

W. Dilthey'da Hermeneutiğin Epistemolojik Sınırları

Özet

Yaşam dünyasını oluşturan insani fenomenlerin, modern doğa bilimlerinin bilimselliğe getirdiği ölçütlerle açıklanamaması, yeni bir bilimin temellendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu temellendirme girişimlerinin belki de en önemli örneği, W. Dilthey'in tin bilimlerine yönelik çabasıdır. Hermeneutiği, tin bilimlerinin yöntemi olarak belirleyen Dilthey, yine de modern bilimin deneyci çıkış noktasına ve tümelci açıklama modeline kısmen sadık kalır. Bu sadakatinden olsa gerek Dilthey, bazı epistemolojik sınırlar uyarınca bunu gerçekleştirir. Dilthey için hermeneutiğin dayandığı temel kavramlar olan tekilliğin ve tarihselliğin durduğu yerin, bu sınırlarla ilişkisi önemli bir sorundur. Bu iki kavram, birer epistemolojik kategori olarak Dilthey'in düşüncesinde önemli bir yere sahip olsa da, burada asıl üzerinde durulan söz konusu bu kavramlara getirilen epistemolojik sınırların, tin bilimlerinin temellendirilmesindeki başarısı değil; bizzat bu başarının da arkasında yer alan ontolojik vurgudur. Geçekten de hermeneutiğin bir yöntem olarak değeri, insan doğasının bütünselliğinde yer alan ontolojik köklerindedir. Öyle ki, tarihselliğin ve tekilliğin epistemolojik görüntüsünden değil de ontolojik doğasından hareket etmek, hermeneutiğin temellendirilmesi konusunda çok daha önemlidir.

Anhtar Sözcükler

W. Dilthey, Hermeneutik, Yaşantı, İfade, Tarihsellik, Tekillik.

The Epistemological Limits of Hermeneutics in W. Dilthey

Abstract

That human phenomena which constitute the *Lebenswelth* (life-world) can not be explained by the scientific criteria that modern natural sciences have produced was required to founding and justifying a new science. The most significant instance of these attempts is W. Dilthey's efforts about *Geisteswissenschaften* (Human Sciences). However, Dilthey who determines the hermeneutics as method of *Geisteswissenschaften* has partly accepted and kept the experimental point of departure of modern sciences as well as general model of explanation in modern science. It is because of his loyalty to modern science that Dilthey occurs that determination with respect to some epistemological limits. For Dilthey, it is a major problem that the relation the both of individuality and historicity as basic

* Arş. Gör., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

concepts on which hermeneutics stands with these limits. Despite the fact that these two concept as epistemological categories are very essential in Dilthey's thought, the main point of this study is to set forth the ontological foundations is in behind also epistemological limits. In fact, the value of hermeneutics as a mothod lies in the ontological roots of the totality of man's nature. Accordingly, in order to founding and justifying hermeneutics, departing from the ontological nature of historicity and individuality precedes the epistemological onces.

Key Words

W. Dilthey, Hermeneutics, Lived Experience, Expression of Life, Historicity, Individuality.

Bilimler tarihi boyunca, *bilimsellik* iddiasında olan her *açıklama*, bu iddiasını temellendirmek zorunda kalmıştır. Genel olarak bakıldığında, böylesi temellendirme girişimleri, iki yönlüdür: yöntemsel ve kuramsal. Bilgisel bir sözcenin özellikleri olarak, bu iki yönün incelenmesi Antik Yunan düşünürlerine kadar götürülebilir. Çok daha geniş bir çalışmanın konusu olabilecek böylesi bir incelemeden ziyade, modern bilimin *bir iddia olarak bilimselliğe* çizdiği sınırlara işaret etmek, bu yazının konusu açısından çok daha verimli olacaktır. Yine de bu çalışma, bu *sınırların ötesinde durana* yönelik bir ilginin ürünüdür. Sınırları belirginleştiren bir açıklama bu ilginin bastırılması olacaktır.

Modern bilim, ilk olarak, dile gelen her bilgisel sözcenin bilimselliğine yöntemsel bir sınır getirdi. Bu sınır, duyulararası bir düzene dayanmasıyla Orta Çağ düşüncesine bağlı kaldı, ancak sınırın çizileceği yer konusunda ondan ayrıldı. Çizilen yeni sınır, Orta Çağ'ın benimsediği bilme araçlarını bilimselliğin ötesinde bıraktı. Böylece çokça şey üzerine konuşulmaz oldu. İşte bu da modern bilimin, bilgisel sözcelerin bilimselliğine getirdiği kuramsal sınırı gösteren bir işarettir. Duyulararası düzen, duyuların tekabül ettiği nesnelere düzenini varsaydı. Modern bilim, bu düzende nesne olarak 'empirik alanı' sahiplendi. Bu nedenle empirik alan dışındaki herşey ya yok sayıldı ya da bilimsellik sıfatını alması için ait olduğu yerden kopartılarak bu alan içine çekildi. Bugün tarihsel ve toplumsal gerçekliğe ilişkin bilinen ve tartışılan çoğu sorun, böylesi zorlamaların sonucu olarak görülebilir. Ama asıl sorulması gereken şudur: *Olduğu yerde olmayan şey* üzerine nasıl ve hangi hakla konuşabiliyoruz? Bilmeye araç olmaları bakımından belirlenen duyular düzeninde daha aşağı olanların nesnesine yönelik, nasıl oluyor da daha üst bir duyunun seviyesinden bilgi iddiasında bulunabiliyoruz? Kısacası, gözün görmediğini dil nasıl söyleyebiliyor?

