

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

PAUL RİCOEUR'DE DİL VE HERMENEUTİK

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
ONUR ŞAHİN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Veli URHAN

Ankara - 2013

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

PAUL RİCOEUR'DE DİL VE HERMENEUTİK

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
ONUR ŞAHİN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Veli URHAN

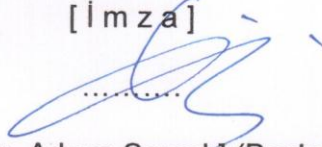
Ankara - 2013

Yüksek Lisans Tezi İçin Jüri Üyeleri Onay Sayfası

ONAY

Onur ŞAHİN tarafından hazırlanan "Paul Ricoeur'de Dil ve Hermeneutik" başlıklı bu çalışma 20.05.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

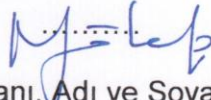
[İ m z a]



[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

Prof.Dr. Veli URHAN

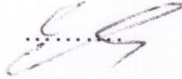
[İ m z a]



[Unvanı, Adı ve Soyadı]

Prof.Dr. Nurten GÖKALP

[İ m z a]



[Unvanı, Adı ve Soyadı]

Prof.Dr. Emel KOÇ

ÖZET

Bu çalışmada Fransız filozof ve düşünür Paul Ricoeur'ün dil ve hermeneutik anlayışı ele alınmıştır. Ricoeur'ün felsefesinin temel amacı beşeri söylemin parçalılıktan kurtarılması ve birleştirilmesidir. Ricoeur'e göre bu birleşme dil ve hermeneutik olmadan başarılabilir. Dolayısıyla Ricoeur'un dil ve hermeneutik anlayışı, onun beşeri söylemin birleştirilmesi hedefiyle birlikte düşünülerek ele alınmıştır. Çalışmanın ana eksenini de bu birliktelik oluşturmaktadır. Bu çerçevede ilk bölümde dil konusu çalışmamızın sınırları dahilinde ele alınmıştır. Burada Antikçağdan günümüze kadar dil hakkındaki kuramlara ve tartışmalara, yarattıkları felsefi sonuçların önemi göz önüne alınarak yer verilmiştir. İkinci bölümde ise hermeneutik düşüncenin tanımına, içerdiği anlamlara ve Antikçağdan günümüze kadar olan tarihine değinilmiştir. Son olarak ise asıl konumuz olan Paul Ricoeur'ün dil ve hermeneutik anlayışı ele alınarak, onun hem kendi kuramından, hem de başka düşüncelerle kurduğu ilişkilerinden bahsedilmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışmada elde edilen sonuçların genel bir yorumlanması ve değerlendirilmesi yapıldı.

Anahtar Sözcükler:

- 1.Dil
- 2.Hermeneutik
- 3.Söylem
- 4.Yorum
- 5.Sembol

ABSTRACT

The study deals with French philosopher and thinker Paul Ricoeur's understanding of language and hermenutic main goal of Ricoeur's philosophy is to free human discourse from fragmentation and to unite it. According to Ricoeur, this unity can not be reached without language and hermenutic. In this respect Ricoeur's understanding of language and hermenutic is dealt with considering his goal to unite human discourse. This unity constitutes the main axis of this study. In the first section his understanding of language is discussed within the limits our study. In this section theories and debates on language since antiquity until today are discussed taking into account the importance of their philosophical implications. In the second section definition, meanining and history of hermeneutic thinking from antiquity until today is dealt with. Lastly, as our main subject, Paul Ricoeur's understanding of language and hermeneutic is dealt with. Both his theory and relationship with other theories are discussed. In the conclusion section conclusions of the study are interpreted and evaluated.

Key Words:

- 1.Language
- 2.Hermenutics
- 3.Expression
- 4.Interpretetion
- 5.Symbol

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Fransız filozof ve düşünür Paul Ricoeur'ün dil ve hermenutik anlayışını inceleyeceğiz. Ricoeur'ün felsefesindeki temel amaç beşeri söylemin parçalılıktan kurtarılacak bütünlleştirilmesidir. Ricoeur'e göre bu bütünlleşmeyi sağlayacak temel unsurlar ise dil ve hermeneutiktir. Çünkü ona göre dil, günümüzde bütün felsefi, sanatsal, bilimsel, siyasal, etik alanların kesiştikleri bir alanı ifade etmektedir. Dolayısıyla da beşeri söylemin bütünlleştirilmesi noktasında dilin vazgeçilmez bir rolü vardır. Ricoeur burada dili hem dar hem de geniş anlamıyla kullanmaktadır. Dil dar anlamıyla iletişimi sağlayan bir işaretler sistemi olarak ele alınırken, geniş anlamıyla ise bütün beşeri söylemde geçerli olan bir anlama ve açıklama modeli olarak ele alınmıştır. Ricoeur hermeneutiği ise beşeri söylemin bütünlleştirilmesi yolunda temel bir yöntem ve anlayış olarak görmüştür. Hermeneutik yorumbilim anlamına gelmekle birlikte içinde anlama, açıklama, yorumlama, çeviri, aktarma gibi birçok anlamı barındırmaktadır. Ricoeur burada hermeneutiği kendi felsefesinde bütün kapsamıyla ele alarak çok farklı ve özgün çalışmalara imza atmıştır.

20 yy'ın en özgün ve en üretken filozoflarından biri olarak görülen Paul Ricoeur, çağdaş felsefede çok önemli etkiler yaratmış ve yeni çığırlar açmış bir filozoftur. Ancak ne yazık ki bu önemli filozof hakkında yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Özellikle de onun dil ve hermeneutik alanında çığır açan yapıtlarının ayrı bir çalışmada ele alınmaması önemli bir eksikliktir. Bu çalışmanın amacı da bu eksikliğin kapatılması yolunda küçük bir katkı yapabilmektir.

Bu çerçevede ilk olarak dil ve hermeneutik ana hatlarıyla ele alınacaktır. Bu bölümde de birinci olarak dil konusuna değinilecektir. Ancak burada bütünüyle bir dilbilim çalışması veya dili bilimsel bir şekilde ele almak söz konusu değildir. Yapılan yalnızca konu bütünlüğü çerçevesinde, dil

konusunun daha anlaşılır hale getirilmesi için dilin felsefi tartışmalar bağlamında ele alınmasıdır. Bu yüzden de dil konusunda dilin tanımı, dilin doğası ve dilin yapısı üzerinde durulmuştur. Bu noktalarda farklı tanımlar ve düşünceler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu bölümdeki ikinci konu ise hermeneutik olacaktır. Burada ilk olarak hermeneutik kelimesinin kökenleri incelenecektir. Bu kökenler üzerinden hermeneutiğin tanımına ilişkin bir çerçeve çizilecektir. Daha sonra hermeneutiğin Antikçağ'daki kullanımlarından bahsedilecektir. Antikçağdan sonra Ortaçağda hermeneutiği Kitab-ı Mukaddes yorumlarında sistematik bir yöntemler ve kurallar bütünü olarak kullanan çeşitli teolojik akımlardan bahsedilecektir. Burada son olarak da Schleiermacher'e kadar olan ve modern hermeneutiği de etkileyen düşünürlerin ve filozofların görüşlerine yer verilecektir. Schleiermacher'den önce belli alanlarda kısmi bir yorumlama ve anlama tekniği olarak kullanılan hermeneutik, Schleiermacher ile birlikte genel bir yorumlama ve anlama teorisi haline getirilmiştir. Bu yüzden Schleiermacher modern hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilir. Schleiermacher'den sonra Dilthey'in hermeneutik anlayışı incelenecektir. Dilthey'in açıklamaya dayanan doğa bilimlerine karşı anlamaya dayanan beşeri bilimler ve beşeri bilimlerin temel anlama ve yorumlama yöntemi olarak da hermeneutik anlayışı vardır. Dilthey'den sonra Heidegger ise bir yöntem olarak hermeneutik anlayışından ziyade Dasein'in hakikatini açığa çıkaran bir varlık tarzı olarak anlamaya dayalı bir hermeneutik anlayışını savunmuştur.

Birinci bölümde Paul Ricoeur'un hayatı, düşüncesi ve eserleri ele alınmıştır. Burada Ricoeur'ün hayatındaki trajik olayların kendi felsefesi üzerinde önemli bir etki yarattığından bahsedilecektir. Bunun dışında Ricoeur'ün akademik ve entelektüel kariyerine değinilecektir. Bu bölümde son olarak Ricoeur'ün eserlerinin listesi verilecektir. İkinci bölümde ise Paul Ricoeur'ün dil ve hermeneutik anlayışına değinilecektir. Başta da söylediğimiz gibi Ricoeur'ün asıl amacı parçalı ve dağınık olan beşeri söylemin dil ve hermeneutik aracılığıyla birleştirilmesidir. Bu noktada ilk

olarak Ricoeur'ün genel hermeneutik düşüncesinden ve bu düşüncede dilin konumundan bahsedilecektir. Sonra Ricoeur'ün dil teorisi ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Bununla paralel olarak Ricoeur'ün beşeri söylemin birleştirilmesi için bir model olarak gördüğü psikanaliz çalışmaları ele alınacaktır. Daha sonra da Ricoeur'ün felsefesinin en önemli konularından biri olan anlama – açıklama diyalektiğinden bahsedilecektir. Üçüncü bölümde Ricoeur'ün hermeneutik anlayışının modern hermeneutikteki yeri tartışılacaktır. Bunun için ise modern hermeneutikte iki farklı ve hatta karşıt akımı temsil eden Gadamer ve Habermas karşısında Ricoeur'ün nasıl bir tavır takındığından bahsedilecektir. Bu üç isim arasındaki tartışmalar modern hermeneutiğin gündemini önemli ölçüde belirlemiştir. Bu yüzden de Ricoeur'ün kendi hermeneutik anlayışının yanı sıra Gadamer ve Habermas ile ilgili görüşlerinin ele alınması bu konunun tam olarak netleştirilmesi için oldukça önemlidir. Burada Gadamer hakikat ve yöntemi birbirinden kesin çizgilerle ayırarak hermeneutiğin beşeri bilimler için bir yöntem olarak düşünülmesine karşı çıkmıştır. Habermas ise Gadamer'in önyargı, otorite ve gelenek gibi kavramlara yaptıkları vurgulara karşı çıkarak daha eleştirel ve özgürlükçü bir anlayışı savunma iddiasında olmuştur. Sonuç bölümünde ise bu çalışmanın genel bir özeti yapılarak konu ile ilgili yapılan tespitlere ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Daha önce yaptığım felsefe araştırmalarında dil felsefesi ve hermeneutikle ilgili bütünlüklü ve derin bir çalışma yapmamıştım. Ayrıca 20.yy'ın en önemli ve en üretken filozoflarından olan Paul Ricoeur'ün sadece ismini bilmekle beraber, onun genel felsefesi hakkında bir bilgim yoktu. Dil ve hermeneutik konusunun Paul Ricoeur gibi oldukça üretken ve yaratıcı bir filozof üzerinden ele alınması bana bu konularda oldukça büyük şeyler kattı.

Bu konuyu bana öneren ve bu konuda beni cesaretlendiren, Paul Ricoeur'ü bana tanıtan ve anlatan değerli hocam Prof. Dr. Veli URHAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Bunun dışında çalışmalarımda desteklerini benden

esirgemeyen annem Melek ŞAHİN, kardeşim Hazal ŞAHİN ve arkadaşım Zeynep CAN'a teşekkür ederim.

Onur ŞAHİN

Ankara, 2013

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ:	1
1.Dil ve Hermeneutik	1
1.1 Dil	
1.1.1.Dilin Tanımı	1
1.1.2.Dilin Doğası	3
1.1.2.1.Dil ve Düşünce.....	3
1.1.2.2.Dil ve İletişim.....	7
1.1.2.3.Dil ve Gerçeklik	9
1.1.3.Dilin Yapısı	10
1.2.Hermeneutik.....	17
1.2.1.Modern Öncesi Dönemde Hermeneutik	28
1.2.2.Modern Dönemde Hermeneutik	37
1.2.2.1.Schleiermacher	37
1.2.2.2.Dilthey	43
1.2.2.3.Heidegger	55
2.Paul Ricoeur'ün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri	59
1. BÖLÜM: PAUL RİCOEUR'DE DİL VE HERMENEUTİK.....	69
1.1. Ricoeur'ün Hermeneutik Anlayışında Dilin Yeri.....	69
1.2. Dil, Söz ve Eylem	70
1.3. Olay ve Anlam.....	75

1.4.	İfade Edenin Anlamı ve İfadenin Anlamı	78
1.5.	Anlam ve Referans.....	80
1.6.	Konuşma ve Yazı	83
1.7.	Söylem ve Metafor	89
1.8.	Metafor ve Sembol	93
1.9.	Dil, Anlatı ve Zaman.....	96
1.10.	Dil ve Çeviri	104
1.11.	Psikanaliz, Dil ve Hermeneutik.....	110
1.12.	Açıklama ve Anlama	121
2.	BÖLÜM : PAUL RİCOEUR'DE HERMENEUTİK	133
2.1.	Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Anlayışı	134
2.2.	Paul Ricoeur'ün Çağdaş Hermeneutikteki Yeri: Gadamer ve Habermas Üzerinden Bir Değerlendirme	147
2.2.1.	Ricoeur'ün Gadamer Değerlendirmesi.....	151
2.2.2.	Ricoeur'ün Habermas Değerlendirmesi	157
2.2.3.	Ricoeur'ün Eleştirel Hermeneutik Anlayışı	162
	SONUÇ.....	170
	KAYNAKÇA.....	175

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
A.Ü	: Ankara Üniversitesi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
D.T.C.F	: Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi
İng.	: İngilizce
M. Ü	: Muğla Üniversitesi
s.s	: Sayfa Sayısı
yay.	:Yayınları
Y.L	: Yüksek Lisans

GİRİŞ

1.DİL VE HERMENEUTİK

1.1 Dil

1.1.1.Dilin Tanımı

Dil konusu binlerce yıldır düşünce tarihinde çok önemli yer tutmuştur. Çünkü dil insanın toplumsallaşmasının en önemli unsurudur. Bu yüzden de dil insanın akıl, düşünce ve bilinç varlığı haline gelmesinde başrolü oynar. Yani dil insanların toplumsallaşmalarında, birbirleriyle ilişki kurmalarında, kişilik ve bilinç kazanmalarında, dünyayı anlaşılabilir bir hale getirmelerinde tamamen belirleyici bir rol oynar. Karmakarışık bir olgular yığını gibi duran evren ancak dil sayesinde anlaşılabilir hale gelir. Dil evrendeki olguları ve nesneleri adlandırıp bir düzen içine yerleştirir. Dolayısıyla düşünce de ancak dil ile birlikte kendini gösterebilir. Dil olmadan düşünce olmaz. Yani dil ile düşünce ayrılmazcasına birbirlerine bağlıdırlar. Dil konusu ile ilgili olarak böyle genel bir çerçeve çizdikten sonra dilin farklı dünya görüşleri, bakış açıları, kültürler, felsefeler, anlayışlar tarafından nasıl tanımlandığını ortaya koyabiliriz.

İlk olarak dil insanlar arası anlaşmayı sağlayan doğal bir araç olarak tanımlanabilir. Dil kendisine özgü kuralları olan ve bu kurallar çerçevesinde gelişen canlı bir varlıktır. Ayrıca dil, temeli tarihin karanlık dönemlerinde atılmış bir semboller ve anlaşmalar düzenidir. Yine dil seslerden örülmüş toplumsal bir kurum olarak tanımlanabilir (Ergin, 2008:3).Yani dil insanlar arasındaki anlaşmayı sağlayan, kendi kanunları çerçevesinde gelişen, canlı olan, sosyal bir kurum özelliği taşıyan, seslerden oluşan ve temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış olan bir sistem veya dizgeler bütünü olarak tanımlanabilir. Dil insanların bütün kültürel, toplumsal, sosyal ve düşünsel süreçlerine eşlik eder. İnsan dil sayesinde bir bilinç, akıl, zeka ve duygu varlığı haline gelir. İnsan kendi düşüncelerini ancak dil sayesinde belirginleştirip başkalarına aktarabilir. Düşünce ve dil bu anlamıyla iç içedir ve birbirlerinden ayrılmaz bir

bütünlük oluştururlar. İnsanlar ancak dil sayesinde kendilerini doğadan ayırıp bir kültür varlığı haline gelebilmişlerdir. İnsan dil sayesinde göstergeler düzenine geçerek doğanın zorunluluğundan kendini kurtarır. İnsan bu sayede herhangi bir şeyi doğada olmadığı bir şekilde üretebilir, değerlendirebilir ve yaratabilir. Bu da insana özgürleşme olanağı sağlar. Yani insan dil sayesinde diğer varlıklarla arasına mesafe koyup onları kendisi için anlaşılabilir hale getirir.

Dil her türlü insan deneyiminin temelidir. İnsan deneyiminin özelliği ise anlamda aranmalıdır. Yani insan deneyimi özünde anlamayı ifade eder. Anlama ise ancak dil sayesinde mümkün olur. Bu yüzden dil anlamının içerisinde kendini gerçekleştirdiği açıklığıdır. Dilin açıklığı biçim olma, görünür olma ve açıklığa gelmeyi, kısacası dile gelmeyi ifade eder. Dil şeyleri belli bağıntılar içine sokarak onları anlama için açık hale getirir. Bu çevrime girmeyen bir şey de bizim için anlaşılır olamaz. Dil şeyleri kendi şeylikleri içinde muhafaza eder ve onların mevcudiyetlerinin koruyucusu olur. Dilin asıl gücü de buradan gelir. Çünkü şeyleri tutan ve birbirine bağlayan dil gibi bir örgü olmaksızın şeylerin hiçbirisi anlaşılır olamazdı ve dünya karanlığa gömülürdü (Altuğ, 2008:8). Yani dil burada varlıkların açık hale getirilmesini sağlar. Açık hale getirilme ise varlıkların görünür olmalarıyla ve bir biçim içine girmeleriyle ilgilidir. Bu ise varlıkların anlama için açık hale gelmelerini sağlayarak bulanık ve kaotik dünyanın belli bir bütünlük içerisinde anlaşılabilmesi imkanını doğurur. Bu imkan ise insanın bir bilinç ve düşünce varlığı olmasının yolunu açar.

Bilinç sözcüğün gösterdiği şeyin yerine geçmesiyle tekrarlanabilirlik özelliği kazanması sayesinde işlemsel olur. Bilinç bu şekilde mevcudiyetini koruduğu sözcükleri anlaşılır hale getirir. İnsan burada şeyleri doğal zorunluluklarından çıkararak onları birbirleri ile ilişkilendirmenin sınırsız imkanına kavuşur. Burada insan kendini ve evreni anlamının yolunu açmış olur (Altuğ, 2008:11). İnsan dil, düşünce ve bilinç sayesinde doğanın

zorunluluğunun sınırlarını aşarak doğadan ayrı bir kültür dünyası kurar. Bu kültür dünyasının kurulmasıyla birlikte insan hem toplumsal hem de bilinçli ve kişilik sahibi olan bir varlık haline gelir.

İnsan dil sayesinde kendini, toplumu ve evreni kavrama şansını elde eder. Ancak bir şeyi kavrama öyle olmayan bir şeyi de öyleymiş gibi kavrama ihtimalini de içerir. Burada “öyle olmama” imkanının da içerilmesi dilin gerçekliğine olumsuzluğun dahil edilebilmesini de beraberinde getirir(Altuğ, 2008:13).Eğer bu olumsuzluk olmasaydı bütün varlıklar kendileriyle özdeş olurlardı ve kendilerinden başka bir şey ifade etmezlerdi. Olumsuzluk sayesinde insan kendini diğer bütün varlıklardan ve hatta kendisinden bile ayırabilir. Bunun yanında olumsuzluk varlıkların birbirlerinden ayrılmasını ve farklı bağlantılar içine sokulabilmesini sağlar. Bu da bütün bir varlık aleminin birbirlerinden çok farklı şekillerde kavranabilmesinin, anlaşılabilmesinin ve yorumlanabilmesinin yolunu açar.

Sonuç olarak; dili insanlar arası iletişimi mümkün kılan, insanın toplumsal bir varlık haline gelmesini sağlayan, insanın kendisiyle ve diğer var olanlarla arasına mesafe koymasını sağlayarak onu bir akıl, zeka, duygu, bilinç ve kişilik varlığı haline getiren, temeli tarihin bilinmeyen ve karanlık dönemlerinde atılmış olan ve bir yanıyla sabit bir yanıyla da devingen niteliklere sahip olan dizgeler bütünü olarak tanımlayabiliriz. Buradan hareketle dilin doğasını ve dilin yapısını ele alabiliriz.

1.1.2. Dilin Doğası:

1.1.2.1. Dil ve Düşünce:

Dil ve düşünce arasındaki ilişkiler düşünce tarihinin eski dönemlerinden beri çok yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda dil

ve düşünce arasındaki ilişkiler farklı boyutlarıyla irdelenmiştir. İnsanı bir bilinç ve düşünce varlığı haline getiren en önemli unsur dildir. Dil insanların toplumsallaşmasını, iletişimini, bilinç varlığı olmasını ve dünyayı anlayabilmelerinin imkanını sağlar. Bütün evren ancak dil sayesinde anlaşılabilir hale gelir. Dil bunu evrendeki kaotik süreçleri belli bir düzen içine yerleştirerek başarır.

Buna göre düşünce de ancak dille birlikte tam anlamıyla ortaya çıkabilir. Dil olmadan düşünce bulanık ve kaotik olur. Düşünce ancak dil sayesinde gelişebilir. Aynı şekilde düşünce olmadan da dilin varlık kazanarak gelişebilmesi mümkün olmaz. Yani dil ve düşünce birbirlerine ayrılmazcasına bağlıdırlar. Dil ve düşüncenin bu kadar bütünleşmelerinin nedenini insanın belli bir gelişim aşamasında ortaya çıkan simgeleştirme yetisinde aramak gerekir. Bu simgeleştirme yeteneği sayesinde insan olguları, deneyimleri, nesneleri ve süreçleri belli simgelerle ifade ederek aralarında bir benzerlik ilişkisi kurar. Bu yeti sayesinde dil ve düşüncenin en önemli unsurları olan soyutlama ve tasarım olanaklı hale gelir. Soyutlama sayesinde insan nesneleri adlandırır. Düşünce ve dil ise bu sembolleştirme yetisinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden de dil ve düşünce ortak köklere sahip olup eğer ikisinden biri olmazsa diğerinin ortaya çıkması mümkün olmaz (Vendryes, 2001:10-11). Yani dil ve düşüncenin ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlı olmalarının en büyük nedeni insanın simgeselleştirme yeteneğidir. Simgeselleştirme sayesinde insan bütün yaşantılarını ve deneyimlerini belli simgelerle ifade edebilir, onları tekrarlayabilir, onlar o anda orada bulunmadıkları zaman bile onları düşünebilir. Bu simgeleştirme, tekrarlayabilme ve sürekli düşünebilme yeteneği sayesinde insan için soyutlama ve tasarım olanaklı hale gelir. İşte bu da dilin ve düşüncenin ayrılmaz birliğinin kökenini oluşturur.

Dil ve düşünce arasında ilişkiler dilbilimde üç ayrı yaklaşımla ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi düşünceyi dil karşısında öne çıkaran ve

düşünme için sözcüklerin kullanımının zorunlu olmadığını savunan psikolojik dilbilim teorisidir. İkinci teori ise ilk teorinin tersine dili düşünce karşısında öne çıkarır. Bu teoriye göre dil olmadan düşünce mümkün değildir. Kaotik ve belirsiz olan düşünce süreçleri ancak dilin sağladığı kalıplar sayesinde kendisini belirgin hale getirebilir ve görünür kılabilir. Üçüncü teori ise dil ve düşünce arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu değil, eşit bir ilişki olduğunu savunur. Buna göre dil ve düşünce birlikte ele alınmalıdır. Bu yaklaşıma göre dil ve düşünce bir kağıdın iki yüzü gibi olup, bunlar ortak köklere sahiptir (Vendryes, 2011:11-13). Düşüncenin dil karşısında öne çıkarılması dilin bir araç olarak görülmesini gündeme getirir. Buna göre insan dil aracılığıyla düşüncelerini ifade eder. Dil burada dar anlamıyla iletişimi sağlayan bir işaretler, göstergeler ve semboller bütünü olan pasif ve yansıtıcı bir yapı olarak kabul edilir. Dilin düşüncenin karşısında öne çıkarılması ise dil yapısının sağladığı çerçeve veya kalıplar olmadan düşüncenin mümkün olmadığını savına dayanmaktadır. Burada dil psikolojik yaklaşımda olduğu gibi düşünceyi yansıtan pasif bir araç olarak değil tam tersine düşünmeyi olanaklı hale getiren ve onu belirleyen aktif bir yapı olarak görülür. Dil ve düşünceyi bir kağıdın iki yüzü gibi birlikte ele alan yaklaşım ise hem dilin iletişimi sağlayan ve düşüncenin ifade edilmesini sağlayan pasif boyutuna hem de dilin düşünceyi olanaklı kılan ve onu belirleyen aktif boyutuna vurguda bulunur.

İnsan nesnelerin varlığını adlandırabilmesi sayesinde dünyayı düşünce düzlemine aktararak düzenli bir bütün halinde kavrayabilmiştir. Bilgi, nesneyi içindeki düzensizlikten ayırarak o nesneyi anlaşılır hale getirir. Yani düşünce dille birlikte işlevsel hale gelebilir. Kelimeler ile nesnelerin imgeleri aynı kökenden doğmuşlardır: “(...) düşünmek için dil gereklidir, düşünceyi ifade edebilecek bir kalıp olmayan yerde düşünce de doğmaz.” (Vendryes, 2001:27). Dildeki bu kalıpları “kavram” olarak adlandırabiliriz. Yani kavram herhangi bir varolanın anlamına ilişkin çerçeveyi ifade eder. Kavramlar bu anlamda var olanı bilmenin temelidir. Yani kavramlar varolanları bilmeye ve

anlamlandırmaya ilişkin olarak oluşturulan ve düşünme alanında yer alan çerçevelerdir. Bu yüzden kavramın en temel işlevi varolanların sınırlarını belirlemesidir (Çotuksöken, 2000: 25-26). Yani kavram burada daha çok anlama dair bir sınırlamayı ve çerçevelemeyi ifade eder. Eğer bu sınırlandırma ve çerçeveleme olmasaydı bilme imkanı da ortaya çıkamayacaktı.

Burada dilin varlığı düşünme için zorunlu görünmektedir. Çünkü kavramlar iletilebilme olanağını ancak en gelişmiş göstergeler dizgesi olan dil aracılığıyla elde edebilirler(Çotuksöken, 2000:28). Düşünmeden ve dilden bağımsız olarak dış dünyada varolan şeyler ve durumlar ancak düşünmeye konu olduğu anda düşünen varlık için bilinebilir ve anlaşılabilir hale gelir. Yani düşünmeye konu olan şeyler ve durumlar artık nesne ve olgu haline gelirler:“Kendi başına var olan düşünmeye konu olmadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de bilgiye açık bir var olan olarak varoluşunu sürdürür.” (Çotuksöken, 2000: 34). Burada psikolojik dilbilim yaklaşımının ağırlıkta olduğu görülmektedir. Yani düşünce dil karşısında öne çıkarılmaktadır. Burada anlamın ortaya çıkışı için gerekli olan sınırlandırma ve çerçeveleme etkinliği zihinsel düzlemde gerçekleşmektedir.

Sonuç olarak dil ve düşünce konusundaki bütün farklı yaklaşımlara rağmen, bu yaklaşımların aşağı yukarı şu konularda ortaklaştıklarını söyleyebiliriz; ilk olarak dil ve düşünce birbirlerine ayrılmazcasına bağlıdır. Ancak burada savunulan şey dil ve düşüncenin özdeşliği değil, bütünlüğüdür. Eğer dil ve düşünce özdeş olsaydı dilin ve düşüncenin gelişimi mümkün olmazdı. Dil ve düşünce bütünlüklü bir yapıya sahip olduğu için gelişime, değişime ve ilerlemeye açık hale gelirler. Bu bağlamda ikinci olarak insanı bir düşünce ve bilinç varlığı haline getiren en önemli olgunun da dil olduğunu söyleyebiliriz. İnsan dil sayesinde diğer bütün varolanlarla arasına bir mesafe koyarak ayırım yapabilme yeteneği kazanır. Bu da insanın bir bilinç varlığı

olmasının yolunu açar. Belirsiz düşünsel süreçler ve durumlar da bu sayede belirli hale gelirler. Burada kaotik süreçlerin belirli hale gelmesinde düşünceye ağırlık veren psikolojik dilbilim anlayışı da bilinç ve düşüncenin şekillenmesinde dilin önemini reddedemektedir. Böylece de insan dil ve düşünce arasındaki bu dinamik ilişki sayesinde diğer var olanlara açık bir varlık haline gelip, onların bilinebilmesinin ve anlaşılabilmesinin imkanını elde eder.

1.1.2.2. Dil ve İletişim

İletişim kısaca en az bir konuşucu ve dinleyicinin varlığını gerektiren ve onlar arasındaki ileti aktarımını sağlayan bir etkinlik olarak tanımlanabilir. Bu aktarım sadece dilsel ifadelerle sağlanmaz. Dilin dışında çeşitli mimik, jest ve ses tonu gibi öğeler de iletişimi destekler (Altınörs, 2000: 44). Yani iletişim belli bir düşünce, ileti ve mesajın sözle veya başka iletişim araçlarıyla, bir kişi veya gruptan başka kişi veya gruplara ses, yazı veya görüntüyle ulaştırılması eylemidir (Bolay, 2004: 151). İletişimi anlam merkezli olarak tanımlayanlar da vardır: “iletişim sayesinde dünyayı anlamlı kıldığımız ve bu anlamı başkalarıyla paylaştığımız insani bir süreçtir.” (Matersan vd.’den akt., Bolay, 2004: 151). Yani iletişim insanların çeşitli mesajları birbirlerine aktarmalarını sağlayan eylemlerin bütününden oluşan bir süreçtir.

İletişim ile ilgili başlıca kavramların ileten, ileti, alıcı, simge, etkileşim ve süreç olduğu söylenebilir. Burada ileten; konuşan, söyleyen, gönderen, düşüncelerini ve bilgilerini diğerlerine yayan aktif insandır. İleti ise iletenin alıcıya ulaştırdığı düşünce ve bilgi içerikleridir. Alıcı da iletişim sürecinde iletenin karşısındaki muhatap olarak tanımlanabilir. Simge ise kısaca bir şeyin başka bir şeyin yerini tutmasını ve o şeyin zihinde canlandırılmasını sağlayan bir şeydir. İletişim sürecinin diğer bir unsuru olan etkileşim ise ileten ve alıcının karşılıklı birbirlerini etkilemeleridir. Son olarak süreç ise olayların

belli bir düzenin bulunduğu izlenimi verecek şekilde sıraya konulması, devamlı bir dönüşüm içinde bulunan gerçekliğin meydana getirdiği hareketlilik ve insanın meydana getirdiği şeylerin üretiliş tarzını teşkil eden eylemler dizisinin geçtiği belli bir zaman dilimi olarak tanımlanabilir (Bolay, 2004: 153-154). Bütün bu kavramlar iletişimi mümkün kılan temel yapıları ifade etmektedir.

Burada dilin toplumsal alandaki en önemli işlevi iletişime olanak sağlamasıdır. Toplum iletişim sayesinde ayakta kalarak varlığını devam ettirmektedir. İletişim insanların anlaşabilmelerini ve bu sayede de birlikte yaşayabilmelerini sağlar. Buna göre iletişim olmazsa dil, anlaşma, kültür, bilim ve düşünce de olmaz. Yani dil yalnızca bilgi aktarmakla kalmaz. Aynı zamanda insana ait çeşitli duygu ve düşüncelerin de ifade edilebilmesini sağlar. Bu sayede de iletişim aracılığıyla anlaşma ve kaynaşma imkanı doğar. İletişimin temelinde karşılıklı olma ve diyalog vardır (Bolay, 2004:155) Yani dil, iletişim ve toplum ayrılmaz bir bütünlük oluşturur. Toplum ancak dil sayesinde ortaya çıkabilir. Daha önce dilin ve düşüncenin ortak kökeninin insanın belli bir gelişme düzeyinde ortaya çıkan simgeleştirme yetisinde bulunduğundan bahsedilmişti. Bu gelişme bir yönüyle biyolojik olmakla birlikte, diğer yönüyle de toplumsallaşmayla ilgili bir boyuta sahiptir. Dil de toplum sayesinde varlık kazanabilir. Bir toplumu oluşturan en önemli şey toplumdaki bireylerin ve grupların birbirleriyle anlaşmalarını sağlayacak bir iletişim sistemine sahip olmalarıdır. Dilin bu anlamda hem bireysel hem de toplumsal bir işlevi vardır. Dil sayesinde birey toplumsallaşarak toplumun bir üyesi olur. Bu dilin öznel yönüdür. Dil nesnel boyutuyla da bireyi genel bir çerçevenin içine sokarak onun üzerinde belirleyici bir etki yaratır. Dil öznel boyutuyla özgürlük ve yaratıcılıkla ilgiliyken, nesnel boyutuyla da zorunluluk ve sınırlılıkla ilgilidir.

Sonuç olarak insan tam anlamıyla bir iletişim varlığıdır. Toplumsallaşmanın ve dolayısıyla da insanlaşmanın en önemli unsuru

iletişimdir. İletişim sayesinde insanlar diğer insanlarla ilişki kurup anlaşılır. İletişim insanlara dünyayı, evreni, toplumu ve insanı yorumlama ve anlama imkanını verir. İletişimde dil olgusu merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü iletişim asıl olarak sembolleştirmeye ve bu sembolleştirme sayesinde anlamın iletilmesi ve paylaşılması durumuyla ilgilidir. İnsanlar algıladıkları şeyleri dil sayesinde sembolleştirerek ve belli kurallar çerçevesinde anlamlandırarak diğer insanlara veya topluluklara iletirler. Bu yüzden de dilin asıl özelliği anlamsal bir etkinlik olmasıdır. Yani düşüncenin taşıyıcısı olan dil, düşünce içeriğindeki anlamın iletilmesini sağlayarak, iletişimi mümkün kılar. Bu yüzden de dil sayesinde yazılı ve sözlü bütün toplumsal, kültürel ve bilimsel ürünler korunup geliştirilerek diğer kuşaklara aktarılır.

1.1.2.3 Dil ve Gerçeklik:

Dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiye baktığımız zaman, düşünce tarihi boyunca bu konuda yürütülen tartışmaların odak noktasının “yansıtma” konusu olduğunu görürüz. Burada dilin gerçekliği olduğu gibi yansıttığını kabul edenler olduğu gibi, dilin gerçekliği tam anlamıyla yansıtmasının mümkün olmadığını da savunanlar vardır. Dilin gerçekliğin aynası olduğunu savunanlar genel olarak dili pasif bir olgu olarak kabul ederler. Bu düşünceye karşı olanlar ise dilin aktif ve dönüştürücü boyutlarına vurgu yaparlar.

Burada doğru yaklaşımın dilin aktif ve pasif boyutlarıyla bir arada düşünülerek değerlendirilmesi olduğunu savunan görüşlerin önemli bir ağırlığı vardır. Buna göre dil hem insanların ve toplumların bütün yaşantılarının belirtilmesini sağlar hem de gerçekliğin kendine özgü bir görünüm almasını sağlar ve onu kendi anlam dünyası çerçevesinde yorumlayarak biçimlendirir. Kısacası dil dış dünyayı bir yorumlama yöntemi olarak görülür(Vardar, 2001a:17)Yani dil yalnızca dış dünyayı yansıtmakla kalmayıp insanın dünyayla, toplumla ve diğer insanlarla olan ilişkisini

biçimlendirmede aktif bir rol oynar. Dil dış gerçekliği etkileyip değiştirebildiği gibi, toplumu ve insanları da etkileyip yönlendirebilir. Burada dilin öznel ve nesnel boyutları arasındaki gerilim göze çarpar. Öznellikte daha çok bireyin özgürlüğü vurgulanırken nesnellikte ise toplumsal zorunluluk düşüncesi öne çıkar.

Bunlara bağlı olarak dili belirleyen ikinci bir gerilim ise dilin tarihsel ve yapısal boyutları arasındadır. Genel olarak dilin ya tarihsel boyutu ya da yapısal boyutu öne çıkarılır. Son zamanlarda yapısalcı, post- yapısalcı ve postmodernist akımların güç kazanmasıyla birlikte dilin yapısal boyutunun daha çok vurgulandığı görülmektedir. Ama tarihsel boyutun göz önüne alınmaması ise dilin canlı ve devingen bir varlık olduğu gerçekliğinin göz ardı edilmesi yüzünden eksik değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu yüzden de dilin tarihsel ve yapısal boyutlarının bir arada değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım olarak kabul edilebilir.

1.1.3 Dilin Yapısı:

İnsanların kullandıkları bütün iletişim ve anlaşma sistemlerinin temeli ve aynı zamanda en yetkini dildir (Bayrav, 1998:14). Bu yüzden insanın doğayı aşarak bir kültür varlığı haline gelmesinde dilin önemi büyüktür. Doğadaki zorunluluk ve mekanizm dil sayesinde aşılarak özgürlük ve yaratıcılığın yolunu açılır. İnsan dil sayesinde bir bilinç ve kişilik varlığı haline gelir; doğayı, evreni ve kendini anlamının yolunu açar. Bu çerçevede dilin yapısının araştırılması, insanın bir akıl, bilinç, duygu ve düşünce varlığı olarak bütün var olanları nasıl kendisi için anlaşılabilir hale getirdiği noktasında çok önemli ipuçları verecektir.

