

Gadamer'in yorumlama ve hakikat teorisi

Walid ATARI

Giriş

Bu makale, (1) metnin özne meselesinin ontolojik özellikler içinde

yer aldığı şekliyle Gadamer'in hermenötik bakış açısını, (2) metnin gerçek bir yorumunu verme ihtimalinin aşkın bir zeminini sağlaması açısından dilin diyalojik karakterini ve (3) Gadamer'in bakış açısına karşı yükselelen itirazları açıklamaya çalışacaktır. Metin anlamının ontolojik özelliklerinin, yorumlamada hakikat için nasıl bir taban oluşturduğunu Gadamer'in iddialarına göre ifade etmeye çalışacağım.

Hans-George Gadamer *Hakikat ve Yöntem*¹ isimli kısmen istihzai bir başlık altında hermenötik üzerine Almanya'dan bu yüzyıl içinde çıkmış en esaslı tezleri yayınlamıştır. Gadamer, "Hakikat ve Yöntem" in ikinci baskısının önsözünde, hermenötiğin artık 19. yüzyılın büyük bir bölümünde ve 20. yüzyılın ilk on yıllarında yapıldığı gibi, dar yöntemsel konularla özdeşleştirilmemesi gerektiğini açıkça ifade eder. Beşeri ilimler metodolojisinin halihazırdaki tartışmaları açısından Gadamer'in çalışmasının önemi, bu tartışmalardan kaynaklanan sorunların, kendi projelerinin yanlış nitelendirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmesinde yatmaktadır. Aralarındaki farklılıklara rağmen, beşeri ilimlere pozitivist ve klasik Alman hermenötik yaklaşımlarının ortak varsayımı, beşeri ilimler felsefesinin amacının bu ilimlerin nesnellik imkanının şartlarını ortaya çıkarmak olduğudur. Dolayısıyla mantıksal ampiristler, sosyal bilimlerin açıklamalarının tabii bilimlerin açıklamalarını model olarak almasını talep ederler ve

1 Gadamer, Hans George, *Truth and Method*, Londra: Sheed and word, 1981 (bundan sonra *T&M* olarak anılacaktır), ss. 272-3. Gadamer'in yorumlama görüşüne pek çok yazar itiraz etmiştir. Emilio Betti "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften", J. Bleicher *Contemporary Hermeneutics* içinde, (R.K.P. 1980) *T&M* in temel eleştirisini oluşturur. İki temel itiraz getirmiştir. Birincisi, Gadamer ampirik olarak farklı yorumlama biçimlerini tek etkinlikmişçesine aynı gözetmeden ele almakla birbirine karıştırmıştır. İkinci olarak, yanlış yorumlamadan doğruyu ayırt edecek normatif kriterleri elde edememiştir. Şu ya da bu şekilde bu itirazlar *T&M* e standart eleştirel yaklaşım olmuştur. Ayrıntılar için bkz. E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, 1967; K.O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, R.K.P. 1973; Habermas J. "A Review of Gadamer's Truth and Method", *Understanding and Social Inquiry*'nin içinde, F. Dallmyer, Notre Dame Press.1978.

bu çeşit açıklamaların nesnellığının, ampirik olarak ortaya konan genel kanunlardan yapılan istidlallerin olabilirliğine dayandığını iddia ederler. Klasik hermenötik gelenek beşeri ilimlerin nesnellliğini, metni anlamının değişik modelleri üzerine kurmak istemiştir. Bu modellerde, bütünü anlamını yakalamak, parçaları anlamayı, parçaları anlamak ise bütünü anlamını kavramayı sağlar. Ondokuzuncu yüzyılın hermenötik geleneği ayrıca sosyal bilimlerin mantığını Schleiermacher'ın hermenötik modelinin açısından görmeyi de denemiştir. Bu model (a) metnin yazarının esas niyetine ulaşmayı sağlayabilmek amacıyla sosyal ve tarihi çalışmaların nesnesini tanımlamak; (b) kişinin kendi yaşadığı dönemden dışarı çıkarak ve o dönemin ruhunu ve kategorilerini askıya alarak anlamının olabilirliğini kavramak ile ilgilenmiştir.

Gadamer'in programı, tabii bilimlerin yönteminde bulunan "işlem"i yerleştirmeye yönelik herhangi bir indirgemeci girişime karşı çıkacak bir biçimde, beşeri bilimlerde sağlıklı anlamayı (*verstehen*) ve nesnellik imkanını tesis etmeyi amaçlamıştır. Gadamer'e göre beşeri bilimlerde düşünmenin amacı onların nesnelliklerinin şartlarını açığa kavuşturma girişimi olarak formüle edilemez; çünkü tam olarak söylemek istersek, onlar nesnel değildirler. Beşeri ilimler, anlamı yorumundan bağımsız bir nesnenin, "kendinde" bir içgörüsünü sağlayamaz. Nesnenin anlamı daha ziyade onun yorum tarihçesi içinde oluşur. Gadamer bu yolla tarihî-sosyal fenomenlerin anlamını tarihin akışına açar. Bir eylemin ya da tarihî bir olayın anlamı, onu oluşturanların ya da katılanların niyetleriyle özdeşleştirilemez. Ne sosyal bilimlerde ne de tarih bu niyetlere ulaşmayı sağlayan araçlar olarak görülebilirler. Fiillerin ve metinlerin anlamı, daha ziyade, tarihî olarak yorumlanan nesne ile tarihe yerleşmiş bir bilgi nesnesinin arasındaki karşılıklı ilişkinin bir ürünüdür.

Buraya kadar beşeri ilimlerde ne muayyen bir nesne, ne de onun muayyen bir bilgisi vardır. Her nesil kendi mirasını kendi nokta-i nazarından algıladığı, ona farklı sorular sorduğu ve farklı bağlamlarla ilişkilendirdiği sürece kendi mirasını farklı bir biçimde yorumlamalıdır. Gadamer bunu şöyle ortaya koyar:

"Tarihî düşünme, kendi tarihîliğini dikkate almak zorundadır. Ancak ondan sonradır ki ilerleyen bir araştırmanın konusu olan tarihî bir nesnenin hayaletini kovalamaktan vazgeçecek fakat nesnede, onun karşısını görmeyi öğrenmek suretiyle her ikisini birden anlayacaktır. Gerçek tarihî nesne aslen bir nesne değildir fakat biri ve ötekinin birlikteliği, hem tarih gerçekliğinin hem de tarihî anlamının gerçekliğinin varolduğu bir ilişki biçimidir."²

Gadamer için kesin nokta budur. Buradan, anlaşılmasında tarihin etkilebilirliğini, uygun bir hermenötüğün göstermesi gerektiği sonucuna varılır. Bu da hermenötik anlamının, özne ve bilgi nesnesi arasındaki etkileşi-

2 *T&M*, s. 267

min sonuçlarının ortaya konma süreci olduğu anlamına gelir; bu, tarihî olarak üretilmiş bir anlamı, onun anlaşıldığı tarihî pozisyon ile birlikte düşünerek işleme süreci olacaktır.

