



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

PAUL RİCOEUR'DE DİL, ETİK VE POLİTİKA

Yüksek Lisans

Arzu HASANÇEBİ

BURSA 2021



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

PAUL RİCOEUR'DE DİL, ETİK VE POLİTİKA

Yüksek Lisans

Arzu HASANÇEBİ

Danışman:

Doç. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI

BURSA 2021

Yemin Metni

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “ Paul Ricoeur’de Dil, Etik ve Politika” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Arzu HASANÇEBİ

Öğrenci No:701843016

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Tezli Yüksek Lisans

Statüsü: Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

: Sanatta Yeterlik ☐



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı Paul Ricoeur'de Dil, Etik ve Politika
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 104 sayfalık kısmına ilişkin, 21/06/2021 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Arzu Hasançebi
Öğrenci No:	701843016
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Tezli Yüksek Lisans
Statüsü:	Y.Lisans Doktora Sanatta Yeterlik

Danışman

Doç.Dr.Funda GÜNŞOY TUROWSKİ

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 071843016 numaralı Arzu Hasançebi'nin hazırladığı "Paul Ricoeur'de Dil, Etik ve Politika" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/07/2021 günü 13.00-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı
Doç.Dr.Funda GÜNSOY TUROWSKİ
Bursa Uludağ Üniversitesi

...../...../20.....

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 071843016 numaralı Arzu Hasançebi'nin hazırladığı “Paul Ricoeur’de Dil, Etik ve Politika” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/07/2021 günü 13.00-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye
Prof.Dr.Abdulkadir ÇÜÇEN
Bursa Uludağ Üniversitesi

...../...../20.....

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 071843016 numaralı Arzu Hasançebi'nin hazırladığı "Paul Ricoeur'de Dil, Etik ve Politika" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/07/2021 günü 13.00-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye
Doç.Dr.Buket KORKUT RAPTİS
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

...../...../20.....

T.C
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Tarihi Anabilim/Anasanat Dalı, Felsefe Bilim Dalı'nda 701843016 numaralı ARZU HASANÇEBİ'nin hazırladığı “**Paul Ricoeur’de Dil, Etik ve Politika**” konulu Yüksek Lisans Tez Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 06/07/2021 günü 13:00-14:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının BAŞARILI olduğuna OYBİRLİĞİ ile karar verilmiştir.

Danışman ve Sınav Komisyonu Başkanı
Doç.Dr.Funda Günsoy Turowski
Bursa Uludağ Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Üye
Prof.Dr.Abdulkadir Çüçen
Bursa Uludağ Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Üye
Doç.Dr.Buket Korkut Raptis
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

09/07/2021

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı :Arzu Hasançebi
Üniversite :Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitüsü :Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim :Felsefe
Bilim/Sanat Dalı :Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : v+104
Mezuniyet Tarihi :/...../2021
Tez Danışman(lar)ı :Doç.Dr.Funda GÜNSOY TUROWSKI

PAUL RİCOEUR'DE DİL, ETİK VE POLİTİKA

Bu çalışmada, Paul Ricoeur'ün dil, etik ve politika görüşlerinin birbirleri ile ilişkileri ele alınmıştır. Bu anlamda Ricoeur felsefesinde ele alınan dil, etik ve politika kavramları çerçevesinde bir sistematizasyon yapılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde, Antik Yunan'dan 20.yüzyıla kadar olan süreçte dil ve politik olanın nasıl ilişkilendirildiği gösterilmeye çalışılmış ve Ricoeur'ün dil çözümlemesine etki eden filozoflara yer verilmiştir. Böylece Paul Ricoeur'ün, dil tartışmaları içerisinde hangi noktada durduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Ricoeur'ün dil çözümlemesine dair yapmış olduğu ayrımlar ve kavramsallaştırmalar ele alınmıştır. Buradan hareketle dil ve etik olanın ilişkilendirilmesinde insan eylemleri ve söz edimleri kuramının bağlantıları gösterilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde anlatı ve etik kavramları ele alınarak Ricoeur'ün adalet teorisinin arka planı ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümünde, Paul Ricoeur'ün “kendi” ve “başkası” arasındaki etik ilişkinin bir sorumluluk etiği merkezinde ele alınabileceğine değinilerek, adalet kuramı ve adil kurumlar düşüncesi ile ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Politik bir düzenin inşasında yıkıcı olabileceği gibi yapıcı da olabilecek bir dil, anlatı ya da söylem biçimi karşısında eleştirel bir bakış açısının önemi, Ricoeur felsefesi içerisinde anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Etik, Dil, Politika

ABSTRACT

Name and Surname : Arzu Hasançebi
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field :Philosophy
Branch :History of Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : v+104
Degree Date :/...../2021
Supervisor/s : Associate Professor Funda GÜNSOY TUROWSKI

LANGUAGE, ETHICS AND POLITICS IN PAUL RICOEUR

In this study, the relations between Paul Ricoeur's views on language, ethics and politics are discussed. In this context, a systematization has been made within the framework of the concepts of language, ethics and politics discussed in Ricoeur's philosophy. In the first part of the study, it has been tried to show how language and the political are related in the process from Ancient Greece to the 20th century and the philosophers who influenced Ricoeur's language analysis are included. Thus, it has been tried to show where Paul Ricoeur stands in language discussions. In the second part of the study, it has been tried to show the connections of human actions and speech act theory in associating language and ethics. In the third chapter, the background of Ricoeur's theory of justice is discussed by considering the concepts of narrative and ethics. In the last part of the study, it has been tried to show the relationship between Paul Ricoeur's theory of justice and the idea of just institutions, by mentioning that the ethical relationship between "self" and "other" can be handled in a center of responsibility ethics. It has been tried to show its relationship with the theory of justice and the idea of just institutions. The importance of a critical perspective in the face of a language, narrative or discourse that can be constructive as well as destructive in the construction of a political order has been tried to be understood within the philosophy of Ricoeur.

Key Words: Ethics, language, politics

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL TARTIŞMALARINDA FARKLI YAKLAŞIMLAR VE POLİTİK OLANLA İLİŞKİLERİ

I.	PAUL RİCOEUR'ÜN HAYATI VE ÇALIŞMALARI	6
A.	Esaret Yılları.....	8
B.	Ricoeur Felsefesinde Fenomenoloji ve Hermeneutik Etkisi.....	10
II.	ANTİK YUNAN VE ORTAÇAĞ AVRUPASINDA DİL.....	17
III.	YENİ DÜNYA GÖRÜŞÜ VE DİL.....	22
IV.	DİLİN SOSYAL BİLİMLERDE BİR “YAPI UNSURU” OLARAK İNCELENMESİ.....	26
V.	HERMENEUTİK GELENEKTEN DİLE VE İNSANA YENİ BİR BAKIŞ.....	30
A.	Hermeneutik Felsefe ve Dil Varlığı.....	32
B.	Pratik ve Anlamın Bir Araya Gelmesi.....	35
C.	Eleştirel Hermeneutik ve Yeni Bir Rasyonalitenin İnşası.....	37
VI.	RİCOEUR DİL TARTIŞMALARINDA HANGİ CEPHEDE YER ALIYOR?..	38
A.	Dilsel Dönüş, İnsana Dönüş.....	39
B.	Paul Ricoeur ve Fenomenolojik Hermeneutik.....	43
C.	Refleksif Düşünce ve Yorum Teorisi.....	46
D.	Metafor, Artıanlam, Söylem.....	53

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ BİR ÖZNE FELSEFESİNE DOĞRU

I.	ÖZNE FELSEFESİ.....	56
II.	ETİK VE POLİTİK ARENADA “KENDİ” İLE “BAŞKASI” DİYALEKTİĞİ	58
III.	ANLAMLI EYLEMİ BİR METİN GİBİ GÖRMEK.....	60
A.	Açıklama ile Anlamın Diyalektiği.....	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİH SAHNESİNDE BİNBİR ÇEŞİT ANLATI

I.	ZAMANIN FENOMENOLOJİSİ VE ANLATI.....	66
II.	TARİH VE ANLATI.....	68
III.	ANLATI VE ETİK.....	70
IV.	ADALET VE ADİL KURUMLAR.....	72

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLAK, ETİK, ADALET VE POLİTİK OLANIN KESİŞİMİ

I.	ETİK ÖZNE.....	80
II.	ETİK İLİŞKİ VE ADALET TEORİSİ.....	83
III.	POLİTİK LABİRENT.....	85
IV.	POLİTİK PARADOKS.....	88
V.	EKONOMİ VE POLİTİK OLANIN İÇ İÇELİĞİ.....	94
SONUÇ		97
KAYNAKLAR.....		101

GİRİŞ

Felsefe tarihi içerisinde bir düşünme nesnesi olarak “dil”, farklı şekillerde ele alınan ve birçok disiplinin ilgi alanına giren nadir konulardan biridir. Zaman içerisinde dil, dünyanın kusurlu bir imgesi, analitik bir iletişim aracı, aldatıcı bir araç, kurgusal bir sistem ya da bir hesaplama sistemi olmak üzere kimi zaman birbirine zıt kimi zaman ise birbirini içeren ifadelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, öncelikle pek çok kaynaktan beslenen Paul Ricoeur felsefesinin arka planını oluşturan; Antik Yunan’dan 20.yüzyılda dilbilimin özerkliğini kazandığı döneme kadar olan süreçte politik felsefe açısından “dil”den ne anlaşıldığına dair kısa bir tarihsel çerçeve çizilecektir.

Dil üzerine yürütülen felsefi tartışmalar, Antik Yunan felsefesinde doğal ve uzlaşımçı dil görüşleri olarak iki ayrı kutba ayrılmaktadır ve bu kutuplar tarafından “...sözcüklerin bir uzlaşım mı yoksa doğadan gelen yansımaların bir ürünü mü olduğu sorusuna yanıt aranmıştır.”¹ Doğal dil görüşüne göre insanlar, içine doğdukları dile ait sözcüklerin işaret ettikleri nesnelerle olan bağına bakmalıdır. Doğal dilcilere göre kavramlar ve nesneler arasındaki doğuştan gelen bu bağ sözcüklerin anlamına dair bir açıklama sunar. Uzlaşımçı görüş ise, böylesi bir doğuştan bağın varlığını yadsır. Onlara göre bu bağ rastlantısal ya da keyfidir ve sözcükler, insanların kendi aralarındaki uzlaşım ile anlamlarını kazanmışlardır.² Politik felsefenin üzerine yoğunlaştığı “öteki”, “kendi”, “meşruiyet”, “egemenlik”, “hukuk” ve “toplum” kavramlarının uzlaşımçı görüş tarafından “sözleşmecî” bir anlayışla tanımlandığını görmekteyiz. Dil üzerine yürütülen tartışmaların politik kuramlar üzerindeki etkileri göz önünde bulundurularak, ilk bölümde ana hatlarıyla Paul Ricoeur öncesi dil ve politik olanın ilişkisi tartışılacaktır. Sonrasında ise Ricoeur’ün bu tartışmalardaki konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Felsefe tarihi boyunca ortaya konulan bütün dil tartışmalarına burada değinmek çalışmamızın amacına uygun düşmeyeceğinden, tezimizin birinci bölümünde yalnızca Paul Ricoeur’ün dil görüşünü etkileyen düşünceler ele alınacaktır.

¹ Özge Can, *Dilbilim Kuramları İki Düzlem Beş Kuram*, 1.b., Ed.Özge Can, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018. s.34

² Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, 1.b., Ankara: Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, 1986. s.8

Orta çağ Hristiyan düşüncesinde “dil”e teolojik açıdan yaklaşılmış ve dilin kökenine yönelik çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Kendi içerisinde çeşitlilik gösteren ve sonraki yüzyıllarda da ele alınan dilin kökeni problemi, evrensel bir dil ya da gramer arayışında başarısız bir spekülasyon olarak kalmıştır. Kusursuz dil arayışının politik alandaki yansıması, kusursuz bir politik düzen olanağı ve kurulumuyla ilişkilendirilmiştir. Ancak dilin kusursuzluğu felsefi bir mitos olarak kalmıştır. Daha sonra ele alınacağı üzere Ricoeur, dildeki kusursuzluğu “öteki” ile ilişkide problem olarak görmez. Aksine dilin aynı zamanda tarihsel bir araç olarak insanın yaşam dünyasındaki yerine işaret eder. İnsan iletişiminin en önemli parçası olarak yazılı ya da sözlü dil, her zaman “yoruma” açıktır. Yorumlardan bir “kesinlik” çıkarmaya çalışmak yerine onları “anlamak” daha makul görünmektedir. İkinci bölümde Ricoeur’ün dili “kendi” ve “başkası” arasındaki etik ilişkinin bir aracı olarak konumlandırışı ele alınacaktır. “Kendi” ve “başkası” arasındaki diyalektik, söz edimleri kuramı etrafında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Rönesans’la birlikte düşünürler dile bakışın daha rasyonel bir yolunu bulmaya ve ampirik çözümleme girişimleriyle dili incelemeye başlamıştır. 18.yüzyılda da devam eden kökenci çalışmalar 19. yüzyılda toplumsal, politik, bilimsel, yani beşerî alandaki birçok değişimin yansıması olarak yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Çağdaş dilbilim görüşlerine temel hazırlayan bu tartışmalar, 19.yüzyılda yükselişe geçen tarihsicilik (historicism) anlayışından da etkilenmiştir. “19.yüzyıl, karşılaştırmalı ve tarihsel dilbilim çağıdır; yani, dillerin farklılıkları ve benzerlikleri, tarihsel ilişkileri araştırılmış, bunun için de bilimsel terminoloji oluşturulup araçlar geliştirilmiştir.”³ Aynı dönemde pozitivist görüşlerin ana akım düşünce biçimi olarak ortaya çıkmasındaki rolü göz ardı edilmemelidir. Pozitivizmin ideolojik bir karakter kazanmasıyla birlikte yalnızca dil değil, bütün beşeri alanlarda aynı yöntem anlayışı uygulanmak istenmiştir. Bilimin temele alındığı ve bilimsel yöntemin “doğru” kabul edildiği bu dönemde dil ile ilgili çalışmalarda da aynı “kesinlik” arayışı dikkat çekmektedir. Çalışmanın gelişme bölümünü hazırlayan dile dair bu arka plan, Paul

³ Steven R. Fischer, *Dilin Tarihi*, 5.b., çev. Muhtesim Güvenç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010. s. 156

Ricoeur'ün dil tartışmaları söz konusu olduğunda hangi noktada durduğunu görmek açısından önemlidir. Bilimsel bir kesinliğin beşeri bilimlerde söz konusu olamayacağına dair görüşler, alternatif bir felsefe yapma biçimini mümkün kılmıştır. Örneğin, eleştirel teori düşünürleri böylesi bilimci bir “akıl tutulması”nın yaşam dünyasındaki tahribatlarına işaret etmişlerdir. Ricoeur'ün, bilimsel yöntemin tamamen reddi ya da kabulünden ziyade, iki ayrı cephe arasında bir barış hattı kurmaya çalıştığı söylenebilir.

20.yüzyılda dilin, kendisini inceleyen bir alan haline gelmesi linguistikten söz etmeyi mümkün kılmıştır. Dil, önceki dönemlerden farklı şekilde bir inceleme nesnesi olarak ele alınmış ve birden çok okul ya da temsilci tarafından irdelenmiştir. Ancak en temelde iki ayrı görüş olarak biçimci ve işlevsel kuramdan söz edilebilir. Örnek olarak biçimci kuram, Saussure'de cisimleşen yapısalcılığın yükseldiği zemin olarak görülebilir. Biçimcilerin genel kabulü -kendi içlerinde de farklı görüşler bildirmekle birlikte- dil dizgesi dışına çıkmadan, dilde biçimsel, düzenleyici ilkelerin varlığıdır. Dildeki biçimsel yapı anlayışı, 20. yüzyıl Analitik Felsefe geleneğinde “anlam”ın adeta bağımlı görüldüğü dilsel bir bütünlük görüşünde kendisini gösterir. Paul Ricoeur, dili düşüncenin aktarıcısı ya da yansıtıcı olarak gören biçimci görüşten çok işlevci yaklaşım kanadında yer almaktadır. İşlevci yaklaşım, dile toplumsal bir öge olarak yaklaşır ve dili iletişimin temel aracı olarak tanımlar. Dilin biçiminden ziyade işlevine odaklanırlar. İşlevci yaklaşımın işaret ettiği üzere dilin toplumsal boyutu, Paul Ricoeur'de “söylem”, “anlam” ve “yorum”, kavramlarının birbirine bağlanacağı kilit nokta olarak ele alınmaya gayret edilecektir. Ricoeur, farklı birçok alandan beslenen fenomenolojik felsefe anlayışıyla, bizi insan ve yaşam dünyası arasındaki köprüden geçirmeye çalışmaktadır. Dil nasıl tanımlanmış olursa olsun hep insan varoluşunun dünyevi yanıyla ilgilidir. Ricoeur seküler eğilimli bir filozof olarak, dile metafizik perspektiften bakan düşünürlerden ayrı bir noktada durmaktadır.⁴ Fakat Ricoeur'ün bakışı onların bakışını da içermektedir.

Ricoeur'ü işlevci kanatta konumlandırılabilmesinin bir diğer nedeni ise, dile dair görüşlerinin hermeneutik görüşten fazlasıyla beslenmiş olmasıdır. Beşeri

⁴ Lia Formigari, *A History of Language Philosophies*, çev. Gabriel Poole, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004. s.1

bilimlerin doğa bilimlerinden çok daha sonraları sahneye çıkmış olması, ilk dönemlerde yöntemsel bakımdan doğa bilimlerine yakın tutulmasına yol açmıştır. Bu yakınlık anlayışı, yöntemsel olarak beşeri bilimlerden beklenen kesinliğin doğa bilimlerine yansıtılmasından kaynaklanmaktadır. 20.yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Pozitivizm, ister doğa bilimleri olsun ister beşeri bilimler olsun izlenecek yöntem bakımından tek rehber olarak görülmekteydi. “Çağdaş insanın aklını her şeyin üstünde tutan bu bilim anlayışı, nihai amacını, insanı tutkularından, bilinç dışından, ona gelişiminde ayak bağı olan tarihten ve geleneklerinden kurtararak özgürleştirmek olarak belirlemişti.”⁵ Hermeneutik anlayış ise, pozitivist görüşün beşeri bilimlerdeki baskınlığına bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Pozitivizmin Husserlci anlamda *epoche*’ye almak istediği tüm öznel yönlerin Hermeneutik görüş ile tekrar görünür olduğunu görmekteyiz. Özellikle insan dünyası söz konusu olduğunda “anlam”ın önemi üzerinde duran Hermeneutik görüşler, dil fenomenine özel bir bakış açısıyla yönelmişlerdir. Hermeneutik görüşe göre, kişiler arası iletişimin aktarımında önemli bir rol oynayan dil, hem kişisel hem de toplumsal ilişkilerdeki anlam ağlarının örücüsü olarak incelemelere dahil edilmek durumundadır.

Her ne kadar aynı çatı altında toplanıp aynı paradigmadan hareket etseler de hermeneutik düşünürleri kendi içlerinde sınıflandırmak mümkündür.⁶ Buna

⁵Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.24

⁶ Josef Bleicher, *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique* adlı eserinin giriş bölümünde hermeutiğin doğuşunda belirleyici bir problem olarak gördüğü; öznel olarak tasarlanan anlamların nesnellikle olan ilişkisini ortaya koyma tarzları bakımından çağdaş Hermeneutiği kendi içinde üç sınıfa ayırır; a) hermeneutik teori (hermeneutik theory), insan bilimlerinde metodoloji olarak genel bir yorumlama teorisi problemine odaklanır, b) hermeneutik felsefe (hermeneutik philosophy), sosyal bilimci veya yorumlayıcı ile nesnenin bir gelenek ile bağlantılı olduğunu ileri sürer - bu, nesnesine yaklaşırken zaten bir ön anlayışa sahip olduğunu ve dolayısıyla tarafsız bir zihinle işe başlayamayacağını ima eder, c) eleştirel hermeneutik (critical hermeneutik) materyalist bir perspektifle karşımıza çıkar ve hem hermeneutik teorisinin hem de hermeneutik felsefenin idealist varsayımlarına meydan okur ve insan söz konusu olduğunda (anlam ve yorum ancak insan dünyasında mümkündür) toplumsal, kültürel, ekonomik koşullar göz ardı edilmelidir. İdealist hermeneutik görüşler dilin bilimini yapmakla fazlasıyla meşgul oldukları için belirleyici bu koşulları göz ardı etmişlerdir. Bkz: Josef Bleicher, *Contemporary hermeneutics Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul Yayınevi, 1980. s.1-4

göre Paul Ricoeur, “anlam” ve “yorum” kavramlarına yönelik dilsel bakış açısıyla hermeneutik felsefe ya da diğer anlamıyla ontolojik hermeneutik cephesine yakın durmaktadır. Ancak dile toplumsal bir öge olarak yaklaşması bakımından eleştirel hermeneutik görüşleri de kendi teorisiyle sentezlemiştir. Bu nedenle bu çalışmada Paul Ricoeur, kesin bir sınıflandırmaya dahil edilmeden daha geniş bir perspektiften ele alınmaya çalışılacaktır.

Modern dönemle birlikte dilin, toplumsal, bireysel, zamansal ve kültürel bağlarıyla bir insan etkinliği olarak tanımlanması, postmodern dönemin dil anlayışlarında bir paradigma değişimini yansıtmaktadır. İnsan dünyasına dönüşle birlikte dil, politik olanı düzenleyen ve aynı zamanda toplumsal olandan etkilenerek kendisi de değişen bir varlık olarak ele alınabilir. Toplumsal kurumlardaki değişim dilsel dönüşümlerle bağlantılıdır. Kurumsal bir etkinlik olarak politika ve politik olaylar da dilin etkileşim alanı içerisindedir. Sonuç olarak dilin toplumsallığı yadsınamaz. Paul Ricoeur’ün toplumsallığın bir ögesi olarak dile, politik olanın biçimlenişinde hangi rolü verdiği tartışılacaktır. Söylem düzeyinde “kendi” ve “başkası” arasındaki diyalog, politik düzenin “adil” bir inşası söz konusu olduğunda nasıl bir mesafe kat etmektedir? Uzun ve dolaylı bir yoldan Ricoeur’ün hem hermeneutik antropolojisini hem de fenomenolojik hermeneutik görüşünü bir araya getirerek ortaya koyduğu yeni türden bir özne felsefesi çerçevesinde, yukarıda dile getirdiğimiz sorulardan yola çıkarak çalışmanın son bölümünde, Paul Ricoeur’ün “kendi”, “başkası”, “adalet” ve “eşitlik” kavramlarını nasıl ele aldığı ve söz edimleri kuramından, etik ilişkiler boyutuna taşınan insan edimlerinin politik olana bağlanması tartışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL TARTIŞMALARINDA FARKLI YAKLAŞIMLAR VE POLİTİK OLANLA İLİŞKİLERİ

I. PAUL RICOEUR'ÜN HAYATI VE ÇALIŞMALARI

Akademik bir araştırma söz konusu olduğunda filozofların yaşamı ve düşünceleri arasına bir çizgi çekme, ikisi arasında görünmez bir duvar örme endişesi ortaya çıkmaktadır. Paul Ricoeur söz konusu olduğunda ise böyle bir çabanın anlamsız kalacağı görülmektedir. Ricoeur'ün ele almış olduğu etik, dil, politik olan kavramları onun yaşam öyküsünün felsefi problemler halinde formüle edilişi gibidir. Bu ilişkiyi göz ardı etmeden, bu bölümde öncelikli olarak Ricoeur'ün sosyo-politik gerçekliğine değinerek düşüncelerini besleyen yaşamışlıkları göstermeyi amaçlıyoruz. Bu arka plan bilgisi, aynı zamanda, bu çalışmanın temel argümanlarını hem entelektüel ve teorik hem de biyografik boyutları içinde formüle etmesi ve derinleştirmesi bakımından önemlidir.

Paul Ricoeur 1913 yılında, Fransa'nın Güneydoğusunda yer alan, Rhône-Alpes Bölgesinin Drôme ilinde doğmuştur. Tekstil ve metal sanayinin gelişmiş olduğu bu bölgede Ricoeur'ün babası Jules Ricoeur, bir beyaz yakalı olarak, lisede İngilizce öğretmenliği yapmaktaydı. 27 Şubat'ta dünyaya gelen Ricoeur, aynı yılın Eylül ayında annesi Florentine Favre'yi kaybetmiştir. Kendisinden iki yıl önce dünyaya gelen kız kardeşi Alice ve babasıyla birlikte yaşayan Ricoeur, babasının Fransuva Ferdinand'ın ölümüyle alevlenen Birinci Dünya Savaşı sırasında silah altına alınmasının ardından kız kardeşi ile Rennes'e giderek babasının ailesi ile birlikte yaşamaya başlamıştır. Marne savaşı süresince kendisinden haber alınamayan ve kayıp olarak bildirilen babasının ölüm tarihi 26 Eylül 1915 olarak kaydedilmiştir.⁷

Rennes'deki evlerinde büyürken, halası Adèle küçük Ricoeur'lere karşı anne rolünü üstlenmişti. Öyle ki istenmeyen bir davranışta bulunduğu Adèle, Ricoeur'e hep aynı şeyi söylüyordu: Paul, eğer baban burada olsaydı bu yaptığına ne derdi! Disiplinli bir ailenin ve Protestan dininin etkisi altında büyüyen Paul Ricoeur,

⁷ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s.4

daha küçük yaşlarda sıkı bir eğitime ama daha çok İncil okumaları ve kilise etkinliklerine katılmaya başlamıştı.⁸

Fransa, bu yıllarda entelektüeller için bir cazibe merkeziydi. Oldukça başarılı bir öğrenci olan Ricoeur, 1933 yılında Rennes Üniversitesi'nden lisans mektubunu aldı. Rennes Üniversitesindeki ilk iki yılını prestijli bir okul olan *Ecole Normale Supérieure*'e giriş için çalışarak geçirdi. Grek ve Latin derslerinde oldukça başarılı olan Ricoeur ironik bir şekilde felsefe derslerinden kaldı. Sınavdan kalmasına sebep olan felsefe sorusu; Zihni bilmek bedenden daha kolaydır, Descartes'ın felsefesi ile açıklanmayı bekliyordu. Oysa Ricoeur soruyu anlayamadığı için Aristotelesçi bir cevap vermişti. Dolayısıyla felsefe sınavından başarısız oldu. Soruya Aristotelesçi bir yaklaşımla cevap vermesinde taşrada almış olduğu eğitimin, oradaki öğretmenlerinin etkisi olmuştur diyebiliriz. Yine de Rennes'de almış olduğu eğitime büyük katkısı olan Roland Dalbiez gibi hocaları vardı. Akademik kariyer edinmek istemesinde pozitif katkısı olan Dalbiez, Ricoeur'ün henüz lisedeyken etkisi altına girdiği önemli bir isimdir. Bütün kariyerini Rennes Üniversitesinde geçiren Dalbiez, Grek ve Latince dillerinde oldukça başarılı olduğu için klasik diller üzerine çalışmayı düşünen Ricoeur'e her zaman için korktuğu şeylerin üzerine gitmesi gerektiğini söylemişti. Bunun üzerine Ricoeur, felsefe alanında çalışmalara başladı ve daha sonraki dönemlerde felsefeyi yaşamının bir parçası, mesleği olarak icra etmeyi seçti.⁹

Ricoeur'ün almış olduğu lisans derecesi, lisede eğitim vermeye yeterliydi. 1933 yılında Fransa'nın Brittany bölgesinde yer alan St.Brieuc'de felsefe öğretmeni olarak çalışmaya başladı. Kuzeyde yer alan bu küçük sahil kasabasında çalışırken, aynı zamanda felsefe alanındaki okumalarını devam ettiren Ricoeur, sık sık nişanlısı Simon ve tüberküloza yakalanan kız kardeşi Alice'i ziyaret etmek için Rennes'e gidiyordu. Aynı yıl, hastalığına yenik düşen ablasının vefatı üzerine Paul yeniden yasa boğuldu. 1934'te Sorbonne Üniversitesinde başladığı felsefe çalışmalarının ardından 1935'te master derecesini alan Ricoeur, o yıl Gabriel Marcel ile tanışma fırsatı yakalamıştır. Marcel, Ricoeur'ün hem felsefe çalışmalarına hem de kişisel yaşantısına büyük ölçüde etki etmiştir. Sorbonne'da geçirdiği yoğun çalışma döneminden sonra boş pozisyonlar için yapılan sınavda üç yüz kişinin içinden ilk ona

⁸ a.g.e. s. 4-5

⁹ a.g.e. s. 5

giren öğrenciler için kadro şansı verilmişti. Girdiği bu sınavda başarılı olan Ricoeur, iş garantisi elde edince o yıl nişanlısı Simone ile evlendi. Çalışma pozisyonu elde etmesini sağlayan *agregation*, nerede çalışacağını garantisini vermiyordu. Bunun üzerine Ricoeur ve eşi Simone, Almanya ve Fransa sınırındaki Alsace'nin şarap yolları üzerinde bulunan ve şarap başkenti olarak adlandırılan Colmar'a taşındılar. 1935 yılında Ricoeur, zorunlu askerlik hizmeti vermek üzere göreve başladı ve bir süre sonra görevini tamamlamak için Rennes'e teğmen olarak gönderildi.¹⁰

Ricoeur'ün kariyerinde aktif olarak yazarak geçirdiği 1935-1940 yılları önemlidir. Bu dönemdeki çalışmaları daha çok Hristiyan sosyalizm ve pasifizm üzerinedir. Yazılarından bazıları; *silah tüccarları* (Arms merchants), *genç bir filozofun kısa tezi: Sosyalizm yoluyla Hristiyanlık* (short thesis of a young philosopher: Christianity by way of socialism), *silahsızlanma için savunma* (A plea for disarmament) kısa incelemeler olarak kaleme alınmıştı. 1940 yılında yayımlanan fenomenoloji içerikli ilk yazısı; *Dikkat: Dikkat üzerine fenomenolojik bir inceleme ve onun felsefi bağlantıları* (Attention: A phenomenological study of attention and its philosophical connections), savaşın bitimine kadar kaleme alınan son yayını oldu.¹¹

A. Esaret Yılları

7 Haziran 1940 yılında savaşta esir düşen Ricoeur, beş yıl boyunca Almanya'daki Oflag II-D kampında esir yaşamı sürmüştür. Kısa bir süre sonra kampın kapasitesi alabileceği esirlerin oldukça üstüne çıkınca, esirlerin kamp içindeki yerleri yeniden atanmaya başlamıştır. Atandığı yeni blokta kendisi gibi entelektüel esirlerin yanına yerleştirilen Ricoeur, buradaki entelektüeller ve üniversite hocalarıyla ayda bir kez kitap alma haklarını birbirleriyle okuma listelerini değiş tokuş yaparak kullanmaya başladılar. Ricoeur buradaki zamanının büyük bir kısmını Alman varoluşçu filozof Karl Jaspers'i okuyarak geçirmiştir. İşin aslı Ricoeur'ün ilk büyük çalışması olan “Özgürlük ve Doğa: Gönüllüklük ve gönülsüzlük” (Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary), Jaspers'in varoluş felsefesi örnek alınarak, Ricoeur'ün kamp sürecinde yaptığı okumalar ve ele aldığı taslaklardan ortaya çıkmıştır. Ricoeur'ün Jaspers üzerine

¹⁰ a.g.e s. 6-20

¹¹ a.g.e s. 6-7

yapmış olduğu okumalar zenginleşince savaştan kısa bir süre sonra da Mikel Dufrenne ile Karl Jaspers üzerine birlikte bir kitap kaleme aldılar.¹²

1934'te tanışmış olduğu Fransız varoluşçu filozof Gabriel Marcel ile yaşam boyu geliştirmiş olduğu dostluk, Ricoeur'ün felsefe çalışmaları üzerindeki etkisi bakımından önemli bir ayrıntıdır. Esir düştüğu yıllara kadar devam eden süreçte ve daha sonralarında da devam eden dostlukları, fikir paylaşımlarını sürdürmelerine ve Ricoeur'ün düşüncelerinin zenginleşmesine katkı sağlamıştır. Sonraki dönemde tanışmış ve üzerine kitap kaleme aldığı Jaspers felsefesinden sonra Husserl'in Ideen¹³ metninin bir kopyasına ulaşması, okumalarının seyrini fenomenolojiye doğru çevirmiştir. Kamp sürecinde metnin seksene yakın sayfasını Almancadan Fransızcaya çevirmeyi başaran Ricoeur, savaşın ardından bütün metni çevirip yayınlamıştır. Böylece kariyerine Husserl'in eleştirisini yaparak sıkı bir fenomenoloji savunucusu olarak geri dönmüştür. Savaşın bitmesini beklerken kampta geçen beş yıllık esaretin ardından 9 Mayıs 1945'te Paris'e dönmeyi başarmış, buradan da Rennes'e geçerek önce ailesiyle kavuşmuş ardından da kariyerine geri dönmüştür.¹⁴

Fransa'nın birkaç kez maliye bakanlığını yapmış olan André Philip aynı zamanda sosyalist parti üyesi olarak çalışmalarına devam etmekteydi. Philip'in dönemin Fransa'sında ön plana çıkmasına vesile olan olayların başında, seçili Lyons temsilcisi olarak Hitler Almanya'sının temyize gitmesine karşı çıkması ve mareşal Philip Pétain'in Vichy rejimine karşı durması gelmektedir. Bu dönemde Nazi polislerinin gizlice takip ettiği André Philip bir süre sonra gizli bir direniş örgütlemek üzere yeraltına çekilmiştir.¹⁵ Paul ve eşi Simone, Paris'te kaldıkları kısa bir dönemde André Philip ile tanışmışlardır. Ricoeur'lere Nazilerin yaptığı soykırımdan saklananların bir adresini veren Philip, Ricoeur'ün Collège Cévenol'de ders verebileceğini düşünmüştü.

¹² a.g.g s. 8-9

¹³ Husserl'in Fenomenolojiye ilişkin fikirlerini ortaya koyduğu *Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)* kitabı Türkçe'ye Fenomenoloji Üzerine Beş Ders Olarak çevrilmiştir. Ayrıca bkz: Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 2.b., (çev. Harun Tepe), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

¹⁴ Charles E. Reagen, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s 9-14

¹⁵ The New York Times gazetesinde André Philip'in ölümünün ardından yayınlanan resmi gazete yazısı için bkz: <https://www.nytimes.com/1970/07/07/archives/andre-philip-dies-french-economist-thrice-finance-minister-sought.html>

Ricoeur akademik kariyerine geri dönmek ama daha önemlisi fiziksel sağlığına kavuşmak için huzurlu bir yer olarak burada çalışma fikrine sıcak bakmıştı ve eşi Simone ile kısa bir yaz dönemi sonrası birkaç yıl orada kalmaya karar verdiler. Ricoeur, burada kaldığı süre zarfında felsefî çalışmalarını sürdürmüş ve çoğunlukla felsefe tarihi üzerine çalışmıştır. Aynı zamanda da ulusal merkezde bir araştırma görevinde bulunmuştur ve 1948 yılına kadar André Philip ve eşinin yaşadığı Le Chambon'da kalmaya devam etmiştir.¹⁶

1947 yılında Mikel Dufrenne ile Jaspers üzerine ele almış oldukları kitap *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*'in ardından ikinci kitabı olan *Gabriel Marcel and Karl Jaspers : Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* ile Marcel ve Jaspers felsefelerinin bir çeşit karşılaştırmasını yapan Ricoeur, bu kitapta varoluş, insanın varlığı, varoluşsal yöntem ve bilginin eleştirisi üzerine durur. 1950 yılında doktora çalışması *Özgürlük ve Doğa: Gönüllülük ve Gönülsüzlük* (Le Volontaire et l'involontaire)¹⁷ ile daha çok çeviri çalışması olarak değerlendirebileceğimiz Husserl'in *Ideen* metninin çevirisi aynı dönemde yayımlanmıştır.¹⁸ Ricoeur'ün bütün bu ilk dönem çalışmalarında fenomenoloji üzerine yapmış olduğu okumaların etkisini görebiliriz. İlk yayınlarından itibaren insanın varoluşu, insanın özgüllüğü gibi konulara eğilen Ricoeur, aynı zamanda insan etkinliğini incelediği için çalışmalarının ana temasının felsefî antropoloji olduğunu söyleyebiliriz.

B. Ricoeur Felsefesinde Fenomenoloji ve Hermeneutik Etkisi

Ricoeur'ün ilk dönem çalışmaları üzerindeki Husserl etkisi şüphe götürmez. Özellikle Husserl'den türetilen "eidetic" metodu, Ricoeur üzerindeki etkiyi gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda Ricoeur'ün refleksiyonlarını geliştirmesinde önemli bir etkiye sahip olan Merleau-Ponty, Ricoeur açısından metodoloji noktasında Husserl gibi önemli bir yere sahiptir. Hem Husserl hem de Merleau-Ponty'nin kesişim noktası kullanmış oldukları metottur. *Eidetic reduction* olarak ifade edebileceğimiz bu

¹⁶ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s. 14-15

¹⁷ Kitap İngilizceye *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* olarak çevrildiği için kitabın Türkçe adını İngilizcesinden çevirmeyi uygun gördüm.

¹⁸ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s. 17

yöntem, Ricoeur açısından kavram analizinde bulunurken işimize yaramaktadır. Kavramları analiz ederken ve kavramsal keşiflerde bulunurken, düşüncemizi sağlam kılmak adına kanaatlerimiz ve somut varlıkların bilincinden arındırarak saf özlere ulaşmamız ve onlarla birlikte düşünmemiz gerekir. Fenomenoloji menşeli bu yöntem, transandental redüksiyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Ricoeur, Husserl'in zihin-beden düalizminde zihni ön plana çıkararak beden ile ilişkisini görmezden gelmesini eleştirir. Ricoeur, Dilthey'in açıklama ve anlama arasındaki ayrımına benzer şekilde, zihin ve beden düalizminin açıklama ve anlama arasında bir ilişkiye sahip olduğunu düşünür. Böylece anlama, açıklamanın ötesine geçmektedir. Ricoeur, Husserl'den gelen zihin ve beden arasındaki ayrım problemini, bir tür birlik kurarak aşmaya çalışır. İstenç ve arzular söz konusu olduğunda bu birlikten hareket eden Ricoeur, iradenin gönüllüğü karşısında arzuların istemsizce çok oluşunu açıklamada bir sentez geliştirir.¹⁹ Husserl ve fenomenoloji etkisinde yazılan *Phenomenology of The Will* ile Ricoeur, insan iradesi, istek ve beden arasındaki etkileşim üzerine çözümlemelerde bulunurken eidetic metodu kullanmıştır. Kitabın ikinci cildi olan *Finitude and Culpability*'de kötülük problemi üzerinde duran Ricoeur, hiç kaleme alamadığı üçüncü cilt olan *Poetics of the Will* ile aşkın olanı incelemek istemiştir.²⁰

Ricoeur'ün yakın arkadaşı olan Fransız filozof Emmanuel Mounier'in ölümünün ardından akademik üretiminde bir duraksama olmuştur.²¹ Ricoeur düşüncesi için önemli noktalardan biri, insanın varoluşu söz konusu olduğunda devamlılık için irade kavramının incelenmiş olmasıdır. İnsan (person) kavramının ontolojik bir kategorizasyonunu yapan Mounier, varlığın temel tezahürü olarak iradeden hareket etmiştir. Mounier, irade ve özgürlük arasındaki ilişkiyi savunmuş olduğu Personalist görüşle aynı adı taşıyan kitabında Aldoux Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* adlı romanından hareketle örneklendirmiştir. Ona göre, romandaki gibi bireyin koşullandırıldığı ve

¹⁹ Karl Simms, *Paul Ricoeur*, London: Routledge 2003. s. 10.