Dilin yapısı ile ilgili olarak tartışılan ilk konu dilin gerçekliğin bir yansıması olup olmadığıdır. İlkçağda filozoflar bu çerçevede dilin doğal mı

yoksa uzlaşımsal (uylaşımsal) mı olduğunu sorgulamışlardır. Burada doğalcılar dilin gerçekliğin bir yansıması olduğunu savunurken, uzlaşımçılar da dilin gerçekliği pasif bir şekilde olduğu gibi yansıtamayacağını savunmuşlardır. Yani bir ad ile adın gösterdiği nesne arasındaki bağ zorunlu mu, yoksa tamamıyla bir toplumsal uzlaşmanın mı ürünüydü? Burada birinci görüşün temsilcisi olarak Platon, ikinci görüşün temsilcisi olarak Aristoteles öne çıkar (Bayrav, 1998: 31) Burada dilin yapısı incelenirken bu alanda ortaya konulan belli başlı kuramların karşılaştırmalı bir değerlendirmeleri yapılacaktır.

Bu noktada ilk olarak yapısalcılığın dilin yapısını nasıl değerlendirdiğinden bahsedilecektir. Yapısalcılığa göre dil öncelikle birbirlerine bağımlı parçalardan kurulu bir sistemdir. Bu sistem ise birbirlerinden ayrılıp birbirlerini sınırlayan birimleri örgütler. Yapısalcılar bu sisteme, sistemi oluşturan parçalardan daha çok önem verirler. (Bayrav, 1998: 35) Yani yapısalcılıkta ögeler dizge veya sistemdeki diğer öğelerle kurdukları karşıtlık ve ilişkilerle tanımlanırlar. Burada dildeki ögeler anlamını işaret ettiği nesneden değil, dil dizgesi içinde diğer öğelerle kurduğu ilişkilerden alır. Dil yapısı ise öğelerine işlevlerini dağıtarak onları anlamlı hale getirir. Yapısal dilbilimi öğelerden ziyade öğelerin içinde olduğu dilsel bütünlüğü esas alır. Burada dikkat edilirse kavram ve kavramın adı arasındaki ilişki sorgulanmaktadır. Bu ilişkinin sorgulanması ise dünyanın yorumlanmasının toplumdan topluma değişebileceği düşüncesini gündeme taşır. Buna göre kavramlar, içinde bulunduğumuz yere, zamana ve döneme göre farklı anlamlar kazanabilirler. Yani burada kavramın dış dünyadaki somut karşılığından çok onu yorumlama biçimi öne çıkarılır. Burada da dil anlamı taşıyan bir yapı olarak görülür. Dolayısıyla da yapısalcılıkta dil, dış dünyayı olduğu gibi yansıtan bir yapı değildir. Dil anlamın birtakım kültürel, toplumsal ve sosyal dizgeler içinde çeşitli mekanizmalar ve süreçlerle üretilmesini sağlayan bir yapı olarak kabul edilir.

Yapısalcı dilbilimin kurucusu Saussure kendi zamanına kadar gelen dilin dış dünyayı olduğu gibi yansıttığı görüşünü kabul etmeyerek dilin toplumsal uzlaşmalar sonucu ortaya çıkıp sözcük ile sözcüğün gösterdiği nesne arasında hiçbir zorunlu ilişkinin olmadığını savunmuştur. Ona göre dil, dış dünyayı olduğu gibi yansıtan bir araç değil, belli dizgelerden oluşan ve dış dünyaya gönderimde bulunmadan, kendi iç yapısında anlaşılabilir bir bütündür. Bu anlamıyla dil, göstergelerden oluşan bütünlüklü ve sistematik bir yapıdır (Bayrav, 1998: 33-34). Saussure'e göre dilin dört temel niteliği vardır. Birinci olarak Saussure dilyetisinin toplumsal boyutunu dil olarak adlandırır. Ona göre dil temel olarak işitme imgesiyle kavramı birleştirir. Birey dili tek başına değiştiremez ve yaratamaz. Bu anlamda dil toplumsal bir uzlaşmaya dayalıdır. Saussure'e göre dilin ikinci özelliği ise dilin sözden ayrı olmasıdır. Söz dilyetisinin bireysel ve yaratıcı kısmıdır. Saussure için asıl olan ise dilyetisinin söz boyutu değil, dil boyutu, yani göstergelerden oluşan bir dizge yaratmasıdır. Saussure dilin sözden ayrılığını vurgulamak için ölü diller örneğini verir. Buna göre ölü dilleri konuşmamamıza rağmen yine de o dilin yapısını çözebiliriz. Üçüncü olarak dil bir göstergeler dizgesidir. Gösterge ise gösteren ve gösterilenden oluşur. Gösteren göstergenin biçimini, gösterilen ise anlamı ve içeriğini ifade eder. Dördüncü olarak da dil aynen söz gibi somuttur (Saussure, 1998: 44-45). Yani Saussure'e göre dil ve dilsel iletişim toplumsal ve ruhsal bir karaktere sahiptir. Ona göre dil, dilyetisinin bireyselliği aşan toplumsal yönüyle ilgilidir. Soyut bir nitelik taşıyan dil toplumsal iletişimi mümkün kılar. Söz ise dilin tersine bireysel bir özelliğe sahiptir. Söz daha çok dilin somut kullanımıyla ilgilidir. Ona göre dil ancak söz sayesinde anlaşılır.

Saussure'e göre değer; bir dilsel göstergenin içinde bulunduğu dizge içinde diğer göstergelerle kurduğu ilişki içinde değer kazanabilir. Saussure dilsel değer iki boyutu olduğunu söyler. Bunlar dizimsel ve çağrışımsal boyutlardır. Buna göre dizimsel boyut daha çok aynı söz zinciri içinde var olan bağıntıları ifade ederken, çağrışımsal boyut bir söz zinciri içinde

birbirlerinin yerini alabilecek sözler arasındaki ilişkileri ifade eder (Saussure, 1998: 178-181). Örneğin “Ekmek aldım” cümlesinde bir şey almak bağlantısı dizimselliği ifade eder. Ekmek yerine araba, kalem, ev, bilgisayar vb. gibi herhangi bir şey almak ise çağrışımsallığı ifade etmektedir.

Sonuçta Saussure’e göre dil bir töz değil, bir biçimdir. Dolayısıyla da yapılması gereken dilsel dizgenin kendi iç bütünlüğünde görülmesidir. Yani dili kendi dışındaki unsurlarla açıklamaya kalkmak dilin gerçek yapısının gözden kaçmasına neden olacaktır. Ona göre dilsel bir öge ancak içinde yer aldığı dil dizgesi içinde anlamlı olabilir, bunun dışında tek başına herhangi bir anlam ifade etmez. Saussure dil hakkındaki bu yaklaşımıyla yapısalcı dil anlayışının temellerini atmıştır.

Yapısalcılıktan etkilenecek ortaya çıkan işlevselci dil teorisi, dili “işlev” kavramını merkeze alarak inceler. İşlevsel dilbilime göre dilin temel işlevi toplumsal iletişimi mümkün kılmasıdır. Aynen yapısalcılar gibi dilin iç bütünlüğüne odaklanırlar. Yalnız işlevselciler yapısalcılardan farklı olarak dillerin bütünlüğünden ziyade ayrılıklarına ve farklılıklarına yönelirler. Burada da dilin olgusal görünümüne dikkat çekerler. Bu işlevselci dilbilim düşüncesinin en önemli temsilci Andre Martinet’tir. İşlevselcilik genel olarak dilsel değişkenliği yok sayan aşırı biçimciliği de olgulara gömülüp olguların arkasında yatan yapılara yeteri kadar dikkat etmeyen realizmi de eleştirir. İşlevselciliğe göre dil hem somut hem de soyut yönleri olan, tarihsel süreçle birlikte devinmesine karşın değişmez ve sabit boyutları olan, göstergelerden oluşan, anlam üreten ve iletişimi mümkün kılan bir yapıdır (Vardar, 2001b: 174). İşlevselciliğin burada dilin somut ve soyut, değişken ve sabit, tarihsel ve yapısal, yaratıcı ve zorunlu boyutları arasında uygun bir denge kurma çabasında olduğu görülmektedir.

Hem yapısalcılar hem de işlevselciler daha sonra dilbilim dünyasında da genel kabul gören dilin çift eklemlili bir yapısı olduğu görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre bu çift eklemlili yapılanma sayesinde dil diğer

doğal seslerden ayrılarak anlam üreten bir mekanizma haline gelmiştir. Buna göre dillerin değişmez ortak özelliği, ikili bölümlene veya ikili eklemeler düzeninin hepsinde bulunmasıdır. İnsanlar gibi hayvanların da kullandığı çeşitli iletişim araçları vardır. Fakat bunlar herhangi bir şekilde bölünebilir olmayıp sabit bir içeriğe sahip olduklarından çift eklemeli dilsel yapının çok uzağında kalmışlardır. Burada birinci eklemeler düzeni anlamla ilgiliyken, ikinci eklemeler düzeni sesle ilgilidir. Buna göre birinci eklemeler düzeninde temel birim monem, ikinci eklemeler düzeninde ise fonemdir. Böyle temel birimler sayesinde dil yaratıcı bir yapı haline gelmiştir. Çünkü sınırlı sayıda anlamsal veya fonetik birimle sonsuz sayıda anlam ifade eden kelime, söz veya cümleler oluşturulabilmiştir (Vardar, 2001b: 39-41). Yani burada dili yaratıcı kılan asıl özelliğinin onun çift eklemeli yapısı olduğu söylenmektedir. Bu sayede sınırlı dil yapısı sonsuz bir üreticiliğe imkan sağlar. Örneğin bizim sınırlı sayıda harfimiz vardır. Ancak onlardan sonsuz sayıda kelimeler ve cümleler üretebiliriz. Burada dilin sabit, değişmez ve sınırlı yapısı sonsuz bir üreticiliğin ortaya çıkmasını sağlayan bir temel olarak görülür.

Yapısalcılıktan çok yoğun bir şekilde etkilenen A.B.D’li dilbilimci ve düşünür Noam Chomsky ise yapısalcılıktan farklı olarak dilin yaratıcı yönüne daha çok vurgu yapmıştır. Ona göre dil sayesinde insanlar daha önce hiç söylenmeyen bir şeyi söyleyebilirler. Yani mevcut olmayan bir şeyi görünüşe getirebilirler. Chomsky’ye göre yapısalcı dil anlayışı oldukça durağandır. Bu yüzden de insan yaratıcılığını açıklamakta pek başarılı olamamıştır. Chomsky, Saussure’ün dil/söz ayrımına paralel bir şekilde edinç/edim ayrımı yapar. Ona göre edinç bir kişinin kendi dili hakkındaki sezgisel bilgisi olup, bu bilgi her insanda doğuştan potansiyel olarak bulunur. Chomsky’ye göre edim ise edincin somutlaşmasıdır. Bu anlamıyla dil sonsuz yaratıcılığı mümkün kılan sonlu bir yapıdır (Chomsky, 2009:159-160). Görüldüğü gibi Chomsky dilin yaratıcı boyutuna daha fazla ağırlık vermektedir. Chomsky bu yaratıcılığın her insanda potansiyel olarak bulunduğu tezi ile dilbilime özgün bir katkıda bulunmuştur. Chomsky dil yapısını derin yapı ve yüzeysel yapı

olarak ikiye ayırır. Derin yapı dil yapısının soyut kısmını ifade edip, anlamı belirleyen temel yapıdır. Yüzeysel yapı ise derin yapının dönüşümüyle ortaya çıkar. Yüzeysel yapılar anlam üzerinde etkili olmamalarına rağmen derin yapılara bağlı olarak anlamı farklı bağlamlarda yansıtırlar. Derin yapılardan yüzey yapılara geçilmesinde dönüşümlerin çok önemli bir rolü vardır (Rifat, 2008c:74). Burada Chomsky'nin derin yapı-yüzeysel yapı ayrımını kendi teorik bütünlüğü çerçevesinde görmek gerekir. Buna göre nasıl ki edinç edim için bir temel oluyorsa aynı şekilde derin yapı da yüzeysel yapı için bir temel olmaktadır. Dolayısıyla edinç ve derin yapı daha çok anlamın belirlenmesini sağlarken edim ve yüzeysel yapı ise bu anlamların farklı bağlamlarda yansıtılmasını sağlamaktadır. Sonuçta Chomsky kendi dil teorisinde insanların daha önce hiç söylenmemiş olan şeyleri nasıl söyleyebildikleri sorusunun cevabını araştırmış ve bunun dilin her insanda potansiyel olarak bulunan bir yetenek sayesinde sınırlı bir yapıdan sınırsız bir yaratıcılığı ortaya çıkaran bir yapı olması sayesinde başarılabildiğini savunmuştur.

Yapısalcı dil anlayışları kendi aralarında çoğu zaman farklılaşmalarına rağmen bazı temel düşüncelerde ortaklaşırlar. Bunlardan birincisi dilin düşünce üzerindeki belirleyici etkisidir. Yani dil olmadan düşünce olmaz. İkincisi ise dil yapısı kendisini oluşturan öğelerden daha önemlidir. Dilsel öğeler ancak yapı içinde diğer öğelerle kurdukları ilişkilere bağlı olarak bir değer kazanabilirler. Üçüncüsü dil anlamı taşıyan en önemli yapıdır. Bu anlamıyla iletişim ancak dil sayesinde olanaklı olur. Dördüncüsü toplumsal ve kültürel yaşamı meydana getiren bütün semboller, işaretler, göstergeler, dizgeler ve sistemlerin temeli dildir. Bu yüzden de dil yapısı model alınarak diğer bütün kültürel ve toplumsal yapıları inceleyebiliriz. Beşincisi yapısalcılar dilin tarihsel boyutundan çok yapısal boyutunu öne çıkarırlar. Yani sonuç olarak yapısalcı dil anlayışı dili, her türlü dilsel olgunun arkasında bulunan temel yapı olarak görür.

Zihinci dil anlayışı ise yapısalcılığa benzer bir şekilde dile çok önem vermesine rağmen yine de ona mutlak bir rol atfetmez. Zihinci anlayışta kavramlar iletilme olanağını dil sayesinde kazanırlar. Bu yüzden de dile geçmeyen kavramlar belirsiz ve bulanık kalırlar(Çotuksöken, 2008:28)Bu bulanıklıktan kurtulmak ise ancak dil yapısı sayesinde olabilir. Burada yapısalcılıkla ortak olan nokta dış dünyanın olduğu gibi Kant'ın deyimiyle "kendinde olarak" kavranamayacağı düşüncesidir. Ancak zihincilik dış dünyanın anlaşılır hale getirilmesinde yapısalcılığın dile verdiği rolü düşünceye verir. Yani onlara göre dış dünya ancak düşünce ve kavramlar sayesinde anlaşılır hale gelir(Çotuksöken, 2000:44).Buna göre dil dışdünyada varolanları dolaylı, zihinde varolanları ise doğrudan yansıtan bir yapıdır. Burada anlamın olanaklı olması için zihinsel yön dile göre daha önemli görünmektedir. Söylem bu çerçevede dışdünyada, düşünmede ve dilde varolanlar arasındaki ilişkilerden oluşur. Dolayısıyla da sadece dilde varolmak bir söylemin ortaya çıkması için yeterli değildir. Burada söylemin ortaya çıkmasını sağlayan asıl yön zihinsel ve kavramsal yöndür (Çotuksöken, 2000:52). Yani anlamın kökeni ne dilde ne de dışdünyadadır; anlam alanı doğrudan zihinle ilgilidir. Bu durumda da dil düşünenin zihinsel tasarımlarını yansıtan bir varolan alanı olarak görülür. İletişim ise dil için gerekli koşul olmasına rağmen yeterli koşul değildir. İletişimin oluşması için dilsel öğelerin kavramsal alanla ilişkiye geçmesi gerekmektedir. Bu yüzden de asıl iletişim zihinsel planda kurulur (Çotuksöken, 2000:52-53). Yani burada dilin kendi içsel yapısından ziyade insan zihnindeki kavramsal yapılar öne çıkarılmaktadır.

Görüldüğü gibi dilin yapısı hakkında yapısalcı, işlevselci, evrenselci ve zihinci görüşler arasında çok ciddi farklar ve hatta karşıtlıklar bulunmasına rağmen yine de bazı ortak noktalar vardır. Buna göre dil öncelikle anlamı görünür kılan bir yapıdır. İkincisi iletişim anlam taşıyan bir yapı olan dil sayesinde mümkün olur. Üçüncüsü insan zihnindeki belirsiz tasarımlar, düşünceler, imgeler ancak dil yapısı sayesinde belirgin ve anlamlı bir niteliğe

kavuşurlar. Dördüncüsü dil insanın toplumsallaşmasını ve bir kültür varlığı haline gelmesini sağlayan bir yapıdır. Beşincisi dil sınırlı sayıda temel birime sahip olmasına rağmen sessel ve anlamsal düzeylerde oluşan çift eklemli yapı sayesinde sınırsız bir üreticiliğe ve yaratıcılığa imkan veren bir yapıdır. Sonuç olarak dil; göstergelerden, işaretlerden ve sembollerden oluşan; anlamın ortaya çıkmasını sağlayan, iletişimi ve toplumsallaşmayı mümkün kılan, insanı akıl, düşünce, bilinç, duygu ve kişilik varlığı haline getiren bir yapıdır.

1.2.Hermeneutik

Hermeneutik kavramı Grekçe “hermeneuein “ fiilinden ve “hermenia” isminden kaynaklanır. Hermeneuein yorumlamak anlamına gelirken hermenia ise yorum anlamına gelir. Bu iki sözcüğün kökeninde ise Yunan tanrılarında Hermes vardır. Yunan Mitolojisinde Hermes tanrılarının mesajlarını insanlara iletmekle görevlidir. Bunu yaparken tanrısal mesajları insanların anlayabileceği şekle çevirir. Hermes burada mesajları anlaşılır hale getirmek için kendi yorumunu da katmaktadır. Böylece Hermes kapalı ve anlaşılmaz tanrısal mesajları açık ve anlaşılır hale getirmektedir. Hermes’e bu fonksiyonundan dolayı yazının ve dilin yaratıcısı olarak bakılırdı (Palmer, 2008:40).Yani Hermes tanrısal ve insani dünya arasında aracılık görevini yerine getirirken kapalı ve anlaşılmaz tanrısal mesajları insanların anlayabileceği bir şekilde insanlara aktarmaktadır. Bu aktarma etkinliği ise içinde anlama, yorumlama, çevirme, açıklama, ifade etme gibi etkinlikleri barındırmaktadır.

Antik Yunan dünyasında hermeneuein ve hermeneia üç temel anlam yönlerine tekabül etmektedir. Bunlar ifade etmek (söylemek), açıklamak ve çevirmektir. Bunların hepsi de İngilizcede yorumlamak anlamına gelen “to interpret” fiili ile anlatılabilir. Demek ki burada yorumlama üç farklı yöne işaret

etmektedir. Bu üç durumda da yabancı, kapalı ve anlaşılmaz olanın tanındık, açık ve anlaşılır hale getirilmesi süreci sözkonusudur. Söylemek veya ifade etmek anlamındaki hermeneuein Hermes'in duyurma fonksiyonu ile ilgilidir. Burada üslup ve tarz önem kazanır. Örneğin bir sanatçının şarkıyı yorumlaması ya da orkestra şefinin senfoniye yorumlamasında tarz ve üslup oldukça öne çıkmaktadır (Palmer, 2008:41-42). Burada ifade etmek anlamında hermeneutiğin içerikten ziyade içeriğin nasıl aktarıldığına odaklandığını söyleyebiliriz. Bu da bir yorumlamada en az içerik kadar onun biçiminin yani nasıl aktarıldığının da en az içerik kadar önemli olduğu düşüncesini gündeme getirir.

Söylemenin veya ifade etmenin yorum olarak ele alınması aynı zamanda sözün gücüne de işaret etmektedir. Eski çağlardan beri sözlü dilin cazibesi insanları oldukça etkilemiştir. Yazı dilinin çoğu zaman sözlü dile göre eksik kaldığı düşünülür. Her ne kadar yazı sayesinde dilin süreklilik kazanarak tarihin temeli haline geldiği gerçeği ortada olsa da, bu durum yazılı dilin aynı zamanda dilin aktif gücünü azalttığı gerçeğini değiştirememiştir. Yani yazılı dille birlikte dilin yabancılaşması gündeme gelmiştir (Palmer, 2008:43). Richard Palmer burada sözlü yorumun ikili yönüne dikkat çeker: "Bu açıdan sözlü yorum iki yönlüdür: Bir şeyi ifade edebilmek için onu anlamak zorunludur, öte yandan anlamanın kendisi yorumlayıcı bir okuyuştan- ifade ediştten kaynaklanmaktadır." (Palmer, 2008:44). Buna göre sözlü yorum piyanistin müzik parçasını yorumlaması gibi bir yaratıcılık olarak görülür. Burada piyanist müzik notalarının dışsal olup, notaların altındaki asıl yaratıcı anlamların bulunduğu içeriğe girildiğinde yorumlamanın gerçekleşeceğini savunacaktır. Yani süreçte bir yandan parçanın anlamı kavranırken diğer yandan parçadaki bölümleri anlamlı kılacak yaklaşım ve vurgular ortaya konulmaktadır (Palmer, 2008:44). Kısacası sözlü yorumda iki temel süreç vardır. Bunlardan birincisi metni anlamaktır. İkincisi ise bu anlamı ifade etmektir. Burada yorum eğer anlamın derinliklerine ne kadar çok temas edebilirse bu anlamı o kadar yaratıcı bir şekilde ifade edebilecektir. Aynı

şekilde ifade ne kadar yaratıcı olursa metnin anlamının daha derin boyutları o kadar fazla açığa çıkarılabilecektir.

İzah etmek ya da açıklamak, yorumlamanın ikinci yönüne tekabül eder. Açıklamak yorumun ifade etmekten ziyade izah etmekle ilgili yönüne işaret eder. Bu yön daha çok kelimelerin bir şey söylemenin yanı sıra, o şeyi aklileştirmeleri ve açıklanabilir bir hale getirmeleri ile ilgilidir. Burada kişi bir durumu ifade etmek için izah etmeye mecbur değildir. Ama burada ifade etmek o şeyin bir yorumu olarak, izah etmek de yorumun bir formu olarak ortaya çıkar. (Palmer, 2008:48-49). Yani açıklamak anlamın belli düşünsel ve dilsel çerçeveler içinde aklileştirilerek insanlara aktarılmasıdır.

Hermeneuein çeviri yapma yönü ile Hermes'in yabancı ve anlaşılmasız olanı insanlar için tanıdık ve anlaşılır kılma sürecine vurguda bulunur. Bu tanıdık hale getirme ve anlaşılır kılma sürecinde çeviri yapan her iki dünya arasında elçilik görevini yapmaktadır. Burada mütercim çeviriyi yaparken birebir eşlemekten ziyade bütün bir anlamı aktarmaya çalışır. Bunun için de mütercim metinleri yorumlar. Bu sayede metinler yorumlanarak anlamları açığa çıkarıldıktan sonra diğer alana aktarılırlar veya iletilirler. (Palmer, 2008:56-57). Yani Hermes burada tanrısal mesajları insanların anlayabileceği bir şekle çevirmektedir. Çevirme etkinliğine baktığımız zaman da mütercimlerin kelimeleri birebir aynen çevirmelerinden ziyade metinleri anlayarak ve yorumlayarak bütün bir anlamı aktarmalarına benzer bir şekilde Hermes'in de tanrısal mesajları insanlara onların anlayabileceği bir şekilde anlayarak ve yorumlayarak aktardığını görüyoruz.

Hermeneutiğin kökenleri tarihin çok eski dönemlerindeki dinsel, felsefi, mitolojik ve sanatsal alanlardaki yorumlama faaliyetlerine kadar uzanmaktadır. Modern hermeneutiğe gelinceye kadar teolojik, hukuki ve filolojik metinleri anlamamanın ve yorumlamanın sanatı veya yöntemi olarak görülen hermeneutik, modern hermeneutikle birlikte anlamayı merkeze alarak, anlamlı olan bütün metinleri anlamayı ve yorumlamayı amaçlayan bir

gelenek haline gelmiştir. Modern hermeneutikte anlama ve yorumlama kavramları çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Buna göre her anlama bir yorumlamadır. Çünkü kişi kendi yaşam tecrübelerini, içinde bulunduğu tarihsel ortamı anlamaya çalışır. Bu anlama çabası da aynı zamanda bir yorumlamaya tekabül eder. Bunun dışında her yorumlama da aynı zamanda bir anlamadır. Çünkü kendi varoluş durumlarını sorgulayan insan aynı zamanda bu durumlar çerçevesinde kendini anlar. Yani burada hermeneutik, insanın bir anlam ve yorum varlığı olduğu düşüncesinden hareketle, bu anlama ve yorumlama etkinliğini bilimsel, felsefi ve estetik boyutlarıyla ele alan bir gelenek olarak tanımlanır.

İnsan temelde bir anlam varlığıdır. Bu yüzden yaşadığı dünya da insan için anlamlıdır. Doğuşundan itibaren kendini içinde bulduğu anlamlı dünyada başkalarını anlamaya ve kendini anlatmaya çalışan insan, bunun için sürekli başkalarıyla diyalog içinde olur. Yorumlama ise bir anlam varlığı olan insanın kendisiyle, toplumla, kültürle ve tarihle girmiş olduğu bütün ilişkileri anlama çabasıdır. Yani bu çabada insan karşılaştığı çeşitli anlamları yorumlar. İnsanlar gündelik hayattan en karmaşık bilimsel ve felsefi etkinliklere kadar her şeyi durmadan yorumlar. Örneğin gündelik yaşamda insan karşılaştığı her şeyi yorumlamak zorundadır. En basitinden evindeki çeşitli aletleri kullanmak için onların kullanım işaretlerini yorumlayarak ona göre hareket etmesi gerekir. Arabayla yola çıktığında trafik işaretlerini yorumlamak zorundadır. Diğer insanlarla girdiği diyaloglarda karşı tarafın ne söylemek istediğini anlamak için onların sözleriyle birlikte mimiklerini, jestlerini, tepkilerini ve davranışlarını yorumlamalıdır. Önemli bir felsefi metin okurken onu anlamak için yorumlamamız gerekir. Bunların dışında herhangi bir doğal ortamda yürürken çeşitli doğa işaretlerinden yerimizi tespit etmek ve hareket etmemiz için yorum yapmamız gerekir. Kısacası insan bir anlam ve yorum varlığı olarak anlamlı bir dünyanın içinde kendini, başkalarını, toplumu, evreni ve bütün bir varlığı anlamak için sürekli bir yorumlama etkinliği içindedir. Görüldüğü gibi hermeneutik, bir metnin yorumlanarak içinde

bulunan anlamların açığa çıkarılmasını amaçlar. Yani hermeneutiğin hedefi anlamadır. Anlama ise ancak yorumlama ile mümkün olur. Bu yüzden de hermeneutik gelenekte genel olarak anlama ile yorumlama kavramları eş anlamlı olarak kabul edilir.

Hermeneutik burada insanın bir anlam varlığı olduğu düşüncesinden hareketle insanın tarihsel süreçte ortaya koyduğu bütün edebi, dini, kültürel, bilimsel, teknolojik, siyasal ve toplumsal ürünlerin ortak yorumlama faaliyetinin alanı olarak kabul edilerek bu alanlardaki anlam tabakalarının açığa çıkarılmasını amaçlar. Hermeneutik bu anlamıyla metinleri yorumlama sanatı olarak görülür. Buna göre kapalı ve anlaşılmaz olan metinler ancak yazarın psikolojik ve kişisel özelliklerinden, bulundukları tarihsel ortamdan ve kullandıkları dilden hareketle yorumlandığı takdirde açık ve anlaşılır hale gelirler. Bu yüzden hermeneutik gelenekte gerekli şartların yerine getirilmesinden sonra metnin anlamının tam olarak açığa çıkarılabileceği kabul edilir.

Hermeneutik başka bir yönüyle de tarihsel süreç içinde kayda geçmiş olan yazılı ürünleri esas alarak çalışır. Bunun nedeni ise gelenek ve kültürün çoğunlukla yazılı metinler tarafından diğer kuşaklara aktarılmasıdır. Ancak bu aktarma da sorunsuz olmamıştır. Çünkü bir kere ortada bir zaman ve mekan farkı vardır. Ayrıca da ortada iki ayrı dil ve iki ayrı tarihsel ortam vardır. Bu yüzden de metnin anlamının ortaya çıkarılması için yorumlama ihtiyacı ortaya çıkar. Ancak yorumlanmış bir metin artık eski metne benzemez. Burada yeni ve güncel hale getirilerek anlaşılır kılınan metin artık asıl metinden daha fazlasını içermektedir. İşte hermeneutik bu yorumlama faaliyetlerinin belli bir disiplin içinde yapılarak anlamın tam olarak açığa çıkarılmasını amaçlayan bir geleneği ifade eder.

Hermeneutik gelenekte en önemli sorunlardan biri metnin çok anlamlılığı sorunudur. Buna göre metin bir dilden oluştuğuna ve dilin de çok anlamlılığa açık bir yapısı olduğundan dolayı metnin farklı anlamları

olabileceği düşüncesi gündeme gelir. Bu anlamların çokluğu düşüncesi ise metnin birden fazla yorumunun alabileceği anlamına gelir. Metne farklı bakış açılarıyla yaklaşılması, metnin ortaya çıktığı ortam ve metne dair sahip olunan ön bilginin sınırlayıcılığı gibi durumlardan kaynaklı olarak metnin birden çok yorumu ortaya çıkabilir. Ancak yine de bu farklı yorumlar kendisiyle özdeş olan metnin yorumlarıdır. Buradaki farklı yorumlar metnin çok anlamlılığının farklı yansımalarıdır. Bu yüzden de hermeneutik olarak doğru veya yanlış yorum pek gündeme gelmez. Burada daha çok imkansız, zorlama ve mümkün yorumlar sözkonusu olabilir (Toprak, 2003: 10-11). Yani burada bir metin hem kendi üretildiği ortam hem de yorumcunun bulunduğu ortam çerçevesinde yorumlanır. Bu yorumlama etkinliğinde yorumcu metnin anlamını kendi dönemine aktarmaya çalışır. Bunu yaparken de kendi içinde olduğu anlam dünyasının içinden hareket etmek zorundadır. Bu yüzden burada bilimsel anlamda bir doğruluk ve yanlışlıktan bahsedemeyiz. Burada daha çok metnin anlamının yorumcunun anlam dünyası çerçevesinde yorumlanarak açığa çıkarılması çabası sözkonusudur. Bu yüzden de anlam dünyasının farklılığına göre farklı yorumlar mümkün olabilir. Hermeneutik gelenekte bu yorumların doğrudan doğru veya yanlış olarak değerlendirilmelerinden ziyade aynı metne farklı açılardan yaklaştıkları ve bu yüzden de farklı yorumların ortaya çıktığı kabul edilir.

Kısacası temelde bir anlama ve yorumlama etkinliği olarak görülen hermeneutik, genel olarak anlaşılmas ve kapalı olanın anlaşılır ve açık hale getirilmesi çabaları sonucu ortaya çıkmıştır. Hermeneutiğin amacı metin ve yorumcu arasındaki zaman ve mekan farkını aşarak anlamayı mümkün kılmaktır. Bu uzaklığı kaldırmak ise metinde bulunan ve tarihsel süreç içinde anlaşılmas, inandırıcılıktan uzak, belirsiz ve karanlık hale gelen birtakım unsurların güncellenmesiyle ve yeniden yorumlanmasıyla mümkün olur. Başka bir yönüyle de hermeneutik insanın kendini, dünyayı, başkalarını ve genel olarak bütün bir varlığı sistemli bir şekilde anlama ve yorumlama ihtiyacına karşılık vermeyi amaçlamıştır.

Hermeneutik tanımı ise bu tanımı yapmak isteyenlerin farklı yaklaşımlarına bağlı olarak tarihsel süreç içinde çok çeşitli şekillerde yapılmıştır. Burada ayrıca farklı yaklaşımların yanı sıra içinde bulunulan tarihsel dönem, kültürel ortam, toplumsal ve ekonomik yapı, kişisel ve psikolojik durumlar da hermeneutiğin farklı şekillerde tanımlanmasına ve ele alınmasına neden olmuştur(Tatar,2004:48). Buna bağlı olarak hermeneutik tanımları hermeneutiğin temel kavramları olan metin, yorum, anlama, açıklama, döngüsellik, tarihsellik gibi kavramlara dönük değerlendirmelerin ayrılaşmasına bağlı olarak da değişmiştir. Sonuç olarak hermeneutik konusunda tarihsel süreç içinde birçok farklı yaklaşım geliştirilmiş ve buna bağlı olarak da birçok farklı tanım yapılmıştır.

Toparlayacak olursak hermeneutik yakın döneme kadar genel olarak söylemek, açıklamak ve çeviri yapmak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Burada söylemek daha çok Hermes'in tanrısal mesajları insanlar için anlaşılır kılarak, bu mesajları onlara duyurmakla ilgili bir anlama sahipti. Yani söylemek anlamında hermeneutik tanrılar ile insanlar arasındaki iletişime ve dolayısıyla da dile odaklanan bir geleneği ifade eder. Bu gelenekte söz yazıya göre bir önceliğe sahiptir. Yazı dili sabitlemesine ve bu sayede onu kalıcı hale getirmesine rağmen, dili belli kalıplar içine hapsederek onun daha derin, etkileyici ve estetik doğasının zayıflamasına neden olmuştur. Burada yorumlamanın açıklama ve anlama yoluyla yapılması zorunluluğu olmayıp, yorumlamanın seslendirme yoluyla da yapılabileceği düşüncesi vardır. Söylemeyi merkez alan hermeneutik daha çok teoloji ve edebiyata yönelmiştir. Burada kutsal metinlerin ve edebi metinlerin yorumlanması faaliyeti esas alınır. Kutsal ve edebi metinler duyurma ve söylemeyi amaç edinmelerine rağmen tarih içinde yazıya dökülmüşler ve ifade ettikleri anlamların önemli bölümü anlaşılabilir hale gelmiştir. İşte hermeneutik bu kaybolmuş ve anlaşılabilir hale gelmiş, anlamları yazıya geçmiş bu metinleri yorumlayarak açığa çıkarma yöntemini ifade eder. Açıklamak anlamıyla hermeneutik ise akıl merkezli bir yaklaşımdır. Buna göre açıklamak daha çok

varolan bir nesnenin veya durumun onları çevreleyen diğer koşulları ve ortamları çerçevesinde değerlendirmeyi ifade eder. Kısaca burada yabancı, başka ve kapalı olanın anlaşılır kılınması ve izah edilmesi söz konusudur. Çeviri olarak hermeneutik de metnin anlam dünyası ile çevirmenin ya da yorumcunun anlam dünyasının kaynaştırılmasını amaçlar. Yani burada amaç bir metnin anlamının yorumcunun dünyasına tam olarak aktarılmasının sağlanmasıdır.

Palmer'a göre modern dönemde hermeneutiğin altı farklı tanımı yapılmıştır. Bunlar;

i) Kutsal metin tefsirinin teorisi

ii) Genel filolojik metodoloji

iii) Lingüistik anlama bilimlerinin hepsi

iv) Tinsel bilimlerin metodolojik temeli

v) Varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi

vi) İnsanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri.

Palmer'a göre bunların hepsi metnin kabul edilebilir yorumların birine ışık tutmaktadır (Palmer, 2008:64).

Alman düşünür F.A. Wolf'a göre hermeneutik metinden yazarın zihnindeki anlam dünyasını açığa çıkarma sanatıdır. Burada ise F.A.Wolf'un akıl merkezli ve rasyonalist bir hermeneutiği benimsediği görülüyor. Yani metin burada tek bir anlam çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ancak bu

hermeneutik düşünce tarzı metnin her zaman farklı anlam ihtimallerine kapalı olması nedeniyle eleştirilmiştir (Tatar, 2004:36-37). Eğer hermeneutik yazarın zihnindeki tek bir anlam merkezinde düşünülürse metnin tarihsel ve varoluşsal süreçler içinde ortaya çıkabilecek zenginliklerinin ıskalanması durumunun gündeme gelmesi sözkonusu olacaktır.

Schleiermacher'e göre hermeneutik bir anlama sanatıdır. Schleiermacher hermeneutiğin bir metni metnin yaratıcısından veya yazarından daha iyi anlamayı sağlayacağını savunur. Ayrıca Schleiermacher hermeneutik sayesinde yanlış anlamamanın ortadan kaldırılacağını savunur. Schleiermacher için hermeneutik yazar ile yorumcu arasındaki zaman ve mekan farkının kapatılması ve yorumcu için metinde yabancı ve kapalı olan unsurların anlaşılır ve açık hale getirilmesi olarak tanımlanabilir. Hatta burada yorumcu metni yazarın kendisinden daha iyi anlayabilir (Güçlü, A. Uzun ve S. Uzun, Yolsal, 2002:1612-1614). Çünkü artık yazarın olmadığı bir dönemde yaşayan yorumcu yazarın içinde yaşadığı dönemi yazardan daha iyi anlayabilir. Yazar içinde bulunduğu dönemi bütün boyutlarıyla anlayamaz. Ancak yorumcu bunu yapabilir. Eğer yorumcu bunu yapabilirse metni yazarından daha iyi anlayabilir. Bu anlama aynı zamanda hermeneutiği bir sanat olarak gündeme getirir. Çünkü yorumcu yazarın metnini bir yandan yorumlarken bir yandan da yeniden üretmektedir.

Dilthey'a göre hermeneutik, tin bilimleri adını verdiği beşeri bilimlerin, insanın tarihsel süreç içinde ortaya koyduğu bütün yazılı ürünleri değerlendirmesi ve onları anlaşılır kılmasının temel bir yöntemidir. Yani Dilthey hermeneutiği tin bilimlerinin bağımsız bir bilim olarak kurulmasını sağlayacak bir yöntem olarak görür (Dilthey, 2011:95-96). Burada Dilthey beşeri alanının doğa alanından farklı olduğu düşüncesinden hareketle tinsel-beşeri alanın doğabilimsel yöntemlerle anlaşılamayacağını savunmaktadır. Bu yüzden beşeri alanı açıklama çabasında olacak bağımsız bir tin bilimlerinin yöntemi de ona göre hermeneutik olmalıdır.