Bu girişim, insan anlaması ve davranışı üzerine “gelenek”in etkisi düşüncesine sıkıca bağlıdır. Gadamer'in vardığı sonuca göre, sosyolojik uyumsuzluk kavramları, edebi ve estetik çalışmalar ve kültürel olarak aktarılan tüm sembolik üretimleri içeren gelenek, toplumsal hayatı şartlandıran bu değer yönelimlerinden fıskırır ve bu en üst düzeyde sosyolojik ve epistemolojik bir faktör olarak dikkate alınmalıdır. Yeni neslin neopozitivist bilim felsefesinin epistemolojik ön-kabüllemelerinin içinde gizli bulunan bilgi-değer çatallaşmasına karşı muhalefeti nedeniyle bu bakış açısının önemi artmaktadır. Gadamer'e göre, bilgi, değer ve kültürel temayül arasındaki bağlantı, metni anlamının ve sosyolojik anlamının olabirliği için epistemolojik bir ön-koşuldur. Bu karşılıklı bağımlılık, tabii bilimlerin normal araştırma pratiğinden elde edilemez. Gadamer, kültürel önkabüllemeler ve değerlere olan bu yapısal bağımlılığın yerine, anlama ve yorumlamanın nesnel geçerlilik mülahazalarından uzaklaşmadığını ileri sürer. Nesnel geçerli yorumlama, semantik nesnelere anlaşılabilir özel (ve biricik) durumlarının ve yorumlayanın anlamı çarpıtıcı önyargıların üstesinden gelecek ve onları teşhir edecek kritik bir düşünceyi çağırır. Öyleyse, yorumlamanın amacı, yorumlayan ile nesnesi arasında, bir yandan aralarındaki farklılıkları korurken diğer yandan da bir çeşit anlaşmaya ulaşmaktır.³

Bu makale (1) metnin özne meselesinin ontolojik özellikler içinde yer aldığı şekilde Gadamer'in hermenötik bakış açısını, (2) metnin gerçek bir yorumunu verme ihtimalinin aşkın bir zeminini sağlaması açısından dilin diyalojik karakterini ve (3) Gadamer'in bakış açısına karşı yükselen itirazları açıklamaya çalışacaktır. Metin anlamının ontolojik özelliklerinin, yorumlamanın hakikatine nasıl bir taban oluşturduğunu Gadamer'in iddialarına göre ifade etmeye çalışacağım.

1- Yorumlama problemi

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'indeki, bilimsel yöntemlerin tartışılabilir eleştirisi, pozitivistlere karşı muhalefette birleşmiş radikal ve muhafazakar eğilimli Alman entellektüelleri arasında altmışların başında oldukça meşhur bir tartışma konusu haline gelmişti. Bu entellektüellerin pozitivistlikte özellikle itiraz edilebilir buldukları şey onun bilgi ve değeri (hakikat ve pratik karar) birbirinden nihilist bir biçimde ayırması idi. Gadamer'i gerçekliğe ulaştıran bir yol olarak bilimsel yöntemin kullanımını sınırlandırma girişimine götüren şey kesinlikle bu pratik gerçekliğin inkarı idi. Gadamer bunun için karakter olarak hermenötik olan ve nesnel bir değerlendirmeye için felsefi bir zemin temin eden, bilginin farklı ve pratik bir çeşidine başlamıştır.

3 *A.g.e.*, ss. 349-50

Hakikat ve Yöntem'de hakikat ve yorumlama meselesine en üst değerde bir önem atfedilmiştir. Bu mesele, rasyonel özerklik ve self determinasyon, sınırlandırılmamış eleştirel düşünce, Kant'ın felsefesinde örneklendiği gibi ahlaki davranışın metodolojik bir murakabeye tâbi kılınması ve kontrolü gibi aydınlanmanın temel özelliklerine polemik bir tepki içeren bir çerçevede ele alınmıştır.

Bu polemige, beşeri ilimlerdeki nesnel olarak geçerli yorumlamayı elde etme problemini oldukça akademik bir biçimde ele alma gibi gözüken bir tavırla birlikte giriş yapılmıştır. Gadamer bu probleme meta-hermenötik bir perspektiften yaklaşmıştır. Nesnel yorumlamaya götüren yönetsel süreçleri tayin etmek amacıyla, Gadamer, genelde insan anlamasının olabirliğinin temelini oluşturan şartların bir ön araştırmasını üstlenmiştir. Araştırmanın sonuçları insan anlamasının kültürel aktarım içinde kök saldığını göstermiştir. Bu aktarım, bilimsel yöntemin kontrollü bir biçimde kullanılması yoluyla yorumlayanın nesnellik kazandığı süreci sınırlar. O, sadece bilimsel yöntemin kullanımının beşeri ilimlerde nesnel anlamının kazanımını geliştirmeyi engellediğini ve hatta bu sona erişmekte zararlı bir etkisi olduğunu göstermeye kalkışmaz, fakat daha da önemlisi, eleştirel yorumlama etkinliğinin gelenek üzerinde eleştiri-öncesi bir istinaddan bağımsız olmadığını ve onun otoritesine tabi olduğunu göstermeye girişir. Bu analizin sonucu, eleştirel yorumun geleneğin otoritesini kırmak bir yana, daha ziyade onu koruduğu ve alanını genişlettiği yönündedir.⁴

Gadameryan argümanın en çarpıcı ve çelişkili özelliği, nesnellüğün olabirliğini, geçerli yorumlamaya ve bir içgörü kaynağı olarak kültürel önyargılar ve geleneğin olumlu bir "rehabilitasyonu"nu meydana getiren bir çeşit pratik bilgiye bağlamasıdır. Gadamer'in önyargıların rehabilitasyonu konusu, nesnel anlamayı, yorumlayanın ilgisiz (nötr) tavrını yönetsel olarak garanti altına alarak tanımlayan beşeri ilimlerdeki hakim eğilimin eleştirisi ile birlikte ele alınır. Bu görüşün temelini oluşturan asıl varsayım, yorumlayanın kendi anlamasını eleştiri-öncesinde koşullandıran, kültürel olarak devralınmış ve bütün hücrelerine kadar sızmış değerleri askıya alma, dolayısıyla kendi bilgisinin nesnellüğünü garanti altına alma yeteneğine sahip olduğudur. Tabii bilimlerdeki ilgisiz (nötr) bilmenin göstergesi olan bu yöntem çağdaş hermenötik teoride yorumlama için temel olarak benimsenmiştir.