²⁰ Charles E. Reagen, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s. 18

²¹ Esprit dergisinin kurucusu olmanın yanı sıra bir felsefe olarak tanımladığı Personalist akımın önde gelen ismi olan Mounier, Katolik bir düşünürdü. Bireylerdeki varoluşsal endişe üzerinde duran Mounier, savaşın yok edici sahnelerini göz önünde bulunduran bir düşünür olarak pasifizmi savunmuş, demokratik sosyalizmin savunucusu olmuştur. Savaşla birlikte yükselen milliyetçi görüşlerin ve kolektivizm anlayışının aşırılıklarına dikkat çekmeye çalışan Mounier, kapitalist düzenin adaletsizlikleri konusunda uyarılarda bulunmuştur. İkinci Dünya Savaşı ile birlikte Nazizm gibi aşırı milliyetçi görüşlerin tehlikesini gören Mounier, bu gibi durumlarda bir karşı koyuş olarak savaşın gerekliliğini kabullenmiş ve pasifizmin sınırlılığını kabul etmek zorunda kalmıştır. a.g.e s. 19

konumlandırıldığı bir dünyada, insanların iyi çalışan, monte edilmiş birer makineler olarak sunulduğunu görürüz. Ancak bu koşullarda kişisel ve yaratıcı olandan söz edemeyiz. Kişi dünyadaki en muhteşem nesne/varlık olmadığı gibi dışarıdan bilebileceğimiz başka herhangi bir şey de değildir. Kişi, içeriden şekillendirdiğimiz ve bildiğimiz bir gerçekliktir. Hiçbir yerde verili olmayan, şimdi-burada mevcut olandır.²² Ricoeur sonraki dönemlerde beslendiği bu görüşlerle bireye ilişkin düşüncelerini, tarihte bir yerlerde olan ve bir anlatıya sahip olan kişi tanımlamasını bir yere oturtacaktır. İzleyeceği yol ise “yorum”, “sembol” ve “anlama” ile birlikte doğrudan dilden geçecektir.

Ricoeur 1950’de ölen Mounier’in ardından ona olan saygısını göstermek adına *Emmanuel Mounier: A Personalist Philosopher* adlı bir makale yayınlamıştır. Sonraki birkaç yıl yaşamını Strasburg’da geçiren Ricoeur, felsefe tarihi çalışmalarının yanı sıra, kötülük problemini ele aldığı ikinci cilt üzerinde çalışmıştır. Ricoeur’ün 1950’lerin sonları ile 1960’ların başlarında Sorbonne’dayken yürüttüğü Aristoteles, Kant, Nietzsche, Husserl ve sembolik dil derslerinin popülaritesi oldukça yüksekti. Yoğun bir ilgiyle geçen bu yıllarda, 1955’te *History and Truth* adlı eserini yayınlamıştır. Yine aynı yıl yayınlanan makalesi *La Parole est mon royaume*, üniversiteye yönelik eleştirileri içermekle birlikte ağırlıklı olarak öğretimin önemi ve rolü üzerine bir eleştiridir.²³

1960 yılında iki ayrı bölümünü yayınladığı *Philosophy of the Will*’in “The Symbolism of Evil” bölümünde insan doğası ve kötülük problemini incelerken aynı zamanda sembolik dil üzerine felsefi bir analiz yapmıştır. “Başlıca tezi, kötülüğün her zaman metaforik ya da sembolik olarak konuşulduğu” şeklindedir.²⁴ Bu bölümün Ricoeur felsefesi açısından önemi, onun dil felsefesi çalışmasına giriş niteliği taşıyor olmasıdır. Böylece ikinci olarak dünya mitleri üzerine yoğunlaşan Ricoeur, mitsel anlatımların dünyadaki kötülüğün bir tarihini sunması açısından ilk anlatılar olduğunu ifade etmektedir. Bu kitap boyunca kötülüğün bir çeşit analizini yapan Ricoeur, aynı

²² Mounier Emmanuel, *Personalism*, 1.b., Translated by Philip Mariet, London: Routledge&Kegan Paul LTD, 1950. s. ix

²³ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s. 20-22

²⁴ a.g.e.s. s.23

zamanda sembollerin, felsefi analiz için nasıl verimli bir alan oluşturduğunu göstermeye çalışır.²⁵

1 Kasım 1954'te başlayan Cezayir bağımsızlık savaşının, Fransa'ya sıçradığı dönemde, Ricoeur ve çevresindekilerin savaş karşıtı görüşlerinin yayılması, savaş yanlısı gruplar tarafından hedef gösterilmelerine sebep olmuştu. Birkaç ay süren tedirgin bekleyişle evden dahi çıkamayan Ricoeur'ler, öğrencilerinin gönüllü olarak evlerinin önünde bekçilik yapması ve onlara dışarıdan yiyecek sağlaması sayesinde biraz rahatlayabilmişlerdi.²⁶ Bu dönemde gelişen politik olayların Ricoeur'ün politik olana ilişkin görüşlerini şekillendirdiğini veya belli bir çerçeveye oturttuğunu söyleyebiliriz. Özellikle kötülüğe dair yapmış olduğu incelemenin (*The symbolism of Evil*), yaşananların tarihsel bir anlatı içinde hikayeleştirilerek nasıl kurulduğunu göstermede temel bir yeri vardır. Tarih, dil ve politikaya dair görüşlerinin birbiriyle olan bağlantısını görebilmek adına, öncelikli olarak dile yönelik yapmış olduğu analizle işe başlamak gerekir. Öyle ki Ricoeur, okumalarını ve yazılarını alışık olunanın dışında bir yerden, Freud'un Rüyaların Yorumu (*Die Traumdeutung*) kitabını kritik ederek başlamıştır. Husserl'in Ricoeur üzerindeki etkisi, Freud'un bilinçdışı kavramıyla ilgilenmeye başlaması ile son bulmuştur. Bilinçdışı süreçler incelendiğinde kişinin bir "arzu" durumu olarak gösterilmesi, bu süreçlerin dile getirilmesi ve analizinde Ricoeur'ü "yorum" kavramına yöneltmiştir. "Yorum" kavramı üzerinden giden Ricoeur, daha sonra onun hermeneutik cephede yer edinmesine sebep olacak görüşleriyle birlikte yazılı ve sözlü söylem türleri için bir ayırım yapmıştır.

Ricoeur'ün Freud çalışmalarını sürdürdüğü sırada, kendi teorisi için felsefi bir temel arayan Jacques Lacan ile aynı konferansta bir sunum gerçekleştirmiştir. İki ismi bir araya getiren Freud olmuştur. Hocası Roland Dalbiez, dönemin Fransa'sında Freud üzerine bir kitap kaleme alan ilk kişiydi ve Ricoeur, 1950'de yayımlanan kitabının bir bölümünü bilinçdışı ile ilgili bir tartışmaya ayırmıştı. Ancak aradan yıllar geçtikten sonra Ricoeur, kötülük problemini incelerken tekrar aynı konuya, Freud okumalarına geri dönmüştür.²⁷ Bütün bir Freud külliyyatını okuyan Ricoeur, 1965 yılında

²⁵ a.g.e. s.23-24

²⁶ a.g.e. s.25

²⁷ a.g.e. s.26

*De l'interprétation. Essai sur Freud*²⁸ adında bir kitap yayımlamıştır. Ricoeur'ün Lacan ile Freud üzerine yapmış oldukları sohbetlerin sonu da bu kitaptan sonra gelmiştir. “Lacan, Ricoeur'ün kitabında merkezi bir figür olmayı ve teorilerini öne çıkarmasını bekliyordu. Bunun yerine kitapta kendisinden çok az bahsedilmiş ve teorisi bir dipnot ile yerinden edilmiştir”²⁹

Sorbonne'dan sonra Nanterre'de geçen profesörlük yıllarının ardından Ricoeur'ün eğitim serüveninde Fransa defteri uzun soluklu olmamak şartıyla kapanır. Fransa'dan Amerika'ya uzanan yolda Ricoeur, Yale, Colombia ve Chicago üniversitelerinde dersler vermiştir. Ancak Amerika'ya gitmeden önceki dönemde, Nanterre'de sıkıntılı bir eğitim dönemi geçirmiştir. Fransa'da bütün maddi sıkıntılara rağmen yeni inşa edilen Nanterre üniversitesi bir kampüse sahip olması bakımından ilktir ve Fransa'da üniversite hayatı açısından önemlidir. Birçok politik ayaklanmaya/harekete sahne olmuştur. Ricoeur'ün bütün kariyeri boyunca Fransa üniversitelerini eleştirdiğini biliyoruz. 1964'te *Esprit* dergisinde yayınlamış olduğu yazısı ilk akla gelen eleştirilerinden biridir. Ancak Nanterre'de geçirmiş olduğu dönem politik ayaklanmalara paralel olarak beraberinde bazı sıkıntılara yol açmıştır. Bu ayaklanmaların başında sol grupların hükümeti devirme hareketleri ve “Bidonvilles” den gelen tehlike olarak iki grupta incelemek mümkündür. Yine de görüldüğü kadar basit ve kutuplaşmış değildir. 1976 yılında Sorbonne'dan arkadaşları Jean Beaujeu ve Pierre Grappin ile Nanterre'de profesör olarak işe başlayan Ricoeur, bir yıl kadar sonra dekan seçilmiştir. Sözünü ettiğimiz politik olayların kampüs içerisindeki gerilimi arttırması da bu yıllara tekabül etmektedir. Ricoeur, yönetici pozisyonundayken üzerine daha çok sorumluluk yüklenmiştir diyebiliriz. Maoist gruplar ile polis arasındaki çatışmalar, Maoist gruplar ile komünist gruplar arasındaki çatışmalar, polisin kampüs müdahalelerinin yaşandığı bir ortamda solcu grupların eylemleri sebebiyle çocuk bakım merkezinin kapatılması gibi önemli bir karar verme sorumluluğunu alan Ricoeur, aynı yıl olayların şiddetinden ve üzerinde yarattığı baskı sebebiyle istifa kararı almıştır. 4

²⁸ Türkçeye “*Yoruma Dair Freud ve Felsefe*” olarak çevrilen kitabın İngilizce çevirisi *Freud and Philosophy: An essay on Interpretation* şeklinde yayınlanmıştır.

²⁹ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998. s. 26-27

Mart'ta solcu gruplar var polis arasındaki gerilim bitince, sağlığını kaybettiğini öne sürerek istifasını duyurmuştur.³⁰

1956 ile 1970 yılları arasında Nanterre döneminin ardından 1971-1991 yılları arasında Amerika Birleşik Devletlerinde dersler vermeye başlayan Ricoeur, zaten 1954'ten beri Kanada ve ABD'de dönem dönem seminerler vermektedir. Nanterre'de geçirdiği zorlu dönemin ardından Amerika'nın dört bir yanında dersler vermek üzere çağrıldı. Ricoeur, Chicago üniversitesi felsefe bölümünde 1971 yılından itibaren dersler vermeye başladı. Eserleri İngilizce ve Fransızca başta olmak üzere birçok dile çevrildi ve dünyanın bir çok noktasına ulaşarak okuyucularının yaygınlaşmasını sağladı. Popülaritesi giderek artan Ricoeur aslında Psikanalize dilbilimsel bir yaklaşım getirmişti. Freud çalışması ile fenomenoloji arasında kurduğu ilişki, Ricoeur felsefesinin arka planını oluşturmaktadır. Arabulucu bir tavır sergilediği düşünülen Ricoeur, fenomenolojinin kendi içinde çelişen yorumları ile yapısalcılık arasında bir uzlaşma arayışına girmiştir. Aynı zamanda semiyotik ve tefsir arasında, metin ve hermeneutik zemininden hareketle bir uzlaşma varmak istemiştir. Ancak yine de geniş çerçeveden bakıldığında onun bütünlüklü bir dil felsefesi geliştirmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Daha çok metin üzerinden “yorum” ve “anlam”a yönelen Ricoeur, dil ile ilişkisinde anlam dünyasının yoruma açık olduğunu çünkü kişilerin imgelem gücüne dayalı, metaforik bir dünyaya sahip olduğunu ifade eder.

Freud ve psikanaliz eleştirisi çok ses getiren Ricoeur, felsefeyi psikanaliz ile yakınlaştırmayı hatta bir araya getirmeyi başarmıştır diyebiliriz. Bizim daha çok üzerinde duracağımız kısım, Ricoeur'ün Freud okumasını gerçekleştirirken ve eleştirisini geliştirirken dile yapmış olduğu vurgudur. Şüphe ile inanç, sembolik dil ile illüzyon ve vahiy ile sembolik dil arasındaki inceleme, aynı zamanda insana ve kişiye dair bir şeyler söylemeyi mümkün kılmaktadır. Sözlü ve yazılı dil arasındaki ayırımından hareket edersek, Ricoeur'ün tanımladığı “kendi” olanın iletinin alıcısı olarak nasıl *yanıt* verdiği noktasını anlamamızın önünü açmaktadır. Sevgi ve Adalet (*Amour et justice*) adlı kitabında kutsal yazılar (metin) karşısında kendi'nin kurulumunu inceleyen Ricoeur, bu metinlerde kullanılan dilin ilettikleri mesaj bakımından kendi'nin kurulmasında nasıl bir yol oynadıklarını ele alır. Ancak bu incelemenin arka planında

³⁰a.g.e. 31-38

bir Kutsal Kitap incelemesi ya da çözümlemesi yoktur. Sık sık Hristiyan ve Yahudi dinlerinin kutsal metinlerine gönderme yapmasında, elbette yetiştirilme şekli ve erken yaşlardan itibaren yaptığı İncil okumalarının etkisi vardır. Fakat Ricoeur bu metinleri salt teolojik gönderimlerinden ziyade, gönderdikleri mesaj aracılığıyla ‘kendi’nin deneyimi ve bu metinlerde kullanılan dilin özgül yapısına yönelir.

“Bense kurulu teolojilerden daha ilkel iman ifadeleriyle, bu son konferansta fenomenolojik bir betimlemesini yapmaya çalışacağım “yanıt veren kendi”yi yapılandırmaya yatkınlıkları bakımından ilgileniyorum.

Bu seçim, asıl vurguyu niçin Kutsal Kitaptaki deneyime ve bu deneyimi ifade eden dilin özgüllüğüne yaptığımı, bu özgüllüğün ödünleyici söylemler içinde kaybolma eğiliminde olduğu kültürel ve felsefi dolaylamalara niçin vurgu yapmadığımı açıklamaktadır.”³¹

Ricoeur’ün, gerek kutsal metinlerin özgül diline gerekse metaforik dile ilişkin incelemelerinin temeli için *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (Yoruma Dair: Freud ve Felsefe) metnine dönmemiz gerekir. Ricoeur, belli bir zaman ve tarih içinde yaşayan özneye yönelir. 20.yüzyılda dil felsefesinde yaşanan dönüşümle birlikte insan ve insanın yaşam dünyası üzerine yürütülen tartışmaların yeni bir boyut kazanması, Ricoeur’ün fenomenolojik felsefe görüşünü beslemiştir. Aynı zamanda senkroni ve diyakroni arasında bir sentez yapan Ricoeur, dile ilişkin görüşleriyle bir söylem ya da yorum felsefesi geliştirmiştir. Onun politik görüşlerini de bu söylemler üzerinden okumamız mümkündür. “Benlik” kavramının incelenmesi ile politik özne ve toplumsal düzeyde etik kavramlarının incelenmesi daha geç dönem çalışmaları arasında yer almaktadır. “Kendi” ye dair görüşlerini birbirinden ayrı gibi görünen alanlara referansla ortaya koyan Ricoeur, politik olan kendi/özne söz konusu olduğunda dile uğramadan devam etmez. Birbirleriyle ilişkisi oldukça basit ama uzun bir yol gitmek şartıyla anlaşılan bu görüşlerin politik olan ile ilgisi kurulurken anlam dünyasına uğramaması söz konusu olamaz. Ricoeur’ün dil ve politika üzerine düşünceleri, birbirine paralel bir şekilde ilerleyen ayrı düzlemlerdeki iki ayrı patika olarak görülebilir. Bu patikalar uzunca yüründükten sonra nihayetinde birbirine bağlanacak ve daha geniş bir alanda birleşeceklerdir. Tam da bu noktada, dünyanın bir yerinde konumlanmış olan “kendi” ya da “özne” ortaya çıkacaktır. Öznenin “eylem” düzeyindeki incelenişi, bizi Ricoeur’ün politik düşüncesinin merkezine götürecektir.

³¹ Paul Ricoeur, *Sevgi ve Adalet* 1.b., çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016 s.39

II. ANTİK YUNAN VE ORTAÇAĞ AVRUPASINDA DİL

Felsefe ile birlikte birçok disiplin dili incelemektedir. Felsefenin özelinde dili ele alış biçimi, dilin ne olduğuna ilişkin apriori bir betimleme gayreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir fenomen olarak dil, yüzyıllar boyunca filozofların özgül bir düşünme alanıdır. Filozofların dili bir inceleme alanı olarak ele alış İ.Ö. V. yüzyıla kadar gitmektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özelliğin dil olduğuna dair vurgu, bütün Antik Yunan düşünürlerin ortak düşüncesi idi. Yazılı dilin icat edilmesinden önce, insanın konuşabiliyor olması, ona yaratıcı tarafından bahşedilmiş bir ayrıcalık veya yetenek olarak görülmekteydi.³² Dilin düzenleyici ve dönüştürücü gücünü keşfetmiş olmaları, Antik Yunanlıları daha çok retorik üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Antik Yunan kültürünün dil üzerine en çok yoğunlaştığı dönem ile Sofistlerin sahnede yer aldığı dönem aynıdır. Kelimelerle yaptıkları oyunlarla tartışma kültürünün bir teknikle anılmasını sağlayan Sofistler bunu bir eğitim metodolojisi haline getirerek bir ilki temsil etmektedirler. Bunun yanı sıra Antik Yunanlılar, diğer uygarlıkların dillerinin farklı olduğunu bilmekle birlikte kendi dilleri üzerine yoğunlaşmışlardı. Politik gelişmelerin farklı uygarlıkları tanıştırma ve kaynaştırma özelliği Antik Yunanlıların Büyük İskender fetihleriyle düşünsel dünyalarında da bir zenginleşme başlatmıştır ancak dile bakış açıları pek değişmemiştir.³³

Ortaçağ'ın Skolastik felsefe metinleri de Latince kaleme alınmıştır. Güç, Hristiyanlığın kalesi olarak kilisede toplanmıştı. Kilisenin müdahalesi yalnızca politik etkinliklere değil aynı zamanda düşünsel üretimlere de yansımıştı ve Ortaçağ Hristiyan felsefesinin hangi yönde ilerleyeceğini belirlemekteydi. Aristoteles mantığı ile Kutsal

³² Steven R. Fischer, *Dilin Tarihi*, 5.b., çev. Muhtesim Güvenç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010. s.137

³³ Bununla birlikte Grekçe yerine Latince yükselişe geçerek geniş coğrafyalarda konuşma dili olarak benimsenmişti. “Başlangıçta orta İtalya’daki Latium ovasının önemsiz bir İtalik lehçesi olan bu dil, Roma İmparatorluğu çöktüğünde Britanya’dan kuzey Afrika’ya, Atlantik’ten Karadeniz’e kadar uzanan topraklarda konuşuluyordu.” Bkz: Harris Roy, Taylor Tablot J, *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I* çev.Eser E.Taylan., Cem Taylan. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2002, s. XVII Avrupa kıtasının geniş bir bölümünde ortak dil olan Latince, İngilizcenin global bir dil olarak bütün dünyada benimsenmesine kadar “soylu” bir yaşam sürmüştür. Latince, Ortaçağ boyunca hakimiyetini sürdürmüştür. Vulgar Latince (halkın konuştuğu Latince) tıpkı diğer dillerde de olduğu gibi farklı lehçelere ayrılmıştı. Yalnız bu dönemde Latincenin yanında özellikle kırsal kesimlerde halk tarafından Roman dilleri (Fransızca, İspanyolca, İtalyanca, Portekizce, Romence, Provensal vb.) de konuşulmaktaydı. Gerek konuşma gerekse yazılı dilde halkların ve yöneticilerin “elit” dili birbirinden ayrılmaktaydı. Dilin, sınıfsal bir düzenin ortaya çıkmasındaki gücü özellikle Ortaçağ boyunca kurgulanan ve korunmaya çalışılan politik düzene bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca bkz: Janson. *Tore Dillerin Tarihi*, 1.b., çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.

metin incelemelerine dayanan Ortaçağ Avrupa felsefesi dogma ve gelenek üzerinde durmaktaydı ve teolojik bir felsefeyi kapsamaktaydı. Dini doktrinler merkezinde şekillenen Skolastik felsefenin amacı dini dogmaları rasyonel biçimde temellendirmektir. Skolastik düşünce döneminde felsefecilerin işi “tümel bir dünya görüşünü savunarak, evreni tek hakikatin değişmez yasaları ile açıklayarak Hristiyan Tanrı kuramını desteklemek ve böylece birliğin ve düzenin çokluk ve karmaşıklıktan iyi olduğunu ortaya koymak”tır³⁴. Tıpkı felsefecilerin yaptığı gibi bütün edimlerini Tanrının takdiri ve cennetin anahtarı için iyiye yönlendiren insan, onun sınavı için kurulmuş bu sistemin bir parçasıdır. Evrene, Tanrıya ve insana dair her bilgi, Tanrıya açılan kapının bir anahtarıdır. Bütün insanlar gösterdikleri bu çaba sayesinde varoluşlarını gerçekleştirebilirler. Böylece Tanrıya yaklaşacaklardır.

Basit görülen bu formülasyonda birçok soru cevaplanmayı bekliyordu. Tümeller tartışmasının bu dönemde alevlenmesinin nedeni de bu belirsizliklerden biridir. Dile ilişkin tartışmalarda bir arka plan görebileceğimiz tümeller tartışmasının önemi, tümel kavramların gerçekte var olup olmadığı, varsa nerede olduklarıdır. Bu sorular realistler ve nominalistler tarafından farklı şekillerde yanıtlандılar. Realistler tümellerin insan zihninden bağımsız bir varlığı olduğunu savunurken kendi içlerinde iki cepheye ayrılmışlardı. Tıpkı Platon’un ideaları gibi varlık alanı dışında bir yerde kendi varlık alanına sahip olan ve aşkın bir alana atıfta bulunan radikal realizm ve Aristotelesçi bakış açısıyla tümellerin tek tek şeylerde bir parçasının bulunduğunu düşünen ılımlı realizm gibi. Realizmin tam karşısında yer alan Nominalist görüşte kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Radikal nominalizmin sözcüsü olarak Roscellinus Compendiensis (1050-1125) tümellerin seslerden başka bir şey olamayacağını ifade etmiştir. Daha ılımlı olan nominalist yaklaşımsa tümellerin yalnız addan ibaret olmadıklarını ancak bir gerçekliklerinin de olmadığını savunur. Buna göre tikeller arasındaki benzerlikler tümellere dair bir şey sunar.³⁵

Adlandırma ve yorumlamanın problem haline gelmesi dildeki ucu açıklığın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Martin Luther ise insanların kutsal metinler üzerinde durmadıklarını, sağlıklı bir inanca sahip olmadıklarını ifade etmiştir. Yalnızca Latince bilen din adamlarının yönettiği okumalar metnin içeriğinden

³⁴ Çüçen, A., *Kadir Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*. 1.b., İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2010. s.171

³⁵ a.g.e. s.256-257

(mesajından) sapmalara zemin hazırlamaktaydı. Dönemin politik erki olan Hristiyanlık, dil aracılığıyla kendi meşruiyetini perçinlemekteydi. Dilin kullanımındaki ya da suistimalindeki yanlışlığı keşfeden Luther, Paul Ricoeur'ün işaret ettiği “yorumlama” problemine Hristiyan dünyası içinden bir kapı aralamıştı. Ancak kabul gören “yorum” kilisenin yorumuydu. Kilisenin otoritesini sarsacak ya da Hristiyanlığa zarar vereceği düşünülen her türlü “söylem” veya “yorum” engizisyon mahkemeleri devreye sokularak bertaraf edilmek istenmiştir. Ve kilisenin nazarında ise nominalist görüşler daha çok kutsala ilişkin temellendirmelerin altını oymaktaydı.³⁶

Tümeller tartışmasının bir çok tartışmalı soruya yanıt aramakta olduğu aşîkar. Bu tartışmalar en çok din alanında cereyan etmekteydi. Çünkü dini terminolojide tümeller daha çok yoruma açık bir pozisyondaydı. Bu dönemde dilin kaynağı ve çeşitliliği hakkındaki tartışmalar İncil merkezinde yoğunlaşmıştır. İlk dilin ne olduğuna ilişkin tartışmalarda öncelik Adem'in konuştuğu dile verilmişti. “*RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Adem bütün evcil ve yabanî hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu.*”³⁷ Adem tek tek canlıları adlandırırken hangi dili konuşuyorsa, ilk dil ve kusursuz olan dil o olmalıydı. Ancak problem burada daha da karmaşık hale gelir. Adem neye göre bu adlandırmaları yapmıştır? Yaptığı adlandırmalar o canlının doğasına uygun olarak mı verilmiştir yoksa keyfi bir adlandırma mıdır? Adem'in kendi kemiğinden ve etinden yarattığı Havva'ya bu adı “canlıların annesi anlamına”³⁸ geldiği için verdiği düşünülürse, bu adlandırmaların bir temelden hareketle yapıldığı görülmektedir. İlk ve “doğru” olan adın keşfine yönelik tartışmalar buradan çıkmaktadır.³⁹ Gerek ortaçağ boyunca sürüp gelen gerekse sonraki yüzyıllarda tartışılmaya devam eden ilk ve hakiki dil görüşleri, şüphesiz politik bir anlam taşımaktaydı. Yalnızca beşeri alanda yaşanan anlam karmaşasının önüne geçmekle değil aynı zamanda politik düzenlemelerin de üstüne kurulacağı bir dilin arayışıdır bu. Ancak tartışmalar çıkmaz sokaklara dalıp çıkarken bir diğer soru ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın yaratılıştaki sözü ile ilgili neler

³⁶ Harris Roy, Taylor Tablot J. *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. s. XVIII

³⁷ Tekvin 2, 19-20

³⁸ Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, 2.b., çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayınları, 2009.. s.10

³⁹ a.g.e.10

söylenbilir? Çünkü Tekvin’e göre “Tanrı, ‘ışık olsun’ diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı. Işığa ‘Gündüz’, karanlığa ‘Gece’ adını verdi.”⁴⁰ Acaba Tanrı hangi dili konuşmaktaydı?

İncil’deki dil teması burada bitmez. Meşhur Babil Kulesi mitinde dillerin çokluğu problemi ele alınır. Bütün insanların Nuh’un soyundan geldiği ve aynı dili konuştuğu belirtilmiştir. Ancak Şinar bölgesinde buldukları bir ovada, fazla yayılmadan yaşamak için göğe uzanan bir kule yapmaya başlamalarıyla işler karışır. “RAB insanların yaptığı kentle kuleyi görmek için aşağıya indi. “Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar” dedi. “Gelin, aşağı inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar.”⁴¹ Dilleri karışan insanlar birbirlerini anlayamazlar ve kule yapımında anlaşmazlıklar çıktığı için yıkım yaşanır. Kulenin yıkılmasıyla yeryüzünün birçok farklı alanına yayılan insanlar, farklı dillerde farklı yerlerde yaşamlarını sürdürmeye başlarlar. Ortak, anlaşılır ve doğru dilsel yapılar üzerine kurulmamış dilsel eylemlerin “anlam” söz konusu olduğunda hep bir karmaşaya yol açacağı ya da toplumsal düzeni bozacağına dair düşünceler “Doğal Dil” görüşünün kendisine dayanak bulduğu noktaydı. Dolayısıyla en doğru dilin hangisi olduğuna dair yürütülen tartışmalarda kutsal metin, Tanrı’nın sözü olarak referans alınabilecek en iyi seçenek gibi görülmüş olabilir. Ortaçağ boyunca Tanrı’dan gelen gücün temsilcisi olarak kilisenin çabası bu güce ortak olmak ve politik düzenin önemli bir ayağını oluşturmaktı. Bununla birlikte incili daha net yapan şey, Adem’in adları koyan kişi olarak gösterilmesidir. Kratylos diyalogunda Sokrates adları veren kişiyi efsaneleştirmiştir. Adem ise bir ad koyucu olarak, adların bir insan tarafından belirlendiğini gösterir.⁴² Ancak bu adlandırmayı şeylerin doğasına uygun olarak mı yoksa keyfi mi yaptığı yönündeki sorular çözümlenememiştir.

Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin dil üzerine yürüttüğü tartışma, Rönesans ile birlikte kısır döngüsünden çıkmıştır. 11.yüzyılda yapılan Haçlı Seferleri ile Batı medeniyetleri diğer medeniyetlerle tanışma fırsatı bulmuştu. Hem Yunanca hem Latince

⁴⁰ Tekvin 1. 3-5

⁴¹ Tekvin. 11. 5-7

⁴² Harris Roy, Taylor Tablot J, *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. s. 33-34

hem de Arapçanın geniş coğrafyalara yayılmasının sebebi politik gelişmeler, yani fetihlerdir. Ancak 15.yüzyılda yükselişe geçen Rönesans ve matbaanın gelişmesi, edinilen bilgilerin yazılı dil aracılığıyla aktarımını ve kalıcılığını arttırmıştır. İnsan zihnindeki görsel ifadelerin, yazınsal bir ifade olarak belirlenmesi olarak yazı, dil ile imgelem arasındaki ilişkinin deneyimle kurulduğunun bir kanıtı olarak ele alınabilir. Aynı şekilde Ricoeur, deneyim ve dil arasındaki ilişkinin tarihsel ve kültürel arka planını göstermek istemektedir. Böylece bir dilin, belirleyici özellikleri ancak o dilin ortaya çıktığı kültürün ve besleyicisi olduğu tarihin bir ürünü olmak durumundadır.

Her ne kadar Rönesans'ta basılı metinlerin görece çoğalmasa söz konusu olsa da sonuçta yazılan kitaplar, basılan metinler belli bir sınıf tarafından okunabiliyordu. Bu çerçeveden bakıldığında merkezi devlet anlayışı derinleşmeye başladıkça, devletlerin tek dile vurgusu da artmıştır. On yedinci yüzyılda benimsenen dil görüşüne göre diller ne kadar farklı olsalar da temelde aynı ya da evrensel olan bir kodlama veya sisteme sahipti. Bu düşünce, Avrupa kıtasında kusursuz bir dil arayışını beraberinde getirmişti. Bu tartışmalar, dilin Kutsal metin referanslarıyla bir uzlaşma sonucu mu ortaya çıktığı yoksa doğal mı olduğu şeklindedir.⁴³

Latincenin terkedilmeye başlaması ve milliyetçi görüşlerin yükselişe geçmesiyle milletler kendi dillerinin ilk ya da ana dil olabileceği tezini öne sürmeye başladılar. Flaman tezi, Keltçe, Çince, Almanca, İngilizce gibi dillere yapılan vurgunun yanı sıra yirminci yüzyılda Vitaliy Şevorşkin proto-Nostratça iddiası ve Cavalli-Sforza'nın tek kökenci dil görüşleri bunlara örnek gösterilebilir.⁴⁴ Bütün insanlığın ortak anadilini konuşmaya başlamasıyla yeryüzündeki sosyo-ekonomik ve çoğunlukla politik problemlerin çözülebileceği düşüncesi daha çok on beşinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında karşımıza çıkmaktadır. Tartışmanın paradigması zaman içinde felsefi tartışmalarla birlikte epistemolojik bir zemine dayandırılmıştı. Özellikle İngiltere'de eğitim, dini, ticari ve siyasi nedenler dile dönüşü hızlandırmıştır. "İnsan zihnini bilimsel ilerlemeden uzak tutarak onu bulandıran bütün *idolum*'ları ortadan kaldırmaya yarayacak bir felsefi dilden söz edilecektir."⁴⁵ Genel olarak Ortaçağ Avrupa'sında

⁴³ Ayrıca Bkz: Harris Roy, Taylor Tablot J. *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

⁴⁴ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, 2.b., çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayınları, 2009.: s.63-97

⁴⁵ a.g.e. s. 175

felsefeye ve dile hep bir hakikatle uyum açısından bakıldığını görmekteyiz. Daha çok dilin açıklayıcı anlamı üzerinde durulmaktaydı. Sonraki dönemlerde de dil üzerine yürütülen tartışmalar bu hakikat arayışını temele almıştır.

III. YENİ BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ VE DİL

On altı ve on yedinci yüzyılın ruhunu okuyabileceğimiz İngiliz filozof Francis Bacon, rasyonalist bir düşündürüdür. Beşeri bilginin önemi üzerinde duran Bacon, Modern dönem öncesi düşünürlerin daha çok teorik bilgi üzerinde durmalarını eleştirmiştir. Öyle ki bu düşünürler, doğayı keşfedilmiş ve yasaları çözülmüş bir şey olarak ele alıp hakkında genel yargılara varmış ve önermelerini bu ön kabuller üzerine kurgulamışlardır.⁴⁶ Bacon'ın önerdiği bilimsel sistem, pratik olanla edilen bilgilerin teorik olanla birleştirilmesidir. Gözlemden, duyumlardan kopuk tümdengelimsel önermeler temelsizdir. Önermelerin belirsizleşmesine neden olan insan zihnindeki idoller (*eidolon*)dir.⁴⁷

İnsanlar dil aracılığıyla iletişim kurarlar. Toplumsal bir fenomen olarak dil, zaman içinde çoğunluğun uzlaştığı anlamlar üzerinde şekillenmiştir. Kelimelerin bu uzlaşılmış içerikleri, zihinde çarpık yapılaşmaya sebep olmaktadır. “Bilgili insanlar, kendilerini korumak için bazı örneklerde tam bir çare olan, tanımlamalar ve açıklamalar yapmayı alışkanlık haline getirmişlerdir.”⁴⁸ Buradan hareketle Bacon, bu türden genelleştirici ifadelerin tüm insanlık için geçerli olabileceği düşüncesinin bir yanılsamadan ibaret olduğunu düşünmekteydi. Benzer şekilde Ricoeur de, tümdengelimsel önermelere yönelmeden önce, insanın tarihsel konumu üzerinde durmak gerektiğine işaret etmektedir. Ricoeur, özellikle 19. yüzyıldan itibaren tarih görüşlerine sindirilmiş olan bu tür genelleyici önermelerin tehlikeli yorumlamalara yol açtığını düşünmektedir.

⁴⁶ Francis Bacon, (2012), *Novum Organum*, çev.Sema Önal, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2012. s. 111

⁴⁷ Şeylerin doğadaki halleri, Tanrısal zihnin izlerini taşımaktadır. Doğanın gözlemlenmesi ve keşfedilmesi, idoller ve idealar arasındaki farkın saptanması için önemlidir. İnsan zihnini çepeçevre saran idoller, bilimsel gelişmenin önünde engel teşkil etmekle birlikte, yanlış fikirlerin kök salmasına da sebep olacaktır. Bacon bu idolleri sırasıyla soy, mağara, çarşı-pazar ve tiyatro idolleri olarak tanımlar. Bkz: Francis Bacon, (2012), *Novum Organum*, çev.Sema Önal, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2012.

⁴⁸ Francis Bacon, (2012), *Novum Organum*, çev.Sema Önal, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2012. s.128

Galileo ve Newton ile klasik dünya görüşünün terk edilmesiyle, insana dair görüşler de değişime uğramıştır. İnsan, kendisini dönüştürebilen bir varlık konumuna yerleştirilmiştir. John Locke bu düşünsel dönüşümün önemli bir ayağını oluşturmaktadır.⁴⁹ Bacon gibi insanın sistematik ve makineleşmiş evrenin nedenlerini çözerek yol alabileceği görüşüne karşıdır. Locke’a göre Tanrı, insana kendi türünde olanlarla birlikte yaşayabilmesi için birlikte kurabilecekleri ortak bağı geliştirme ve yaşatabilmek adına onlara “dil” yetisini vermiştir.⁵⁰ Ancak sözcükler, üzerinde uzlaşma olmadıkça insanlar aralarındaki iletişimi çarpıtabilirler. Çünkü bu durumda konuşma sırasında dile getirilen fikrin ne anlama geldiğini bilen yalnızca onu dile getiren kişi olacaktır. “Konuşmacının fikirleri ile onun sözcükleri arasındaki bağlantıyı yalnız o bilir.”⁵¹ Yani sözcük, onu dile getiren kişinin zihnindeki bir fikre karşılık gelir. Locke’a göre dil, sözünü ettiğimiz anlamlandırma ve düşüncenin aktarımı sırasındaki bu belirsizliğiyle yetersizdir. Bu yetersizlik gündelik dilin işlevinden başka felsefe ve bilim yapmaya da engel teşkil etmektedir. Yalın fikirlerden çok karmaşık fikirlerde karşımıza çıkan bu yetersizlik, fikirlerin çözümlenmesiyle aşılabılır. Yani çözümlenen her bir karmaşık fikir, basit fikir olarak karşılık bulabileceği bir pozisyona indirgenir. Böylece basit fikrin sözcükleri ile tanımlanan adlar arasındaki ilişki, fikirlerin aktarımı için sağlam bir zemin oluşturur.⁵² Ricoeur, dildeki belirsizliği bir “yetersizlik” olarak gören bu ve benzeri dil görüşlerine katılmamaktadır. Her ne kadar bir çözüm arayışı olarak görülse de Locke’un bu çözümlemesi de yetersiz görünmektedir. Çünkü Locke’un politik olaylarla dil arasında kurduğu ilişki, dildeki bu karmaşıklıktan

⁴⁹ Locke’a göre insan zihninde doğuştan ideler/ilkeler yoktur. İnsanların üzerine uzlaştıkları genel konularda, başka bir yol gösterilmesi durumunda bu uzlaşılmış doğruların doğuştan olmadığı ortaya çıkmış olur. Eğer bu genel kanılar insan zihninde kazınmış (imprint) olsaydı, çocuklar ve budalalar bunu nasıl bilebileceklerdi?⁴⁹ Locke ideleri insan zihni ve nesneler arasındaki ilişkide tanımlar. İdeler, töz olarak “zihin ile diğer tözlerden oluşan *gerçek varlık* arasındaki dolayımlardır.”⁴⁹ Dolayısıyla insan doğuştan sahip olduğu ideler merkezinde değil, dış dünyadaki nesnelerin ve olguların temsili olarak idelerle dış dünyayı tanır. Locke ideler ve sözcükler arasında yakın bir ilişki görmektedir. Ona göre; “Soyut idelerimiz ile genel sözcükler arasında öyle değişmez bir bağlantı var ki, önce dilin doğasını, kullanımını ve imlemini incelemeden, tümüyle önermelerden oluşan bilgimizden açık ve seçik olarak söz etmek olanaksızdır.” John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 1.b., çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013. s. 283

İdelerle sözcükleri birbirleriyle özdeşleştiren Locke, göstergeler öğretisi sözcüklerin aslında idelerin birer göstergesi olduğunu ifade eder. İletişim toplum için önemlidir. İletişim olmaksızın toplumda refah sağlanamaz.

⁵⁰ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 1.b., çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013. s. 284

⁵¹ Harris Roy, Taylor Tablot J. *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. s.104

⁵² a.g.e. s. 107

kaynaklanmaktadır. Günlük konuşmalar için pek de sıkıntı yaratmayan dil, bileşik fikirlerin ifadesi söz konusu olduğunda problem yaratmaktadır. Ancak gündelik dile yönelik bir inceleme yaparken, geriye dönük bir şekilde her bir dil için çözümleme yapmak pek mümkün görünmemektedir.