Heidegger'e göre hermeneutik metafiziğe ve temelciliğe karşı bir çıkıştır(Tatar, 2004:41). Ona göre insan varlığının temel varoluş tarzı anlamadır. Hermeneutik ise ona göre bu anlamının sürekli yorumlanması çabasını ifade eder(Jeanrond,2007:107-108).Yani Heidegger'e göre hermeneutik insan varlığının temel varoluş tarzı olan anlamının sürekli yorumlanması çabasını ifade eder. Burada Heidegger hermeneutiği epistemolojik olarak değil ontolojik olarak yorumlamaktadır. Yani anlama sadece bilgiyle ilişkili olarak değil aynı zamanda varoluşsal olanakların yorumlanması ve hayata geçirilmesi gibi bir süreçle de ilişkili olarak düşünülmektedir. Bu çerçevede anlama ise daha çok insan varoluşunun kendi olanaklarıyla bütünleşmesi demektedir.

Gadamer'e göre hermeneutik anlam ve deneyim ufukumuzun genişletilmesi süreci olup, temelde bir uzlaşma sanatıdır. Burada Gadamer sık sık ortak anlamayı vurgular. Ona göre burada yapılması gereken anlaşılabilir ve kapalı olanın ortak anlama zeminine çekilerek anlaşılır ve açık hale getirilip buradan hareketle uzlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasıdır. Gadamer burada yorumcunun tamamen dışında olan bir hakikati esas almaz. Ona göre hermeneutiğin görevi yorumcunun anlam dünyası ile metnin anlam dünyasının belli bir noktada kaynaştırılmasıdır. Bu dünyaların sınırlarını Gadamer ufuk olarak adlandırır. Dolayısıyla metinlerin anlam dünyalarının kaynaştırılması ufukların kaynaşması anlamına gelir. Hermeneutik Gadamer için bir yorum teorisi olmakla birlikte aynı zamanda pratik bir etkinliktir. Bu pratik ise insanın kendisini diyalog içinde başkasına açan bir varlık olmasından kaynaklanır. Gadamer'e göre felsefi hermeneutik yani yorum teorisi, pratik hermeneutiğe dayalı olarak ortaya çıkar ve gelişir. Gadamer teorik ve pratik hermeneutikler arasındaki bu ilişkiyi tarihsel olarak etkilenmiş bilinç olarak tanımlar. Buna göre hermeneutik bilinç, hem tarihi etkileyen hem de etkilediği bu tarihten etkilenen bilincin kendisidir (Tatar, 2004:41-44).Yani Gadamer'e göre insan tarihin dışına çıkamaz. İnsan sürekli tarihin etkisine maruz kalacak ve onun tarafından biçimlendirilecektir. Ancak insan tarihin bu

sınırlayıcığđ içinde başka insanlarla ve kùltùrlerle karşılaşıp kendi ufkuyla onların ufkunu kaynaştırarak ufkunu genişletebilir. Buna bağılı olarak Gadamer'e göre hermeneutik, yorumcunun ufku ile karşılaştığı metnin ufkunun kaynaştırılmasını sağılar.

Habermas ise hermeneutiğı bir sanat olarak değıil, bir eleştiri olarak görùr. Habermas'a göre dil-dışı unsurlar hermeneutiğın ilgi alanının dışındadır. Bu yüzden de hermeneutiğı sınırlar. Ancak Gadamer dil-dışı hiçbir olgu, olay veya durumu kabul etmez. Ona göre dil-dışı olan ancak dil içinde anlaşılır kılınır. Habermas'a göre ise sosyal dil deneyimiyle ortaya çıkan bilinç durumu esas alınmalıdır (Tatar,2004:44-45).Habermas burada insanın akıl ve bilinç varlığı olduğı şeklindeki aydınlamacı düşünceye bağılı görünürken Gadamer insanın dilin dışına çıkamayacağı düşüncesiyle aydınlanmacı düşünceye karşıt bir konumda görünür. Habermas burada eleştiriyi dil dışında mümkün görürken Gadamer dil dışında bir eleştiri imkanının olmadığını savunmaktadır.

Görüldüğü gibi hermeneutik tanımlarında belli ortak noktalardan hareket edilse de sonuçta birbirinden oldukça farklı ve hatta zıt nitelikte yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunun nedenleri ise insanın varoluşsal durumları, dünyanın algılanması ve yorumlanmasındaki farklılıklar, ait olduğumuz inanç ve kùltùrler, ideolojiler; tarihsel, siyasi ve ekonomik yapılar gibi faktörlerdir(Tatar, 2004:48). Sonuç olarak hermeneutik tarihsel süreç içinde çeşitli nedenlerden kaynaklı olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımları kısaca genel bir çerçeveye oturtacak olursak; ilkçağılardan günümüze kadar hermeneutik yorumlama, anlama, söyleme, açıklama ve çevirme gibi anlamlarda kullanılmıştır. Burada ise metin, yazar, yorumcu, tarihsellik ve döngüsellik gibi kavramlar çok önemli rol oynamıştır. Bütün bunlardan hareketle hermeneutiğın kapalı ve anlaşılmaz olanın açık ve anlaşılır kılınması amacıyla anlaşılması ve yorumlanması çabalarının bütününü ifade ettiğini söyleyebiliriz.

1.2.1. Modern Öncesi Dönemde Hermeneutik:

Hermeneutiğin tarihi Antik Yunan'da edebi ve kutsal metinlerin yorumlanması çabasıyla başlamıştır. Daha önce de bahsedildiği gibi Hermeneutik kelime anlamı olarak da eski Yunan tanrısı Hermes'e dayanır. Hermes tanrıların mesajlarını insanların anlayabileceği şekilde insanlara aktaran bir tanrıdır. Yani Hermes insanlar için kapalı ve anlaşılmaz olanı açık ve anlaşılır hale getirir. Bu da bir nevi çeviri faaliyeti olarak görülebilir. Ayrıca kapalı anlamların açığa çıkarılması nedeniyle burada yorumlama da gündeme gelir. Kısacası burada Hermes'in tanrıların mesajlarını insanlara iletmek için bir aktarma, çeviri yapma ve yorumlama etkinliğinde bulunduğu görülür. Burada insanlar için başka olanın tanınmış, kapalı olanın açık ve anlaşılmaz olanın anlaşılır hale getirilmesi amaçlanır.

Antik Yunan'da hermeneutiğin bu bahsedilen mitolojik kökeninin yanında bir de tarihsel kökeni vardır. Homeros'un eserlerini araştırmak için geliştirilen alegorik gelenek, eski Yunan dininin ve kehanetlerinin yorumlanması ve hermeneutiğin kullanıldığı felsefi metinler hermeneutiğin Antik Yunan'daki tarihsel kökenini ifade eder (Alan, 2008:10-12). Yani hermeneutiğin Antik Yunan'daki tarihsel kökeni daha çok dinsel ve mitolojik metinlerde bulunmaktadır. Antik Yunan'da yorumlama etkinliğinin bütünü ifade eden bir kavram olan hermeneutiğin bu dönemdeki temeli alegorik yorumlamaya dayanır. Alegori doğrudan olanı değil dolaylı olanı esas alır. Homeros'un İlyada ve Odysseia destanlarını yorumlama çabası alegorik yorumlama yöntemini gündeme getirmiştir. Bu eserlere alegorik yorumlama yönteminin uygulanmasıyla birlikte, bu eserlerde bulunan anlaşılmaz ve kapalı anlamlar anlaşılır ve açık kılınmıştır. Böylece yeni döneme uygun olmayan düşünceler tekrar yorumlanarak güncel döneme uygun hale getirilir. Bu sayede metin tekrar yaşama bir şey söyleyebilme şansına erişir. Bu anlamıyla kutsal olanla dünyevi olanın uygun bir yorumlama çabası sayesinde çelişkilerden kurtarılabileceği düşüncesi öne çıkar. Böylece de

mevcut ve yaşanan döneme bir şeyler söyleyebilme şansına ulaşan metin, yok olmaktan kurtularak tekrar hayata döner. (Alan, 2008:11-13).Dikkat edilirse burada yorumcunun anlaşılmaz hale gelen ve kaybolmaya yüz tutan bir metni tekrar yorumlayarak kendi bulunduğu dönemin anlam dünyasına uygun olarak güncellemesi ve canlandırması sözkonusudur.

Hermeneutik konusunda en eski yazılı kaynaklardan biri Platon'un "İon" adlı diyalogudur. Platon bu diyalogunda Tanrıların tercümanları olarak şairleri, şairlerin yorumcuları olarak ise ozanları görür. Ona göre ozanlar geçmiş düşünceleri yeni döneme göre tekrar yorumlayan kişilerdir. Ayrıca Platon yorumlama anlamındaki "hermeneuein" kelimesini ilk olarak kullanan filozoftur. Platon hermenutiği daha çok açıklamak bağlamında teorileştirir. Onun hedefi tanrısal olanın açılmasıdır. Hermeneutik de hakikate ulaştıran bir araç olarak görülür (Alan, 2008:13-14). Bunu Platon'un idealar teorisi bağlamında düşünürsek şunları söyleyebiliriz: Platon'a göre görünür dünya bize hakikati veremez. Çünkü bu dünya geçici ve değişkendir. Ona göre asıl hakikat idealar dünyasındadır. Çünkü idealar zaman ve mekan dışı, değişmez ve kalıcıdır. Platon'a göre görünür dünya idealar dünyasının bir yansımasıdır. Dolayısıyla da Platon için hermeneutik, gölge olarak kabul ettiği görünür dünyanın asıl hakikatinin bulunduğu idealar dünyası içindeki gerçek anlamının ortaya çıkarılması çabası içinde bir açıklama etkinliğidir.

Aristoteles de yorum üzerine anlamına gelen "Peri Hermenias" adlı bir eser yazmıştır. Ancak Aristoteles bu eserinde hermeneutiğin temeli olan yorum kavramından değil, ifadelerin mantıksal yapısını irdeleyen gramer yapısından bahseder. Aristoteles bu çerçevede yorumlamayı bir şey hakkındaki doğru yargıyla ilişkili olarak değerlendirir. "Peri Hermenias", Aristoteles'in Organon adlı eserindeki denemelerden biridir. Bir mantık kitabı olarak Organon anlamıyla ilgili olmayıp, gramerle ve dil mantığıyla ilgilidir. Burada daha çok önermelerin analizi sözkonusudur (Alan, 2008:14). Yani

Aristoteles yorumlamayı anlama çerçevesinde değil, mantık ve dil çerçevesinde düşünmüştür.

Ortaçağ'da hermeneutiğin en önemli işlevi kutsal metinlerin yorumlanması ve anlaşılır hale getirilmesiydi. Burada ise Antik Yunan'dan kalan alegorik yorumlama yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemle birlikte metnin ortaya çıktığı dönem ile mevcut yaşanan dönem arasındaki zaman ve mekan farkı kapatılmaya çalışılmıştır. Hermeneutik Ortaçağ'da daha çok teolojik bir hermeneutik olarak görülmüştür. Yönelindiği alan da buna bağlı olarak çoğunlukla dini ve kutsal metinler olmuştur. Yani derin ve mistik anlamlar içerdiğine inanılan metinlerin bu anlamlarının hermeneutik sayesinde açığa çıkarılması amaçlanmıştır.

16. yy'da Katolikliğe bir tepki olarak her yerde reform hareketleri ortaya çıktı. Bu reform hareketleri temel olarak kutsal metinlerin kendi başlarına yeterli olduğu düşüncesinden yola çıktılar. Reformistlere göre Katolik Kilisesinin kutsal metinleri anlaşılır hale getirmek için dışsal bir yorumlamaya girmesi meşru değildir. Çünkü reformistlere göre kutsal metinler tam ve mükemmeldir. Bu yüzden de kutsal metinlerin anlaşılabilmesi asıl olarak yorumlama faaliyetindeki birtakım eksikliklerden kaynaklanır. Burada yapılması gereken ise hermeneutiğin eksiksiz bir şekilde kullanılarak kutsal metinlerin anlamlarının ortaya çıkarılmasıdır. İkinci olarak reformistlere göre kutsal metinler tutarlı ve sürekli yapılardır. Bu yüzden kutsal metin parçalarının kutsal metnin ruhuna ve bütünlüğüne bağlı olarak yorumlanması gerekir. Aksi takdirde parçaya odaklanan bir bakış açısı metnin anlaşılması ve açıklanmasını başarısızlığa uğratacaktır (Tatar, 2004:15). Yani reformistler Katolikliğin Hristiyanlığın özünü çarpıttığını savunmaktaydılar. Buna yüzden reformistlere göre yapılması gereken Hristiyanlığın eksiksiz ve mükemmel olan özünün hermeneutik yolla açığa çıkarılması ve tekrar hayat bulmasıydı.

Katoliklik insanı evrensel bir varlık olarak değerlendirip onu bu çerçevede evrenselci ve insanüstü bir metafizik çerçevesinde açıklıyordu. Bu açıklamada akıl merkezli bir yaklaşım söz konusu olup, burada tanrısal bilginin elde edilmesi amaçlanmaktaydı. Reform hareketlerinin öncüsü ve Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther “Kutsal Kitap” ve “İlk Kilise”ye dönülmesini savunmuştur. Ona göre Katoliklik bu değerlerden uzaklaşarak Hristiyanlığın özünü çarpıtmıştır. Protestanlık ise daha çok insan merkezli bir yaklaşımla Kitab-ı Mukaddesi Katoliklikten farklı bir şekilde yorumlamıştır. Bu yüzden de Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther, Protestan hermeneutiğinin de kurucusu olarak kabul edilir. Luther bu reform hareketi çerçevesinde ilk kez İncili Latince'den Almancaya çevirmiştir. Luther İncili çevirirken onu kelimesi kelimesine çevirmek yerine kendi yorumlarını katarak çevirmiştir. Luther burada önemli olanın anlamın tam olarak çevrilmesi olduğu düşüncesiyle Katolikliğin biçimsel yaklaşımını reddeder. Reformasyon’da kutsal metinlerin doğrudan kendilerine dönme hareketiyle birlikte kutsal metinler hermeneutik yöntem çerçevesinde ele alınmıştır. Burada Ortaçağ’da hakim olan alegorik yöntem yerini reform süreciyle birlikte gramatik yönteme bırakmıştır(Alan, 2008:20-22). Yani temelde alegorik yorumlamaya karşı çıkan Protestanlığın öncüsü Martin Luther’e göre İncilin ilk ve özgün anlamına dönmek gerekmektedir çünkü ona göre Kitab-ı Mukaddes kusursuz ve tamdır. Luther’in buradaki temel iddiası ise şudur: Kitab-ı Mukaddes’in anlaşılabilmesi insanın kendisinden kaynaklanmaktadır. Doğru yorum ve doğru yöntemle kutsal kitap anlaşılır hale gelebilir.

Luther bu yaklaşımıyla hermeneutiğin temel kavramlarından olan “hermeneutik döngü” düşüncesinin de öncülerinden biri olarak görünmektedir(Alan, 2008:21-22). Buna göre kutsal kitabın parçaları ancak bütünsel bir çerçevede anlam kazanabilir. Bu yüzden de kutsal metin parçalarını kelime kelime çevirme çabaları gerçek anlamın gözden kaçmasına neden olur. Bunu ortadan kaldırmak için sürekli metnin bütünsel anlamı göz önüne alınmalı ve parçalar da bu bütünsel anlam çerçevesinde

yorumlanmalıdır. Bütünsel anlam çerçevesinde yorumlanan parçalardan ise tekrar bütüne dönülerek anlamın zenginleşmesi sağlanır. Yani Luther biçimin değil içeriğin, anlamın ve özün esas olduğunu savunmaktadır.

Luther'in izleyicisi olan Flacius'a göre de Kitab-ı Mukaddes kusursuz, tam ve mükemmeldir. Dolayısıyla anlaşılamaması gibi bir durum sözkonusu olmaz. Burada sözkonusu olan daha çok mükemmel bir metin olan kutsal kitabın insanların yetersiz yaklaşımların kaynaklı olarak anlaşılamamasıdır. Yani insanların yetersiz yaklaşımların kaynaklı olarak Kitab-ı Mukaddes'in bazı bölümleri insanlara anlaşılmaz ve karanlık gelir. Buraları anlaşılır ve açık hale getirmenin yolu ise doğru ve yeterli yöntemi bulmaktan geçer (Toprak, 2003:36). Burada yine Protestanlığın; Hristiyanlığın ve onun kutsal kitabının mükemmel olduğu ancak bu mükemmelliğin insanların hatalı ve eksik yaklaşımlarından kaynaklı olarak anlaşılamadığı ve yapılması gerekenin Hristiyanlığın mükemmel özünü ortaya çıkaracak doğru yöntemi bulmak olduğu yönündeki iddiasıyla karşılaşırız.

Hermeneutiğin gelişimine yön verilmesinde önemli rol oynayan filozoflardan biri de İtalyan Giambattista Vico'dur. Vico insani- tarihsel dünyanın bilinebilirliği şeklindeki düşüncesiyle hermeneutik geleneği yoğun bir şekilde etkilemiştir. Vico'ya göre insan kendi yarattığını tam olarak bilebilir. Ancak kendi ürünü olmayan doğayı tam olarak bilemez. Bu yüzden de insan kendi ürünü olan insani-tarihsel alanı bilebilir ve bütün bu insani-tarihsel süreçler sonucu ortaya çıkan ürünleri tam olarak anlayabilir. Burada Vico insani tarihsel alanda kesin bir bilgi elde etmenin mümkün olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak doğa alanında elde edilecek bilgi kesin olmayıp ancak göreceli bir niteliğe sahip olabilecektir. Burada ise Vico "yeni bilim" düşüncesini gündeme getirmiştir. Ona göre yeni bilim sayesinde insani tarihsel dünyanın bütün ürünleri tam olarak bilinebilecektir (Vico, 2007). Vico bu düşünceleriyle doğa bilimi—tarih bilimi ayırımından hareketle insani-tarihsel olanın farklılığına dönük olarak yaptığı vurguyla ve bu alanın insan

tarafından bilinebileceği ve anlaşılabilirliği düşüncesiyle daha sonra Dilthey'in tin bilimlerinin metodolojisi olarak hermeneutik anlayışını etkilemiştir(Taşdelen, 2008:34). Yani Vico insani dünyayı doğadan ayrı bir şekilde değerlendirmiş ve insanların kendi ürünleri olan bu insani-tarihsel dünyayı eksiksiz olarak bilebilecekleri iddiasıyla yeniçağda ilk kez tinsel bilimlerin doğadan farklılığı ve tin bilimlerinin yöntemi sorununu gündeme getirmiştir.

Almanya'da yorum kuramı üzerine yazılan ilk sistematik deneme Chladenius'un 1742 yılında yazdığı "*Makul Söz ve Yazıların Doğru Yorumuna Giriş*" (*Einleitung zur richhtigen Auslegung vernunftiger Reden and Schriften*) adlı kitabıdır. Chladenius bu kitabında sanat, tarih ve filolojiye ilişkin olarak elde edilen bilgilerin yorumlanması için pratik kurallar koymayı amaçlamıştır. Chladenius bu eserinde epistemolojik bir içerik taşıyan mantık ile tarih, şiir, edebiyat gibi yorum gerektiren alanlara yönelen hermeneutik arasında bir ayrım yapar. Chladenius'un hermeneutik anlayışına göre anlamamanın tam olarak gerçekleşmesi olağan bir durumdur. Bu olağanlığın nedeni ise bütün yazılı ve sözlü eserlerin bir "niyet"e sahip olmalarında ve bir ifadeyi anlamamanın da bu niyeti anlamakla eşdeğer olduğu düşüncesidir. (Taşdelen, 2008:56-57).Görüldüğü gibi tam anlama Chladenius'a göre normal bir durumdur. Ona göre normal olmayan durum anlamamadır. Anlamama Chladenius için istisnai bir durumdur ve yalnızca "kapalı metinler" de ortaya çıkar. Chladenius hermeneutiğin işte bu anlayamama durumlarında devreye girerek metnin anlaşılabilir ve kapalı bölgelerini anlaşılır ve açık hale getireceğini savunur. Chladenius'a göre anlama doğal olarak gerçekleşmediği zaman yoruma ihtiyaç duyarız. Schleiermacher'de ise durum tersine dönmüş ve anlama değil anlamama olağan bir durum olarak görülmüştür. Çünkü Schleiermacher'de yorum anlamama durumunda değil, daha anlama ihtiyacının başında ortaya çıkar (Taşdelen, 2008:58-59). Yani Chladenius'a göre hermeneutik anlamayı engelleyen bir takım kapalı ve karanlık unsurların açık ve anlaşılır hale getirilmesini amaçlar. Bu ise yorumla

mümkün olur. Schleiermacher için ise kapalılık ve anlaşılmazlık zaten bütün metinlerde vardır. Bu yüzden de yorum sadece kapalı metinlerde değil bütün metinlerde gerçekleşmelidir.

Chladenius'a göre hermeneutik belirli kuralları ve ilkeleri olan bir yorum sanatıdır. Belirli kurallarının ve ilkelerinin olması nedeniyle de hermeneutik bir disiplin olarak görülür. Bu disiplin Chladenius'a göre anlamayı engelleyen durumlarda devreye giren ve anlamı açık hale getiren bir yardımcı disiplindir. Bu yüzden de eserin tam olarak anlaşıldığında yorumcunun görevinin biteceğini savunur (Taşdelen, 2008:62).Chladenius'un hermeneutik anlayışı tam anlamının nasıl gerçekleşeceği sorusuna bir cevap verme ihtiyacına bağlı olarak şekillenmiştir. Ona göre tam anlama yazar ile yorumcunun metinden anladıklarının tam olarak örtüşmesi sırasında ortaya çıkar (Taşdelen, 2008:69-70).Chladenius burada bizim yazarın zihin dünyasına tam olarak hakim olabileceğimizi ve bu şekilde metni tam olarak anlayabileceğimizi savunmaktadır. Bunu başaran yorumcu ise görevini tamamlamıştır ve yapacak bir şeyi kalmamıştır.

Chladenius'a göre doğru ve yanlışlardan çok metni farklı yönlerden gören bakış açıları vardır. Bu da Chladenius'un perspektivizm anlayışının kökeninde bulunur. Perspektivizm anlayışı daha sonra Gadamer'in "önyargı" ve "hermeneutik döngü" düşüncelerinde ortaya çıkan hermeneutik anlayışın bir önceli olarak da değerlendirilebilir. Chladenius'a göre bakış açısı bir davranışın, bir eylemin, bir düşüncenin ve bir kararın temelinde yer alır. Bu yüzden de sadece teorik değil pratik bir boyuta da sahiptir. Yani Chladenius için her bakış açısı belli bir birikim ve donanımın içinde bulunmakta olup her şeye bu bakış açısının içinden bakabilir (Taşdelen, 2008:73-77).Chladenius burada bir cismin belli bir mesafeden görülmesi örneğini verir. Buna göre farklı kişiler bir cismi farklı noktalardan farklı şekillerde görürler. Ancak buna rağmen gördükleri yine de aynı cisimdir. Chladenius bu örnek üzerinden sadece fiziki bir uzaklık ve yakınlık açısından değil, psikolojik ve tarihsel

olarak da farklı noktalarda ve farklı konumlarda bulunduğumuz gerçeğinden hareketle bu teorisini daha genel bir hale getirir. Chladenius'a göre bakış açısının kökeninde insanların fiziksel, ruhsal ve tarihsel konumlarının farklılığı vardır. Chladenius'a göre bakış açıları sürekli değişir. Ancak burada bakış açılarının değişmesine rağmen olayların aynı kaldığını özellikle vurgular. Yani olaylar değil olayların yorumları değişir. Yani olay bir ve aynıdır. Fakat olayın yorumu çoktur. Buradaki çokluk ise aynı olayın farklı bakış açıları çerçevesinde değerlendirilmesinden kaynaklandığını söyler (Taşdelen, 2008:75-77). Chladenius burada daha sonra modern hermeneutikte görülecek olan ön-anlama ve tarihsellik gibi konulara değinmektedir. Ona göre tek bir olay vardır ancak insanların düşüncelerine, bulundukları tarihsel ortama ve kültürel dünyaya bağlı olarak bu olayı farklı bakış açılarıyla değerlendirmeleri sözkonusudur. Ancak Chladenius'a göre bu farklı bakış açılarının hepsi gerçekliğin bir parçasını yansıtmaktadır. Yani burada kesin bir doğruluk veya yanlışlıktan bahsetmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak Chladenius'un asıl önemi onun hermeneutiğe kazandırdığı perspektif (bakış açısı) kavramıdır.

Alman düşünür ve filolog Friedrich Ast'a göre hermeneutik metnin ruhsal manasını (geist) açığa çıkarma teorisidir. Ast burada yaşamış ve yaşayan bütün insanların Geist'a katkıda bulunduğuna dikkat çeker. Ona göre biz bu sayede antik dönemden bize ulaşan metinlerin manalarına ulaşabiliriz (Palmer, 2008:113). Ast'a göre Geist hayatın sürekli şekil verici temeldir: "Eğer tüm olan ve olması imkan dahilinde bulunanlar, önceden olma yoluyla Geist'ta toplanmamış ise, bizim, önceden çok az bilinen en garip görüşleri hisleri ve fikirleri anlamamız mümkün olabilir mi?" (Palmer, 2008:113). Ast'ın bu ruhsal birlik düşüncesi daha sonra hermenetuk gelenekte önemli bir kavram haline gelecek "hermeneutik döngü" fikrinin temeli olacaktır. Ast'a göre her türlü gelişme ve oluşun kaynağı olan Geist'in izleri bireysel unsurlarda da bulunur. Palmer, bu konuda şunları söyler: "Unsur, bütünden hareketle anlaşılır ve bütün de kendi parçalarının

içsel uyumundan yola çıkarak öğrenilir” (Palmer, 2008:113).Ast’a göre antik dönemin ruhuna ancak o dönemin bireysel eserlerindeki ilhamların anlaşılması yoluyla ulaşılır. Diğer yandan bireysel eserler de o dönemin ruhu içinde kavranabilir(Palmer, 2008:113)Sonuç olarak Ast’ın hermeneutik anlayışıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Ast bir kere anlamayı hermeneutik döngü kavramı çerçevesinde açıklar. Bu yaklaşımın temelinde ise parça-bütün ilişkisinin döngüselligi yer alır. Buna göre burada amaç parçayı bütünde kavramak ve anlamaktır. Bu anlamanın tam olarak gerçekleşmesi için hem tikel olanın özgünlüğünün hem de genel olanın, yani içinde bulunduğu tarihsel ortamın tam olarak anlaşılması gerekir. Burada dönemin ruhunun (Geist) izleri parçalarda ve bireysel olanda kendini gösterir. Bu ruh her şeyin temel ilkesi olup var olan her şeyin toplandığı yerdir.

Alman düşünür Friedrich August Wolf hermeneutiği işaretlerin anlamlarını ortaya çıkaracak olan kurallar bilimi olarak tanımlamıştır. Wolf’a göre hermeneutik teorik olmaktan çok pratik bir niteliğe sahiptir. Wolf nesnenin bulunduğu alana göre değişimin normal olacağını düşünür. Buna göre insani veya kültürel olanlar için de doğa bilimlerinin yönteminden farklı olan hermeneutik yöntemden söz edilebilir (Palmer, 2008:118).Wolf hermeneutiğin amacının; metnin anlamını metnin yazarının nasıl anlaşılmasını istiyorsa öyle anlamak olduğunu söyler. (Palmer, 2008:119).Wolf’a göre burada anlama ve açıklama hermeneutiğin iki temel boyutunu oluşturur.

Alman düşünür ve filozof Schleiermacher ise hermeneutik anlayışında kendisine kadar yapılagelmiş her türlü metin ayrımını ortadan kaldırarak bütün metinlerin genel bir hermeneutik çerçevede aynı şekilde ele alınabileceğini savunarak hermeneutik gelenekte yeni bir çağ açmıştır. Bu çağ hermeneutik geleneğin Modern çağıdır. Bu çağda hermeneutik iki ana kanaldan ilerlemiştir. Birinci kanal Schleiermacher ile başlamış ve Dilthey ile devam etmiştir. Bu kanalda temel olarak hermeneutik beşeri alanın

anlaşılmasını sağlayacak bir yöntem olarak kabul edilmiştir. İkinci kanalda ise hermeneutik ontolojik ve varoluşsal bir çerçevede ele alınmaktadır. Yani burada hermeneutik bir yöntem olarak değil insan varoluşunun olanaklarının yorumlanması ve anlaşılması çabalarının bütünüdür. Bu düşüncenin başlıca temsilcileri ise Heidegger ve Gadamer'dir. Paul Ricoeur ise bu iki kanalı da kendi hermeneutik düşüncesinde bir araya getirmiştir.

1.2.2. Modern Dönemde Hermeneutik:

1.2.2.1. Schleiermacher:

Schleiermacher kendisine gelinceye kadar özel alanları belli kurallar ve ilkeler çerçevesinde yorumlamanın yöntemi olarak anlaşılan özel hermeneutikleri tek bir potada eriterek genel ve evrensel bir hermeneutik teorisinin öncüsü olmuştur. Schleiermacher burada teoloji, filoloji ve hukuk alanlarında etkinlik gösteren hermeneutiği genelleştirerek bütün metinleri anlamamanın ve yorumlamanın bir sanatı veya bilimi olarak ifade etmiştir(Dilthey, 2011:106-110). Yani Schleiermacher'a kadar özel alanlarla ilgili bir yorumlama etkinliği olan hermeneutik, onunla birlikte bütün anlamlı metinlere uygulanabilen genel ve evrensel bir karakter kazanmıştır. Bu yüzden Schleiermacher modern hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilir. Hermeneutiği bir anlama sanatı olarak yorumlayan Schleiermacher, hermeneutik anlayışında kendisine kadar yapıla gelmiş her türlü metin ayrımını ortadan kaldırarak bütün metinlerin genel bir hermeneutik çerçevede aynı şekilde ele alınabileceğini savunarak hermeneutik gelenekte yeni bir çağ açmıştır.

Schleiermacher'e kadar genel kabul gören düşünce, anlamamanın normal bir durum olup anlamamanın veya yanlış anlamamanın ise arazi bir durum olduğuydu(Toprak, 2003:39-40). Dolayısıyla anlama sanatı veya

bilimi olarak görülen hermeneutik de ancak normal akışı içindeki anlamının gerçekleşmediği ve anlaşılmadığı, kapalı ve karanlık noktaların ortaya çıktığı durumlarda devreye girerek anlamı açık ve anlaşılır kılma işlevini yerine getirmekteydi. Schleiermacher ise bu teoriyi tersine çevirmiştir. Ona göre normal olan anlama değil anlamama, yani yanlış anlamadır. Burada anlamama anlamaya öncel kabul edilir. Schleiermacher'e göre hermeneutik de anlama ihtiyacının ortaya çıkışından itibaren devreye girmektedir. Buna göre klasik hermeneutikte olduğu gibi hermeneutik sadece anlamın belirsiz hale geldiği durumlarda değil bütün anlama süreçlerinin başından sonuna kadar bulunmaktaydı.

Schleiermacher'e göre özel hermeneutikler anlamının ve yorumlamanın gerçek doğasını ve özünü yakalamayı başaramazlar. Onlar sadece belirli alanlardaki üretimleri, söylemleri ve deneyimleri belli kurallar ve ilkeler çerçevesinde ele alarak yorumlarlar ve anlamaya çalışırlar. Ancak anlamının ve yorumlamanın kendisini tartışmazlar. Anlama ve yorumlama kavramlarını bu kadar genelleştiren Schleiermacher, buradan doğal olarak dünyevi metin/kutsal metin ayrımının reddine ulaşır. Ona göre anlamın olduğu her yerde aynı genel hermeneutik uygulanabilirdi. Schleiermacher anlama ve yorumlamayı birbirlerinden ayırmaz ve eş anlamlı olarak kullanır. Yani ona göre her anlama bir yorumlama demektir ve aynı zamanda her yorumlama da anlama demektir. Schleiermacher böylece kendisinden önce daha dar anlamda kullanılmış olan anlama kavramını genişletmiş olur. Schleiermacher burada anlamının sadece yazılı metinler için değil; sözlü konuşma, iletişim ve diyalog gibi etkinlikler için de geçerli bir yöntem olduğunu savunur (Toprak, 2003:40-41). Yani Schleiermacher anlama kavramına paralel olarak metin kavramını da genişletmiştir. Metin artık sadece yazılı ürünlerle sınırlanmamaktadır. Böylece hermeneutik bütün beşeri ürünleri anlamada kullanılabilecek bir yorumlama etkinliği olarak kabul edilmiştir.

Schleiermacher'e göre minimum ve maksimum değer taşıyan metinler vardır. Minimum değer taşıyan metinler gündelik ve sırada yaşamla ilgilidir. Schleiermacher'e göre bu metinlerin anlaşılması için özel bir çabaya ihtiyaç yoktur. Bunlar çoğunlukla hiçbir çaba sarf etmeden kendiliğinden anlaşılabilir olan metinlerdir. Schleiermacher'e göre hermeneutiğin yöneldiği asıl alan maksimum değer taşıyan metinlerdir. Bu metinler derin anlamlara sahip olup ilk bakışta anlaşılamayacak bir niteliğe sahiptirler. Hermeneutik ise bu metinlerdeki derin anlamları yorumlayarak onları açığa çıkarmayı hedefler (Toprak, 2003:41). Schleiermacher burada metin kavramını önce bütün insani ürünleri içine alacak kadar genişletmiş daha sonra da onu minimum ve maksimum değer taşıyanlar olarak ikiye ayırmıştır. Daha sonra ise minimum değer taşıyan metinleri anlamlarının açık olduğu ve anlaşılacak için yoruma ihtiyaç duymadıkları gerekçesiyle hermeneutiğin asıl yöneldiği alan olmaktan çıkarır. Bu yüzden de Schleiermacher için hermeneutiğin asıl yöneleceği alan içinde çok derin anlamlar taşıyan ve bu anlamların açığa çıkarılması için yoruma ihtiyaç duyan maksimum değerli metinler olmalıdır.

Schleiermacher'ın hermeneutik anlayışının temel kavramlarından biri "hermeneutiksel döngü" kavramıdır. Bu kavram temelde anlamının parça ve bütün arasındaki karşılıklı etkileşimlerle gerçekleştiği düşüncesine dayanır. Buna göre anlamak öncelikle karşılaştırmaktır. Burada ilk olarak döngü metnin parçalarını belirler. Parçalar ise bir araya gelerek döngüleri meydana getirirler. Buna göre metnin içindeki bir parça ancak metnin bütününe bakılarak anlaşılabilir. Buna karşılık metnin bütünsel anlamı ise metnin parçalarına dayanmaktadır. Burada ise parça ve bütün arasındaki bu döngüsel ilişkide her iki tarafın da diğer tarafa anlam verdiğini görüyoruz. Anlama da bu döngü içinde ortaya çıktığından dolayı bu sürecin tamamına "hermeneutiksel döngü" denir (Palmer, 2008: 124). Schleiermacher bu şekilde anlamının parça ve bütün arasında gidip gelen döngüsel bir süreç olduğunu ifade eder. Hermeneutiksel döngü kavramı hermeneutik düşünce için oldukça önemlidir.

Schleiermacher dil ve düşünce ayırımından hareketle yorumlamayı dille ilişkili gramatik yorumlama ve düşünceyle ilgili psikolojik ya da teknik yorumlama olarak ikiye ayırır. Gramatik anlama daha çok dil merkezli bir anlamadır. Burada anlamın, düşüncenin ve hissin dilde cisimleşmesi ve bu cisimleşmelerin yorumlanmasıyla anlamın açığa çıkarılması söz konusudur. Teknik anlama ise daha çok yazarın bireysel ve kişisel özelliklerine yönelir. Schleiermacher'e göre teknik anlamada yazarın niyeti, psikolojisi ve iç dünyası anlaşılmalı çalışır. Yani burada ifadenin gerçek zemini gramatik yorumlamada dil, psikolojik yorumlamada ise kişinin kendisidir (Taşdelen, 2008:92). Burada gramatik yorumlama kişiden bağımsız bir nesnelliğe ve tarihsel ortama ortama yönelirken psikolojik veya teknik yorumlama ise kişinin anlam dünyasına, psikolojik özelliklerine ve zihinsel yapısına yönelmektedir. Bu şekilde hem kişinin kendisinin hem de kişiyi etkileyen ve belirleyen tarihsel ortamın anlaşılması amaçlanır. Schleiermacher bu sayede yorumcunun metni kendi yazarından daha iyi anlayabileceği düşüncesini temellendirebilir. Çünkü metnin yazarı sadece kendi bireysel ve kişisel yapısını bilebilir. Ancak kendisini belirleyen ortamı tam olarak bilemez. İşte Schleiermacher'e göre dahi yorumcu yazarın bireysel ve kişisel özelliklerinin yanısıra yazarı belirleyen tarihsel ortamı da anlayabilir. Bu yüzden de metni metnin yazarından daha iyi anlama şansına erişir. Bu da ona göre tam ve eksiksiz anlamayı beraberinde getirir.

Schleiermacher'e göre insan dilin sınırları ve imkanları içinde kendini ifade edebilir. Burada daha çok insan dilin bir aracı olarak görülür. Diğer yandan ise insan dil aracılığıyla kendi duygularını, düşüncelerini, amaçlarını ve niyetlerini ifade eder. Burada dil insanın bir aracı olarak görülür (Taşdelen, 2008:94 – 95). Schleiermacher için düşünceler ancak dil sayesinde kendilerini gerçekleştirebilirler. Bu yüzden de onun hermeneutik düşüncesinde dilin çok önemli bir rolü vardır. Burada ifade eden ile bu ifadeyi anlayan kişi bir dil ortamı içinde birbirleriyle diyaloga girebilirler. İnsan kendisini ancak bir dil ortamı içinde ifade edebilir. Yani insan dilin ortam ve imkanını aşarak kendini

ifade edemez. Anlama da buna bağılı olarak kendisini dilin imkan ve olanakları içinde gerçekleştirir. Burada gramatik anlama dilde ifade edilmiş olanın dış anlamı ile ilgilenmekteyken psikoloji veya teknik anlama ise ifade edeni kendi koşulları içinde içinde anlamaya çalışır. Yani burada yazar hem eserleriyle hem de eserlerinin görünür anlamlarının ötesindeki anlamlarının sezgi ve empati gücüyle açığa çıkarılmasıyla anlaşılabilir. (Taşdelen, 2008:95-97). Schleiermacher burada bir yandan dilin belirleyiciliğine vurgu yaparken bir yandan da ifade edenin yaratıcılığına vurgu yapar. Yorumcu ise burada yazarı hem bu dil yapısı içinde hem de yazarın kendi kişisel yapısı içinde anlamaya çalışır. Yorumcu yazarın nesnel ve öznel dünyasının dışında bir de yazarın metninin içinde barındırdığı potansiyel ve olanaklı anlamların sezgi ve empati yoluyla açığa çıkarılmasını amaçlar.

