkoşulla çelişir.” (1971b, 156). Bu itiraz, “ideolojik etkiler hakkında yargıda bulunduğu ve nedenleri adlandırmadığı” (SANDKÜHLER 1973, 65) iddiasıyla “yüzeysel” ilan edilmiştir; “çarpıtılmış iletişime” indirgeme “sonuç olarak sadece dilin gerçek sosyal yaşamdan yeni bir tür izolasyonuna yol açar” (SCHREITER 1988, 431).

“Geçmişten beri, H’in görevinin bir metnin anlamını seslendiği somut duruma uyarlamak olduğu olağan kabul edilir” (HvY, 313). GADAMER’in bu düstura ne kadar hâkim olduğu Nazi dönemindeki yorumları göstermektedir. 1934’te PLATON’un *Politeia*’da talep ettiği gibi şairlerin sürgün edilmesini ve eserlerinin yakılmasını “kendi anlamı içinde ve doğru anlamak” (1934, 5) söz konusu olduğunda, Nazilerin kitap yakma, sansür, sürgün ve yazarlara zulümleri bağlamında “bu kararın bize de söyleyecek bir şeyi olduğu” mesajı da beraberinde verilmiştir (7; bkz. OROZCO 1995). GADAMER’in daha sonraki HERDER (1942a) ve PLATON (1942b) üzerine yorumları, onun, ırkçı fraksiyonları rencide etmeden, Nazilerin ulusal-muhafazakâr akımını nasıl güçlendirebildiğini göstermektedir.

Söz konusu olan, şu ana mesajının elbette açıkça ifade edilemediği bir egemen ideolojinin yeniden yapılandırılmasıydı: “Bu dünyada devletten başka bir şeyiniz olmayacak” (HAUG 1989, 185). GADAMER’in bu dayatmayı katlanılabilir kılmak için Nazi döneminde gelenekle kurduğu bu köprülerin 1945’ten sonra yıkılması gerekmedi. GADAMER’in “PLATON’dan HEIDEGGER’e uzanan büyük felsefi geleneği yavan Federal Cumhuriyet’in bütcenin içerisine dahil etmiş” olması, onun “düşünme olayını değişen koşullara ve her şeyden önce koşulu devam eden değişime uyarlama” (ROSS 1995) becerisinden kaynaklanmaktadır.

6 GADAMER’in H’ine, “yorumcunun kendi şimdisiyle aktarmaktan çok, kendi şimdisinde geçerlilik kazandırmak zorunda olduğu” (WARNING 1987, 87) “bir hakikatin otoriter ‘ifade gücü’nün” hâkim olması, her türlü hermeneutik yöntemle ideolojik-olma-kuşkusunu ile bakılmasına yol açmıştır. Yapısalcılıktan postmodernizme geçiş yapan Fransız kuramcılar “özne”, “tarih” ve “anlam” kategorilerini, salt tahakküm-işlevsel eşdeğerlerine indirgerler. Michel FOUCAULT’un “arkeolojik” yöntemi, “delilik” ya da “cinsellik” gibi kavramları toplumsal bir inşa olarak ele alır ve ifadelerin gerçekliği ya da anlamı ile tüm ilgiyi ortadan kaldıran sezgisel “söylem” kavramını kullanıma sokar. Bu söylem, ‘yetkili’ hermeneut’un kutsallaştırıcı “yorumunda” olduğu gibi, “bir şeyi söylemeden sanki onu söylemiş gibi” sorgulanmaz ve “bir işaretinin altında gizli olan büyük esrarengiz sözcük dizisinin nasıl ortaya çıkarılacağı” araştırılmaz; sorulması gereken sadece söylemin “nasıl işlediğidir” (1966/1994, 116). Foucault’nun HEIDEGGER’e yöne-