Burada temellendirilecek olan, dilin hiç de hakkı olmayan bir şey yaptığı değil; bizzat yaptığı o şeyin hakkı olduğudur. Fakat bu, modern bilimin çizdiği sınırın içinden değil; onun ötesinde duranın kendisine ve yerine bağlı kalınarak yapılacaktır: *tekillik* ve *tarihsellik*. Modern bilim, bilimselliğe sınır getirirken bu iki kategoriyi ötede bırakır. Böylece köklerine sadık kalır ama köklerinin tarihselliğini umursamaz. Asıl gülünç olan ise sınırın içerisine gömülü sabit kavramlarla, sınırın ötesine uzanmasıdır. Bu nedenle bu çalışma, sınırın ötesinde duran şeyin ne olduğunu göstermeyi amaçlayan fenomenolojik çabaya değil; o şey üzerine konuşmamızın olanağını ele veren hermeneutik çabaya odaklanmaktadır. Sadece tarihselliği dikkate alırsak, hermeneutik

çabaya örnek olması bakımından, konumuzu Heidegger'e özgü bir akıl yürütmeyeyle şöyle ifade edebiliriz: *tarihsel bilgi=bilginin tarihselliği*. Bu özdeşlik, örnek olması bir yana, bir bilim olarak Tarih bilginin iddiasını temellendirmekten çok daha fazlasını ifade eder. Modern bilimin paradigmasıyla örülmüş bilimselci bakışın söylenmesini olanaksız kıldığı söz, böylelikle dayanak bulur:

*her nereye gidersen,
kutsal gün altında yüreği çarpan herkes
onu kendince söyler,
ben neden kendimce söylemeyeyim?* (Goethe, 1961: 329).

Bir bakıma hakikat iddiasından vazgeçişini ifade eden bu haykırış, dikkate alınma talebini saklı tutar. Aksi taktirde sağır kulaklar söylenen her sözü ilk anda anlamsız kılmaz mı? Bu nedenle hermenütik bilimlerin hakikat iddiasından kaçışı tümünden bir feragat değildir. Burada ilk olarak, hakikatin doğruluk olup olmadığı sorusu akla gelse de, bu bilimlerin iddiasının neyle nitelendiğinin değil bu iddiayı olanaklı kılanın ne olduğu sorusu daha önemlidir. Bu soru bütün bilme süreçlerinin ontolojik dayanağının, epistemolojik sonuçlarından çok daha önemli olduğunu gösterir. Gadamer'in, hermenütüğü felsefi temellere oturturken bu soruya tutunması boşuna değildir. Çünkü *anlamanın nesnesini tam olarak kavrayamayışının ve zorunlu olarak hakikat iddiasından vazgeçişinin nedeni, anlamanın nesnesiyle olan epistemolojik ilişkisiyle değil, anlamanın bizzat nesnesinin ontolojik doğasına ait olmasıyla açıklanabilir*. Bu durumda anlama bir bilme sürecine değil, bu sürecin zemmine dönüşür. Böylece bütün bilme süreçleri, anlamanın ait olduğu ontolojik doğada işgörür. Yukarıdaki formülasyon bu açıdan kavranmalıdır. Çünkü dile gelen her bilimsel sözce, bu ontolojik doğa gereği tarihseldir ve bu nedenle 'bilginin tarihselliği' ifadesi, 'tarihsel bilgi'nin ontolojik doğasına imada bulunur. Bu öylesine bir ima ki, tam da tarihselliğinden dolayı zorunlu değildir, Faust'un *Tanrı'nın* adlandırılması konusunda yukarıda alıntılan haykırışı, bilgiyi ifade eden kavramların, onu oluşturan ontolojik-linguistik koşullar gereği zorunlu olmadığını aksine tarihsel olduğunun ifadesidir.

Tekillik ve tarihsellik, modern doğa bilimlerinin bilimselliğe getirdiği ölçütler dışında yeni bir bilimin olanağını ortaya koymaya çalışan her düşünürün üzerinde dikkatle durmak zorunda olduğu kavramlardır. Modern bilimin sınırının ötesine uzanıp, yeni bir bilimin metodolojik temellerini atan isimlerden belki de en önemlisi Dilthey'dir. Şüphesiz Dilthey öncesi çokça isim, felsefi temellerden ziyade böylesi bir bilimin olanağını göstermiştir ancak hiçbiri bu bilimin sınırlarını belirlemek konusunda onun kadar kararlı olmamıştır. Burada Dilthey'in hermenütüğünün epistemolojik vurguları üzerinden *tin bilimlerinin* o çok bilinen sınırlarını yeniden ifade etmek boşuna olur. Asıl üzerinde durulması gereken, tin bilimlerinin epistemolojik dayanaklarını sorun edinen Dilthey'in sahip olduğu ontolojik çıkış noktasıdır ve nasıl oluyor da bu ontolojik çıkış noktasına dayanan tekillik ve tarihsellik kategorilerini kullanarak anlama edimine epistemolojik sınırlar getirdiğidir.

Bunun için öncelikle onun ontolojik çıkış noktasının ne olduğunu belirleyelim:

Her bilim deney bilimidir ama her deneyin özgün yapısının ve bu yapının bizim bilinç durumlarımızdaki geçerliliğinin dayanağı, [yani] her tür deneyin dayandığı alan kendi *doğamızın bütünselliği*dir. Biz bu çıkış noktasını –bu, durumların

ardına geçmeyi olanaksız gören, gözle görülmeyen veya bilen öznenin bakışına doğrudan denk gelmeyen, ona verili olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bu çıkış noktasını- epistemolojik çıkış noktası olarak gösteriyoruz; modern bilimin bundan başka çıkış noktası yoktur (Dilthey, 1988: 72-73).

Modern bilimin dayanağı olan deney, hangi koşullarını *insan doğasının bütünselliğinde* bulur? İnsan doğasının bütünselliğinin, modern deney bilimi için çıkış noktası olup olmayacağı, bu soruya verilecek yanıtla açıklanabilir. Locke, Hume ve Kant üzerinden gelen epistemolojik geleneğe bağlılığı (Bumbach, 1995: 136-141), Dilthey'in deneye vurgusunu körükler; Vico, Herder ve Alman romantik geleneğe tutkusu (Palmer, 1969: 99) ise onda, insan doğasının bütünselliği fikrini uyandırır. Böylece klasik epistemolojik geleneğin kurmayı amaçladığı ve bilim olma iddiasında olan her açıklamanın değinmek zorunda olacağı *insan doğası bilimi* (Dinçer, 2003: 94), Dilthey'la birlikte bir çıkış noktası bulur. İki farklı geleneğin, Dilthey'in zekasında harmanlanmasının sonucu olan bu çıkış noktası *ontolojiktir*. Hatta 'özneye verili olmayan şeylerin bilinebilirliğini' olanaksız sayan bu çıkış noktasının kendisi, bilme ediminin ontolojik doğasına işaret eder ki bu ontolojik doğa, 'özneye verili olmayan şeyler' üzerine söz söylemeyi olanaklı kılar.