Schleiermacher ortaya koyduğu iki yöntemden ne psikolojik ne de gramatik yorumlamaya bir öncelik verir. Schleiermacher burada her iki yönteme de aynı mesafededir. Ancak ona göre uygulamada durum değişebilir. Schleiermacher'e göre metnin özelliğine bağılı olarak bu iki yöntemden biri önce çıkabilir (Toprak, 2003:44). Örneğin tarihsel bir olayda gramatik bir yöntemin ağır basması beklenebilir. Ancak bir biyografi veya kişisel bir öyküde ise psikolojik veya teknik yorumlama öne çıkabilir.

Schleiermacher'ın hermeneutik anlayışında "deha" kavramı çok önemli bir yer tutar. Schleiermacher'e göre metnin yazarının ortaya koyduğu düşünceler de çoğu zaman kendisine anlaşılmaz, kapalı ve ulaşılmaz gelebilir. İşte burada "deha" kavramı yorumcunun metnin yazarına dahi anlaşılmaz ve karanlık gelen noktalara anlaşılır ve açık kılmayı sağlayan bir işlevi yerine getirir. Schleiermacher kendisine kadar gelen özel hermeneutiklerin bir metni okurken normal beklentilerinin "metni anlama" olmasına karşı çıkar. Ona göre buradaki asıl beklenen yanlış anlamadır. Schleiermacher burada ilk etapta ortaya çıkan yanlış anlamının nasıl aşılabacağını ve nasıl metnin anlamının ortaya çıkacağını araştırır (Toprak,

2003:56).Schleiermacher'e göre yanlış anlama her zaman olacaktır. Çünkü metnin yazarı ile yorumcu arasında tarihsel, zamansal, dilsel ve kültürel birçok mesafe vardır. Dolayısıyla yazar ve yorumcunun dünyalarının farklılığı yanlış anlamayı her zaman için gündeme getirecektir. Ona göre bunu aşmanın yolu hem yazarın öznelliğini hem de metnin nesnelliğini tam olarak ortaya koyan hermeneutik yöntemin uygulanmasıdır. Bu ise yorumcuya metni yazarından daha iyi anlama şansı verir. Ona göre metni yazarından daha iyi anlayan yorumcu 'dahi'dir. Bu dahi yorumcu metnin yazarının metninde tam olarak yansıtamadığı anlamları da ortaya çıkararak metni daha iyi anlayabilir.

Yani burada Schleiermacher'a göre doğal olan yanlış anlamadır. Bunu önlemenin yolu ise metni bütün yönleriyle anlaşılabilir hale getirmek için hermeneutik düşüncenin devreye sokulmasıdır. Burada ise metin artık neredeyse bizim tarafımızdan yazılmış bir metne dönüşür ve bu da bizim, metni, kendi yazarından daha iyi anlamamamızın yolunu açar. İşte Schleiermacher'ın hermeneutiği bir yorumlama sanatı olarak görmesi de onun bu düşüncelerine dayanır (Toprak, 2003:57). Yani metnin bütün yönleriyle anlaşılması yazarın kendisinin başarabileceği bir şey değildir. Bunu başaracak olan yazarın yaşadığı dönemi bütün boyutlarıyla anlayabilecek dahi bir yorumcudur. Ancak bu yorumcu yalnızca yorumlamakla kalmaz. Aynı zamanda metni farklı boyutlarıyla yeniden üretir. Bu boyutlarla bütünleşen ve metni yeniden üretmiş görünen yorumcu aynı zamanda bir sanatçıdır.

Sonuç olarak Schleiermacher'ın hermeneutik anlayışını şöyle özetleyebiliriz: Schleiermacher'a göre hermeneutik anlamamanın amacı metnin yazarının zihin dünyasına nüfuz ederek anlamı ortaya çıkarmaktır. Bu anlamı ortaya çıkarmanın yolu da yorumdan geçmektedir. Schleiermacher'a göre yorumlama; gramatik yorumlama ve psikolojik yorumlama olarak ikiye ayrılır. Burada gramatik yorum metnin nesnel boyutunu psikolojik yorum ise metnin öznel boyutunu dikkate alır. Gramatik yorum daha çok metnin diliyle ve metnin içinde bulunduğu ortamla ilgilidir. Psikolojik yorum ise yazarın kişisel

özellikleriyle ve zihin dünyasıyla ilgilenir. Schleiermacher hermeneutik yöntemle yazarın amacını ve niyetini ortaya koyarak metnin anlamını açığa çıkarmaya çalışır. Bu amaç ve niyet ise ancak metnin tarihsel ve dilsel boyutu ile metnin yazarının kişisel özellikleri, hisleri, duyguları ve zihinsel dünyasının tam olarak anlaşılmasıyla gerçekleşebilir. Schleiermacher'a göre gramatik ve psikolojik yorumlama hermeneutik yöntemde birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Schleiermacher burada hermeneutik yöntemin metni, metnin yazarından daha iyi anlayabilme imkanını da içerdiğini söyler. Burada ise 'dahi yorumcu' kavramını ortaya atar. Ona göre ancak dahi yorumcu metni yorumlayarak, metni yazarından daha iyi anlayabilir. Bu ise bir sanat olarak hermeneutik düşüncesinin temelini oluşturur.

1.2.2.2. Dilthey:

Schleiermacher hermeneutiği ilk defa belli özel alanlardaki yorumlama etkinliği olmaktan çıkararak genel ve evrensel bir yorumlama etkinliği olarak kurmuştur. Dilthey, Schleiermacher'den aldığı bu etkiyle hermeneutiği tin bilimlerinin yöntemi olarak teorileştirmiştir. Dilthey'i etkileyen bir başka isim ise J.S. Mill olmuştur: "Tarihsel açıdan bakıldığında, felsefede dünyanın sadece dışsal olarak tanımlanamayacağı, yorumlanması ve anlamaya çalışılması da gerektiği şeklindeki düşünce en belirgin olarak 'natural-sciences' ve 'moral-sciences' arasında bir ayrıma giden J.S. Mill'de (1806-1873) görülür." (Toprak, 2003:58). Burada Mill natural sciences (doğa bilimleri) ile zorunluluk ve mekanizme dayalı olup insanın etkisi dışında kalan doğa alanına yönelirken, moral sciences (tin bilimleri) ile insani-tarihsel alana yönelmiştir. İngilizce "moral" kavramı Almancaya "Geist" yani tin olarak çevrilir. Dilthey'da Mill'den aldığı bu etkiyle insani ve tarihsel alanın bilimini "tin bilimleri" olarak adlandırmıştır (Toprak, 2003:58). Dilthey'in çıkış noktasının temelinde işte bu doğa ve kültür alanlarının farklılığı ve bu alanların da farklı yöntemlerle ele alınmasının gerekliliği vardır.

Dilthey pozitivist doğa bilimsel yöntemin tin bilimlerinde model alınmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre tinsel ve tarihsel olan insanın ürünü olup insani bir dünyayı ifade eder. Burada tarih hem insanın bir ürünü hem de bu ürünlerin nesnelleşmesiyle birlikte insanı etkileyen bir güçtür. Bu yüzden insan tarihten ayrı düşünülemez. Halbuki doğada durum farklıdır. Çünkü doğa insanın üretmediği bir alandır. Dolayısıyla insan doğayı karşısına alarak nesnel olarak kendisinden bağımsız olarak değerlendirebilir. Halbuki tarih insanın dışında değil bilakis insanla birliktedir. Bu yüzden de bu alanda tam bir özne-nesne ayrımı yapılamaz(Dilthey, 2011:11-25). Dolayısıyla da tarihte pozitivistin savunduğu gibi nesnel bilginin imkanı yoktur. Doğada neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde bir mekanizm ve zorunluluk söz konusu iken, tarih alanında amaç-eylem ilişkileri çerçevesinde bir praksis ve özgürlük durumu söz konusudur. Doğada sürekli bir tekrar varken tarihte tekillik ve biriciklik vardır. Bu yüzden de doğa açıklanırken, insan anlaşılabilir. Burada anlama tarihsel olayların kendi tekilliği ve özgünlüğü içinde anlaşılması demektir.

Dilthey buradan hareketle tin bilimlerinin çerçevesini oluşturmaya girişir. Dilthey burada aynen Mill gibi doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında bir ayrıma gider. Ancak Dilthey burada kendisinin tin bilimlerini temellendirme tarzıyla Mill'in tarzı arasında en ufak bir benzerlik dahi olmadığını özellikle belirtir. Dilthey'a göre doğa bilimleri doğa alanıyla ilgilenir. Doğa alanında ise boş ve ıssız bir tekrar vardır. Ayrıca doğa alanının ortaya çıkmasında ve varlığını sürdürmesinde insanın hiçbir etkisi yoktur. Dolayısıyla da doğa bilimleri kendisine model olarak gözlem ve deneyi esas alarak, buradan elde ettiği sonuçlarla genel ve evrensel bir şekilde doğayı açıklamaya yönelmiştir. Dilthey'a göre tinsel alanda durum farklıdır. Buna göre tinsel alan insanın tarihsel süreç içinde kendi emeği ve atılımlarıyla meydana getirdiği bir alandır. Dilthey burada insanın kendi özbilincinde bulunan irade özgürlüğü ve eylem sorumluluğuna özellikle vurguda bulunur. Yani insan kendi kişisel özgürlüğü sayesinde her şeyi iradeye bağlayarak kendisini doğadan

farklılaştırma ve başkalaştırma imkanını elde etmiştir. Bu imkan sayesinde insanın değerleri ve amaçlarıyla şekillenen tinsel bir ortam oluşur. Dilthey'a göre insan özgürlüğü bu tinsel ortamın her zerresinde parlamaktadır. Burada insan bir yandan tinsel ortamı etkilerken bir yandan da etkilediği bu tinsel ortam tarafından etkilenir. Bu yüzden de insan kendisini tinsel ortamın tamamen dışına atarak bu alana nesnel bir şekilde yönelemez. Bundan dolayı Dilthey'a göre tin bilimleri tinsel alanın bu gerçeklerine göre yapılandırılmalıdır. Kısacası doğa bilimleri deney ve gözlem üzerinden genel ve evrensel açıklamalara yönelirken, tinsel bilimler tekil ve özgün olanı anlamaya çalışır yani tin bilimleri, tekil, özgün ve bireysel olana yönelirler. Dilthey'a göre doğa tekrarlı bir alan iken tarihsel olaylar bir kereliktir. Bu yüzden doğa alanı genel açıklamalara izin verirken tinsel olan tekil anlamalara izin verir(Dilthey, 2011:22-25). Görüldüğü gibi Dilthey bütün ilgisini esas olarak insanın öznesi olduğu insani-tarihsel dünyaya yöneltmiştir. Bu dünya insanın doğadaki mekanizmi ve zorunluluğu aşarak kendi özbilincindeki irade özgürlüğünün hayat bulduğu bir dünya olarak karşımıza çıkar. İnsan burada doğadan farklılaşmış bir dünya yaratmıştır. İnsan bu dünyayı hem yaratır hem de yarattığı bu dünyanın etkilerine maruz kalır. Bu da tinsel alanın doğa alanından farklı bir şekilde ele alınması ihtiyacı doğurur.

Dilthey'in bu noktada Aydınlanmacılığın insan merkezli hümanist yaklaşımına paralel bir tutum takındığı gibi bir düşünce ortaya çıkabilir. Ancak burada kısmi bir doğruluk vardır. Çünkü Aydınlanma filozofları genel olarak insanı bir akıl varlığı olarak tasarlamışlardır. Halbuki Dilthey'a göre insan saf bir akıldan ibaret değildir. İnsan aynı zamanda bir duygu, eylem, irade, tarih ve kültür varlığıdır. Yani insan tarihsel dünyayı yaratan ve yarattığı bu dünya tarafından da etkilenen bir varlıktır. Dilthey bu düşüncelerini şöyle ifade eder: "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akılın imbiikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyla dolaşır" (Dilthey, 2011:16). Yani Dilthey'a göre Aydınlanmacılığın sandığı gibi

insan sadece bir akıl varlığı değildir. İnsan eylem, irade, duygu ve sorumluluk gibi insan kişiliğini oluşturan unsurlardan oluşan bütünsel bir kimliğe sahiptir. Bu kimliğin kökeninde ise tinsel alan vardır. İnsan ancak bu alanın penceresinden ve sınırlayıcılığından dünyaya bakabilir.

Dilthey'a göre bizim için dış dünyanın gerçekliğine ve haklılığına duyulan inanç, içinde ciddi bilmeceleri barındırır. Ona göre dış dünya tasarımılanan bir şey olarak daima bir fenomen olarak kalır. Ancak buna karşılık tinsel alanda doğrudan bir durumla karşı karşıya geliriz. Yani ona göre bir amaç ve istek varlığı olan insanın mahiyeti, bizden bağımsız bir varlığa sahip olan doğa karşısında bize daha kesin veriler sağlayabilir. Çünkü ona göre doğada tasarımılanan bir gerçeklik varken tinsel alanda yaşayan bir gerçeklik vardır (Dilthey, 2011:17). Yani Dilthey burada Vico'ya benzer bir şekilde insanın kendi yarattıklarını daha iyi bilebileceğini savunmaktadır. Vico'ya göre insan doğayı tam olarak bilemez. Çünkü doğayı Tanrı yaratmıştır. Ancak insan tarihi bilebilir. Çünkü insan tarihi kendisi yaratmıştır. Dilthey da görüldüğü gibi aynen Vico'ya benzer bir şekilde doğa alanı ve tarih alanı ayrımı yapmakta ve buradan hareketle bu iki alanın ayrı yöntemlerle ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Bu yüzden insanlar arası yaşama ortamı Dilthey'a göre doğal gerçeklikten farklı bir alanı ifade eder. Ona göre doğa bize kendinde nasıl ise öyle görünmez. Tam tersine doğa bize göreliliği içinde açıktır. Doğayı biz kendi özümüze uygun bir şekilde tanıdık hale getiririz. Yani insanlar doğaya başkaları ile birlikte oluşturdıkları yaşama ortamından hareketle yönelebilirler. Burada ise algılamadan ziyade bir anlama durumu söz konusu olur (Özlem, 1996:28). Yani insan burada bir nevi doğayı kendisine benzetip insani hale getirerek anlamaya çalışır. Dilthey'in bu yaklaşımıyla tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayrı olarak kurmak bir yana, tin bilimlerine doğa bilimlerinin üstünde daha temel ve asli bir işlev atfettiği görülmektedir. Çünkü

ona göre bütün dünyaya ancak bu tinsel ortamdan bakılabilir ve bu ortamın sağladığı tasarımlarla yaklaşılabılır.

Dilthey'e göre yaşamının özü zamansallık ve tarihselliktir. Yaşama her zaman diliminde başka türlü olur. İnsan sabit ve değişmez bir varlık değildir. İnsan, tarihsel süreç içinde sürekli değişir ve buna bağlı olarak farklı yaşam tarzları kurar. Bu yüzden de tarihsel gerçekliği bir bütün olarak kavramak mümkün değildir. Bunun yanında bizim tarihsel ortamları bugünden kalkarak yorumlamaktan başka bir şansımız da yoktur. Ancak yine de tarihsel gerçekliği bilimsel olarak ele alma düşüncesinden vazgeçemeyiz. Bu bilimsellik ise doğabilimsel bir yaklaşımla kurulamaz. Burada yapılması gereken doğadan farklı bir alan olan tarihsel-tinsel alanı esas olan tin bilimlerinin kurulmasıdır (Özlem, 1996:30-31). Wilhelm Dilthey tin bilimleri hakkında şunları söyler: "Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta 'tin bilimleri' adı altında toplanmıştır. Tin bilimi kavramı, bu bilimleri bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimi karşısındaki sınırları, en sonunda, ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içerisinde aydınlatılıp temellendirilebilir" (Dilthey, 2011:22). Bu anlamda tin bilimleri insan varlığını kendi ürünü olan tinsel dünyanın içinde bütün yönleriyle anlamayı amaçlar. Tin bilimleri aynı zamanda insan varlığının sınırlı olduğu gerçeğini de vurgular. Bu sınır insanın tinsel dünya tarafından belirlenmesiyle ilgilidir. Yani insan tinsel ortamın kendisine sağladığı tasarımlarla dünyaya bakar. Tin bilimleri de bu çerçevede insanın tinsel dünya içindeki yerini, bu ortam içinde ortaya koyduğu ürünleri yorumlayarak anlamayı amaçlar.

Dilthey'a göre tinsel dünya öncelikle bir anlam dünyasıdır. Ona göre bu dünya yaşanan, benimsenen ve kabullenilen ilkeler, değerler ve normlar gibi tinsel öğeler çerçevesinde görülebilir. Bu dünyada doğada olduğu gibi açıklama değil anlama esastır. Dilthey'a göre doğa alanı ile tinsel alan arasında varolan köklü farklılıklardan dolayı bu iki alanın aynı bilimsel

yöntemlerle ele alınması mümkün değildir. Dilthey için tinsel bilimler yaşamda ifade bulmuş birtakım nesnelleşmelere ve kalıplara yönelerek tinsel gerçekliği anlamaya çalışır. Ona göre bu nesnelleştirmelerin en önemlisi dildir. Dilthey için dil tarihsel olayları anlamak için en elverişli nesnelleşme türüdür. Çünkü ona göre dil her dönemde anlamların taşıyıcısıdır. Yani dil, tarihsel dönemin kendisini nesnelleştirdiği temel ortamdır. Bu ortam sayesinde tarihsel dönemleri belirleyen değerler saptanabilir. Bu yüzden de tinsel bilimlerin esas malzemesi yazılı dilsel ürünlerdir. Yazılı yapıtlar sayesinde insanların yaşadıkları dönemdeki tinsel ortam anlaşılabilir. Ancak Dilthey'e göre yine de geçmişteki tarihsel dönemleri tam olarak anlamak mümkün değildir. Çünkü ona göre biz de şu durumda tarihsel-tinsel bir ortamın içindeyiz ve onun belirleyiciliğine tabiyiz. Dolayısıyla da bu ortamın tamamen dışına çıkarak geçmiş dönemlere bakamayız(Özlem, 1996:31-34). Burada yapabileceğimiz sadece bize ulaşan yazılı eserleri yorumlamaktır. Yani hermeneutik yapmaktır. Bu yüzden de Dilthey'a göre tinsel bilimlerin ana yöntemi hermeneutiktir. Bu anlamda Dilthey için hermeneutik yazıya geçerek sabitleşen yaşam ifadelerini anlamanın bir öğretisidir(Dilthey, 2011:114-115). Görüldüğü gibi Dilthey için tin bilimlerinin ana malzemesi yazılı dilsel ürünlerdir. Ancak Dilthey'a göre yorumcu da içinde bulunduğu tarihsel ortamın sınırlayıcılığına tabidir. Dolayısıyla da yorumcu bir dönemi anlamak için kendi anlam dünyasından hareketle o dönemin yazılı eserlerini yorumlar. Bunu ise hermeneutik yöntemle yapabilir. Sonuçta Dilthey için tin bilimlerinin ana yöntemi hermeneutik yöntemdir.

Dilthey'a göre tinsel alanda geçerli olan hermeneutik yöntemin temeli anlamadır. Çünkü ona göre insan, insanlar tarafından üretilen her şeyi anlayabilir. Bunun toplumsal veya bireysel olması fark etmez. Çünkü ne olursa olsun sonuçta insanın kendisine varılır (Taşdelen, 2008:113). Burada Dilthey'a göre anlamanın gerçekleşebilmesi için öncelikle insani süreçlerin yaşanarak ifadeye geçmesi gerekir. Bu yüzden de Dilthey; yaşantı, ifade ve anlama arasında çok sıkı ve içten bir bağ olduğunu savunur. Dilthey'ın

hermeneutik anlayışında da bu üçlü yapının temel bir önemi vardır. Dilthey yaşantı sırasında benliğimizin derinliğini tam olarak kavrayamayacağımızı savunur. Çünkü bilinçli yaşamın altında çok derin bir dünya vardır. Dilthey ancak ifade sayesinde insan yaşamının derinliklerinden fışkıran anlamların hayat bulabileceğini belirtir. Bu yönüyle yaratıcı bir niteliği olan ifade, anlamla yaşamın kendisini bizim için anlaşılır hale getirir (Toprak, 2003:62). Yani ifade anlamı görünür kılar. İfade sayesinde yaşantı anlaşılabilir hale gelir. Farklı yaşantıların içerdikleri zengin anlamlar ifadeler sayesinde açığa çıkarlar. Yani ifade hem yaşantıları anlaşılır kılar hem de bu yaşantıları farklı bağlamlarda yeniden dile getirirler.

Dilthey'a göre anlama içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bir yöntem olarak tanımlanabilir. Bu içsel gerçekliğin bilinmesi ise bizim kendi içselliğimiz ve yaşantılarımız çerçevesinde bir çeşit yeniden üretimi ifade eder. Burada insani iç deneyimler ve kişiye özel yaşantılar sayesinde bu yeniden üretim süreci aydınlanır. Dilthey burada anlamayı bize yabancı olanın içine girerek kendimizde yeniden kurma ve bu sayede bizim için anlaşılır hale getirme süreci olarak ifade eder. Buna göre tinsel dünyada yabancı olanla kendi yaşantımız arasında ortak bir bağ vardır. Bu bağ sayesinde geçmiş ve başka olan benim yaşantımın içinde önce yaşanıp sonra anlaşılabilir olarak tekrar üretilir (Dilthey, 2011:92-93). Dilthey için anlamak, ancak yaşamakla mümkün olur. Dilthey anlamayı temel anlama ve yüksek anlama olarak ikiye ayırır. Temel anlama daha çok gündelik ve sıradan hayatla ilgili bir anlamadır. Çoğu zaman bu anlamının farkına bile varmayız. Temel anlama daha çok öznel ve bireysel niteliktedir. Yüksek anlama ise kendisine temel anlamayı dayanak yapan önceki bunu daha genele yayan ve nesnel boyutu ağır basan bir anlamadır (Toprak, 2003:62-63). Dilthey'in burada temel anlama ile yüksek anlama arasında yapmış olduğu ayrımın Schleiermacher'ın minumum değer ile maksimum değer arasında yapmış olduğu ayrıma benzer olduğu görülür. Schleiermacher de minumum değeri Dilthey'in temel anlaması gibi gündelik ve sıradan yaşamla ilişkili olarak

görürken maksimum değeri Dilthey'in yüksek anlaması gibi minimum değere dayanarak ortaya çıkan daha derin ve karmaşık süreçlerle ilişkili olarak görmüştür.

Dilthey bir metin üzerinde anlama yöntemini kullanırken ilk olarak metnin içsel yapısına yönelir. Bu içsel boyutta yazarın amaçları, niyetleri, psikolojik ve kişisel özellikleriyle karşılaşır. Ancak Dilthey burada metnin yalnızca öznel boyutuyla değil nesnel boyutuyla da ele alınması gerektiğini düşünür. Buna göre metnin üretildiği tarihsel, toplumsal, kültürel ortam ve bu ortamın yazar üzerindeki etkileri bahsedilen bu nesnel boyuta tekabül eder. Burada ise Dilthey'in Schleiermacher'dan aldığı, metni, yazarından daha iyi anlama imkanı ortaya çıkar. Çünkü Dilthey'a göre metnin yazarı yalnızca metni üretir. Ancak kendi içinde bulunduğu tarihsel ortamın ve diğer çevre koşullarının kendisi üzerindeki etkilerinin bilgisine ihtiyaç duymaz. Bu yüzden de yorumcu metnin bütün öznel ve nesnel, içsel ve dışsal boyutlarını tam olarak kavradığında; metni, metnin yazarından daha iyi anlar(Dilthey, 2011:110-113). İşte Dilthey'a göre hermeneutiğin en büyük zaferi burada ortaya çıkar. Dilthey bu noktada "yaratıcı deha" kavramını ortaya atar. Yaratıcı bir deha olan yorumcu Dilthey'a göre; metni, metnin yazarından daha iyi anlamakla kalmaz, aynı zamanda bu metni tekrar üretir. Yani ona göre anlama tekrar üretmedir. Eğer bu üretim olmazsa tinsel dünyanın olaylarının tekil karakterinden dolayı tam olarak anlaşılması mümkün olmaz (Taşdelen, 2008:122-124). Burada da Dilthey'in Schleiermacher'e oldukça paralel düşünceler öne sürdüğü görülmektedir. Schleiermacher'e göre yazar kendi döneminin belirleyiciliğinin dışına çıkamayacağından dolayı kendi ürettiği metnin içerdiği bütün anlamları tam olarak kavrayamaz. Bunu ancak metnin ortaya çıktığı dönemi ve yazarın kişisel özelliklerini tam olarak kavrayabilen dahi yorumcu başarabilir. Yani dahi yorumcu metni yazarından daha iyi anlar. Dahi yorumcu metni anlamakla kalmaz metni içinde bulunduğu bağlamda tekrar üretir.

Dilthey'a göre anlama döngüsel bir süreç içinde gerçekleşir. Bu süreç tekilden bütüne ve bütünden tekrar tekile doğru gerçekleşir. Dilthey bu süreci hermeneutiksel döngü olarak adlandırır. Bu döngüsel süreç içinde metnin anlamları açığa çıkarılır. Tekilden bütüne ve bütünden tekrar tekile geldikçe metnin daha derin anlamlarına ulaşılır. Dilthey için bu süreç bitimsiz bir süreçtir(Dilthey, 2011:114-121).Dilthey'e göre bu döngü sayesinde yorumcu; metni, metnin yazarından daha iyi anlayabilir(Dilthey, 2011:92-93). Çünkü metnin üretildiği genel ortamı bilen yorumcu, bu genellikten metnin tekilliğine inerek metnin farklı ve özgün yönlerini anlayabilir. Ancak metnin yazarı bu genellikten yoksun olduğu için kendi metnini tam olarak anlayamaz. Burada metnin tekilliğindeki farklı ve özgün anlamları açığa çıkaran yorumcu, buradan tekrar genele yönelir. Bu sefer genelde aynı dönemde ortaya çıkan diğer metinleri daha farklı okumalara ve yorumlamalara tabi tutarak anlam dünyasını zenginleştirir. Buradan da tekrar aynı metne yöneldiği zaman daha derin anlamlara ulaşır. İşte sürekli olan bu döngü sayesinde yorumcu metnin anlamlarını açığa çıkarır.

Dilthey'e göre anlamanın evrenselliği konusu tin bilimleri için çok önemli bir sorun teşkil etmektedir. Burada tikel bir nitelik taşıyan anlamanın nasıl evrenselleşeceği konusunda Dilthey zaman zaman çok ciddi çıkmazlara girmiştir(Dilthey, 2011:117). Dilthey bu çıkmazları genel bir insan doğası düşüncesinden hareketle insanların birbirlerine benzedikleri ve bu sayede de birbirlerini anlayabileceklerini savunarak aşmaya çalışır. Yani genel insan doğası sayesinde insanlar kendilerini başka insanlara, onların kendilerini anlayabilecekleri düşüncesinden hareketle anlatırlar(Dilthey,2011:110-111). Bu yüzden de anlamanın evrenselliği ve nesnelliği gerçekleşmiş olur(Taşdelen, 2008:134-135). Dilthey'a göre tekil bir bilinç, başkalarıyla karşılaşmadan kendi bilincini oluşturamaz. Çünkü kişi kendi bilincini ancak başkalarıyla karşılaşınca deneyimler. Yani burada tekil bir bilinç başkalarıyla karşılaşarak onlardan farklı olduğunu deneyimleyerek kendi bilincini oluşturur. Başkalarının yaşantıları bize çeşitli ifadeler aracılığıyla ulaşır. Biz

bu ifadeler üzerinden başkalarını anlarız. Yani insan başkalarının yaşantılarını kendisinde tekrar yaşatıp deneyimleyerek o yaşantıları anlaşılır hale getirir. Buna göre anlama sürekli sabitleşmiş yaşam ifadelerinin anlaşılmasıyla ve yorumlanmasıyla gerçekleşir(Dilthey, 2011:92-93). Dilthey'a göre bunu da ancak empati ve sezgi yoluyla başka yaşantıları kendimizde yaşatarak başarabiliriz(Dilthey,2011:40-43). Bu da tekil bilinçlerin kendi kişisel bilinçlerini oluşturmalarının yolunu açar. Çünkü tekil bilinç ancak başka bilinçlerle karşılaşp onları anlayarak kendi bilincini oluşturabilir. Burada da Dilthey anlamının evrenselliği için oldukça önemli olan bir genel insan doğası düşüncesini gündeme getirmektedir. Genel insan doğası insanların ortak bir doğaları olduğundan hareketle birbirlerini anlayabileceklerini ifade etmektedir. Aynı zamanda bu evrensel yapı insanların kendi kişisel farklılıklarının ve bu farklılıkların nasıl olup da birbirlerinin kurucu unsurları haline geldiğini açıklama noktasında anahtar bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Dilthey'a göre tinsel dünyayı anlamak için tarihte ortaya konulan yazılı eserlerin çok büyük önemi vardır. Çünkü Dilthey sadece dilin insanın içsel yaşamını tamamen kuşatabileceğini ve nesnel bir şekilde anlaşılabilme imkanını sağlayacağını söyler. Bu nedenle de anlamının odak noktası insan tinselliğinin içinde korunduğu bu yazılı metinlerin anlaşılması ve yorumlanması olmalıdır. Dilthey'a göre yaşam ifadeleri içsel yaşantıların dışavurumudur. Anlama da bu yaşam ifadelerinin yorumlanarak anlaşılır kılınmasıdır. Dolayısıyla anlamının ilk koşulu insan yaşantılarının bir ifadeye kavuşarak dışsallaşmasıdır (Taşdelen, 2008:138).Ona göre hermeneutik sayesinde yaşam ifadelerini anlamak ve yorumlamak için geliştirilmiş birçok farklı yaklaşım arasındaki çatışmalar sona erdirilerek bir anlama ve yorumlama sanatı ve yöntemi ortaya koyulabilir. Çünkü ona göre hermeneutik yazılı eserlerin açılınması sanatının öğretisidir (Dilthey, 2011:96). Yani Dilthey beşeri bilimlerin temel yöntemi olarak hermeneutiği ortaya koyarken hermenutiği de anlama ve yorumlama merkezli olarak

tanımlamaktadır. Bu çerçevede beşeri bilimlerde anlamının ve yorumlamanın gerçekleşmesi için yazılı ürünlerin mutlak bir önemi sözkonusudur. Tinsel dünyanın anlamlarının saklanması ve kalıcı hale gelmesini sağlayan yazılı ürünler sayesinde bu anlamların açığa çıkarılması mümkün olmaktadır. Bu yüzden de yaşantıların ve anlamların yazılı bir şekilde ifadeye kavuşması, beşeri bilimlerin hermeneutik yöntem temelinde doğa bilimlerinden bağımsız bir bilim olarak kurulması noktasında oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Sonuç olarak Dilthey'in hermeneutik konusundaki düşüncelerini şu şekilde toparlayabiliriz:

Dilthey, Schleiermacher'ın kurucusu olduğu modern hermeneutiğin temsilcilerinden birisidir. Hermeneutiği evrensel bir anlama ve yorumlama disiplini haline getiren Schleiermacher'den etkilenecek, hermeneutiği tin bilimlerinin temel yöntemi olarak kabul etmiştir. Ona göre insan tek başına yaşayan bir varlık değildir. Dolayısıyla insan bilinci de dış dünyadan tamamen kopuk bağımsız bir töz değildir. Ona göre insan kendisini başkası sayesinde tanır. Bu başka kavramı sadece diğer insanları değil, insanların tarihsel süreç içinde oluşturduğu bütün sosyal, kültürel, toplumsal ve ekonomik yapıları da içermektedir. Dilthey bu yapıların tamamını "nesnel tin" olarak adlandırmıştır. Ona göre insan doğar doğmaz kendisini tinsel bir ortamın içinde bulur. Bu tinsel ortam tarafından belirlenen insan, dünyaya ve insanlara da ancak bu tinsel ortamın çerçevesi içinden bakabilir. Yani insan tinin ve tarihin dışına çıkamaz.

Ayrıca ona göre insan bütünsel bir varlıktır. Yani aydınlanma düşüncesinin insanı sadece bir akıl varlığı olarak görmesine karşı çıkarak, insanın aynı zamanda bir his, duygu, istek ve amaç varlığı olduğunu savunmuştur. Ona göre insanı bütün yönlerini içerecek şekilde bir bütün olarak ele almayan düşünceler insanı ve tarihi anlamakta başarısızlığa mahkum olacaktır. Dilthey'a göre tin bilimleri açısından en büyük sorun, bu bilimlerin doğa bilimlerinin tahakkümüne girmesidir. Yani burada doğabilimsel

yöntemlerin tin bilimlerinde de geçerli olduğu savunulmaktadır. Bu da insanın ve tarihin herhangi bir varolan gibi açıklanabileceği düşüncesine varmaktadır. Halbuki Dilthey'a göre insanın bu şekilde açıklanması mümkün değildir. Çünkü insan diğer varlıklardan farklı olarak bir akıl duygu, istek ve amaç varlığıdır. Dolayısıyla da insani ve tinsel alanda açıklama değil anlama esas alınmalıdır. Dilthey'a göre anlama temelde başkasına nüfuz etme, içine girme ve onu kendi içinde yaşayarak yeniden üretmektir. Burada ise “genel insan doğası” ve “yazılı insan ürünleri” kavramlarını devreye sokmuştur. Çünkü ona göre ancak bunlar sayesinde anlama mümkün olur. Genel insan doğası, ortak insani nitelikler sayesinde anlamayı mümkün kılan bir temel olmuştur. Yazılı ürünler ise insan yaşantılarının ifadeye geçip sabitleşmelerini sağlayarak, onların anlaşılmasını sağlamıştır.

Burada ise Dilthey, yorum kavramını gündeme getirir. Ona göre yazılı ürünlerin anlamları yorum sayesinde açığa çıkarılabilir. Bütün dönemlerin tarihi ve tinsel ortamları da bu dönemlere ait yazılı metinlerin yorumlanmaları sayesinde anlaşılabilir. Bu da bize herhangi bir metni veya ürünü, yazarından daha iyi anlama şansı verir. Çünkü yazar, kendisini metni yazmaya koşullandıran nedenleri tam olarak bilemez. Halbuki bir yorumcu bu şartlara hakim olabilir ve metni yazarından daha iyi anlayabilir. Bu yorumcuya ona göre “dahi yorumcu” denir. Dahi yorumcu burada hermeneutik döngüyü kullanarak hem yazarın tekil ve kişisel yaşantılarına hem de onu belirleyen tinsel ve tarihsel ortama hakim olarak metnin çok derin anlamlarını açığa çıkarır. Dilthey insanı ve insanın ortaya koyduğu bütün anlama ve yorumlama çabalarını hermeneutiğin kapsamı altına alıp, buradan hareketle hermeneutiği bir yöntem olarak tin bilimlerinin temeli haline getirerek, tin bilimlerini bağımsız bir bilim dalı haline getirmek istemiştir.

1.2.2.3. Heidegger:

Heidegger hermeneutiği bir yöntem veya kurallar bütünü olarak değil, kendisini zamanın sınırları içinde anlayan ve yorumlayan insan varlığının varoluş tarzıyla ilişkili olarak değerlendirir. Ona göre, Dasein olarak adlandırdığı insan varlığı, dünya içine fırlatılmıştır. Bu varlık, zaman içinde sınırlanmış olan ve geleceğe doğru yönelen bir varlıktır. İşte bu varlık kendisini anlama çabasında olan insan varlığıdır. Heidegger'e göre hermeneutik insan varlığının temel varoluş tarzı olan anlama imkanının sürekli yorumlanması demektir. Heidegger'e göre anlama iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi anlama insan varlığının temel varoluş tarzıdır. İkinci olarak ise pek çok bilme yönteminden biridir. Heidegger burada anlamayı birinci yaklaşım çerçevesinde kullanır. Yani Heidegger'e göre anlama insan varlığının temel varoluş tarzı olarak, kendi imkanlarına olan açıklığıdır (Jeanrond, 2007:107). Burada Heidegger hermeneutiği bilimsel bir yöntem olarak değil, insan varlığının temel varoluş tarzı olan anlama ile ilişkili olarak değerlendirmiştir. Heidegger'in felsefesi temelde varlığın anlamının ne olduğuna dair bir sorgulama çabasıdır. Heidegger'e göre varlığın anlamı hermeneutikle bağlantılı olarak cevaplanabilir. Bu yüzden hermeneutik varoluşsal bir nitelik taşır. Yani insanın anlamlı bir dünyada yaşaması ve kendi varoluşunu bu dünyada gerçekleştirmesi, anlamı merkeze alan hermeneutik anlayışı Heidegger'in varoluşçu felsefesi için vazgeçilmez kılar.

Heidegger'e göre varlık her zaman varolan bir şeyin varlığıdır. Heidegger varolanı ise varlığı sorgulayan ve bu şekilde kendisini öne atarak varlığı kendi varoluşunda açan bir Dasein olarak görür. Ona göre Dasein varlığın ve varolanın ortasında yer alır. Burada Dasein'i anlamak varolanı anlamak demektir. Dasein'in varlığını anlamak da, varlığı anlamak demektir (Taşdelen, 2008:151). Burada Dasein yalnızca çevresini, başkalarını ve evreni değil kendisini de anlamaya çalışır. Yani Dasein diğer varlıklardan

farklı olarak kendisini sorgulayan bir varlıktır. Bu yüzden de o, bir varoluşa sahiptir.