17. yüzyılda kusursuz dil arayışlarının politik ayağını sözcüklerden gelen bu belirsizlik endişesi oluşturmaktadır. Özellikle İngiltere cephesinde 30 yıl savaşlarından sonra toplumsal refah ve düzen için aranan kesinliğin ancak dildeki kesinlikle sağlanabileceği düşünülmekteydi. Çünkü toplumsal yaşamın düzenlenmesinde en önemli araçlardan biri olarak dil, sözlü ya da yazılı kararları, hükümleri, kuralları özetle anlaşmaları düzenlemektedir. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda insanın nasıl düşündüğü, nasıl konuştuğu, onu hayvandan ayırarak bir *automata* olmaktan alıkoyan özelliğin ne olduğu tartışılmıştır. 18. yüzyılın dil görüşlerinde önemli bir dönüşümü ve gelişimi gerçekleştirmiş olan Etienne Bonnot de Condillac, tıpkı Hobbes, Locke, Wilkins, Dalgardo, Berkeley, Leibniz ve Condercet gibi dilin politik düzlemdeki önemi üzerinde durmuş ve incelemesini öncelikli olarak dilin kökeni üzerine yürütmüştür. Condillac, *Essay* metninin ikinci bölümünde dilin kökeni üzerinde durur. Locke'un aksine dilin, zihinsel gelişimin bir parçası olarak ele alınması ve insanlık tarihindeki gelişmelerin bu doğrultuda okunması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla insan anlamasının temelini tarihsel bir temelde aramak gerektiğini düşünür.⁵³ Condillac'a göre doğal durumda ortaya çıkan eylemlerin ilkelerini anlamak, kökensel bir incelemeyle sağlıklı olacaktır.⁵⁴ Condillac bu noktada dilsel deneyimin, anlamayla olan ilişkisini Locke'a göre daha sosyo-tarihsel⁵⁵ bir düzleme oturtur.

⁵³ Sesin belli vurgu aralıklarıyla kullanılması ve melodi kazanması, düşüncelerimizi iletmenin başka bir formu olarak dilin gelişimini sağlamıştır. Condillac seslerdeki çeşitliliğin doğal olduğunu düşünür. Aynı zamanda zihnimizdeki bir çok fikir, seslerle ifade edilme biçimine etki etmektedir. Condillac'ın sözel dilin ilk kullanıcılarında eksik olarak gördüğü şey, bu fikir çokluğu. Çünkü tecrübeleri, dünyaya ilişkin deneyimleri oldukça kısıtlıydı. Bu deneyimleri sesli bir şekilde ifade etme biçimleri, bizdeki kavram çokluğuna nazaran daha sınırlıydı çünkü seslerde büyük bir değişim olmadığı sürece ifade biçimlerini ayırt etmekte zorlaşıyordu. Tıpkı deneyimlerimiz gibi dilde de her bir heceyi ne kadar sık duyar, kullanır ve maruz kalırsak o kadar aşına oluruz ve işaret ettiği şey üzerinde ayırt edici bir anlamaya gerçekleşir. Örneğin Condillac'a göre "ah" sesi, nasıl telaffuz edildiğine bağlı olarak üzüntü, sevinç, korku, keder, zevk, hayranlık, iğrenmek gibi bir çok duygu durumu ifade etmek için kullanılabilir. İletişim sırasında bu anlamlar üzerindeki ayrımı, fonem ve semantiğin deneyim faktörüyle olan ilişkisinde belirleriz. Ayrıca Bkz: Condillac. *Essay on the Origin of Human Knowledge* Ed.. Hans Aarsleff, Australia, Cambridge University Press, 2003. s. 120

⁵⁴ Harris Roy, Taylor Tablot J. *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. s. 112

⁵⁵ Sosyo-tarihsel ifadesi tanımlamadan hareketle kullanılmıştır.

20. yüzyılın dil felsefesi çalışmalarında, dildeki kökensel incelemeler “anlam”, “anlaşma”, “sözleşme” gibi tartışmaların derinleştiği yerlerde yetersiz kaldıkları için terk edilmeye başlanmıştır. Paul Ricoeur, dilin kendisine ait bir kökensel incelemeden ziyade insan dünyasının ve insanın konsensüsüne bağlı bir incelemeyi yeğlemektedir. Bu açıdan bakıldığında şu soruları sorabiliriz; dil, belirli bir konsensüse bağlı olan insan için ne işe yaramaktadır? Ya da farklı konsensüslere bağlı (ait) insanlar için dillerin çokluğu ne ifade etmektedir? Düzen vaat eden bir politik yapı için dil ne anlama gelmektedir? Neyi içermelidir ve rolü ne olmalıdır?

Dilin kökeni üzerine yapılan incelemelerin kendinden öncekilere oranla seyrini değiştiren bir diğer isim Johann Gottfried Herder’dir. Herder’in dilin yaratım ya da oluşumuyla ilgili tartışmalara yeni bir pencere açan sorusu, onun *Dilin Kökeni Üzerine* adlı eserinin hemen giriş başlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. “İnsanlar doğal yeteneklerine kalsa kendi kendilerine dili icat edebilirler miydi?”⁵⁶ Herder bu soruya insan zihninin doğasına ve akla vurgu yaparak cevap vermektedir. İnsan ve hayvan arasındaki ayrımı da buradan hareketle çizer. Duyumlar her iki türde de ortak olmakla birlikte fizyolojik reaksiyonlar ortak bir dili, sesi oluşturur. Herder, dilin daha çok toplumsal bir oluşum olduğunu düşünür. Ona göre “aslında doğanın dili kendi aralarında her tür için bir topluluklar dilidir ve işte insanında kendi topluluk dili vardır.”⁵⁷ Herder’e göre insan düşünme ile dili icat etmiştir. Düşüncenin özgürce kullanımı, dilin gelişimini sağlamıştır.⁵⁸

Sonuç olarak dili insan olmanın doğal bir sonucu olarak gören Herder, onun diğer bütün şeylerle ilişkisinde ortaya çıkacağını, düşünmeyi tetikleyen her türlü ilişkinin dilin ortaya çıkışını sağlamış olacağını ifade etmektedir. Yalnız dili icat etmiş

⁵⁶ Johann Gottfried Herder, *Dilin Kökeni Üzerine*. İçinde: Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri. 1.b., çev. ve Ed. Gürsel Aytaç, İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2011. s.15

⁵⁷ A.g.e.16-17

⁵⁸ Ancak o *Dilin Kökeni Üzerine* adlı eserinde verdiği örnekle bu gelişimi üç ayrı aşama olarak ifade eder. İlk insan düşüncesinin farkına varır ve akıl etmenin özelliklerinden biri belirmiş olur. Hayvanı insandan ayıran en temel özellik, hayvanın daha içgüdüsel davranmasıdır. İnsan bu içgüdülerden ayrı olarak davranışlarını düzenleme olanağına sahiptir. Yani düşünme. Buna göre meleyen bir koyun duyduğumuzda, onu koyun imgesiyle birleştiririz. Aynı zamanda koyunun beyaz olması, tüylü ve yumuşak olması özellikleri onun ile özdeşleşir. Ona koyun demeden önce insan, meleyen bir canlı olarak tanımını yapar. Üçüncü aşamada hatırlama ile melemenin ezgisi ile koyunun melemesi arasındaki ilişki sürekli olarak kurulur. Herder koyuna koyun adını vermemiş olsak bile duyduğumuz ve gördüğümüzün akıl yani düşünme aracılığıyla kurulabileceğini belirtmektedir. Çünkü bu sesi (melemeyi) bir kez duyduktan sonra ruhu onu içinde hep tekrar edecektir. “Ve bütün insan dili, bu tür kelimelerin toplamından başka ne olabilir?” (Johann Gottfried Herder, *Dilin Kökeni Üzerine*. İçinde: Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri. 1.b., çev. ve Ed. Gürsel Aytaç, İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2011. s.24)

olmak yetmez. İnsan toplumsal bir varlıktır. Dil bu toplumsallığın bir parçası olmak durumundadır. “Doğuran bir kadın, yumurtalarını çöle bırakan bir deve kuşundan daha çok toplum yardımına ihtiyaç duyar.”⁵⁹ Çocuğun bir aile içinde gelişimi bile dilin aktarımına örnektir. Böylece dil iletişimin, diğerleriyle birliğin önemli bir ögesi haline gelir. Dil, nesiller boyu devam eden aktarımla hem kalıcılık kazanır hem de düzene kavuşur.⁶⁰ Herder dilin kökeninden sonra dillerin çokluğu üzerine yürüttüğü tartışmayı da toplumsal bir perspektiften ele alır. İnsanlar tarih boyunca tek bir nesil olarak yaşayamadıkları için dilleri de tek bir dil olarak kalamamıştır. Herder’e göre “asıl metafizik manada erkekle kadının babayla oğulun, çocukla ihtiyarın aynı dili konuşması asla mümkün değildir.”⁶¹ Çünkü dil canlıdır ve değişimi canlılığına bağlıdır. Herder nihayetinde dilin gelişimini insan neslinin varlığına bağlar. Ancak doğanın bu gelişimi insan için seçmiş olması, insanın akılsallığında, düşünme yeteneğinde aranmalıdır.

IV. DİLİN SOSYAL BİLİMLERDE BİR “YAPI UNSURU” OLARAK İNCELENMESİ

Yapısalcılığın gelişip farklı alanlardaki çalışmalara kaynaklık etmesi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmektedir. Ferdinand de Saussure gibi göstergebilimin kurucusu dilbilimciler, organik bir değişim olarak görülen dildeki bu evrim sürecini reddedip, sosyal bir fenomen olarak dilin yapılandırılmış bir sistem olduğunu iddia ettiler. Yapısalcılığın gelişimine katkı sağlayan bu görüşler dilde daha sistematik bir bütünlüğe vurgu yapmaktadır.⁶² Yapısalcılığın gelişip farklı alanlardaki çalışmalara kaynaklık etmesi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmektedir. En temelde sistemlerin ya da oluşumların birer yapıdan ibaret oldukları ve bu yapının kendi içinde birimleri olduğu görüşü yatmaktadır. Sosyal bilimlerin özellikle toplum, kültür, politika ve dil alanlarındaki çalışmaları yapısalcılığın temel kabullerinden faydalanmıştır. Böylece bu alandaki çalışmalarda bütün olgular bir sistem ya da yapı etrafında incelenmiştir. Yapısalcılık kendi içinde de çeşitlilik gösterir ve dil alanında

⁵⁹ Johann Gottfried Herder, *Dilin Kökeni Üzerine*. İçinde: Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri. 1.b., çev. ve Ed. Gürsel Aytac, İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2011. s.47

⁶⁰ a.g.e. s.48-51

⁶¹ a.g.e. s..52

⁶² Harris Roy, Taylor Tablot J, *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. s. XX-XXI

Ferdinand de Saussure'ün çalışmaları, kendisinden sonraki tartışmalara da kaynaklık etmektedir. Saussure'ün önemi, kendinden önceki dil görüşlerinden paradigmatik bir dönüşümü gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu dönüşüm, dilin temel insani bir yeti olarak ortaya çıktığı görüşünden, toplumsal bir olgu olduğu düşüncesine doğru gerçekleşmiştir. Böylece dilin sosyal, toplumsal hatta politik bir olgu olarak incelenmesinin önü açılmıştır.

Saussure, dili incelerken onu bir yapı olarak ele almıştır. Dilin yapısında temel bir ayrıma; söz (*parole*) ve dil (*langue*) ayrımına giden Saussure, dili bir sistem olarak inceler. Ona göre bir dilden (*langue*) söz ederken bir dil sisteminden (Türkçe, İngilizce, Yunanca vb.) söz ederiz. *Parole* ise o dilin uygulanması yani konuşucusu tarafından kullanılması durumudur. Dolayısıyla Saussure'e göre *parole*, *langue* sisteminin bir parçasıdır. Ve *parole langue*'den ayrılamaz. Saussure'e göre dilde diakronik olan her şeyi yaratan *parole*'dir. Bütün değişimler temelde söz düzeyinde gerçekleşir. Dildeki değişimlere örnek veren Saussure, bu değişimlere bireysel kaldıkları sürece dikkat edilmediği ancak toplumsal bir benimseme gerçekleştiğinde gözlemlendiklerini ifade eder.⁶³

*“Dil bir kâğıda da benzetilebilir: Düşünce kâğıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Kâğıdın ön yüzünü kestiniz mi, ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz. Dilde de durum aynı: Ne ses düşünceden ayrılabilir, ne de düşünce sestten. Böyle bir ayrım ancak bir soyutlamayla gerçekleşebilir. Bunun sonucunda da salt ruhbilim ya da salt sesbilim alanına girilmiş olur.”*⁶⁴

Dil ve düşünceyi birbiriyle bütünlüğünde ele alan Saussure, salt psikolojizme düşmek istemez ve önceki düşünürlerin yaptığı gibi gramer bilgisine yoğunlaşarak, dilbilimi gramer incelemesi olarak ele alıp dilin gerçek nesnesinin ne olduğunu kaçırarak ilerlemeyi doğru bulmaz. Ona göre dili dış dünyadan bağımsız bir ses bilgisi olarak inceleyemeyiz. Dil toplumsal bir olgudur. “Dil, bireyin kendi başına yaratamadığı ve değiştiremediği bir toplumsal olgudur.”⁶⁵ Saussure'e göre toplumlar anlatım biçimi üzerinde uzlaşırlar. Dolayısıyla gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkide *nedensizlik* söz konusudur. Dilin sistematik (dizgesel) ve toplumsal yapısı bir insan edimi olarak *parole* ile ilgilidir. Göstergenin nedensizliği *parole*'ün tarihsel bir sürecin

⁶³ Ferdinand Saussure, *Genel dilbilim Dersleri*. çev.Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998. s.151

⁶⁴ a.g.e. s.169

⁶⁵ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*. 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001. s.175-176

ürünü olarak bize aktarılmış olmasındadır. Bu tarihsellik geçmişten dille dayatılan bir kabulü beraberinde getirir.” *İnsan* diyoruz, *köpek* diyoruz, neden? Bizden öncekiler öyle demiş de ondan.”⁶⁶ Zaman dilin sürekliliğini sağlar. Tarihsellik içinde dilin bilimini yapmanın pek de mümkün olmadığını düşünen Saussure, dildeki anlamı sistemin kendisinde aramaktadır. Yani göstergeler sistemi olarak dil, göstergeler arasındaki ilişkilerden anlam kazanmaktadır. Bu ilişkilere satranç örneğini veren Saussure, tahta üzerinde tek tek satranç taşlarının bir anlamı olmadığını, tahtadan bağımsız olarak da anlamlarının olmadığını ancak birbirleriyle olan ilişkilerinde, aldıkları pozisyonda bir anlama sahip olduklarını dile getirir. Fil, atın yanında olduğu için attır. Formu ata benzediği için değil. Biz ona fil demişizdir ve bu sürüp gitmiştir. Dolayısıyla anlam, pozisyonudur ve her bir taş o bütünün içinde bir anlama sahiptir.⁶⁷

Saussure’ün, Platon’dan beri süregelen dil görüşüne tamamen zıt duran bu yeni türdeki dilbilimi anlayışından etkilenen Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss’un etkisiyle antropolojik çalışmalarında dilsel ögelere yer ayırmıştır. Roman Jakobson’dan linguistiği öğrendikten sonra yapısalcılığın “yapı” kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Levi-Strauss’un yapı modelinde tek tek bütün parçalar değişime ve dönüşüme uygun olmakla birlikte, bütündeki parçalar üzerinde de dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Yapıdaki bu dizgi, diğer dizgelerle birleştiğinde bir model ortaya çıkmaktadır. Bu durumda modele ilişkin fikrimiz, onu dönüştüren yapısal ögenin değişimine işaret etmemizi sağlamaktadır. Nihayetinde yapıdan söz edebilmek için, onun bir modele ve bütünlüğüne sahip olduğunu görmek gerekir. Buradan hareketle Levi-Strauss yapının anlamı ürettiğini ifade etmektedir. “Anlam”, yapının bir unsuru değildir fakat tıpkı Saussure’deki gibi unsurlar arası ilişkide ortaya çıkmaktadır. Bu unsurlar, birbirleriyle ilişkiye girdiklerinde anlam kazanmaktadır. Dili de bu yapısal anlayışla ele alan Levi-Strauss, linguistiğin sosyal bilimler içerisinde özel bir yeri olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Ona göre, dili yapısalcı bir analizle ele almanın amacı, genel yasalar ve kuralları tümevarımsal bir yöntemle keşfetmektir. Bu yöntemle sosyal bilimler zaruri ilişkileri formüle edebilecektir.⁶⁹ Levi-Strauss tümevarımcı bu anlayışla, yapının tek tek

⁶⁶ Ferdinand Saussure, *Genel dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998. s.120

⁶⁷ a.g.e. s.137-138

⁶⁸ Claude Levi-Strauss, *Structural Antropology*, çev. Claire Jacobson, Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books, 1963. s.31

⁶⁹ a.g.e s..33

unsurlarını ve bu unsurlar arası ilişkilere odaklanır. Toplumu buradan hareketle inceleyen Levi-Strauss, toplumun farklı düzeylerde farklı yapılarının olduğunu ifade eder. Levi-Strauss bu noktada dilden hareket etmiştir ve her toplumun farklı bir dili ve dolayısıyla farklı bir sistemi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre antropologları ve dilbilimcileri bir araya getiren nokta, ilişkileri dil ve kültür arasındaki bağda incelemek olmuştur. Dili anlamak için kültürü incelememiz gerekir. Özetle bir anlamın çözümlemesini yapmak, kullanılan dilin o toplumda ya da kültürde ne ifade ettiğini anlamaktan geçmektedir.⁷⁰ Çünkü Levi-Strauss’a göre kültür de bir sistemdir. Kùltürler yapıdaki unsurlara kendileri anlam yüklerler. Örneğin evlilik ve ölüm evrensel olmasına karşın ritüeller ve onlara yüklenen anlamlar bakımından farklılık gösterir. Kendisinde anlam taşımayan bu olaylar bir sistem içerisinde, üzerlerindeki bir uzlaşşı ile anlam kazanmaktadırlar.

Levi-Strauss’a göre, “kùltürlerin sayısı ırklara oranla çok daha fazladır; birisi binlerle diğeriye yalnızca birimlerle ölçülür.”⁷¹ Toplulukları birleştiren ilişkiler, bu kùltürel çeşitliliğe bağlıdır. Kùltür ya da dil söz konusu olduğunda, tarih bize insanların bu çokluğu bir tehdit ya da tehlike olarak gördüklerini göstermiştir. “Bize yabancı olan yaşam, inanış ve düşünme biçimleriyle karşılaştığımızda...ürperti ve tiksinti dile getiren kaba tepkiler gösteririz.”⁷² Kùltür ve dil arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek en temel kavram “dil” olabilir. Çünkü hem dil hem de kùltür bir “anlam dünyası”na sahiptir. Hem kùltür hem de dil, anlam kazandığı yapı içerisinde anlaşılmaya çalışılmalı ve bu yapının unsurları arasındaki ilişki incelenmelidir. “Bu ilişkiler toplumun dilidir ve dil olarak kùltürü oluşturur.”⁷³ Mitler üzerinden farklı kùltürlerdeki anlatıları inceleyen Levi-Strauss, mitsel anlatılardaki gösteren-gösterilen ilişkilerinin kùltürden kùltüre farklılık göstermesine rağmen, temelde bir şeye işaret ettiğini düşünmektedir. Sonuç olarak mitin “yapı”sını incelemek gerektiğine vurgu yapan Levi-Strauss’a göre, genel ya da evrensel olarak değerlendirilebilecek bu mit ya

⁷⁰ a.g.e s.67

⁷¹ Claude Levi-Strauss , *İrk, Tarih ve Kùltür*. 6.b., Çev. H.Bayrı, R.Erdem, A.Oyacıoğlu, I.Ergüden, İstanbul: Metis Yayınları. 2013. s.22

⁷² a.g.e s.26

⁷³ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, 2.b., Çev.Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları. 2013. s.15

da anlatı bir göstergedir. Bir gösterge ya da anlatı, o kültürün öğeleriyle kurgulanmaktadır. Dolayısıyla kültürden bağımsız düşünülemez.

V. HERMENEUTİK GELENEKTEN DİLE VE İNSANA YENİ BİR BAKIŞ

Paul Ricoeur'ün düşüncelerini büyük oranda etkileyen hermeneutik gelenek, doğa bilimlerine bir alternatif sunmak bakımından ortak bir emeğin paydaşlarını bir araya getirmekle birlikte, beşeri bilimlerde nesnel bilginin nasıl ortaya konulacağına dair ortak bir bakış geliştirememiştir.⁷⁴ Bleicher'in sınıflamasına göre ilk olarak karşımıza çıkan hermeneutik teori, daha idealist bir bakış açısıyla ortaya koyulmuş ve "anlam" tartışmaları daha çok metin merkezli yürütülmüştür. Hermeneutik geleneğin temellerini atan ve onu epistemolojik bir zeminde değerlendiren Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, hermeneutiği bir metni anlamanın temel yöntemi olarak ele almıştır. Onun hermeneutik görüşü temelde dil ve insan psikolojisine dayanır. Düşüncenin çerçevesini dil ile belirleyen Schleiermacher, kelimenin anlamını onun kullanımına bağlar ve insanlar arasındaki iletişimde anlam içeriklerindeki farklılıkların yorumlamadan kaynaklandığını düşünmektedir. Dilsel iletişimi anlamak için hermeneutiği bir yöntem olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bir anlam bütünlüğüne ulaşabilmek için hermeneutiğin evrensel bir teori olması gerekmektedir. "Schleiermacher, anlamayı sadece yazılı metinler için geçerli olan özel bir durum olmaktan çıkarıp, onu insanlar arası iletişimin başlıca aracı olan konuşma, karşılıklı diyalog gibi durumlar için de vazgeçilmez bir unsura dönüştürmek ister."⁷⁵ Sosyal hayatın her anında geçerli olan gündelik konuşmaların anlam bakımından değer taşıyanlarını kastetmektedir. Sonuç olarak ona göre hermeneutiğin bir amacı vardır. Doğru yorumlama yapabilmek adına bütün yanlış anlamaları ortadan kaldıracak kurallar bütünü, hermeneutiğin bir sözü yeniden yapılandırma amacına hizmet edecektir. Özellikle kutsal metinler ve edebi eserler merkezinde bir yorumlama etkinliği olarak görülen hermeneutik, 19.yüzyılda Schleiermacher'in etkisiyle evrensel bir boyut kazanmıştır.

⁷⁴ Erol Göka, Abdullahlar Topçuoğlu, Aktay Yasin, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.37

⁷⁵ Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, 1.b., İstanbul: Bulut Yayınları, 2003. s.41

Aydınlanma fikrinin 19.yüzyıldaki etkisi, doğa bilimlerinin gelişimi ve pozitivizmin yaygın görüş olarak kabul görmesi, “anlam” ve “anlama” tartışmalarını daha da çeşitlendirmiştir. Hermeneutik teoriler içerisinde tarihselci (historicist) bir bakış açısına sahip olan Wilhelm Dilthey, Schleiermacher’ın hermeneutik görüşü üzerine çalışmış ve hermeneutiği bilimsel bir kurama dönüştürmek istemiştir. Dilthey, yalnızca fiziksel bilimlerin bir kuramı olabileceğine dair gelişen pozitivist görüşten farklı olarak doğrudan tinsel yaşama (*Geistiges leben*) işaret eden yeni bir epistemolojiye dikkat çeker. Dilthey doğrudan hermeneutik hakkında yazmamıştır ancak Schleiermacher’ın görüşleri üzerine yazarken, anlama söz konusu olduğunda insanların dilini ve psikolojisini anlamaya yönelmemiz gerektiği yönündeki görüşleri ona bir ufuk kazandırmıştır. Yaşam, ancak yaşanarak ve kavrayarak yorumlandığı zaman anlaşılabilir. Bilimsel yöntemlerle ortaya atılan spekülatif bilgilerle anlaşılamaz⁷⁶ Tin bilimlerini (geisteswissenschaft) temellendirmek isteyen Dilthey, sözünü ettiğimiz psikolojik boyuta vurgu yaparak anlama (*verstehen*) ve “yaşam” arasında ilişki kurmuştur. Dilthey Basel konferansındaki *On Understanding an Hermeneutics: Student Lecture Notes* sunumunda “insanları anlamak istiyoruz. Diğer bütün nesnelere ilişkin bir açıklamayla ilgileniriz; insanları ise anlayamaya çalışırız.” demektedir.⁷⁷ Doğaya ilişkin gözlemlerimizde olup bitene baktığımızda sınırlı bir anlama dahi olsa fiziksel bir gücün varlığını fark ederiz. Ancak doğanın bu fiziksel gücü karşısında moral dünya ayrı bir yerde durmaktadır.⁷⁸

Dilthey, insanın moral dünyayı anlamlandırma çabasında dile yer açar. “Yaşantı”ların dile gelmesi için bir “ifade” biçimine ihtiyaç vardır. Yaşantıların, ifade biçimleriyle dile getirilişi bir “anlama” yol açtığından Dilthey, bu üç unsuru bir model olarak ele alır.⁷⁹ Doğa bilimlerinden ayrı olarak nedenselliğin öngörülemediği moral dünyada “anlama”ya göre insan özgür bir varlıktır ve kendi kendine amaç koyabilir.

⁷⁶ Erol Göka, Abdullahlar Topçuoğlu, Aktay Yasin, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.34

⁷⁷ William Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, Ed. . Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, New Jersey: Princeton University Press, 1996. s.229

⁷⁸ Dilthey, doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki sınırları göstermek istemektedir. Doğa bilimleri doğayı nedenlere göre açıklar ve nedensellik ilkesi tahmin etme kapasitesini arttırmaktadır. Aynı nedenler aynı sonuçları doğurmaktadır. Sosyal bilimlerde ya da Diltheyci anlamda tin bilimlerinde ise aynı nedenler her zaman aynı sonuçları doğurmaz. Çünkü insan değişken yapıdadır. Fakat bu değişkenlik, nedenlerin hiçbir anlamı olmadığını göstermez. Burada nedensellik öngörme sağladığı için doğayı yönetme imkanı verirken insanı anlama çabamızda bir öngörude bulunmada yetersiz kalmaktadır.

⁷⁹ Metin Toprak. *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, 1.b., İstanbul: Bulut Yayınları, 2003. s.62

İnsanın amaçları soyuttur çünkü henüz gerçekleşmemiştir. Öyleyse amaçlar soyutsa sadece anlamaya açıktır. Dilthey, “anlama” üzerinden sürekli olarak “yorum”a yönelir. Sosyal bilimin yaptığı şey yorumlamaktır. Ona göre “Sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıkla anlamaya, açıklama veya yorumlama” denir.⁸⁰ Dilthey, “yaşam”la kurmuş olduğu ilişkide hermeneutiği insanın kültür dünyasını ve tarihini anlamada bir araç ya da bir yöntem olarak görür. Tarihi kendi içsel dinamikleriyle anlamaya çalışmak gerekir. Bu dinamiklerin zamanı ve koşulları o dönemin değerleri ve amaçları doğrultusunda anlaşılabilir. Bütün bu olgusal verilerin yolu insan deneyimine çıkmaktadır. Sonuç olarak Dilthey insanın tarihsel bir varlık olduğunu dillendirmekle, insanın hep bir tarih içinde varolduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla tarih, belirli bir zamanda yaşanan ve belirli bir zamanda kullanılan dili, metinleri ve diğer tüm dilsel ürünleri anlamaya çalışmalıdır.⁸¹ “İnsanın felsefede ve tin bilimlerinde (kültür bilimlerinde) bilmek/anlamak istediği şey kendi tarihselliğidir.”⁸²

A. Hermeneutik ve Dil Varlığı

Geleneksel hermeneutik anlayışın, hermeneutiği epistemolojik bir zemine oturtmaya çalıştığını görmekteyiz. Heidegger varoluşsal-ontolojik (existential-ontological) yaklaşımıyla hermeneutik geleneğin içinde yeni bir patikaya sapmıştır. Heidegger’ın ilerlediği bu patika, Dilthey ve Husserl’in beşeri bilimler için yeni bir yöntem arayışına insanın varoluşsal boyutunu ekleyerek gelecekle ilişkisinde ontolojik bir çözüm ileri sürmüştür. Özetle, Heidegger, “Dasein” merkezinde “varoluş”u ve hermeneutik görüşünü ontolojik bir zemine yerleştirmiştir. Tıpkı Dilthey gibi anlayanın “varoluşsal” bir olay olduğunu düşünür.⁸³ Heidegger ile birlikte ontolojik bir zemine yerleştirilen hermeneutik görüş, tin bilimlerine daha yakın bir konumda yer almaktadır. Bir varlık olarak insanın anlaşılması ve açıklanmasında kullanılacak bir yöntem olarak hermeneutik evrensel bir boyuta taşınmak istenmiştir. Hem varoluşçuluktan beslenen hem de ontolojik bir zemine ayakları basan bu düşünceler, Heidegger’in “varolan”,

⁸⁰ Mustafa Günay. Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek”, Dünya Neyi Tartışıyor? -2 Yeni Düşünce Hareketleri, Sayı 19, Yıl 2002/3, Ankara: Doğu Batı Dergisi, ss. 81-101.

⁸¹ Erol Göka, Abdullahlar Topçuoğlu, Aktay Yasin, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.35

⁸² Mustafa Günay. Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek”, Dünya Neyi Tartışıyor? -2 Yeni Düşünce Hareketleri, Sayı 19, Yıl 2002/3, Ankara: Doğu Batı Dergisi, ss. 81-101.

⁸³ a.g.m. s.81-101.

“dil” ve “insan” arasında kurduğu ilişkide serimlenir. Heidegger’in bu süreçteki en büyük etkisi, insanın özünün ne olduğu sorusunu yeniden formüle etmesiydi.

“Hakikat” ve “anlam” geleneksel Batı felsefesinde ya da Heidegger’in ifadesiyle metafiziğinde, insan merkezinde ve onun kullanımlarında ele alındığı için hümanisttir. Bu düşünce varlıktan önce varolanları (Seiendes) merkeze almaktadır. Heidegger ise tam tersine “Varlık” (Sein) üzerine düşünür. Ancak Heidegger, Antik Yunanlarda olduğu gibi varlıkta bir “öz” araştırması yapmaz. Onun neliğini, araştırmaya girmez. “Masanın neliği, “öz”ü diye bir şey yoktur; sadece varlığın kendisini şu veya bu şekilde açması diye bir şey vardır.”⁸⁴ İnsan ise Varlık’a atılmış /fırlatılmıştır bir öz (Wesen)’dür. Bir Hiç (nichts)’in içine fırlatılan bu öz “Varolanlar arasında bir Varolan olarak kabul edilebilir.”⁸⁵ Ancak bu belirleme metafiziğin işidir ve Heidegger’e göre metafiziğin bu tanımlamayla insanın humanitas yönünü göz ardı ettiğini düşünmektedir. Heidegger İnsan (Dasein)’a “ontik” açıdan yaklaşmaktadır. Ve onu Varlık içinde bir Varolan olarak tanımlar. Ona göre Varolan ve Varlık arasındaki ayrım kilit nokta, insanın bir dünyasının olması ve tarih içinde sorumluluk sahibi bir öz (Wesen) olarak konumlandırılmasıdır. Aynı zamanda Dasein, Varlık ile ilgili soruşturma yürütebilir. Bu aynı zamanda fırlatılmış bir öz olarak Dasein’ın Varlık’la ilgili soruşturmasında bir Varoluş (Ekzistens) olarak yaşamasıdır. Ekzistens Varlık’a yönelmektir. Bu noktada dil, insanın dünya ile ilişkisinde salt bir iletişim ya da anlaşma aracı olarak görülmez. Dili Varlığın evi olarak tanımlayan Heidegger’e göre insan, tıpkı diğer yetenekleri gibi dil yetisine de sahip olan bir Varolan değildir yalnızca. “Tersine dil Varlığın evidir; insan onun içinde ikamet ederek Varlığın Hakikatini korur ve onu dinleyerek ek-siste olur.”⁸⁶

“Metafizik kendini şu sade gerçeğe kapatır: insan sadece Varlık tarafından talep edildiği zaman kendi varlığı içinde özünü sürdürür. İnsan, içinde kendi özünün ikamet ettiği şeyi yalnızca bu talep sayesinde “bulmuştur”. Yalnızca bu ikametinden ötürü o, mesken olarak “dil”e “sahiptir”; bu mesken insanın özünde ekstatik olanı korur.”⁸⁷

Heidegger’e göre Ek-sistenzi durumu, yani Varlık’ın içinde ışıyarak “Var” olma hali yalnızca bir akıl varlığı olarak görülemeyecek olan insanın aynı

⁸⁴ Otto Pöggeler, Beda Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*. 1.b., çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994. s.29

⁸⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 2.b., çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013 s.15

⁸⁶ a.g.e. s.25

⁸⁷ a.g.e. s.15

zamanda kendi belirlenimini korumasıdır ve bu durum yalnızca insana özgüdür. Bu özgüllük dilden kaynaklanır. Ek-sistenz, bir dil varlığı olarak insanın ek-statik durumdan çıkmasıdır. Varlığın ışıması dili kullanımı ile gerçekleşir. Varlığın, ışıyarak-gizleyerek kendisini ortaya çıkarışı Dil'dir.⁸⁸ İnsan Varlık'ın çağrısına kulak vermelidir. İnsan bu çağrıya uymakla, Varlık'ın evine ve onun çevresine bağlanmaktadır.⁸⁹ Geleneksel Batı Felsefesinin tasarımıyıcı ve açıklayıcı düşünme biçimine alternatif olarak bu türlü bir felsefe/metafizik, yerini "Varlığın kendisince olağüstirilen ve bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünmeye bırakacaktır."⁹⁰ Böylece Heidegger bize, Varlık'ın düşünmenin ürünü olmadığını fakat düşünmenin Varlığın gerçekleşmesi olduğunu ifade eder. Aynı zamanda anlama ve açıklama birbirinden ayrılmak zorunda değildir. Geleneksel Batı felsefesinde düşüncede kesinlik anlayışının hakim olması Heidegger'in eleştirilerini yönelttiği noktadır. Çünkü ona göre dilde de kesin düşünmede de bir tamlık söz konusu olamaz.⁹¹ Dünyada, burada var olan insan (Dasein), burada bir bulunuş (Befindlichkeit) ile anlama (Verstehen) söylem ile bir araya gelir ve dünyanın açılmasında anlama, bir yorumlama (Auslegung) olarak adlandırılır. Heidegger, yorumlama ile hermeneutik olmayı kast etmektedir. Anlam sorunsalını ontolojik bir düzleme çekerek konuşmanın dile varoluşsal-varlıkbilimsel bir temel teşkil ettiğini ifade eder.⁹² "Söylem ruhsal durum ve anlama ile varoluşsal olarak eş-kökenseldir. Anlaşılabilirlik, edinici yorumlamadan da önce, daha şimdiden eklemlenmiştir. Söylem anlaşılabilirliğin eklemlenmiştir."⁹³ Heidegger'e göre Dasein, kendisini söylem olarak anlatır ve böylece anlatım yoluyla sözcüklere geçer. Dil ise söylemin anlatılmışlığıdır. Söylemin anlama (Verstehen) ve anlaşılabilirlik ile ilişkisi, "işitme" ile açıklığa kavuşmaktadır. Heidegger'e göre "Kulak verme", işitebilmenin varoluşsal temelidir.⁹⁴

⁸⁸ a.g.e. s.18-19

⁸⁹ Peter Sloterdijk, *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, 1.b., çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Everest Yayınları, 2001. s.28

⁹⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 3.b., çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009. s.14.

⁹¹ a.g.e. s.51

⁹² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004..236

⁹³ a.g.e. s .236

⁹⁴ a.g.e. s .239-240

Hesaplayıcı düşüncenin kesinlik ve tamlığa vurgusunu, Heidegger'in dil görüşü üzerinden getirdiği eleştirinin karşına yerleştirebiliriz. Öyle ki ona göre geleneksel batı düşüncesi felsefeyi, *ratio*'nun gerçek yöneticisi ilan etti. Heidegger'e göre *ratio* hesap eden düşüncedir ve akıl yürütme, düşünce biçimlerinden biridir. Bir ilke koyarak düşünmedir ve bu ilke değişebilir. Mantıkçı pozitivizm, fenomenoloji, hermenutik vb. olarak pek çok felsefe yapma tarzı vardır. Bu anlamda *ratio* kendi ile ilişkisinde hesaplaşma içindedir. Ancak Heidegger'in dikkat çektiği bir diğer nokta, bütün bu soruşturma ya da düşünme süreçlerinde dildeki kesinlik anlayışının aşılması gerektiğidir. *Nedir Bu Felsefe?* adlı kitabında verdiği örnekte *pathos*'u ele alır. Grekçe kökenli bu kelime tutku, duygu yoğunluğu ve coşku gibi anlamlarla karşılıyor. Ancak *paskhein* kelimesiyle de bağlantılı olan bu sözcük dayanmak, katlanmak, acı çekmek gibi anlamlara da gelir. Dolayısıyla Heidegger'e göre bir kelimenin tek bir anlamı olmadığı gibi, o tek anlamla iş yapamayız.⁹⁵ Sonuç olarak dilde anlamca çeşitlilik görüşü, Heidegger'in hermeneutik görüşünü şekillendirir.

B. Pratik ve Anlamın Bir Araya Gelmesi

Gadamer'e göre Heidegger, Husserl'in transandantal sübjektivitesini ontolojik temelsizliği sebebiyle eleştirmiştir. Sübjektivitenin belirleyicisi zamansal bir ufukla açıklanmaktaydı. Oysa Heidegger varlığın bizatihi “zaman” olduğunu dile getirerek ontoloji tartışmasında tarihi ön plana almıştır. Heidegger böylece fenomenolojinin kendi içindeki pozitivizmin içinde bir metafizik problemin çözülme beklediğine işaret etmekteydi. Gadamer'in ifadesiyle bu çözülmemiş metafizik sorun “Geist” kavramıyla spekülâtif idealizmin zirve noktasıdır. Tarihte yalnızca gelecekte varolma değil fakat Dasein'ın tarihselliğinde hem geçmiş hem de şimdiye ait olma söz konusudur. Gadamer bu “ait olma” durumunu geleneğe ait olma olarak geçmiş ve geleceğin bir köprüsü olarak görmüştür.⁹⁶ “Dasein daima zaten daha önceden “olmuş”tur. “Atılmışlığın” ontolojik anlamı budur.”⁹⁷

⁹⁵ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, 1.b., çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990. s.39

⁹⁶ Hans-Georg Gadamer (2009) *Hakikat ve Yöntem I.Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1990.s 356-364

⁹⁷ a.g.e. s.367

Antik Yunan düşüncesine bağlı kalan Gadamer, 20. yüzyıla değin süregelen “hakikat” araştırmalarında yeni bir düşünsel dönüşümü gerçekleştirmiştir. Geleneksel hermeneutik görüşünde dilin evrenselliği, insanı anlamada temel bir araç olarak kabul görmüştür. “Hakikat”ın ne olduğuna yönelik tartişmalarda bireyin dil aracılığıyla nesnesi üzerindeki araştırmalarını yaparken objektif olabilmesi, önyargılarını bir kenara bırakmasıyla mümkün görölmüştür. Fakat Gadamer hakikate ilişkin araştırmalarda “önyargılar”a öncelik vererek bir öznenin bulunduğu konsensüse bağlı, tarihte bir yerde olduğuna işaret eder. Heidegger’in anlama ya da “anlayamama” problemini ele alış biçimi, Gadamer’i “önyargı” kavramına yönelmeye sevk etmiştir. Dilthey ile arasındaki ayrım burada başlar. Anlamadan yola çıkarak “yorum” a giden Dilthey’in aksine Gadamer’e göre önyargısız düşünce mümkün değildir. Dile getirilen her söylem bir ideolojinin yansımasıdır. Ona göre insan bütün ilişkilerini önyargılardan hareketle kurmaktadır. Gadamer hermeneutiği felsefenin odak noktasına koyar ve anlamının insanın varoluşunun en temel ilkesi olduğunu dile getirir. Dolayısıyla dil olmadan anlama, düşünce olamaz. Gadamer’e göre, doğduğumuz yer düşünce ufkumuzu belirlemektedir. Bir geleneğin içine doğan insan, öncelikli olarak, o geleneğin ufkuna sahiptir. Ancak anlam söz konusu olduğunda tek bir ufuktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Tarihsel bilinç bütün ufukları kucaklayan tek bir tarihsel ufku oluşturmaktadır. Öteki ve biz, geçmişten miras kalan ve bizim hareket ufkumuzu oluşturan bu tarihsel ufku şekillendiririz. Sonuç olarak Gadamer’e göre geleneği anlamak tarihsel ufku gerektirmektedir ve diğer ufukları anlamak için içinde olduğumuz ufku aşmamız gerekir.⁹⁸ Diğer ufukları anladığımız noktada “ufukların kaynaşması” (Horizontverschınelzung) gerçekleşir. Gadamer, gördüğü uygulama problemini, anlama sürecinde tarihsel etkin bilincin görevini yerine getirememesi olarak ifade eder. Bu demektir ki, ufukların kaynaşma sürecinde birinin yerini diğerinin alması gerektiği sırada tarihsel bilinç görevini yerine getirememektedir.⁹⁹ Geçmiş ve geleceğin ufku birbirleri içine geçerek biçim kazanır.