İşte Dilthey, bunu *deneye* yönelik epistemolojik bir dönüşümle gerçekleştirir. Verili olmayan bir şey üzerine söz söyleme engeli böylece aşılır. Aslında bu dönüşümün izi, yukarıdaki pasajda görülebilir. Buna göre, deneyin dayandığı *doğamızın bütünselliği*, deneyin, salt gözlemlerle işlerlik kazanan bir edim olmadığını gösterir. Dilthey için artık deney, doğamızın bütünselliğini oluşturan arzulama, hissetme, hayal etme, düşünme gibi bütün bilişsel etkinliklerinin birlikte iş gördüğü bir *yaşam deneyimidir*. Dolayısıyla Dilthey'in ontolojik çıkış noktasından türettiği epistemolojik sonuç böylesine genişletilmiş *yaşam deneyimidir*.

Deneyin, yaşam deneyimi olarak genişletilmesine, doğa bilimleri ve tin bilimlerinin nesne olarak aldıkları gerçekliklerin farklılığı da eklenince, bu iki bilim arasındaki farklılık gün yüzüne çıkar. Doğa bilimleri, doğada durmadan tekrar eden ve biricikliğin nadir olduğu olayları salt bir gözlemlerle ele alırken, tin bilimleri yaşam deneyimi temelinde, her olayın bir kere yaşandığı zamansal bir dünyayı ele alır. Bu nedenle Dilthey için tin bilimlerinin soruşturması, nesnesinin özelliğinden dolayı her zaman bir *tarih soruşturmasıdır*. Her olayın zamansal olarak bir kere yaşandığı yaşam dünyası, tarihle birlikte hareket eden bir dünyadır. Bu dünyanın, sahip olduğu uzamsal ve zamansal boyutlar, insanlar-arası bir etkileşimi yaratır. Dilthey'a göre, yaşama dünyası içindeki bu etkileşimler, doğanın etkileşimleri gibi değildir. Çünkü doğal süreçler *nedensellik* ilkesine göre belirlenirken, yaşam dünyasının etkileşimleri böylesi bir ilkeyle değil yaşam deneyimleriyle belirlenirler (Dilthey, 1985: 224).

Bu nedenle, yaşam dünyasının zamansal ve uzamsal boyutlarının, doğanınkinden farklılığı, en açık yaşam deneyiminin özelliğinde belirgindir. Yaşam deneyimi sadece *şimdiye* sıkışmamıştır, onun *geçmiş* ve *gelecek* boyutları da vardır. Oysa doğal süreçlerin deneyiminde, bu tür zamansal boyutlar yoktur. Her ne kadar bir doğa bilimci, geçmişte yaşanmış doğal bir olaydan bahsetse de veya gelecekte olacak olan doğal bir olayı tahmin etse de, bunlar doğal dünyanın geçmiş ve gelecek gibi zamansal boyutlara sahip olduğunu göstermez. Bu zamansal boyutlar, doğa bilimci *sözünü ettiği anda* doğayla ilişkili görünürler. Bu nedenle bu iki boyut, doğaya ait

olmaktan çok, 'bir insan' olan doğa bilimcinin *o anki yaşam deneyiminin* özelliğidir. Bu aynı zamanda şu anlama da gelir: doğa bilimci incelediği her ne kadar doğal bir nesne olsa da onu ele aldığı anda ya da daha açık deyişle bilim yapmak gibi bir yaşama deneyimine konu ettiği zaman, o doğal nesneyi yaşama içkin kılar. Bu nedendir ki *yaşam dünyası* kavramı, *insan dünyası* kavramından daha geniştir.

Tin bilimlerinin ya da yaygın ifadesiyle sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinden önce geldiğini savunan düşünürlerin dayandıkları bu nokta, aynı zamanda *yaşam deneyimi* ile *yaşam dünyası* bağının kendini açtığı yerdir. Çünkü yaşam deneyiminin yarattığı etkileşimler, bir yandan yaşam dünyasını oluştururken, diğer yandan bu etkileşimler yaşam dünyası dahilinde anlam kazanırlar. Özne de anlam kazanan böylesi etkileşimlerle biçimlenir (1985: 225). Biçimlenmekte olan öznelerin yaşam deneyimlerinin birliği, yaşama dünyasının oluşturucusu iken yaşam dünyası, yaşam deneyimlerinin yarattığı etkileşimleri anlamlı kılan gerçekliktir.

Yaşam deneyimi, hazır bulunan ve nitel olarak tanımlanan gerçeklikle belirlenir. Yaşam deneyiminin nitel görünüşü, doğa bir nesnenin görünüşünden tümüyle farklı bir şeydir. Sonucunda nitelik, niteliği olduğu şeyle ilgisinde kavranır. Yaşam deneyiminde sadece nitelik olarak belirlenen gerçeklik vardır ve bizim için onun ötesinde hiç bir şey yoktur. Aslında bu, yaşam deneyiminin bütün gerçekliğidir (1985: 226).

Yaşam deneyiminin bütün gerçekliği, yaşam dünyasıdır. Gerçekten de bizim için onun ötesinde bir şey yoktur. Dokunduğumuz, duyduğumuz, arzuladığımız, hayal ettiğimiz ve düşündüğümüz her şey bu dünyanın içindedir, ötesinde değil. Bu bakımdan, yaşam dünyası bizim için *orada hazır bulunan* bir gerçeklik gibidir. Ancak onun tek özelliği böyle görünmesi değildir. Bu dünya aynı zamanda hareketli bir dünyadır. Onun hareketliliği, bir akışa sahip olmasındandır. Yaşamın sahip olduğu akışta, hiçbir durgunluk, hiçbir kırılma ve hiçbir boşluk yoktur (1985: 225). Yaşam "zamani gelince başlayan ve biten" olaylardan oluşan bir bütündür (1985: 223). Bu açıdan bakıldığında o, ritmi hiç bozulmayan bir süreçtir.

Yaşam deneyimi, yüz yüze geldiğim bir şey gibi algılanmaz ya da temsil edilemez; o bana verilmiştir, ama yaşam deneyiminin gerçekliği benim için oradadır, çünkü ben ona dair reflektif bir farkındalığa sahibim (1985: 223).

Geçmiş yaşam deneyimleri daha etkili bir birliktelikte bir araya gelirler. Onlar bugünün yaşam deneyimiyle özel bir ilişki içinde dururlar. [...] Bu öylesine bir ilişkidir ki sanki orta düzey yavaşlıktaki bir senfoninin motifleridirler: onlar belirtilir (açıklanır) ve daha sonra belirtilen şey özetlenir veya (saklı anlamları) birbiriyle karşılaştırılır (1985: 227).