Romantizmin ortaya çıkışından önce, hermenötiğe verilen başlıca görev İncil'in yorumlanması idi. İncil hermenötiğinin erken döneminde, metinlerin kanonik anlamını saptama problemi, kilise dogmasına sahip bir metnin kerigmatik mesajının şifresini çözme problemi idi. Aydınlanma'nın ilerlemesi ve Protestan reformu ile, bu yorumlama çabası kilisenin dogmatik geleneğine yönlendirildi. Ondokuzuncu yüzyılda Romantizm'in yükselişi ve bireyselliğe en üst değeri atfetmesi ile hermenötik, tamamen tarihî bir disiplin haline geldi. Schleiermacher'dan itibaren bu eğilim, yorum-

4 *A.g.e.s.*, s. 267.

lamanın odak noktasını metnin mesajını taşıyan orijinal bağlamından kopararak insanların ruhi hayatına bir bütün olarak yeniden yönlendirmiştir. Schleiermacher'a göre yorumlamanın görevi, yazarın niyetini yazarın ortaya koyduğundan bile daha iyi anlama manasına gelse de, sanatsal düşüncenin zeminini oluşturan üretken süreci, dehanın yeniliğini yeniden üretmektir. Yorumlamaya karşı bu psikolojik yaklaşım, metnin iletilen mesajını, doğrudan, tarihi bir belge olarak değerine tabi kılacaktır, değeri ne olursa olsun. Metnin tahkiyesi yoluyla elde edilen verilerle birlikte ele alındığında, ferdi düşünce süreçleri, içiçe halkalar halindeki metin-dışı bilgilerin oluşturduğu zeminin aleyhine olarak yeniden inşa edilir. Buna yazarın kendi biyografik tarihçesi ve mensubu olduğu toplumun kültürel tarihi de dahildir. Schleiermacher hermenötik yorumlamayı, birbirini karşılıklı olarak tanımlayan iki ilgi alanına ayırır. Gramatik yorumlama, bir metnin ya da diskurun anlamını yalnızca onun dili açısından yani kompozisyonun semantik ve sentaktik yapısı bağlamında değerlendirir. Oysaki gerçek anlama, yazarın ferdiyetinin kendi biyografik tarihçesi ile kendi toplumunun kültürünün oluşturduğu zemine karşın anlaşıldığı psikolojik yorumlama ile elde edilir.⁵ Bu anlama kavramı, tarihi anlamanın herbir tarihî topluluğun yaşamının yeniden inşası olduğu iddiasını sürdüren Droysen ve Ranke'nin tarihi okuluna aktarılmıştır. Onlar, tarihî anlamanın, herbir tarihî topluluğun kendisini içeren hayatının yeniden inşası olduğu düşüncesini devam ettirmişlerdi. Bu nosyon daha sonraları Dilthey'in *Lebensphilosophie*'sinin epistemolojik desteğini almıştır. Dilthey'e göre bütün insan üretimleri ve ifadeleri onlardan kaynaklanan zihinsel yaşantı ile özdeştir. Dilthey, psikoloji sonrası döneminde, verilen bir toplumun tüm üyelerince paylaşılan genel dünya görüşünü yansıtan, somut tarihî toplulukların canlandırıcı ruhlarını da içerecek biçimde zihinsel yaşantı kategorisini genişletmiştir. Dilthey, anlamanın doğru amacının en nihaye bir yeniden inşa süreci olduğunu iddia eder; bu, sürekli ilerleme çizgisinden yaşamın üretici sürecinin kaynağına inerek, orijinal zihinsel içeriği vurgulu bir biçimde tekrar tecrübe etmektir.

“Bu biçimiyle anlama, olayların tersine bir sıralanışı boyunca hareket eder. Fakat tam bir empati, olayların doğal sıralanışı ile birlikte hareket eden bir anlayışa bağlıdır. Bu şekilde hayatın gidişatına ayak uydurabilir. Empati bu yolla genişler. Yeniden yaşantılaşma, olayların akışını takip eder. Bizler bir dönemin bir tarihçesi ile, bize yakın bir insanın zihinsel süreçlerinin içindeki ya da dışındaki bir olay ile ilerleriz. Olay, bir tarihçinin, sanatçıların ya da bir şairin bilincinden süzüldüğünde, yeniden tecrübe mükemmel hale gelmiş olur ve sabit ve kalıcı bir çalışma olarak önümüzde uzanır.”⁶

5 F.D.E. Schleiermacher, “General Hermeneutics”, (ed.) K.M. Vollmer, *The Hermeneutic Reader*, Blackwell içinde, 1986, ss. 74-5.

6 *The Hermeneutic Reader*, s. 159.

Dilthey'in hermenötiği, Ranke'yi izleyerek, anlamın spektrumunu tarihî etkenin asıl niyetiyle ve "olduğu gibi" çağın ruhu ile sınırlandırır. Bu zihinsel içerik kalıcı olmadığı için yani çağları aşan bir bekaya sahip olmadığından esasen yorumlayanın dünya-ufkuna ipotekli kapalı bir dünya-ufkuna aittir. Sonuç olarak, onu yeniden inşa etmenin olabilirliği, yorumlayanın kendisini kültürel arka-planından kopararak, kendisini ipotekli bir dünya görüşü içine yerleştirebilme kapasitesine dayanır. Dilthey'e göre bu kopuş, sayısız tarihi yaşam-konfigürasyonunun izafiliği ve sürekliliğinin bağımsız bir tefekkürü ile elde edilir.⁷ Dilthey'in düşüncesine göre, özel kültürlerin yaşayan değerlerinin tüm çağlar boyunca geçerli olacağını varsayan "dogmatik düşünce" yanlıştır. Tarihî okul Hegel'in sistemine esasen aynı sebepten ötürü, yani tarihin kendiliğinde içkin olduğu iddia edilen evrensel pratik bir gerçekliğin (ruhun özü olarak özgürlük) deşifre edilmiş olduğu iddiasına itiraz eder. Dilthey'in işaret ettiği gibi, tarihî okulun değeri, tarihî dönemlerin herbirinin otonomisinin tanınmasında, dolayısıyla ruhun kendisine dönüşünün düşünce tarihi kapsamına alınmasında yatar. Gadamer sistematik felsefenin tarihten atılışını *tartışmadı*. Tarih *a priori* pratik bir hakikat ortaya çıkaramaz. Mamafih, soyutlanmış anlama ve tarihî rekonstrüksiyon üzerine vurgu yapan tarihî okul, çağları aşan geçerli herhangi bir gerçekliğin olabilirliğini zaafa uğratmıştır. Burada Gadamer, bir tür pratik hakikatin, bizzat tarihçilerin katkıda buldukları tarihî-yaşam yaklaşımlarının diyalektik sürekliliğinin içinden neşet edebileceğini tanıtmakta Hegel'in haklı olduğunu söyler.⁸