Dasein'in kendisini sorgulayan bir varlık oluşu, onun varlığını kuran ve oluşturan bir varlık olmasını sağlar. Dasein'in varlıkla ilişkisi karşımıza her zaman anlayıcı bir ilişki olarak çıkar. Yani insan burada varlığı kendi varoluşunda sürekli olarak anlama ve yorumlama çabasında olan bir varlık olarak görülür. Heidegger varlığın anlamı nedir sorusuna bağlı olarak insan varoluşunu sorgulayacak ve diğer tüm varlık anlayışının kendisini temellendireceği bir temel ontoloji düşüncesine ulaşmıştır (Taşdelen, 2008:151-152).Heidegger burada fenomenolojiyi esas alan bir ontolojiyi savunur. Heidegger'e göre varlık görünümün analiz edilmesi yoluyla sorgulanabilir. Bu çerçevede ontoloji de bir fenomenoloji olarak görülür. Ontoloji burada artık görünüşe gelen şeylerin anlaşılması ve yorumlanması çabasını ifade eder. Yani Heidegger'e göre ontoloji varlığa ait bir hermeneutik olmalıdır. Bu hermeneutik ise gizli olanı açığa çıkaran bir yorumlama edimini ifade eder (Palmer, 2008:175).Heidegger'in temel ontolojisi varlığın anlamı sorusunu, tüm cevabın kendisinde olduğu varlığa, yani Dasein'e yöneltir. Temel ontoloji Dasein'i sıradan ve günlük yaşamda değil özsel yapısı içinde anlamaya çalışır. İşte bu çaba hermeneutik bir çabayı ifade eder(Taşdelen, 2008:162).Yani Heidegger'e göre hermeneutik varlığın anlamını açığa çıkarmak için Dasein'i analiz etmeye dönük bir çabayı ifade eder. Bu analiz ise fenomenolojik temelde bir ontoloji yapmaktadır. Yani varlık burada varlığın görününümleri esas alan bir analize tabi tutulmaktadır. Burada ise varlık kendini sorgulayan tek varlık olan insanın varoluşu temelinde ele alınmaktadır. Bu çerçevede insan varoluşu varlığın anlamının sorgulanabileceği ve açığa çıkarılabileceği bir ontolojinin dayanabileceği temel olarak düşünülmektedir. Heidegger'e göre hermeneutik insanın kendi varoluşu temelinde gerçekleşen anlama ve yorumlama çabalarının bütünü ifade etmektedir.

Heidegger'e göre Dasein'in varlığının temel varoluş tarzı anlamadır. Bu anlama sayesinde insan kendisini sıradan bir nesne haline gelmekten koruyabilecek bir şansa erişir. Dasein'in anlaması kendi olanaklarını ve potansiyelini anlaması demektir. Dasein ilk olarak kendi potansiyelini, kapasitesini ve olanaklarını tanır. Yani kısacası kendini tanır. Bu tanıma sayesinde Dasein kendi olanaklı varlığını varoluş içinde etkin kılar. Yani Dasein kendisini anlayan bir varlıktır. Dasein burada kendi varlığını kendisine açar. Dasein için anlama aynı zamanda bir tasarıdır. Dasein bir tasarlama süreci içinde ortaya çıkar. Bu da Dasein'in bir olanaklar evreninde yaşamasıyla ilgili bir durumdur. Anlama sayesinde kişinin Ben'i açığa çıkar. Burada kişinin Ben'inden doğan anlama aynı zamanda kendisini ve kendi otantikliğini anlamadır (Taşdelen, 2008: 164-167). Kişi burada nesnelleştirilemeyen bir varoluş tarzına sahip olarak görülür. Dolayısıyla da bu noktada anlama ve yorumlama insan varlığının ayrılmaz bileşenleri olarak kabul edilir. İnsan içinde bulunduğu durumda kendi olanak ve potansiyellerini yorumlar ve anlar. Böylece kendini tanır.

Heidegger bütün var olanları ikiye ayırır. Birincisi "kim" sorusuna yanıt olan insan varlığıdır. İkincisi ile ne sorusuna yanıt olan nesnelerdir. Burada insan varlığı bir varoluşu ifade ederken, diğer nesneler Heidegger tarafından el altında olan varlık olarak ifade edilir (Taşdelen, 2008:153). Heidegger'e göre dünya içindeki varlıkları sayarak anlatmak mümkün değildir. Eğer bu yol izlenirse dünyanın gerçek varlığına temas edilememiş olur. Çünkü dünyanın varlığı bütün bilme eylemlerinden önce gelir. Heidegger'e göre bütün varlıklar bu mevcut olan dünyanın içinde bir anlam kazanırlar. Heidegger için sadece insanın dünyası vardır. Diğer varlıkların ise bir dünyası yoktur. Onlar sadece dünyada olanlardır(Palmer, 2008:179). Burada da doğa alanı ile insani varlık arasındaki geleneksel hermeneutik ayrıma temas edildiğini görüyoruz. İnsan varlığı Heidegger için doğada bulunan diğer nesneler gibi el altında olan ve belli yöntemler kullanılarak

açıklanabilecek bir varlık değildir. İnsan varoluşu bütün bir varlığı anlamının anahtarını kendisinde bulunduran bir varlıktır.

Heidegger'e göre dünya bu şekilde insan varlığı tarafından keşfedilmeye açılır. Ancak Heidegger dünyanın açıklanmasının dünyadaki varlıkların bireysel ve ampirik özelliklerinin ontolojik yorumlamalarıyla mümkün olmayacağını söyler. Ona göre dünya, kendisinde bulunan varlıklarda hissedilir, ancak anlaşılması yine dünya içinde olur. Heidegger'e göre dünya ve anlama Dasein'in varlığının ontolojik oluşumunda vazgeçilmezdir (Palmer, 2008.179). Heidegger için anlamlılık dilin mantıksal yapısından daha derinlerdedir. Heidegger anlamlılığın dilden ince olan ve dünyada ilişkilerin bütünü içine yerleştirilmiş bir şey olduğu düşüncesindedir. Heidegger için anlamlılık burada insanın nesneye kazandırdığı bir şey değildir. Ona göre anlamlılık bir nesnenin dilin ontolojik imkanını temin ederek insana verdiği bir şeyi ifade eder (Palmer, 2008.181). Yani insan burada basitçe nesnelere anlam yükleyemez. Tam tersine nesneler kendi varlıklarını dil aracılığıyla insanın keşfine açarlar.

Heidegger'e göre yorum ise anlamının kendi imkanlarını başardığı somut şekildir. Ona göre yorum her zaman ilgi, öngörü ve önkavrayışa dayanır. Bu yüzden de yorum hiçbir zaman ön anlamadan bağımsız değildir. Heidegger'e göre anlam, içinde anlaşılabilirliğin bulunduğu bir şeydir. Fakat bu anlaşılabilirlik her zaman anlama çabasında olan insanın önyargıları tarafından yapılandırılmaktadır. Bu yüzden de insanı bağlam dışında herhangi bir anlamadan söz edemeyiz. Anlama daha çok varoluşsal bir yapı olarak anlamlı ya da anlamsız olabilen insan varoluşuna aittir. Heidegger'e göre burada anlama döngüsel bir süreç içinde ortaya çıkar. Heidegger fenomenolojik bir yaklaşım doğrultusunda anlamının hermeneutik bir döngünün dışında ve önyargılar olmaksızın gerçekleşemeyeceğini söylemesine rağmen yine de her anlamının şeylerin kendilerinin en iyi kavrayışına karşı ölçülmesi gerektiğini ifade eder (Jeanrond, 2007:108-

109).Heidegger bu düşünceleriyle hermeneutik gelenekte yeni bir anlayışın öncüsü olmuştur.

Hermeneutik Heidegger'le birlikte bir yöntem olma iddiasından uzaklaşır. Burada hermeneutik artık bir felsefi yapı olarak kavranmaya başlar. Dolayısıyla da yöntem düşüncesinden bu şekilde uzaklaşma beraberinde nesnellik iddiasından uzaklaşmayı da getirmiştir(Taşdelen, 2008:147). Sonuç olarak anlamayı insan varlığının temel varoluş tarzı olarak gören Heidegger, anlamamanın sonsuz imkanlarına ve dilin açıklığına vurgu yaparak insan varoluşunun hermeneutik bir analizini yapmaya çalışmıştır. Bu yüzden de Heidegger için hermeneutik bir yöntem veya disiplin değil, insan varoluşunun anlaşılmasının temelidir.

2.PAUL RİCOEUR'ÜN HAYATI DÜŞÜNCESİ VE ESERLERİ

Paul Ricoeur 1913 yılında Fransa'nın Valence kentinde doğdu. Ricoeur doğduktan 6 ay sonra annesini, 2 yaşındayken de I. Dünya Savaşında babasını kaybetti. Ricoeur kendi ülkesi Fransa'nın I. Dünya Savaşının galiplerinden biri olmasına rağmen babasının kaybının da etkisiyle evlerinde zaferden çok bir matem havasının estiğini söylemiştir. Ricoeur annesini ve babasını kaybettikten sonra ablasıyla birlikte büyükbabası ile büyükannesinin yanına yerleşti. Ricoeur'ün eğitimiyle bekar olan halası ilgilendi. (Ricoeur, 2010b:13-14).Ricoeur'ün ailesi çok köklü bir Protestan aileydi. Ailesinin yaşadığı Rennes şehri ise Katolikler için çok önemli bir şehirdi. Ricoeur burada azınlık olan Protestan cemaatinin bir mensubu olduğu için çoğu zaman kendisini dışlanmış ve çoğunluk tarafından bir din sapkını gibi görüldüğü duygusunu hissetmiştir. (Ricoeur, 2010b:20).

Ricoeur dindar bir ailede yaşadığından, sürekli olarak Kitab-ı Mukaddes okumuştur. Ricoeur çocukluk yıllarında edindiği bu alışkanlığı daha sonraki yıllarda da devam ettirdiğini söyler. Ricoeur çocukluğunda entelektüel bir ortamın olmadığını ve dogmatizme uzak duran, dua etmeye ve vicdan muhasebesine önem veren bir ortamda bulunduğunu ifade ederek, bu durumdan dolayı daha sonra bir felsefeci olarak edindiği akılcı ve eleştirel düşüncelerle kendi dinsel inançları arasında hayatı boyunca kapanmayan ve felsefesini de büyük ölçüde belirleyen bir kutuplaşmanın ortaya çıktığını söyler (Ricoeur, 2010b:17-18). Ricoeur lise öğrenimini Rennes Lisesinde tamamladı. Liseyi bitiren Ricoeur daha sonra Rennes Üniversitesinde edebiyat bölümünü bitirdi. Ricoeur okulu bitirir bitirmez Paris'teki Saint-Brieve Lisesine öğretmen olarak atandı. Ricoeur bu sırada kendisini hayatı boyunca etkileyecek başka bir acı daha yaşadı. 1932 yılında 21 yaşındaki kız kardeşini kaybetti. Ricoeur bu ölümden dolayı hayatı boyunca kendisini kız kardeşine karşı borçlu hissetmiş ve bu borcun da hiçbir zaman ödenemeyeceği düşüncesi "ödenmemiş borç" temasıyla kendi felsefesini çok yoğun bir şekilde etkilemiştir(Ricoeur, 2010b:15).

Ricoeur yine bu yıllarda büyükbabası ve büyükannesini de yitirdi. Ricoeur daha sonra Paris'teki Sorbonne Üniversitesini yüksek bir başarıyla kazandı. Bu yıllarda Gabriel Marcel'in yoğun olarak etkisinde kaldı ve onun Cuma toplantılarına düzenli bir katılım gösterdi(Ricoeur, 2010b:23). Ricoeur 1935 yılında çocukluk arkadaşı Simone Lejas ile evlendi. Ondan toplam beş çocuğu oldu. Ricoeur evlendiği yıl Calmar Lisesine atandı. Daha sonra elde ettiği bir burs sayesinde Almancasını ilerletmek için Münih'e gitti. Ricoeur bu yıllarda Hristiyan Sosyalizm anlayışını benimsemişti ve sosyalist gençlik hareketlerinin içinde aktif olarak yer almıştı. Bu hareketi benimsemesindeki en büyük etken Andre Philip'ti. Ricoeur'e göre Hristiyanlık ve sosyalizm birbirine karşıt anlayışlar olmayıp tam tersine birbirlerini tamamlamaktadır(Ricoeur, 2010b:24-25).

Ricoeur 1939 yılında 2.Dünya Savaşının başlamasıyla Saint-mola'daki bir Brötanya alayına gönderildi. Ricoeur 1940 yılında Fransız ordularının Alman saldırıları karşısında nasıl çözüldüğünü gözleriyle gördü ve bu konuda öğrencilik yıllarındaki anti-militarist düşüncelerinden dolayı bir özeleştiride bulundu. Ona göre bu düşünceleri hata olmanın da ötesinde bir suçtu. Ricoeur savaş sırasında bu pişmanlık duygularının etkisi altındaydı. 1940 yılında Alman birliklerine esir düştü. Teslim olmasında pişmanlığının ve kendini cezalandırma düşüncesinin de etkisi vardı(Ricoeur, 2010b:31).Ricoeur esir alındıktan sonra Pomeranya'da bir esir kampına gönderildi. Aynı kampta bulunan entelektüeller ve aydınlarla birlikte bir üniversite kurdular. Ricoeur esir kampındaki bu üniversiteyi kurarken kamptaki bütün kitapları topladıklarını ve daha sonra da programları,dersleri, düzenli ders saatleri ve kayıtları olan üniversite benzeri kurumsal bir yapı oluşturduklarını ifade eder. (Ricoeur, 2010b:33).Ricoeur bu esirlik yıllarında Husserl'in "Ideen I" adlı kitabını da Fransızcaya çevirmeye başladı. Daha sonra savaş yıllarında başka esir kamplarına gönderildi. Ricoeur en son 1945 yılında Hanover'e gönderildi. Burası onun kaldığı son esir kampı oldu. Müttefiklerin savaşı kazanmasıyla birlikte özgürlüğüne kavuştu(Ricoeur, 2010b:35).

Ricoeur böylece özgürlüğüne kavuştuktan sonra Paris'e döndü.1 yıl sonra C.N.R.S'ye (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi) seçildi. Burada yarı-zamanlı olarak çalıştı. 1948 yılında Strasbourg Üniversitesine atandı. Yine 1948 yılında bitirmiş olduğu iki doktora tezinin savunmasını ancak 1950 yılında yapabildi. Ricoeur bu yıllarda Karl Jaspers ve Gabriel Marcel hakkında çeşitli çalışmalar yaptı. Strasbourg Üniversitesinde 8 yıl çalışan Ricoeur, burada kendisinin uzun yıllar içinde yer alacağı Esprit dergisi çevresiyle tanıştı. Bu çevrenin en önemli temsilcisi Fransız personalist filozof Emmanuel Mounier idi. Mounier ile çok derin bir dostluğu olan Ricoeur, Mounier'nin genç yaşta ölümünden dolayı çok büyük bir acı çekti (Ricoeur, 2010b:40).Ricoeur 1950 yılında hem Husserl'in "Ideen I" adlı kitabını

Fransızcaya çevirdi hem de doktora tezi olan *La philosophie de la volonte* I ile *La volontaire et L'involontaire* adlı eserini yayımladı. Ricoeur'un çeviri eseri de tez olarak kabul edildiğinden asıl doktora tezi ile birlikte iki doktora tezi vermiş oldu (Rifat, 2008b:238)

Ricoeur *La volontaire et L'involontaire* adlı eserinde daha çok Husserl'in eidetik ve fenomeneolojik yaklaşımlarını esas almıştır. Ricoeur bu çalışmasında aynen Husserl'in eidetik yöntemi gibi var olan bütün deneyimleri ve varsayımları askıya alarak tamamen irade veya istenç görüngüsünün bizatihi kendisine odaklanmayı denemiştir. Ricoeur'ün bu şekilde irade konusunu yönelmesinde Gabriel Marcel'in etkisi olduğu söylenebilir. Ricoeur bu kitabında asıl olarak iradenin bütün yönlerinin iradedışı olanla birebir karşılıklı ilişki içinde değerlendirilmesini savunuyordu. Ricoeur karar anı, irade devinimi anı ve rıza gösterme anı gibi üç temel an düşüncesi ortaya koyarak bu anların ancak iradedışı olanla karşılaştıkları anlarda kavranabileceklerini savunmuştur. Ricoeur bunların dışında bir de güdülenme anı ve direniş olarak beden anı gibi anların da kişinin karakteri, bilinçaltı ve yaşamının dayattığı zorunluluklarla karşılaşma anların da ortaya çıktığını savunur (Güçlü vd., 2002:1213). Ricoeur 1956 yılında Paris'teki Sorbonne Üniversitesi'ne profesör olarak atandı. Ricoeur Paris'te Chatenay-Malabry bölgesine yerleşti. Bu bölge Esprit dergisinin kurucularınca çalışma ortamı olarak seçilmişti. Ricoeur buraya yerleşmesinden itibaren Esprit dergisinin yönetiminde ve yayımında daha büyük sorumluluklar almaya başladı (Rifat, 2008b:238).

Ricoeur 1960 yılında *Philosophie de la volonte* adlı kitabının ikinci bölümü olan *Finitude de culpabilite*'yi yayınladı. Ricoeur'un bu kitabının ilk bölümünün adı "Yanılabilir İnsan"dı. Ricoeur burada kötülüğün nasılı olanaklı olabildiği sorusuyla ilgilenmiştir. Ricoeur bu soruya Kantçı ve aşkınsalcı bir yanıt verir. Ricoeur'e göre insanda bir oransızlık vardır. Bu oransızlığın kaynağında ise insanların olanakları ve gerçekleri arasındaki uçurum vardır.

Ona göre bu oransızlık kötülüğü olanaklı kılan bir kırılmalıya neden olur. Ricoeur insanın her zaman olduğundan daha fazlasını arzu ettiğini ve bu arzunun da hiçbir zaman doyuma ulaşamayacağını savunur. Ricoeur kitabının “Kötülüğün simgeselliği” adını taşıyan ikinci bölümünde ise kötülüğün insanlarca nasıl ve hangi biçimlerle dışa vurulduğu sorusunu sorar. Ona göre insan kötülüğü her zaman simgesel ve eğretisel olarak dışa vurmuştur. Ricoeur burada kirlenmişlik, kaybolmuşluk ve batmışlık gibi ifadeleri bu simgesel dışavurumlara örnek olarak verir (Güçlü vd., 2002:1213).

Kötülüğün simgeselliğine bu şekilde yönelen Ricoeur, daha sonra simgesellik alanındaki çalışmalarını genişletmiştir. Bu çerçevede 1965 yılında psikanalizdeki simge anlayışı üzerine eğildiği “*de l’interprretaion, Essai sur Freud (Türkçe çevirisi: Yoruma Dair: Freud ve Felsefe)*” adlı kitabı basıldı (Rifat, 2008b:238). Ricoeur bu kitabında Freud’un düşüncelerinin felsefi ve hermeneutiksel bir çözümlemesinin yapmıştır. Ricoeur burada asıl olarak psikanalizin gözlemden ziyade hermeneutiğe dayanan bir teori olduğunu savunmuştur. Ricoeur bu noktada arzunun anlam bilgisini örnek olarak verir. Yani bilinçdışı arzular kendilerini dilsel bir şekilde açığa vurmaktadır. Bu da onların dilsel bir hermeneutik çerçevesinde yorumlanarak anlaşılabilirliği imkanın ortaya koyar (Güçlü vd., 2002:1214). Ancak Ricoeur psikanalizin iki temel ayağı olarak gördüğü dinamik ve nedensel süreçlere dayalı olan energetics ile yoruma ve anlamaya dayalı hermeneutik arasındaki ayrımı dikkat etmiş ve bunların birbirlerine indirgenmesi düşüncesine karşı çıkmıştır. Yani Ricoeur 1960’lı yıllarda irade çalışmalarından sembollerin ve mitlerin araştırılmasına yönelmiştir. Bu da beraberinde fenomenolojik yöntemden hermeneutik yönetime doğru bir geçişi getirmiştir (Ricoeur, 2010b:48-49).

Sorbonne’daki üniversite işleyişinden ve yönetimden rahatsız olan Ricoeur, bu üniversitenin ek bir kurumu olan Nanterre Üniversitesi’ne geçti.

Ricoeur burada Mikel Dufrenne, Henry Dumery, Sylvain Zac ve Emmanuel Levinas gibi isimlerle çalışmıştı. Ricoeur buradaki Üniversite ortamından ilk başlarda gayet memnundur (Ricoeur, 2010b:57). Ricoeur bu sırada 1969 yılında *Le Canflit des interpretations (Yorumların Çatışması)* adlı eserini yayımladı. Ricoeur bu kitabında birbirinden oldukça farklı düşünceler arasında köprüler kurarak özgün düşüncelere ve sentezlere ulaşmıştır. Örneğin; fenomenolojiyi, yapısalcılığı, varoluşçuluğu, hermeneutiği aynı potada ele alarak kendi düşüncesinde bu akımlara yer vermeyi başarmıştır.

Ricoeur aynı yıl Nanterre Üniversitesine dekan olarak seçildi. Ancak bütün dünyayı ayağa kaldıran 1968 gençlik hareketi kendi üniversitesinde de hızla etkin oluyordu. Ricoeur durumun kendi kontrolünden çıktığını düşünmekteydi. Ona göre birtakım öğrenci talepleriyle başlayan olaylar artık siyasallaşmış ve hızla ilerleyerek amaçsız, yıkıcı ve kör bir şiddet hareketine dönüşmüştü. (Ricoeur, 2010b:59). Ricoeur olayların artmasıyla birlikte 1970 yılında dekanlıktan istifa etti. Ricoeur bu olayın kendi siyaset felsefesi üzerinde ciddi etkileri olduğunu söylemiştir. Ricoeur'e göre buradaki başarısızlığının kaynağında kendi kendini yönetme ile bütün kurumların işleyişinin temeli olan hiyerarşik yapıyı uzlaştırma gibi imkansız bir düşünce bulunmaktadır (Ricoeur, 2010b:61-62).

Ricoeur daha sonraki yıllarda Belçika'daki Louvain Üniversitesinde, Paris X-Nanterre Üniversitesinde, Chicaga Üniversitesin, Divinity Schoal'daki Jahn-Nuveen Kürsüsü'nde ve Committee on Social Thought ve İskoçya Edinburg üniversitesinde ders verdi (Rifat, 2008b:239). Ricoeur 1975 yılında *La Metaphore vive (Canlı Eğretilme)* adlı kitabını yayımladı. Ricoeur'un bu kitabı ilkçağdan günümüze kadar tüm eğretilme teorilerini incelikli bir şekilde ele aldığından dolayı oldukça değerli bir kitaptır. Ricoeur bu kitabında asıl olarak eğretilme etkinliğinin gücüne odaklanmaktadır. Ona göre bu gücün asıl kaynağı dünyayı yeniden betimleme yetisidir. Ricoeur için bu şekilde güçlü bir söyleme olanağı hemen her türden dilde kendini gösterir. Şiir ve

kurmaca ise bu çerçevede ona göre eğretilme etkinliğinin metin düzeyindeki karşılıklarıdır (Güçlü vd., 2002:1213-1214).

Ricoeur daha sonra 1979 yılından 1985 yılına kadar *Zaman ve Anlatı* adlı kitabını hazırlamış ve yayımlamıştır. Ricoeur'un bu kitabı üç ciltten oluşmaktadır. Ricoeur ilk ciltte zamanın anlatı sayesinde biçimlenerek insan zamanı haline geldiğini savunur. Anlatı ona göre ancak yaşantının zamanını resmetmesi ölçüsünde anlam kazanır. Ricoeur ikinci ciltte ise kurmaca anlatılara yönelik çağdaş kuramların zamansallığa nasıl yaklaştıklarını incelemiştir. Üçüncü ciltte Ricoeur, Kant, Hegel, Husserl ve Heidegger gibi düşünürlerin zaman üzerine yazdıklarını inceler. Ricoeur'e göre felsefe tarihi boyunca ortaya konulan düşüncelerin hiçbiri Augustinus'un zaman apoiralarının üstünden gelmeyi başaramamıştır (Güçlü vd., 2002:1214). Ricoeur *Canlı Eğretilme* adlı kitabında yarım bıraktığını düşündüğü okurun rolü konusunu *Zaman ve Anlatı* kitabında tamamladığını söyler (Ricoeur, 2010b:119). Ricoeur 1990 yılında ise *Başkası Olarak Kendisi* adlı bir başka ünlü kitabını yayımladı. Ricoeur bu kitabında temel olarak Descartesçı Cogito'nun Kartezyen özne anlayışını hedef almıştır (Ricoeur, 2010a). Ricoeur bu kitabında bu tarz bir özne anlayışının yerine daha farklı bir özne anlayışını ikame etmiştir. Ricoeur bunu başarmak için kitaba damgasını vuran aynılık-kendilik ayrılığını ve diyalektik birliğini esas alan bir düşünce geliştirmiştir:

Aynılık, bir insanın parmak izlerinin, ya da genetik formülünün sürekliliğidir; psikolojik düzeyde karakter biçiminde belirginleşen şeydir; 'karakter' sözcüğü de ilginçtir, matbaacılıkta değişmeyen bir bilimi belirtmek için kullanılır. İpse kimliği paradigmasıysa, bana göre vaatle bulunma demektir. Değişmiş olsam bile kararımın vazgeçmeyeceğim demektir; istenilen, korunan, değişikliğe rağmen açıkça ortaya konan kimliktir. Bu bakımdan, anlatısal kimlik (ve anlatısal özdeşlik) kavramı ancak bu karşıtlığın örgüsü içinde felsefi olarak açıklanabilir (Ricoeur, 2010b:127).

Ricoeur 1998 yılında eşi Simone Lejas'ı kaybetti. 2000 yılında *La memoire, l'histoire, l'avbli (Bellek, Tarih, Unutma)* ve 2004 yılında da *La Parcours de la recannaissance* adlı kitaplarını yayımladı. Ricoeur 20 Mayıs

2005 akşamı Chatenay-Malabry'deki evinde vefat etti (Rifat 2008b:240).Felsefe tarihinin gördüğü en üretken filozoflardan olan Paul Ricoeur; fenomenoloji, hermeneutik, varoluşçuluk, yapısalcılık gibi birbirine karşıt birçok düşünceyi kendi sisteminde ustaca bütünleştirerek farklı ve özgün bakış açıları ortaya koymuştur. Ricoeur bu özgün bakış açısıyla felsefenin ve beşeri bilimlerin birçok alanına korkusuzca girerek oradan birçok felsefi tezler çıkarmıştır. Ricoeur burada çağını aşan birçok çalışmaya imza atmıştır.

Ricoeur'un başlıca yapıtları şunlardır:

-Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe ,1947

-Karl Jaspers et la philosophie de L'existence, 1947

-Le Volontaire et L'involontaire ,1950

-Histoire et vérité (Tarih ve Doğruluk, 1955)

-La Philosophie de la volonté Finitude et culpabilite, I: L'homme fallible, 1960

- Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilite, II. La symbolque du mal, 1960

-De l'interprétation: Essai sur Freud, 1965

-Husserl: An Analysis of his Phenomenology, 1967

-Le conflit des interprétations: Essais d'hermeneutique, 1969

-Political and Social Essays , 1974

-Le Metaphore Vive, 1975

-Interprétation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, 1976

-La Semantique de, 1977

-Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, 1981

-Temps et récit I , 1983

--Temps et récit II, 1984

-Temps et récit III, 1985

-Du texte à l'action: Essais d'hermeneutique II (Metinden Eyleme: yorum bilgisi Denemeleri II, 1986)

-Lectures on Ideology and Utopia (İdeoloji ve Ütopya üzerine Dersler, 1986)

-Soi-Meme comme un autre, 1990

(Güçlü vd., 2002:1215)

Ricoeur'un 1990 yılından sonraki yapıtları ise şunlardır:

-La Critique et la conviction, 1995

-Ce qui nous fait penser. La nature et la regle, 1998

-Penser la Bible, 1998

-La mémoire, l'histoire, l'oubli: (Bellek, Tarih, Unutma, 2000)

-Le Parcours de la reconnaissance, 2004

(Rifat, 2008b:239-240).

1. BÖLÜM: PAUL RİCOEUR'DE DİL VE HERMENEUTİK

1.1. RİCOEUR'UN HERMENEUTİK ANLAYIŞINDA DİLİN YERİ

Ricoeur kendi felsefesini oluştururken temel olarak beşeri bilimler için yeni bir yöntem arayışında olmuştur. Bu yöntem arayışı çerçevesinde ise hermeneutiğe yönelmiştir. Ricoeur hermeneutik anlayışını oluştururken birbirinden çok farklı bilim, felsefe ve sanat akımlarından yardım almış ve bu alanlar arasında köprüler kurarak özgün ve farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Ricoeur bu çerçevede farklı hermeneutik anlayışların birbirlerine karşıt akımlar olarak değil farklı alanlarda hareket eden ve kendi sınırları içinde geçerli olabilen anlayışlar olarak değerlendirilmesini gerektiğini savunmuştur. Bu anlamıyla da Ricoeur farklı hermeneutik anlayışlar arasında hakemlik yapabilecek genel ve kapsayıcı bir hermeneutik teorisi ortaya koymuştur.

Ricoeur beşeri bilimler için temel yöntem arayışını metin kavramından yola çıkarak başlatmıştır. Ricoeur'ün metin merkezli düşüncesi onun aynı zamanda dil merkezli olarak düşündüğünü ortaya koyar (Rızvanoğlu, 2008:219). Ricoeur'e göre bugün artık dil alanı tüm felsefi soruşturmaların birbirini kestiği bir alandır. İngilizlerin dil felsefesinden Husserl'in fenomenolojisine, Heidegger'in ontolojisinden Hristiyan teolojisine, dinler tarihinden mitolojiye, antropolojiden psikanalize kadar insana ait ne kadar çalışma varsa hepsi bir şekilde dil alanında kesişmektedir(Ricoeur, 2007a:17). Bu yüzden Ricoeur için beşeri söylemin birleştirilmesinde dilin vazgeçilmez bir rolü vardır.

Ricoeur dilin bu merkezi konumundan hareketle kendi felsefesinin temel amacı olan beşeri söylemin parçalılıktan kurtarılarak hermeneutik ve dil çerçevesinde bir birliğe ulaşabilme imkanını görür. Ricoeur burada matematikten mitosa, fizikten sanata kadar bütün beşeri söylem alanlarında dilin nasıl olup da kullanıldığının neden günümüzde sorulmaya başlandığını sorgular. Ricoeur'e göre bu sorunun şimdi sorulması tesadüf değildir. Çünkü

bugün elimizde simgesel mantık, eleştirel hermeneutik, antropoloji ve psikanaliz gibi beşeri alanlar bulunmaktadır. Bu sayede de bütün bir beşeri söylemin birleştirilmesi imkanı önümüzdedir(Ricoeur, 2007a:17). Yani Ricoeur'e göre dilin bütün beşeri söylem alanlarında nasıl kullanıldığının günümüzde sorulabilmesinin sebebi hermeneutik, dilbilim, mantık, psikanaliz, antropoloji ve diğer beşeri alanlardaki gelişmelerdir. Bu alanlardaki gelişmeler sonucunda ortaya eski dönemden çok farklı paradigmlar çıkmış ve bu alanların içinde hareket ettikleri sorunsalların çerçevelerinde ciddi değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin ortak noktası ise dile daha önce hiç olmadığı kadar merkezi bir önem atfedilmesi ve bütün bu alanlarda dilin bir açıklama modeli olarak kullanılması olmuştur. Bu nedenle Ricoeur'ün dil anlayışını ve bunun hermeneutikle ilişkisi içinde değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Bu yüzden de Ricoeur'ün dil anlayışında önemli bir yer tutan anlam, metin, sembol, eylem, eğretilme (metafor), konuşma, yazı, okuma gibi kavramların derinlemesine analizinin yapılması gerekmektedir. Bu çerçevede bahsedilen bu kavramlar farklı boyutlarıyla analiz edilecektir.

1.2. DİL, SÖZ VE SÖYLEM

Ricoeur adların doğruluğu probleminin yüzyıllar önce Platon'un "Kratylos" diyalogunda çözüldüğünü ifade eder. Ona göre, Platon bunun sebebini adlandırmanın konuşmanın gücünü tam olarak tüketemediğinden dolayı muallakta kalması olarak göstermiştir. Ricoeur'e göre dilin 'logos'unun mutlaka bir ad ve bir fiili içermesi gerekir. Ricoeur için dil ve düşüncenin ilk birliği de bu iki kelimenin bir araya gelmesi sayesinde ortaya çıkar. Ricoeur bu birliğin bir hakikat iddiası doğurduğunu ifade eder. Ona göre buradaki sorun her bir duruma göre belirlenmelidir (Ricoeur, 2007b:3). Yani Ricoeur'e göre adların doğruluğundan bahsedilemez. Ricoeur için eğer bir ad bir fiille bir araya gelirse doğruluktan bahsedilebilir.

Ricoeur burada tekrar Platon'a dönerek hatanın nasıl ortaya çıktığını sorgular. Ona göre buradaki temel sorun eğer konuşmak demek bir şey söylemek demekse, olmayan bir şeyin söylenmesinin nasıl mümkün olduğunun anlaşılmasıdır. Ricoeur bu noktada sözcüklerin tek başına ne doğru ne de yanlış olabilecekleri sonucuna vardığını söyler. Yani buradaki paradoks kelime tarafından taşınmaz. Bu paradoksun taşıyıcısı cümledir (Ricoeur, 2007b:3-4). Ricoeur burada dile olumsuzluğun dahil edilebilmesiyle birlikte doğruluk iddiasının ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Eğer sadece sözcük düzeyinde kalınırsa herhangi bir olumsuzluktan bahsedilemez. Çünkü sözcük kendi kendisiyle özdeşdir. Ancak sözcükler bir cümle oluşturdukları zaman olumsuzluk dile dahil edilmiş olur. Olumsuzluğun dile dahil edilebilmesiyle birlikte sözcük kendi içinde kapalı ve kendisiyle özdeş bir yapı olmaktan kurtulur ve böylece de doğrulamadan bahsedilmesinin imkanı doğar.

Ricoeur burada söylem kavramını gündeme getirir. Ricoeur'e göre söylemin keşfedildiği ilk kontekst yanlış ve doğruyu ortaya çıkaran süreçte bulunur. Ona göre söylem kelimeleri aşan bir sentez sonucu ortaya çıkar. Bu sentezin gerçekleşmesi için de bir ad ve bir fiile ihtiyaç vardır (Ricoeur, 2007b:4). Yani Ricoeur'e göre söylem doğruluk ve yanlışlık olanağı çerçevesinde ad ve fiilin kelimeleri aşan bir şekilde bir araya gelmeleriyle ortaya çıkar. Ricoeur devamında Aristoteles'in bu konudaki düşüncesinden hareketle şunları ifade eder: Bir kere adın bir anlamı vardır. Fiilin de anlamına ilaveten bir zaman kipi vardır. Söylem ise ad ve fiilin birleşerek yüklem bağına doğurmaları sonucu ortaya çıkar. Doğruluk ve yanlışlık da bu çerçevede ortaya çıkar(Ricoeur, 2007b:4). Yani Ricoeur'e göre söylem sözcüklerin kendilerini aşan bir cümlede birleşerek doğruyu ve yanlışlığı ortaya çıkarmalarıyla birlikte keşfedilmeye başlamıştır.

Ricoeur antik filozofların yaklaşımlarına bu şekilde değindikten sonra artık söylem ve dil konusunun sadece konuşma edimi olarak düşünülmemesi

gerektiğini ifade eder. Ona göre dil modern dönemde artık bir açıklama modeli gibi ele alınmaktadır (Ricoeur, 2007b:4-5). Ricoeur bu noktada yapısalcılığın klasik dil / söz ayrımından hareketle dil / söylem ilişkisini netleştirmek ister. Ricoeur burada öncelikle dilin sözün üretilmesine olanak veren bir kod olduğunu ifade eder. Bu durumda söz ise bir mesaj olarak görülür. Ricoeur'e göre konuşucunun mesajı bireysel iken dilin kodu kolektiftir. Ricoeur buna bağlı olarak mesajın diyakronik (art zamanlı), kodun ise senkronik (eş zamanlı) olduğunu söyler. Yani mesaj ardarda oluşan geçici olaylardır. Kod ise eş zamanlı unsurlardan bir araya gelen zamandışı bir sistemdir. Mesaj amaçlıdır ve bir niyeti ifade eder. Kod ise herhangi bir amaç veya tasarım içermez. Mesaj iradi, kod ise mecburidir. Mesaj olanaklılık, kod ise zorunlulukla ilişkilidir (Ricoeur, 2007b:5-6). Yani Ricoeur'e göre dil sözü olanaklı kılan eşzamanlı ve zorunlu bir yapıdır. Söz ise dilin bireysel bağlamda görünür olmasını ve hayat bulmasını sağlayan artzamanlı, amaçlı ve olanaklı bir yapıdır.

Yani Ricoeur söylemin ne olduğunu sorgularken yapısalcılığın dil ile söz arasında yapmış olduğu ayırmadan hareket eder. Burada söylem, dilin yazıya veya konuşmaya geçirildiği biçim olarak kabul edilir. Buradan da dil ile söylem arasındaki ayrıma gelir. Birincisi dilin temel birimi gösterge, söylemin temel birimi ise cümledir. İkincisi dil zamanın dışında bir dizge iken, söylem zamanın içindedir. Üçüncüsü dilin bir öznesi yoktur fakat söylemde konuşanın çok önemli bir rolü vardır. Dördüncüsü dilin bir dünyası yoktur. Ancak söylem her zaman bir şey hakkındadır. Beşincisi dil iletişimin gerçekleştirilmesi için gerekli zemini teşkil eder. Ancak söylem iletişim içinde ilişkilerin diyalogu ve alışverişini sağlar. Yani dilin bir muhatabı yokken söylemin bir muhatabı vardır (Göka, Topçuoğlu, Aktay., 1999:76). Dikkat edilirse dil burada söylemin gerçekleşmesini sağlayan kapalı, sınırlı, zaman dışı, zorunlu, amaçsız, öznesiz, muhatapsız bir yapı olarak görülmektedir. Söylem ise dilin hayat bulmasını sağlayan açık, sınırı olmayan, zamansal, olanaklı, amaçlı, öznesi olan ve muhataplı bir yapı olarak kabul edilir.