lik eleştirel olmayan göndermeleri, onun icadını gördüğünde, Gnostik sendromu ba-
eleştirel potansiyelini etkisiz hale getiren sitçe Marksist bir dile tercüme eder” (44).
çelişkili bir ‘hermeneutik’ alımlamaya yol ECO ayrıca, yorumcunun “metne kendi
açar (FINKEITEL 1989). Jacques DER- amacına uygun bir şekil dayattığını” savunan
RIDA, metni anlamlı bir merkezi olmayan Richard RORTY’nin neopragmatik H’ine
bir yapı olarak kavrayan bir okuma şekli karşı hem okuyucunun niyetinden hem de
geliştirir. “Bir yazının çizgiselliğine ya da tek anlaşılması pek mümkün olmayan yazarın
anlamlı bir okumaya” (1972, 62f) ilişkin niyetinden ayrı tuttuğu “metnin niyetinin”
her atf, “metinsel bir yüzeyin altında etkin (31) bağımsızlığını savunur.
bir gösterilen” (86) varsayan, aynı zamanda RORTY için H, felsefi sistemlerin geride
MARX, ENGELS ve LENİN’in okumaları bıraktıkları “kültürel boş alanın” “yerinin
için de geçerli olan bir indirgeme gibi yeniden doldurulmayacağı” ve bunun
görünür. DERRIDA, GADAMER ile olan “kısıtlama ve yüzleşme ihtiyacının artık
bir sohbetinde (bkz. Forget 1984), herme- hissedilmediği” bir kültüre yol açacağı “umu-
neutik anlaşma istencinde, anlaşılmasız ve ka- dunun ifadesidir” (1981, 343). RORTY,
vranamaz olanın eşit derecede anlaşılmasına GADAMER’in monolojik rasyonalite
ve ince bir paternalizme yol açan ve farklılık kavramına ilişkin kuşkusunu paylaşır, an-
ve muhalefetin reddini öngören bir ‘güç- cık ondan farklı olarak, bireyin bilinçli öz
istenci’nin tezahür edip etmediği sorusunu tasarımı ve öz anlayışı olarak eğitime day-
ortaya atar. GADAMER’in ölümünden bu anan, ancak toplumsal uyumsuzlukları kavra-
yana DERRIDA (2003) yapısöküm ve H’i mak için elinde hiçbir kavram bulunmayan
birleştirme çabası içindedir. aydınlanmacı bir bakış açısını savunur.

Umberto ECO, DERRIDA’dan esinlenen Amerikan yapısöküm okulunun “hermetik irrasyonalizmine” karşı, “tek doğru okuma
şekline inanmak zorunda kalmadan [...]” kanıtlanabilen “kabul edilebilir yorumları”
“aşırı yorumlardan” ayırmaya çalışır (COL- LINI 1994, 15). ECO’ya göre, sınırsız semi-
yoz’ sadece, çoğunluğun görüşüne (doxa) karşı olan ve HEIDEGGER’in üslubunda
kendilerine şu şekilde yer bulan Hermetizm ve Gnostisizm’in yeni bir baskısıdır: “Yazar
aslında ne söylemek istediğini hiç bilmiyor- du, çünkü onun yerine dil konuşuyordu”
(ECO 1994, 46). “Örtünün taraftarları”na (61) göre, sağlıklı insan aklıyla tetkik edile-
bilen her şey doğru olmama şüphesiyle karşı karşıyadır. “LUKÁCS, son iki yüzyılın felsefi
irrasyonalizminde [...] emperyalist pratiğini haklı çıkarmak isteyen burjuvazinin bir

RORTY için H, felsefi sistemlerin geride bıraktıkları “kültürel boş alanın” “yerinin yeniden doldurulmayacağı” ve bunun “kısıtlama ve yüzleşme ihtiyacının artık hissedilmediği” bir kültüre yol açacağı “umu- dunun ifadesidir” (1981, 343). RORTY, GADAMER’in monolojik rasyonalite kavramına ilişkin kuşkusunu paylaşır, an- cık ondan farklı olarak, bireyin bilinçli öz tasarımı ve öz anlayışı olarak eğitime day- anan, ancak toplumsal uyumsuzlukları kavra- mak için elinde hiçbir kavram bulunmayan aydınlanmacı bir bakış açısını savunur.