Wilhelm Dilthey'in en önemli temsilcisi olduğu Romantik hermenötik gelenek, ancak yorumlayanın kendisini kültürel olarak devraldığı önyargılardan koparması halinde doğru yorumlamanın nesneliliğinin garanti altına alınabileceğinin varsayar. Gadamer'e göre ise bu kopuş sadece, ontolojik nedenlerden dolayı mümkün değil, fakat aynı zamanda pratik bilginin kaynağı olarak beşeri disiplinlerin özel ahlaki işlevlerinin itibarını zedeler ve onlara karşı savaş açar bir mahiyettedir. Bu kopuş, metinlerde doğrudan ifade edilen hakikat iddialarını görmezden gelerek ve metnin anlamını genel olarak, izole tarihî topluluklara ilişkin olan gündelik hayat ifadelerine indirgeyerek aktarılan metinlerde mevzu olarak bulunan ahlaki olabirliklerin değerini azaltmaktadır. Gadamer'e göre bu yorumlama yöntemi, Kartezyanizmin rezidüel etkisini yani bilen özne ile bilinen nesneyi birbirinden ayıran ontolojik uçurumun varsayımını yansıtan tabii bilimlerin epistemolojik varsayımı üzerine kritik edilmemiş olanı elevermektedir.⁹ Romantik hermenötiğe göre, bilim adamlarının kendi özelliklerini maddeye (extended substance) yabancı olarak gördükleri gibi kültürel ürünlerin mevcudiyeti yani tarihî insanların ruhu da, yorumlayanın ruhsal mevcudiyetine yabancı addedilir. Gadamer'in düşüncesine göre Romantik hermenötik, kültürel hayatı ayrı ayrı organik birimler halinde bölümleye-

7 W. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, ss. 167-8.

8 *T&M*, ss. 174-5.

9 *A.g.e.*, s. 210 .

rek, ahlaki göreliliği büyük bir rahatlıkla kucaklamıştır. Dahası bu düalizmi takip eden epistemolojik stratejiler onun tarafından bu temayülün alevlendirilmesi olarak değerlendirilmiştir. Diğer kültürün yabancı olduğu iddia edilen semantik içeriğine nüfuz etmek için Romantik hermenötik kendi sınırlı kültürel ufku aşmaya ve öteki olanı içeriden yeniden tecrübe etmeye girişmiştir. Maamafih, yabancı yaşam içeriğini içeriden yeniden inşa etme, doğrudan ifade edilen metin anlamını (metnin moral içeriği) daha derin bir “yaşanmış-anlam uğruna teğet geçmiştir. Bu, yazarın iç dünyasına ve mensup olduğu topluma ışık tutmada kullanmak amacıyla siyasi, sosyal ve biyografik veriler yanında karşılaştırmalı okuma yapmak için bu sorunsal simgesel içeriği tarihî bir başlangıç noktası olarak görmek yoluyla başarılabilir. Bu şekilde Romantik hermenötik, geleceğin yeniden yaşatılmasından ziyade temel yaşam-dünyalarının tarihî olarak yeniden inşasını birincil vazifesi olarak görür.

Bu görüşe karşıt olarak, *Hakikat ve Yöntem*, hermenötiğin başlangıçtaki odak noktasını ve onun hakikat ile ilgisini yeniden elde etme girişimi olarak görülebilir. Gadamer'in hakikat teorisi hakkında bilgi veren merkezi fikir, insan anlamasının bir ontolojik nosyonudur. Gadamer'in yazdığı gibi;

“Anlama birisinin öznelliğinin bir fiili olarak değil, geçmişin ve halin sürekli olarak kaynaştığı bir gelenek süreci içine kendisini yerleştirme olarak düşünülmelidir. Bu, hermenötik olarak ifade edilmesi gereken ve bir süreç fikrinin egemen olmasından çok uzak bir şey, bir yöntemdir.”¹⁰

Anlama, öznel, iradi bir fiil olmaktan çok farklı olarak, yorumlayanın kontrol etmeden katıldığı ve katkıda bulunduğu bir olaydır. Her şeyden önce, yorumlayanın bilinçli iradesinden oldukça bağımsız olarak harekete geçen kuvvetler arasındaki bir karşılıklı etkileşimdir. Dolayısıyla, yorumlayanın düşünce silsilesinin baş eğdiği özerk bir “oluş” ve kaçınılmaz bir momentum ile karakterizedir. Gadamer'in tasımındaki büyük önerme, yorumlayan ve onun geleneğinin birbirlerinin ontolojik esaslarını oluşturdukları şeklindeki ve bilimsel metodolojinin temelinde bulunan öznesne dikotomisinin reddine varan Heideggeryen iddiadır.¹¹ Gadamer'e göre insan anlaması, birlikte ele alındığında yorumlayanın öz-kimliğini (ya da oluşunu) oluşturan kültürel değerlerin a priori bir sedimantasyonu tarafından öne doğru itilir. Bu düşünce-öncesi varsayımlar, yorumlama sürecinde daha fazla belirlenmeye maruz kalan muhtemel anlam skalasını sınırlandırır. Yorumlayan yeniden yorumlar, dolayısıyla anlamını yeni kontekstlere yayma yoluyla kendi öz-kimliğini tesis eden geleneğin anlamını (ya da oluşunu) değiştirir. Yorumlamanın olabilirliği yorumlayanın kendi kültürel ufku ve somut durumun verilen ihtimalleriyle önceden be-

10 *A.g.e.*, s. 258.

11 M. Heidegger, *Being and Time*, New York, 1962. s. 191.

lirlendiği sürece, yorumlayanın gelenekle etkin bir ilişki içinde bulunduğu anlam elbetteki sınırlıdır. Yorumlayanın kültürel arka-planı tarafında tayin edilen anlam ihtimalleri, yorumlama skalasını daha da sınırlandıran tahkiye parçacıkları tarafından sağlanır.