Demek ki bizim için orada hazır duran gerçeklik, geçmiş yaşam deneyimleri ile bugünün yaşam deneyimlerinin bir araya geldiği bir bütünlüktür. Benim anlayışıma konu olan budur yoksa başkasının yaşam deneyimi değil. Bu hem yaşam dünyasının akışını ve onun içinde var olan yaşam deneyimlerinin biricikliğini ortaya koyar hem de tarihin, yaşam dünyasının ayrılmaz bir parçası olduğunu belli eder. Öyle ki tarih, geçmiş yaşam deneyimlerinin bütünlüğü olarak bugünün yaşam deneyimlerine tutunur. Bu nedenle tarih, yaşam dünyasının bilinmesi ya da anlaşılmasında en kilit role sahiptir. Tarih anlaşılmadığı sürece yaşam dünyası anlaşılacaktır. Çünkü yaşam dünyasında belirtilebilecek, açıklanabilecek olan yaşam deneyimleridir. Sadece böylesi deneyimler nesnel bir gerçekliğe sahiptir. Bu nedenle yaşam dünyasını nesne alan her bilim, zorunlu

olarak yaşanmış deneyimlerle ilgilenmek ve dolayısıyla tarihe bulaşmak zorundadır. Daha açık deyişle, yaşam deneyimlerinin anlaşılmasının koşulu, onların bir biçimde dışlaştırılmalarıdır. Dışlaştırıldıkları anda da tarihsel olduklarından, yaşam deneyimlerine yönelik her soruşturma zorunlu olarak tarihe yönelik olacaktır.

Yukarıdaki pasajda, Dilthey'in değindiği öyle bir nokta vardır ki, bu nokta daha sonra Habermas'ın da üzerinde duracağı gibi hem öznelerarası iletişimin düğüm noktası hem de tin bilimlerinin hareket noktasıdır: *Yaşam deneyiminin gerçekliğine yönelik reflektif farkındalık*. Habermas'a göre, bu farkındalıktan dolayı özneler birbirini anlamakatadır ve ortak bir anlayışa ulaşabilmektedirler. Oysa Dilthey açısından, bu farkındalık, yaşam deneyiminin dışlaştırılma biçiminin bir anlama sahip olduğunu ve başkasının onu anlayabileceğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Gerçekten de bu kabul, bütün tin bilimlerinin dayanağıdır. Çünkü tin bilimleri içindeki her bilgisel etkinlik, ele alınan nesnede bir anlamın bulunduğunu varsayıp, onu belirlemeyi amaçlar.

Dilthey için tin bilimlerinin ele aldığı bu nesne her zaman bir yaşam deneyiminin ifadesidir. Bu noktada, geçmişte yaşanmış olayların bütünü olarak tarihin olanağı belirir. Çünkü bu anlamda tarih yaşamın dışavurmlarından oluşur: Yaşanmamış bir şey yoktur ki tarihe katılmamış olsun. Dolayısıyla yaşam ile tarih arasındaki bu ilişki bir yandan tarihi anlamlı kılar ama diğer yandan bu anlamın başkası tarafından ortaya çıkarılmasına da olanak sağlar. İşte bütün tin bilimlerinin ve özellikle bir bilim olarak Tarihin bilgisinin olanağı burada yatar. Çünkü yaşam deneyimlerinin dışavurumu, bizlere yabancı değildir.

Dilthey *yaşamın dışavurumu* kavramının bizim için anlaşılabilir olan her şeyi içine aldığını düşünür. Yaşamın dışavurumlarının sınıflandırılabilceğini düşünen Dilthey, bunlardan ilkinin şöyle ifade eder: “bu sınıflardan ilki kavramlardan, yargılardan ve daha geniş düşünce yapılarından oluşur” (1977: 123). Genel olarak *dilsel ifade biçimleri* olarak ele alınan bu dışavurum sınıfının dışında bir diğer dışavurum sınıfı da *eylemlerdir* (1977: 124). Ayrıca mimik ve jest gibi dışavurumları da *deneyimsel ifadeler* adı altında yaşamın dışavurumları olarak belirten Dilthey'a göre, yaşamın bütün dışavurumlarının ortak özelliği, fiziksel özellikler taşımasıdır ki zaten bu, onların anlaşılabilmesinin koşuludur.

Yaşamın dışavurumları fiziksel özellikler taşıdığından, başkasının deney alanına girerler. Ancak onlarda anlaşılacak şey, taşıdıkları tinsel anlamdır. Dilthey'a göre, onların tinsel anlamlar taşıması, onları epistemolojik açıdan doğru veya yanlış kılmaz. Aksine “yaşamın dışavurumları [...] samimi ve samimiyetsiz yargıların altına girerler. Bu nedenle gerçeği gizlemek, yalan söylemek, aldatmak, ifade ve ifade edilen tinsel anlam arasındaki ilişkiyi koparır” (1977: 124-5). İnsan bilimlerinin konusu olan yaşamın dışavurumları, bu tinsel anlamları içermektedir. Bu tinsel anlam, içsel bir yaşantının samimi dışavurumu olduğu için ifadeyi “sabit, görülür, kalıcı” kılar.

Ancak tarih bilgisinin olanaklılığı konusunda, samimiyetin ifadeyi kalıcı, görülür kılması ve yukarıda söylendiği gibi yaşamın her dışavurumunun tarihe katılması konusunda çeşitli sıkıntılar vardır. İlk olarak, samimi bir biçimde ifade edilmiş ve böylelikle sabitlemiş bir yaşam deneyiminin taşıdığı anlamın da sabit olup olmayacağı önemli bir sorundur. Anlamın sabit olması, tarihin yorumunu da belirler. Çünkü bu, yaşamın dışavurumlarının da *tek bir anlamının* olduğunu varsayar ve her yorum onu ortaya koymayı amaçlar. İkinci sıkıntı ise tamamen bir bilim olarak Tarihle ilgilidir.

Yaşanmış daha doğru deyişle, bir biçimde dışavurulmuş her yaşam deneyiminin tarihe katılmış olması, tarihin bütün içeriğinin gerçekten *yaşanmış olaylardan* oluştuğu anlamına gelmez. Bu nedenle tarihçi, olmuş varsayılan ama aslında olmamış olayları da ayıklamak zorundadır.