Gadamer’e göre, bu noktaya gelinene kadar geçen süreçte hermenutik’e yüklenen görev, tarihsel olanın yorumlanarak muhafaza edilmesidir. Tarihsel olan

⁹⁸ Hans-Georg Gadamer (2009) *Hakikat ve Yöntem II.Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1990. s. 59

⁹⁹ a.g.e. s.63

praxis'i içerdiğinden, pratik ve kuram birbirinden ayrılmaz. Anlama, *praxis*'e yani geleneğe bağlıdır.

C. Eleştirel Hermeneutik ve Yeni Bir Rasyonalitenin İnşası

Eleştirel hermeneutik (*critical hermeneutik*) ya da eleştirel teori, 20. Yüzyılın sosyo-ekonomik olgularını temele alması bakımından ontolojik hermeneutik ve hermeneutik teoriden ayrılmaktadır. Bu anlamda eleştirel hermeneutik daha politik bir içeriğe sahiptir. “Geleneğin içerisinde olanaklı olan doğruluk iddiaları konusunda eleştirel yorumsamacılar¹⁰⁰, şüpheli bir tavır takınılması gerektiğinde ısrar ederler; öne sürülen doğruluk iddialarının arkasındaki yalan, propaganda, düşünceye uygulanan baskı, sansür ve manipülasyonlara karşı uyanık olunmasını isterler.”¹⁰¹ Hem tarihsel hem de bir dil varlığı olan insan, ulaşmak istediği “nesnel” bilgiye ancak sahip olduğu perspektiften bakarak ulaşabilir. İnsan yaşantısının sınırlarını çizen sosyo-ekonomik nedenler anlaşılacaksa, önyargılar ve toplumsal bağlar göz ardı edilmemelidir. Önyargılar söz konusu olduğunda çarpıtılmış ve gerçek anlamların birbirinden ayrılması nasıl mümkün olabilir? Eleştirel teorisyenler, diğer hermeneutik görüşlerde olduğu gibi dili ve tarihi insan yaşamının değişmez bir unsuru ya da yapısı olarak görmeyip, değişkenliğine dikkat çekmektedirler. Değişimi sağlayabilecek olanlar ise yaşam alanında “ben” ve “öteki” arasında iletişim kurabilen ya da en azından eylemde bulunan öznelerdir. Bu anlamda eleştirel hermeneutik insanın ve insan eylemlerinin anlaşılması noktasında daha hassastırlar.

Marksizm ve Psikanalizm’in bir tür sentezi üzerine oluşturulan eleştirel hermeneutik görüş, Frankfurt okulu tarafından üç ayrı tezle ileri sürülmektedir. Bunlarda ilki, kişilerin aydınlanmalarını sağlamak, çıkarlarını saptamak ve bilinçli eylemler çerçevesinde kendilerini özgürleştirmelerine rehberlik etmek; ikincisi, eleştirel teorinin bilgisel bir içeriğe sahip olması; üçüncü olarak doğa bilimlerinin nesneleştirici teorilerine karşın eleştirel teorilerin refleksif (*dönüşlü*) olma özelliğidir. Özetle eleştirel teoriler, öznelerin aydınlanması ve özgürleşmesi için bir tür bilgi sağlayan refleksif

¹⁰⁰ Alıntılanan metinde kullanılan “yorumsama” kavramı, tez boyunca “hermeneutik” kelimesiyle ifade edilecektir.

¹⁰¹ Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.57

teorilerdir.¹⁰² Marksizm'in altyapı vurgusu üzerine Eleştirel hermeneutik görüş, üstyapıya odaklanır ve bu sebeple daha politik ve moral değerler üzerinde durur. Marksizmin dil ve toplum arasındaki ilişkiyi göstergelerin diyalektiği ile ele aldığı yerde dilin öznel ve toplumsal kurumlar üzerindeki etkisinden söz edilebilmektedir. Sınıf çatışmalarının bir yansıması olarak görülen dil, toplum üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir. "Her gösterge ideolojiktir; ideoloji toplumsal yapıların bir yansımasıdır; bu açıdan, ideolojideki her değişim beraberinde dilde de bir değişim ortaya çıkarır."¹⁰³ Fakat Marksizm'in toplumdaki çatışmalarla gelecek dönüşümü mekanik bir sisteme ve salt ekonomik koşullara bağlaması Eleştirel hermeneutik görüş tarafından onaylanmaz. Toplumun sosyal alanlarındaki öğeleri de bu araştırmaya dahil edilmelidir. Beşeri bilimler anlamayı ve yorumlamayı içerdikleri için pozitivistin dayattığı rasyonel ilkelere anlaşılamazlar.

Eleştirel hermenutik görüşün bir tür ideoloji eleştirisi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Jürgen Habermas'ın, Frankfurt Okulu'nun ilk temsilcilerinden ayrı olarak ideolojiyi, bir toplumun üyelerinin ortak inançlarını içeren dilsel öğeler olarak kurguladığını söyleyebiliriz.¹⁰⁴ Habermas'ın yeni bir rasyonalite anlayışı ile geliştirdiği eleştirel hermeneutik görüş, araçsal aklın tahakkümüyle sorgulanamaz görülen toplumsal yapıların bir tür çıkar ilişkisi tarafından şekillendiğini görmeyi ve eleştirel bakış açısıyla toplumu özgürleştirecek bir "iletişimsel eylem"i gerekliliğini içermektedir. İletişimsel eylem, bir dil felsefesine, araçsal terimlerin dışında kurgulanan yeni bir rasyonalite teorisine işaret ederek, demokratik ve özgür bir politik yapının imkanlarını göstermek ister. Aynı zamanda böyle bir düzenin ideal bir uzlaşma ortamı sağlayabileceğini düşünmektedir.¹⁰⁵

VI. PAUL RİCOEUR DİL TARTIŞMALARINDA HANGİ CEPHEDE YER ALIYOR?

¹⁰² Raymond Geuss (2002), *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, 1.b., çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 2002. s.10-11

¹⁰³ V.Nikolavevic Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi* 1.b., çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.s.37

¹⁰⁴ Raymond Geuss (2002), *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, 1.b., çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 2002. s. 18

¹⁰⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2010. s.1223

Dil ya da “Söylem” ile ilgili tartışmaların odak noktasını doğru ve yanlış söylemin ne olduğu, nasıl tespit edilebileceği ve dilin kullanımının nasıl olması gerektiğine ilişkin teoriler oluşturmaktaydı. Tartışmalarda linguistik terimlerin kullanımı, farklı bir linguistik sistem olarak ele alınan diğer dillerle tartışmaları da alevlendirmiştir. Bu tartışmalar Antik dönemden 21. yüzyıla kadar devam etmiştir. Görüyoruz ki bu tartışmaların temeli, hangi dilin daha doğru olduğu ya da kusursuz bir linguistik sisteme sahip olduğu noktasında aynı kalmıştır. Ancak 20. yüzyılda dile olan ilgi ve ele alınış biçimi içeriksel bir değişime uğramıştır. Dilin açıklayıcı bir araç olduğu anlayışı, dilde anlam sorununa evrilmiştir. Dil fenomenine yönelik bu içeriksel değişime göre, “hakikat’in özü, gerçekliğe (şeye) uygun düşme olarak doğrulukta değil; fakat bu uygun düşmeyi mümkün kılan şey olarak *anlam*’da aranmalıdır.”¹⁰⁶ Böylece anlama dayalı bu yeni dil felsefeleri, konuşanın kim olduğuna yönelmiş ve anlamı konuşma edimiyle birlikte incelemeye almıştır. Açıklayıcı dil görüşünün ardından anlamaya yönelen bu görüş, dildeki heterojenleştirici boyutu ön plana çıkarmıştır.

A. Dilsel Dönüş, İnsana Dönüş

Dilin kökeni ve ne işe yaradığı, hatta ne yapması gerektiği üzerine yürütülen tartışmalarda nesnenin hep epistemolojik bir zeminde incelendiğini görmekteyiz. Sözüne ettiğimiz nesne “dil”dir. Paul Ricoeur’ün çoğunlukla karşı kutupta yer almasına neden olan bu görüşler, dil ve hakikat arasında doğrudan bir ilişki arayarak dili dünya ya da “realite” ile ilişkisinde değerlendirmişlerdir. Paul Ricoeur gibi hermeneutik görüşe yakın düşünürler ise hakikat ve dil ilişkisinde beşeri faktörlere vurgu yapmaktadırlar. Sosyal olanın, politik olanın, dil ile ifade edilenin, dil ile kurgulanın ne kadar hakiki olabileceği ve insan dünyasındaki yansımalarının ne denli çeşitlilik yaratabileceğine dair yeni bir ufuk açılmıştır. Dilin ayrı bir nesne, bir araç, keşif ya da doğal olması tartışılırken insan hakkında bir parantez açılmadan tartışmalar sürüp gitmiştir. Dile ilişkin bu klasik görüşün terk edilmeye başlandığı 20.yüzyılda, dildeki farklılıklar politik düzlemdeki karmaşıklıkların sebebi olarak görülmez. Özellikle ontolojik hermeneutik ve eleştirel hermeneutik görüşle birlikte dildeki çeşitliliğe vurgu pozitif yönde artmıştır. Ricoeur, Antik dönemden beri süre gelen bütün

¹⁰⁶ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*. 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001. s.18

bu dil ve hakikat probleminde bir eksiklik görmekteydi. Anlamı, dilden çok hakikatle ilişkisinde nesnesinin durumunda arayan bütün bu felsefi görüşler, Ricoeur ve ondan önceki hermeneutik geleneğin kurucuları tarafından yetersiz görülmüştür. Bu yetersizliğin sebebi tarihten, kültürden, “anlamdan” ayrı bir şekilde dilin işlevinin tartışılmasıydı. Böylece dil ve anlam hep bilgi ile ilişkisinde incelenmişti. Hermeneutik geleneğin “yorum” ile kıldığı bu serim, 20. Yüzyılda dil tartışmalarının düzlem değiştirmesine katkı sağlamıştır. Bu katkı kuşkusuz “dile dönüş”tür. 20.yüzyılda “linguistic turn” hareketi gerçekleştiğinde dile metin merkezinde yaklaşan düşünürlerin yazının önemini bir kenara atmadığını görmekteyiz. Ancak dil, düşünce ve söz arasındaki ilişkinin daha çok anlama, söylem, yorum ve metafor gibi kavramlarla zenginleştiğini görmekteyiz. Dolayısıyla “insan” faktörü ön plana çıkmaktadır. Dile dönüş, insana ve onun dünyasına dönüştür. Dile dönüş hareketiyle birlikte düşünsel alanda kuramsal zemin arayan politik söylem ve politik olanın dil ile ilişkisi kurulurken, insan faktörünün de önemli bir konuma geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü insan hem bir dil varlığı hem de bir zoon politikon¹⁰⁷dur. Başka bir ifadeyle; insan dile sahip olması sayesinde zoon politikon’dur.

Ricoeur, geleneksel dil görüşü ile hermeneutik görüşün sentezini yapar. Hem dilin gramer yapısına hem de onun oluştuğu ve beslendiği konsensüse dikkat çeker. Kültür, tarih ve dil arasındaki bağ dilin yapısının kilit noktalarıdır. Ricoeur’e göre dil insanların konuştuğu ortak bir dil sisteminden başka “belirli bir linguistik sistemin belirli bir yapısına işaret eder”¹⁰⁸ Sözünu ettiği bu yapı “söylem”dir. Söylemle ilgili tartışmaların onu yapı ve sistem kavramlarıyla açıklamaya çalışmasını problemin derinleştirilmesi olarak görür.

Ricoeur’e göre olay ile anlam arasındaki diyalektik ilişki somuttur. Ancak “söylem” bu ilişkinin soyutlanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Söylem, dil aracılığıyla gerçekleştiği için linguistik yapıya indirgendiğinde soyut bir yapıya bürünür. Yine de Ricoeur, söylemin dil vasıtasıyla bir “mesaj” iletiyor olmasının, “konuşma” edimi aracılığıyla linguistik kodlardan ayrıldığını ifade eder. Konuşmayla birlikte “anlama” problemi karşımıza çıkmaktadır. “Eğer olay olarak aktüelleşiyorsa,

¹⁰⁷ Kavram Aristoteles’e aittir.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 1.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007. s.4

her söylem anlam olarak anlaşılır.”¹⁰⁹ Bizim anlamak istediğimiz olayın ne anlama geldiğidir. Ricoeur söylem linguistiğinde olay ile anlamı birbirine bağlayarak kişinin söylemek istediği şey ile cümlelerin söylediği (ifade ettiği şey arasında) şey arasında iki ayrı yoruma işaret etmektedir. “Olay bir kimsenin konuşmasıdır. Bu anlamda, sistem yahut kod yalnızca zımnî olması ölçüsünde anonimdir. Diller değil, insanlar konuşur.”¹¹⁰ İnsanların zihnindeki anlamın söyleme aktarılıyor olması, anlamın söylemden başka bir yerde aranmaması gerektiğine işaret ediyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla konuşucu yani insan ifade ettiği şeye kendi zihninden bir iz bırakmaktadır. “Sözün gelişi, kişi zamirlerinin objektif anlamı yoktur. ‘Ben’ bir kavram değildir. Onun ‘şu anda konuşan kişi’ benzeri evrensel bir ifadenin yerine geçmesi mümkün değildir.”¹¹¹ Dolayısıyla Ricoeur’ün ‘Ben’ örneği ile ifade ettiği şey, onun her kullanımda kullanıcısı tarafından anlamlandırılıyor olmasıdır. Sonuç olarak “söylem” dile getiren kişi tarafından tekrar atıfta bulunurken değişik şekillerde kullanılabilir. Kişi deneyimlediği şeyi doğrudan nakletemeyeceği için onun anlamını aktarmaktadır.

Ricoeur söylemi, konuşma ve dinleme olaylarının bir diyalektik anı olarak ifade eder. Diyalog bu iki olayı birbirine bağlamaktadır. Diyalog anında ilk olarak söylemin önerme içeriği aktarılmaktadır. Ancak cümlelerin anlamı, onu ifade eden kişi tarafından aktarılır. Böylece söylem bu dışsal ilişkiyle birlikte başkasına açılmış olur. “Mesajın nakledilebilirlik temeli anlamının yapısındadır.”¹¹² Diğer bir önemli nokta, söylemin yanlış anlamalara açık olmasıdır. Bunun sebebini kısaca gösterge çokluğu olarak ifade edebiliriz. Çünkü bir şeyi söylerken, dilin yapısıyla (gramer) olayı açık bir şekilde ifade etmemiz birçok yolu ya da farklı biçimi vardır.

“Ben, söylemek suretiyle yaptığımız şeyin (perlocutionary act) – korkutma, baştan çıkarma, ikna etme gibi konuşarak yaptığımız şeylerin – bu tür edimlerde linguistik olmayanın linguistik olan üzerinde öncelikli olduğu ölçüde, konuşma ediminin en az iletilebilir boyutu olduğunu söyleme eğilimindeyim.”¹¹³

Bir şeyi söyleyerek yapma, iletilebilirliği açısından en az işleve sahip olandır. Çünkü mesajın alıcısı, söyleneni kabul etmeye niyet gösterirken, söylenen ve maksat ayrımı karşımıza çıkmaktadır. Ricoeur’e göre “tekil bir belirleme, evrensel

¹⁰⁹ a.g.e. s.16

¹¹⁰ a.g.e. s.18

¹¹¹ a.g.e. s.18

¹¹² a.g.e. s.22

¹¹³ a.g.e. s.24

ifade, beyan, emir, arzu, söz verme, vb. – kabul edilme niyetini ima ettiği ölçüde edimlerdir- ve dolayısıyla olaylardır.”¹¹⁴ Söyleme edimi içinde yaptığımız şey (illocutionary act) ve söyleyerek yaptığımız şey (perlocutionary act), dinleyicide zihinsel bir etkinliği meydana getirme ölçüsünde birbirlerinden ayrılırlar. Söyleme edimi içinde bu etkinlik gerçekleşmezken, söyleyerek yaptıklarımız dinleyicide zihinsel bir etkinlik yaratabilmektedir. Tecrübe, dil aracılığıyla dışavurulmaktadır. Dil aracılığıyla dışavurulan tecrübe aynı zamanda iletilebilirdir. Dolayısıyla diyalog ile ortaya çıkan etkileşimde dışavurum ve etkileşim aynı şeydir. “Çünkü onlar hayatımızın bir unsurunun söylemin *logos* ’una bu girişinden başka bir şey değildir.”¹¹⁵ Konuşan kişi bir şey söylemek istemektedir. İfade edilen, hem kendi içyapısı gereği bir anlamı hem de onu söyleyenin ifade etmek istediği anlamı taşır. Konuşmacının ifade ettiği anlam sübjektiftir. Söylemin objektif yanı ise onun “ne” olduğudur. “Söylemin “ne” olduğu onun “mâna”sıdır, “ne hakkında” olduğuyse onun “referans”ıdır (atıfta bulunduğu şeydir).”¹¹⁶

Ricoeur’ün olay olarak adlandırdığı bir diğer şey, kişinin konuşma ile bir şeye atıfta bulunmasıdır. Bir manası olan bu atıf, olayın yapısını gösterir. Biz, dilde ifade edilen şey bir kenara, onda hep bir referans ararız. Bu referansı, dünyada yaşayan, konuşan ve anlamlandıran bir varlık olarak tecrübelerimizde ararız. Ricoeur’e göre insan tecrübelerini dile getirir. Aynı zamanda dil tecrübelerimizden başka olarak varolan şeylere de atıfta bulunur. Bu bileşimle Ricoeur’ün sırtını dayadığı görüş hermeneutik’dir. Salt hermeneutik görüşün kabullerini aşarak “söylem felsefesi” ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yapmasındaki neden, Hermeneutik görüşün psikolojize edilmesidir. Ricoeur sadece kişinin deneyimlerine ve ifadelerine dayanan dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi, söylemin yapısal varlığı ile birlikte düşünmektedir. İfadenin anlamı ile ifade edenin onu anlamlandırması arasındaki ayrım buradan gelir. Söylemde her ikisi de mevcuttur. “Eğer dil esas itibariyle referansta bulunan bir şey değilse, anlamlı olabilir mi?”¹¹⁷ Söz gelimi, saç ekimi ile ilgili bir işlemde söz etmeye çalışan biri “saç dikme” ifadesini, ağaç dikme edimine referansla dile getirebilir. Buna karşılık dinleyici “dikmek” fiilini, kumaş dikimi ile imgeleyip garipseyebilir. Her iki

¹¹⁴ a.g.e. s.25

¹¹⁵ a.g.e. s.26

¹¹⁶ a.g.e. s.26-27

¹¹⁷ a.g.e. s.29

ifadenin anlamı, referans aldığı yere göre değişmektedir. Bu referanslar, tecrübelerimize bağlı olarak çeşitlenmektedir. Ricoeur'ün yapısalcılar ile ayrı düştüğü ve onu hermeneutik geleneğe yakınlaştıran nokta dildeki bu çok-anlamlı yapıdır.

B. Ricoeur ve Fenomenolojik Hermeneutik

Çağdaş hermeneutik kuramının son temsilcileri Gadamer ve Ricoeur olmuştur. Ricoeur, Heidegger'i takip ederken, hermeneutik üzerine yürütülen tartışmalarda kendi ayak izini de özgün bir şekilde bırakmaktadır. Ricoeur'ün bu özgünlüğü, Bleicher sınıflamasına göre dile getirdiğimiz üç ayrı hermeneutik çabayı birbirleriyle uzlaştırmaya çalışması ve yeni bir perspektiften kendi felsefi fenomenoloji görüşünü ortaya koymasında yatar. Fakat Ricoeur'ü yalnızca bir uzlaştırmacı olarak görmemek gerekir ki kendisi de daha önceki hermeneutik görüşlerde ele alınan beşeri söylemleri bütünleştirme çabasında olduğunu ifade eder.¹¹⁸ İşe hermeneutik görüşler üzerine yürüttüğü tartışmaları tarihsel arka planıyla serimleyerek başlayan Ricoeur, *Le Conflit Des Interprétations/Essais D'herméneutique* adlı eserinde hermeneutik yöntemin çağdaş felsefedeki yerini göstermeye çalışır.

Öncelikli olarak Ricoeur, hermenutik ve varoluşu semantik aracılığıyla birbiriyle ilişkilendirmektedir. Ricoeur'e göre, hermeneutik, her ne kadar metin, çeviri ve yorum merkezli bir başlangıca sahip olsa da, temelde bir metni anlamayı içermektedir. Ancak bu anlama, söylenen üzerinden gerçekleşen bir anlamaya işaret etmektedir. Dolayısıyla farklı anlamalara yol açan bu yöntemsel okumanın bir yorum problemi doğurması kaçınılmazdır. Ricoeur, hermeneutik görüş temelli bir okumanın, bir takım ön kabuller gerektirdiğine vurgu yapar. Tıpkı Eski Yunan mitleri ile Hint mitleri arasındaki temel kültürel farklılıklara dayanan kurgusal yapıda olduğu gibi, anlama da bu yapıların bir ürünü olarak metin ile karşı karşıya gelir. Yine de Ricoeur, bütün bu unsurları felsefe alanının içine dahil etmektedir. Ricoeur, araştırmasında “yorum” tartışmalarının bir örneği olarak Aziz Augustinus'un *De Doctrina Christiana* metnine yönelir. Augustinus'un kutsal metnin nasıl okunacağına dair kaleme aldığı bu

¹¹⁸ Ricoeur'den aktaran: Erol Göka , Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.66

metnin, göstergelere dolayısıyla anlamlandırmalara işaret ettiğini dile getirir. Sonuç olarak “yorum”, Ricoeur’e göre bir anlamlandırma etkinliğidir.¹¹⁹ Ricoeur, örneklendirmesine metin üzerinden devam eder ve bir metnin birden çok anlamının olmasının, Saussure’cü anlamda bir gösterene referans ile açıklanamayacağını düşünmektedir. Ricoeur’e göre, “...hiçbir yorum belirli bir çağa özgü kavrayış modlarından, yani mit’den, alegoriden, metafor ve analogiden vb. ödünç şeyler alınmaksızın formüle edilmemiştir.”¹²⁰ Ona göre “yorumlama” etkinliği, yorumlayanın konsensusu ve şimdiki zamanda bir anda olmasıyla ilişkilidir. Böylece zaman ve yer öğeleri, Ricoeur’ün araştırmasının temel iki yapı taşı olarak belirmektedir. Gerek metin gerekse okuyucusu anlama ve yorumlama üzerinden “şimdiki” zamanda buluşmaktadır. Daha sonraki bölümlerde de ayrıntılı olarak değineceğimiz gibi, Ricoeur’ün metin ve zaman üzerinden yürüttüğü bu tartışmanın beşeri bilimlerdeki önemi -özellikle politika felsefesi açısından- insana ve sosyal olgulara dair bakış açısının da arka planını oluşturmaktadır.

Ricoeur’e göre, ne Augustin’in göstergeler ve anlamlandırmalar teorisi ne Schleiermacher’ın metin merkezli hermeneutik görüşü ne de Dilthey’in *Geisteswissenschaften* (tin bilimleri)’ı doğa bilimleri gibi geçerli bilgi verebileceğine dair görüşü yeterlidir. Çünkü hermeneutik, doğa bilimlerindeki gibi, bir uzmanın nesnel bilgiye ulaşmak için kullanabileceği bir araç (*techné*) olamaz. Hermeneutik, yorum ve kavramayı da içermektedir. Söylem olarak *hermenêia* gerçekliği yorumlar ve gerçeklikle kurulan bağda bir anlamın kavranmasını ifade eder. Ricoeur’e göre yorumlama ve kavrama arasındaki ilişkinin, genel hatları anlam ve dil problemleri olarak çizilen tartışmalarla karşımıza çıktığını görmekteyiz. Epistemolojik bir problem olarak ele alınan bütün bu tartışmalar ait olduğu çağın yorumlama ve kavrama biçimiyle ilişkilidir.¹²¹

Ricoeur’ün hermenutik ve fenomenolojiyi bir ara getirme girişimi, Husserl ve Heidegger’i “anlama”, “yöntem” ve “varlık” kavramları merkezinde incelemekle başlar. Heidegger, anlamanın *Dasein* merkezli bir varlık biçimi olmasını

¹¹⁹ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I. Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009. s. 4

¹²⁰ a.g.e. s.4

¹²¹ a.g.e s.4-5

ileri sürmesiyle, hermeneutik görüşte yeni bir ontolojik bakışın kapısını aralamıştır. Heidegger'in anlam ontolojisi, Ricoeur tarafından reddedilmez ancak geliştirilmeye çalışılmıştır.¹²² Ricoeur'e göre Heidegger'in "anlama ontolojisi" hermeneutik epistemolojinin bir tersine çevrilisidir. Çünkü Heidegger, varlığın anlayarak varolduğunu dile getirerek, hermeneutiği Dasein'in analitiği problemine dönüştürmüştür. Ricoeur, Heidegger'in anlama ve varlık arasında kurduğu bu ilişkiyi tamamıyla benimser.¹²³ Ricoeur, aynı zamanda Dilthey'in hermeneutiği tinsel bilimlerin yöntemi olarak görmesi, ve yaşam/anlama arasında kurduğu ilişkinin Heidegger'in tersine çevirdiği formüle uygun düştüğünü ifade eder. Çünkü Ricoeur'e göre Dilthey'in tarihsel anlama ve doğa arasında kurduğu ilişki, insanın tarihle ve doğayla olan ilişkisinin ortak bir kaynağıdır. Fakat Ricoeur'e göre, Dilthey'in bu kabulü, varlığın tümü ve tarihsel varlık arasındaki ilişkiye ulaşmak için bilimsel bilgiyi feda etmek anlamına gelir.¹²⁴

Heidegger'den gelen ontolojik ifadelerin yanında Husserl'in fenomenolojisinin nasıl bir katkısı bulunmaktadır? Ricoeur bu sorunun yanıtını Husserl'i Heidegger'ci terimlerle yeniden yorumlayarak vermeye çalışır. Çünkü Heidegger'in yeni türdeki ontolojisinin fenomenolojik temelleri Husserl'de aranmalıdır. Husserl'in hermeneutiğe katkısı iki katmanlıdır: Bunlardan ilki, Husserl'in fenomenoloji görüşüyle, doğa bilimlerindeki epistemolojik başarının beşeri bilimlerde de hermeneutik yöntem sayesinde objektif sonuçlar sağlanabileceğini düşünenleri eleştirmesi; ikincisi, *Lebenswelt* (yaşam-dünyası) ile özne ve nesne arasındaki ilişkiyi önelemesidir. Ricoeur'e göre, Husserl'in yaşam-dünyası kavramı, öznenin ilişkili olduğu anlam ağını ifade eder. Husserl'in fenomenler olarak ifade ettiği şeyler, yaşam dünyasıyla ilişkili olan şeylerdir. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisi "...kendi anlamlar sisteminde kilitli idealist bir özne yerine, niyetlerin ufku olarak her zaman bir dünyaya, dünyasına sahip canlı bir varlığı keşfedebilmiştir."¹²⁵ Antik Yunandan beri süregelen dil merkezli "anlam" ve "anlama" tartışmaları 20. yüzyılda gerçekleşen düşünsel bir dönüşümün sonucu olarak "varlık" ve "oluş"u kapsam alanına dahil

¹²² GÖKA Erol, TOPÇUPĞLU Abdullah, AKTAY Yasin, , *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999. s.66-67

¹²³ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I. Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009. s. 7

¹²⁴ a.g.e. s.8

¹²⁵ a.g.e. s 10

etmiştir. Ricoeur’e göre anlamının ontolojisi, *Dasein*’ı oluşa açık bir varolan olarak kabul ederek hakikati bir yöntem sorunu olmaktan çıkarmış ve varlığı anlamayı gerektiren bir sorun haline getirmiştir.

Ricoeur, Heidegger’in bu ontolojik manevrasını ne kadar devrimci bulursa bulsun, kendi fenomenolojik hermeneutiğini farklı bir planda kurgular. Çünkü Ricoeur’e göre, Heidegger, yapmış olduğu bu radikal sorgulama ile tartışmaların seyrini başka bir yere; tarihsel anlamının, ontolojik anlamaya tabi kılınmasıyla anlaşılabilceği düşüncesine kanallere etmek istiyordu.¹²⁶ Ricoeur’ün zorlu ve uzun yol olarak ifade ettiğı araştırması, Heidegger’in hermeneutik ile cevapsız bıraktığı sorulara yönelir. Anlama ve anlamı kendi varoluşunda olan *Dasein* dışında, anlamının bir türevi olarak “dil” düzeyinden hareket eder. Anlamayı bir varlık kipi olarak ele almak için dilin kendisi araştırılmalıdır. Böylece Ricoeur, *Dasein* Analitiğı yerine dilin analiziyle başlamayı tercih eder. “Demek oluyor ki, eğer yeni bir varoluş problematiğinin ortaya konulması gerekiyorsa, bu problematik yorum kavramının bütün hermenoytik disiplinler için ortak bir semantik açıklamasından yola çıkmalı ve böyle bir açıklamada temellendirilmelidir.”¹²⁷ Ricoeur bu semantik açıklamayı ortak bir anlam teması üzerinden yürüterek “sembol”, “yorum” ve “çok anlamlılık” gibi kavramları inceleme alanına dahil eder. Fakat tek başına semantik bir yaklaşımı kabul etmenin tehlikelerini görerek, dilin refleksif aksiyon gerçekleştiribilmesi üzerine gider ve hermeneutiğı yorumlanmış varlığın yani refleksif düşünceye sahip olan varlığın varoluş tarzı olarak ele alır.¹²⁸

C. Refleksif Düşünce ve Yorum Teorisi

Paul Ricoeur’ün yorum teorisine Freud’dan başlaması, felsefe tarihindeki dil tartışmaları açısından bir ilk olduğu kadar ilginçtir de. Ancak ona göre, psikanaliz dahil bütün felsefi tartışmalar dil alanında birbirleriyle kesişmektedir. Ricoeur’e göre “disiplinler arası kilit bağlantılar”¹²⁹ aracılığıyla bütüncül bir kuram elde edilebilir ve bütün disiplinlerin kilit noktası dildir. Çünkü dil, bir yaratım olarak çeşitli formlara ve kullanımlara evrilmektedir. Bu kullanımların disiplinler arası bir dil çokluğu problemi

¹²⁶ a.g.e. s.11

¹²⁷ a.g.e. s.12

¹²⁸ a.g.e. s.12-13

¹²⁹ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.s.18

yarattığına da değinen Ricoeur'e göre "bugün insan konuşmasının birliği diye bir sorun var."¹³⁰ Bu çokluk içinde dile ilişkin tartışmaların bir tarafını oluşturması, Freud'un psikanalizi kültürle, arzu ve dil arasındaki bağla açıklamasından kaynaklanmaktadır. Arzu ile dil arasındaki ilişkiye baktığımızda hem arzulayan insan hem de dil gizliliğini korumak için bir takım maskeler kullanır. "Dolayısıyla, düşler ve benzerleri, karmaşık anlamların yeri olarak beliren bir dil bölgesinde yer alır. Bu bölgede, dolaysız anlamın içinde bir *başka* anlam daha kendini hem açığa vurmakta hem de gizlemektedir."¹³¹ Ricoeur bu alana simge adını verir. O, simgeyi dil felsefesine dahil eder çünkü "yorum" ediminin bir parçası olarak görür. Düşlenen şey, arzunun gizli parçalarıdır ve bu düş hakkında yorumda bulunurken dille bir metin oluştururuz. Yorumlanan şey anlatılan düşün metnidir. Böylece psikanaliz, anlatılan düşü ya da arzuyu değil, metni incelemektedir. Psikanalizi dil felsefesinin bir parçası yapan şey, arzunun dile gelişinin bir metin olarak yorumlanmasıdır. Ricoeur'e göre "simge, yorum gerektiren çiftanlamlı bir dilsel anlatımdır, yorum ise simgelerin şifresini çözmeyi hedefleyen bir anlama çalışması"dır.¹³² Burada simge ve yorum iki ayrı uçta değil, iç içe geçmiş ve birbirlerinin alanlarına dahil edilerek incelenmek istenmiştir. Dildeki birlik düzanlam ile mümkün olabilir. Ancak düzanlamın içinde bir de dolaylı anlam arayacaksa bunu yorum ile yapabiliriz. Ricoeur'ün "anlatıma tutarlı bir biçim verme"¹³³ olarak gördüğü bu işlev simgeseldir. Simge ve yorum arasındaki temel ilişki dolaylı anlam üzerine kurulabilir. Dile getirilen şey, simge aracılığıyla başka bir anlam içermektedir.

Ricoeur'ün "yorum bilgisi" dediği şey, eleştirel bir yorumun gerçekleştirilmesinde kuramın hangi kurallarla şekillendirildiği ile ilgilidir. Yorumbilgisinin sorun haline gelmesinin sebebi tekanlamlı ve çokanlamlı anlatımlar ile gösterge ve simge arasındaki ilişki ile açıklanabilir. Bu ilişkide öncelikli olarak göstergenin bir iletisi olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak aynı zamanda alıcıda imleme gerçekleştirmeyi sağlayan başka bir şey daha vardır; ikincil anlam. Çok anlamlılığa yol açan bu ikincil ya da ardanlamaların¹³⁴ imleme işlevinde göstergenin

¹³⁰ a.g.e. s. 17

¹³¹ a.g.e. s. 20

¹³² a.g.e. s. 22

¹³³ a.g.e. s. 24

¹³⁴ İki den fazla anlamın ortaya çıkabileceği durumlar için ardanlam(lar) kavramını kullandım. (çokanlam kavramı da kullanılabilir. Ancak anlamın arkasındaki yoruma bağlı anlam olarak söz ettiği için ardanlam ifadesini seçtim.)

ifade ettiği iletinin arkasında bir yoruma tabi tutuluyor olmasıdır. Böylece göstergenin hem açığa çıkardığı bir anlam hem de arkasında saklanan, yoruma tabi tutularak açığa çıkan başka bir anlam mevcuttur. “Sözcükler, algılanabilirlik özellikleri nedeniyle anlam ifade eder ve anlamları sayesinde bir şeylere işaret eder diyoruz. İmleme [anlamına gelme] terimi anlatımın [ifade] ve işaretin bu çifte ikiliğini karşılamaktadır.”¹³⁵ Ricoeur’e göre sorun göstergenin bu ikili yapısıdır. Bu ikiliği “gösteren” ve “gösterilen” olarak ifade eden Ferdinand de Saussure için “gösterge”de “kavram”ın kendisi ve “işitim imgesi” dediğı iki ayrı yön vardır. İşitim imgesi anlalsal olmakla birlikte sözcüğün seslerini ifade ederken, “kavram” dilin gösterdiği şeye karşılık gelir. Saussure bize şunu önermektedir;

“Bütünü belirtmek için gösterge sözcüğü kullanılmalı, kavram yerine gösterilen ve işitim imgesi yerine de gösteren terimleri benimsenmelidir. Gösteren ve gösterilen terimleri hem kendi aralarındaki, hem de bütünlü kurdukları karşılığı belirtmek gibi bir yarar sağlar. Göstergeye gelince: Bu sözcükle yetiniyoruz, çünkü gündelik dil başkasını esinlemedi bize”.¹³⁶

Bu ayrımlardan yola çıkan Ricoeur, bir sözcüğün aynı dil içerisindeki farklı kullanımlarının ve farklı bir dile sahip olduğu durumlarda bile işaret ettikleri şeyin aynı olabileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla anlam, sözcüğün neyi ifade ettiğinde yatmaktadır. Sözcüğün bir anlam ifade etmesi, algılanabiliyor olmasıyla mümkündür. Sonuç olarak ifade ve işaret, imleme (anlamına gelme)deki ikiliğin nedenleri olarak gösterilmektedir.¹³⁷ Ancak gösterge ile anlam arasında yaşanan bu ikilik, simgenin yarattığı ikilikten farklıdır. Bu ikilikler arasındaki ortaklığı araştırma yoluna giden Ricoeur, simgenin kendisini açığa çıkardığı üç alandan söz eder. Bunlardan ilki edebiyat alanında açığa çıkar ve kutsal olanla ilişkisinde ele alınır. Ayin ve mitosların içeriğı, dünyaya veya evrene ait olan öğelerin simgeler aracılığıyla dile getirilmesidir. Bu simgesel anlatıları bize ileten “söz”dür. “Dünya’nın dile getirilebilirliğı, dile çifte anlam olarak simge yoluyla ulaşmaktadır.”¹³⁸ İkinci olarak düşsel bölgede ortaya çıkan simge, söylenmek istenen ama söylenmeyen ya da yerine başka türlü şeylerin dile getirildiğı ve göndermelerin yapıldığı bölgededir. Yalnız burada Ricoeur’ün dikkat çektiğı nokta,

¹³⁵ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007. s.25

¹³⁶ Ferdinand de Saussure, *Genel dilbilim Dersleri*. çev.Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998. s.111

¹³⁷ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007. s.24

¹³⁸ a.g.e. s. 26

düşün anlatımından sonra yorumlandığı kısımdır. Düşün anlatımı ayrı, bu anlatımın nasıl olması gerektiği (düşün anlamı) yönündeki yorum ise başka bir anlatımdır. Düşü görenden başka analiz edenin düş üzerine bir metin oluşturmastır bu. Dolayısıyla Ricoeur'e göre, düşler "anlatılmaya, analize ve yorumlanmaya elvermeleri açısından, dilin yakınıdır."139 Üçüncü olarak simge şiirsel imgelemede kendini ortaya koymaktadır. Şiirsel imge "dilimizin yeni bir varlığı durumuna gelir, bizi dile getirerek, bizi dile getirdiği şey kılar."140 Her üç durumda da görüldüğü gibi simgenin ayrı ortaya çıkış noktalarında bile yolu "dil" ile kesişmekte hatta dil ile var olmaktadır. Çiftanlamlı, semantik yapısıyla simge, bir "söz" aracılığıyla dile gelir. Sözün, ifade edilenden başka anlamları taşıyor olması, simgenin çokanlamlı yapısından kaynaklanmaktadır. Simgenin bir dil sorunu olarak belirmesi, onun "içerim dışı" yapısının ortaya çıkmasıyla yani "yorum" yoluyla gerçekleşir. Çiftanlamlılık gibi "yorum" kavramını da ayrıca inceleyen Ricoeur, yorumu "söylem", "simge" ve "metafor ile ilişkisinde ele almaktadır. Ricoeur'e göre yorum, "açık anlam içindeki gizli anlamın şifresinin çözümünü, literal/lafzi anlamında ima edilen anlam düzeylerinin günışığına çıkarılmasını içeren düşünce faaliyetidir."141 Sembol ve yorum kavramını birbirleriyle ilişkilendiren Ricoeur, çokanlamlılığın olduğu her yerde -metin dahil- yorumun olduğunu ifade etmektedir.