2- Metin ve Hakikat

Gadamer, anlamının, sıradan ifadede olduğu gibi simgesel bir ortamda taşınan bir mesaja yönelik olduğunu iddia eder. Bu mesaj hakikatin muhtemel bir taşıyıcısı olarak bazı doğrulara ayarlanmalıdır. Bu özellikle gelenek bahsinde böyledir. Geleneğin hakikat iddiası, nesilden nesile defalarca aktarılma süreci içinde artan bir geçerlilik ve otorite kazanır. Geleneğin tanınma hakkı, yorumun gerçek amacını yani, Gadamer'in uygulama adını verdiği hakikatin günümüz için önemi itibarıyla ortaya konmasını içeren bir süreci dikte eder. Gadamer, "tarihi hermenötüğün, işlevi için bir uygulama görevi de olduğunu" söyler "çünkü yorumlayan ve metni birbirinden ayıran zamansal boşluk üzerinde açıkça ve bilinçli olarak bir köprü kuracağından ve metnin maruz kalacağı anlam yabancılaşmasının üstesinden geleceğinden, anlamın geçerliliğine o da hizmet eder."¹² Bu vazifeyi tamamlamak için, arkaik ya da yabancı uygarlığın dar ve kendine özgü değerleri ile dili tarafından şekillenmiş (ve kısmen gölgelenmiş) mesaj, orijinal giysisinden kritik edilerek çıkartılmalı ve yorumlayanın kendi sosyal dokusunun özgün lisanına göre yeniden ifadelendirilmeli ve yorumlayanın kendi özgül meseleleri ile ilişkilendirilmelidir. Yorumlayanın kendi toplumunun gündelik yaşamı ile kritik öncesi ilgisi ve bu yaşamı kendi kültürünün dilsel ortak kabülleri ve sosyal normlar bağlamında anlaması anlamın çıkarılmasına kılavuzluk eden ve onu şartlandıran başlangıçtaki referans noktalarının temelidir. Bu şekilde anlaşıldığında nesnellığe bir kişinin kendi kültürel önyargılarını yöntemsel olarak askıya alması ile ulaşılmaz. Daha ziyade kendi önyargılarını kendiliğinden yansıtarak ulaşılabilir. Bunda, dar bölgesel ya da dilsel arkaplan ile, metin ve yorumlayanın anakronik eğilimlerinin öncelikle açıklığa kavuşturulması için, metnin muhtemel bir karşı-sav içeren normatif ufku ile kritik bir karşılaşma riskinin amaçlanması gerekir. Sahih bir anlamaya, Gadamer tarafından, farklı geleneklerde bulunan iki konuşmacı (yorumlayan ve metin) arasındaki bir çeşit anlaşma gözüyle bakılır ve bu iki konuşmacı arasında karşılıklı diyalojik soruşturmaya maruz kalan normatif iddialar öne sürülmüş gibidir. Yorumlayanın diyalojik tefekkürü, bizim bildik diskur evrenimize yeni bir şeyin asimile edildiği herhangi bir yerde, sıradan anlama ve ifadenin olduğu pre-metodolojik düşünme sürecinin yalnızca vicdani bir uzantısıdır. Düşünme, geleneklerin kendi terimleriyle birbiriyle yüzleştirdiği bir diyalog içinde kalır ve geleneğe bağımlı bu çerçevenin içinden çıkarak onu diyalogun kendisine yabancı bir bağlamda değerlendirme yolu aramaz.¹³

¹² *T&M*, s. 278.

¹³ *A.g.ē.*, s. 258.

Gadamer'e göre, daha sonra Schleiermacher'ın de paylaşacağı gibi, anlama ifade ile aynı yapıya sahiptir. Schleiermacher'ın vardığı sonuca göre, sıradan ifadeleri anlamamanın amacı, metni yorumlamanın amacı gibi, ikinci tekil şahsın (sen) bireyselliğini yeniden üretmektir. Gadamer bu anlama tanımına, konuşulan söze katkıda bulunan konuşmacıların iletişiminde kasdi olan temel odağın gözden kaçırıldığı gerekçesiyle itiraz eder. İletişimde bulunan varlıklar birbirlerini anladıkları zaman, kendilerini diğerinin yabancı öznelliği içine aktarma çabası ile kendi öznelliklerini aşmazlar. Psikolojik ve tarihî yeniden inşa süreci hiç de doğru anlama değildir; çünkü o, mesaj ya da tahkiye gibi, kelimenin normal anlamında sembolik olanı kavramak için aramaz. Üretici sürecin salt psikolojik olarak yeniden inşası böylesi bir içeriği taşıyamaz ya da ortaya çıkarmaz. Bunun yerine, bu etkinlik bazı olguların tanım ve açıklamasını vermeye daha yakındır.¹⁴ Tersine, bir sembolik içeriği anlamaya çalışan bir etkinlik bir mukalemeye çok fazla benzer. Doğrudan bize yönelik ifadelere ilgi gösteririz ve anlamı taşıyan araca, salt tanımlanması ve açıklanması gereken bir olgudan ziyade, diyalojik bir partner gibi davranırız. Anlanan anlam her bir konuşmacı tarafından kendi öznel referans noktaları bağlamında kavranır fakat paylaşıldığı kadar konuşmacının kendine has niyetlerini aşan bir nesnellik ve bağımsızlığa sahiptir. Öyleyse anlama diğerinin anlamını, sadece kendi tecrübe ufkunun bağlamında elde etmeyi amaçlar. Bu süreç, anlaşılmanın kendi dünyasında kazandığı anlam ile karşılıklı gelen diğerinin ifadelere karşılıklı revizyonuna dayanan bir anlaşma ile sonuçlanır.

Özel bir anlama çeşidi olarak metin anlaması, bir bütün olarak insanların ruhsal dünyasına yönelik olmaktan ziyade metnin mesajına yönelmiştir. Bir ifadenin bireysel bir konuşmacıya yöneltilmesi ile aynı şekilde bu mesaj bizim bireysel zaman devremize yöneltilir yani taşınan mesaj, bize olduğu kadar, yazar ve metnin ilk muhatapları için de yaşayan bir ilgi içeren bir şey olarak bize yöneltilir. Bu kültürel sınırlamalar bir yana, Aeschylus ya da Shakespeare'in klasik trajedileri, ilk kez sahneye konduklarında onları seyredenler kadar bugün bizi de etkilemektedir. İnsan karakteri ve genel olarak beşeri ahval hususunda söylediklerinde hakikat vardır. Bu hakikat şüphesiz ki farklı zamanlarda farklı insanlar tarafından farklı anlaşmıştır. Dar toplumsal dokunun ilgileri ile doğrudan ilişkisi olan yaşayan bir anlama sahip olması açısından bu önemli bir durumdur. Ancak tüm devirler için geçerli bir uygulama alanı bulan bir otorite, karakterini muhafaza eder. Sonuç olarak, konuşulan ifadeler gibi, metin anlamı bir çeşit müstakil varoluşa sahiptir. Bu varoluş farklı tarihi toplulukların kendilerine mahsus dünya görüşlerini aşar ve çağları aşan bir anlaşmanın kapılarını açar.