Paul RICOEUR’a göre, H’in “kendi içinde parçalanmış” alanında, “bir mesaj tarzında bana yöneltilmiş olan bir anlamın tezahür et- mesi ve yeniden yaratılması [...]” (1969, 40), “kuşku ekolünü” (45) tatbik eden ve sadece ‘yıkıcı’ bir eleştiri yoluyla değil, “ifadelerinin anlamını deşifre etmeyi” amaçlayan bir yo- rumlama sanatı icat ederek “daha otantik bir dil için ufuk açan [...]” (47) MARX, NIETZSCHE ve FREUD geleneğine karşı durmaktadır. Bu perspektifte, ideoloji- kuramı, ahlakın soykütüğü ve yanılsamalar kuramı “üç yakınsak gizemsizleştirme yönte- mi” olarak görünür (48). Anlamak istediğimiz şey “metnin *arkasındaki* bir şey” değil, aksine açıkça ortada olandır: RICOEUR’a göre anlamak, “metin aracılığıyla açılan dünya anlamlarını kavramak” demektir (1985,

112f), ki bu anlamların çatışmalı karakteri GADAMERci sözde ortak geleneğe eklemlemeyi engeller.

BOURDIEU, “kültür ürünleri bilimi”(1999, 281) adına, “tarihsizliğin sefaleti”ne karşı çıkar; “aldatıcı, doğrudan anlama coşkusu”ndan farklı olarak, hem aktarılanla hem de onun “uygulaması”yla ilgilenen “çifte tarihselleştirme”sine “tüm anlık koşulların, üretim ve alımlama koşullarının” tarihsel bir eleştirisine gereksinim var (485). Sadece “özel düşünmeye’ büyülu kaçışın tam tersi olan şey”, “düşünmenin toplumsal koşullarını düşünmeyi” olanaklı kılar (489).

7 1970’lerin başında Hans-Jörg SANDKÜHLER, “paradigmasını”, “belgeleri klasik İngiliz ulusal iktisat kaynaklarında MARX için mevcut olan [...], bir öz-kavrayış H’i olarak” *KrpÖde* [*Kritik der politischen Ökonomie*] konumlandıran “materyalist” bir H taslağı hazırlar (1972, 977; 1973, 51). “AFC”ndeki [Almanya Federal Cumhuriyeti] proletaryanın burjuvazinin kutsal metinlerinin lisanslı okumasıyla yönünü şaşırmasını” (1004) engellemek için materyalist de olsa bir H ihtiyaç olduğu varsayımı, onu GADAMER’in öğrencisi olarak tanımlar, çünkü o da politik-toplumsal karşı tarafta olsa da “anlama”yı başkaları tarafından belirlenen “bir geleneğin olup bitenine eklemleme” (*HvY*, 295) olarak tatbik eder. ‘Yetkin olmayan’ öznelere karşı itirazları böylece peşinen dışlanmış olur. - SANDKÜHLER’in önerisine PhWb’de [*Philosophisches Wörterbuch*] mesafeli bir yaklaşım sergilenir, çünkü “epistemoloji soruları”nın (1972, 980) ön planda olmasından dolayı, ML’in halihazırda “olağanüstü bir şekilde ele aldığı” iddia

ettiği konulara değiniliyordu (PhWb, “H”, 519).

ML’in “resmi H”i (LABICA 1986, 26) “yorum kapısını kapatan [...]” ve artık sadece “durmaksızın devam eden açıklama çalışmalarına” izin veren bir tutuma atıfta bulunur (20). “Bilim, sadece kendi kabul edilmiş sözcülerinin bilimi olarak bilimdir” (57). “Felsefi-devlet” işlevi (73) DILTHEY’den bu yana muhafazakâr H’e benzer şekilde “Hegelianism sans phrase” olarak ML için de belirleyicidir: “Sadece felsefe devlete ve partiye gerçekten kendileri olabilmeleri için ihtiyaç duydukları mutlaklık-belgesini sağlayabilir.” (56). Bu, “MARX’ın durmaksızın üzerinde çalıştığı şu şey” bağlamında “tam olarak karşı kutba işaret eder: Felsefe eleştirisi, devlet eleştirisi” (73). “Genel olanın felsefi tuzağı” aynı zamanda “en az ortodoks ve en ısrarcı eleştirinin, yani Louis ALTHUSSER’in tarafını” da vurur (100): “Sözcüklerin eleştirisine bu kadar önem veren biri olarak, *diyalektik materyalizm, tarihsel materyalizm, felsefe, bilim* ya da *Marksizm-Leninizm* gibi aşırı yüklü araçların kontrolsüzce geçmesine izin verir.” (102).