Ricoeur birinci ayrımdaki gösterge ve cümle ikiliğinden hareketle dilin birbirlerine indirgenemez iki yapıya sahip olduğunu belirtir. Bu noktada Ricoeur yapısalıcılardan ayrılır. Çünkü yapısalcılar dilin temel yapısının göstergelerden oluştuğunu savunmaktadırlar. Oysa görüldüğü gibi Ricoeur dilin gösterge ve cümle olarak iki temel yapısı olduğunu savunur (Ricoeur, 2007b: 10). Ricoeur burada önemli bir ayrıma gitmektedir. Ricoeur eğer yapısalcılar gibi dilin temel yapısının göstergelerden oluştuğunu kabul etseydi bütün söylemlerin dile indirgenebileceğini kabul etmek durumunda kalacaktı. Ancak Ricoeur burada göstergenin yanında cümleyi de kabul eder. Bu sayede Ricoeur dil ve söylemin birbirlerine indirgenemez iki yapı olduğunu temellendirmenin yolunu açmış olur. Böylece de Ricoeur söylem düzeyinin kendi başına bir gerçeklik olarak inceleme imkanının olduğunu savunabilir.

Ricoeur yaptığı bu ayrıma bağlı olarak iki bilim tanımlar. Bunlar gösterge ile ilgilenen semiyotik (göstergebilim) ve cümle ile ilgilenen semantik (anlambilim)dir. Ricoeur'e göre bu iki bilim birbirlerinden farklı olmanın yanı sıra aynı zamanda hiyerarşik bir düzene de sahiptirler. Ona göre semiyotiğin nesnesi olan gösterge zımni iken cümle konuşmaya benzer bir şekilde fiilidir. Ricoeur burada kelimedenden cümleye doğrudan geçememizin sebebini bu duruma bağlar. Yani cümle bir kelimeler toplamı olmakla birlikte tek tek kelimelerden çok daha fazlasını ifade eder. Dolayısıyla da cümle, artık kelimelerine indirgenemeyecek bir yapıdır. Ricoeur burada ise bir cümlenin göstergelerden oluşmakla birlikte kendisinin bir gösterge olmadığı sonucuna ulaşır (Ricoeur, 2007b:11). Görüldüğü gibi Ricoeur gösterge ve cümle ayrımından hareketle semiyotik ve semantik arasında bir ayrıma gitmiştir. Daha sonra ise cümlenin göstergelere veya kelimeler indirgenemeyecek bir yapı olduğunu savunmuştur. Yani ona göre cümle kelimelerin veya göstergelerin toplamı olmayıp onu aşan bir yapıyı ifade eder. Dolayısıyla da Ricoeur'e göre cümle ile ilgilenen semantik ve gösterge ile ilgilenen semiyotik iki ayrı bilim olarak kurulmalıdır.

Ricoeur bu yüzden seslerden sözcüklere, sözcüklerden cümlelere ve cümlelerden daha büyük yapılara doğru lineer bir ilerleyiş olmadığını söyler. Ona göre her bir aşamada yeni yapılarla karşılaşırız. Ricoeur iki tür yapı arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirir: Dilin burada iki tür işleyiş imkanı vardır. Birincisi daha büyük bütünlerde kaynaşmadır. İkincisi ise birleştirici unsurlara ayrılmadır. Buna göre mana veya anlam birinci işleyiştten form ise ikinci işleyiştten doğar (Ricoeur, 2007b:11). Ricoeur'e göre burada anlam semantik, formellik ise semiyotikle ilgilidir. Ricoeur semantik ve semiyotik arasındaki ayrımın dil probleminin anahtarı olduğunu söyler (Ricoeur, 2007b:12). Yani birleşmeyi sağlayan anlam semantiğin konusu olurken ayrılmayı sağlayan form semiyotiğin konusudur.

Ricoeur burada ilk olarak adların doğruluğu sorununu irdelemiştir. Ricoeur' e göre adların doğruluğundan bahsedilemez. Eğer ad bir fiille yan yana gelip aralarında bir yüklem bağı oluşturarak bir cümle meydana getirdikleri zaman ancak doğruluktan bahsedilebilir. Adın fiille yan yana gelmesi sonucunda dile olumsuzluk dahil edilmiş ve kelimeler kendi kendileriyle özdeş bir yapı olmaktan kurtulmuşlardır. Eğer kelimeler kendi kendileriyle özdeş kalsalardı bir araya gelerek cümleler oluşturamazlardı ve bu yüzden de doğruluktan veya yanlışlıktan bahsedilme imkanı kalmazdı. Ricoeur buradan hareketle kelimelerin bir araya gelmesiyle kurulan cümlelerin artık ayrı bir yapı olarak görülmesi gerektiğini savunur. Ricoeur'ün gösterge ile kelimenin işlevini paralel olarak değerlendirdiğini göz önüne alırsak burada göstergelerle ilgilenen semiyotik ve cümlelerle ilgilenen semantik olarak iki ayrı bilim düşüncesinin gündeme getirildiğini görürüz. Böylece de Ricoeur'ün dilde sadece göstergeleri esas alan yapısalcılardan ayrıldığını görürüz. Yani Ricoeur burada göstergelerin yanı sıra cümle yapısını da gündeme getirmiş ve böylece hem dilin içsel yapısını hem de dilin söylem biçiminde hayat bulmasını ve görünür olmasını sağlayan yapısını da göz önüne almaya çalışan bütünlüklü, kuşatıcı ve kapsayıcı bir anlayışın temellerini atmaya başlamıştır.

1.3. OLAY VE ANLAM

Ricoeur semantik ile semiyotiği farklılaştırarak uygun kriter arayışında dil ile ilgili iki farklı yaklaşımdan yararlanır. Bunlardan birincisi Husserl'in anlamın fenomenolojisi ve ikincisi Anglo Amerikan gündelik dil felsefesinin linguistik analiz türüdür. Ricoeur bu iki yaklaşımdan hareketle söylemdeki olay ile anlam diyalektiğini tasvir etmeye çalışır (Ricoeur, 2007b:12). Ricoeur Saussure'ün dil / söz ayrımını yaparken sürekli sözün epistemolojik zayıflığını vurguladığını söyler. Burada sistemlerin yaşadığı ancak olayların öldüğü şeklinde bir düşünce söz konusudur. Ricoeur'ün amacı sözün bu epistemolojik zayıflığını gidermektir. Ricoeur bunu yaparken olayın geçici karakterinden yola çıkar (Ricoeur, 2007b:13). Yani Ricoeur Saussure'ün tamamen dile odaklandığını ve bu yüzden de sözü geçici, kaygan ve değişken bir yapı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ricoeur ise Saussure'ün tersine sözün bu geçici yapısına odaklanmaktadır. Bu şekilde Ricoeur söz için bir epistemolojik temel bulmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Ricoeur bunun nasıl mümkün olabileceğini şöyle ifade eder:

Bu yüzden söylemin semantiğinin ilk hamlesi, sözün (parole) bu epistemolojik zayıflığını, sistemin stabilitesine karşıt bir şey olarak olayın geçici karakterinden yola çıkarak gidermek olmalıdır; bu da onu söylemin sistemin sırf / salt zımniliğine karşıt bir şey olarak olayın aktüalitesinden doğan ontolojik önceliğiyle ilişkilendirilirse mümkündür (Ricoeur, 2007b:13).

Ricoeur burada oldukça ilginç bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ricoeur'e göre eğer mesaj zaman içinde bir varoluşa ve sürekliliğe sahipse ve sistemin zamanın dışında olduğu doğru ise o zaman karşımıza şu sonuç çıkar: Mesajın zamansal var oluşundan kaynaklı olarak aktüel bir varlığı vardır. Ama sistem bu şekilde bir varlığa sahip değildir. Dil burada yalnızca mesaj sayesinde kendini gösterebilmektedir. Buna bağlı olarak ise söylem dilin varlığının temeli olmaktadır. Çünkü dilsel kodlar yalnızca somut mesajlarla ve söylemlerle aktüel hale gelmektedir (Ricoeur, 2007b:13). Yani dil ve sistem mesajların hayat bulması için gerekli bir temel olarak kabul

edilir. Ancak dilin ve sistemin gerçek bir varlığı yoktur. Söylem ve mesaj ise zaman içinde aktüel olduğundan dilin hayat bulmasını ve görünür olmasını sağlar.

Ricoeur'e göre söylemin geçici olduğu doğru bir tespit olmakla birlikte bu doğruluk mutlak bir anlamda düşünülmemelidir. Ricoeur'e göre söylem edimini teşhis etme şansımız vardır. Bu da bize aynı söylemi farklı şekillerde ifade edebilme olanağı verir. Bu ifade edilebilme olanağı da söylemin belli bir içeriğe sahip olması gerektiği düşüncesini gündeme getirir. Ricoeur'e göre bu sayede söylem başka dillere çevrilebilir ve başka şekillerde ifade edilebilir. Ricoeur bu önerme içeriğini "aslında söylenen" olarak adlandırır. "Aslında söylenen" bir söylemin kendine ait kimliğini ifade eder (Ricoeur, 2007b: 13-14). Ricoeur için söylemin içeriğini ve kimliğini teşkil eden bu "aslında söylenen" sayesinde söylemin farklı şekillerde ifade edilebilme ve farklı dillere çevrilebilme imkanı doğar.

Ricoeur daha sonra konuşma olayının nesnel boyutunu ele almaya başlar. Ricoeur'e göre önerme içeriği açısından cümlelerin tek ayırt edici özelliği onun bir yükleme sahip olmasıdır. Yüklemin en önemli özelliği ise bir yapı içerisinde herhangi bir karşıtlık ilişkisi içine sokulamamasıdır. Buna bağlı olarak da cümlelerin bir tür olarak sınıflandırılmasını sağlayacak hiçbir yapıdan bahsedilemez. Cümleler belki belli bir düzenle yan yana gelebilirler ancak yekpare bir bütün olarak görülemezler. Ricoeur'e göre burada özne ile yüklem arasında tekil belirleme ile evrensel yüklem karşıtlığı çerçevesinde bir kutuplaşma ortaya çıkar. Ricoeur bu kutuplaşma sayesinde söylemin özel bir içeriğe sahip olduğunu ifade eder ve buradan hareketle söylemin geçici bir olay olmayıp sentetik bir yapı oluşturduğunu ifade eder (Ricoeur, 2007b:15). Ricoeur burada söylemin nesnel bir şekilde ele alınması için bir temel aramakta ve bu aradığı temeli de öznenin tekilliği ile yüklem evrenselliği arasındaki kutuplaşmada bulmaktadır.

Ricoeur söylemin hem bir olay hem de bir önerme olarak cümledeki olay ile anlamın diyalektik birliğı olan somut bütüne bağı bir soyutlama olduğunu söyler. Ricoeur buradan hareketle somut bir söylem teorisinin vazifesini söylemdeki tekil belirleme ile evrensel yüklem arasındaki diyalektik ilişkiyi dikkate almak olarak belirler. Ricoeur'e göre olay ile anlam söylem içinde birbirlerine eklemlenirler. Söylemin karakteristiğinde olayın anlamdaki gizlenişı ve bastırılışı vardır (Ricoeur, 2007b: 17). Ricoeur'e göre bu durum dilin noesis yani niyet ile noema yani anlamın ondaki ilişkisine işaret eder. Ricoeur eğer dilin bir niyet olduğunu kabul edecek olursak bunun geçersiz kılma sayesinde olduğunu da kabul etmemiz gerektiğini söyler. Bu çerçevede ise geçersiz kılma, olayın hem geçici bir şey olarak silinmesini hem de aynı anlama sahip bir şey olarak korunmasını sağlar(Ricoeur, 2007b:17). Yani söylem Saussure'ün söz anlayışında olduğu gibi tamamen geçici bir şey değildir. Söylemin akıp giden içinde hem geçici hem de kalıcı bir yönü vardır. Burada geçici olan söylemin olay boyutu kalıcı olan ise söylemin anlam boyutudur. Anlam sayesinde söylem kendi özsel varlığını devam ettirebilir. Bu sayede bu anlam kendini farklı bağlamlarda gösterebilir. Bu gösterme ise söylemin olay boyutuyla bağlantılıdır.

Sonuçta Ricoeur olay ile anlam diyalektiğini dil ile söylem arasındaki karşıtlıktan hareketle ele almakta, sözün zayıflığını vurgulayan yapısalcı düşünceye karşı söz için epistemolojik bir temel arayışına girmekte, bu arayışta söylemin dili görünür kılan yapısını ele almakta, bu çerçevede söylemin nasıl olup da farklı şekillerde ifade edilebildiğini ve farklı dillere çevrilebildiğini sorgulamakta, bunun söylemin çekirdeğinde bulunan önerme içeriğı sayesinde mümkün olduğunu söylemekte, bu çerçevede söylemle ilgili nesnel bir değerlendirmenin temelini öznenin tekilliğı ile yüklem evrenselliğı arasındaki kutuplaşmada bulmakta, buradan hareketle olayın geçici yapısıyla anlamın kalıcı yapısının birbirine eklemlendiğini söylemekte, söylemin yapısında olayın anlamdaki gizlenişinin bulunduğunu ve bu durumda

söylemin olay olarak silinmesine rağmen anlam olarak korunmasının sağlandığını savunmaktadır.

1.4. İFADE EDENİN ANLAMI İLE İFADENİN ANLAMI

Ricoeur'e göre anlam hem noetik hem de noematiktir. Ricoeur olay – anlam diyalektiği çerçevesinde olayın da bir kimsenin konuşması demek olduğunu söyler. Ricoeur'ün burada da yapısalcılara karşıt bir tutum takındığı görülüyor. Bilindiği gibi yapısalcılara göre insan değil dil konuşur. Halbuki Ricoeur'e göre dil değil insan konuşur (Ricoeur, 2007b: 18). Yani Ricoeur için insan dil karşısında pasif olan bir varlık değil dili kullanabilen aktif bir varlıktır. Ricoeur burada dilin belirleyiciliğini reddetmez. Yalnızca dile mutlak bir belirleyicilik atfetmez. Ona göre insan dil tarafından belirlenmekle birlikte aynı zamanda dili kullanabilen aktif ve dönüştürücü bir varlıktır.

Ricoeur'e göre söylem tekrar konuşucusuna atıfta bulunabilir. Bunun için söylemin birbirinin yerine kullanılabilen bir çok tarzı vardır. Ricoeur burada söylemin kendine referansının gramatik aygıtlarına dikkat çekmenin iki avantajı olduğunu söyler. Birinci olarak söylem ile dilsel kodlar arasındaki farklılık için yeni bir kriter elde ederiz. İkincisi ise ifade edenin anlamının psikolojik olmayan bir tanımı ortaya koyabiliriz(Ricoeur, 2007b: 18-19). Ricoeur bu sayede ifade edenin anlamını nesnel bir şekilde ele alabileceğini düşünmektedir.

Ricoeur'e göre bu semantik yaklaşımı başka iki yaklaşım daha takviye eder. Bunlardan birincisi konuşma ediminin linguistik analizi, ikincisi ise karşılıklı söyleme veya söylev edimidir. Ricoeur bunlardan birincisine “söz verme” olayını örnek verir. Ona göre “söz veriyorum” dediğimiz zaman hem bir şey söyleriz hem bir şey yaparız hem de bir etkide bulunuruz. İkincisinde söylemin olmazsa olmazlarından biri olan konuşucunun dinleyiciye olan

hitabına bakılır. Konuşucu ve dinleyici çiftinin varlığı sayesinde iletişim olarak dil ortaya çıkar. Buradan Ricoeur söylemin temel yapısının diyalog olduğu sonucuna ulaşır (Ricoeur, 2007b:20). Ricoeur burada ilk olarak etkisöz edimini, ikinci olarak da söyleme edimini gündeme getirmektedir. Etkisöz ediminde bir şey söylemek bir şey yapmak anlamına gelirken söyleme ediminde konuşucu-dinleyici diyalogunda konuşucunun dinleyiciye nasıl hitap ettiğine bakılmakta ve burada diyalog söylemin temel yapısı olarak görülmektedir.

Ricoeur'e göre söylem diyalog sayesinde başkasına aktarılabilir. Ancak bu aktarma söylemin doğrudan aktarılması değildir. Burada aktarılan yalnızca söylemin anlamıdır. Ricoeur bu durumu olay – anlam diyalektiği açısından şöyle değerlendirir: Olay burada sadece ifade edilmiş ve nakledilmiş bir tecrübe olarak görülmemelidir. Olay aynı zamanda özneler arası mübadele ve diyalogun gerçekleşmesidir. Ricoeur'e göre söylem anı diyalog anıdır. Diyalog konuşmayı ve dinlemeyi birbirine bağlayan bir olaydır. Bundan dolayı da anlam olarak anlama homojen bir yapı olarak kabul edilir. Ricoeur bu noktada diyalog anında söylemin kendisinin iletilebilen boyutlarının neler olduğunu sorgulamaya başlar. Ricoeur burada iletilen şeyin söylemin önerme içeriği olduğunu belirtir (Ricoeur, 2007b:22). Ricoeur olay ile anlam diyalektiği tartışmasını şu şekilde neticelendirir: Öncelikle dil özel tecrübenin genel hale geldiği bir süreçtir. Dil aynı zamanda içevurumun aşkınlaşarak dışavurum haline gelmesidir. Ricoeur burada dışavurumun iletilebilirlik anlamına geldiğini söyler. Bu iletilebilirlik özelliği sayesinde de söylemin logos'una giriş için bir kapı açılır (Ricoeur, 2007b:24-25). Yani Ricoeur'e göre öncelikle söylem başkalarına aktarılabilir. Bu aktarılan şey ise söylemin anlamıdır. Olay ise bizatihi söylemin gerçekleştiği diyalog olarak kabul edilir. Burada anlam olayın içeriğini ifade etmekte ve söylemde aktarılan da olay değil olayın anlamı olmaktadır.

Olay ile anlam diyalektiğini söylemin anlamının iç diyalektiği olarak geliştiren Ricoeur, demek istemek ile demek arasında bir ayrım yapmıştır. Ricoeur'e göre konuşucu bir şey demek ister. Ancak cümle de aynı şeyi yapar. Burada önerme içeriği manasındaki ifadenin anlamı, bu anlamın nesnel yanını oluşturur. İfade edenin anlamı ise, bu anlamın öznel yanını oluşturur. (Ricoeur, 2007b:26). Ricoeur burada bir şey demek isteyen konuşucunun ifade edenin anlamını meydana getirdiğini, ancak bir şey diyen cümlelerin de ifadenin anlamını oluşturduğunu söylemektedir.

Sonuçta Ricoeur konuşmanın aynı zamanda bir olay olduğunu, insanın da bu çerçevede dil karşısında aktif olabilen bir varlık olduğunu, bunun da insanın ifade eden bir varlık olduğunu gündeme getirdiğini, ifade edenin anlamı ile ifadenin anlamı arasında bir ayrım olduğunu, ifadenin söylemin aktarılması sayesinde gerçekleştiğini, aktarılan şeyin ise söylemin anlamı olduğu, burada ise ifade edenin anlamının söylemin öznel yönünü oluşturduğunu, ifadenin anlamının da söylemin nesnel yönünü oluşturduğunu, ifade edenin konuşucu ifadenin ise cümle olduğunu söylemektedir.

1.5. ANLAM VE REFERANS

Ricoeur'e göre nesnellik – öznellik diyalektiği anlamın anlamını tüketemediği gibi buna bağlı olarak söylemin yapısını da tüketemez. Ricoeur için söylemin kendisinin nesnel yanını ele almanın iki tarzı vardır. Ricoeur bu iki tarzı anlam(mana) ve referans olarak adlandırır. Burada anlam söylemin ne olduğu ile ilgilidir. Referans ise söylemin ne hakkında olduğu ile ilgilidir. Ricoeur anlam ile referans arasında yaptığı ayrımı doğrudan semiyotik ile semantik arasında yapmış olduğu ayrıma bağlar. Ricoeur'e göre burada yalnızca cümle düzeyi, anlam ile referansı ayırmamıza imkan verebilir. Ancak gösterge düzeyinde aynı durumdan bahsedemeyiz. Çünkü göstergeler bir dil

sistemi içinde en fazla diğer göstergelere atıfta bulunabilirler. Ancak dışarı bir referansta bulunamazlar. Dil burada cümle sayesinde kendi dışına yönelebilir (Ricoeur, 2007b:27). Yani Ricoeur'e göre anlam ve referans söylemin nesnel yanını ele almanın iki tarzı olup burada anlam söylemin içsel yapısıyla ilgiliyken referans söylemin dışsal yönelimiyle ilgilidir. Buna bağlı olarak da anlam göstergelerle referans ise cümleyle ilgilidir. Eğer Ricoeur'ün dili yapısalcılar gibi sadece göstergelerden oluşan bir yapı olarak değil göstergenin yanında cümleyi de içinde barındıran iki boyutlu bir yapı olarak ve buna bağlı olarak da dilin göstergelerden oluşan kendi içine kapalı olan bir yapı olarak değil, aynı zamanda cümle sayesinde kendi dışına da yönelebilen bir yapı olarak kabul ettiği de göz önüne alınırsa anlam ve referansın dil ve söylem içindeki işlevleri açıklığa kavuşmaktadır.

Ricoeur anlam ve referans diyalektiğinden söylemin doğruluk iddiasına şu şekilde ulaşır: Ona göre anlam söylemde içkin ve ideal bir anlamda objektiftir. Referans ise dili dünyaya bağlar. Bu sayede de söylemin doğruluğu iddiası gündeme getirilebilir(Ricoeur, 2007b:27). Ricoeur burada söylemin doğruluk iddiasının ancak söylemin içkin ve ideal boyutunu teşkil eden anlam ile söylemi dünya ile karşılaştıran referansın bir araya gelmesi sayesinde kendini gösterebildiğini ifade etmektedir. Ricoeur anlam ve referans diyalektiği ile olay ve anlam diyalektiğinin bağlantılı olduğunu savunur. Ona göre atıfta bulunmak demek aynı zamanda cümlenin de belli bir duruma ve kullanıma göre yaptığı bir şeydir. Ayrıca konuşucu bir şeye atıfta bulunmak için ideal bir anlam temeline ihtiyaç duyar. Anlam burada konuşucunun atıfta bulunduğu niyeti aşar ve bu yüzden olay-anlam diyalektiği yeni bir boyut kazanır(Ricoeur, 2007b:28). Yani anlam kendi içinde kapalı kaldığı takdirde dil dışına yönelemez. Çünkü anlam burada göstergelere dayanmaktadır ve göstergeler de ancak dil içinde diğer göstergelerle bağlantısı içinde tanımlanabilmektedir. Referans ise herhangi bir temel olmadan dilin dışına yönelemez. Cümlenin kelimelerden oluşmakla birlikte kelimeleri aşan bir yapı olmasına benzer şekilde cümle düzeyi olan

referansın gösterge düzeyini oluşturan anlamdan farklı olduğu ve bu iki düzeyin Ricoeur'e göre dil yapısını oluşturduğu göz önüne alınırsa referans ve anlamın işlevlerini yerine getirmek için tamamen birbirlerine bağlı olduklarını söyleyebiliriz. Buna göre referans dil dışında dünyaya yönelmek için anlam temeline ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde kapalı, içkin ve ideal bir yapı olan anlam da referans sayesinde dil dışına çıkarak kendi potansiyelini aktüel hale getirebilmektedir.

Ricoeur'e göre yalnızca anlam ve referans diyalektiği dil ile dünyadaki varlığın ontolojik durumu arasındaki ilişki hakkında bir şeyler söyleyebilir. Ricoeur için dil tek başına bir dünya olmayıp bunun dışında bir dünya olarak bile görülemez. Ancak Ricoeur'e göre biz dünyada yaşıyoruz, bir şeyleri tecrübe ederiz ve bu tecrübeleri bilinçle kavrarız. Yani Ricoeur bizim söyleyecek ve dile getirecek bir şeylerimiz olduğunu ifade eder (Ricoeur, 2007b:28). Ricoeur burada bizim dünya içinde yaşayan bir varlık olarak sürekli bir yaşantı içinde olduğumuzu, bu yaşantıları çeşitli şekillerde ifade ettiğimizi ve bütün bu sürecin ise anlam ve referans diyalektiği çerçevesinde ele alınabileceğini söylemektedir.

Ricoeur'e göre eğer bir dil referanstan yoksun olursa herhangi bir şekilde anlamlı olamaz. Aynı şekilde gösterge temsil ettiği şeye doğru bir istikamet alamazsa onun temsil ettiği şeyi bilemeyiz. Kısacası Ricoeur, semiyotiğin semantiğin yalnızca bir soyutlaması olduğunu söyler. Semiyotiğin gösteren ile gösterilen arasındaki bir iç farklılık olarak da temsil ettiği şeye referans olarak kendi semantik tanımını varsaydığını söyler. Yani ona göre semantiğin en kesin tanımı anlamın iç oluşumunu referansa dönük dış maksada bağlayan teori olarak yapılabilir (Ricoeur, 2007b:29). Burada Ricoeur'e göre içkin ve ideal bir yapı olan anlam temsil ettiği şeye referans ile yönelebilir. Bu yüzden de Ricoeur'e göre semiyotik semantiğin bir soyutlaması olup bu çerçevede semantik içkin ve ideal anlam yapısının temsil edilen şeye doğru olan sürecinin teorisi olarak tanımlanmaktadır.

Sonuçta Ricoeur göstege ile cümle, semiyotik ile semantik, içsel ile dışsal, anlam ile olay arasında yapmış olduğu ayrıma paralel olarak anlam ile referans arasında bir ayrıma gitmektedir. Ricoeur'ün dil konusundaki en önemli iddiası yapısalcılar gibi dili göstergelerden oluşan tek boyutlu bir yapı olarak değil gösterge ve cümleden oluşan iki boyutlu bir yapı olarak görmesidir. Buna paralel olarak ise dilin sadece kendi içinde kapalı ve mutlak bir yapı olarak değil aynı zamanda kendi dışına da yönelebilen bir yapı olduğu düşüncesi gündeme gelir. Burada dilin kapalı ve mutlak olan içsel yapısı anlam, dilin dışarıda temsil ettiği şeye yönelmesini sağlayan yapı da referans olarak görülür. Bu çerçevede anlam referansın temsil ettiği şeye yönelmesi için bir temel olmakta referans ise anlamın içinde barındırdığı potansiyelin aktüel hale gelmesini sağlamaktadır.

1.6. KONUŞMA VE YAZI

Ricoeur burada söylemin yazılı ve sözlü boyutlarını incelemeye başlar. Ricoeur bunu yaparken öncelikle temel bir ayrımdan bahseder. Sözlü dilde bir kalıcılık yoktur. Yazılı dilde ise bir kayıt ve dolayısıyla da bir kalıcılık söz konusudur. Yazı burada konuşmanın kendisini değil anlamını kaydeder (Göka vd., 1999:77). Ricoeur'e göre yazıda anlamın olaydan kopuşuna şahit oluruz. Ancak Ricoeur burada söylem yapısının tamamen geçersiz kılınmasının söz konusu olmadığı uyarısını yapar. Olay ve anlam diyalektiği yine de metnin semantik otonomisini yönetir. Ricoeur ayrıca yazı sayesinde olay ve anlam diyalektiğinin daha belirgin hale geldiğini söyler. Ona göre yazı söylemin tam tezahürüdür (Ricoeur, 2007b: 34). Ricoeur burada konuşmanın kendisi ile anlamı arasında bir ayrıma gitmektedir. Ricoeur konuşmanın kendisini söylemin sözlü boyutu olarak görmektedir. Ona göre sözde bir kalıcılık yoktur. Bu yüzden de tamamen kaydedilmesi mümkün değildir. Ricoeur'e göre konuşmanın yazılı boyutu konuşmanın kendisi olan sözü değil ama konuşmanın anlamını kaydedebilir. Bu kayıt sayesinde konuşmanın

anlamı ile konuşmanın kendisi arasında ve buna paralel olarak yazı ile söz arasında bir ayrım ortaya çıkar. Ricoeur bu ayrımın olay ile anlam diyalektiğini daha da belirginleştirdiğini ifade eder.

Ricoeur konuşmadan yazıya geçişle birtakım değişikliklerin olduğunu söyler. Buradaki en açık değişim iletişim kanalında olur. Ricoeur iletişim kanalında yaşanan bu değişimin bütün faktörlere etki ettiğini ifade eder. Ricoeur'e göre yazıya geçişle birlikte artık insani gerçek ortadan kalkar ve mesaj artık işaret veya izler tarafından taşınır. Ona göre olay geçici bir şey olduğu için yazıyla kayda geçirilmesi gerekmektedir. Yani burada bir sabitleme durumu söz konusudur. Sabitlenmek istenen şey ise dil olarak dil değil, söylemdir. Söylem burada olay olarak kaybolmaz ve sabitlenir. Ricoeur'e göre yazı tarafından sabitlenen konuşma olayının bizatihi kendisi değil konuşmada söylenen, yani konuşma olayının anlamıdır. Bu sayede söylem yazı sayesinde yok olmaktan kurtulur (Ricoeur, 2007b:35-36). Yani Ricoeur'e göre geçici bir şey olan olay yazıya geçerek söylemin kayda geçmesini ve sabitlenmesini sağlar. Burada kaydedilen ve sabitlenen şey ise konuşma olayının kendisi olmayıp konuşmanın anlamıdır.

Ricoeur bu süreçte söylem ile ilgili edimin kendisini cümlede dışsallaştırdığını söyler. Burada ise söylemin iç yapısı aynı varlık olarak tekrar tekrar belirlenebilir. Bu da söylemin yazıyla kaydedilerek muhafaza edilmesini sağlayan bir süreci ifade eder(Ricoeur, 2007b:36). Ricoeur bu noktada söylemin kendisini cümlede dışsallaştırdığına vurguda bulunur. Bu dışsallaştırma söylemin içsel yapısının sürekli belirlenebilmesini sağlar. Bu sürecin tamamı ise yazının kaydedilerek muhafaza edilmesini sağlar.

Ricoeur bu noktada yazının sadece yazıya geçirilebilir olmayan birtakım dil dışı ses, mimik, jest gibi unsurların devreden çıkmasıyla birlikte ortaya çıkan bir araç değişimi olup olmadığını sorar. Ricoeur ilk olarak yazının maddi sabitlemeden çok daha fazla bir şey olduğunu belirtir. Ricoeur'e göre yazıyla sabitleme insani söylemi yok olmaktan kurtarmanın

dışında iletişim fonksiyonunu da derinden dönüştürmüştür. Ricoeur daha sonra mesaj ile konuşucu arasındaki ilişkinin değişimine bakar. Ona göre yazıya geçişle birlikte yazarın niyeti ile metnin anlamı arasındaki uyum ortadan kalkar. Metin burada artık yazarından kopmuştur. Yani metin sonlu ve sınırlı bir varlık olan yazarının ufkundan çıkarak, yazarının niyetinden çok daha fazlasını ifade etmeye başlamıştır. Kısacası metin yazarından özerkleşmiştir. Ricoeur bu durumu semantik otonomi olarak adlandırır (Ricoeur, 2007b:37- 39). Yani yazıya geçişle birlikte metin artık yazarın niyeti tarafından sınırlanmaz. Yazı sayesinde metin kendi yazarından kopar ve özerk bir yapı haline gelir. Bu da iletişim fonksiyonunun, mesaj ile konuşucu arasındaki ilişkinin ve yazar ile metnin ilişkisinin tamamen dönüşmesine neden olur.

Ricoeur konuşmanın yazıya geçişteki değişimini bu şekilde ifade ettikten sonra bu sefer iletişimin diğer ucuna yani dinleyiciye yönelir. Ricoeur'e göre konuşucu belli bir kişiye hitap ettiği halde yazıya geçişle birlikte muhatabın yani dinleyicinin evrenselleştirilmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Ricoeur bu sayede yüzyüze ilişkinin sınırlılığından kurtulma imkanının elde edildiğini söyler (Ricoeur, 2007b:40 – 41). Buradaki sınırlama zamana ve mekana bağlı bir doğrudanlıkla ilişkiliydi. Ancak metnin yazarından özerkleşmesiyle ve bu şekilde dinleyicinin yazarının görünmediği bir metinle karşı karşıya kalmasıyla birlikte dinleyicinin zaman ve mekan sınırlarından kurtularak evrenselleştirilmesi gündeme gelmiştir.

Ricoeur bu değişimi olay ile anlam diyalektiği çerçevesinde şöyle yorumlar: Olay ile anlam diyalektiği yazıda bir kez daha tam olarak sergilenebilir. Söylem burada diyalogun hem evrensel hem de muhtemel olan diyalektiğinde ifşa edilir ve bu sayede söylem hem metnin potansiyel okurlar ufkunu açan bir semantik otonomisi hem de metni anlamlı kılan yorumcularının cevabı olarak görülür(Ricoeur, 2007b:40 – 41). Bu yüzden metin ile yorumcu arasında karşılıklı diyalektik bir ilişki kendini gösterir. Metin

burada yazarın niyetinin sınırlandırmasından kurtularak farklı zaman ve mekanlardaki okurlara seslenmeye başlamıştır. Okurlar da içinde bulundukları anlam dünyasına bağlı olarak metni farklı okumalara tabi tutarlar ve onun görünmeyen çok farklı boyutlarını açığa çıkarırlar. Böylece de sürekli karşılıklı hareket halinde olan diyalektik ve yaratıcı bir ilişki ortaya çıkar.

Ricoeur bu sayede metnin anlamının sınırsız sayıda okura ve yorumcuya açıldığını belirtir. Ricoeur'e göre yazıya geçişle birlikte en karmaşık değişimler mesaj ile referans ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Ricoeur için konuşmadaki referansın açık konumu yazıya geçişle birlikte tamamen değişmiştir. Ona göre konuşunun fiili varlığının yerine yazının maddi izlerinin geçmesi ve bu yüzden burada olanın iptal edilmesiyle birlikte metni yazarından kopararak onu sınırsız zamandaki sınırsız potansiyel okurlara açan özerkleşme sayesinde mesaj ile referans ilişkisi bütün boyutlarıyla değişir. Ricoeur'e göre bu değişme metnin anlamının yazarın niyetinin vesayetinden kurtulmasını sağlar. Yani referans sınırlı ve sonlu tekil bir bağlamdan kurtularak kendini başka bağlamlara açabilir (Ricoeur, 2007b:46 - 47). Ricoeur için aynı zamanda dünya, metinler tarafından açılan referanslar toplamını ifade eder(Ricoeur, 2007b: 48 – 49). Yani Ricoeur'e göre metinler dışında dünyaya yönelmek mümkün değildir. Metin ise yazarından özerkleşmesi sayesinde farklı zaman ve mekanlardaki okuyuculara hitap edebilme yeteneği kazanmıştır. Bu okuyucular ise metni farklı okumalara tabi tutarak onun birçok farklı anlam tabakalarını açığa çıkarabilmektedirler. Bu sayede metnin yöneldiği referanslar görünür olmaya başlarlar. İşte Ricoeur'e göre Dünya da içinde bulunan her şeyin metin şeklinde ele alınabildiği ve bu yüzden de metnin açtığı referansların toplamı olarak tanımlanabilir.

Ricoeur'e göre yazı kendisini hem yazarından hem ilk muhataplarından hem de diyalog durumunun sınırlılığından kurtardığı için söylemin Heideggerci anlamdaki proje anlayışını bir dünya projesi olarak

ortaya koyar (Ricoeur, 2007b:49).Burada Ricoeur yazıyı hermeneutik yöntemin zorunlu şartı sayar. Ricoeur'e göre yazıya geçişle birlikte metin bağımsızlaşır ve araya hiç kapatılmayacak bir mesafe girer. Ricoeur bunu kopma veya uzaklaşma olarak tanımlar. Ancak ona göre bu durum olumsuz değildir. Tersine bu uzaklık üretici ve yaratıcı bir süreci ortaya çıkarır.

Ricoeur'e göre yazı problemi ancak tamamlayıcı kutbu olan okumaya atıfta bulunduğu hermeneutik bir sorun olarak ortaya çıkar. Burada ise kopma ve temellük diyalektiği doğar. Ricoeur yabancı olanın kişinin kendisine ait kılınmasını temellük olarak tanımlar. Yani biz başkasına ait olanı kendimize ait kılmakla temellükü gerçekleştiririz. Ricoeur'e göre temellükle bağlantılı olarak kopma sorunu gündeme gelir (Ricoeur, 2007b: 56).Yani Ricoeur'e göre okuma problemi kopma ve temellük diyalektiğiyle yakından bağlantılı olup bu çerçevede temellük yabancı olanın tanıdık hale getirilmesi süreci olarak tanımlanır. Kopma ise temellükle girdiği diyalektik ilişkiyle bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Çünkü temellük ancak kopmanın ve mesafenin olduğu yerde mümkün olabilir.

Ricoeur bu noktada mesafe kavramını tekrar ele alır. Ona göre mesafe, zamansal ve mekansal mesafeden çok daha fazlasını ifade eder. Mesafe burada zamanı ve mekanı dönüştüren ötekilik ile kendini anlamayı genişletmeyi hedefleyen kendilik arasındaki mücadelenin temel kanunu olarak görülür. Yani burada kendilik ile başkalık arasında bir mesafe ve dolayısıyla bir kopuş vardır. Ricoeur'e göre buradaki kopuş nicel değildir. Bu kopuş doğrudan ihtiyaçların, ilgilerimizin ve kültürel yabancılaşmayı aşma gayretlerimizin muadili olarak görülmelidir (Ricoeur, 2007b: 56 – 57). Kısacası mesafe olmadan başkasını tanıyamayız, bilemeyiz ve anlayamayız. Bunların tamamını olanaklı kılan mesafedir. Bu yüzden Ricoeur için mesafe zamansal ve mekansal anlamından çok daha fazlası olan temel ve kuşatıcı bir anlam taşımaktadır.

Ricoeur bu noktada yazma ile okuma diyalektiğinin bu kültürel mücadele içinde şekillendiğini düşünür. Ona göre okuma bir ilaçtır. Bu ilaç sayesinde metnin anlamını kopuşun yabancılaşmasından kurtarabiliriz. Bu sayede de yeni bir yakınlık ortaya çıkar. Bu yakınlık kültürel mesafeyi saklayıp koruyan ve kendilik içinde ötekiliği içeren bir yakınlıktır (Ricoeur, 2007b: 56 – 57). Yani Ricoeur'e göre yazıdan doğan yabancılaşma okuma ilacı ile giderilir. Böylece de hem kendini hem de başkasını koruyan bir yakınlık ortaya çıkar.