Dilin söylem olarak incelenmesi ve bir problem olarak işlenmesi felsefe tarihi boyunca karşımıza çıkmaktadır. Platon'dan beri tartışılan dil, modern bir tartışma değildir. Ancak kullanılan terimler modernidir. Daha Antik Yunan'da Platon, kelimelerin tek başına doğru ya da yanlış içinde barındırmadığını ancak bir söylem olarak kurulan cümlelerin, kelimeler aracılığıyla bir kombinasyon oluşturmaya ihtiyaç duyduğunu dile getirmişti. Dolayısıyla o, kelimeye değil cümleye odaklanmaktadır.142 Ricoeur açısından simgenin ortaya çıktığı yer ister kelime, ister cümle, ister bir mitin tümü, isterse de psikanalizdeki gibi bir düşün anlatımı olsun, gelip dayandığı yer çokanlamlılıktır. Çünkü Ricoeur simgeyi, çokanlamlılık ile tanımlamaktadır. Dilin farklı

¹³⁹ a.g.e. s. 27

¹⁴⁰ Baston Bachelard'dan aktaran ¹⁴⁰ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007. s.27

¹⁴¹ Paul Ricoeur *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I. Cilt*, 1.b., çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009. s. 14

¹⁴² Paul Ricoeur *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 1.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007. s.3-4

bileşenlerle kurulduğu her yerde simge karşımıza çıkmaktadır. Yorumbilgisi ile simge arasındaki ilişkinin felsefe ile organik bir bağı vardır. Simgenin gizli olan anlamı ilk anlam üzerinden açığa çıkarma gücü vardır. “Simgenin bir ‘*enigma*’ [bilmece] olduğunda kuşku yok.”¹⁴³ Dolayısıyla simge üzerine yapılan yorum da çiftanlamlıdır.

Simgenin çiftanlamlı ve çokanlamlı yapısı üzerindeki bu ikiliğin yarattığı tartışma, mantığın simge anlayışı ile yorumbilgisinin simge anlayışı arasındaki ikiliğe evrilmektedir. Ricoeur burada kesin bir ayırmıla sorunu netleştirir. Simgesel mantığın kullanımı, kanıtlamaların çokanlamlılıktan kurtulması üzerine geliştirilmiştir. Oysa Ricoeur’ün vurgu yaptığı simgesel kullanım, refleksif düşünce ile yorumbilgisi arasında kurulan ilişki ile ilgilidir. Simgenin bu çiftanlamlı yapısı ile transandantal (aşkın) refleksif düşünce arasındaki bağı “yorum” kavramı ile birleştirir. Burada sözü edilen “yorum” simgesel mantıkta olduğu gibi anlam belirsizliklerini ortadan kaldırmak ya da anlam çokluğunu yok etmek için kullanılmaz. Çünkü yorum, insana aittir, “yorumbilgisine” ait simgeler ise doludur ve dünyasal ya da ruhsal gerçekliğin çiftanlamlılığını açığa vurur.”¹⁴⁴ Ricoeur’ün Husserl’in felsefeye yüklemiş olduğu görev ya da mantıkçı pozitivistlerin yapmaya çalıştığı “kesin bir bilim olarak felsefe” anlayışına karşı durduğu yer burasıdır diyebiliriz. Çünkü ona göre “yorum düşüncesi usamlama mantığıyla ölçülemez; felsefe sözcelerin geçerliliği konusunda, sözdizimi olarak tasarlanmış bir dil kuramının hakemliğine başvuramaz; felsefenin anlambilimi bütünüyle simgesel mantıkta geçmemektedir...Dönüslü düşüncenin¹⁴⁵ dolaylı, simgesel dili, çokanlamlı olduğu için değil, çokanlamlı *olmakla birlikte geçerli olabilir.*”¹⁴⁶

Ricoeur, Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teorinin bize sağladığı katkıyı bu noktada tekrar hatırlatır. Metin, ister sözel isterse yazılı olsun, eleştirilebilir. Yani ele alınıp incelenebilir niteliktedir. Yorum kavramının genişlemesini sağlayan metin eleştirileri (özellikle Kutsal Kitap gibi yazılı bir metne veya edebiyat metnine vurgu yapıyor) yorumbilgisinin bir yazılar bilimi olarak tanımlanmasına olanak sağlar. Bu bilim yorumlanmaya açık bir bilimdir. Simgesel mantığın kendisine araç olarak tesis ettiği “bilimsel”, tek doğruya işaret eden bir bilim değildir. Refleksif felsefe ya da

¹⁴³ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007. s.29

¹⁴⁴ a.g.e. s.55

¹⁴⁵ Necmiye Alpay’ın “dönüslü düşünce” olarak çevirdiği kavramı metin boyunca “refleksif düşünce” olarak kullanacağım. Burada doğrudan alıntı yaptığım için olduğu gibi bıraktım.

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007. s.59

düşünce, yorumbilgisel yöntemle başvurur. Antik Yunan'dan modern döneme kadar geçen süreçte felsefe ile bilimsel olanın yakınlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ricoeur'e göre bu açıdan bakıldığında "simgelere başvurmak bir skandaldır."¹⁴⁷ Çünkü felsefi bilim düşüncesi, felsefenin bir bilim olarak tekanlamlılığı içermesini beklemektedir. Ancak felsefenin başlangıcına baktığımızda, refleksif düşüncenin simgeye başvurması noktasında *mitos* ve *logos*¹⁴⁸ arasındaki ilişki önemlidir. "Eleştirel yoruma konu olmayan mitos yoktur ama itiraza uğramamış eleştirel yorum da yoktur."¹⁴⁹ Dolayısıyla refleksif düşünce yoruma ihtiyaç duymaktadır.

Felsefenin "refleksif bir düşünme" olduğunu söylediğimizde, kendi üzerine düşünmeden söz etmiş oluyoruz. Ricoeur bu noktada "kendi" kavramının ne demek olduğunu sorgular. Descartes'dan modern döneme kadar geçen süreçte "kendi"ye ilişkin çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İki ayrı kol olarak bir tarafta Descartes'in kendi ile ilgili görüşleri diğer yandan Fichte ve Jean Nabert'in görüşleri olmak üzere bir karşılaştırmaya giden Ricoeur, refleksif düşünce ile sezgiyi birbirinden ayırmaktadır. Refleksif düşünce "bilimin ve görevin gerekçelendirilmesi olmaktan çok, var olma çabamıza yeniden sahip çıkılmasıdır"¹⁵⁰ Kendiliğe dönüş ile insan, yitirdiği ya da artık kendisinin olmayan bir şeyi tekrar kendisinin "ben-im" kılmak için ona sahip çıkma ediminde bulunur. Artık kendisinin olmayan bu şey onu diğerlerinin karşısında düşman kılmaktadır. Refleksif düşünce ise bu "sahip çıkma" ya da "ben-im" kılma sürecinde görev haline gelir. "Somut deneyimimi *ben-im* konumuna eşitleme görevidir bu."¹⁵¹ Sonuç olarak kendinin geri kazanılma sürecinin görev (*aufgegeben*) olması ve bir veri (*gegeben*) olmaması, refleksif düşüncenin etik ve uygulama boyutunu gündeme getirir.

"Kendi" olma Spinoza'cı ifadeyle bir arzudur. Kendi olmaya karşı gösterilen çaba doyumsuzdur. Dolayısıyla çaba ve arzu refleksif düşüncenin etik yönünü oluşturmaktadır. "Amacı ise, ben'i, var olma çabası içinde, olmak için taşıdığı arzu içinde yakalamaktır."¹⁵² Refleksif düşünce, var olma edimlerimizde göstergelerin yorumlanması ve çözümlenmesi için yorumbilgisine başvurmak zorundadır. Ricoeur'ün

¹⁴⁷ a.g.e. s.48

¹⁴⁸ Burada "*logos*" kelimesi söz olması bakımından "yorum" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır.

¹⁴⁹ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, I.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007. s.49

¹⁵⁰ a.g.e. s.51-52

¹⁵¹ a.g.e. s.52

¹⁵² a.g.e. s.52

yorumbilgisi ile “kendi” arasında kurduğu bu ilişkinin varlığı, arzu ve çaba ilişkisi üzerinden refleksif bir felsefeyle mümkündür.

*“Dönüşlü düşünce, var olma çabamıza ve olma arzumuza, bu çaba ile bu arzunun tanıkları olan yapılar yoluyla sahip çıkılmasıdır; bu nedenle, dönüşlü düşünce bilgiye yönelik basit eleştiriden, hatta ahlaki yargıya yönelik basit eleştiriden daha fazla bir şeydir. Dönüşlü düşünce, her yargı eleştirisinin öncesinde, çabamızla ve arzumuzla ortaya koyduğumuz bu var olma edimi üzerine düşünür.”*¹⁵³

Refleksif düşünce, “kendi” ile ilgili çözümlemesini yaparken kültürden ama daha önemlisi çokanlamlı olan göstergelerden yani “dil”den beslenmek durumundadır. “Kendi” ontik bir yapıya sahiptir ve Ricoeur’e göre her ontik anlama, öncelikli ve daima olarak dilde ifade bulmaktadır. Böylece Ricoeur, Heidegger’in ontolojik hermeneutiğine çokanlamlı ifadeler semantiğini ekleyerek katkı sunar. Ricoeur’ün fenomenolojik hermeneutiğinde semantik aşama ilk katmanı oluşturmaktadır. Ricoeur, semantik aşamada ontik anlamının zuhur ettiği yer olarak dili inceler. Çünkü bütün hermeneutiklerde, dil analizi yapılırken bir gizlenen açığa çıkarılmak istenmiştir. Görüşler ne kadar farklı olursa olsun Ricoeur’e göre hepsi bir “anlam mimarisi” kurma peşindedir. Gizlenen anlamı ortaya koymaya çalışan yorum, “çokanlamlı ifadeler semantiği”dir. Yorumdan söz edilen yerde çokanlamlılık vardır.¹⁵⁴ Ricoeur, hermeneutik felsefenin, farklı yöntemlerin sınırlarını belirlemekte eleştirel bir misyonu olduğuna işaret eder. Çünkü bir sembolün çok farklı iki alana göre farklı yorumları mümkündür. Bu sayede Ricoeur hakikat ve yöntemi birbirinden ayırmamak gerektiğine tekrar dikkat çeker.¹⁵⁵

İkinci olarak refleksiyon, Ricoeur’ün hermeneutiği felsefe olarak belirleyebilmek için gerekli gördüğü bir aşamadır. Dilin mutlak bir linguistik analiz sistemi olarak kullanılmaya başlanmasından kaçınmak için, “bir anlamlandırma ortamı olarak dilin kendisi varoluşa atıfta bulunmalıdır.”¹⁵⁶ Ricoeur ontoloji ve semantiği birleştirmek adına göstergeleri anlama ile kendini-anlama arasındaki ara katman olarak refleksiyon düzeyini ele alır. Varlığı keşfetmemizin önünü açan refleksiyon, kendini-anlama ve göstergeleri anlama arasında bir köprü kurar. Ricoeur, varlığı keşfetme aşamasının “ben”de başladığının altını çizerek bir “öteki” ile ilişkisinde yeni bir

¹⁵³ a.g.e. s.53

¹⁵⁴ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I. Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009. s.13

¹⁵⁵ a.g.e. s.16

¹⁵⁶ a.g.e. s.18

hermeneutik tanımını yapar. Bu aşamada artık hermeneutik çaba, “açıkça ya da zımmen kendini ötekileri anlama vasıtasıyla anlamadır.”¹⁵⁷ Ricoeur’ün tanımladığı bu yeni türden bir *cogito* karşımıza çıkmaktadır. Descartes’ın Kartezyen cogitosu, saf bilinç düzeyinde kaldığı için yetersizdir çünkü “yanlış bilinç”in işgaline açıktır ve düşündüğü sürece vardır. Ricoeur bu türden bir bilinç felsefesinin karşısına refleksif felsefeyi yerleştirir. Böylece “yanlış bilinç” tartışmalarını yanlış anlama ifadesiyle aşmaya çalışan Ricoeur, eleştirinin düzeltici boyutuna vurgu yapar ve eleştirel felsefenin katkısını tekrar hatırlatır. İkinci olarak varoluş, yalnızca bilinçte gerçekleşemez. Varoluşu ontik bir yapıyla birlikte, hayattan elde edilen verilerle birlikte düşünebiliriz. Bu alanda karşımıza çıkan “çifte anlam” problemini aşacak olan refleksiyon düzeyidir. Ricoeur, psikanalizin izlemiş olduğu yolu takip ederek “arzu” olarak varoluş problemini tekrar ele alır. Refleksiyon problemi ve varoluş problemi aynı halkaya geçirilmek istenen iki ayrı anahtar olarak düşünülebilir.

Refleksiyonun yorum yoluyla ya da yorum içerisinde *arzu*’nun yeniden keşfini sağlama çabası söz konusudur. Çünkü Ricoeur’e göre *arzu*, yorum sürecinden ayrılamaz. “O daima yorumlanmakta-olan bir şey olarak kalır.”¹⁵⁸ Böylece Ricoeur, varoluşun daima yorumlanmış bir varoluş olduğunun altını çizer. Böylece “ben”in, yorum faaliyeti içerisinde bağımlı olduğu alanlar net bir şekilde görünmeye başlar. “Bu yolla ontoloji aslında dil ve refleksiyonla başlayan felsefe için vadedilmiş topraktır; fakat, Musa gibi, yalnızca konuşan ve refleksiyon yapan özne bu toprağı ölmeden önce görebilir.”¹⁵⁹ Bu noktaya ulaşabilmek için atılması gereken adımlardan ilki, “ben”in ya da “özne”nin arkeolojisi. Sonuç olarak bir bilinç ontolojisini mutlak olarak düşünmek imkânsızdır çünkü varlık, bilinç ve “ben” yorumlamanın sonuçlarıdır ve bu nedenle hermeneutik-refleksif etkinliğin nihayetinde ortaya çıkmaları gerekir.

D. Metafor, Artıanlam, Söylem

Metafor, anlam bakımından birden çok gösterene sahiptir. Ricoeur metafor kavramını “sembol” kavramı ile birlikte inceler. Onun hermeneutik çözümlemesinde sembol kavramı teorisinin çerçevesini çizdiği ve genişlettiği alan

¹⁵⁷ a.g.e. s.18

¹⁵⁸ a.g.e. s.23

¹⁵⁹ a.g.e. s.26

olduğu için önemlidir. Bu genişletmeyle birlikte çifte-anlam tartışmasını metafor evrenine taşımış olur. Ancak sembol kavramının birden çok alandaki - edebiyat, psikanaliz, Kutsal gibi - farklı kullanımları hakkında bizi uyarır. Bu alanların her biri gösterilen varlığın farklı bir işlevine vurgu yapmak için içeriklendirilir. Metafor teorisine giden yolda sembol aracını kullanan Ricoeur, sembolün semantik yapısıyla metafor arasındaki gediği “konuşma” edimiyle birlikte ele alarak kapatmak ister. Çünkü semboller konuşma edimiyle birlikte semantik bir boyut kazanırlar. “Metafor, sembollerin dile yakın bu boyutunu ortaya çıkaracak turnusol kâğıdıdır.”¹⁶⁰ Semboller bu semantik yönleriyle ele alındığında metafor ile ilişkileri kurulabilir. Tecrübe alanlarımızın çeşitliliğine dayalı olarak kurguladığımız sembollerin temeli bu semantik anlamlandırmadan yoksundur. Ricoeur tecrübe alanlarındaki sembollerin temelde poetik imajlar (*dichten*) yani global davranış formu olduğunu ileri sürer. Bu sebeple semantik yönlerinden mahrum bu faaliyetler özerklikten mahrum kalmaktadır. Çünkü tecrübe eden insanın bir davranış formu olarak “poetize etmek”ten başka bir şey değildir. Poetize etme sürecinde dil, şeyleri olduğu gibi anlatmaz aksine farklı varlık alanları üzerinden benzerlikler kurmaya çalışır. Metaforun ne kadar güçlü olduğu, ne kadar farklı anlamların bir araya getirildiğiyle doğru orantılıdır. Ricoeur bu zıtlıklardan kurulan analogiler için “dilini gerilimli kullanımı” ifadesini kullanır. Sembol, başka bir şeyin yerine atıfta bulunması bakımından sınırlıdır çünkü temelde başka bir şeye işaret eder. Metafor sembole göre daha sınırsızdır çünkü semantik bir yapıya sahiptir.¹⁶¹ Yorumu daha açıktır.

Metaforik ve sembolik söylemler etrafında sözlü söylemi anlamlı kılmak olay ile anlam diyalektiği ile mümkündür. Diyalektiğin bu iki ayağı birbirine içkin olduğu için en az açıklama (*erklären*) ve anlama (*verstehen*) arasındaki diyalektik kadar ayırt etmek zordur. Açıklama, birinin bir şeyi anlamasını sağlamak için yapılmaktadır. Ricoeur, açıklama yapılan kişinin üçüncü bir kişiye anladığını açıklamasıyla birlikte anlama ve açıklama olaylarının birbirlerinin alanına geçtiğini ifade eder. Yine de açıklama ve anlama arasında gördüğü ayrım, “açıklamada bir önermeler ve anlamlar serisini açtığımızı veya serimlediğimizi, oysa anlamada bir sentez eylemindeki kısmi

¹⁶⁰ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 1.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007. s.72

¹⁶¹ a.g.e. s.75-91

anlamlar zincirini bir bütün olarak”¹⁶² kavradığımız yönündedir. Ricoeur, açıklamayı daha çok empirik hipotezlerin doğrulanması, anlamayı ise daha çok insan bilimlerinde “öznelerin veya başka zihinlerin tecrübesiyle”¹⁶³ ilişkisinde ele alır. Bu ilişki doğrudan aktarım ile gerçekleştiğinde kişilerin ifade tipleri anlamlı hale gelir. Ricoeur yazılı metinlerde böyle bir doğrudan aktarımın olmadığını ifade eder. Dolayısıyla yazılı metinde sözlü anlatımdaki gibi doğrudan bir anlam ya da anlamlılık söz konusu değildir. Çünkü yorum problemi karşımıza çıkmaktadır. Metin aracılığıyla aktarılan göstergelerin nasıl anlamlı olacağı, alıcı tarafından o göstergelerin nasıl yorumlandığına bağlı olduğu için dolaylı bir anlamaya ve anlama sahiptir.¹⁶⁴ Böylece anlama, açıklama ve yorum kavramları arasındaki bağ, söylemin olay olarak aktarılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ricoeur’ün bütün bu dilsel faaliyetleri tecrübe alanı olarak olay ile ele alması, bizim “kişi” eylemlerini “söylem” ve “etik” üzerinden politik söyleme ve politik olanı anlamamızda önümüze önemli bir patika açmaktadır.

¹⁶² a.g.e. s. 94

¹⁶³ a.g.e. s. 95

¹⁶⁴ a.g.e. s. 95

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ BİR ÖZNE FELSEFESİNE DOĞRU

I. RİCOEUR'ÜN ÖZNE FELSEFESİ

Ricoeur, “kendi” problemine ilişkin düşüncelerini iki ayrı yolda serimler. İlk olarak, o, “kendi”nin dil felsefesi temelinde çözümlemesini yapar. Ona göre “kendi” (même) ile “özdeş” (identical) sözcükleri birbirleri ile ilişkilidir. Özdeş sözcüğü eş-seslidir ve kişisel özdeşlik ile anlatısal özdeşlik olarak iki ayrı anlama sahiptir. Kendi (soi) zamansallık boyutuna sahiptir. Ricoeur’de zamansallık çerçevesinde anlatısal özdeşlik, bir eylemi ya da tarihi anlatılan “kim” in kimliğini ifade eder. Anlatılan tarih ya da hikâye, o anlatının öznesini vermektedir. Dolayısıyla pratik bir kategori olarak özdeşlik tanımı karşımıza çıkmaktadır. Ricoeur, Hannah Arendt’in anlatısal özdeşliğe ilişkin fikrini benimser. “Bir bireyin ve topluluğun özdeşliği/kimliği demek, falan eylemi *kim* yaptı; onun faili ya da müellifi *kim*? sorusunu yanıtlamaktır.”¹⁶⁵ Ricoeur’e göre, bir eylemin failinin “kim?” olduğunu sormak, o eyleme dair koşul, içsel motivasyon, niyet, etki vb. kavramların da dahil olduğu ortak bir şebekenin kavramsal şemasına işaret etmektir. “Kişi” bu eylem şebekesine bağlı olarak incelenmektedir ve nihayetinde eyleme dair “kim” sorusunun cevabını verecek olan “*anlatı*”dır.¹⁶⁶ Ricoeur’ün kimlik problemine geçiş yapmadan önce ısrarla vurguladığı şey, *idem* (aynılık) ve *ipse* (kendilik)’nin farklı türden iki özdeşlik olduklarıdır. *Idem*’ niceliksel, *ipse* ise niteliksel özelliğe sahiptir.¹⁶⁷

Aynı zamanda “kendi” ile diyalektik ilişkinin bir diğer ayağını oluşturan “başka” kavramı, aynı (*meme/same*) olanın tam karşısında “farklı”, “değişik”, “başka”, “öteki”, “eşitsiz” vb. anlamlarda karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁸ Ricoeur, Fransız dilinin avantajlı gramatik yapısını irdeleyerek *ipse* anlamında kullandığı özdeşlik’in (*identité*) eşanlamlılığı üzerinden “kendilik” kavramının refleksiyonlu yapısına geçiş yapar. Kendilik ve başkalık bir çift olarak eşleştirildiğinde, birbirleri olmadan açıklanamayan kelime çiftlerine dönmektedir. Böylece Ricoeur, “kendi”ye ilişkin soruşturmasında,

¹⁶⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, İçinde: *Zaman ve Anlatı 4.Anlatılan (Öykünen) Zaman*, 1.b., çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.s 405-406

¹⁶⁶ Paul Ricoeur, (2010) *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.78

¹⁶⁷ a.g.e. s.157

¹⁶⁸ a.g.e. s.4-5

“başkası”nı içeren bir kendi kurgulama taraftarıdır. “Başkası olmak bakımından kendisi, başka olduğu denli kendisi.”¹⁶⁹

Ricoeur’ün yeni türden bir özne felsefesine doğru giden yolu, *ego*’nun yani öznenin “ben” olarak tartışıldığı noktadan geçmektedir. Ricoeur, “anlam” tartışmasının özne boyutunu Descartesçı Cogito anlayışı dışında bir yerde kurgular. *Cogito ergo sum* çıkarımında, düşünmek ya da kuşku duymak için birinin var olması gerekir. Ancak Descartes’ın Cogito’su kuşku dolu bir özne olarak, dış dünyanın varlığından soyutlanarak boşlukta bırakılmıştır. Her ne kadar Descartesçı özne, *kim?* sorusunun cevabına ulaşsa da (düşünen, sorgulayan, kuşku duyan özne), Ricoeur’ün somut olarak anlatsal bir kimlikte, tarihte kurgulanan öznesinden ayrı, tarihdışı bir yerde durmaktadır. Ricoeur’e göre modernizm, ekmeğini yediği Descartesçı Cogito’nun parçalandığı bir süreci gözler önüne sürer. Ricoeur, özellikle Nietzsche’nin iç dünyanın fenomemal bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmesiyle Kartezyen Cogito’nun ters yüz oluşunu göstermeye çalışır. Ricoeur’e göre Nietzsche’nin tanımı iç dünya ve dış dünyanın “düzenleme, yalınlaştırma, şematize etme, yorumlama”¹⁷⁰ anlamında aynı seviyeye getirilmesidir. Ancak Ricoeur Cogito’yu da kuşkuya açan böyle bir özne anlayışının fantastik bir hipotez olarak kaldığını düşünmektedir.¹⁷¹

Cogito ve anti-cogito’nun ele alınış biçimleriyle ilgili eleştirilerini dile getirdikten sonra Ricoeur, özne felsefesine doğru giden yolda “kendi” hermeneutiğinin gelişim aşamalarını üçe ayırır. Birincisi gramatik bir analizin geliştirildiği “se” ve “soi”nin (*kendi*) düşünüm aşaması, ikinci olarak *idem* ve *ipse*’nin kendi ve aynılık diyalektiğini oluşturan ayırışma aşaması ve son olarak “kendi” ile “başka” arasındaki diyalektik süreç. Ricoeur bu üç aşamadan geçirerek süzdüğü özne felsefesini, dört soru sorma tarzı ile kategorize etmektedir. Konuşan kim? Eyleyen kim? Kendisini anlatan kim? Yüklemenin (imputation) moral öznesi kim?¹⁷² Böylece “kim?” sorularının farklı ifade ve cevaplanma tarzları üzerinden çok-anlamlılık yolu açılmış olur. Ricoeur bir diğer aşamada tanıklık (*attestation*) kavramıyla “kendi” hermeneutiğine özgü bir karakter sunar. Ricoeur’e göre tanıklık, “yalnızca Cogito’nun Descartes’taki epistemik yüceltilişine nazaran değil, aynı zamanda Nietzsche’deki ve ardıllarındaki alçaltılışına

¹⁶⁹ a.g.e. s.5

¹⁷⁰ a.g.e. s.20

¹⁷¹ a.g.e. s.21

¹⁷² a.g.e. s.22

nazaran hermeneutiğin iddia edebileceği kesinlik türünü tanımlar.”¹⁷³ Ricoeur, bir çeşit inanç olan tanıklık ile “kendi” arasında bir ilişkiyi kurgularken, tanıklığın aslında “kendi”nin tanıklığı olduğunu dile getirir.

Ricoeur kendi hermeneutiğinde “kendi”nin tanıklığını Nietzsche’nin yerle bir edilmiş Cogito’su ile Descartes’ın yüceltilmiş Cogito’sundan ayrı bir epistemik uğrakta karşılar. Tanıklık, ilkin bir inanış türü olarak *doksa* gibi görünür ve episteme’den daha aşağı bir yerde konumlandırılır. Ricoeur böyle bir anlayışın problemli olduğunu ve tanıklığın da en az *Cogito* kadar gerçek, kesin olduğunu ifade eder. Ona göre doksik inanış şahitlikle bağlantılıdır. Ancak tanıklık, eksik bir zemin üzerine kurgulandığında şüphe ve kanının saldırılarına açık hale gelir. “Kendi”nin tanıklığı (*attestation de soi*) bir güven içermektedir. “Bu güven, yeri geldiğinde, söyleme gücüne, yapma gücüne, kendisini bir anlatı içerisinde bir karakter olarak tanıma gücüne, nihayet ithama (*accusation*) itham(lı)-yükleme (*accusatif / accusative*) formunda karşılık verme gücüne güven olacaktır.”¹⁷⁴ Ricoeur’e göre tanıklık *Gewissen*’in yani vicdanın tanıklığıdır. Kişi, güvencesiz bir inanç formunda hem eyleyen hem de maruz kalan olarak “kendi”ye tanıklık etmektedir ve bu tanıklıktan emindir.

II. “KENDİ” İLE “BAŞKASI”NIN POLİTİK DÜZENDE ETİK İLİŞKİSİ

Ricoeur’ün gramatik bir ayrımla “kendi”nin *ipse* ve *idem* olarak iki ayrı özdeşliğini sunduğunu belirtmiştik. Bu özdeşliklerden *idem* “kendi”nin karakteristik özelliklerini veren tekrara dayalı özdeşlikleridir. “Örneğin yapınız gereği çabuk sinirlenen biriyseniz doğumunuzdan ölümünüze kadar öylesinizdir.”¹⁷⁵ Diğer yandan *ipse* “kendi”nin tarihini anlatmaktadır. Hâlâ olmakta olan, gerçekleşmekte olan, eyleyen ve etkilenen “kendi”nin anlatısıdır bu. Bu özdeşliklerin ikisi de, “kendi”nin karakteristik yapısını, özelliklerini vermektedir. Ricoeur, “başkası” kavramıyla, “kendi”nin diğerleriyle olan ilişkisinde “kendi”ne dair bir refleksif düşünüm gerçekleştirdiğini ifade

¹⁷³ a.g.e. s.28

¹⁷⁴ a.g.e. s.28-30

¹⁷⁵ “Paul Ricoeur’le Söyleşi: Hafıza, Tarih, Unutma”, Paul Ricoeur, Sayı 56, Yıl 2008, İstanbul: Cogito Dergisi, ss. 192-201

eder. “Kendi”, kendisini “başkası” ile özdeşleştirir. “Yani kendimizi bir parçası olarak hissettiğimiz toplulukların ‘değerleri’, ‘normları’, ‘idealleri’, ‘modelleri’ ve ‘kahramanları’ ile özdeşleştirerek tanırız.”¹⁷⁶ Dolayısıyla toplumların tarihleri ya da tarihsel anlatıları, “kendi”nin tanımlanmasında başat bir rol oynamaktadır. Bir topluluğun ortak değerlerini, normlarını, ideallerini vs. paylaşmak, bir sadakat duygusunu beraberinde getirir ki Ricoeur, bu noktada söz edimleri kuramının önemli bir parçasını oluşturan “söz verme” ve “söz tutma” davranışını hatırlatır.

Ricoeur, etik teorisinden politik görüşüne geçiş yaparken, “kendi” ile “başkası” arasındaki ilişkiyi bir eşitlik istencine dayandırmaktadır. “...bu eşitlik arayışı eşitsizlik içerisinden geçerek olur.”¹⁷⁷ “Kendi” ile “başkası” benzerlik çerçevesinde bir araya getirilir. Eşit değil fakat “benzer” olarak “başkası” da benim gibi eyleyebilir. “ ‘Sen de’ ile ‘kendim olarak’ arasındaki eşdeğerlik, (bir şeyi yapmaya) güç yetirebileceğime (*je peux / I can*) ve değerim olduğuna (*je vau / I have worth*) inanmamı sağlayan tanıklığın (*attestation*) uzantısı sayılabilecek bir güvene dayanır.”¹⁷⁸ Böylece Ricoeur “kendi” ve “başkası”nın eşdeğerlere sahip olmak bakımından birbirlerini takdir etme statüsüne geçebildiklerini ifade etmektedir. Ricoeur’e göre adaletin etik boyutu ise, “kendi” ile “başkası” arasındaki diyalektiğe dayanmaktadır. “İyi yaşam”ı amaçlayan etik niyet, “kendi” ve “başkası” arasındaki ilişkiye dayandırılarak, kurumlar ve adalet teorisiyle ilişkilendirilmektedir. Ricoeur *The Just*’ın önsözünde, Platon’un *Devlet* kitabında, Aristoteles’in etik teorisinde ve modern dönemin sözleşmeye dayalı teorilerinde sosyal ilişkilere dayanan bir “adalet” teorisinin resmedildiğini dile getirir. Modern dönem filozoflarının da hukukun özgüllüğü üzerine yürüttükleri tartışmalarda etik ve politik olan arasındaki ilişkinin temel problem olarak ele alındığına işaret etmektedir. Ricoeur, çağına ilişkin sorgulamasını yaparken, 20. yüzyılda korkunç felaketlerle ve kısımlarla karşı karşıya kalan insanlığın, etik ve politik açıdan ihmale uğramış olmasını görmezden gelerek nasıl hesabını vereceğimizi sorar.¹⁷⁹ Yaşamının beş yılını kampta geçiren filozofun sorusu, etik, adalet ve politika felsefesinin kesişim noktalarını görmemiz açısından önemlidir. Ricoeur, Fransız

¹⁷⁶ Karl Simms, *Paul Ricoeur*, London: Routledge 2003. s.104

¹⁷⁷ Paul Ricoeur, (2010) *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.268

¹⁷⁸ a.g.e. s.270

¹⁷⁹ Paul Ricoeur, *The Just*, b.y, çev. Davet Pellauer, USA: University of Chicago Press, 2000. s.VII - VIII

devrimindeki terörü bir örnek olarak sunarak, kurumsal düzeydeki şiddetin, devletleşmiş biçimini etik ve politik açıdan sorgulamaktadır.

III. ANLAMLI EYLEMİ BİR METİN GİBİ GÖRMEK

Aynı soruşturmada *insan eylemleri* üzerine giderek yoğunlaşan Ricoeur, insan eylemlerindeki analogik birliği kurgularken kendi hermeneutiği ile cogito felsefeleri arasındaki ayrımı derinleştirir. Bu derinlik, kesinlik arayışı içerisinde olan bir cogito yerine anlam-çeşitliliği ya da çok-anlamli eyleme ontolojisinin yer değişmesiyle perçinlenmektedir. Metin üzerinden insan eylemlerini bir hermeneutik çizgi üzerine oturtma çabası söz konusudur. Ricoeur çok-anlamli eyleme ontolojisinde, insan eylemlerinin bir metin gibi okunabileceğini ve tıpkı metindeki çok-anlamli yapı gibi insan eylemlerinde de bu çok-anlamli yapıyı göstermeye çalışır. Böylece beşeri bilimler için uygulanabilir, yeni bir metin modeli ortaya çıkar. Ricoeur, Dilthey’in yorum ya da metin çözümlemesi olarak kullandığı *Auslegung* kavramına bağlı kalır ve *Verstehen* (anlama)’in *Auslegung* karşısında geniş bir kaplama sahip olduğunu ifade eder. Öyle ki *Verstehen* ile bir göstergenin işaret ettiği ve göstermeye çalıştığı semboller ya da göstergeler sistemi anlaşılmaya çalışırken, *Auslegung* ile sınırları çizilmiş bir takım göstergeler sisteminin çözülmesi söz konusudur. Metni, beşeri bilimlerde bir paradigma haline getirmek için öncelikli olarak dil ve söylem arasında bir ayrım yapmaktadır. Ricoeur’e göre Saussure, *langue* ve *parole* ayrımını yaparak bir sistem ortaya koymuştu. Ancak *Söylem* (discourse), dilin bir konuşma edimiyle gerçekleşmesi ya da ortaya konulmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla Ricoeur’e göre “söylem, dil olayı, ya da linguistik kullanımdır.”¹⁸⁰

Söylemin en küçük birimi tümce olarak ele alındıktan sonra¹⁸¹ olay ve söylem hermenutiğinin gelişim aşamalarında dört temel özellik karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, söylemin hep bir “şimdi” içinde gerçekleşmesi karşısında dilin böyle bir zamansallığının olmamasıdır. İkinci olarak söylem, “kim?” sorusu ile ilişkilidir ve bir

¹⁸⁰ Paul Ricoeur, “Anlamli Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.s.28

¹⁸¹ Paul Ricoeur, “Anlamli Eylemi Bir Metin Gibi Görmek” adlı makalesinde söylem ve dil arasındaki temel birim ayrımını Emile Benveniste’den almaktadır. Buradan hareketle gösterge dilin, tümce ise söylemin temel birimi olarak tanımlanır. Bkz. P.Ricoeur (1990) *Anlamli Eylemi Bir Metin Gibi Görmek* (İçinde: *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*) Hürriyet Vakfı Yayınları: İstanbul: s.28

öznesi vardır. Dil ise öznesizdir. Buradan hareketle geçiş yapılan üçüncü özellikte, dil bir zamansallığı ve öznesi olmaması bakımından yalnızca kendi içindeki sistemlere gönderme yaparken, söylem hep bir özneye ya da dünyaya gönderme yapmaktadır. Ricoeur'e göre konuşmanın bir "olay" olarak kurulmasını sağlayan dört özellikten sonuncusu; söylemin yalnızca bir iletişim koşulu olmayıp, bir özneye, zamana ve dünyaya ait olarak bir muhatabının olmasıdır. Dilden söylem düzeyine geçiş yani olayın bir karakter kazanarak görünür olması ancak bu dört özellik ile mümkün olabilmektedir. Ancak Ricoeur, Emile Benveniste'den hareketle serimlenen bu özelliklerin "anlama problemi" ile başka bir boyutta tartışılması gerektiğini düşünmektedir.¹⁸²

Hem metinsel düzeyde yani yazılı dilde hem de sözlü dilde farklı türlü "anlama"lar söz konusudur. Söylem, bir zamansal sisteme bağlı olduğundan "şimdi"nin içinde gerçekleşir ve kaybolur. Dilde ise böyle bir bağlılık yoktur. Dolayısıyla "zamansal olmayan sistem, ne görülür ne de kaybolur; olmamıştır, olay değildir."¹⁸³ Sonuç olarak söylemden yani sözlü anlatımdan farklı olarak yazı veya metin, bir olay tespiti yapmaz, konuşmada "söylenen"in anlamını yani *noemasını* tespit eder. Olayın kendisini değil, söyleneni tespit etmektedir. Ricoeur buradan hareketle konuşma eyleminin anlamını üç ayrı şekilde görmek gerektiğini düşünmektedir; bildirme eylemi, ifade tarzı ve ifadenin etkileri. Ricoeur, dilden farklı olarak tümcenin kendisine gönderme yaparken, göstergeleri öznel ve kişisel şekilde kullandığını ifade etmektedir. Söylem, bir dünyaya gönderimde bulunurken, dilin kendisi olaya dönüşmeyen bir tümce olmadan bunu yapamaz. Dilin bu özelliği, onu kullanan ve bir "olay"ın öznesi olabilen insanın dünyası ile anlam kazanmaktadır. Ricoeur, bir metnin yazarından bağımsız olarak anlam kazanması gibi insanın da söylem aracılığıyla göndermelerini aşabileceğini düşünmektedir. "Dünya bizim için metinlerin ortaya çıkardığı göndermelerin bütünüdür."¹⁸⁴ İnsan söylem aracılığıyla göndermelerinin görünür olduğu bir dünyayı gösterebiliyor. Ricoeur, bu özellik ile "başkası"na açılan kapıdan geçmektedir. Ona göre söylem, bir başkasına seslenmesi ya da hitap etmesi bakımından dilden ayrılmaktadır ve iletişimin kurucu ögesi olmaktadır. Buradan hareketle *anlamlı*

¹⁸² Paul Ricoeur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990. s. 28

¹⁸³ a.g.e. s.29

¹⁸⁴ a.g.e. s.31

eylem teorisini kurgulayan Ricoeur, Max Weber'den aldığı bu kavramı¹⁸⁵ “okunabilir eylem” biçiminde, dört ayrı ölçütü yeniden formüle etmektedir. Bu dört ölçüt, Ricoeur'ün anlamlı eylemi tıpkı bir metin gibi okumasını sağlayan koşulları içermektedir. Birinci ölçüt, eylemin tespit edilerek etkileşimin nesneleştirilmesidir. Ricoeur, eylemin tıpkı konuşmada / söylemde olduğu gibi bir bildiri içeriğinin olduğunu dolayısıyla çok-anlamlı bir yapıya sahip olduğunu dile getirir. “Eylemin bildiri içeriğinin, konuşma eylemindeki gibi bir olay ve anlam diyalektiğine temel oluşturduğunu”¹⁸⁶ söyleyerek, eylemin *noematik* yani anlam yapısının yorumlanabilir bölüm olduğunun altını çizer.

Yazının eylem düzeyindeki karşılığı izlerdir. Ricoeur'ün sözünü ettiği izler, belli bir zaman içinde, bir olayla o döneme damgasını vuran eylemlerdir. Eğer bir eylem ya da iz, bireyden bağımsızlaşarak özerkleşirse “toplumsal iz” haline gelir.