Gadamer'e göre edebiyat ve sembolik temsillerin tüm formları bir çeşit hakikat-iddiası taşır. Edebi bir sanat eseri ile diğer edebi metinler arasındaki fark "o kadar temelli değildir... Tüm edebi çalışmaların, dilsel for-

14 *A.g.e.*, ss. 158-9.

mun ifade edilecek içeriğin anlam ve önemini etkili hale getirdiği derin ve müşterek bir tasarruf alanı vardır. Bu açıdan bakıldığında, metinlerin, örneğin bir tarihçi tarafındasın anlaşılması sanat deneyiminden çok da farklı değildir.”¹⁵ Gadamer, sembolik anlamının menzili içine tarihçinin ve muhtemelen sosyal bilimcinin araştırmasını dahil ederek, tarihi aktörlerin ve yazarların niyetlerini aşan bir biçimde tarihin, metin tahkiyesi kadar içsel bir anlam taşıdığını ifade eder. Örneğin edebi eleştiri, metin içinde orijinal yazarın niyetlenmediği yeni anlamlar keşfetmeye muktedirdir. Bir yere kadar farklı olsa da aynı şey tarihçinin araştırmalarına uygulanabilir.

Gadamer, tarihçi ve edebi eleştirmenin radikal şekillerde farklılaşan yollarla kaynak metinlere yaklaştığında hemfikirdir. Bunlardan edebi eleştirmen metne, taşınacak bir hakikati içeren bir sanat eseri gözüyle yaklaşır. Tarihçi ise Romantik hermenötik gibi, bir halkın ya da belli bir tarihi etkenin yaşamı olsun, metne tarihi bir yaşamın ifadesiymiş gibi yaklaşır. Herhangi bir olayda, metnin mesajı, tarihçi tarafından, metnin diğer artefaktlar içinde ampirik bir artefakt olarak tanıklık ettiği şeyin, örneğin fiilin altında yatan saiklerin lehine aktarılır.¹⁶

Gadamer, veri toplama amacıyla tarihi ve sosyal bilimlerde nesnelleştirici bilimsel araştırma usullerinin yaygınlaştırılmasının geçerliliğini inkar etmez. Daha da önemli olan, bir tarihçinin, olayların salt vakanüvistliğinden daha fazla bir şeyler vermesi istendiği sürece, gayri iradi olarak ampirik bilim adamının rolünden edebiyat eleştirmeni rolüne soyunması gerektiği iddiasıdır. Çıplak olgular (öznel motivasyon ve niyetin ifadeleri olarak bireysel metinler) tarihî soruşturmanın gerçek nesnesi değildirler. Daha ziyade, onları tutarlı bir tahkiye halinde bir arada tutan, anlamlardır; “olguların ya da metnin söyleme niyetinde olmadığı fakat bizim arayıp bulmamız gereken şeylerdir”.¹⁷ Dolayısıyla, tarihî tahkiye, edebi eleştiri gibi konu-nesnesini değerlendirir ve insan hayatında mevrus olarak bulunan ihtimaller ve tahditler hakkındaki hakikat-iddialarını inkişaf ettirir.

“Dolayısıyla, kritisizm ile tarihi çalışmalar arasındaki içsel birliği kabul ediyoruz, fakat onu ne tarihî usulün külliliği içinde, ne yorumlayanın orijinal okuyucu ile yer değiştirmesinde, ne de geleneğin bu şekildeki tarihî eleştirisinde görüyoruz, fakat tam tersine bu her ikisinin yalnızca aralarında derece farkı olan birer uygulama işini gerçekleştirdiği gerçeğinde görüyoruz. Eğer eleştirmen metin içinde kendisini anlarsa ... tarihçi de ... bu büyük metinde kendisini anlar. Her ikisi de kendilerinin gerçek zeminini müessir tarihî bilinçte bulurlar.”¹⁸

Her edebi metin bazı hakikat iddiaları geliştirse de, Gadamer, dünya edebiyatı, tarih, felsefe ve sanatının normatif içeriğinin bunları edebiyatın

15 *A.g.e.*, s. 145.

16 *A.g.e.*, s. 301.

17 *A.g.e.*, s. 304.

18 *A.g.e.*, s. 305.

diğer formlarından ayırdığını gözlemiştir. Nazari (bilimsel) bilgi ile kıyaslandığında beşeri ilimler, Gadamer'in işaret ettiği gibi, ahlaki bilgiye yani pratik gerçeğe yakın dururlar. Gadamer'e göre hermenötik yorumlamanın gerçek amacı, günümüze yönelik anlamı itibariyle gerçekliği, pratik gerçekliği ortaya çıkarmaktır. Gadamer bu süreci uygulama olarak adlandırır. Hermenötik uygulama nosyonu, külli ve gayri muayyen olanı, verilen bir durum için, somut olarak geçerli ve anlamlı kılacak biçimde yumuşatmak anlamına gelir. Gadamer'e göre, uygulama, bir gelenek intikal ederek yeni nesil için geçerli hale geldiğinde gerçekleşir. Bu, geleneğin naif ve kritik edilmeden özümsemesi için doğrudur. Bu özümseme tarihi toplulukların süregelen yaşantısı içinde kendiliğinden oluşur. Fakat aynı zamanda yetenekli hermenötikçilerin, metinleri bilinçli ve kritik olarak yorumlamaları için de doğrudur. Genel olarak, anlamak için çaba sarfetmenin gerektiği her zaman yani bir ifadenin hem anlaşılır kılınmak için yeterince tanıdık ama özel bir yorumlama dikkatini hakedecek kadar da yabancı olduğu her durumda uygulama gereklidir. "Aktarılan metnin bize sunduğu yabancılık ile tanıdıklık arasındaki yer tarihi olarak niyetli ayrı bir oluş ile geleneğin bir parçası oluş arasındaki orta yerdir. Hermenötüğün gerçek alanı bu orta yerdir."¹⁹ Dolayısıyla hermenötik uygulama, yine anlama çabasını içerir. Bu, hergünkü iletişim ve okumanın, şeffaf bir anlamı problemsiz bir biçimde kaydetmesinden farklıdır. Özetleyecek olursak, hermenötik uygulamanın problemi, metnin hakikat iddiasını ya da mesajını, provokatif içerik uygunsuz bir özümseme ile düzleştirilmeden, tarihi olarak biricik olan kendi tanıdık diskur evrenine ait dile yeniden tercüme vazifesi ile ilişkilidir. Bu, iki engelin üstesinden gelmeyi gerektirir. *Birincisi*, metnin külli içeriği, metnin tahkiyesi içinde ele alınan arkaik formlar arasında tefrik edilebilmelidir. *İkincisi*, yorumlayanın, metnin anlamını gölgeleyen ve saptıran düşünce-öncesi önyargıları açık edilebilmelidir. Gadamer'e göre, düşüncenin bu ikili süreci yönlemsel ayrılma yolu kullanılarak layıkıyla elde edilemez. Yorumlayanın önyargılarını bilinçli hale getirmek ve metindeki anakronizmleri elemek için anlama işinde, yönlemsel olmayan bir mesafe konulmalıdır. Hermenötik *nesnelliğe* ulaşma ihtimali yani, üretken olmayan önyargıları ve metnin nesnel içeriğindeki anakronizmleri ayırmak için gerekli meta-hermenötik temel *zamansal bir mesafedir*.