Ricoeur'e göre kopma temellük diyalektiği sonsuz bir süreç ve yorum da bu süreci üretici kılma çabası olarak görülmelidir. Ona göre gelenek saflığını yitirerek kendi özüne yabancılaşmaya başladığı zaman bizim geleneğin anlamını bu yabancılaşma içinde yeniden keşfedebilme imkanımız doğar. Bu ise sonsuz bir süreçtir. Bu çerçevede Ricoeur yorumun felsefi olarak yabancılaşmayı ve kopuşu üretici kılma çabasını ifade ettiğini söyler. Buradan hareketle Ricoeur okuma ve yazma diyalektiğinin kopuş ve temellük diyalektiğinde en temel anlama ulaştığı sonucuna varır (Ricoeur, 2007b:57). Yani Ricoeur için sonsuz üretici bir süreç olan kopma ve temellük diyalektiği okuma ve yazma diyalektiğini en temel anlamına kavuşturmaktadır.

Sonuç olarak Ricoeur'ün beşeri söylemin birleştirilmesi amacı çerçevesinde konuşma-yazı diyalektiği hakkında şunları söyleyebiliriz: Bir kere söylemin sözlü boyutu olan konuşmadan yazıya geçişle birlikte iletişimde ve konuşan-dinleyici ilişkisinde çok ciddi bir dönüşüm meydana gelmiştir. Yazıyla birlikte konuşmanın anlamı kayıt altına alınmıştır. Konuşmanın bir kayda girmesiyle birlikte metin ile yazarı arasındaki ilişki tamamen değişmiştir. Metin artık yazarından özerkleşmiştir. Bu da metni yazarının içinde bulunduğu sınırlamalardan kurtararak farklı zaman ve mekanlardaki sonsuz sayıda okuyucuya açma imkanını doğurmuştur. Böylece de farklı anlam dünyalarındaki okuyucular artık yazarından özerkleşmiş olan metni kendi anlam dünyaları çerçevesinde farklı yorumlara

tabi tutarak metnin birçok görünmez referansının açığa çıkmasını sağlamışlardır. Böylece de metnin anlam zenginliği kendini sürekli bir şekilde gösterme şansı elde etmiştir. Ricoeur metnin bu özerk yapısından dolayı beşeri bilimlerin nesnesi olabileceğini ve hermeneutiğin de burada temel yöntem olarak görülebileceğini söylemektedir.

1.7. SÖYLEM VE METAFOR

Ricoeur'e göre metafor (eğretileme) kuramlarının gelişimi üç aşamada açıklanabilir. Bunlardan birincisi sözcük düzeyinde işleyen semiyotik(göstergebilim veya sözcükbilimi)'tir. İkincisi cümle düzeyinde işleyen semantik(anlambilgisi)'tir. Son olarak üçüncüsü ise söylem düzeyinde işleyen hermeneutik(yorumbilgisi)'tir. Ricoeur birinci aşamadaki sözbilgisinin temel olarak ismin yer değiştirmesine dayandığını ifade eder. Ona göre 20. yy'a kadar ve 20. yy'ın bir kısmında da etkin olan bu dil yaklaşımındaki temel eksiklik metaforun özgün bir felsefi açıklamasını sunamamasıdır. Çünkü bu yaklaşım metaforun meydana gelişini açıklamaz. Yalnızca işlevini tanımlar. Ricoeur'e göre bu ilk açıklama bizi metaforun temel işlevinin hakikatin yaratımında rol oynamak olmayıp uygun bir terimin uygun olmayan bir terim tarafından ikame edilmesi şeklindeki bir görüşte görülebilir. Ricoeur'e göre sözcük ancak bir cümle içindeki konumu itibarıyla bir gönderme yapabilir. Ricoeur için referans konusu kendi teorisinde oldukça hayati bir yer tutar. Çünkü referans kavramı dilin ötesine geçme ve metaforun hakikati keşfetme potansiyelini gerçekleştirmeyi mümkün kılar. Ricoeur burada anlambilim ile göstergebilim arasında bir ayrım yapar. Buna göre göstergebilim dilin yapısıyla ilişkilidir. Yani burada anlam sözcüğün dil içindeki konumuyla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Ancak anlambilim dilin aşkın boyutuyla ilgilidir. Buradaki anlam ise dil dışı bir hakikatle bağlantılıdır. Ricoeur buradan hareketle metaforun gerçeklik hakkında ne söyleyebileceğini sorgular. Bunu cevaplamak için de anlam ile referans ayrımından yararlanır. Ricoeur bu

ayrımdan aldığı güçle kurgu ve yeniden tanımlamayı birbirlerine bağlayarak metaforun kurgusal söylemin gerçekliği yeniden tanımlama gücünü serbest bırakmasını sağlayan retorik bir süreç olduğu düşüncesine ulaşır. Ricoeur son olarak felsefi söylem ile metafor ilişkisini değerlendirmeye başlar. Ona göre metafor ve felsefe iki ayrı söylemdir. Yani bunlar birbirlerine indirgenemezler. Ricoeur bu ayrımın amacının referansın ontolojik boyutlarının açığa çıkarılması olduğunu ifade eder (Tomkinson, 2008:162-164).

Ricoeur burada çok önemli bir değerlendirme yapmaktadır. Metaforun da hakikati keşfedebileceği iddiası Ricoeur felsefesini özgün ve farklı kılan önemli bir yaklaşımdır. Buna bağlı olarak metafor ile felsefenin iki ayrı söylem olduğunu savunması da metaforun tamamen felsefi bir şekilde açıklanabileceği düşüncesini hedef almaktadır. Ricoeur bunun tersine felsefenin de metaforik bir şekilde değerlendirilmesini benimsemez. Bu şekilde metaforun ve felsefenin birbirlerine indirgenememesi felsefe ve inancın alanlarının netleştirilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Ricoeur bu anlamda çok sık eleştiriye maruz kaldığı için hayatı boyunca inancı ile felsefi yapıtları arasındaki ilişkiye oldukça dikkat göstermek zorunda kalmıştır.

Ricoeur'ün amacı metaforların artı anlamlarını semantik alana yerleştirmektir. Bu çerçevede Ricoeur ifadede anlamın ortaya çıkarılmasının metaforik ifadedeki leksikal değerlerin hesaba katılmasıyla mümkün olacağını söyler. Yani ona göre ifadenin bütününe ancak kelimeleri bir anlamlandırma faaliyetine sokarak koruyabiliriz(Ricoeur, 2007b:67). Burada Ricoeur için referansın dilin dışarıya yönelmesinde temel unsur olduğu, referansın aynı zamanda ancak cümle sayesinde mümkün olduğu, cümlelerin ise semantik düzeyin içinde bulunduğu düşünülürse metafor ile semantik arasında bağlantı açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre referans dilin aşkın boyutuyla ilgili olup

metaforun hakikati keşfetme iddiasının da temeli olduğu için semantik de aynı şekilde metaforun bu iddiası için temel olur.

Ricoeur'e göre klasik retorik, mecazı bir kelimenin başka bir kelimenin yerini alması olarak tanımlar. Ancak Ricoeur bu yerini alma işleminin kısır bir işlem olduğunu söyler. Ona göre canlı bir metafor kelimeler arasında veya cümlenin tümünde lafzi ve metaforik yorumlar arasındaki gerilimin sonucu olarak hakiki bir anlam yaratımını ortaya çıkarır. Ricoeur'e göre klasik retorik sadece bunun sonucunun farkına varabilir ve bu yüzden de bu anlam yaratımını açıklayamaz. Ricoeur yerini alma teorisine karşı konumlanan gerilim teorisiyle birlikte yeni bir anlamın doğduğunu ifade eder. Ona göre metaforun bazı özellikleri vardır. Birincisi metafor anlık bir yaratımdır. İkincisi kurumlaşmış dilde belli bir statüye sahip değildir. Üçüncüsü sadece olağandışı bir yüklem atfedilmesi sayesinde varolabilir. Bütün bunlardan dolayı Ricoeur metaforu semantik bir icat olarak görür (Ricoeur, 2007b:68-69). Yani Ricoeur'e göre retorik semiyolojik düzeyle metafor ise semantik düzeyle ilişkilidir. Retorik göstergeler düzeyinde işlerken metafor cümle düzeyinde işlemektedir. Retorikte bir yerini alma durumundan kaynaklı kısır bir süreç varken metafora yorumlar arası gerilimden dolayı canlı ve yaratıcı bir süreç vardır.

Ricoeur'e göre metaforu var eden de bu semantik uyumsuzluğun çözümüdür: "Dolayısıyla metafor, benzerlikte temellenen basit bir çağrışımdan çok bir muammanın çözümü gibidir; onu var eden, bu semantik uyumsuzluğun çözümüdür." (Ricoeur, 2007b:69). Ricoeur bu noktada bizim artık ilgimizi ölü metaforlardan canlı metaforlara çekmemiz gerektiğini söyler. Eğer bunu yapamazsak metaforun özgünlüğünü keşfedemeyiz. Ricoeur burada ölü metafor deyiminden kastının önceden yaratıcı olan metaforların zamanla sürekli tekrar edilmelerinden dolayı yerleşik anlamların sınırlarına hapsolmaları olduğunu ifade eder. Halbuki canlı metaforlar icadın metaforlarıdır. İcadın metaforları ise cümledeki uyumsuzluğa verilen

cevaplardır. Ricoeur'e göre bu cevaplar bir anlam genişlemesine yol açar. Ancak Ricoeur biraz önce de belirtildiği gibi zaman içinde tekrardan dolayı canlı metaforların ölü metaforlara dönüşmesi tehlikesinin her zaman olduğunu düşünür (Ricoeur, 2007b:69). Ricoeur burada metaforun bütün özgünlüğünün yaratıcılığında bulunduğunu söylemektedir. Yani yaratıcılık metaforun canlılığı ve sürekliliği için temel unsur olup bu canlılık ve süreklilik ise ancak yaratıcılıkla mümkün olmaktadır. Eğer metafor yaratıcılığını kaybedip tekrara düşerse canlılığını yitirmeye başlar. Ricoeur'e göre metaforlar için bu tehlike her zaman mevcuttur.

Ricoeur bu analizlerinden sonra klasik metafor teorisine karşı çok önemli iki tez öne sürer. Birincisi Ricoeur için gerçek metaforlar hiçbir şekilde tercüme edilemez. Çünkü buradaki gerilim metaforları kendi anlamlarını yaratırlar. Ancak Ricoeur bunun metaforların ifade edilemeyeceği şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söyler. Ona göre burada söz konusu olan bu tür ifadelerin sınırsız, yaratıcı ve anlamlarının tükenmez olmasıdır. Ricoeur ikinci olarak metaforun bir söylem ürünü olmadığını vurgular. Ricoeur bu noktada çok önemli bir iddia ortaya koyar. Ona göre metafor bize gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyleyebilir. Yani biz metaforlar sayesinde hakikate dair keşiflerde bulunabiliriz (Ricoeur, 2007b:70). Yani Ricoeur'e göre metaforik ifadeler sınırsız ve tükenmez bir yaratıcılığa sahip olup bu tarz ifadeler aynı zamanda hakikate dair keşiflerde bulunma potansiyeline sahiptirler.

Sonuç olarak Ricoeur metafor ve söylem ilişkisi hakkında şunları söylemektedir: Öncelikle Ricoeur metafor kuramlarının gelişiminde üç aşama olduğunu söylemektedir. Bunlar gösterge düzeyindeki semiyotik, cümle düzeyindeki semantik ve söylem düzeyindeki hermeneutiktir. Ricoeur'ün buradaki amacı metaforun özgün bir felsefi açıklamasını yapabilmektedir. Ricoeur burada metaforu özgün yapan temel unsurun ne olduğunu sorar. Ricoeur'e göre bunun cevabı yaratıcılıktır. Yani Ricoeur'e göre metafor sonsuz bir yaratıcılık potansiyeline sahiptir. Bu yüzden eğer metaforlar

yaratıcılıklarını kaybederlerse canlılıklarını ve sürekliliklerini de yitirirler. Ricoeur metaforun özgün bir felsefi açıklamasını yapma yolunda yaratıcılığın yanı sıra metaforun hakikati keşfetme potansiyeline vurguda bulunur. Yani metaforun özgün bir felsefi açıklaması yaratıcılıkla ve hakikati keşfetme gücüyle bağlantılıdır. Bu da Ricoeur'ün metafor teorisini oldukça özgün kılmaktadır.

1.8. METAFOR VE SEMBOL

Ricoeur'e göre metafor teorisi semboller teorisiyle tamamlanabilir. Ricoeur burada çifte anlam problemini gündeme getirir. Ricoeur'e göre bu çifte anlam problemini sembollerden ziyade metaforlara göre ele almak daha avantajlıdır. Çünkü retorikçiler uzun zamandır metaforları incelemişler ve bu incelemenin yarattığı birikimin semantik sayesinde yeniden canlanması ihtimali ortaya çıkmıştır. Ricoeur sembollerde ise durumun böyle olmadığını söyler. Bunun sebebi ise hem sembollerin çok farklı alanların ilgi alanına dahil olacak kadar çok sayıda olması hem de sembollerin linguistik ve linguistik olmayan iki söylem boyutunu birleştirmesidir (Ricoeur, 2007b:70-71). Bu yüzden Ricoeur çifte anlam problemini metaforlara göre ele almanın daha avantajlı olduğunu düşünmektedir.

Ricoeur'e göre sembol konuşmayı ve düşünmeyi doğurur. Metafor ise Ricoeur için sembollerin dile yakın olan bu boyutunu ortaya çıkarmayı sağlayacak bir turnusol kağıdı olarak görülür. Ricoeur burada gerilim teorisinin yer değiştirme teorisinden daha iyi olduğunu söyler. Çünkü bu gerilimin sonucu olarak kendini gösteren metaforik çarpıtma bütün semboller için bir faal anlam genişlemesinin ortaya çıkmasında model olabilir (Ricoeur, 2007b:72). Yani Ricoeur kısır bir süreç olan yerdeğiştirme yerine canlı ve yaratıcı bir süreç olan gerilimi tercih etmektedir. Çünkü yerdeğiştirmede daha çok diğer göstergelere atıfta bulunma durumu vardır. Halbuki gerilimde

söylemin yöneldiği referanslar esas alınmaktadır. Bu da metaforik ifadelerin sembolün anlamının genişlemesi için bir yol açmalarını sağlar.

Ricoeur'e göre sembol aynı zamanda bir "artı anlam" olarak iş görür. Örneğin Babil mitlerindeki deniz kavramı sadece sahilden görülebilen suyun genişliğini ifade etmez. Ondan daha fazla anlam ifade eder. Ricoeur işte bu anlam fazlalığını "artı anlam" olarak adlandırır. Ricoeur burada sembolün bir benzerliği kavramaktan ziyade asimile edeceğini söyler. Sembol bununla kalmayarak birtakım şeyleri başka şeylere asimile eder ve bu yolla da bizi gösterilen şeye asimile eder. Ricoeur'e göre semboller teorisinin aldatıcı olmasının sırrı buradadır. Bu yüzden Ricoeur'e göre sembol kavramsal dil tarafından kesinlikle tüketilemez. Çünkü sembol kavramından fazla anlam içerir (Ricoeur, 2007b:75). Sembolün kavramından daha fazla anlam içermesi düşüncesi oldukça büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü bu anlam fazlalığı ya da artı anlam metafor ve sembolü yaratıcı kılan temel unsurlardan biridir. Çünkü eğer bu fazlalık olmasa kavram kendi sınırlarını dışına çıkamazdı. Ancak sembollerin ve metaforların içerdikleri bu artı anlam sayesinde bu kavramlar kendi sınırlarının dışına çıkarak sonsuz bir yaratıcılık ve üreticilik kazanırlar.

Ricoeur'e göre semboldeki her şey metafora tekabül etmez. Bu yüzden de semboller linguistik, semantik veya mantık transkripsiyonlarının tekçi yaklaşımlarına direnir. Ricoeur sembolün bu şekilde şeffaflıktan yoksun olmasını sembollerin kökleriyle ilişkili görür. Ricoeur sembolik faaliyeti de sınırlı bir faaliyet olarak görür. Yani sembolik faaliyet belli tarzlar içinde bağımsızlıktan yoksundur. Ricoeur burada birçok bilim ve disiplinin amacının sembolün dilsel fonksiyonunu dilsel olmayan faaliyetlere bağlayan hatları ortaya çıkarmak olduğunu ifade eder (Ricoeur, 2007b:75-76). Yani Ricoeur'e göre sembolik faaliyet sınırlı bir faaliyet olmasına rağmen aynı zamanda dilsel, metaforik ve mantıksal faaliyetlerin sembolü sınırlandırma çabalarına da direnmektedir. Burada çelişkili bir durum varmış gibi görünmekle beraber

sembolün köklerine daha yakından bakıldığında durum açıklığa kavuşmaktadır. Sembol ancak bu sınırlandırma sayesinde yaratıcı bir fonksiyon üstlenebilmektedir. Sembol burada yalnızca dilsel bir alanda kapalı kalmamakta, bu alanın dışına da yönelebilmektedir. Bu çerçevede ise farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanmaktadır.

Ricoeur'e göre biz eğer metaforlar için kullandığımız kriterleri semboller için de kullansaydık sembollerin ölü metaforlar olmaları gibi bir durum ortaya çıkardı. Ancak semboller ölü metaforlar değildir. Ricoeur burada bu farklılığın sebebinin ne olduğunu sorar. Ricoeur öncelikle metaforlar ve semboller arasındaki ilişkiyle ilgili iki zıt önermeyi kabul etmemiz gerektiğini söyler. Burada birbirine zıt iki kutuptan birincisi, metaforda sembolden daha fazlası olduğunu söyler. İkincisi ise sembolde metafordan daha fazlasının olduğunu savunur. Birinci önermeyi ele alırsak sembollerde birbirine karışan şeyler metaforik ifadenin gerilimi sayesinde açığa çıkarlar. Bu yüzden metaforda sembolden daha fazlası olur. İkinci önerme ise metaforu sembolik gücün depolandığı linguistik bir prosedür olarak görür. Sembol bu anlayışa göre iki boyutludur. Bunlar semantik ve semantik olmayan yüzeylerdir. Ricoeur için sembol, metaforun sınırlı olmadığı şekilde bir sınıra sahiptir. Semboller ona göre köklüdür. Bizler semboller sayesinde gücün belirsiz tecrübelerine girebiliriz. Metaforlar da Ricoeur'e göre sembollerin linguistik yüzeyidir. Burada semantik yüzeyin insan tecrübesinin derinliklerindeki semantik öncesi yüzeyle temas kurmaları, sembolün, bu ikili yapısı sayesinde mümkün olur (Ricoeur, 2007b: 70 – 71). Özetleyecek olursak öncelikle Ricoeur'e göre metaforlar için kullandığımız kriterlerin semboller için de kullanılması mümkün değildir. Çünkü bu durumda semboller ölü metaforlar haline gelirler. Bu farklılığın sebebini ise öncelikle metafor ile sembol arasındaki ilişkide aramak gerekir. Ricoeur'e göre hem sembol metafordan hem de metafor sembolden fazlasını içermektedir. Burada sembol sınırlı ve köklüdür. Metafor ise sınırsız ve yüzeyseldir. Semboller kendi sınırlarını metafor sayesinde genişletirler. Yani sembolün

içerdiği potansiyel metafor sayesinde aktüel hale gelebilir. Metafor ise sembollere dayanmak zorundadır. Metafor sembolün sınırlayıcılığı temelinde sınırsız ve yaratıcı bir edim haline gelebilir. Metafor ve sembolün bu diyalektik ilişkisi sayesinde insan tecrübesinin semantik öncesi yüzeyle temas kurması sağlanabilir.

1.9. DİL, ANLATI VE ZAMAN

Ricoeur'e göre dilin kendi sınırları içinde sonuna kadar zorlanması ve bu sayede dil içinde yeni tınılar keşfetmek mümkündür. Ricoeur, Richard Kearney ile yaptığı söyleşide bu keşiflerin metaforun yaşayan gücü sayesinde gerçekleşebileceğini söyler. Çünkü bu güç sayesinde anlamın yeniden üretimi gerçekleşebilmektedir (Kearney, 20008:141). Dil burada metaforlar sayesinde canlı ve yaratıcı olan bir yapı olarak görülmektedir. Ricoeur dilin yaratıcı değişimler ve dönüşümler geçirmesinin kaynaklarına ulaşmak için retoriğe yönelmiştir. Ricoeur bu araştırmayı daha çok anlatisallık ve buna bağlı olarak dilin icat gücü üzerinden yapmıştır(Kearney, 2008:141). Ricoeur'e göre anlatı zamanla yakından ilişkilidir. Hatta anlatı zamanı oluşturur, onu korur ve gerçekleştirir. Ricoeur için anlatı zamanı; doğal, matematiksel ve kronolojik zamana indirgenemez. Anlatı zamanı insana özgü bir zamandır. Bu yüzden Ricoeur'e göre anlatisallık insana özgü zamanı ifade edecek yolların sürekli ve durmayan bir araştırmasını ifade eder (Ricoeur, 2007c). Yani Ricoeur'e göre dil yaratıcı ve canlı bir yapıdır. Ricoeur dilin bu yaratıcılığını ve canlılığını ise anlatisallığa ve dilin icat gücü olan metaforlara bağlamaktadır. Ricoeur'e göre insanın doğal, matematiksel ve kronolojik zamandan farklı kendine özgü bir zamanı vardır. İnsani zamanın bu farklılığı ve özgünlüğünün temel unsuru ise anlatıdır. Bu yüzden anlatı olmadan insani zamanın varolması ve kendisini gerçekleştirmesi mümkün değildir.

Ricoeur bu anlatısallık hermeneutiğini kendi varoluşsal fenomenolojik anlayışıyla ilişkilendirirken Wittgenstein'in "dil oyunları" teorisinden yararlanır. Ona göre anlatılar birer dil oyunudurlar. İnsan varoluşu da bizatihi bir dil oyunu, yani anlatıdır. Anlatıyı tarihin bir yeniden anlatımı olarak gören Ricoeur için; anlatı içinde pek çok anlamı barındırır. Çünkü ona göre tarih, galip olan kahramanların ve kralların olduğu kadar ezilenlerin ve mülksüzlerin de öyküsüdür. Ricoeur burada Hannah Arendt'e atıfla insan varoluşunun anlamının yalnızca dünyayı değiştirme ve ona hükmetmekten ibaret olmadığını söyler. Ona göre anlatısal bir söylem hatırlamayı ve unutulmamayı sağlar. Anlatısallığın bu özelliği de birçok kişi ve kültürü etkiler. Çünkü kültür de temelde belli sabitliklere sahiptir. Dolayısıyla anlatısallık bir kültürün neyi koruyacağını ve sabitleştireceğini belirler (Kearney, 2008:142). Ricoeur'e göre bir kültür onu kendisi yapan birtakım sabitliklere ve değişmezliklere sabittir. Bu sabitlikler ve değişmezlikler o kültürü özgün kılan yapılardır. Ricoeur bu yapıları ise Wittgenstein'in dil oyunlarına benzetir. Wittgenstein'a göre dil oyunu insanı kuşatan ve onu belirleyen bütün unsurların toplamını ifade etmektedir. Yani insan bir dil oyunu içine girmekle toplumsal ve kültürel bir pratiğin içine girmektedir. İnsan gerçekleştirdiği bu pratiklerle birlikte kendini gerçekleştirmektedir. Ricoeur anlatıyı da benzer bir şekilde yorumlamaktadır. Anlatılar da aynen dil oyunları gibi içinde barındırdıkları anlamların gücüyle insanları biçimlendiren ve belirleyen söylemlerdir. Ricoeur'e göre anlatının diğer önemli bir fonksiyonu da hatırlamayı ve unutulmamayı sağlamasıdır. Yani Ricoeur için insan yalnızca dünyaya hükmeden ve onu dönüştüren bir varlık olmayıp aynı zamanda dünyaya anlam veren ve anlam üreten bir varlıktır. İşte burada anlatının vazgeçilmez bir rolü vardır. Anlatı hatırlama işlevi sayesinde dünyayı anlama ve yorumlama yolunda bize bir pencere açar ve biz bu pencereden dünyaya bakarız.

Ricoeur anlatısal dildeki geleneksel fenomenoloji ve yapısalcılık karşıtlığı konusunda genel felsefi çizgisine uygun olarak arabulucu bir tavır

takınır. Ricoeur burada öncelikle yapısalcılığın bize dilin temel kodlarının bilimsel bir tasvirini sunabilmesi nedeniyle çok önemli olduğunu söyler. Ancak Ricoeur yapısalcılığın dogmatik ve kapalı bir sistem olarak genelleştirilmesine de karşıdır. O yüzden yapısalcılığın dil analizinden yararlandıktan sonra bilincin yaratıcılığı konusunu gündeme getirir. Ricoeur'e göre bilincin yaratıcılığına bağlı olarak ortaya çıkan anlam üretimi, dilin kodlarının sınırlayıcılığı çerçevesinde insanların sürekli yeni yollar bulmasıyla mümkün olur. Örneğin ona göre aynı dil kurallarını kullanarak birbirinden farklı birçok cümle kurabiliriz. Yani burada yaratıcılık bir yandan bilinçle ilişkiliyken bir yandan da dil yapısının sınırlayıcılığına tabidir (Kearney, 2008:143). Kısacası Ricoeur için sınırlayıcılık ve yaratıcılık tamamen birbirlerine bağımlıdır. Burada yapısalcılık sınırlayıcılıkla fenomenoloji ise bilinçle ilişkilidir. Ricoeur bu yüzden sınırlayıcılık ve yaratıcılığın birbirlerine olan bağımlılığından kaynaklı olarak hem yapısalcılığı hem de fenomenolojiyi dikkate alan bir yaklaşımda bulunur.

Ricoeur felsefi projesinin amacının buna bağlı olarak dilin yapısal sınırlayıcılığına karşın yine de dilin üretici ve yaratıcı olduğunu göstermek olduğunu söyler. Ricoeur bu çerçevede dilin çeşitliliğini ve gizli gücünü açığa çıkarmayı, dilin metaforik ve anlatısal kaynaklarının farkına varmayı ve dilin donuklaştırılmış bölümlerinin tekrar canlandırılmasını hedefler (Kearney, 2008:143). Bu şekilde dilin canlı, dinamik, üretici ve yaratıcı yönü vurgulanarak dilin yaşam içinde sürekli kendini yenilediği, kendini daha derinden keşfettiği ve kendini sürekli güncelleyebildiği bir sürecin tasviri yapılır.

Ricoeur'e göre anlatısallığın merkezinde birlik ve çeşitlilik sorunu yer alır. Ricoeur için bu karşıtlık bağlamında anlatısallık, zamanın uyumsuzluğu ve öykünün uyumunda görülür. Ricoeur burada tarihi de anlatısal bir yapı olarak ele alır(Ricoeur, 2011). Burada tarih ile öykü arasında bir paralellik kurar. Ona göre tarihin anlatısal yapıları ile öykünün anlatısal yapıları paralel

bir şekilde işler. Çünkü insana özgü zamanın yanı sıra toplumun da yeni biçimleri bu paralel işleyiş sayesinde ortaya çıkar. Ricoeur'ün anlatısallığa ilişkin çözümlemesi tarih olarak anlatı, kurmaca olarak anlatı ve insana özgü anlatı olmak üzere üç başlıkta ele alınır (Kearney, 2008:144 – 145). Ricoeur'e göre anlatı geçmişle yakından ilişkilidir. Çünkü geçmiş anlamlıdır. Eğer geleceğe dönük planlarımızın boş bir soyutlamadan ibaret olması istenmiyorsa geçmişin anlamlı olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Yani anlatı geçmişini yeniden düzenleyen bir öyküdür. Ricoeur'e göre geçmişe dönük bu vurgu muhafazakar bir yapıyı çağrıştırmamalıdır. Tersine bu sayede anlatı, anlamı koruyarak önümüze yeni ufuklar açar. Ona göre anlattığımız her şeyde, gerçeğe oranla daha fazla düzen vardır. Bu anlatısal fazlalık sayesinde anlatının yaratıcı gücü açığa çıkar (Kearney, 2008:146). Yani Ricoeur'e göre geçmişini içinde bulunan çağa göre farklı okumalara ve yorumlamalara tabi tutabiliriz. Burada geçmiş her zaman aynı kalan bir şey değildir. Geçmiş gelecek hedefleri doğrultusunda anlam kazanan bir şeydir. Burada ise anlatının çok önemli bir rolü vardır. Çünkü anlatı geçmişin anlamlarının saklanması sağlar. Gelecek ise ancak bu anlamlar sayesinde kurulabilir. Eğer bu olmazsa elimizde boş bir soyutlamadan başka bir şey kalmaz. Kısacası anlatı geçmişin anlamlarının korunmasını sağlayarak geleceğin kurulması yolunda bir temel olarak görülmektedir.

Ricoeur'e göre dil asla bilgiye indirgenemez. Çünkü ona göre dilin kaynakları daha derindir. Ricoeur'ün dil konusundaki en önemli amaçlarından biri de bu kaynakları keşfetme ve tasvir etmedir. Ricoeur'e göre figüratif dilin tamamı kavramlaştırılabilir. Bu yüzden kavramsal düzen de bir yaratıcılık biçimini içerebilir. Ricoeur burada teorik söylemle şiirsel söylem arasında özsel bir bağlam ve kesişim olduğunu söyler. Ricoeur'ün burada vurgulamak istediği daha çok kavramların da açık, yaratıcı ve canlı olabildikleri fakat bunun düşünümsel bir kendilik veya saf bir cogito biliminin dolaysızca ulaşamayacağı bir yapıya sahip olduğudur. Yani kavramlaştırma anlama doğrudan ulaşmadığı gibi kendi kendine de bir anlam yaratamaz. Burada

mutlaka figüratif yapılar üzerinden gerçekleşen dolayımın sapılmasına ihtiyaç vardır (Kearney, 2008:147). Ricoeur burada dilin bilgiye indirgenemeyeceğini söylemekle aslında dilin nesnelleştirilebilir bir şey olmaktan ziyade kuşatıcı bir ortam olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden de Ricoeur'e göre dilin kavramsal bir şekilde ele alınması anlamın yaratılmasının anlaşılması bağlamında eksik bir yaklaşım olacaktır. Çünkü kuşatıcı bir ortam olan dilin derinliği ve onun anlam yaratan boyutu ancak keşif, sezgi ve tasvir yoluyla anlaşılabilir.

Ricoeur'e göre insani eylem kendini göstergelerin dışında ifade edemez. Yorumlanması için de kültürel geleneklerin ve normların olması zorunludur. Çünkü insan eylemi her zaman kendisini öyküler, semboller ve ritüeller gibi kurgusal öğelerle ifade ederler. Bu birincil yoruma daha sonra anlatısal kurgulanmış eklenir(Ricoeur, 2012b). Ricoeur'e göre bu yüzden de anlatı, tanımlanmış bir şeyi tekrar tanımlamak ve yorumlanmış bir şeyi de tekrar yorumlamaktır. İnsan eylemi hiçbir zaman saf ve dolaysız bir gerçeklik olamaz. İnsan eylemi anlatıda sürekli sembolize edilir. Bu yüzden de anlatı önceki sembolleştirmeleri yeni bir düzleme taşır. Bu yeni düzleme taşıma ise ya tamamlayarak ya patlatarak gerçekleştirilir (Kearney, 2008:148). Yani Ricoeur'e göre belli kültürel geleneklere ve normlara bağlı olarak ortaya çıkan öyküler, semboller ve ritüeller gibi birtakım göstergeler ve söylemler olmadan insani eylemin anlaşılması mümkün değildir. Bununla ilişkili olarak geçmişin anlamlarını içinde saklayan anlatılar olmaksızın da yine insani eylemin anlaşılması mümkün olmayacaktır. Anlatı sayesinde insan daha önce söylenmiş ve yorumlanmış olanı tekrar söyleyebilir ve yorumlayabilir. Bu sayede insani eylem tekrar tekrar anlatıda sembolize edilebilir. Böylece de sürekli olarak insani eylemin farklı düzeylere tamamlama ve patlatma yoluyla taşınması gerçekleşebilecektir.

Ricoeur'e göre felsefi görev bilgiyi merkezileştirmek ve totalize etmek değildir. Ona göre felsefi görevin söylemin indirgenemez çokluğunu sürekli

açık tutmayı başarması gerekir. Yani esas olan farklı söylemlerin birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini göstermektir. Ama Ricoeur bizi bu noktada uyarır. Ona göre burada farklı söylemlerin özdeş kılınmasına veya birbirlerine indirgenmesine karşı çıkmak gerekir (Kearney, 2008:151). Burada Ricoeur felsefesinin genel yaklaşımın bir örneği görülmektedir. Çünkü Ricoeur felsefesi her türlü indirgemeci, tekleştirici ve merkezileştirici yaklaşıma karşı olup söylemlerin indirgenemez çokluğunun korunarak onların birbirleriyle diyalog kanallarının sürekli açık tutulmasını savunmaktadır.

Ricoeur'e göre eğer bir toplum anlatısını yitirirse artık herhangi ortak bir deneyim paylaşamaz ve bu deneyimleri birbirine aktaramaz. Ricoeur'e göre bellek sadece geçmişle ilişkili değildir. Aynı zamanda gelecek de ilişkilidir. Çünkü insanların bellekleri olmadan gelecekleri olmaz(Ricoeur,2012a). Bellek olmadan insanlar kendilerini zamanın için konumlandırıramazlar. Bu yüzden Ricoeur için geçmiş sadece geçip giden bir şey değildir. Geçmiş bizim geleceğimizin teminatı ve anlatısal bir kimliğe sahip olarak geçmişimizi tarihsel veya kurgu olarak tekrar oluşturabilme imkanımızdır (Kearney, 2008:152). Ricoeur burada anlatı ile bellek arasında bir ilişki kurmakta ve toplumların belleğinin anlatılarda saklı olduğunu söylemektedir. Nasıl ki bir insan belleği olmadan herhangi bir şekilde gelecek kuramazsa toplumlar da kendi bellekleri olan anlatıları olmadan geleceklerini kuramazlar. Geçmiş burada gelecek için bir temel olur ve gelecek de geçmiş sürekli olarak tekrar yorumlar ve tekrar kurgular.

Ricoeur'e göre dili keşfetmek aynı zamanda kim olduğumuzu keşfetmek demektir. Ricoeur burada dilin saklayıcı bellek özelliğine ve kalıcılığına vurguda bulunur. Ona göre deneyimde kaybettiğimiz şeyi dilde bulabiliriz. Ricoeur Wittgenstein'in dediği gibi dilin saf ve evrensel bir modeli olmadığını söyler. Ona göre eğer böyle bir dil olsaydı bile içeriksiz bir boşluktan başka bir şey olmazdı. Ricoeur için burada yapılması gereken bu tarz evrensel dil arayışından vazgeçip somut dilin çok katmanlı yapılarına

yönelerek onların karmaşık çoğulluklarında içerdikleri zenginlikleri keşfetmektir. O, bu sayede söylenmiş olanın tekrar hayata döndürülebileceğini söyler (Kearney, 2008:152). Yani Ricoeur için dil soyut ve evrensel bir model olmayıp belleğinde çok katlı anlam tabakalarını barındıran kalıcı bir yapıdır. Dilin bu saklayıcılığı ve belleği sayesinde kimliğimizin keşfedilmesi mümkün olur(Ricoeur,2012a). Çünkü kimliğimizi belirleyen temel unsurlar olan deneyimlerimizin unutulmasıyla kimliğimizin de kaybedilmesi ve tanınmaz hale gelmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Ancak dilin saklayıcılığı sayesinde bu unutulmuş deneyimleri hatırlayarak kimliğimizi yeniden keşfedebiliriz.

Ricoeur'e göre Descartesçi klasik Kartezyen bir özne tanımından vazgeçtiğimizde tüm öznellik formlarını kaybetmeyiz. Ricoeur tam tersine kendi hermeneutik anlayışının gösterge, sembol, metin ve praksis gibi sayısız dolayimler üzerinden kendisini ifade eden mat bir öznelliğe alan açtığını söyler. Ricoeur bu düşüncenin aynı zamanda çok derin ahlaki ve politik sonuçları olduğunu ifade eder. Ona göre dil yalnızca mantıksal ve göstergebilimsel açıdan ele alınan soyut bir yapı değildir. Ricoeur için dil sözün etiğinin varlığını içerir ve bu da beraberinde insanların söylediklerinin sorumluluğunu taşımaları gerektiği şeklindeki ahlaki düşüncüyü gündeme getirir. Ona göre kendi sözlerinin sorumluluğunu üstlenmeyen insanlardan oluşan bir toplum, yurttaşı olmayan bir toplumdur (Kearney, 2008:156). Ricoeur burada dili oldukça özgün bir şekilde ele almaktadır. Bir kere Ricoeur için özne herşeyden önce saf bir dolayımsızlık olmayıp tam tersine kendisini çeşitli göstergeler ve semboller dolayımıyla gösterebilen bir varlıktır. Buna bağlı olarak da dil saf ve dolayımsız bir öznellik düşüncesine denk düşen soyut ve evrensel bir yapı olmayıp gösterge ve sembol dolayımıyla kendini bulan bir öznellik düşüncesine denk düşen canlı, saklayıcı, çok katmanlı ve belleksel bir yapıdır. Ricoeur bu noktada ise oldukça özgün bir açılım yapar. Buna göre dil ile etik arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantı söz verme etiğidir. Ricoeur için söz verme sıradan bir eylem olmayıp söylenmesiyle

birlikte gerçekleştirilen bir eylemdir. Dolayısıyla da burada söz vermenin sorumluluğunun üstlenilmesi şeklinde bir etik yaklaşım gündeme gelir.