Ernst BLOCH’un “Neden İncil mitiyle ilgilenelim?” sorusuna verdiği yanıt, H tarihine uygulanabilecek olumsuzlamanın belli bir biçimidir: “Biz kesinlikle yeni olanı eski olandan hareketle anlamak istemiyoruz, bu Marksizm öncesi bir şey olurdu, aksine eski olanı yeni olandan hareketle anlamak ve yeninin tarafı bakış açısını ona taşımak istiyoruz. İşlerin nereye gittiğini, o zamanlar neyin gizli olduğunu ve eğilimin ne olduğunu duymak istiyoruz. Tinsel çöküş cezası içerisinde tarihi yok sayamayız, cehaletin üzerine bir de aptallık

ve karanlıktan yeniden bir din yaratmanın hayalini kuramayız” (*Leipz. Vorl., Bd. 1, 450*). Theodor W. ADORNO’nun derinlik eleştirisi de bu geleneğin bir parçasıdır: Derinlik “ancak uzlaşmaksızın, gözetmeksizin, uyuşmaksızın düşünülen şeydir” (*Phil. Terminology, 137*). ADORNO, “felsefenin anlamlandırmaya yönelik bu aşırı ihtiyacını”, Federal Cumhuriyet’in savaş sonrası gerçekliğine hâkim olan “değiştirici pratiğin engellenmiş olmasının” (NgS IV.13, 184) bir belirtisi olarak okur. Jean-Paul SARTRE da H’in üzüm bağında yıkıcı bir niyetle çalışır, çünkü bireylerden “durumlarına” bir “anlam” vermelerinin ve onu devrim ya da teslimiyet yönünde “aşmalarının” talep edildiği “seçim” belli değildir. Proletaryanın “gelecekte kesintisiz bir aşağılanmayla mı yoksa fetih ve zaferle mi” karşı karşıya olduğu, elbette “hem emekçi hem de insan olmayı” seçmek zorunda olan öznenin durumu kadar muğlak kalan bir anlam yaratma eylemine bırakılmıştır (1945/1986, 168).

Marksist eleştirinin günümüzdeki görevi, H için merkezi bir öge olan “olumsallık”ı (bkz. DEMIROVIC 2001, 63) yapışöküme uğratmak ve burada bireyci bir şekilde düzenlenmiş sorunsal tarihsel-açık-alana çekmek olabilir. Olağan güçsüzlük deneyimlerinin şifresi olarak ‘olumsallık’, bireye yaratıcı bireyselleşme stratejileri aracılığıyla kendini uyumlu kılmak için yorumsal özgürlük bırakan, üstünlük sağlayıcı bir anlam olayı olarak kapitalizmi temsil eder. Tersine, 1989’daki tarihsel kırılma, “geç dönem burjuva H”inde söz konusu olanın sadece “günümüzde işçi sınıfı tarafından temsil edilen toplumsal ilerlemenin burjuva dünyasına yönelttiği meydan okumaya bir yanıt” olduğu fikrini yalanlar (SCHREIT-

ER 1988, 438). ‘Gelenek’ ve ‘ilerleme’nin ne olduğu belli değil - aynı şekilde bunların anlamı için mücadele eden aktörler de.