"Eleme sürecini gerçekleştiren zamansal mesafe kapalı bir boyut değildir fakat bizatihi sürekli hareket ve uzama halindedir... Sadece, özel ve mahdut tabiatı olan önyargıların sönüp gitmesine neden olmaz, doğru anlamayı sağlayanların da aynı biçimde açıkça ortaya çıkmalarını neden olur."²⁰

"Zamansal mesafe"nin, empatik olarak yeniden-yaşanmasına engel olan bir mania olduğu şeklindeki tarihselci inanın tersine, Gadamer onun,

19 *A.g.e.*, s. 262.

20 *A.g.e.*, s. 266.

metnin doğru anlamını çekip çıkarmak için gerekli kritik mesafeyi sağladığını iddia eder. Yorumlayan, kendi düşüncesini metne taşımakla, Gadamer'in ısrar ettiği gibi, orijinal anlamda onu üretmeyi amaçlamaz. Metin her aşamada yazarın niyetlendiğinden daha fazlasını temsil etmekle kalmaz farklı ortamlarda farklı da okunabilir. Bu nedenledir ki anlama yalnızca reproduktif bir tavır değil aynı zamanda da prodüktif bir davranıştır.²¹ Yorumlayan ile metin arasındaki zamansal mesafe en iyi sonucu önerebilir; nesnenin gerçek anlamının tümüyle belirmesini sağlayabilir. Bunun gerçekleşmesi için insan kendi önyargıları ve anlam beklentileri ile yüzleşmeye, temelsizliğe maruz kalma riski ile yüzleşmeye hazırlanmalıdır. Bir metni yorumlarken kendi önyargılarımızı teşhis etmek isteriz. Fakat bu “önyargılar, farkında olmaksızın sürekli olarak işler durumda iken onların farkında olmamız imkansızdır. Bu ancak, deyim yerindeyse, tahrik edildikleri zaman gerçekleşebilir. Geçmişten gelen bir metin ile karşılaşmak bu tembihi sağlar”.²² Eğer bugünkü hermenötik durumumuzun tarihî bir mesafesinden tarihî bir fenomeni anlamaya çalışıyorsak “müessir tarihin tesirlerine her zaman açığız. O, hem soruşturmaya değer olarak bize gözükümleri, hem de araştırma nesnesi olarak ortaya çıkacak olanları peşinen belirler”²³ der Gadamer.

Elbette ki, zamansal mesafe yorumlamanın gerçekleşeceği tek şart değildir, fakat birincil olanıdır. Öyle gözüküyor ki, *yabancı kültürlerin* yorumlanması, bizim kültürümüzle çağdaş bile olsalar aynı zamansal ayrılmayı elde edebilecektir. Maamafih, başarılı transkültürel yorumlama ihtimali, yorumlayan ile çalıştığı geleneği birleştiren ortak bir kültürel zemini gerektirir. Tarihî yorumlama olgusunda, özellikle de filolojide, bu ortak zemin, metnin dilbilimsel düzlemi üzerinde yorumlayanın bölgesel konuşma dilindeki deyimlerinin etimolojik bir ithali ile garantilenir.

Gadamer'e göre, yorumlayan bir oyun yapısına sahiptir.²⁴ Bu oyunda her bir katılımcı, oyunun gel-gitini peşinen kontrol etmeden diğerine tepki verir. Bu metaforun ontolojik itkisi, yorumlayanın herşeyden önce bir anlam nesnesinin ortaya çıkışı ile ilgilenmesidir ki bu bir olay olarak ortaya çıkar. Oyuna katılanların doğrudan kendilerinin farkında olmamaları fakat tamamen oyunu gözlemeleri gibi, yorumlayan anlama olayında aynı şekilde kendini kaybeder ve dikkatini sadece metnin *mesajında* yoğunlaştırır. Anlama olayı yorumlayan ile bir çeşit olgu olarak karşı karşıya gelir, çünkü kendi hermenötik düşünce silsilesi kaçınılmaz bir biçimde metnin tahkiyesi tarafından çekilir.

Başka bir yerde Gadamer yorumlama hakkında bir mukaleme oyunu gibi söz eder. Mukalemede diyalogun yönü ile soru ve cevapların gel-giti bir

21 *A.g.e.*, s. 264.

22 *A.g.e.*, s. 266.

23 *A.g.e.*, ss. 267-8.

24 H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, D.E. Ling (tercüme), Univ. California, 1977, s. 188-9, 35. Ayrıca bkz. *T&M*. ss. 446ff.