Bu tür sıkıntılar, farklı sosyal bilimlerde farklı sonuçlar doğursa da genel olarak bir tarihsel soruşturmanın geçerliliğini sarsar. İşte bütün tin bilimlerinin zorunlu olarak bağlı olduğu Tarihin bu sıkıntılı durumunu ortadan kaldırmak, Dilthey'in en büyük amaçlarından biridir. Bütünsel bir gerçeklik olarak tarihe yönelik ilginin olanaklılığının böylece ortaya konulmasıyla, aslında tin bilimlerine de bir zemin sağlanmış olur. "Tarih hem pratik bir dünya görüşünün kaynağı hem de insan türünün bilinçli gelişimi için etkili bir kaldıraç" (1996: 299) olduğundan, tin bilimleri de onun üstüne kurulmak zorundadır. Böylece ister istemez tarihsel soruşturmalar yürütecek olan tin bilimleri, "insanın tarihsel doğasının bilimsel anlayışını geliştirir" (1996: 325-6) hale gelir. Dolayısıyla Dilthey'in amaçlarından biri, bir gerçeklik olarak tarihi, "bilimsel" soruşturmaların nesnesi olarak temellendirmektir. Dilthey, tarihsel gerçekliğin bu açıdan temellendirilmesini, Buckle'nin İngiltere'nin uygarlık tarihi üstüne yazdığı *History of Civilization in England* adlı yapıtını eleştirmek için kaleme aldığı *History and Science* adlı çalışmasında yapar.

En yüksek bakış açısıyla [söylesek], insan eylemlerinin bütünlüğü, insan bilgisinin bütünlüğü tarafından yönetilmektedir. Oysa bilginin kanıtlarını toplamak basit bir konu gibi gelebilir. Çünkü bu onu peş peşe genelleştirmelere maruz bırakacaktır ve uygarlık sürecini düzenleyen kurallar bütününe tespit edecektir. Az da olsa kuşku yoktur ki bu er geç yapılacaktır (Buckle, 1864: 200).

Tarihe yönelik bu girişimi Dilthey şiddetle eleştirir; Buckle ise gerçekleştirmeyi amaçlar. Ne olursa olsun böylesi bir girişim, "insanın üstlendiği görev" bakımından yetersiz kalan bir "tarih yazımını" geçersiz kılar. Buckle, tarihe yönelik bütünlükçü bir bakış açısı geliştirmeyen bir tarih yazımının gereksiz anlatımlarla uğraşacağını düşünür. Bu nedenle Buckle'ye göre, tarih yazımı, insanların ilerleme süreçlerini belirleyen ilkelere göre yapılmalıdır. Bu nokta Kant ve Hegel'e yakın duran Buckle için temel sorun bu ilkelere nasıl ulaşılacağıdır. Bunun yanıtı, yine yukarıdaki pasajda gizlidir: "olgulara ilişkin kanıtlar toplamak" ve "genellemeler yapmak". Buckle'nin ifadesiyle, tarihsel fenomenleri genellemeye her kim girişirse, genelleme yaptığı gibi olgular da toplamalıdır" (1864: 200). Olgular toplayan tarihçi, bunları karşılaştırarak genellemelere varır. Buckle karşılaştırmalara verdiği önemden olsa gerek yapıtında bunu sıklıkla yapar. Örneğin böylesi genellemelere ulaşmak için Fransızlarla İngilizleri; Fransızlarla Almanları; İngilizlerle Almanları entelektüel durumları bakımından karşılaştırır.

Karşılaştırmalı yönteme sıcak bakan Dilthey, genellemelere ulaşmak konusunda Buckle kadar emin değildir. Buckle'nin amacının, tarihsel alanda, neden-etki ilişkisine dayanan zorunlu yasalar ortaya koymak olduğunu düşünen Dilthey, bu yüzden onun "her bireysel eylemi başka bir eylemin sonucu ve başka bir eylemin de nedeni gibi düşünmemizi istediğini" söyler (Dilthey, 1996: 262). Gerçekten de böylesi bir empirik ilkeye dayanan Buckle'nin söz konusu yapıtı, bu nedenle düzenli ve tutarlı gibidir. Buckle'nin eserinin bu özelliğini kabul eden Dilthey, okuyucunun yargısının esere değil; eserin dayandığı yaklaşıma yönelik olacağı kanaatindedir. Dilthey tam bu

noktada, kimi yorumcular için şaşırtıcı olabilecek ama aslında hiç de yadırganmayan bir şey söyler:

Bu konudaki fikrimi şöyle ifade edebilirim: kısacası yerinde gibi görünen bu temel düşüncenin, tarih yazımının içeriğinin farklılığı nedeniyle, kısmen yararlı olabileceğini düşünmekteyim. Ancak ondan kapsamlı sonuçlar elde etmek konusunda Buckle, tümüyle yanılmaktadır (1996: 262).

Görüldüğü gibi Dilthey, Buckle'nin tarihsel olgulara yaklaşımını kısmen de olsa benimser ama onun olgulardan ve olaylardan yanlış sonuçlar çıkardığını söyler. Bu oldukça manidardır. Çünkü biliyoruz ki, Dilthey, Hume ve Kant üzerinden gelen epistemolojik geleneğe bağlıdır. Bu yüzden karşılaştırmalı yönteme ve Buckle'ye sıcak bakması şaşırtıcı değildir. Öte yandan romantik geleneğe bağlılığı nedeniyle de genellemeler konusunda peşin hükümlü olmayıp, sanatsal bir tip öğretisini ortaya koymasında da yadırganacak bir durum yoktur.

Dilthey'a göre, tinsel alan bilinebilir bir düzenliliğe sahiptir. Bu düzenlilik, "ilahi kudretin bir ivedi müdahalesi anlamına gelir" (1996: 262-63). Ancak Dilthey, bunun insanların tarihi ya da yaşadıkları dünyayı anlamlandırma isteklerinin bir sonucu olduğunu düşünür. Örneğin ekin zamanı beklenmeyen bir yağmurun "kötü"ye yorulması ya da kuraklık zamanında gelen bir yağmurun "iyi"ye yorulması, böylesi anlamlandırma çabalarına örnektir. Doğa ile tinsel alanın birbirine bağlandığı bu nokta, insanın *anlamlandırma dürtüsünün* düğümlendiği yer olsa da aslında bu, insanın doğa ya da tinsel yaşam karşısındaki acizliğinin sonucudur. Çünkü insan yaşadığı her olayın ortaya çıkışını sağlayan nedenlerin bütününe göremediği ve müdahale edemediği için, yaşamına ilişkin açıklamalarını ya doğa yasalarıyla yapacaktır ya da bu konuda bir ilahi aracılığa tutunacaktır.