“...kimi eylemler, kendi dönemleri üstünde iz bırakan olaylardır. Ama izlerini neyin üstünde bırakmışlardır? Söylemin, üzerine yazıldığı şey mekânsal bir şey değil midir? Bir olay nasıl olur da, zamansal bir şey üzerine kaydedilebilir? Ne var ki, toplumsal zaman, uçup giden bir şeyden ibaret değildir, aynı zamanda kalıcı etkilerin, sürekli örtülerin barınağıdır.”¹⁸⁷

Ricoeur burada ikinci ölçüt olarak, bir insanın gerçekleştirdiği eylemin kendi nesnel örüntülerini meydana getirmesiyle o zaman içerisinde bir “iz” bırakabileceğini ifade eder. Böylece tarihi, insan eylemlerinin sicilini okuyabileceğimiz bir “nesne” olarak betimler. Ricoeur bu görüşüyle tarihselcilikle (historicism) ile zıt kutuplara düşmektedir. Çünkü insan ve insan eylemlerini tarihin bir sonucu olarak kabul eden görüşün aksine Ricoeur, insan eylemlerinin toplumsal bir iz haline geldikten sonra toplumsal zaman içerisinde bir “kurum” haline geldiğini düşünmektedir. Eylemlerin toplumsal zaman içerisinde bir kurum haline gelmesi, o eylemlerin artık failinden bağımsızlaştığı, özerkleştiği anlamına gelir. Eğer toplum bilimlerinde bir “anlam” aranacaksa, artık kurumlaşmış olan eylemlerin anlamına bakılmalıdır. Dolayısıyla bir

¹⁸⁵ Weber'in birey üzerine kurguladığı sosyoloji kuramı, Aydınlanmacı görüşlerden etkilenmiştir. Tıpkı hermeneutik geleneğin ilk temsilcilerinde olduğu gibi Weber'de de anlama (verstehen) ve açıklama arasındaki ayrıma katılır. Doğa bilimlerindeki yasalar açıklamaya tabiyken, insan davranışları (eylemleri) nedensellik çerçevesinde “anlamlı” eylemler olarak yorumlanabilirler. Çünkü birey, anlamlı davranışın yegane yüklenicisidir. Bkz: Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*

¹⁸⁶ Paul Ricoeur, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990. s.32

¹⁸⁷ a.g.e. s. 33

eylemin “anlamlı” olması, kurumlaşmış davranışlardaki karşılığı ya da kurallara bağlılığı ölçüsünde “nesnel” olması demektir.¹⁸⁸

Anlamlı eylemin metin gibi okunabilmesindeki üçüncü ölçüt, eylemin kalıcılığının ilk olaydan başka bağlamlarla da ilişkilendirilmesidir. Ricoeur’e göre “önemli bir olayın anlamı, onu üreten toplumsal koşulları aşan ve yeni toplumsal bağlamlarda da yinelenen bir anlamdır.”¹⁸⁹ Böylece o eyleme ilgi artmış ya da zaman-ötesi bir boyut kazanmıştır. Böylece bir metnin göndermeler aracılığıyla farklı “dünyalar” kurabilmesi gibi, kültürlerin önemli ürünleri de o toplumun yarattığı koşulları aşabilir. Sonuç olarak Ricoeur, eylem-yorum diyalektiğine geçerken insan eylemini “açık bir yapıt” olarak ele alır. Eylemin faili, diğer öznelere hitap etmektedir ve tıpkı metin okuyucuları gibi eylemin muhatapları da farklıdır. Tarih ise insan eylemlerinin yargılandığı yer olarak belirlemektedir. Geçmiş ve şimdinin diyalektiği, eylemle ilgili yorumların çeşitliliğine zemin hazırlar. Hem metnin hem de eylemin yargıçıları ya da yorumcuları yalnız çağdaşları değildir artık. Eyleme dair bütün yorumlar eşit derecede önemlidir.¹⁹⁰

A. Açıklama ile Anlamın Diyalektiği

Paul Ricoeur’ün Dilthey ile yollarının ayrıldığı nokta, anlama (Verstehen) ile açıklama (*Erklären*) arasındaki dikotominin beşeri bilimleri bir bilim olmaktan uzaklaştırdığı düşüncesidir. Böylece Ricoeur, Dilthey’den kalan problemi, açıklama ve anlam arasındaki diyalektik ile aşmaya çalışmaktadır. Romantik hermeneutik geleneği eleştirerek işe koyulan Ricoeur, yeni bir paradigma belirlerken “metin”den hareket etmektedir. Bir metnin nesnel olabilmesi için öncelikli olarak anlamının tespiti gerekir. İkinci olarak metnin anlamı, yazarının niyetinden bağımsızlaşması ve özerkleşmelidir. Üçüncü aşamada metin, doğrudan gönderme yapmak yerine çeşitli sembollerini kullanarak gizli göndermelerde bulunmalıdır ve son olarak metin, evrensel düzeyde muhatapları ile buluşmalıdır. Ricoeur, bu dört aşamadan sonra nesnel bir boyut kazanan metnin, bu nesnellik üzerinden kendine dair bir açıklama

¹⁸⁸ a.g.e. s.34

¹⁸⁹ a.g.e. s.34

¹⁹⁰ a.g.e. s.35

olanağına kavuştuğunu ifade eder.¹⁹¹ Ricoeur'e göre metnin anlamlandırma süreci, yazarın niyetinden ayrı boyutta serimlendiğinde tahmin ve doğrulama diyalektiği karşımıza çıkmaktadır. Anlamın anlamını tahmin etmeye çalışmak, dilin metaforik yapısından kaynaklanmaktadır. "Metin bir bütündür, bir totalitedir. Bütün ile parçalar arasındaki ilişki...belirli bir yargılama türünü gerektirir."¹⁹² Metni bir bütün olarak ele alan Ricoeur, diğer bir aşamada metnin de bir "birey" olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Böylece bir bütün olarak ele alınan metnin, bireysel yapısı ve tahmine dayalı yorumlarının anlamadan açıklamaya doğru giden diyalektik süreçte beşeri bilimler için bir temel sağlayacağını düşünmektedir.

İnsan eylemleri söz konusu olduğunda da, tıpkı bir metinde olduğu gibi yorumların olanaklılığı karşımıza çıkmaktadır. Ricoeur, eylem teorisi açısından "tahmin" kavramını "anlama"nın yerine, "geçerli kılma"yı da "açıklama"nın yerine koyarak eylem alanına uygulamaktadır. Anlamadan açıklamaya gitmeyip, açıklamadan anlamaya giderek kurulacak olan bir diyalektikte ise, mitlerdeki gibi bir anlamsal ilişki ağı karşımıza çıkmaktadır. Metin ile okuyucu arasındaki ilişkiyi olumlayan derinlemesine semantiktir ve metin, bu derin semantik yapısıyla, okuyucusuna yeni bir dünyanın kapısını açmaktadır. "Anlaşılması gereken şey, söylemin ilk durumu değil, olanaklı bir dünyaya işaret eden yanıdır."¹⁹³ Ricoeur'e göre bir metnin anlamı, metinden hareketle farklı bir bakış açısı kazanmak, nesnelere karşı başka türlü bir bakış tarzı geliştirebilmektir. Ricoeur'ün, beşeri bilimler için sağlam bir paradigma olarak gördüğü açıklama ve anlama diyalektiği ilkin toplumsal olaylar ile göstergebilim (*semyoloji*) önderliğinde oluşmaktadır. Ricoeur'e göre, semiyolojinin yapısal modeli toplumsal olaylar için kullanılabilir. Dildeki sembolik işlev, toplumsal yaşamın bir aynadaki yansıması gibidir. Ricoeur'e göre "sembolik işlev elbette toplumsaldır, ama sosyal gerçeklik de esas olarak semboliktir."¹⁹⁴ Dolayısıyla toplum bilimlerinde yorum derinlemesine geliştirilebilir ve böylece bir anlam kazanabilir. Yapısalcılığın geliştirmiş olduğu analiz yöntemi, dil çözümlemesinden başlayarak eleştirel yorumlara genişletilebilir. Bunu yaparken, metnin bireyselleşme sürecinde kişisel önyargıların okuyucuyu "kendine mal etme" güdüsüne sürüklemesi eleştirilebilir. Ancak Ricoeur

¹⁹¹ a.g.e. s. 36

¹⁹² a.g.e. s. 37

¹⁹³ a.g.e. s. 41

¹⁹⁴ a.g.e. s. 42

“beşeri olayları anlamada kişisel bağlılığın rolünü yadsımamak ama onu gerekçelendirmek”¹⁹⁵ gerektiğini vurgulayarak bu eleştirinin karşısına pragmatik bir çözüm çıkarmaktadır. Sonuç olarak hermeneutik daire, açıklama ve anlamayı birbirinden ayrı iki kutup olmaktan kurtararak, birbirlerine bağlanmaktadır.

¹⁹⁵ a.g.e. s. 43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİH SAHNESİNDE BİNBİR ÇEŞİT ANLATI

I. ZAMANIN FEMOMENOLOJİSİ VE ANLATI

Anlatı çokluğunu dilsel bir kusur olarak görüp, tahrip edici bir unsur olarak tanımlayan dil görüşlerinin aksine Ricoeur’de anlatı çeşitliliğini temellendirme çabası görmekteyiz. Dili kendi içinde bir bütün olarak ele almak onu beşeri etkilerden ve zamansallık boyutundan koparmak anlamına geleceği için Ricoeur bunu kabul etmez. O halde temel soruşturmamız, Ricoeur’ün anlatı, tarih ve etik aracılığıyla adil kurumları nasıl tasarladığı ve ne şekilde görevlendirdiği üzerinedir.

Ricoeur, zaman ve zamansallık tartışmalarının anlatı ve tarih ile ilişkisini kurma yolunda girdiği çabayı Aziz Augustinus ve Aristoteles’in zaman kavramlarını irdelerek başlatmaktadır. Ricoeur, Aristoteles ve Augustinus’un “zaman” kavramına yönelik teorilerinin bir eleştirisini ortaya koyar fakat onların zaman tanımlamalarını tamamen reddetmez hatta kendi “zaman” düşüncesini bunların üzerine kurgular. Augustinus’un zaman incelemesi, insan yaşamının sınırlılığı temelinde transandantal bir boyuta demir atma çabasına dönüşür. Ricoeur’ün savı, zaman hakkında yürütülen spekülâtif düşüncelerin sonuçsuz bir tür düşünsel uğraş olduğudur. Ricoeur’e göre Augustinus’daki sonuçsuz aporilerin yardımına öyküleme etkinliği koşmaktadır. Augustinus, zamanın var olup olmadığını tartıştıktan sonra, geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman senteziyle ruhun içinde olduğunu ileri sürdüğü zamanı kabul etmektedir. Geçmiş anlatılarla anımsanmakta, şimdiki zaman görünmekte ve gelecek zaman ise beklenmektedir. Ricoeur, Augustinus’un çözümlemesinden hareketle *iz* kavramına dikkat çeker ve geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman arasındaki bağın uzamsal bir kırılmaya maruz bırakılarak zamansal yayılımın ruha atfedilmiş olduğunu tespit eder. Çünkü Augustinus, ruhu ile zamanı ölçtüğünü ileri sürmekte ve aslında geçmiş zamanın izlenimlerini ruhunda görmektedir. Ricoeur, Augustinus’un zaman ilişkin bu çözümlemesini yani zamanın hem ölçüm ilkesini hem de kendisini ruhun içinde bulundurduğu tezini tutarlı görmektedir.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1.Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 1.b., çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007. s.27-60

Diğer yandan Augustinus, Tanrısal Söz'ün (*Verbum*) insan sözü (*vox*) karşısında kalıcı ve yaratıcı olduğunu, insan sözünün ise geçip gittiğini dile getirerek, öncesiz-sonrasızlık tartışmasında Tanrısal Söz'e vurgu yapmaktadır. Augustinus'daki *distentio* (yayılm) ve *intentio* (yönelme) diyalektiği zaman ve öncesizlik-sonrasızlık temalarıyla harmanlanmaktadır. Ricoeur, Augustinus'un incelemesini spekülâtif zaman tartışmalarından ayrılarak daha derin bir zamansallık anlayışı geliştirmiş olması bakımından değerli bulmaktadır. Ricoeur'ün anlatı ya da yorum teorisinin içeriğini zenginleştirecek olan zaman ve zamansallık kavramları, bir "öteki" zaman kavrayışının kabulünü gerektirmektedir.¹⁹⁷

Ricoeur, ikinci aşamada Aristoteles'in *mimesis* üzerine yürüttüğü tartışmayı, olayörgüleştirme (*mythos*) ile birlikte anlatı ve zaman bağlantısı için incelemektedir. İncelemesinin özünü, toplumbilimsel ya da genel anlamda beşeri bilimlerdeki kurmaca anlatılara değil, anlatısal kavrayışa tanıdığı öncelik oluşturmaktadır. Ricoeur'e göre anlatı, nesnesiyle yani temsilleriyle belirlenmektedir. Bir eylemin olayörgüsünün olması, anlatı bakımından onun sınırları olduğunu gösterir. Olayögrüsü, olaylar arasındaki nedensel ilişkilerle bağlandığından, Ricoeur'e göre "anlatıyla ilgili bütün *Verstehen* [anlama(k)] sorunu da burada filiz halinde bulunmaktadır."¹⁹⁸ Dolayısıyla mimetik etkinliği anlamca zenginleştiren bir *mythos* kavrayışı geliştirmektedir. Aristoteles'in olayörgüsünün zamansal boyutunu görmezden geldiği noktada Ricoeur, özellikle bu boyutu göstermeye çalışmaktadır. Augustinus ve Aristoteles'te ele alınan ve zaman ile anlatı arasındaki ilişkinin bir sorun haline gelmesine sebep olan ayrımlar, Ricoeur'ün deneyim alanına vurgusu ile aşmaya çalışılmaktadır. Ricoeur'e göre olayörgüleştirme aşaması, bu sorunun çözülmesinde bir aracı role sahiptir.¹⁹⁹ Çünkü olayörgüsünün yapısal, simgesel ve zamansal özellikleri, eylem hakkında doğrudan anlatım ihtiyacını meydana getirir. Kısaca anlatı, insan davranışının ya da eyleminin yeniden adlandırılmasıdır. Bir olayın gerçekleşmesi, konuşma edimiyle sözün karşı tarafa aktarımından fazlasıdır. Böylece kişi, söz ile eylemi aktarırken yeni bir deneyimi de dile taşımış olur. Ricoeur bu paylaşıma gönderinin dünyası ya da ufku demektedir. Böylece "dil kendisi için bir Aynılık [aynı

¹⁹⁷ a.g.e. s.70

¹⁹⁸ a.g.e. s.89

¹⁹⁹ a.g.e. s.110

olma-] durumu yaratır. Dünya ise onun Ötekisi'dir."²⁰⁰ Bir ötekinin kabulü dilin bu refleksif özelliği sayesinde mümkündür. Ricoeur, zamana yönelik bu çözümlemesiyle zamanın fenomenolojisi ile beşeri bilimler arasında kurduğu bağlantıları güçlendirmeye çalışmaktadır.

II. TARİH VE ANLATI

Ricoeur, tarih ve anlatının öyküleme yoluyla ve olayörgüsü ile aynı yollardan yürüdüğünü, dolayısıyla tarihin anlatısal olduğunu dile getirir. Genel anlamda tarihin tarihsel olma özelliğinin bir sorun olarak sunulması, toplumbilimleri içerisindeki meşruiyeti açısından ele alınmaktadır. Ricoeur bu tartışmaya Fransız tarih yazımı ve Hegelci tarih anlayışlarından ayrı bir noktada temel arar. Mimesis döngüsü içine yerleştirdiği tarihyazımı, pragmatik edimler ve yetenekler içinde vuku bulması bakımından zaman içinde gerçekleşen olaylar aracılığıyla türemektedir. Bu *mimesin I*'in özelliğidir. *Mimesis II*'nin anlatı zamanı özelliği, zamansal yapılandırmaları tarih yazımı sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Anlatının yeniden biçimlenişi ise *mimesis III*'ün varoluşsal soruşturmaları gün yüzüne çıkardığı aşamada gerçekleşir. Ricoeur, Aristoteles'ten aldığı *mimesis* kavramını, eylemin taklidi anlamında tarih çözümlemesi içine yerleştirmektedir.

Ricoeur, tarihe yönelik çözümlemesini “eylem”, “hakikat” sorunsalı çerçevesinde ve “kurmaca tarih” anlayışı eşliğinde serimler. Böylece Ricoeur, tarihsel bilginin, öyküleme ile anlatısal bir yapıdan dolayı olarak türediğini göstermeye çalışmaktadır. Ricoeur'e göre eğer zaman anlatı aracılığıyla yeniden biçimlendiriliyorsa, bunu tarihsel anlatı ve kurmaca anlatının birbirleriyle olan bağlantısı ya da *bağı* sayesinde gerçekleştirebilmektedir.²⁰¹ Kurmaca metinlerdeki karakterlerin özellikleri ve eylemleri olaylar arasındaki nedensel bağı görmek açısından önemli bir fırsat sunar. Bu anlamda mitoslar tarihsel ve kurmaca metin arasındaki bu ilişkinin en önemli örnekleridir. Ancak tek aşamalı mimesis sürecinin ötesine geçen Ricoeur, üç aşamalı mimesis'in bu üç yönünün her biri ile Augustinus'un teorisinde zamanı oluşturan “üç kat

²⁰⁰ a.g.e. s.150

²⁰¹ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2. Tarih ve Anlatı* 1.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009. s.13

şimdiki zaman”a karşılık gelir.²⁰² Nedensel bağ, olaylar arasındaki anlatsal yapının mantıklı bir çerçevesini sunar. Ricoeur’ün düşüncesinden hareketle, belli bir zaman içerisinde gerçekleşen bir olayın olayörgüsündeki tutarsızlıkların kabul göremeyecek bir yapıda olacağını söyleyebiliriz. Özellikle tarihyazımı söz konusu olduğunda bu özellik daha çok ön plana çıkmaktadır. Fakat aynı zamanda, bir olayın gerçekleştiği zaman ve yer, o olayın etkisini belirleyebildiğinden, genel geçer bir tarihsel yasanın, doğa bilimlerindeki gibi bir yasaya karşılık gelip gelemeyeceği tartışmaya açılmaktadır. Ricoeur, genel geçer ve ereksel bir tarih görüşünü kabul etmez. Hegel’in bu düşüncesini eleştirmekle birlikte, bir olayın nedenini saptamanın, olgular düzeyinde bir kabulü gerektirdiğini düşünmektedir. Hatta “Hegelci” tarih felsefesi anlatsal değildir elbette. Geleceğin bir felsefe içinde ya da bir umut teolojisi içinde öncelenmesi de anlatsal değildir.”²⁰³ Umuda dayalı bir “yorum”dur. Ancak bu kabul, doğa bilimlerindeki gibi bir kabul değil, daha çok “yorum” ile ilişkisinde bir açıklama sunan kabul olabilir. Ricoeur, Marx’ın devrimle ilgili düşüncelerini bu yoruma dayalı kabullere bir örnek olarak sunar. Marx’a göre Proleterya’nın tarih sahnesindeki yükselişi ve dönüştürücü gücü olayın “neden”ini verir. Ancak Ricoeur, böyle bir tarihsel “anlatının” yalnızca bir “yorum”, nedenlere ilişkin farklı bir “tarihyazımı” olabileceğini düşünmektedir.²⁰⁴

Anlatı açısından tarih incelemesinin bir diğer önemli kavramı olarak öykü, Ricoeur’ün merkezi bir kavramı haline gelir. Ricoeur, W. B. Gallie’nin *öyküye* ilişkin incelemesini takip eder ve onun *öykü* tanımının kendi düşüncesindeki *olayörgüleştirme* kavramından çok da farklı olmadığını düşünmektedir. Ricoeur’ün anlama ve açıklamanın birbirinden ayrılamayacağını, aksine bu iki sürecin birbirini içerdiği savı, *öykü* kavramı ile pekişmektedir. “Bir öyküyü izlemek, gerçekten de, özel bir doğrultu (İng. *Directedness*) sunan art arda dizilmiş eylemleri, düşünceleri ve duyguları anlamak demektir.”²⁰⁵ Anlamayı gerçekleştirecek olansa, öykünün kendi içinde ve kendisiyle ilgili açıklama sunmasıdır. Fakat beşeri bilimlerin “nesnel” olma çabası, *öykü* ve tarih arasındaki bağın giderek kopmasına sebep olmuştur. Oysa bir anlatı olarak her tarih, belirli bir toplulukta veya toplumda yaşayan bireylerin yaşadığı

²⁰² Karl Simms *Paul Ricoeur*, London: Routledge 2003. s.84

²⁰³ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2. Tarih ve Anlatı* 1.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009. s..96

²⁰⁴ a.g.e. s.55-57

²⁰⁵ a.g.e. s.105

olayları anlatmaktadır. Ricoeur'e göre tarihsel anlatının belli bir öykü içerisinde kendini açıklayamayıp diğer bilimlerden yardım almasında ve bir "açıklama" arayışında olmasında yadsınacak bir şey yoktur. Yeni verilerle yeni bir yorum yaratmak veya yazmak tarihin "nesnel"liğini riske atmamaktadır.²⁰⁶

Ricoeur, bir sonraki aşamada tarihin nesnesi olarak "*toplum*"u belirler. Ricoeur, Maurice Mandelbaum'un düşüncelerinden faydalananarak, tarihsel bilginin ilgili *varlıkları* olarak bireyleri ele almaktadır. Bir tarihten söz ediyor olmak, o tarihi, duyguları ve eylemleri yaşayan bireylerin konsesuslarına ilişkin bir bağdan söz ediyor olmaktır. Dolayısıyla o ilişki ağı bize tarihsel anlatının ontolojik öğelerini sunar. "Bireyler, yalnızca özel bir zamanda ve yerde var olmuş bir toplumun doğasına ve değişikliklerine dayanılarak dikkate alındıklarında tarihçileri ilgilendirirler."²⁰⁷ Bu noktada toplumsal üretimlerin bir sonucu olarak *kültür* kavramı devreye girmektedir. Tartışmanın bir sonraki aşamasında Ricoeur'ün incelemeye tabi tuttuğu bütün bu kavramlar aracılığıyla, kültürün bir ögesi olarak dil ele alınarak politik olana ilişkin bir çözümleme yapılmaya çalışılacaktır.

III. ANLATI VE ETİK

Ricoeur'ün anlatı teorisi, etik teorisi ve eylem teorisinin senteziyle bir bütünlük oluşturmaktadır. Bir eylemi betimlerken ve bir eylemi anlatırken pratik düzeyde hangi biçimde gerçekleştirdiğimizi sorgular. Anlatı teorisinin iki ayrı ayağını oluşturan *pratik* ve *etik* aracılığıyla "kendi"nin ve "eylem"nin konuluşunu incelemektedir. Buna göre bir anlatıda, eylemin faili olarak "kişi", olayörgüsü ile göbekten bağlıdır. "Kendi"nin anlatısal özdeşliği, öykülemenin kurucu ögesi olması bakımından "kişi" ile öykülemeyi bir ve aynı şeyler olarak karşımıza çıkarmaktadır. "Anlatının şahsiyeti olarak anlaşılan kişi *kendi* "deneyimler"inden ayrı bir varlık değildir."²⁰⁸ Öyle ki Ricoeur, *insanı* hem eyleyen hem de maruz kalan olarak tanımlayarak etik tartışmaya bir kapı aralamaktadır. Genel çerçeveden bakılacak olursa Ricoeur'ün etik niyeti, adil kurumlarla gerçekleştirilebilecek "başka"ları için ve başkalarıyla birlikte "iyi bir yaşam" hedeflemektir. Bu tanımdan hareketle "etik" ve

²⁰⁶ a.g.e. s.108-113

²⁰⁷ M.Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*. Aktaran: Paul Ricoeur, İçinde; Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2. Tarih ve Anlatı* 1.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009. s.10

²⁰⁸ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.199

“moral” değerler arasında ayırım yapmaktadır. Ricoeur’ün etik teorisi daha çok Aristotelesçi anlamda “erdem etiği”ne ilişkindir. “Mutlak terimlerle belirli eylemlerin ‘iyi’ veya ‘kötü’ olup olmadığına karar vermeye çalışan ‘uygulamalı etik’ ya da ‘moral felsefe’ araştırması yerine genel olarak iyi bir insan olmanın ne anlama geldiğine dair bir araştırmadır.”²⁰⁹ Ricoeur, “iyi bir hayat” ile “anlatı” arasında kurduğu ilişki ışığında tıpkı Sokrates gibi, hedeflenen iyi yaşamın anlatıya değer olduğunu düşünmektedir. Böylece anlatı ile yaşam arasında doğrudan bir ilişki kuran Ricoeur’ün anlatı üzerine yaptığı çalışmaların etik amacı da budur. Ricoeur, insan yaşamının anlatı boyutunu görünür kılmaya çalışmaktadır. “Hayat bir anlatıdır: yaşarken, hayatlarımızın hikâyesini yaratırız.”²¹⁰ Hermenutiğin yalnızca bir yorumbilim ya da metin çözümlemesi olarak kalmayıp aynı zamanda yaşamları da okumaya olanak kılması önemlidir. Ricoeur, kendi ve başkası üzerinden geliştirdiği refleksif düşüncenin bir sonucu olarak “kendini anlama”nın yani kendini okumanın yöntemsel olanaklılığını gösterir. Bir metin için etik yargılardan söz edilebiliyorsa, aynı şekilde söz edilen ya da anlatılan bir yaşam için de yargılardan söz edilebilir.²¹¹

“İyi hayat” etik ereğin konusu olduğundan, Ricoeur etik’in “moral” olana önceliğini vurgulamaktadır. Moral, *yükümlülük* dayatması bakımından etik’ten ayrılır ve etik moral olana göre daha öncelikli bir konuma yerleştirilir. Herkesin nihaî amacı “iyi hayat”tır. Burada Aristoteles’in *Ethika*’sından yardım alan Ricoeur, *praksis* üzerinden “iyi” olana ulaşma savını gündeme getirir. Pratiklerin (*zanaat, sanat* vs.) kurucu kuralları toplumsaldır ve işbirliğine dayanırlar. Her *praksis*in “kendinde amaç”ının olması ve her eylemin “nihaî amaç”a yönelmesi aynı anda nasıl mümkün olabilir²¹² diye soran Ricoeur, “pratikler” ve “hayat planı” kavramları çerçevesinde bir çözüm geliştirir.

“...bir meslek / uğraş, bir kez seçildi mi, kendisini işler kılan hareketlere ve yapıp etmelere bu “kendinde amaç” karakterini verir; ama yine de başlangıçtaki seçimlerimizi elden geçirip ıslah etmekten hiçbir zaman kesilmeyiz.”²¹³

Bu pratiklerle “anlatı”nın ilişkisi, hayatın birliği idesi ile açıklanmak istenmektedir. Anlatı aracılığıyla eyleme bir değer biçilmektedir ve bu değerler ile

²⁰⁹ Karl Simms, *Paul Ricoeur*. Roudledge: London, 2003, Ss.101

²¹⁰ a.g.e. s.104

²¹¹ a.g.e. s.101-102

²¹² Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.243

²¹³ a.g.e s. 143

“kişi” de kendini değerlendirmektedir. Bu süreçte ise “yorumlama”, “kendi”nin bir uğraşı olarak hermenutik süreci sürdürür. Ricoeur, bu döngü içerisinde insanın eyleyen ve eyleme maruz kalan olarak bir döngü içerisindeki betimlenişini tekrar sunar. Böylece Ricoeur’e göre “etik düzlemde, kendini-yorumlama kendini-takdir²¹⁴ hâline gelir.”²¹⁵ Tanıklık (*attestation*) ise “kendi”nin bu süreçteki eylemlerine ve deneyimlerine dair yargıda bulunmayı içermektedir. Peki “kendi”nin tanıklığı “başkası” ya da “öteki” ile kurulan ilişkide etik açıdan nasıl bir temel oluşturmaktadır?

IV. ADALET VE ADİL KURUMLAR

Adalet duygusu, “başka” ya da ”öteki” ile gelişen ilişkinin içerisinde ortaya çıkar. İyi-yaşama ereği, kurumsal düzeyde karşılık bulduğunda “eşitlik” fikrini de kendi içinde barındırmaktadır. Ricoeur etik ile ilişkisinde adaletin ve “kendi”nin karşılaşmasında yeni bir sorgulamayı gündeme getirir. “Herbirine herbirinin hakkı”²¹⁶ belirlenimi ile kurumsal düzeyde *birlikte yaşama* biçimini içeren bir yapının görevleri ve etik ile ilişkisi inceleme alanına girmektedir. Böylece Ricoeur “kurum”ları adalet ve etik incelemesine dahil etmektedir. “Kurum”lar bir topluluğun ortak değerlerini içeren, koruyan ve o topluluğun paylaşımlarını sağlayan, güvence altına alan yapılardır. Bu yapılanma içerisinde Arendt’in ifadesiyle “ortaklaşa-güç” ilişkisi önem kazanır çünkü “çoğulluk” idesi, “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin genişletilmesiyle ortaya çıkmaktadır. “Çoğulluk” idesi veya fikri ile ortaya çıkan üçüncü şahıs, doğrudan bir kişiye değil daha genel bir yapıya aittir.²¹⁷ Ricoeur, “ben” ve “sen”den ayrı olarak üçüncü bir tarafın imkânı ya da olanaklılığını göstermeye çalışmaktadır. Ricoeur, *Crises of Republic*’den yaptığı alıntı ile, “çoğulluk” fikrinin “güç”ü bir anlama kavuşturduğu ve tek başına ya da bireysel bir özellik olmadığı fikrini Arendt ile paylaşmaktadır.²¹⁸ Aynı zamanda “güç”, tahakküm ilişkileri tarafından sarıp sarmalanarak görünmez bir boyut kazanmakta ve şiddete kılıf uydurmakta önemli bir rol oynamaktadır.

²¹⁴ Ricoeur, “kendini-takdir”(estime de soi / self-esteem) ifadesini, “etik erek”e karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Bkz Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.233-234

²¹⁵ a.g.e. s.246

²¹⁶ a.g.e. s. 270

²¹⁷ a.g.e. s. 271-272

²¹⁸ H.Arendt (1972), *Crises of the Republic* (içinde Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.272)

“Güç, temel yapısı içinde ne denli akışkan ve kaygan olsa da, kendisini hep daha kadim bir temel üzerine oturtan bir otoritenin yardımı olmaksızın ne denli temelsiz ve dayanaksız kalsa da, birlikte eylemeyi ve yaşamayı istemek bakımından, etik ereğe vazgeçilmez üçüncü boyutunun uygulanım noktasını verir: bu üçüncü boyut “adalet”tir.”²¹⁹

Ricoeur “adalet” kavramını, “sorumluluk”, “eşitlik”, “ben”, “sen”, “öteki”, “tarafsızlık ve hatta “adaletsizlik” nosyonlarıyla birlikte ele almaktadır. “Kendi”nin yaşamı boyunca yüz yüze geldiği durum ve olaylar karşısında aldığı sorumluluklar ve bulunduğu eylemler noktasında “adalet”in içinde ya da dışında yer edinmesi söz konusudur. Dolayısıyla Ricoeur’ün felsefi antropolojisi, adalet kuramıyla doğrudan ilişkilidir. Soyut bir kavram olarak ele alınmayıp, “kendi”nin ya da “ben”in, “sen” ya da “öteki” ile kurmuş olduğu ilişkide “iyi bir yaşam” isteği söz konusudur. Adaleti “toplumsal kurumların ilk erdemi”²²⁰ olarak kabul etmek, kavramı etik bir erek olarak betimlemektedir. Daha önce belirtilmiş olduğu üzere Ricoeur, etiği “iyi bir yaşam arzusu olarak”²²¹ tanımlar. “İyi bir yaşam” arzusunun “herkes için iyi bir yaşam” arzusu olarak toplumsal bir boyuta dönmesi, “ben” ve “sen” arasındaki “eşitlik” idealine bir kapı aralamaktadır. Ricoeur, “ben” ve “sen” arasındaki dialogik ilişkiyi bir model olarak sunar ve adaletin ilişkiler düzeyinde dialogal (*dialogale*) bir etik erdem olarak belirler.²²² “Ben”in iletişime dayalı bu boyutu, onun toplumsal bir özne olmasını pekiştirmektedir. Adalet “ben” ve “sen” in karşılaştığı durum karşısında eşit bir mesafede durmalıdır ki, “eşitlik”ten söz edilebilsin. “Üçüncü halin imkânlılığı” fikri en çok adaletin tesis edilmesi ve hukukun bir kurum olarak görevini yerine “adil” olarak getirmesinde önemlidir. Hannah Arendt’in politik olarak insan potansiyelini gerçekleştirmede en mükemmel ortam olarak belirlediği “kamusal alan” kavramı ilk olarak, “insanlararası ilişkilerin, 'ben' ve 'siz' arasındaki yüz yüze ilişkinin üçüncü bir taraf olarak belirlendiği çoğulculuk durumunu ifade eder.”²²³ Zira bir kurumun adil olması veya adaleti sağlaması, “ben” ve “sen” arasındaki ilişkiden çok daha derinlere uzanmaktadır. Adaletin toplumsal bir boyut kazanması ve bireysel ilişkilerin ötesine geçmesi “kendi” den ayrı olarak ya da üçüncü bir hal olarak “herbiri” belirleniminin doğmasıyla gerçekleşir. Daha önce ifade edildiği üzere “herbirine herbirinin hakkı” nı

²¹⁹ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.275

²²⁰ Paul Ricoeur *The Just*, b.y, çev. Davet Pellauer, USA: University of Chicago Press, 2000. s. XIV

²²¹ a.g.e s. XV

²²² a.g.e s. XV

²²³ a.g.e s.8

verecek olan, tarafsızlığı sağlayan bir mesafeyle “herhangi biri”ne yaklaşacak olan
adaletli veya adil bir kurumdur.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLAK, ETİK, ADALET VE POLİTİK OLANIN KESİŞİMİ

Felsefe tarihi boyunca “erdem nedir?”, “mutlu yaşam nasıl gerçekleşir” ya da genel olarak “nasıl yaşamalıyız” gibi soruların ele alınıp tartışıldığı disiplin etiktir. İnsanlık tarihinde dönüm noktası olarak görülen olaylar ve değişimler, etik problemlerin de değişmesine, çeşitlenmesine yol açmıştır. Bununla birlikte etik problemlerin insan eylemleri özelinde ele alınması, etiğin diğer felsefi alanlardaki tartışmalara dahil edilmesini sağlar. Etik gibi insan hayatını bireysel ve toplumsal olarak irdeleyen bir alandaki tartışmaları ele alırken, araştırmamızın temel sorusu çerçevesinde bir sınırlama yapmak durumundayız. Buna göre bu bölümde, Ricoeur’ün etik ile ilgili tartışmalarda hangi noktada durduğunu ele alacağız ve Ricoeur’ün politik felsefesinin önemli bir ayağını oluşturan sorumluluk etiğinin yüklenici görevinin ne olduğunu araştıracağız.

Homeros’tan günümüze kadar olan süreçte etik problemler pek çok farklı etik kuram çerçevesinde ele alınmıştır. Örneğin Sokrates, iyi bir yaşamın ancak erdemli davranışlarla sağlanabileceğini ileri sürerken Aristoteles, mutlak iyiye yönelmiş bir yaşamın erdemli bir yaşam olabileceğini söyler. Bu görüş erdem etiğinin özünü oluşturmaktadır. Aristotelesçi anlamda mutlak bir iyiyle özdeşleşmiş etik anlayışına karşı çıkan Kant’a göre, mutluluğa ulaştıran genel geçer bir iyi kavrayışı olamaz. Kant’ın sorgulaması sonunda ise, bireysel çabalar sonucu ulaşılabilecek iyi yaşam ya da mutluluk yerine apriori, evrensel, herkes için genel geçer bir ahlak yasası karşımıza çıkar. 18. Yüzyıla gelindiğinde, yaşanan toplumsal değişimlerin etkisiyle yani Aydınlanmanın etkisiyle faydacı etik görüşünün geliştiğini söyleyebiliriz. Jeremy Bentham’ın zemin hazırladığı ve John Stuart Mill’in geliştirdiği görüş, iyi ve mutlu yaşam için *faydacı* eylemlerde bulunmak gerektiğini ileri sürer.

Sanayi devriminin toplumsal yaşamdaki dönüşümleri hızlandığı dönemden 20. Yüzyıla gelinen süreçte etik tartışmalar, pozitivizmin de etkisiyle yeniden kurgulanmıştır. Buna göre mantıkçı pozitivistler etik kuramlarında metafizik önermelerin veya bilişsel olmayan önermelerin dışarda bırakılması taraftarıdır. Örneğin A.J. Ayer “anamlı önerme türlerinin yalnızca, ampirik önermelerle ve totolojilerden meydana geldiğini, dolayısıyla felsefenin klasik ya da geleneksel

alanlarını oluşturan metafizik ile normatif etiğin ve bu arada teolojinin önermelerinin olgusal bakımdan anlamsız olduğunu ileri sürer.”²²⁴ Dolayısıyla Ayer’in ve akımın diğer bir düşünürü olarak R. Carnap’ın etik görüşüne göre olgusal öğelere dayanmadığı için etik önermeler doğru ya da yanlış olamayacağından, bu ifadeler yalnızca duyguları ve buyrukları ifade etmektedir.²²⁵

Çağdaş düşünürlerden Alasdair MacIntyre, güncel problemler merkezinde erdem etiğini yeniden ele almıştır. MacIntyre, pratik yaşamda vuku bulan problemlere bakıldığında, dönemin ahlak teorilerini yetersiz hatta çelişkili bulmuştur. Evrensel bir iyi ya da ahlak anlayışı, modern öznenin bireysel ve bencil arzularına ters düşmektedir. MacIntyre’a göre “modern birey, yani duygucu birey, kendi alanında egemenlik kurarken, toplumsal kimliğin ve belirli bir amaca yöneltilmiş insan yaşamı anlayışının kazandırdığı geleneksel çerçevesini kaybetmiştir.”²²⁶ Dolayısıyla MacIntyre, Aristotelesçi anlamda erdem etiği anlayışını ele alarak genişletir. Ona göre modern birey, “nasıl eylemeliyim?” diye düşündüğü an, genel bir ilke ya da yasadan ziyade içinde bulunmuş olduğu duruma göre harekete geçer. Böylece MacIntyre, Aristoteles’ten farklı olarak erdem tanımını pratik, yaşam öyküsü ve gelenekten (ahlaki anlamda) hareketle yapar. Aksi durumda ahlaki davranış kalıpları olarak sunulan ve yaşamın her alanında beklenen eylem şemaları, tutarsız ve anlamsız bir hal alacaktır.

“Sonuç olarak, çağdaş ahlaksal yaşantı, paradoksal bir karaktere bürünmüş bulunuyor. Çünkü, her birimize, kendimizi özerk ahlaksal bir fail olarak görmemiz gerektiği öğretilir; ama aynı zamanda her birimiz, bizleri başkalarıyla güdümleyici ilişkiler içine girmeye zorlayan, pratik estetik ve bürokratik kiplerce kuşatılmış hale geliriz.”²²⁷

Etik ve politikayı bir arada tartışmayı sağlayan en önemli etken, somut alanlar olarak kamusal yaşamın normlarını belirliyor olmalarıdır. Hem etik olarak hem de politik olarak bir amaçtan (telos) söz edebiliriz. Birey ve toplum arasındaki ilişkinin kavramsal bir düzeyde incelenmesi etik ve politikayı birlikte ele almayı gerektirir. Bu anlamda Antik Yunandan modern döneme gelinceye dek etik ve politik olanın iç içeliği göz ardı edilmemelidir. Örneğin Aristoteles, iyi bir yaşamın amacını iyi olana ve

²²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2010. s.1076-1077

²²⁵ Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, 2.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011. s.13

²²⁶ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 1.b., çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001. s.61

²²⁷ a.g.e s.110

mutluluğa yönelmek olarak belirlerken, politik yaşamı bu mutluluğun bir ayağı olarak belirler. Erdem etiğini savunan bir düşünür olarak Aristoteles, erdemleri çeşitlerine ayırır. “Erdem tercihlerle ilgili bir huydur.”²²⁸ Yöneticinin phronesis (aklı başındalık) erdemiyle hareket etmesi yani bu erdemli davranışı tercih etmesi gerektiğini savunur. Eğer yönetici toplum için doğru ve sağlıklı kararlar alacak şekilde aklı başında davranmazsa, toplumun mutluluk amacı gerçekleşmeyecektir.