Bibliyografya:

Th.ADORNO, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, R.zur Lippe (ed.), Frankfurt/M 1982; aynı yazar, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/ 65), NgS IV.13; R.ALISCH, “Heideggers Rektoratsrede im Kontext”, Haug 1989 içinde, 69-98; E.AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946; E.BERTRAM, *Nietzsche*, Berlin 1918; E.BLOCH, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Antike Philosophie*, Ed. R.Römer u. B.Schmidt, Frankfurt/M 1985; P.BOURDIEU, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, a.d. Frz. v. G.Seib, Frankfurt/M 1987; aynı yazar, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, a.d. Frz. v. B.Schwibs, Frankfurt/M 1988; aynı yazar, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, a.d. Frz. v. B.Schwibs u. A.Russer, Frankfurt/M 1999; aynı yazar, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, a.d. Frz. v. A.Russer, Frankfurt/M 2001; S.COLLI-NI, “Einführung: Die begrenzbare und unbegrenzbare Interpretation”, Eco 1994, 7-28 içinde; A.DEMIROVIC, “Hegemoniale Projekte und die Rolle der Intellektuellen. Gegen Verkürzungen in der Periodisierungsdiskussion”, *Argument* 239 içinde, 43. Jg., 2001, H. 1, 59-65; J.DERRIDA, *Positions. Entretiens avec H.Ron-se, J.Kristeva, J.-L.Houdebine, G.Scarpe-ta*, Paris 1972; aynı yazar, “Der unterbrochene aber ununterbrochene Dialog. Über Hans-Georg Gadamer”, NZZ-

Online, 22.2.2003; W.DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), GS I, B.Groethuysen (ed.), Leipzig 1922 (Stuttgart-Göttingen 1979); aynı yazar, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, GS II, Leipzig 1914; aynı yazar, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, GS V, G.Misch (ed.), Berlin 1924; aynı yazar, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), GS VII, B.Groethuysen (ed.), Leipzig 1927 (Stuttgart-Göttingen 1979); aynı yazar, *Weltanschauliche Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, GS VIII, B.Groethuysen (ed.), Leipzig-Berlin 1931; U.ECO, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, a.d. Engl. v. H.G.Holl, München-Wien 1994; V.FARÍAS, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, a.d. Span. u. Frz. v. K.Laermann, Frankfurt/M 1989; M.FERRARIS, *Historia de la Hermenéutica*, México 2002; H.FINK-EITEL, *Foucault zur Einführung*, Hamburg 1989; K.FLASCH, “Nachwort” zu Augustinus, *De vera religione. Über die wahre Religion*, übers. v. W.Thimme, Stuttgart 1991, 215-30; Ph.FORGET (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, München 1984; M.FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge* (1966), a.d. Frz. v. U.Köppen, Frankfurt/M 1994; M.FRANK (Hg.), “Einleitung” zu F.D.E.Schleiermachers *Hermeneutik und Kritik* (1838), Frankfurt/M 1977, 7-71; aynı yazar, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M 1985; W.FRÜHWALD, “Humanistische und naturwissenschaftlich-technische Bildung: die Erfahrung des 19. Jahrhun-

derts”, aynı yazar v.d. *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Frankfurt/M 1991 içinde, 73-111; H.G.GADAMER, *Plato und die Dichter*, Frankfurt/M 1934; aynı yazar, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt/M 1942(a); aynı yazar, “Platons Staat der Erziehung”, *Das neue Bild der Antike* içinde, H.Berve (ed.), Leipzig 1942(b), 317-33; aynı yazar, *Wahrheit und Methode* (1960), Tübingen 1986 (zit. WuM); aynı yazar, “Hermeneutik”, HWPh 3 içinde, 1974, 1061-73; aynı yazar, “Einführung” zu *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, editör aynı yazar ve G.Boehm, Frankfurt/M 1976, 7-40; G.GAWLICK, “Einleitung” zu Spinozas *Tractatus theologico-politicus*, Darmstadt 1989, VII-XVII; J.HABERMAS, “Zu Gadammers ›Wahrheit und Methode‹”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M 1971(a) içinde, 45-56; aynı yazar “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M 1971(b) içinde, 120-59; aynı yazar, “Hans-Georg Gadamer. Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, aynı yazar, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M 1981 içinde, 392-401; W.F.HAUG, “Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn”, aynı yazar (ed.), *Deutsche Philosophen 1933*, AS 165, Hamburg 1989 içinde, 159-87; aynı yazar, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, AS 203, Hamburg 1993; M.HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63, Frankfurt/M 1988; aynı yazar, *Grundprobleme der antiken Philosophie* (1926), GA 22, Frankfurt/M 1993; aynı yazar, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1972 (zit. SuZ); aynı yazar, *Einführung in die Metaphysik*