Doğa alanında bizler genellikle, [...] zaten bildiğimiz bir kuralın ilgisiz süreçleri ve uygulamalarının izini sürmekten alı konmaktayız; tarih alanında ise şu anki durumumuza dayanarak hiçbir zaman yinelenemeyen en önemli süreçlerin detaylarını, örneğin politik birliklerin ilk oluşumlarıyla ilgili ayrıntıları keşfetmek bizim için neredeyse imkansızdır. Çünkü bunların hepsini gözlemleyemeyiz (1996: 264).

"Atmosferin üst tabakalarında yağmurun oluşumunun nedenlerini gözlemleyememek" ile "yağmurun 'iyi' ya da 'kötü'ye yorulması" arasında nasıl bir ilişki varsa "politik birliklerin ilk oluşumlarının ayrıntılarını keşfedememek" ile "bugünkü politik yapıyı açıklamak" arasında da aynı ilişki vardır. Ancak ikinci durum, "tininin içsel alanı" için söz konusudur. Çünkü nihayetinde var olan politik yapı insan eylemlerinin sonucudur ve insan eylemleri, insanın gözlenemez olan iç yaşantısına bağlıdır. İnsanın iç yaşantısı ile insan eylemleri arasındaki ilişki eylemlerin nedensiz oluşunu anlamsız kılar. Ve böylesi bir ilişkiyle ortaya çıkan bireysel eylemlerin rolü, empirik bir tarih anlayışı tarafından tümüyle doğru anlaşılabilir. Çünkü empirik tarih anlayışı, bireysel düşünceleri, hırsları ve tutkuları, olayların değerlendirilmesi konusunda gereksiz görür. Hatta öyle ki Buckle için bireysel hırsların, bir tarihçi tarafından dikkate alınması, doğruların ortaya çıkışını engelleyecektir. Çünkü Buckle'ye göre, birçok tarihçi yapısını böylesi gereksiz bilgilerle donatmıştır (Buckle, 1864: 166). Fakat Dilthey'a göre insan eylemleri tarihsel bütünlük içerisinde önemsiz gibi görünseler de uzun zaman periyotları boyunca süren eylemler, örneğin dini ritüeller göz önünde bulundurulduğunda bunun hiç de böyle olmadığı anlaşılır. Dilthey, insanın

özgür bireysel eylemlerini bunun dışında tutar. Çünkü böylesi eylemler, bir yasa ya da ilkenin altına konularak açıklanamazlar. Sırf bu nedenle Buckle'nin evlilik, intihar, doğum ve ölüm gibi olguları incelediğini düşünen Dilthey, bunun empirik bir bakış açısının sonucu olduğunu düşünür. Tarihe empirik olguları gözlemek için önem veren bu anlayış, bilimsel açıdan sadece “gelecekte” “şu” oranda suç işleneceğini; “şu” oranda evlilik yapılacağını; “şu” oranda intihar yaşanacağını söyler.

Dilthey'a göre, olayların yasalılığına dair bilgimizin boyutu budur. Bunun ötesinde bu sayısal oranların temelinde yatan eğilimleri, düşünceleri, istekleri dikkate almak hatta bunları daha genel bir tarih anlayışı içerisinde değerlendirmek, Buckle'nin gündeminde değildir. Bu nedendir Dilthey'a göre, empirik tarih anlayışının karşımıza yasa olarak çıkardığı şeyler, belli olayları “niteleyen fenomenlerdir”. Niteleyici bu fenomenler, aslında birbirlerinden farklı olan, sadece görünüşte aynıymış gibi görünen olayları, aynı yasanın altına yerleştirerek niteler. Oysa bu olaylar içsel yapılarına bakıldığında biriciktirler. İşte tin bilimlerinin yöneldiği tinsel alan tümüyle böylesi olaylardan oluşmaktadır. Çünkü gerçek olan, birinin intiharı, ölümü, doğumu ya da evliliğidir yoksa birer olgu olarak intihar, ölüm, doğum ya da evlilik değildir.

Böylesi olaylardan oluşan bu alana dair öngörülerde bulunmamıza olanak sağlayacak bir tarih bilimi mümkün değildir. Böyle bir iddiada olan bir tarih bilimi olsa bile, belli olgular ve sayısal oranlar üzerinde iş göreceğinden, böylesi bir bilimin bilgisi “şu dönemler içerisinde intihar oranı şudur ve gelecekte şu kadar olacaktır” gibi bir ifadenin ötesine geçmeyecektir. Dilthey'a göre bu nedenle, böylesi bir bilimi temele alan bir kimse ileriki yıllarda gerçekleşecek doğumların ya da ölümlerin oranını hesaplayabilir ki bu hesaplar her zaman tahmini olarak kalacaktır, ancak Büyük İskender, Cengiz Han, Napolyon gibi tarihe yön veren kişiliklerin ortaya çıkışını ön göremez. Örneğin yaşamakta olan bir “politikacının” böyle biri olduğunu söyleyemez. Çünkü esasında bu alanına dair bilgiler, geriye dönük bir bakışla elde edilir.

Tarihi tekillik arz eden eylemler üzerinden değil genel sayısal oranlar üzerinden okumanın, Dilthey için bilimsel bakımdan ayrıca bir değersizliği vardır. Bu aynı zamanda empirik tarih biliminin kendi kendisini etkisiz kılacak bir çıkmazdır. Çünkü tarihi genel sayısal oranlar üzerinden okumak, neden-etki bağının kurulmasını engeller. Daha doğru ifadeyle kurulan neden-etki bağı kurgusal olmanın ötesine geçemez. Dilthey'in verdiği örnekle söylersek, Napolyon'un 1813'te Leipzig'de yenilmesi tekildir ve doğrudur. Bunu birçok nedene, doğrudan bağlayabiliriz. Ancak Londra'daki intihar oranının kışın değil de yazın artması doğrudan bir nedene bağlanamaz. Bu konuda kurulacak bağ, her zaman kurgusal olacaktır. Bu durum, Dilthey'in neden-etki bağını, bilimsel bilginin dayanacağı tek ilke olarak düşündüğü anlamına gelmemelidir. Buckle'nin bu açıdan tutarsız olduğunu düşünen Dilthey için neden-etki bağı, sadece tinsel alan için değil doğa için de uygun değildir (Dilthey, 1996: 267). Bu uygunsuzluk, felsefe tarihi boyunca göz ardı edilen ve hermeneutiğin doğuşuyla birlikte dillendirilmeye başlayan *tekillişme problemiyle* açıklanabilir.