çeşit tümüyle kendisine özgü bir özerkliğe sahiptir ve konuşmacıların bilinçli niyetlerinden sıyrılır. Benzer biçimde, yorumlama sürecinde, yorumlayıcı kendini, hikayenin nesnel içeriği tarafından uyarılan kendi müessir tarihçesinin spontan impulslarına teslim eder. Metne yönelttiği ve kendi toplumunun değerlerini yansıtan sorular kendiliğinden ve düşünce-öncesi gerçekleşir. Herhangi bir mukalemede olduğu gibi, sorulan ve söylenen şeyler karşı tarafta uygun bir tepki uyandırmadığı sürece *riske atılmıştır*. Günlük mukalemeler, konuşmacıların birbirlerini anlamak için sarfettikleri gayretin derecesine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Maamafih, eğer konuşmacılar söylenen şeyler üzerinde peşin hükümlü zanlarını empoze etmekten çekinirlerse, mukaleme kendisini gerçek bir diyalogun düzeyine yükseltebilir. Bu girişimdeki birincil değerlendirme diğerine karşı açıklık tutumunu sürdürmektir. Açıklık ihtimalinin yerine getirilme derecesinin olgudan olguya değişiklik göstermesine rağmen, Gadamer, iletişimin her ihtimalinin konuşmacılar tarafından karşılıklı açıklık varsayımına dayandığını savunur. Diyalojik açıklık esas olarak *karşılıklı tanıma* ile karakterlidir.²⁵ Karşılıklı tanıma nosyonu Gadamer tarafından, doğru (right) ve kendini sınırlama düşünceleri bağlamında daha ileri derecede işlenmiştir. Gadamer'in belirttiğine göre, ikinci tekil şahsın (sen) yaşantılanması, müessir tarihî yaşantılama fikrini aydınlatır. Bu ayrıca, beni gözetleyen şey “kendi doğrularını öne sürer, mutlak bir tanımayı gerektirir ki bu süreç anlaşılın”²⁶ tarzındaki paradoksal elemanı açıkça ortaya koyar. Gadamer ayrıca, diğeri tarafından doğru anlamak için gerekli şart olarak öne sürülenin muhtemel rasyonelitesinin olumlu kabulünden de bahseder. Bir insanın diğeri anlamaya görevini ciddiye alması, diğeri için iddiasının rasyonel olarak anlamlıymış gibi değerlendirildiğine delalet eder. Fakat bu da, yorumlayanın mutad inançlarının tersine, diğeri için söylediklerinin doğru olduğuna delalet edecektir.

“... müessir tarihi bilinç tarafından sahip çıkılan geleneğe açık olma ... “sen”in yaşantılanmasına tam olarak tekabül eder. Gördüğümüz gibi, insan ilişkilerinde önemli olan şey, “thou” yu (sen) “thu” olarak yaşantılamaktır, yani bize söylemek zorunda olduğu şeye yönelik iddiasını altetmek değildir. Buraya kadar, açıklık gereklidir. Birbirine karşı bu çeşit bir açıklık olmadan insan ilişkileri olmaz ... iki insan birbirini anladığında bu, birisinin diğeri, onu incelemesi manasında anlaması demek değildir. Benzer olarak, bir insanı işitip ona itaat etmek demek, bizim diğeri için isteklerini körçesine yerine getirmemiz demek değildir ... diğerine karşı açıklık, ‘benden olan birşeyi kabul etmeliyim’in tanınmasını içerir ... Sadece onun diğeri oluşundaki geçmişin tanınması manasında değil, fakat onun bana söyleyeceği birşey olması manasında da geleneğin iddiasının geçerliliğine izin vermeliyim.”²⁷

25 *T&M*, s. 305.

26 *A.g.e.*, s. 320.

27 *A.g.e.*, s. 324.

Bilinçli metin yorumunun açıklık özelliği, Gadamer'in müessir tarihî bilinç adını verdiği şeye tedrici bir erişme ile gelir. Bu, esas olarak, bir insanın tarihî sınırlılığının (anlamada müessir tarihin omniprezansı) ve insanı çalışma nesnesinden ayıran zamansal mesafenin farkında oluşudur. Bu bilinç, sadece bizim kendi tikelliğimizin değil diğerininkinin de üstesinden gelen daha yüksek bir tümelliğe erişilmesini içerir.

“Örnek olarak eğer kendimizi bir başkasının durumuna yerleştirirsek, onu anlarız, yani onun ötekiliğinin, çözülmez (indissoluble) bireyselliğinin farkına varırız. Bu yerleşme, ne bir bireyin diğeri için hissettiği empati ne de bir başka insana kendi kriterlerimizi uygulamadır fakat her zaman daha üst bir tümelliği, sadece bizim kendi tikelliğimizi değil fakat aynı zamanda diğerininkini de içerir.”²⁸

Gadamer'in tarihî bilinç nosyonunu Dilthey'inkinden ayırttiren, bir insanın kendi temel tarihî sınırlılığının farkında oluşu, gelenekte (tüm öz-nelliğin temelini oluşturan öz) biriken itimada layık gerçekliğin farkındalığı ile beraberdir. Bu insanın kendi ufkunu ve metnin ufkunu aşar.

Yorumlayan, daha sonra, karşılıklı dialojik soruşturma süreci içinde metin ile anlaşmanın yolunu arar. Burada “anlaşma”, nesnel anlama ve gerçekliğin açığa çıkışını tanımlayan “ufukların kaynaşması” anlamına gelir. Yorumlayanın tanıdık diskur evreninin, yabancı ve muhtemelen kritik bir metin ufku ile karşılaştığı ortak bir zemine erişerek, metnin hakikat iddiasının geçerliliği hem korunur hem de günümüze uzatılır. Bu karşılaşmada metnin kritik ufku tek taraflı olarak günümüze asimile edilmemeli ya da ölü bir anakronizmde tutulmamalıdır. Elbette ki yorumlayan metin adına konuşmalıdır ve sonuç olarak, içinde, kendi dar kültürel ufğunun evrensel bir vasat ve dialog için bir konsensüs zemini olarak işlev gördüğü bir anlam vardır. Yorumlayanın metne sorduğu soruların, dar kültürel dokunun sosyopolitik ufğunun ilgilerini yansıttığı doğru olsa da, gerçek anlamının amacı metnin orijinal anlamını açan soruları bulmaktır. Bu sorular dışsal psikolojik ya da ampirik faktörlerin araştırılmasında metnin ötesini sorgulayan, yorumlayanın nihai saiki ile değil, metnin hakikat iddiasının bizzat yöneltildiği soruyla biraraya gelmelidir. Bu da, anlamının her zaman kendi kendisini bir anlaşılmayan element olarak kucakladığını gösterir, yani, anlama kavrayamadığına da ışık tutar.²⁹ Hermenötik düşüncenin kendisini sürekli olarak yeniden yorumlamaya iten de, gerçekte, kesinlikle bu element değil midir?

²⁸ *A.g.e.*, s. 272.

²⁹ Aibay James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other*, State Univ. Press of New York 1997.