Aziz Pavlus’un Ortaçağ’da Hristiyanlığı kurumsallaştırması ile erdem anlayışında bir değişim gerçekleşmiştir. Kişisel tercihlere dayanan erdem etiği görüşü, dine bağlı bir erdemlilik anlayışına evrilmiştir. Erdemli davranmanın ve ahlaklı olmanın Tanrı inancı merkezinde ele alınması, Hristiyan toplumunun teolojik bir erdem anlayışıyla kuşatılması ile sonuçlanmıştır. Augustinus’a göre mutluluğu yalnızca Tanrı’da bulabilecek olan insan, gökyüzü devletini (öte dünya) ideal olarak belirlemeli ve bu çerçevede iyi yönetimin ilkelerini uygulamalıdır.²²⁹

Luther ve Machivelli’ye geldiğimizde önceki dönemlerden farklı olarak “birey”den söz edilmeye başlandığını görürüz. Ancak Luther, moral alana ilişkin ikili bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre bir yanda kişisel arzulardan gelen mutlak emirler, diğer tarafta “politik ve ekonomik düzenin kendi kendini haklıcakartan kuralları vardır.”²³⁰ Böylece “birey” Lutherci anlamda iki alana da aittir. Bu noktada insanın sözleşmeler aracılığıyla birbirlerine bağlanması söz konusudur.

“Devlet toplumdan ayrı hale gelir; Orta Çağlarda toplumsal bağlar ve politik bağlar, feodalizmin birliği ve πόλις’in birliği tamamen farklı olsa bile, tıpkı Grekler için de olduğu gibi bir birliğe sâhiptirler. Artık bir insân, devletle, üstleri ve asları her bakımdan bağlayan bir toplumsal ilişkiler ağı yoluyla değil, fakat sâdece uyruk olarak bağıntılanır.”²³¹

Machiavelli, etik ve politik olanı işlevleri bakımından birbirinden ayırarak realpolitik bir görüş ortaya koymuştur. İtalya özelinde politikanın “güç” kavramı ile tanımlamasını yapan Machiavelli ünlü kitabı *Prens*’te, egemenin gücünü koruyup kollayacak enstrümanlardan söz eder. Buna göre geleneksel etik-politika

²²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1.b., çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014. s.49

²²⁹ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 1.b., Bursa: Asa Kitabevi, 1999. s.52-58

²³⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, 1.b., çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zeltüy Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001. s. 140

²³¹ a.g.e. s. 140

ilişkisi, gerçeğe uymayan hatta ütöpik olan davranış kalıplarını sunması bakımından yetersiz görölmektedir. Çünkü Machiavelli'ye göre hem devlet hem de yasalar insan ürünüdür ve dolayısıyla gücü elinde bulunduranın egemenlik arzusunun sonucudur. Dolayısıyla politik olanın kendi içinde bir "iyi"sinin olması, etik ilişkiler bakımından iyi olacağı anlamına gelmemektedir. Machiavelli'ye göre, "...talih değıştikçe insanlar da davranış tarzlarında inat etmeyip koşullara uyum sağlarsa mutlu olurlar, uyum bozulursa mutsuz olurlar. Kanımca atılgan olmak sakıngan olmaktan daha iyidir çünkü talih dışıdır; ve ona egemen olmak için sert davranmak ve dövmeğ gerekir."²³² Machiavelli'de egemenin, gücü kendi bekası için kullanması öncelenir. Bu noktada Machiavelli'nin Aristoteles ile yan yana bile koyamayacağımız türden bir etik-politik ayrımı yaptığını söyleyebiliriz.

17. yüzyılda yaşanan paradigma değışimi, ilginin bilime ve bilimsel bilgiye kaymasına sebep olmuştur. Thomas Hobbes, ortaya koyduğu bilimsel etik anlayışı ile Ortaçağ Hristiyan etik anlayışından tam bir kopuşu gerçekleştirir. Kişiden bağımsız değerler ne Tanrı'da ne de tözsel başka türlü özlerde bulunur. Mutlak iyi ve kötüden söz edilemez. Kişinin duygu durumu eylemini şekillendirmektedir. Tıpkı "korku"nın ve "güvensizliğin" kişileri bir "toplum" yaratma isteğine istemesi gibi. Buna göre Hobbes'in düşüncesi, doğası gereği bencil ya da kötü olan insanın savaş halinden kurtulmak için sözleşme yoluyla bir devlet kurduğu yönündedir. Doğal savaş halinde etik değerlerden ve ahlaki değer yargılarından söz etmek mümkün değildir. Yasalar aracılığıyla bir egemene devredilen güç, mutlu ve güvenli bir yaşamı sağlamanın yoludur. Dolayısıyla Hobbes, kişilere nasıl davranması gerektiğini söyleyen etik kuralların, doğal durumda eyleyen insan için hiçbir şey ifade etmediğini düşünmektedir. "İnsana dair böyle bir görüşte, insanların "nasıl bir hayat istiyorum?" sorusuna artık hiç gerek yoktur."²³³

Machiavelli'nin egemenlik üzerine yapmış olduğu vurguyu Hobbes, 17. yüzyıl problemlerine ya da savaş krizine bir çözüm bulmak isteğiyle ileri taşımıştır. Machiavelli ve Hobbes'un belirlediği paradigmaya bağılı kalarak Carl Schmitt çağdaş politik düşüncede düzen problemini yeniden ele alır. Schmitt'in "politik olan kavramı" üzerine yürüttüğü tartışmadan ortaya çıkan dost-düşman ayrımı, özgül ölçütler

²³² Machiavelli, *Prens*, 5.b., çev. Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2008. s. 138

²³³ Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2001. s. 49

sunmaktadır. Bir “öteki” olarak tanımlanan düşman, yabancıdır. Schmitt, çatışmanın taraflarını karar verici merciler olarak görür. “Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütündür.”²³⁴ Dolayısıyla dost ve düşmanın karşı karşıya geldiği, yoğunlaşmanın en uç noktasında, politik olan kendini gösterir. Schmitt, savaşı kendinde bir amaç olarak görmez. Politik olanı aşan yani dost-düşman ayrımından bağımsız olarak salt ekonomik, dini ya da hukuki nedenlerle ortaya çıkan savaşlar mantık dışıdır

Schmitt’in “devlet” ve politik olan arasında yapmış olduğu bir diğer ayrım ise Ricoeur tarafından reddedilecektir. Ricoeur’e göre politik olan (le politique), bir ideal olarak devleti tanımlar. Schmitt’te ise bu ayrımın temelinde yatan dost-düşman ilişkisi Ricoeur’ün “kendi” ve “başkası” arasında görmüş olduğu ilişkiyle asla örtüşmez. Dost-düşman ayrımında taraflar bir grubu ya da birliği temsil etmektedir. Dolayısıyla tikel ilişkiler merkezinde hasımlığa ya da nefrete dayalı bir düşmanlık ilişkisi yoktur. Ricoeur’ün etik görüşü ise bireysel bir eylem biçimiyle, en özelde “kendi” ve “başkası” arasındaki refleksif düşünüşle başlamaktadır. Diğer yandan Ricoeur, politik paradoks teorisi ile Schmitt ve Weber’de gördüğümüz şekliyle politik olana etik ve ekonomik olandan ayrı bir özerklik atfeder.

“Nasıl eylemeliyim?” sorusundan hareketle ilkeler üzerine yürütülen tartışmalar, toplumsal bir varlık olarak insanın tüm eylem alanlarına genişletildiğinde, etiğe ilişkin görüşler çeşitlenmiş ve kavramsal sınıflandırmalar yapılmıştır.²³⁵ Paul Ricoeur’ün etik görüşünün bir ayağını oluşturan “sorumluluk etiği”, Max Weber’in yapmış olduğu ayrım da karşımıza çıkar. Weber, *Meslek Olarak Siyaset* (Politik als Beruf) adlı metninde, politikacı merkezinde “davranış” kavramını “inanç etiği”²³⁶ ve “sorumluluk etiği” ayrımıyla ele alır. Weber’e göre, yetişkin bir bireyin bulunduğu davranışın sonuçlarının farkında olarak ve eylemlerinin sorumluluğunu alarak davranması, sorumluluk etiğinin özünü oluşturur. Sorumluluk etiğine göre eyleyen kişi, durum karşında ne türlü hareket etmesi gerektiğine karar verebileceği gibi, aksi bir

²³⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 4.b., çev. Eve Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2018. s.59

²³⁵ Felsefe tarihi boyunca etik üzerine yürütülen tartışmaları daha da çeşitlendirmek elbette mümkündür. Ancak burada Paul Ricoeur’ün etik görüşünü konumlandırmak üzere genel bir çerçeve çizilerek, politik olanla ilişkisini ele almak için bir kapı aralanmaya çalışılmıştır.

²³⁶ Diğer bir ifadeyle anlayış etiği.

durum söz konusu olduğunda da “Burada duruyorum, başka türlü yapamam.”²³⁷ diyecektir. Paul Ricoeur’ün sorumluluk etiğine bağlandığı nokta, “kendi” ve “başkası”nın, “karşılıklılık” ilkesi ile eylemde bulunmasıdır. Bu ilke ise sorumluluk merkezinde işlemektedir.

Ricoeur, *Oneself As Another* (Başkası Olarak Kendisi) adlı kitabının yedinci bölümünde “kendi” ve etik arasındaki bağı tikel ilişkiler üzerinden gösterir. Bu bağı toplumsal boyuta taşınması ise “dayanışma”, “karşılıklılık”, “adalet” ve “erdem etiği” kavramlarının iç içe geçişiyle sağlanır. Ricoeur’ün etik görüşü, adalet kavramı ile harmanlanarak politik felsefe anlayışının özünü oluşturmaktadır. Öyle ki Ricoeur, hem politik hafızaya dair düşüncelerini kurgularken hem de politik olanı irdelerken, bu çabaya bir yurttaşlık uğraşı olarak yaklaşmakta ve bu politik sorumluluğu etik bir erdem olarak görmektedir. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* metninden “dostluk” üzerine yürütülen tartışmanın bir dökümünü yapan Ricoeur, “başka” ve “kendi” arasındaki ilişkiyi bir dostluk ilişkisi olmaktan ziyade yurttaş ilişkisi olarak ele alır ve önce adalet teorisiyle bağı kurar; ardından da politik olanla ilişkisini göstermeye çalışır. Yine Aristoteles’ten aldığı “karşılıklılık” kavramı, dostluk ilişkisinin temelinde yatmaktadır.

“Bu karşılıklılık, göreceğimiz ki, bir “birlikte-yaşama” (*suzén*) ortaklığına, kısaca içten-bağlılığa, samimiyete ve mahremiyete (*intimité / intimacy*) kadar uzanır.”²³⁸

Böylece Ricoeur, “kendi” ve “başkası” arasındaki ilişkinin, bir üçüncü taraf olarak kurumlar düzeyine geçişini etik bir arka planla işlemektedir.

I. ETİK ÖZNE

Ricoeur, “adalet” ile ilişkisinde dostluk ve karşılıklılığın ilişkiselliğini göstermeye çalışmaktadır. “Kendi” ve “başkası” arasındaki ilişki daha organik bir yapıdadır. Kişiler arasındaki ilişkilerin kurumsal boyuta taşınmasıyla birlikte, “iyi bir yaşamı hedeflemek” devlet kurumu içerisinde sağlanması amaçlanan bir niyete dönüşmektedir. *Adil-olan*’ın kamusal yönü, “iyi”den yana durmalıdır. Böylece devletin *telos*’u insanların iyiliğine katkıda bulunmak olmalıdır. “Bireyin kendi potansiyelini

²³⁷ Max Weber, *Meslek Olarak Siyaset*, 1.b., çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları, 2017. s.89

²³⁸ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s. 251

gerçekleştirmesi, gerçekten “iyi” bir yaşama yönelmesi ancak böyle bir yönetim biçimi içerisinde mümkün olabilir.”²³⁹

Ricoeur, etik ve ahlak arasındaki ayrımı belirlemezden önce, her iki kavramında öncelikli olarak kişiler arasındaki ilişkiler düzeyinde farklılık gösterdiğini, ardından kurumsal boyutta farklı işlevlere sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Aristoteles’ten ödünç aldığı “iyi yaşama arzusu” düşüncesini ahlak ile eşleştirirken, daha çok kurallara bağlı olarak şekillenen “ne yapmalıyım?” sorusunu bu ahlak tanımıyla ele almaktadır. Etik sınırlar ise “kendi”nin “nasıl yaşamalıyım?” sorusu ile şekillenmektedir.²⁴⁰ Tanımlamalar kurumsal olana genişletildiğinde, politik felsefenin arkeolojik bir ön çalışması olma özelliğini taşımaktadır. Çalışmanın antropolojik özelliği ise eylemin “kim?” tarafından gerçekleştirildiğine yönelik soruların yanıtlanmasıdır. Eylemlerin “iyi” ya da “kötü” olduğu yönündeki atfetmeler, “kim?” sorusunun içeriğinde aranabilir.

“Bu metnin özü, göreceli olarak ‘kim’ zamirini içeren sorulara getirdiğimiz yanıt dizileriyle ortaya çıkmaktadır: kim konuşuyor? Bunu veya bu eylemi kim gerçekleştirdi? Bu kimin hikayesi? Bu zararın veya suçun sorumlusu kim?”²⁴¹

Ricoeur’ün “kim?” sorusuna sıklıkla geri dönmesi, onun birkaç ayrı kuramının kesişim noktası olarak görülebilir. Öyle ki bu soru, Ricoeur’ün söz edimleri kuramına atıfta bulunur. Eylemi gerçekleştiren kişi, kendi eylemine “tanıklık” (*attestation*) eden olarak birinci dereceden “kendi” hermenütüğünün öznesidir. Ricoeur’ün politik bir özne fikrinin köşe taşı olarak gördüğü nokta, failin eylem kapasitesinin ve gücünün farkında olduğu iddiasıdır.²⁴² Bu özne düşüncesi, “etik özne” fikrinden ayrı düşünülemez. Ricoeur, etik özneyi dilbilimsel alan, eylem ve anlatı üzerine inşa etmektedir. Böylece, eylemin faili, hem kendi eyleminin anlatıcısı olarak hem de bir başka anlatıcının öznesi olarak dilbilimsel temelde ele alınmaktadır. Eylem ya da pratik temelinden sonra üçüncü olarak, anlatı aşamasında öznenin kimliği ile anlatı boyutu üzerinde durulmaktadır. Ricoeur, söz edimleri kuramının yalnızca bir

²³⁹ Berry Tholen “Political Responsibility as a Virtue: Nussbaum, MacIntyre, and Ricoeur on the Fragility of Politics”, *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol.43(1), Yıl 2018, y.y. Ss.22-34

²⁴⁰ Paul Ricoeur, *Oneself As Another*, b.y. çev. Kathleen Blamey, Chicago: Chicago University Press, 1992. s.170-173

²⁴¹ Paul Ricoeur, “The Moral, The Ethical, and The Political”, *Paul Ricoeur and The Task of The Political Philosophy*, çev. Alison Scott-Bauman,, USA: Lexington Books, 2013. s.21

²⁴² A.g.e. 21

iletişim kuramıyla sınırlı kalmaması gerektiğini düşünür. Bu noktada Ricoeur, etik öznenin “anlatı kimliği” kavramı üzerinden zamansal boyutunu vurgulamak istemektedir. Varoluşun zamansal boyutu, öznenin hem kendi eyleminin anlatıcısı olduğu hem de başkaları tarafından eylemlerinin anlatıldığı ve değerlendirildiği noktada görünür kılınır. Ricoeur erdem etiği incelemesinde sıklıkla dile getirdiği “iyi yaşam” nosyonunu, etik öznenin kendi eylemlerini yargımlarken referans alacağını düşünmektedir. Ancak bu refleksif düşünüş ile içe dönen özne etik özne olabilir.

“Bu içe dönük harekette, özne kendisini iyi fikrinin ufkunun altına yerleştirir ve eylemlerinin yönlendirildiği iyi yaşam açısından kendisini ya yargılar ya da eylemlerinin yargılanmasına izin verir. Kısaca, yalnızca kendi eylemlerini değerlendirebilen, iyi ve kötü yüklemelerin anlamlarıyla bağlantılı tercihleri formüle edebilen, diğer bir deyişle olası eylemler arasında seçim yapma sorunu olduğunda bir değerler hiyerarşisi sunabilen bir özne - yalnızca böyle bir Özne kendini değerlendirebilir.”²⁴³

Ricoeur’ün felsefi düşüncesinde etik özne kavramı, politik olanı anlamının kilit noktasıdır. Bu noktada üzerine durmamız gereken sorular; etik öznenin politik olanı belirleme ya da düzenleme noktasında ne derece başarılı olabileceği veya olduğudur. Etik özne ve politik alan nasıl bir etkileşim içerisindedir? “Kendi” olmak bakımından etik öznenin “başkası” ile ilişkisi, politik olanın kurgulanmasında nasıl bir rol oynamaktadır?

Bütün bu sorular bizi Ricoeur’ün politik olan ile erdem etiği arasında kurduğu ilişkiyi mercek altına almaya zorlamaktadır. Ricoeur’ün adalet teorisinde “eşitlik” ilkesine vurgusu, “kendi” ve “başkası”nın ortak bir yarar çerçevesindeki ilişkisine işaret etmektedir. Bu ortak yarar, daha en başından bir politik birlik olma düşüncesini beraberinde getirir. Bunun en başat örneği bir “toplum” yaratımıdır. Böylece kişi, doğmuş olduğu toplumun diline, tarihine, kültürüne maruz kalmanın yanında belirli bir politik birliğin de parçası olmaktadır. Böyle bir politik birliktelik, o grubun kendine özgü fikir ve kabul sınırları içerisine dahil olmaktır. Böylece kişiler, ait ya da dahil oldukları politik birliğin çıkarlarına ve ortak yararına değer vermektedirler. Ricoeur bu noktada, politik birliğe erdem etiği görüşünü aşilayarak adalet teorisini daha eşitlikçi ve demokratik bir vücuda bürümek ister. “Âdil paylaşım ve âdil pay ideleri eşitlik idesinin kalkını altında hâlâ daha etik ereğe aittirler.”²⁴⁴ Daha önce belirttiğimiz

²⁴³ a.g.e. s.21-22

²⁴⁴ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010. s.319

üzere Ricoeur'ün etik erek olarak “iyi yaşama arzusu”nu dile getirmesi, eşitlik düşüncesi için önemli bir noktaya açıklık kazandırır. Ricoeur, herkesin farklı olduğunu, “iyi” den başka başka şeyler anlayabileceklerinin gayet farkındadır. Dolayısıyla sözünü ettiği “eşitlik” ilkesi, bir pastanın tüm paydaşlara santimi santimine eşit dağıtımı değildir. Ricoeur, kişiler arasındaki öznel farklılıkları göz önünde bulundurarak, kişilerin kendini gerçekleştirme ve politik alana katılım olanakları bakımından bir “eşitlik”ten söz etmektedir. Eşit olarak paylaştırılması gereken şey olanaklardır.²⁴⁵

II. ETİK İLİŞKİ VE ADALET TEORİSİ

Ricoeur, tamamıyla eşitliğin ve adaletin sağlanabilmesi için “kendi” ve “öteki” arasındaki ilişkiyi ütöpik bir zemine oturtmaz. Çünkü Ricoeur, gerek insan ilişkilerinde gerekse üçüncü bir kişi olarak kurumsal ilişkilerde “bencillik”²⁴⁶ duygusunun varlığını yadsımamaktadır. Sağlıklı bir politik düzenin altını oyan bencillik veya çıkarıcılıktır. Ricoeur, benlik inşası sürecinde ötekinin ya da “başkası”nın katkısına ek olarak üçüncü bir taraf tanımlar. “Ben” ve “sen” arasındaki ilişkide yüzü olmayan bir taraf olarak “onlar”. Dolayısıyla konuşma sırasında, diyalogun alıcısı bir öteki her zaman vardır. Ricoeur, böyle bir taraf olma durumunun yasal, moral ve politik sonuçlarına değinmektedir. Çünkü ona göre “konuşmacıların kendileri birbirinin yerine geçmese bile muhataplar yer değiştirebilirler.”²⁴⁷ Bu temel koşul ise, hukuki öznenin ortaya çıkışını sağlamaktadır.

²⁴⁵ Berry Tholen, “Political Responsibility as a Virtue: Nussbaum, MacIntyre, and Ricoeur on the Fragility of Politics”, *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol.43(1), Yıl 2018, s.24

²⁴⁶ Ricoeur Aristoteles'ten aldığı *πλεονεξία* (pleoneksi – pleonexy) nosyonuna atıfta bulunur. Aristoteles *πλεονεξία* kavramını *Nikomakhos'a Etik*'in Beşinci kitabında adalet ve adaletsizlik üzerine düşünürken dile getirmektedir. *Πλεονεξία*, çıkarıcılığı ya da diğer bir ifadeyle bencilliği ifade etmektedir. Aristoteles, adaletsiz insan ile bencil insanın toplumsal düzeyde yasaya uymayan davranışlar sergilemek bakımından paralellik gösterdiğini ifade etmektedir. (1998: 1129b9-1129b14) “Demek söylediğimiz gibi, uzlaşma toplumsal bir dostluk gibi görünüyor; yararlı olanlarla, yaşam için uygun olanlarla ilgili. Bu tür bir uzlaşma doğru kişilerde olur, çünkü onlar kendileri ile, başkaları ile uzlaşma içindedir. Deyim yerindeyse “aynı yöne dönmektirler” (bu tür kişilerin istekleri kalıcıdır, bir sarkaç gibi yön değiştirip durmazlar); adil ve yararlı olanları ister, bunları kamu adına ararlar. Oysa kötü kişiler zorluklarda ve kamu işlerinde geride kalıp, yararlı olanlarda daha çoğu aradıklarından, dostluklarında da olduğu gibi, pek azı dışında, uzlaşmazlar. Herbiri bunları kendisi için istediğinden yakınındakileri ezer, ona çelme takar, ortaklık gözetilmeyince ortaklık ortadan kalkar. İmdi birbirlerine fırsat vermedikleri, kendileri de adil şeyler yapmak istemedikleri için bunlarda anlaşmazlık ortaya çıkıyor.” (1998: 1167b-1167b15)

²⁴⁷ Paul Ricoeur, “The Moral, The Ethical, and The Political”, *Paul Ricoeur and The Task of The Political Philosophy*, çev. Alison Scott-Bauman,, USA: Lexington Books, 2013. s.22

Ricoeur'e göre, "benim gibi" ifadesi "ben" ve "öteki" arasındaki eşitliğe vurgu yapar. Haklar ve görevler açısından eşitlik, ancak bir dil -ortak bir dil- tesis etmek koşuluyla sürdürülebilir. Dil, anlaşmanın muhataplarını birbirlerine bağlamaktadır. Bir duygu olarak bencilliğin önüne geçemese bile dil, yazılı hale geldiğinde yasalar önünde taraflar arasındaki uyuşmazlığa aracılık etmektedir. Ancak Ricoeur, dilin sosyal yönüne vurgu yaparken, politik bir kurum olarak ele alınmasına karşıdır. Kötü bir politik rejim, taraflar arasındaki anlaşmayı bozmak için korkuya dayalı bir sistem ya da iktidarlarını pekiştirmek adına yalana dayanan bir kurgu ya da ortam oluşturabilir. Aynı zamanda yine dil aracılığıyla halihazırda var olan iletişimi bozabilir.²⁴⁸ Çünkü kötü bir politik rejim, aynı zamanda bir dil aracılığıyla kendisini var edebilir hatta bütün varoluşunu bir "dil" ya da "söylem" üzerine kurabilir. Dolayısıyla bir topluluğu ya da milleti tanımlayan anlatılar, onların anlatısal kimliğini oluşturarak bizlere kurumsal düzeyde bir tanımlama vermektedir. Ricoeur bu noktada tarihi felsefecinin ele aldığı şekliyle değil de, bir tarihçinin ele aldığı şekliyle incelemektedir. Böylece tıpkı bir tarihçinin yaptığı gibi bir tarih yazımı içerisinde, anlatısal kimliği verili topluluğun ya da milletin zamansal bir boyutla tanıtılması ya da tanınması söz konusu olmaktadır.

Belirli bir anlatısal kimlik altında toplanan insanların, "ben" ve "öteki" dışında tüzel bir kişi olarak "devlet"i oluşturması, kişiler arasındaki etik ilişkiyi üçüncü bir kişi olarak devletler düzeyine taşımaktadır. Ancak Ricoeur, sorumluluğun bu düzeydeki karşılığını tanık, yargıç gibi sözünü tutma kapasitesinde olan ve karşılıklı olarak birbirimize güvendiğimiz biri olarak tanımlamaktadır. Böylece çeşitli sözleşmeler tarafından hukuksal bir zemine oturtulan sorumluluk bir güven duygusu yaratmaktadır. Ricoeur'ün "tanıma" kavramına sıklıkla vurgusu bu noktada başlar. Hukuksal bir düzlemde karşılıklı olarak anlaşılan bir pakt ya da sözleşme tarafların da birbirini tanıdığını gösterir. "Bu kural, aynı yasalar altında yaşayan herkesi ve uluslararası veya insani haklar söz konusu olduğunda tüm insan ırkını kapsar."²⁴⁹ Böylece sorumluluk ve kurallar, üçüncü bir taraf olarak "herkes"i kapsamaktadır. Ricoeur, bu noktaya gelindiğinde politik bir düzeyin belirleyici etik değeri olarak "adalet"i öne sürmektedir. Böylece toplumun "politik bir topluluk" olduğu görüşünü etik bir değer üzerinden temellendirmektedir.

²⁴⁸ a.g.e. s.22

²⁴⁹ a.g.e. s.24

III. POLİTİK LABİRENT

Ricoeur'ün Nanterre'de felsefe bölüm başkanlığı yaptığı sırada, 1968 yılında başlayan ve Ricoeur'ün dekanlık yaparken istifasına kadar giden ayaklanmaların, onun politik olana dair düşüncelerini şekillendirdiği görülmektedir. Üniversitedeki edebiyat ve hukuk öğrencileri politik alandaki sağ ve sol çatışmalarını temsil etmekteydi. Ricoeur, bu ayaklanmaların dünyanın farklı bölgelerindeki üniversitelerin kampüslerinde eş zamanlı olarak gerçekleşmesi üzerinde durmuş ve ayaklanan yaş grubunun dönemin dezavantajlı grubu olduğuna kanaat getirmiştir. Öyle ki özellikle özgürlükler söz konusu olduğunda üniversite öğrencilerinin sahnede yer alması kaçınılmaz olmuştur. Değişen dünya, yeni yaşam biçimlerini ortaya çıkarmakta ve gelişen yeni ekonomik düzenlemeler özellikle genç kuşakların giderek zayıf düşecek ekonomik koşullarını perçinlemekteydi. Ricoeur, Fransa örneğinde bu ayaklanmaların kampüslerin dışına taşmasına işaret eder. Ancak dekanlık sürecinde yaşanan ayaklanmaların ve kampüste başlayan polis müdahalelerinin yasa dışı bir şekilde yürütülmesi ve Ricoeur'ün eli kolu bağlanarak sürecin dışında bırakılması bir çıkmaza da işaret etmektedir.²⁵⁰

1969 yılında öğrencilerin ayaklanmaları öğretim üyelerine karşı bir nefrete dönüşmüş ve yön değiştirmişti. Ricoeur'ü üniversiteden istifaya sürükleyen süreç için yapmış olduğu tanımlama Hannah Arendt ve Max Weber'in uzlaştırma çabası olarak karşımıza çıkar. Çünkü Ricoeur, ilişkilerdeki hiyerarşik yapının kuşatıcılığını bütün gerçekliğiyle yaşamıştı. Dekanlık yapmış olduğu dönemde bir üst düzey yönetici olarak hiyerarşinin bir yerindeydi fakat yapı içerisinde kendinden de üstte olan devlet kurumu ve onun aygıtları söz konusuydu. Ricoeur, Nanterre dönemindeki başarısızlığını “kendi kendini yönetme ile her kurumun ayrılmaz bir parçası olan hiyerarşik yapıyı (ya da her kurumun içerdiği farklı rollerin asimetrik dağılımını) uzlaştırmayı amaçlayan o imkânsız tasarının başarısızlığı”²⁵¹ olarak görmekteydi. Dekanlık görevi gereği bir dikey ilişki zinciri içerisinde olan Ricoeur, sosyal alandaki yatay ilişkilerden gelen bir meşruiyeti birleştirmek istemiştir. Ricoeur, Weber'in dikey egemenlik ilişkisi tanımlamasıyla Arendtçi yatay ilişkiler kavramını sentezlemek istemiştir. Görünen o ki,

²⁵⁰ Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç François Azauvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 2.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017. s.57-61

²⁵¹ a..g.e. s.61-62

o yıllarda doğrudan olayların içerisindeyken bu sentezi sağlıklı bir şekilde yapamamış, sonraki dönemde geliştirecek olduğu politik olan üzerine düşüncelerinin bir temelini buradan hareketle oluşturmuştur.

“1969 yılında bir tür, bilginin reddi olayı yaşandı. Anımsıyorum, bir keresinde büyük bir amfide düşüncemi belirttiğim için sürüklenmişim. “Bizden ne fazlanız var ki?” diye sormuşlar ben de “Sizden daha fazla kitap okudum” diye yanıt vermişim. Bu reddediş, hiçbir ayırım gözetmeden bilgiyi iktidarla bir tutuyor, iktidarı da şiddete indirgemiş oluyordu; öyle ki, hiçbir dikey ilişki dürüstçe yaşanamıyordu.”²⁵²

Ricoeur’de dikey ilişki, yatay ilişkiden gelen tam bir meşruiyet kazanmış olsa dahi dikey ilişkilerin bütünüyle ortadan kaldırılması söz konusu olmadığından bu durum “siyasalın labirenti” olarak tanımlanmaktadır. “Hiyerarşik olan ile dostça yaşananı birleştirmenin olanaksız düşü...”²⁵³ kurumsal yönetimlerin eşitsizlikler üzerinde yükseldiği gerçeğini gizleyememektedir. Böylece Ricoeur, adalet problemini bir “eşitsizlikler” problemi olarak görmektedir.

Fransa ve Amerika özelinde örneklendirmeler yapan Ricoeur, iki farklı yönetim biçimi arasındaki demokrasi, adalet ve eşitlik kavramlarını karşılıklı olarak ele almaktadır. Ricoeur kendi yaşantısından ve gözlemlerinden hareketle, Tocquevilleci anlamda “koşulların eşitliği” fikrini radikal bir biçimde savunmanın, farklı kültürlerle ev sahipliği yapan ülkelere tehlikeli bir durum yarattığını düşünmektedir. Ricoeur bu düşüncesini ifade ederken Amerika özelinde vermiş olduğu örneğin bütünü kapsamadığını da iddia eder. “Amerikan toplumunun dünyada yalnızca göçmenlerden oluşan tek toplum olduğunu unutmamak gerekir.”²⁵⁴ Diğer taraftan “kimliğin tanınması” probleminin bir hak talebi olarak ortaya çıkması “bizler” ve “onlar” arasındaki farklılıklara vurguyu arttırabilmektedir. Ricoeur’e göre problem, böyle bir söylem türünün giderek ağırlığını arttırması olmuştur. Ricoeur, “politik doğruculuk”²⁵⁵un doğuşuna şahitlik yapmış olmakla birlikte, “düzeltici adalet” fikrinin sosyal alanda ona eklemelendiğini düşünmektedir. Ricoeur’e göre politik doğruculuk bir dil polisi olarak konuşma ya da anlatım özgürlüğüne karşı tehdit oluşturabilmektedir. Kişilerin yasa karşındaki eşitliği ilkesini zedeleyen politik doğruculuk, kurumlarda olumlu davranışın (*affirmative action*) uygulanmaya başlanmasıyla paradigmatik bir

²⁵² a..g.e. s.60

²⁵³ a..g.e. s.62

²⁵⁴ a..g.e. s.78

²⁵⁵ Political correctness

dönüşüme sebebiyet vermektedir.²⁵⁶ Bu dönüşüm hukuksal anlamdaki eşitlik fikrinin dönüşmesidir. Bu dönüşümle birlikte artık azınlık grupları ile ilgili, geçmişten gelen hak ihlallerinin ön plana çıkarılarak farklılık ideolojisi ile düzeltici adalet fikrinin iç içe geçişi gerçekleşir. Ricoeur’ e göre bu iki farklı görüşün senteziyle ortaya çıkan davranışlar “kamu sahnesinde kendini zorla kabul ettirmeye başlar.”²⁵⁷ Ricoeur bir taraf olmaktan ziyade, her zamanki “arabulucu” tavrını takınmakta ve komünotarizm ile universalizm arasındaki tartışmayla ilgilenmektedir. Bu iki taraf arasındaki tartışmanın yaratmış olduğu diyalektik, yeni reformlara vesile olmakta ve kendi içinde iyileşmeler yapabilme gücünü barındırmaktadır.²⁵⁸

Tartışmanın bu noktasında, politik düzen ile ilgili önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. “Temsil sorunu”. Ricoeur, Fransa özelinde temsil sorununa değinirken, birey ve ulus devlet arasındaki ara katmanların ortadan kalktığı yönetimlerden farklı bir sorun görmektedir.

“...bizim demokrasimizdeki temsil etme sorunuyla ilgili bir nedenden ötürü üzülüyorum. İdeal olarak, bir milletvekili benim siyaset dünyasına atılmış bir parçamdır. Ama günümüzde artık yurttaşlar siyasal sınıf içinde tanınmaz durumdadır; “benim” milletvekilim, benimle aynı olmak yerine, “mikrokosmos” diye adlandırılan ortamda dolaşmaya başlar başlamaz, benden başka biri olup çıkar. Temsil etmedeki kriz de, her şeyden önce birey düzeyi ile devlet düzeyi arasında hiçbir şeyin bulunmaması gerçekliğinin sonucudur.”²⁵⁹

Ricoeur buradan hareketle, Jean-Marc Ferry’nin Hegel’den esinlenerek “tanınma düzenleri” olarak ifade ettiği bağlılık alanlarına yönelmektedir. Bireylerin sosyal hayatta bağlı oldukları hiyerarşik yapılar veya düzenler bir “tanınma” olgusunu açığa çıkarmaktadır. Gerek biyolojik düzeyde gerek hukuksal düzeyde gerek toplumsal gerekse politik düzeyde bir “tanınma” (*reconnaissance*) söz konusudur. “Kendilik” tanınma ile ontolojik bir boyut kazanmaktadır. Ricoeur tanınma terimini karşılıklılık ile ilişkisinde ele alır ve *idem*’in başkallığını oluşturan kurucu bir unsur olarak tanımlar.

²⁵⁶ “İşe almanın alışılmış ölçütlerine (siyaset ve hukuk açısından klasik anlayışa bağlı ölçütlerdir bunlar) göre eşit düzeyde bulundukları kabul edilen iki aday söz konusu olduğunda, yönetim kadrosu bir kadını bir erkeğe, bir Siyahi bir Beyaza, Bir İspanyolu bir Anglosakson’a, vb. tercih edebilme hakkını elinde tutmakta, bunu da bireylerin bağlı oldukları gruplara geçmişte yapılmış haksızlığa dayandırmaktadır.” Bkz: Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç François Azauvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 2.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017. s.82

²⁵⁷ Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç François Azauvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 2.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017. s.83

²⁵⁸ a.g.e. s.91

²⁵⁹ a.g.e. s.88

Nitekim Ricoeur için “kimlik”, bir hak olarak iddia edildiğinde bir başkası için şiddet kaçınılmaz bir talebe dönüşürken tanınma, karşılıklılık merkezinde gerçekleştiğinden böyle bir şiddet doğurmaz.²⁶⁰ *Parcours de la reconnaissance* (Tanınmanın Güzergahı) adlı eserinde, kendi ile başlayan “tanıklık” sürecinin başkasıyla bir karşılıklı ilişki olarak “tanınma” da son bulduğunu ifade eder.²⁶¹ Ricoeur, tanınma düzenlerinde kişilerin bağlılık alanlarını sorgular ve temsil sorunun tanınmayı nasıl aşıp aşamadığı üzerinde durur. “Siyasal, bağlılıklarımızın hem bizleri biraraya getirip hem de bizler için birer tanınma aracı olan o bütün aşamalardan hareket edilerek yeniden oluşturulamaz mı?”²⁶² Bu sorunun filizlendiği nokta, Ricoeur’ün Hegelci devlet görüşünden uzak düştüğü noktadır. Hem bağlılık düzeylerinin kabulü hem de kurumsal düzeye taşınmış kendi ve başkası arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak diğerinin; devletin kabulü gündeme geldiğinde bir paradoks ortaya çıkmaktadır.

IV. POLİTİK PARADOKS

Ricoeur, ikinci dünya savaşı sırasında Nazi Almanyası’nın müttefiki olan Macaristan’ın SSCB tarafından işgal edilmesinden sonra 1956’da yaşanan Budapeşte olayları üzerine *Esprit* dergisinde kaleme aldığı “*Le paradoxe politique*” adlı makalesiyle politik olanın zıt yönlü iki özelliğini dile getirmiştir.