Tekilleşme açısından bakıldığında şu söylenebilir ki, her yaratma tarihseldir, tarihe içeriktir ve bir tekilleşme içinde ve tekilleşme edimiyle mümkündür. Yönelmiş yaratma yoktur ve her yaratma yaşamı güçlendirir ve genişletir, anlayış gücümüzü artırır ve gerçekliğin derinliklerine, artan tekilleşmeler yoluyla, bu demektir ki daha fazla sayıda işildakla bakmamızı sağlar (1999: 69)

Tekillik, yaşam deneyimlerinin hem ontolojik hem de epistemolojik koşuludur. Bir biçimde dışsallaştırılmış bir yaşam deneyimi artık tekillik problemiyle açıklanabilir ve her yaşam deneyiminin tekilliği, bir bütün olarak yaşama yönelik ufkumuzu genişletir. Dilthey tekilliğe vurgu yaparak, Buckle'nin karşılaştırmalı yönteminin yaşamın anlaşılması konusunda yetersizliğini gösterir. Kendisinin de benimsediği karşılaştırmalı yöntem, Dilthey'a göre, asıl olarak tekillere indirgenmelidir. Ancak klasik epistemolojik geleneğe bağlılığından olsa gerek, Dilthey yine de genel açıklama modelini, *tip* kavramıyla incelterek savunmaya devam eder.

Fakat bir bilimsel yöntem, ayrımları ve özgüllükleri, bizzat tekillerde kalarak ve tekilden tekile giderek de araştırabilir, ayrımların derecelerini saptayabilir, yakınlık ve benzerlikleri genellemeyle değil, tıpsel yoldan ortaya koyabilir. Böyle bir bilimsel yöntem, ayırım ve benzerlikler kadar, tek-olanla küme, bireyle grup arasındaki ilişkiler, buradaki değişimleri anlaşılır kılan temel eğilimleri, eşbiçimlilikler peşindeki genelleştirici bilimsel yöntemin pek yerine getiremeyeceği bir şekilde, ortaya açıklıkla koyabilir (1999: 71-72).

Tip kavramı dikkate alınır, Dilthey'in tam olarak genel açıklamalı bilimsel model ile tekillik alanı içerisinde kalan romantik model arasında durduğu yer belirginleşir. Her ne kadar genel açıklamalı bilimsel modelin hakikat iddiasından vazgeçmek (Özlem, 1999:69-83), yeni bir bilimsel modelin ortaya çıkışının koşulu olsa da Dilthey, sadece bu yeni modelin olanağını gösterir ve kimi bakımlardan temellendirir. Bu yeni yöntemine göre bir inceleme yapmadığından olsa gerek, kimi zorluklarını dikkate almaz.

Tipsellik, bilgi ile tümellik arasındaki ilişkinin, bilimselliğe getirdiği ölçütün Dilthey tarafından kabul edildiğinin belirtisidir ya da modern doğa biliminin bilimsellik koşullarını çoğunlukla yansıyan Dilthey'in, *yaşam deneyimi-ifade-anlama* uğraklarına sahip bilişsel bir etkinlik işleyecek tin bilimlerini temellendirirken, yadsıdığı bilimsellik ölçütlerini iyi ya da kötü dikkate aldığıın örneğidir. Tekilleşme problemiyle bu kabulünü temellendiren Dilthey, tekilliği epistemolojik bir kategori olarak ele alır. Böylece, yaşam dünyasına ait fenomenler hakkında konuşabilmenin koşulu, onların tekilliklerine göre sınıflandırılacakları tipler olur. Bu modelin tin bilimleri için uygun olup olmadığı sorusu bir yana, Dilthey'in üzerinde durmadığı nokta, tekillik kategorisinin ontolojik özelliğidir. İfadeden yaşantıya gitmek amacıyla olan anlama modeli, ifadenin tekilliğini/biricikliğini, onu bir tipin altına yerleştirerek silikleştirerek, bu amacına hizmet etmez. Eğer anlamadaki amaç, ifadeye dönüşen bir yaşantının yaşama nasıl bir değer kattığını görmekse, onun tekilliğinin silikleştirilmesi değil askine yüceltilmesi zorunludur. Tekillik, bir ifadenin epistemolojik özelliği değil de yaşantının ontolojik özelliği olarak görmek, hermenutiğin bağlı olduğu bilinç sorunlarına (Dilthey, 1999: 113) yeni bir ışık tutacaktır. Şüphesiz sorunsalının farklı oluşu, Dilthey'i böyle bir vurgudan uzak tutmuştur. Yine de *individuum est ineffabile* (tekil anlatılmaz) ilkesini (1999: 107), yaşantının ontik karanlığına dayandırmasıyla Dilthey, böylesi bir vurguya imada bulunur.

Tipsellik, klasik epistemolojinin tümelci karakterinin Dilthey'daki dürtüsünün sonucudur. Bundan olsa gerek Diltheyci anlama modeli, tekillik ve özellikle tarihselliği, dışsallaştırılmış yaşam deneyimlerinin epistemolojik koşulu olarak kabul eder. Benin kendisinin tekillik ve tarihsellik ilişkisi, yaşantılarının ifadesini aynı koşullarla örer. Yaşamın dışavurumları, onları nesne edinen benin tekilliği ve tarihselliği *ben-özdeşliği*

kavramına imada bulunur. Şüphesiz bu kavram Fichte'yi dikkate alırsak çok daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Yine de ben ve nesnesi arasındaki epistemolojik ilişkiyi açığa çıkarması bakımından önemlidir. Hep böylesi bir ilişkiyle işleyen tin bilimlerinin metodolojisinin kuruluşunu amaçlayan Dilthey, bu kavrama haklı olarak değer verir.