(1935/53), Tübingen 1987; K.HEINRICH, *Dahlemer Vorlesungen. Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, Basel 1986; M.INWOOD, "Hermeneutik", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E.Craig (ed.), Bd. IV, London 1998 içinde, 385; M.JUNG, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2002; D.KAMPER, "Aufklärung – was sonst?", *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, D.Kamper ve W.van Reijen (ed.), Frankfurt/M 1987, 37-45; K.KERÉNYI, "Hermeneia und Hermeneutik", *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten auf die heutige Situation*, Zürich 1964 içinde, 42-152; R.KOSELLECK, "Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften?", *Frühwald v.d. 1991 içinde*, 112-41; W.KRAUSS, "Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag" (1950), *Literaturtheorie, Philosophie und Politik*, M.Naumann (ed.), Berlin/DDR-Weimar 1984 içinde, 7-61; G.LABICA, *Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik*, a.d. Frz. v. Th. Laugstien, Berlin/W 1986; Th.LAUGSTIEN, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, AS 169, Hamburg 1990; G.LEAMAN, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, a.d. Amerik. v. R.Alisch u. Th.Laugstien, AS 205, Hamburg-Berlin 1993; S.LETTOW, *Die Macht der Sorge. Die philosophische Artikulation von Geschlechterverhältnissen in Heideggers »Sein und Zeit«*, Tübingen 2001; J.LOCKE, *Essays on the Law of Nature* (1676), a.d. Lat. v. W.von Leyden, Oxford 1958; D.LOSURDO, *Die Gemeinschaft, der Tod und das Abendland. Heidegger und*

die Kriegsideologie, a.d. Ital. v. E.Brielmayer, Stuttgart-Weimar 1995; K.LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940), Stuttgart 1986; aynı yazar, "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit" (1953), *Sämtl. Schr.* 8, Stuttgart 1984, 124-234; T. OROZCO, *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, AS 240, Hamburg 1995; PIT (PROJEKT IDEOLOGIE-THEORIE), *Theorien über Ideologie*, AS 40, Berlin/W 1979; P.RICOEUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, a.d. Frz. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/ M 1969; aynı yazar, "Der Text als Modell hermeneutischen Verstehens", *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, H.-G.Gadamer ve G.Boehm (ed.), 2. Baskı. Frankfurt/M 1978 içinde, 83-117; J.ROKITJANSKIJ, "Das tragische Schicksal von David Borisovic Rjazanov", *MEF*, 1993 içinde, 3-16; R.RORTY, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, a.d. Amerik. v. M.Gebauer, Frankfurt/M 1981; J.ROSS, "Schmuggel. Gadammers Geheimnis", *FAZ*, 11.2.1995 içinde; H.J.SANDKÜHLER, "Zur Begründung einer materialistischen Hermeneutik durch die materialistische Dialektik", *Argument* 77 içinde, 14. Jg., 1972, H. 11/12, 9771005; aynı yazar, *Praxis und Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt/ M 1973; J.P.SARTRE, "Vorstellung von *Les Temps modernes*" (1945), *Ges. Werke, Schriften zur Literatur*, Bd. 1, editör ve çevirmen: L.Baier, Reinbek 1986, 156-70; F.D.E.SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik* (1838), M.Frank (ed.), Frankfurt/M 1977; J.SCHREITER, "Hermeneutik", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*,

M.Buhr (ed.), Leipzig 1988 içinde, 411-38; B.B.SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Alm./ Lat., G.Gawlick ve F. Niewöhner (ed.), übers. v. C.Gebhard, bearb. v. G.Gawlick, Darmstadt 1989; P. SZONDI, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, J.Bollack v.d. (ed.), Frankfurt/M 1975; D.TEICHERT, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer's*, Stuttgart 1991; R.WARNING, "Zur Hermeneutik des Klassischen", R.Bockholdt (ed.), *Über das Klassische*, Frankfurt/M 1987, 77-100.

Teresa Orozco, Peter Jehle
Çeviri: Metin Toprak