“Siyasal refleksiyonun iki tarzını birbirinin zıddı olarak konumlandırma teşebbüsüne karşı direnmek gerekir ki söz konusu tarzlardan biri, Aristoteles, Rousseau ve Hegel gibi siyasal olanın ussallığının değerini vurgularken diğeri, Platon’un tiranlık eleştirisinde, Machiavelli’nin prens savunusunda ve Marksizmin siyasi yabancılaşma eleştirisinde olduğu gibi, şiddet ve iktidarın yalan söyleyebilmesi üzerinde ısrarla durur.”²⁶³

Ricoeur Budapeşte olayları sırasında politik iktidar tarafından uygulanan şiddetin, aralarında komünist dostlarının da bulunduğu gruplarca benimsenmiş olmasını anlamaya çalışmıştır. Buna göre politik olanın özgüllüğünü iktisadi ve toplumsal temelde incelerken, Marx’ın tamamen ekonomik temelde bir şiddeti ön görmesini eleştirir. Ricoeur’e göre Marx, altyapı ile fazlasıyla ilgilenmiş fakat üstyapıları gerektiği kadar irdeleyememiştir. Benzer şekilde Ricoeur’ün gördüğü bir diğer tehlike, politik

²⁶⁰ a.g.e. s.89

²⁶¹ Oliver Abel, Jérôme Porée *Ricoeur Sözlüğü*, 1.b., çev. AtakanAltınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2011. s.139-140

²⁶² Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç François Azauvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 2.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017. s.89

²⁶³ P.Ricoeur (1955) *Historie et Vérité*. Seuil. Aktaran: *Ricoeur Sözlüğü*, 1.b., çev. AtakanAltınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2011. s.126-127

olanı yalnızca altyapı ya da üstyapı arasına sıkıştırmanın politik olan üzerine düşünmeyi kısırlaştıracağı yönündedir. Ricoeur, politik olanın bünyesinde barınan “rasyonel” ve “irrasyonel” kutupları birlikte düşünmektedir. Akılcı bir politik yapı, anayasa ile şekillenmiş ya da düzenlenmiş bir devleti ön görmektedir. İrrasyonel olan ise kurucu politikanın bir izi olarak şiddettir.²⁶⁴ “Çünkü, aslında, ister bir fetih, ister bir zorbalık, bir zoraki evlilik, ya da büyük toprak parçalarını birleştiren savaş başarıları söz konusu olsun, büyük bir olasılıkla bir şiddetten doğmamış devlet yoktur.”²⁶⁵ Ona göre politik olan, ne Hegel’de olduğu gibi Tin’in rasyonel yapısına bağımlı bir yapı ne de salt şiddete dayalı bir yapıdır. Ancak bu ikisinin bir aradalığı politik olanın paradoksal yapısını oluşturmaktadır. Ricoeur’ün bu incelemesi sözleşmecî ve çatışmacı devlet kuramlarının bir sentezi gibidir. Buradan hareketle demokrasi tanımını yapar. Ona göre demokrasi, “akılcı olanın akıldışına üstün gelmesi için, ama aynı zamanda da birlikte yaşama isteğine ilişkin yatay bağın çoğu kez, buyurma ve otorite kurmanın ortadan kaldırılamayan hiyerarşik bağına üstün gelmesi için alınmış önlemler bütünü”²⁶⁶dür. Burada rasyonel ve irrasyonelin paradoksal birlikteliği üzerinden toplumlara bir uyarıda da bulunmaktadır. Akıldışılığın yani kurucu şiddetin karşısında temkinli olmak ve sağduyulu davranmak gerekir. “Doğrudan doğruya politik olanın yapısına işlemiş şiddet patlamalarına karşı dikkatli olmaktır bu.”²⁶⁷

Bireyler devletin ya da sitenin kuşatıcı yapısına dahildirler. Ricoeur “kuşatıcı” ifadesini kullanır çünkü onu göre politik yapıya bağlılık, davranışlarımızı, eylemlerimizi biçimlendirmektedir. Oy kullanmaya giderken bir yurttaş görevi görürüz fakat bunun hayatın her anı için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Tüketici olarak davranış biçimimiz, oy kullanmaya giden yurttaş davranışına göre daha sıklıkla gerçekleşir. Bir davete katıldığımızda, bir spor müsabakasını izlediğimizde o gruba bağlılığımız, devlete olan bağlılığımızla eş değer değildir. Ancak Ricoeur, yurttaş olarak devlete bağlılığın, diğer herkes gibi varsayılan bir bağ olduğunu düşünür. Bir futbol takımına olan bağlılığın yitirilmesi ile yurttaş olarak devlete bağlılığın yitirilmesi aynı şey değildir. Politik aidiyetin yok olması rasyonel ve irrasyonel olanın ayrışmasıdır ki

²⁶⁴ Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç François Azauvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 2.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017. s.135-139

²⁶⁵ a.g.e. s.139

²⁶⁶ a.g.e. s.141

²⁶⁷ a.g.e s.139

bu durum politik olanın paradoksal yapısını tekrar gözler önüne sermektedir.²⁶⁸ Politik olan ile olmayan arasındaki ayrıma giden bu yolda, devletin kuşatıcı olan ve kuşatıcı olmayan etkinlikleri karşısında ikilemde kalırız. Tam da bu noktada, devletin keyfi belirlenimlerinin önüne geçmek adına bir hukuk düzenine ihtiyaç duyulur. Ricoeur’e göre demokrasinin hakkaniyetli bir hukuk düzeni ile egemen ya da iktidardan gelebilecek kalıtsal şiddetin önüne geçebilme olanağına sahip olması onun özgül yapısını oluşturmaktadır. Aynı zamanda teolojik ya da totaliter yapının hakimiyetine bırakmadan otoriteyi yönetmek demokrasi içerisinde mümkündür.²⁶⁹

Ricoeur, 20.yüzyıl demokrasilerini totaliter rejimlerin yükselişe geçtikleri sırada göstermiş oldukları pasif direnişten dolayı eleştirir. Yaşamının beş yılını kampta geçiren bir esir olarak, Almanya özelinde yapılan örneklemede, demokrasinin totalitarizme doğru akan suya yataklık etmesini tarihin ironisi olarak görmektedir. “Aklın değil de akılsızlığın kurnazlığıdır.”²⁷⁰ Ricoeur aynı zamanda savaşın alevlenmesinden önce, devlet içerisindeki antimilitarist sosyalizmin bir savunucusu olarak koşulları kötüleştiren cephede olmakla kendisini de eleştirmektedir.

“Alman demokrasisi teslim oldu: Bu belki antimilitarist sosyalizmin -ben de yandaşıydım!- etkisiyle gerçekleşti, belki de, daha önce söylediğim gibi, bütün hiyerarşik yapıları yok ederek totalitarizmin doldurabileceği bir boş alan bırakmış olmasıyla. Barışseverlik devleti silahsızlandırmıştı, ama Alman devletinin kendisi de, kötü işleyişi nedeniyle “eli kolu bağlanmış” bir toplumun devletiydi.”²⁷¹

Gücün ve şiddetin devlet nosyonundan ayrılamayacağını, özellikle şiddeti bünyesinde barındırması bakımından hukuk devleti olmanın rasyonelliği karşısındaki şiddeti kullanma potansiyeli olarak politik olanın irrasyonelliğini ikinci dünya savaşı sonrası totaliter rejimlerde görebilmekteyiz. “Meşru” bir devlet olmanın beraberinde getirdiği, halkın gücünü temsil etme ve kullanma hakkı, devleti temsil eden ve kurallar koyabilen bir veya birkaç kişi tarafından kararlar alabilme yetkisini de taşıyor. Ricoeur’e “temsil” sorunun bir parçası olarak, egemenliğin devredildiği kişi ya da kişilerce alınabilecek keyfi kararlar, atom bombasının kullanımına kadar götüren korkunç bir süreç ile örneklenmektedir. “Devletin elinde olan bu güç, hem yaşamın hem

²⁶⁸ a.g.e. s.145

²⁶⁹ a.g.e. s.148-150

²⁷⁰ a.g.e. s.154

²⁷¹ a.g.e. s.156

de ölümün gücüdür.”²⁷² Politik olanın irrasyonel boyutu yöneticilerin yönetenler üzerinde hakimiyet kurması olarak biçimlenir. Politik ilişki, toplumsal ilişkilerin yatay boyutunun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak dikey ilişkinin bir tahakküm ilişkisi olarak biçimlenişi, yöneten ile yönetilen arasındaki bölünmeden ya da diğer bir deyişle ötekileştirici bir egemen anlayışının baskın gelmesiyle sonuçlanmaktadır. Ricoeur, dikey ve yatay ilişkiler merkezinde incelediği egemenlik ve güç kavramlarının politik bir faciaya dönüşmeyen bir toplumsal ilişkiler zemine oturtulabilmesi için etik ve ahlaki sorumluluk kavramlarına bağlanması gerektiğini vurgular. Bireysel düzeyden kurumsal düzeye geçen etik ilişkiler artık bir sorumluluğu beraberinde getirir. Bu temel politik zorunluluk, birinin öteki üzerindeki eylemlerinin eşitsiz bir dağılımla baskınlaşmaması halidir. “Paradoksal olan her şey gibi, otoritenin paradoksal karakteri için olası bir spekülasyon yoktur. Yine de siyaset var ve iyi, mantıklı bir siyaset olabilir.”²⁷³

Politik söylem, sözü edilen paradoksu yönetecek şekilde bir pratik ortaya koyabilir ve koymalıdır da. Ancak politik olan kırılgan bir yapıdadır. Kırılgandır çünkü paradoksaldır ve insana bağlıdır. Yanılabilir insan (*Fallible Man*) kırılganlığın kökenindedir. Ricoeur, ideolojinin ve ütopyik unsurların politik söylemin yapısında bulunmasıyla kırılganlaştığını ileri sürer. Böylece politik söylem, patolojik bir hal alma riskiyle karşı karşıya kalır.²⁷⁴ Özellikle belli bir ideolojiyi ya da egemenlik biçimini haklı göstermeye çalışan politik söylemler bu patolojik durumun sonucu olarak görülebilir. İkincisi, Ricoeur’ü dil ve realite arasındaki ilişkiyi savunan filozoflardan ayıran nokta karşımıza çıkmaktadır. Ricoeur, politik söylemin retorik ve olasılıkları ifade eden bir söylem türü olarak kesin bilgiden uzak olduğu görüşündedir. Politik söylemin üçüncü kırılganlık özelliği, hukuk alanındaki meselenin vicdan söz konusu olduğunda çözümsüz kalabilmesidir. Dolayısıyla “asla kesinliğe ulaşmayan pratik bir bilgelige yol açabilir.”²⁷⁵

Politik olanın kırılganlığını ideoloji ve ütopya üzerinden incelediğimizde, Ricoeur’ün kimi politik pratiklerin ideolojik ya da ütopyik söylemler ürettiğini ve bu

²⁷² Paul Ricoeur “The Moral, The Ethical, and The Political”, *Paul Ricoeur and The Task of The Political Philosophy*, çev. Alison Scott-Bauman,, USA: Lexington Books, 2013. s. 27

²⁷³ Bernard P Dauenhauer, *Paul Ricoeur : The Promise and Risk of Politics Twentieth-century Political Thinkers*, b.y, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. s.212

²⁷⁴ a.g.e. s.213

²⁷⁵ a.g.e. s. 213

söylemlerin zararlı olabileceğini ifade ettiğini anlayabiliriz. Fakat ideolojik ve ütopyik olanı tamamıyla politik olanın içinden çekip çıkarmakta mümkün değildir. “Aksine, varlıkların kötü huylu değil iyi huylu olmasını sağlamak pratik bilgelikğin görevidir. Bu pratik bilgelik, ancak eleştiri ve inanç arasında sonu gelmez bir diyalektik yoluyla elde edilebilir.”²⁷⁶ İdeoloji ve ütopyayı toplumun hayal gücü meydana getirir. Dolayısıyla ütopyanın da ideolojinin de patolojik bir hal alması zorunlu değildir ama bu ihtimali bünyelerinde taşırlar. Bu iki kavramın tarihsel olarak algılanış şekilleri özellikle Marx’tan sonra içeriksel anlamda değersizleştirilmiştir. “Bir ideolojiye sahip olan veya bir ütopyayı destekleyen kişi, genel olarak politik ya da sosyal bir hastalığa yakalanmış olarak kabul edilir.”²⁷⁷ Ricoeur’e göre ideoloji kavramı Marx ve sonraki Marksist görüşlerin çeşitliliği içerisinde tanımlanabilir. “Ortaya çıkan sonuç, her şeyin ideolojik olduğu şeklinde...”²⁷⁸ Böylece Ricoeur, Clifford Geertz’den almış olduğu “sembolik eylem” kavramını, fikirlerin nasıl pratiğe döküldüğünü açıklamakta kullanır. İdeoloji ile ilişkisinde “sembolik eylem” hayatın içerisinde gerçekliği üretmenin yolunu açmaktadır. Bunun yanında Ricoeur’ün dikkat çektiği nokta, ideolojinin çarpıtılması durumunun her zaman var olduğu fakat bunun toplumun geneli için değil küçük bir bölümü için geçerli olabileceğidir. Böylece ideoloji, belirli bir topluluğu meydana getiren bir dizi sembolik yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İdeoloji böyle anlaşılmadığında bir topluluğun kimliğini nasıl kazandığı ve bireylerinin nasıl bütünleştiği anlaşılamaz.²⁷⁹ Ütopyalar ise iktidarın farklı şekillerde kullanılabileceğini ya da alternatif bir iktidar biçimini gösterir. Bir ütopyanın ortaya çıkışı, mevcut iktidarın yönetimiyle toplumda vuku bulan eşitsizliklere ve adaletsizliklere dışsal bir bakıştır. Eleştirel bir biçimde karşımıza çıkan ütopyalar tıpkı ideolojiler gibi patolojik bir forma bürünebilirler.²⁸⁰ Ricoeur ütopya ve ideolojinin çarpıtma, meşruiyet ve kimlik oluşumu düzeylerinde işlediğini ifade eder.

“İlkin, görece yüzeysel olarak ideoloji gerçekliğin çarpıtılmış bir resmini sunarken, ütopya mevcut gerçekliğe hayali bir alternatif sunar. İkincisi, daha derin bir düzeyde, ideoloji mevcut yönetim sisteminin meşruluğuna dair tartışmasız kanıtlar sunduğunu iddia ederken, ütopya sisteme meydan okur ve onun yerine bir tür değişimi önerir. Üçüncü düzeyde, en derin ve en iyi düzeyde ideolojinin işlevi, bir grubun kimliğini oluşturmak ve korumaktır.

²⁷⁶ a.g.e. s. 213

²⁷⁷ a.g.e. s. 214

²⁷⁸ a.g.e. s. 214

²⁷⁹ a.g.e. s. 215

²⁸⁰ a.g.e. s. 218

Ütopya'nın bu seviyedeki işlevi, gerçekte olduğu kabul edilen duruma olası ve bir anlamda uygulanabilir alternatifleri keşfetmektir.”²⁸¹

Ricoeur ideolojinin özellikle “kimlik” düzeyinde bir gelecek beklentisinin sembolik ideali olarak belirlediğini, eğer patolojik değilse bu beklentinin toplumu bütünleştiren bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Kimlik, hem geçmişte olunan hem de gelecekte bir beklentiye sunan yapısıyla belirsizliği de içinde taşır. Ricoeur'e göre kimlikle, “kendimiz olarak adlandırdığımız şey de beklediğimiz ama olmadığımız şeydir.”²⁸² Yine de hem ütopya hem de ideoloji, hayal gücüne dayalı sembolik yaratımlar sunması bakımından sağlıklı olarak kullanılmak zorundadır. Patolojik bir rahatsızlığı yaratacak zehri taşıyan bu yaratım yine panzehrini kendi içinde bulundurmaktadır. Ancak gerek bir ideolojide olsun gerek bir ütopyada olsun, yurttaşlar politik olanla ilgili kararları ya da toplumsal yaşamın belirlediği sorumlulukları bir başkasına devredemezler. Eğer bir ideoloji ya da ütopya merkezinde yaşamı iyileştirecek bir atılım gerçekleşecekse, bir dizi değer belirlenmeli ve bu değerlere göre yaşanmalıdır.²⁸³ Şüphesiz bu değerler “iyi bir yaşam” arzusunun destekçisi olmalıdırlar.

Gelenek söz konusu olduğunda Ricoeur, Habermas ve Gadamer'in görüşlerinin diyalektiğinde konumlanmaktadır. Dolayısıyla Gadamer'in sözünü ettiği gibi bir geleneğin parçası olmak ile Habermas'ın belirttiği gibi geleneğe karşı eleştirel bir bakış geliştirmek birbirleriyle bir dairesel ilişkiye girer. Ricoeur'e göre, Habermas, ideoloji eleştirisinin geleneğin yenilenen bir yorumunu içerdiği takdirde başarılı olabileceğini göremedi. Fakat bunun yanında özerklik ile tutarlı olan değerleri kabul etmemiz noktasında Habermas'a katılmaktadır.²⁸⁴ Son aşamada Ricoeur, Gadamer'in hermenütik'e verdiği önem ile Habermas'ın özgürlüğe vurgusunun ele ele yürüdükleri sürece başarıya ulaşabileceklerini düşünmektedir. Böylece ideoloji ve ütopyaya dair çarpıtmaların bir eleştirisi ortaya koyulabilir ve patolojik bir formülasyon ortaya çıkmadan sağlıklı bir iletişim sağlanabilir.

Paradoksal ve kırılan bir yapıya sahip olan politik olanın kurtarılması yine erdem etiği merkezinde eyleyen yurttaşlar ya da “özne” tarafından gerçekleşir. Böylece Ricoeur, erdem etiği ile başladığı çözümlemesini tam daire çizerek kırılanlık

²⁸¹ a.g.e. s. 220

²⁸² a.g.e. s. 220

²⁸³ a.g.e. s. 222

²⁸⁴ a.g.e. s. 225-226

üzerinden tekrar yurttaşla bağlar. Etik niyetin ahlaki normlarla politik olana bağlanması ve kurumsal bir boyut kazanışı, tarihsel olarak topluluklar içerisindeki “ben” ve “öteki” arasında ne denli bir gedik açabildiğini de gösterir. Ricoeur bu noktada evrensel bir ahlak yasasının yetersizliğine dikkat çekmektedir ve “adalet”i temele almaktadır. Etik düzeyden ahlaki düzleme geçiş, iktidarın aşkın bir otoriteye dönmesini sınırlandıracak ve ona kendi paradokslarını hatırlatacak bir görevi beraberinde getirir.²⁸⁵ Ricoeur’ün küçük etiğim dediği yapı, “görece kritik olmayan bir etik amaçtan, ahlaki normun süzgecinden geçerek, pratik bilgeliğin ortaya çıkardığı düşünülmüş kanaatlere doğru ilerliyor.”²⁸⁶ Dolayısıyla politik olanın pratikteki eylemine yol açan şey inançtır, eleştiri değil. “Örneğin, eleştiri değil mahkûmiyet bir halkı savaşa götürür. Ancak savaşın sonu, eleştiriye açık zamanın başlangıcıdır.”²⁸⁷ Politik alanın kırılabilirliği, politik sorumluluk anlayışını şekillendirmektedir. Her vatandaşa ait olan sorumluluk, yurttaşların birlikte iyi bir yaşam isteğinin (yatay ilişki) geliştirdiği bağlardan sorumlu hissetmelidir. Yurttaşların tesis ettiği toplumsal bağlar, güven ilişkisine dayalı oldukları için Ricoeur tarafından kırılabilir kabul edilmektedir. Politik olanın bir diğer kırılabilirlik nedeni şiddetin rasyonel kanunlar yoluyla kurumsal bir yapıya bürünmesi olarak tanımlanmıştır. Şiddetin meşru bir temele dayandırıldığı bu irrasyonel boyut politik olanın her an kırılıp parçalanabileceği bir ortamı yaratma potansiyelini taşımaktadır. Dolayısıyla Ricoeur’ün yurttaşlara yüklemiş olduğu sorumluluk, aynı zamanda iyi yaşama idealini koruyacak ve bu yasalar ışığında meşru olmayan şiddeti veya şiddet eğilimini engellemek olmalıdır.²⁸⁸

V. EKONOMİ VE POLİTİK OLANIN İÇ İÇELİĞİ

Politik olana yönelik bir diğer tehdit, ekonomik alanla ilişkisidir. Politik olan diğer bütün alanları belirlediği için muhatapları ile başat bir ilişki içerisinde. Ricoeur *Ethics and Politics (Etik ve Politika)* adlı makalesinde politika, etik ve ekonomi arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır. Ekonomi tanımında Ricoeur, kişiler arasındaki ihtiyaçlardan kaynaklanan etkileşim olarak tanımlamaktadır. Yatay ilişkiler

²⁸⁵ “The Moral, The Ethical, and The Political”, *Paul Ricoeur and The Task of The Political Philosophy*, çev. Alison Scott-Bauman,, USA: Lexington Books, 2013. s.29

²⁸⁶ a.g.e. s. 235

²⁸⁷ a.g.e. s. 235

²⁸⁸ a.g.e. s. 247

düzyindeymiş görünen ekonomik ilişkiler, politik kararlardan etkilendikleri için politik olanla yakından ilişkilidir. “Politika, etikle yüzleşmeden evvel ekonomi ve toplumsal ilişkiyle tanımlanmalıdır.”²⁸⁹ Ricoeur modern toplum özelinde ekonomi ve politik olanı değerlendirirken, insanın doğa ile giriştiği metodik mücadelede örgütlü bir toplum olarak emeği şekillendirdiğini ile sürer. Rekabet ve kar alanı olarak ekonomi, para kaygısı söz konusu olduğu için etik erdemleri gölgede bırakabilir. Bu aynı zamanda politik mücadelenin ekonomik alandaki eşitsizlikler üzerinden çarpıtılmasına yol açabilecek ve toplum içerisinde kısımlara sebebiyet verebilecek bir tehlikeyi içerir. Nitekim 20.yüzyılda totalitarizme dönüşen politik deneyimler, ekonomik alandaki adaletsizlikler üzerine yükselebilmiştir. Politik olan ise Ricoeur’e göre, “genel olarak devletin tarihsel bir topluluğun yaşamında üstlendiği merkezi role işaret eder.”²⁹⁰ Ancak her bir kurumun kendi içinde bir “iyi” ideali taşıması, politik olanda ortak bir fayda fikrine ulaşması ve tüm topluluğu kapsayacak şekilde gerçekleşmesini zorlaştırmaktadır. Ancak yine de farklı alanlar arasındaki çatışmaları uzlaştıracak olan “piyasa”nın dili ortaya çıkmaktadır. Küresel yapıda olan bu ekonomik yapılar ve işlemler herkesin anlayacağı bir “dil” sunar. Bu dil, yurttaşların ve yöneticilerin pazar, kar, verimlilik gibi ekonomik kaygılarla politik kararlar almalarına sebep olmaktadır. Yurttaşlar her ne kadar küresel olan bu dil tarafından etkilenseler de politik anlamda kendi sorumluluklarını ön plana çıkarmalı ve ekonomik kaygılarla geleceklerine yönelik bir söylem hakkını ellerinde bulundurmalarıdır.

Ricoeur’e göre politikanın etik boyutu, “özgürlük alanlarının yaratılmasından başka bir şey değildir.”²⁹¹ Özgürlük ve eşitlik yalnızca politik alanda vücut bulabilir. Sorumluluk etiği ve inanç (conviction) etiğini birbirine karıştırmamak ya da birini diğerine üstün kılmamak şartıyla birlikte yürütmek gerekir. Çünkü Ricoeur’e göre bu iki farklı etik arasındaki gerginliği canlı tutmak yurttaşın görevidir. Politik olan, sorumluluk etiğini içerdiği ölçüde inanç etiğini de içerebilir. Yalnız ahlakçılığın tuzağına düşmemek için bu etiği salt doğru ilkeleri uygulayan bir etik olarak görmemek gerekiyor. Günümüzden bakıldığında kamusal yaşamın mutlak devlet

²⁸⁹ Paul Ricoeur, *From Text to Action Essay in Hermeneutics II*, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Illionis: Northwestern University Press, 1991. s.326

²⁹⁰ Bernard P Dauenhauer, *Paul Ricoeur : The Promise and Risk of Politics Twentieth-century Political Thinkers*, b.y, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. s.251

²⁹¹ Paul Ricoeur, *From Text to Action Essay in Hermeneutics II*, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Illionis: Northwestern University Press, 1991. s.334

anlayışına yenik düştüğünü, global bir dünya düzeninin kurulması üzerinden söyleyebiliriz.²⁹² Ricoeur'ün patolojik bir ideoloji olarak gördüğü bir düşünceye denk düşecek olan mutlak devlet anlayışı, sorumlu olduğumuz ulus aşırı devletleri yok saymak olacaktır. Ricoeur'e göre yurttaşların politik olarak etkinliği sivil toplumla ya da politik olanla sınırlanamaz. "Sorumlu devlet bugün diğer devletleri ve halklarını önemsemelidir."²⁹³



Bernard P Dauenhauer, *Paul Ricoeur : The Promise and Risk of Politics Twentieth-century Political Thinkers*, b.y, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. s.256-275

²⁹³ a.g.e. s. 275

SONUÇ

Genel olarak, “linguistic turn”e kadar olan dönemde, dilden açıklamaya yarayan bir araç olarak söz edilmekte ve her bir kelimenin her bir cümleinin gerçek bir anlamın taşıyıcısı olması ya da hakikatin dilsel karşılığı olması beklenmekteydi. Ricoeur, dilin sosyal bir fenomen olarak kişiden, tarihten, bellekten beslendiğine işaret ederek, açıklamacı dil görüşünün kısır bir döngüye girdiğini düşünmüştür. Öyle ki dildeki çokanlamlılığın tehlikelerine işaret eden dil görüşleri karşısında durmuş ve tek anlamlılık üzerine yoğunlaşan görüşlerin, kelimelerin içerdiği potansiyel yaratıcılığı öldürdüğünü ifade etmiştir. Ricoeur, dili hem yazılı hem de sözlü dil olarak ele alırken, temel insani bir şeyle benzetmesini kurar. Daha önce ifade edildiği üzere insan eylemleri bir metin gibi ele alınabilir. Bir metnin anlamı, onu yazan kişiden ayrı olarak okuyan kişinin yorumlama biçimine göre de farklılık gösterir. Buna göre eylemin ya da olayın arasındaki diyalektik ilişki somuttur. Söylem ile soyut bir boyut kazanmaktadır. Kişi kendi deneyimlerinden ve zihninden bir iz bırakarak söylemde bulunduğu anlamı dilsel bir sistemde ya da kelimenin kendisinde bulmak yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla anlam, konuşan kişinin söyleminde kodlanmaktadır ve sübjektiftir. Eylemin iletilebilir bir anlamı taşıması en az dilsel bir ifade kadar etkilidir. Bir ifade doğrudan kendi anlamına sahip olabilir fakat o ifadeyi dile getiren kişi de o söylemi anlamlandırmaktadır. Bu da anlam bakımından bir çokluğa işaret eder.

Tıpkı dildeki çokanlamlı yapılar gibi, insan eylemleri de pek çok anlamı ve yaratıcılığı bünyesinde barındırmaktadır. Nasıl ki dil, tek başına bir etkileşimi gerçekleştiriyorsa aynı şekilde insanlar da bir başkası ile ilişkiye geçmeden eylemlerinin anlamını açığa çıkarma fırsatını bulamazlar. Refleksif bir düşünüş ancak bir başkası ile girilen iletişimle gerçekleşebilir. Çünkü “kendi” (soi) zamansallık boyutuna sahiptir ve kişisel deneyimleri tarihsel yaşantılarından gelen kimi anlamlandırmalarla söyleme dökülmektedir. Hem eylemi gerçekleştiren kişiyi hem de olayı aktaracak olan şey anlatının kendisidir. Söylem ya da anlatı, “kendi”nin “başkası” ile bulunduğu yerdir. “Kendi” ve “başkası” arasındaki diyalektik, olmuş bitmiş bir anlatı değildir; hâlâ olmakta olanıdır. “Kendi” bir “başkası” ile özdeşleştiği yerde, sosyal bir varlık olarak bir yere, bir tarihe, bir dile, bir kültüre ait demektir. Bu noktada toplumsal olarak “kendi” ve “başkası”nın ilişkisi etik bir boyut kazanmaktadır. Her şeyden önce “herkes için iyi bir yaşamı” dilemek, etik bir ilişkiye yani söz verme ve sözünü tutmaya

işaret eder. Ricoeur'e göre adalet, "kendi" ile "başkası" arasındaki etik ilişkiyle anlaşılabilir.

Buna göre, Ricoeur'de etik erek, yurttaşlık sorumluluğu olarak "herkes için iyi hayat" istenciyle tanımlanır. Toplumsal bir niyetin göstergesi olarak bu etik erek, çeşitli anlatılarla söylemsel bir yapı kazanmaktadır. "Kendi"nin anlatılar aracılığıyla eyleyen ve eyleme maruz kalan olarak kendini yorumlaması, aynı zamanda kendisine dair bir tanıklık yapmasını da ifade etmektedir. Tanıklık, adalet duygusunu "öteki" ile ilişkisinde "eşitlik" fikrine itmektedir. Ricoeur'e göre asıl itici güç, eşitsizliklerdir. Toplumu yaratan, politik birliktelik kurma fikridir, fakat bu birliktelik her bir yurttaşın adil bir düzende eşit olmasıyla sağlanabilir. Ricoeur'e göre etik erek, toplumsal olarak adil bir paylaşımı sağlamak durumundadır. Ancak eşitlik, yurttaşların olanaklarını gerçekleştirmesini sağlamak, yurttaşlara bu fırsatı vermekle sağlanabilir. Dolayısıyla Ricoeur'e göre politik özneler ya da yurttaşlar, kamusal alanda kendilerini gerçekleştirmede ve politik yaşamın bir parçası olmada eşit olmalıdır.

Kamusal yaşam, "kendi" ve "başkası" arasındaki ilişkinin bir başka boyuta taşınmış olmasını gerektirir. Ricoeur'e göre yurttaşlar, etik erek merkezinde üçüncü bir taraf olarak devleti yaratmaktadırlar. Ricoeur'ün bir paradoks olarak tanımladığı durum, yurttaşların bir egemen güç belirleyerek, yasalar aracılığıyla gücü devretmesi ile gücü kullanan egemenin her zaman şiddet kullanma potansiyelini içinde barındırmasıdır. Böylece şiddet, anayasa etrafında şekillenen bir egemenliğin kullanımına açılmaktadır. Politik olanın bu irrasyonel yönü, sorumluluğun "devlet" düzeyine taşınmasıyla vuku bulmaktadır. Yurttaşlar, temel bir söz edimiyle, söz verme ile başlayan etik ilişkilerini devlet düzeyinde bir ilişkiye çevirirken aynı zamanda kuşatıcı bir yapıyı da var etmişlerdir. Ricoeur'e göre, yönetim tehlikeli bir rejime dönüşmeden adalet ilkeleri çerçevesinde ve eşit olanaklara sahip olarak yaşamak isteyen yurttaşlar, politik paradoksu yine politik söylem aracılığıyla yönetebilirler. Totaliter bir yönetimin savunucusu olacak politik söylemleri deşifre ve bertaraf etmek, içinde kimi güçlükler bulundurmaktadır. Ricoeur bu güçlüğü politik olanın kırılan yapısında görmektedir. Ricoeur'ün yanılabılır insan kavramıyla ifade ettiği yurttaş modeli, 19. yüzyıl Almanya'sında yaşadıklarıyla ilişkilendirilebilir. Bir ideolojiyi savunan yurttaşlar, eleştiri ve inanç arasındaki diyalektik ile pratik bilgeliği elde edebilirler. Ancak hem ideolojik hem de ütöpik olan, eleştiri olmaksızın zararlı bir toplumsal hayal

olacaktır. Bu ideolojik hayal, toplama kamplarında insan yakmak, köyleri ateşe verip farklı kimliklere sahip olanları kurşuna dizmek, farklı bir ırka, düşünceye ya da görünüşe sahip olduğu için kişileri yaşadığı ortamdan sürmek gibi çeşitli yaptırımların üçüncü taraf olarak devlet eliyle gerçekleştirilmesine fırsat sunabilir, sunmuştur da.

Çatışmacı politik kuramların aksine Ricoeur, herkesin “iyi”sinin, “doğru”sunun farklı olabileceğini göz önünde bulundurarak, Mouffe’un ifadesiyle bir “hasım” veya bir öteki var etmek yerine, “kendi”mize ayna olabilecek bir “başkası” ile ilişki kurduğumuz kanısındadır. Üzerinde egemenlik elde etmek istediğimiz bir öteki, hükmetme arzumuzun nesnesi olacak bir öteki hatta sahibi olabileceğimiz bir öteki yaratmak, politik yapının paradoksal özelliğinin bir sonucu olabilir. Ancak politik yapının bu kırılgan zemin üzerine yükselişi bile, sağlıklı bir “ben” ve “sen” ilişkisini sağlıklı bir adil düzende kontrol altına alabilir. Yurttaşlar, dilsel, kültürel, tarihsel hatta ekonomik farklılıklarını kendilerini “normal” ve “başkasını” ikinci sınıf bir “öteki” olarak sınıflandırmak için kullanmak yerine, heterojen bir toplumun üyeleri olarak tanımlayabilir. Ricoeur’ün erdem etiği olarak adlandırdığı şey, “başkası” ile ilişkide söz verme ve sözünü tutma gibi söz edimleri aracılığıyla yani diyalogla gelişir. Diyalog ise, ancak adalet ilkeleri temelinde işleyen adil kurumlar sayesinde, bir üçüncü tarafın hakkaniyetli yönetimine bırakılabilir. Politik söylemin, yıkıcı ideolojik ya da ütöpik vaatler ortaya koyması, politik alanın kırılgan yapısını tetiklemekte ve egemenliğin “kendi” ile “başkası” arasındaki ilişkiden devlete aktarıldığı noktada meşru bir şiddetin vücut bulmasına ortam hazırlamaktadır. Ancak Ricoeur, bunun bir kader ya da kaçınılmaz son olduğu görüşünü benimsemez. Diyalog biçimi her zaman için değiştirilebilir.

Politik olanın kırılgan ve paradoksal yapısı, yurttaşların erdem etiği merkezinde eylemde bulunmasıyla aşılabilecektir. Bu noktada adalet, etik ereğin gerçekleşmesinde en sadık dost olarak yurttaşların yanında olacaktır. Ricoeur’e göre, yurttaşlar politik bir sorumlulukla eylemeli ve politik yapının kırılganlığı karşısında eleştirel bir duruş sergilemelidirler. Tarih, insanın konuştuğu ve yazdığı tarihtir. Dil, insanın tarihsel süreçte beslendiği ve yaşantısıyla beslenen sosyal bir varlıktır. Dilden, tarihten ve kültürden ayrı bir insan ya da yurttaş düşünülemez. Buna göre yurttaşların bakış açıları, eleştiri kültürüne sahip olup olmamaları, politik düzenin nasıl ve ne şekilde kurulduğu bütün bu toplumsal yapıların ve süreçlerin bir ürünü olarak

görülmelidir. Fakat bu yapılar dönüştürülemez, çıkışı olmayan bir düzen olarak kabul edilmemelidir. Sonuç olarak Ricoeur, dilin, farklı söylem türleri yaratmadaki olanaklı yapısıyla, “kendi” ve “başkası” arasındaki ilişkinin başka türden kurularak bir üçüncü tarafı yani devleti kurabileceğini ifade etmektedir.



KAYNAKLAR

- ABEL Oliver, Porée Jérôme, *Ricoeur Sözlüğü*, 1.b., çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- ALTUĞ Taylan, *Dile Gelen Felsefe*. 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, 1.b., çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- BLEICHER Josef, *Contemporary hermeneutics Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul Yayınevi, 1980.
- CAN Özge, *Dilbilim Kuramları İki Düzlem Beş Kuram*, 1.b., Ed.Özge Can, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- CEVİZCİ Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 1.b., Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- CONDILLAC Étienne, *Essay on the Origin of Human Knowledge* Ed.. Hans Aarsleff, Australia, Cambridge University Press, 2003.
- ÇÜÇEN A.Kadir, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*. 1.b., İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2010.
- DAUENHAUER Bernard P, *Paul Ricoeur : The Promise and Risk of Politics Twentieth-century Political Thinkers*, b.y, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- DILTHEY Wilhelm, *Hermeneutics and the Study of History*, Ed. . Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- DİREK Zeynep," Paul Ricoeur'le Söyleşi: Hafıza, Tarih, Unutma", Paul Ricoeur, Sayı 56, Yıl 2008, İstanbul: Cogito Dergisi, ss. 192-201
- EMMANUEL Mounier, *Personalism*, 1.b., Translated by Philip Mariet, London: Routledge&Kegan Paul LTD, 1950.
- FISCHER Steven R, *Dilin Tarihi*, 5.b., çev. Muhtesim Güvenç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- FORMİGARİ Lia, *A History of Language Philosophies*, çev. Gabriel Poole, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004.
- FRANCIS Bacon, *Novum Organum*, çev.Sema Önal, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- GADAMER Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem I.Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1990.
- GADAMER Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem II.Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1990.

GADAMER Hans-Georg, *Tarih Bilinci Sorunu*, Aktaran: Mustafa Günay, İçinde: Dünya Neyi Tartışıyor? -2 Yeni Düşünce Hareketleri, Sayı 19, Yıl 2002/3, Ankara: Doğu Batı Dergisi, ss. 81-101

GEUSS Raymond, *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, 1.b., çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 2002

GÖKA Erol, TOPÇUPĞLU Abdullah, AKTAY Yasin, , *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 2.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

GÜNAY Mustafa, “Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek”, Dünya Neyi Tartışıyor? -2 Yeni Düşünce Hareketleri, Sayı 19, Yıl 2002/3, Ankara: Doğu Batı Dergisi, ss. 81-101.

HEIDEGGER Martin, *Hümanizm Üzerine*, 2.b., çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013

HEIDEGGER Martin, *Metafizik Nedir?*, 3.b., çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

HEIDEGGER Martin, *Nedir Bu Felsefe*, 1.b., çev. Dürrin Tunç. İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990.

HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

HERDER Johann Gottfried, *Dilin Kökeni Üzerine*. İçinde: Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri. 1.b., çev. ve Ed. Gürsel Aytaç, İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2011.

HUSSERL Edmund, , *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 2.b., çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003

JOHN Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 1.b., çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013

KIRAN Zeynel, *Dilbilim Akımları*, 1.b., Ankara: Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, 1986.

LEVİ-STRAUSS Claude, *Irk, Tarih ve Kültür*. 6.b., çev. H.Bayrı, R.Erdem, A.Oyacıoğlu, I.Ergüden, İstanbul: Metis Yayınları. 2013.

LEVİ-STRAUSS Claude, *Mit ve Anlam*, 2.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları. 2013.

LEVİ-STRAUSS Claude, *Structural Antropology*, çev. Claire Jacobson, Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books, 1963.

MACHIAVELLİ, *Prens*, 5.b., çev. Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2008.

MACLNTYRE Alasdair, *Erdem Peşinde*, 1.b., çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

MACLNTYRE Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, 1.b., çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

PÖGGELER Otto, ALLEMANN Beda, *Heidegger Üzerine İki Yazı*. 1.b., çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

REAGEN Charles E, *Paul Ricoeur His Life and His Work*, 2.b., ABD: The University of Chicago Press. 1998.

RİCOEUR Paul, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.

RİCOEUR Paul, “The Moral, The Ethical, and The Political”, *Paul Ricoeur and The Task of The Political Philosophy*, çev. Alison Scott-Bauman,, USA: Lexington Books, 2013.

RİCOEUR Paul, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

RİCOEUR Paul, *Eleştiri ve İnanç François Azauvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, 2.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

RİCOEUR Paul, *From Text to Action Essay in Hermeneutics II*, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Illionis: Northwestern University Press, 1991.

RİCOEUR Paul, *Oneself As Another*, b.y. çev. Kathleen Blamey, Chicago: Chicago University Press, 1992.

RİCOEUR Paul, *Sevgi ve Adalet* 1.b., çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016

RİCOEUR Paul, *The Just*, b.y. çev. Davet Pellauer, USA: University of Chicago Press, 2000.

RİCOEUR Paul, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 1.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.

RİCOEUR Paul, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, 1.b., çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

RİCOEUR Paul, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I. Cilt*, 1.b., çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

RİCOEUR Paul, *Zaman ve Anlatı 1.Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 1.b., çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

RİCOEUR Paul, *Zaman ve Anlatı 2. Tarih ve Anlatı* 1.b., çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

RİCOEUR Paul, *Zaman ve Anlatı 4.Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, 1.b., çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

ROY Harris, TAYLOR Tablot J, *Dil Bilim Düşününde Dönüm Noktaları I*, 2.b., çev. Eser E.Taylan., Cem Taylan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

SAUSSURE Ferdinand, *Genel dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.

SCHMITT Carl, *Siyasal Kavramı*, 4.b., çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

SIMMS Karl, *Paul Ricoeur*, London: Routledge 2003.

SLOTERDIJK Peter, *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, 1.b., çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Everest Yayınları, 2001

TEKVİN 1, 3-5

TEKVİN 2, 19-20

TEPE Harun, *Etik ve Metaetik*, 2.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.

THOLEN Berry, “Political Responsibility as a Virtue: Nussbaum, MacIntyre, and Ricoeur on the Fragility of Politics”, *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol.43(1), Yıl 2018, y,y. Ss.22-34

TOPRAK Metin, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, 1.b., İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.

TÖRE Janson, *Dillerin Tarihi*, 1.b., çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016

UMBERTO Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, 2.b., çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayınları, 2009.

VOLOŞİNOV V. Nikolayeviç, *Marksizm ve Dil Felsefesi* 1.b., çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

WEBER Max, *Meslek Olarak Siyaset*, 1.b., çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları, 2017.