Hermeneutik anlama söz konusu olduğunda anlayan kişi ile anlaşılacak şey arasındaki ilişkinin kaba ifadesiyle *özdeşlik* olarak kabul edilmesinin ya da diğer ifadesiyle insanın kendi iç yaşantısından hareketle yaşam dünyası fenomenlerini anlaması, kimi epistemolojik sorunlara yanıt verir (Hodges, 1952: 117) ama hermeneutik anlamamanın kendisini kısmen açıklar. 'Bana doğrudan verili olmayan bir şey üzerine nasıl oluyorda konuşabiliyorum?' sorusunun yanıtı, 'çünkü onda aslında kendimden şeyler buluyorum ve onlar hakkında konuşuyorum' olamaz. Bu, epistemolojik sınırlara mahkum olmuş bir yanıt olacaktır. Çünkü bu sınırlar içerisinde öznenin bütün bilişsel ufku, kendi tekilliği ve tarihselliğiyle sınırlı olacaktır. Bu nedenle, Dilthey, tarihselliğin kendisinde değil ona yönelik *ontolojik bilinçten* hareket ederek (Bambach, 1995: 150) bir anlama modeli sunar. Oysa öznenin kendi tarihsel ufkunu dikkate alan böylesi bir anlama modelinin doğuracağı sıkıntılar tahmin edilebilir. Dilthey için bu anlama modeli 'yer değiştirme' ya da bir başka ifadesiyle tarihsel ufuk değişikliğiyle olanaklı olsa da bizzat ben-özdeşliğinin ortaya koyduğu sınır buna engeldir. Ve bu sınır, öznenin kendi tarihsel duruşunu mutlaklaştırarak anlama sürecini tahrif eder.

Bu da tarihselliğe yönelik bir bakış değişikliğini şart koşar. Tarihselliğin bir koşul olarak değil de bir zemin olarak anlaşılması, tarihsel ufuk değişikliğinin olanağını gösterir. Yine metodoloji tutkusundan olsa gerek, Dilthey, anlama ile tarihsel ufuk değişikliği arasındaki ilişkiyi doğru kavramış olsa da bu ilişkinin ontolojik koşullarını gözardı etmiştir. Çünkü hermeneutik anlama eğer bir hareketlilikse, durduğumuz ve gittiğimiz yerden önce, bu harekete olanak sağlayan zeminin belirlenmesi zorunludur. Bakışımızın bir anda hareketin kendisine değil de hareketin üzerinde gerçekleştiği zemine çevrilmesi, Dilthey'in anlamamanın bir başka koşulu olarak dile getirdiği, yaşamın dışavurumlarının kalıcılığı ve sabitliğinin imkansızlığını gösterir. Yaşamın dışavurumları, dışsallaştıkları tarihsel noktaya çakılı kalmazlar. Bu nedenle onu anlamaya yönelik özne, onu o anki koşullarına sabitleyen çivilerden kurtulup kendisini oraya yansıtamaz. Yaşamın bir dışavurumunu anlaşılır kılan, yaşamın üzerine kurulduğu tarihselliktir. Demek ki yaşantılar tarihsel olarak dışsallaşmaz, dışsallaştırıldıkları zemin tarihsel olduğu için öyle görünürler.

Nihayetinde epistemolojik bir sorgulama yürüten Dilthey, modern bilimin deneye ve tümelci açıklama biçimine bağlılığını kimi bakımlardan benimsediğinden olsa gerek önüne çıkan sorunları kimi imalarla aşmaya çalışır. Dilthey'in görelilik sorununu, yaşantının ifade ve bu ifadeye yönelik ilginin düzeyi sorunuyla aşma çabası, asıl hermeneutik değerini metodolojik içeriğinde bulmaz. Tekil yaşantıların ifadesi ve bu ifadelerle yönelik ilgi, tekilliğin yaşam dünyasının değil yaşantıların ve dolayısıyla ifadelerin ontolojik özelliği; tarihselliğin ise yaşam dünyasının üzerine kurulduğu ontolojik bir zemin olduğu imasını içerir. Bu ima, anlama edeminin, *yaşantı-ifade-ilgi* arasındaki psikolojik ilişkinin çok daha ötesine uzandığını gösterir. Yaşantı ile ifadesi arasında samimiyeti şart koşan Diltheyci anlama, samimiyetsizce dışsallaştırılan yaşantıların anlaşılmasını en altı düzeyde sınıflandırarak sorunu aşmaya çalışır. Oysa yaşam dünyasını oluşturan dışavurumların yaşantılarla olan psikolojik ilişkisi bu kadar

açık belirlenemez. Bu zorluk bir yana, samimiyetsiz olduğunu düşündüğümüz ifadeyi, hermenütik değerden yoksun görmek yaşamın kendisine de uygun değildir. Çünkü bütünüyle samimi ifadelerden oluşmayan yaşam, çoğu zaman samimiyetsiz ifadeler karşısında bizi, *bir tavır* almaya zorlar. Samimiyetsiz ifadeleri hermenütik bir çabanın nesnesi olması bakımından önemsiz görmek, alınacak tavır da temelsiz bırakacaktır. Bu, politik imlarından çok, yaşamın bütününe yönelen hermenütik çabaya ya da yaşam deneyiminin kendisine o kadar peşin sınır çizilmemesi gerektiğini ifade eder.

Kaynakça

- BAMBACH, C. R. (1995) *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, NY: Cornell University Press.
- BUCKLE, H. T. (1864) *History of Civilization in England, Volume I*, London: D. Appleton and Company.
- DILTHEY, W. (1977) *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, trans. R. M. Zanner, K. L. Heigs, Martinus Hijhoff, Netherlands: The Hague.
- DILTHEY, W. (1985) *Selected Works: Volume V Poetry and Experiences*, Ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton: Princeton University Press.
- DILTHEY, W. (1988) *Introduction to The Human Sciences*, trans. Ramon J. Betanzos, Detroit: Wayne State University Press.
- DILTHEY, W. (1996) *Hermeneutics and the Study of History*, Ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Press, Princeton: Princeton University Press.
- DILTHEY, W. (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- DİNÇER, K. (2003) *İnsan Doğasının Bilimi ya da Tarih Bilgisinin Olanığı: Locke ile Hume*, Felsefe Tartışmaları Dergisi, Sayı: 30 İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- GOETHE, J.W. (1961) *Faust*, trans. Walter Kaufmann, NY: Anchor Books Editions.
- HODGES, H.A. (1952) *The Philosophy of Dilthey*, London: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- ÖZLEM, D. (1999) *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- PALMER, R. E. (1969) *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.