Sonuç olarak Ricoeur dil ve anlatı ilişkisini daha çok bellek, dilin çok katmanlı yapısı ve saklayıcılığı üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre insani zaman doğal, matematiksel ve kronolojik zamandan farklıdır. İnsani zaman kendini anlatılar sayesinde gerçekleştirebilir. Yani anlatı insani zamanı korur ve onun sürekliliğini sağlar. Ricoeur'e göre anlatılar aynı zamanda bir bellek işlevi görmektedirler. Çünkü anlatı geçmişle yakından bağlantılı olup geçmişin anlamlarını kendi içinde saklayan bir yapıdır. Ricoeur için geçmiş olmadan gelecek olmaz. Dolayısıyla da geçmişin anlamlarını taşıyan anlatılar olmadan gelecek kurulamaz. Gelecek kurulurken sürekli geçmişe dönülür ve geçmiş farklı okumalara ve yorumlamalara tabi tutulur. Bu da geçmişi sürekli farklı düzeylere taşımak anlamına gelir. Ricoeur için dil soyut ve evrensel bir yapı değildir. Tam tersine dil, içinde birçok anlam tabakasını barındıran, bir belleğe sahip olan saklayıcı bir yapıdır. Bu yüzden kimliğimizin keşfedilmesinde dilin vazgeçilmez bir rolü vardır. Çünkü kimlik oluşumunun temel unsuru deneyimler olup deneyimlerin saklandığı yer de dildir. Dil sayesinde biz unutulmuş deneyimleri hatırlayarak kimliğimizi yeniden keşfedebiliriz. Burada Ricoeur'ün saf ve dolaylı bir öznellik anlayışıyla yeniden karşı karşıya geldiğini görürüz. Ona göre bu tarz saf ve evrensel bir öznellik anlayışı boş bir içerikten başka bir şey değildir. Öznellik böyle doğrudan bir içerik olmayıp tam tersine kendisi gösterge ve sembol dolayısıyla tanıyan ve bulan bir şeydir. Ricoeur son olarak dil ile etik ilişkisine değinir ve burada söz verme edimine yönelir. Ona göre söz vermek söylemekle yapılan bir şeydir. Söz vermekle birlikte insan bir sorumluluk üstlenmektedir. Bu sorumluluk ise insani kimliği oluşturan önemli bir etik tavır olarak görülür. Bu da dil, kimlik, anlatı ve söz verme arasında oldukça yakın bir bağlantının varlığını gündeme getirir.

1.10. DİL VE ÇEVİRİ:

Ricoeur çeviri eylemini dillerin çeşitliliği, çeviri görevi, çevrilmezlik, kusursuz dil arayışı, anımsama, dillerin konukseverliği, eşdeğerlilik gibi kavramlar çerçevesinde tartışır. Ricoeur dillerin çoğulluğunun ve çeşitliliğin Babil söylencesinde bir felaketin sonucu olduğu ifade eder. Söylencede Babil Kulesini inşa etmek isteyen insanlar daha sonra bundan vazgeçerek dünyanın başka yerlerine dağılırlar. Bu dağılma coğrafi anlamda yayılma, iletişim bağlamında ise karmaşa olarak adlandırılır. Burada farklı yerlere yayılan insanların birbirleriyle iletişim kuramamalarının sonucu olarak ortaya çıkan karmaşanın artık geri dönüşü yoktur. Babilde konuşulan tek dil bir daha hiç ortaya çıkmayacaktır. İşte bu dilsel felakettir. Bu felaketin sonucu ile dillerin çeşitliliği ve çoğulluğudur (Ece, 2008: 98-99). Yani burada Babil söylencesindeki tek dilin ortadan kalkması geri dönüşü olmayan ve dillerin çeşitliliği ile farklılığına yol açan bir felaket olarak görülmektedir.

Ricoeur dillerin bu çeşitliliğinden kaynaklı olarak çeviri ihtiyacının gündeme geldiğini belirtir. Ricoeur'e göre modern çevirmenlerden önce gezginler, tüccarlar, elçiler ve casuslar gibi meslek grupları çeviri yapmaktaydı. Yani ona göre böyle iki veya daha çok dil bilip bu dilleri birbirine çevirebilen insanlar her zaman var olmuşlardır. Çeviri görevinin yerine getirilmesi sayesinde insanlar arası iletişim kurulmuş ve aynen Babil Kulesinin inşa edilmesinde olduğu gibi insanlar birlikte hareket edebilmişlerdir. Ricoeur'e göre insanlar hem farklı diller konuşabilirler, hem de anadillerinden başka dilleri öğrenebilirler. Ancak Ricoeur'e göre burada ikili bir durum ortaya çıkar. Bunlar çevrilemezlik ve çevrilebilirliktir. Ricoeur'e göre çevrilebilirlik teorik olarak imkansızdır. Çünkü diller birbirlerine benzemezler ve dolayısıyla birbirlerine çevrilemezler. Ama Ricoeur çevirinin somut olarak gerçekleştiriliyor olduğunu belirtir. Bu da çeviriyi mümkün kılan bir temel olgunun varlığına işaret eder. Bu temel olgunun koşullarının önsel olarak inşa edilmeleriyle de çevirinin gerçekleştirilmesi anlaşılır hale gelebilir.

(Ricoeur, 2008:21-22). Ricoeur'e göre Babil söylencesinde sembolize edilen dilsel felaket sonucu ortaya çıkan dilsel çeşitlilik ile farklılık çeviri ihtiyacını gündeme getirmiştir. Bu çeviri edimi sayesinde insanlar Babil söylencesinde olduğu gibi tekrar birlikte hareket edebilme ve birbirlerini anlama şansını elde etmişlerdir. Burada ise ilginç bir durumun varlığına işaret eder. Buna göre çeviri teoride olanaksız olmasına rağmen pratikte uygulanabilir. Ricoeur'e göre bu durum ortak bir temelin varlığını göstermektedir. Ona göre eğer biz bu temele ulaşırsak dilin evrensel öncülleriyle inşa edilmesinin olanağı da gündeme gelebilecektir.

Kısacası Ricoeur burada çevirinin teorik olarak olanaksız olmasına rağmen sürekli olarak uygulanabilir olmasının dillerin çeşitliliğinin altındaki bir birliğe işaret ettiğini söyler. Ricoeur buna bağlı olarak ortada iki seçenek olduğunu belirtir. Birinci olarak dillerin çeşitliliğinin kökenden geldiği kabul edilir. Bu durumda çeviri olanaksızdır. İkinci olarak ise köken üzerine yapılacak bir araştırmayla saptanmış olan olgunun koşullarını önsel olarak kurarak onun var olma hakkı oluşturulur. Bu durumda da çeviri bir olgu olarak görülür(Ricoeur, 2008:22). Yani teoride olanaksız bir etkinlik olan çeviri pratikte uygulanabilir bir etkinlik olarak görülmektedir.

Ricoeur çeviri görevinden bahsederken çeviri yapma arzusunu temel alır. Ricoeur'e göre çeviri yapma arzusu çevirmenlere birçok olanak sunar. Bunlar çeviri yapma arzusuyla kendi dillerinin ufuklarını genişletebilmeleri, dillerini geliştirmeleri, zenginleştirmeleri ve dönüştürmeleri, dillerini yeniden keşfetmeleridir. Ricoeur çeviri yapma arzusu sayesinde kültürlerin birbirleriyle etkileşime girerek zenginleştiklerine inanmıştır (Ece, 2008:101-102). Burada Ricoeur'ün kendisi ile başkası diyalektiği hakkındaki yaklaşımı dikkate alınırsa çeviri konusunda da buna paralel bir yaklaşım geliştirmiş olduğu görülüyor. Ricoeur'e göre kendisi başkası sayesinde kendisi olabilmektedir. Yani kendisi başkası sayesinde kendisini tanımakta, kendisini anlamakta ve kendisini keşfetmektedir(Ricoeur,2010a). Yani başkası kendisine sürekli bir

ayna olmaktadır. Ricoeur dilleri de benzer şekilde yorumlar. Burada bir dil başka diller sayesinde kendisini tanımakta, kendisini anlamakta ve kendisini daha derinden keşfetmektedir. Yani bir dil başka dillerin aynasında kendisini görmekte ve kendisini tanımaktadır.

Ricoeur'e göre çeviri yeni kültüre taşınan yabancının bu kültürde yaşadığı deneyimdir. Ricoeur bu deneyimi hatırlama ve yas ile karşılaştırır. Ricoeur'e göre çeviri yapılırken aslında bir kurtarma söz konusudur. Bu kurtarma işi de hatırlamayla bağlantılıdır. Diğer yandan çeviri yapılırken aynı zamanda başka öğelerin yitilmesinden dolayı acı çekilir. Bu ise yas tutmadaki bazı şeylerin yitilmesiyle ortaya çıkan acıya benzetilir(Ricoeur, 2008:10).Ricoeur anımsama ve yas ile bağlantılı olarak kurtarılanın ve yitirilenin ne olduğunu sorar. Burada kurtarılan başka bir kültürde yaşayan yabancının kendisi için kullanılabilir. Yitirilen ise yabancının yeni yaşama geçmesi sırasında çeviri eyleminin gerçekleşmesiyle kendine ait olan bazı şeylerin kaybıyla ilgilidir (Ece, 2008:102-103). Yani Ricoeur burada hatırlamayı kurtarma edimiyle yası ise yitirmeyle ilişkili olarak düşünmektedir. Hatırlama sayesinde dilin derinliklerinde unutulmuş olan farklı kelimeler ve kullanım tarzları tekrar kullanılarak hayata döndürülür ve unutulmaktan kurtarılır. Yas ise çeviri ediminde kendisine ait bazı değerlerin kaçınılmaz olarak kaybedilmesi sonucu ortaya çıkar.

Ricoeur'e göre çevirmen sadakat ve ihanetin arasında salınıp durmanın trajedisini yaşar. Ricoeur burada direnme terimini devreye sokar. Ona göre bu terim hem varış dili, hem de kalkış dili için kullanılır. Ricoeur'e göre varış dili "yabancı"yı içine almayı istemez. Yani yabancıya direnir. Kalkış dili ise tersine kendi dünyasında üretilen metnin dışarıya çıkmasını yani bir başka dile çevrilmesini istemez(Ricoeur, 2008:10-12). Çevirmen kalkış dilinin bu direnişiyle sürekli karşılaşır. Ricoeur'e göre direnişin temelinde çevrilemezlik düşüncesi vardır. Çünkü bu düşünceye göre özgün bir metin çevrildiği anda özgünlüğünü yitirir. Yani çevrilen her metin kötü ve hatalı bir

metin olarak görülür. Çevirmen bu görüşlerin basıncıyla çeviri eylemine başlar. Bu çeviri eylemini gerçekleştirirken ise sürekli metinle bir mücadele işine girer. Onun kendisini çevirmene kapattığı çevrilemez bölümlerin varlığı çevirmen için ciddi bir sorun yaratır. Çevirmen çevirinin sonuna doğru yas duygusunun ortaya çıktığını fark eder. Buradaki yas kusursuz çevirinin imkansızlığıyla ilgilidir. Yani yas özgün metnin başka dillerde herhangi bir kayba uğramaksızın yaşayamayacağı gerçekliğinden kaynaklanır. Bu yas bize kendine ait olan ile yabancı arasında aşılamaz bir farkın olduğunu gösterir(Ece 2008:103-104). İşte bu fark bir metnin başka bir dile olduğu şekilde çevrilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Burada başkası ile kendisi arasında hem bir ayrım hem de derin bir ortaklık vardır. Aynı şekilde bir dil de başka bir dil ile karşılaştığında bahsedilen bu dikotomiyle karşılaşmaktadır. Bir dilin başka bir dilden indirgenemez bir şekilde farklı olması çevirinin imkansızlığını gündeme getirmektedir. Ancak tersine dillerin kökensel ortaklığı çevrilebilirlik imkanını gündeme getirmektedir. Burada farklılık dilin kendisine özgü ve başka dillerde bulunmayan boyutlarına vurguda bulunmaktadır. Ricoeur bu boyutlarda dilin başka bir dile çevrilmeye ve başka bir dilden kendi diline çevirmeye direndiğini savunmaktadır. Diller arası derin ortaklık ise bir dilde ifade edilen bir anlamın başka bir dilde de ifade edilmesini sağlamaktadır. Ancak bu çevrilme kusursuz gerçekleşmez. Bunun sebebi ise biraz önce bahsedilen kendisi ile başkası arasındaki aşılamaz farktır. Bu yüzden çeviri yapılırken bir şeylerin geri dönülemez bir şekilde kaybedildiği duygusu ortaya çıkar. Ricoeur'e göre bu da yas duygusunu oluşturur. Ancak Ricoeur'e göre çeviri sırasında sadece olumsuz olan yas duygusu değil olumlu bir mutluluk duygusu da ortaya çıkar.

Ricoeur için bir dil kendi içinde üretilen metinlerin başka dillerde yaşamalarıyla mutluluk duyar. Ayrıca bir dil yine başka dillerde üretilen metinleri kendi dilinde konuk etmekten de ayrı bir mutluluk duyar. Ricoeur bunu dillerin konukseverliği olarak adlandırır. Ricoeur ayrıca çeviride metne ait birtakım şeylerin geri dönüşümü olmayacak şekilde kaybedildiği

duygusunun ortaya çıktığını belirtir. Yani burada çeviride yitirilenler için bir yas tutulur(Ricoeur, 2008:16-17). Ancak bu yas çeviri eyleminin getirdiği mutluluk sayesinde dengelenmiş olur (Ece, 2008:104).Çevirmenler çeviri sayesinde anadillerinin ufuklarını ve sınırlarını da genişletirler. Çeviri eyleminde karşılaştıkları süreçlerden dolayı kendi anadillerinin çok derinlerdeki unutulmuş kelimelerini, kullanım tarzlarını ve anlamlarını da keşfedebilirler(Ricoeur, 2008:31). Bu sayede başka bir dilin aracılığıyla kendi dillerinin zenginliklerini açığa çıkarabilirler. Bu üretici süreç ise mutluluk duygusunu ortaya çıkarır.

Ricoeur'e göre çevirmen eğer bir dili çevirmek istiyorsa ilk olarak o dilin kültür dünyasına girebilmelidir. Ona göre hiçbir metin kültürden bağımsız olarak tek başına var olamaz(Ricoeur, 2008:45-46). Bu yüzden de çeviri eyleminin daha iyi yapılabilmesi için sözcüklerden işe başlamak hatalı bir tercih olur. Yapılması gereken hermenutik bir çalışmayla kültürün ruhunun açığa çıkarılmasıdır. Ancak bu kültür ruhu açığa çıkarıldıktan sonra metnin anlamına ulaşılabilir. Metnin anlamının çevirmene sağladığı bütünlük çerçevesinde ise sözcüklere inebilir (Ece, 2008:105). Bu çerçevede Ricoeur'ün üçlü sınıflandırmasını tekrar gündeme getirebiliriz. Ricoeur'e göre sözcükler ve göstergeler düzeyinde semiyotik, cümleler düzeyinde semantik ve söylemler düzeyinde hermeneutik geçerlidir. Ricoeur için bu üçlü yapı ayrılmazcasına birbirine bağlıdır. Ricoeur bu düşünceden hareketle herhangi bir dilin anlaşılması için onun içinde bulunduğu kültürün bütün boyutlarıyla anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Burada sadece gösterge-sözcük ve cümle düzeyinde bir yaklaşım yeterli olmayacaktır. Yapılması gereken dilin içinde bulunduğu kültürel ortamın bütün dinamiklerinin hermeneutik bir yaklaşımla açığa çıkarılmasıdır. Ancak bu tarz bütünsel bir yaklaşımla kusursuz çeviri idealine daha fazla yaklaşılabılır.

Toparlayacak olursak, Ricoeur'un çeviri kuramının dil ve hermeneutik düşüncesi açısından çok önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi

Ricoeur'ün hermeneutik düşüncesinde başkası veya öteki kavramları çok önemli yer tutar. Çünkü ona göre kendini anlamak ancak başkasıyla olanaklıdır. Yani Sartre'ın dediği gibi başkaları cehennem değildir. Tam tersine başkası bizim kendimizi daha derinden keşfetmemizi sağlar. Başkası bu anlamıyla bize ayna olur. Bu yüzden de burada başkasını anlamak aslında kendimi anlamak ve kendimizi daha derinden keşfetmek demektir. Başkası bizim önümüze yeni dünyalar ve yeni olanaklar serendir. Biz bu olanaklı dünyalarla bütünleşerek hem kendimizi hem de başkasını anlarız. Burada bitimsiz bir süreç söz konusudur. Ricoeur'ün çeviri kuramını da bununla ilişkili olarak kavrayabiliriz. Ricoeur'de bir kişi nasıl başkasıyla ilişki kurması sayesinde kendini tanıyor ve kendini keşfediyorsa, aynı şekilde bir dil de başka diller sayesinde kendini tanır ve kendini keşfeder. Başka bir dil o dilin unutulmuş, kıyıda köşede kalmış kelimelerini ve kullanım tarzlarının tekrar açığa çıkmasını ve hayata dönmesini sağlar. Bu ise çeviri sayesinde olur. Çünkü çeviri dilleri sürekli olarak zorlar. Çeviri çevrilmez olanın sınırlarında gezinir. Onu anlaşılır hale getirmeye çalışır. Burada antikçağdaki "hermein" kelimesinin anlamlarından birinin çeviri anlamına geldiğini hatırlayabiliriz. Yani tanrı Hermes insanlar için anlaşılmaz olan tanrısal mesajları insanlar için anlaşılır hale çevirmekteydi. Burada ise yorum devreye girmekteydi. Dildeki çeviri edimi de benzer bir şekilde gerçekleşir. Yani anlaşılmaz olanın anlaşılır hale getirilmesi söz konusudur. Ancak bu anlaşılır hale getirme yalnızca sözcük sözcük çevirmekle gerçekleşmez. Burada asıl önemli olan anlamın çevrilmesidir. Bu ise kültür ruhunun hermeneutik bir çalışmayla açığa çıkarılması ve bu çerçevede metnin yorumlanmasıyla mümkün olur. Sonuç olarak Ricoeur'un çeviri kuramı da dil ve hermeneutik düşüncesiyle oldukça yakından bağlantılıdır.

1.11. PSİKANALİZ, DİL VE HERMENEUTİK

Ricoeur'un dil ve hermeneutik kuramının oluşumunda Freud'un düşüncelerinin ve psikanalizin önemli bir etkisi olmuştur. Ricoeur psikanalizde, beşeri söylemin hermeneutiksel bir yöntemle birleştirilmesini olanaklı kılabilecek bir model yakalamıştır. Ona göre psikanalizin hem açıklamaya ve nedenselliğe dayalı, dinamik güçlerin etkileşimini esas alan bir energetics boyutu, hem de bu güçlerin kendilerini oldukları gibi gösteremeyeceklerinden dolayı mutlaka semboller içinde ifade edilebilecekleri düşüncesinden hareketle anlamayı ve yorumlamayı esas alan hermeneutiksel bir boyutu vardır. Ricoeur psikanalizdeki bu yaklaşımını bütün beşeri bilimlere yayacak ve anlama açıklama diyalektiğini esas alacak bir model tasarlanmıştır. Ayrıca Ricoeur burada kendi öznellik düşüncesine dair de güçlü argümanlar bulmuştur. Kısacası psikanalizin Ricoeur'ün bütün bir felsefi sistemi içinde önemli bir yeri vardır. Şimdi Ricoeur'ün psikanaliz hakkındaki düşüncelerini daha yakından inceleyelim.

Ricoeur Freud'u başlangıçta sadece sembol kuramı bağlamında incelerken, daha sonra çalışmalarının bütününe yönelmiştir. Ricoeur'ün bu konudaki en önemli kitabı olan *"Freud ve Felsefe :Yoruma Dair"*in asıl amacı psikanalizin hermeneutik boyutunun açığa çıkarılmasıdır. Ricoeur sembolü sıradan bir işaret olarak değerlendiren ve onu pozitivist ve mantıksal çerçevede indirgenmeci bir şekilde ele alan bütün anlayışlara karşı çıkar. Ona göre sembol filozofun daima yönelmek durumunda olduğu bir gizemdir. Ricoeur için filozof bu gizemleri çözmekle yükümlüdür. Ricoeur sembolün çifte anlama sahip olduğunu ifade eder. Yani sembol hem kültürel anlama hem de bunun ötesinde kutsal bir anlama sahiptir. Sembolün buradaki işlevi kutsal olanın gündelik kültürel kullanımla birleştirilmesidir. Ricoeur'ün buradaki amacı semboldeki kutsal olanı açığa çıkarma ve anlamını günümüz koşullarına uygun olarak ifade etmektir. Ricoeur'ün Freud üzerine bu kadar titizlikle eğilmesinin nedeni de Freud'un kuramında sembole çok önemli bir

yer verilmesidir. Ricoeur'un buradaki amacı Freud'un cinsellik temelli arzu anlayışını kutsal olana yönelmeyi temel alan arzu anlayışıyla değiştirmektir (Göka vd., 1999:88-89). Ricoeur burada kendi hermeneutik anlayışı ile Freud'un psikanaliz teorisi arasında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. Bu noktada Ricoeur'ün odaklandığı konu ise semboldür. Ricoeur için Freud'un en önemli düşüncesi sembolü sıradan bir işaret olarak değil anlamlı bir şey olarak görmesidir. Ricoeur'e göre sembol hem kültürel hem de kutsal bir anlama sahiptir. Yani sembol çifte anlamlı bir yapıdır. Sembolün buradaki işlevi de bu kültürel anlamla kutsal anlamı birleştirmesidir. Kültürel anlam dünyasının değişkenliği ve dinamikliği göz önüne alındığında sembolün kutsal anlamı sürekli değişim halinde olan kültürel anlam dünyası çerçevesinde ifade edilmektedir. Yani sembol sayesinde kutsal anlam sürekli çağa uygun olarak güncellenmektedir. Burada Ricoeur'ün sembolü sadece bir işaretten ibaret gören tek boyutlu anlayışlara karşı sembolün anlamlılığına vurgu yapan çift anlamlı bir anlayışı savunduğunu ve bu yüzden de Freud'a özel bir önem verdiğini görmekteyiz.

Ricoeur tahmin doğrulama diyalektiğinden hareketle Freud'un değerlendirmelerinin arkasındaki gizli teleolojiyi ortaya çıkarmak istemiştir. Buradan ise Freud'u aşarak kendi tahminini doğrulamaya çalışmıştır. Yani Ricoeur Freud'u kendisini anlaması sayesinde anlayabileceğini savunur (Göka vd., 1999:89). Ricoeur'ün burada kendisi ile başkası diyalektiğinden hareket ettiği görülmektedir. Ricoeur için başkasını anlamak kendisini anlamak ve kendisini anlamak başkasını anlamak demektir. Tahmin-Doğrulama diyalektiğini ise kendisi-başkası diyalektiğine bağlamaktadır. Burada kendisi tahminde bulunmakta ve başkası dolayısıyla tahminini doğrulamaktadır.

Ricoeur'e göre Freud'un psikanaliz teorisi temel olarak sembol ile gönderilen arasındaki ilişki temelinde kurulmuştur. Ricoeur psikanalizin, doğa bilimlerinin deneye ve gözleme dayalı yapısından farklı olarak, bağlam ve

bağımlı anlamlara dayalı olduğunu savunur. Bu noktada Ricoeur insan arzusunun başkasına yönelik olduğunu belirtir. Ona göre Freud'un libido kuramı da arzunun bu kişiler arası boyutuna vurguda bulunmaktadır. Bu çerçevede Ricoeur için Freud'un yaklaşımındaki temel yanılsama, bilincin solipsistik bir şekilde ele alınması olmaktadır. Yani bilinç bireysel bir olgu olarak ele alınmıştır. Ancak Ricoeur'e göre psikanaliz solipsistik değil non – solipsistik bir bilimdir. Örneğin rüyalarda bile solipsistik verilerden ziyade non – solipsistik verilerden yararlanır. Eğer rüyaları ele alırsak, bunların temelde yer alan belli kodlara dayalı iletişimsel bir yapı olduğunu görürüz (Göka vd., 1999:89-90). Yani Ricoeur'e göre psikanaliz aslında bilincin anlamın kaynağı olduğu düşüncesine karşı çıkar(Ricoeur, 2009:22). Ricoeur'ün burada yine Descartesçı saf ve dolayumsuz bir ben düşüncesini hedef aldığı görülmektedir. Ricoeur'e göre Freud bile bu öznellik çerçevesinin dışına çıkamamıştır. Ancak Ricoeur'ün bu tarz bir öznelliğe karşı çıktığı ve bunun yerine başkasında kendisini bulan bir öznellik düşüncesini esas aldığı düşünülmürse Ricoeur'ün psikanalizi de kişiler arasılık temelinde yorumlayacağı beklenebilir. Ricoeur de bunu yapmış ve psikanalizi solipsist bir bilim olarak değil non solipsist bir bilim olarak değerlendirmiştir. Ona göre bireysel bir bilincin bütün anlamın kaynağı olması mümkün değildir çünkü başkası olmadan kendisi olanın anlaşılması ve tanınması mümkün değildir. Yani bireysel bir bilinç düşüncesinin hiçbir temeli yoktur. Bu yüzden de psikanalizin bu şekilde ele alınması eksik bir yaklaşım olacaktır. Yapılması gereken psikanalizin kendisi ile başkası diyalektiği çerçevesinde yeniden yorumlanmasıdır.

Buradan hareket eden Ricoeur'e göre psikanaliz felsefi bir disiplin olmamasına rağmen filozoflar için gerekli bir disiplindir. Ona göre psikanaliz bize tamamen sembolik olarak tekrar bulmak için kaybettiğimiz nesnelerden bahseder. Refleksif felsefe ise bu keşfi kendi göreviyle bütünleştirir. Yani ben ben'i bulmak için kaybetmelidir. Psikanalizin bir filozof için gerekli olmasının nedeni budur. Filozof burada doğrudan özneye bağlantısının koptuğu yerde

anlamla tekrar bağlantı kurabilmek için bilinçdışı güçlere yönelir. Ona göre Freud'un psikanaliz kuramı bize anlamların bilindiği alanda organize olduğunu yeterince göstermiştir. Bilindişinin dışsallaştığı temsiller, fanteziler semptomlar ve sembollerin topoğrafik ve ekonomik olarak ele alınması Ricoeur tarafından egonun önyargılarından bağımsız bir hermeneutiğin şartı olarak kabul edilir (Ricoeur, 2009:22). Ricoeur'e göre Freud rüyaları incelerken tam bir hermeneutikçi gibi davranmaktadır. Freud burada arzu ile dil arasındaki ilişkiden hareketle arzunun semantiğini açığa çıkarmaktadır (Göka vd., 1999:90-91). Ricoeur'e göre anlamdan arzuya doğru olan çekilişte refleksiyonunun var oluş istikametindeki bir mümkünlük durumu aşılır. Bu sayede kendimizi anlayarak var olma çabamızın anlamıyla bütünleşiriz. Ricoeur burada var oluşun arzu ve çabadan ibaret olduğunu söyler. Ricoeur var oluşu pozitif enerji ve dinamizmle ilişkili olarak çaba, negatif yokluk ve mahremiyetle ilişkili olarak arzu diye adlandırır (Ricoeur, 2009:23). Yani Ricoeur bireysel bilincin anlamın kaynağı olarak görülmesine karşı çıkmış ve anlamı kişiler arası olan ve kişileri belirleyen bilindiği bir anlam alanında aramıştır. Ona göre Freud'un bilinçdışı teori bu konuda önemli bir model olmaktadır. Ricoeur için bilinçdışı nasıl kendisini belli sembollerle dışavuruyorsa benzer şekilde bütün bir beşeri yaşantılar da kendilerini çeşitli sembollerle dışa vurmaktadır. Bu alan ise bireyselliği aşan kişiler arası genel bir alandır. Ona göre hermeneutiğin görevi de bu kişiler arası genel alanda arzunun semantiğini çaba ve arzu diyalektiği çerçevesinde varoluşsal bir şekilde ele almaktır.

Ricoeur Freud'un düşüncelerinin iyimser ve kötümser boyutları olduğunu ifade eder. Freud'un iyimserliği verili fenomenin arkaik bir yapıdan geldiğini varsaymaktan kaynaklanır. Freud bu düşüncesinden dolayı değişime ve gelişime inanır. Zaten tedavi sürecinde de bunu kullanır. Ricoeur'e göre Freud'un kötümser yanları onun din, sanat ve kültüre bakışında kendini göstermektedir. Freud bu alanların olumlu niteliklerini görememiştir. Bu alanları gerçek bir anlamdan yoksun yansıtımlı yapılar

olarak değerlendirmiştir. Ancak daha önce de görüldüğü gibi Ricoeur bu alanların birçok zenginliğe göndermede bulunduğunu ve hermeneutiğin bu zenginlikleri açığa çıkarabileceğine inanmaktadır (Göka, 1999:90). Ricoeur sembolün tek boyutlu, anlamdan yoksun olan bir işaret olarak görülmesine karşı çıkıp kültürel ve kutsal anlamdan oluşan çift anlamlı bir yapı olarak sembol anlayışını savunduğu için din, sanat ve kültür alanlarını Freud gibi belli güçlerin yansımalarından oluşan ve kendi başlarına bir anlam ifade etmeyen alanlar olarak görmez. Ona göre bu alanlar Freud'un kötümser yaklaşımı gibi anlamsız alanlar değil tam tersine içlerinde bir çok gizemi ve zenginliği barındıran ve hermeneutiksel olarak keşfedilmeyi bekleyen alanlardır.

Ricoeur Freud'u anlamamanın nesnel bir şekilde olamayacağını ifade eder. Ona göre Freud'u anlamamanın yolu kendini anlamaktan geçer. Ayrıca Freud'u anlaması sayesinde de kendisini anlayabilmektedir. Ricoeur burada "özne arkeolojisi" kavramını devreye sokar. Ricoeur'e göre Freud'u okuyarak kendisini anlaması kendisinin özne arkeolojisinin biçimlendirilmesinden geçer. Ricoeur'ün amacı Freud'un açık ve tematize yapısında gizlenmiş olan örtük ve tematize olmamış bir teleolojiye ulaşmaktır. Ricoeur bu teleolojiye ulaşarak birtakım sonuçlara varmıştır. Birincisi Ricoeur'e göre Freud'un eros kavramı oldukça mistiktir. İkincisi din, sanat ve dil yapıları her ne kadar Freud tarafından içsel psikolojik çatışmaların yansıması olarak görülse de, teleolojik bir şekilde bu yapılara bakıldığında bunların insanın yaratıcı ve içsel süreçleriyle ilgili olduğu görülebilirdi. Üçüncü olarak Freud'un teorisi gizli etik standartlara sahipti. Son olarak da Freud'un gerçeklik ilkesi aslında bir sağduyu ilkesini ifade etmekteydi (Göka vd., 1999:92). Burada Ricoeur Freud'un saf ve nesnel bir şekilde ele alınamayacağı düşüncesinden hareketle onu kendisinden hareketle anlamaya çalışır. Yani Ricoeur kendisini anlayarak Freud'u anlamayı ve Freud'u anlayarak da kendisini anlamayı içeren döngüsel bir süreç tasarlamaktadır. Böylece Ricoeur

Freud'un daha önce farkına varılmayan ve onda saklı halde bulunan birtakım potansiyel anlamları açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Ricoeur'e göre Freud'un psikanaliz teorisi iki temele dayanır. Bu temellerden birincisi "energetics"dir. Ricoeur'e göre energetics dinamik güçlerin birbirlerine karşı konumlarını nedensel bir şekilde açıklar. Bu açıklama ekonomik açıklama olarak kabul edilir. Freud'un psikanaliz teorisinin ikinci temeli ise gizli ve örtük alanı açığa çıkarmayı amaçlayan klasik hermeneutiktir (Göka vd., 1999:93). Ricoeur'e göre psikanaliz bize öncelikle ruhsal görüngülerin bir güçler çatışmasıyla açıklanması olarak görünür. Burada energetics sözkonusudur. Daha sonra ise görünürdeki anlamın örtülü bir anlamla açıklanması olarak görünür. Burada ise hermeneutik sözkonusudur(Ricoeur, 2007a:67). Yani Ricoeur burada psikanalizin iki temel boyutu olduğunu söylemektedir. Bunlar energetics ve hermeneutiktir. Energetics daha çok bilinçdışı birtakım güçlerin ve dinamiklerin neden sonuç ilişkileri çerçevesinde bilimsel ve ekonomik açıklamalarını yapmaya çalışırken hermeneutik ise bu güçlerin ve dinamiklerin kendilerini sembollerle dışa vurmak ve göstermek zorunda olduklarından hareketle sembollerini hermeneutik yöntemle anlamayı ve yorumlamayı amaçlamaktadır.

Ricoeur'e göre psikanalizin gerçek anlamda bir psikanalitik yorum ortaya koymak için bu iki temeli yani energetics ile hermeneutiği birleştirmesi gerekir. Ricoeur'e göre gizli olanın açığa çıkarak kendisini semboller içinde ifade etmesi sürecinde birtakım çarpıtmaların olması kaçınılmazdır. Freud'a göre bu çarpıtmanın nedeni olan bir güç vardır. Bu güç nedeniyle açıklamalara energetics katılmak zorundadır. Ricoeur bu tür açıklamaların ve hermeneutik yorumun kullanılmasının Freud'un rüyalar kuramına rahatlıkla uygulanabileceğini savunur. Freud bu tür açıklamaları sadece rüyaların yorumuyla sınırlı tutmamış, onları din, sanat ve kültüre de uygulamıştır. Böylece de metapsikolojik ve yapısal bir sisteme ulaşmıştır (Göka vd.,

1999:94). Ricoeur'e göre bu yönelik tesadüfi değildir. Tam tersine burada bilinçli bir yöneliş vardır. Bu yönelişi sağlayan da psikanalizin bahsedilen bu hermeneutik boyutudur (Ricoeur, 2007a: 72). Ricoeur burada gizli olan güçlerin ve dinamiklerin kendilerini sembollerle dışa vurduklarını ve bu süreç içinde birtakım çarpıtmaların ortaya çıktığını, bu çarpıtmaların kaynağının ise gizli olan bu güç ve dinamiklerde aranması gerektiğini, bu yüzden burada energetics'in kullanıldığını, diğer yandan ise sembollerin içerikten yoksun işaretler olmadıklarını, bilindiği güçlerin ve dinamiklerin kendilerini sembollerle dışa vurmak zorunda olduklarını, bu yüzden de sembollerin hermeneutik yöntemle anlaşılması ve yorumlaması gerektiğini söylemektedir. Ricoeur ayrıca Freud'un psikanaliz teorisini din, sanat ve kültüre uygulamasını da benimsemiş ve kendisinin psikanaliz yorumunu da bu alanlara uygulamıştır.

Ricoeur, Freud'un birbirinden çok farklı modeller öne sürerken dahi her zaman energetics'e öncelikli yer verdiğini ifade eder. Bu yüzden de onun kuramında energetics ile hermeneutik arasında sürekli bir gerilim yaşanmıştır. Ricoeur'ün buradaki amacı ise birbirleriyle uzlaşmaz görünen bu iki boyutu yeni bir epistemolojik temelde bir araya getirebilmektir. Böylece Ricoeur beşeri söylemin birleştirilmesi noktasında psikanalizin önemli bir rolü olacağını düşünmektedir. Ricoeur'e göre psikanaliz, dayandığı iki temel olan energetics ve hermeneutiğin birliği sayesinde yeni ve kendine özgü bir yöntembilgisi ortaya koyabilmiştir. Ricoeur bu özelliğinden dolayı psikanalizin doğa bilimlerinden, hermeneutikten ve spekülatif felsefeden ayrı olarak kurulması gerektiğini ifade eder (Göka vd., 1999:96). Yani Ricoeur'e göre psikanaliz karma bir söylemdir. Burada anahtar kavram ise "arzunun semantiği"dir (Ricoeur, 2007a:71-72). Arzunun semantiği psikanalizin energetics ve hermeneutik boyutlarını aynı anda ifade etmesi açısından önemlidir. Ancak psikanalizin bu şekilde karma bir söylem olarak kabul edilmesi onun bilimselliği hakkında herhangi bir sıkıntı yaratmaz (Göka vd., 1999:96). Yani Ricoeur burada klasik pozitivist bilim anlayışının kriterlerini

esas almayı reddeder. Ona göre psikanalizin karma bir söylem olduğunun kabul edilmesi belki pozitivizmin bilim anlayışı çerçevesinde psikanalizin bilim olarak görülmesinin reddedilmesini gerektirirken Ricoeur'ün düşüncesi çerçevesinde psikanalizin bilim olarak kabul edilmesi herhangi bir tutarsızlık yaratmaz. Bu noktada pozitivizmin deney ve gözleme dayanan ve bu çerçevede olguların kanıtlanmasını esas alan bir süreç izlediği göz önüne alınırsa Ricoeur'ün psikanalizin bilimselliği iddiasının kanıtlama süreciyle ilişkisinin ne olacağı ve bu konuda alternatif yaklaşımların ne olabileceğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Ricoeur psikanalizde kanıt sorununu bir çözüme kavuşturma amacıyla analitik ilişki sırasında ortaya çıkan “analitik yaşantı” durumuna vurguda bulunmuştur. Doğa bilimlerindeki gözlemin yerini psikanalizde “analitik yaşantı” alır. Bu yüzden Ricoeur'e göre psikanalizde olgular değil raporlar vardır. Psikanalizde doğruluk savı raporlara dayanan yorum sayesinde mümkün olabilir (Göka vd., 1999:97). Ricoeur burada kanıt sorununu çözmek için öncelikle gözlem ile analitik yaşantı ve olgular ile raporlar arasında bir paralellik kurmaktadır. Ricoeur buradan hareketle analitik yaşantıları ifade eden raporların yorumlanmasıyla kanıtlama sürecinin ortaya konulabileceğini söylemektedir. Bu noktada Ricoeur'e dönük olarak çeşitli eleştiriler gündeme gelmiştir.

Birinci olarak Ricoeur'ün psikanalizin bilimsel boyutunu görmezden gelerek onu saf bir hermeneutiğe indirgediği iddiası ortaya atılmıştır. Ancak daha öncede bahsedildiği gibi Ricoeur'ün böyle bir düşüncesi yoktur. Ricoeur'e göre psikanaliz karma bir söylemdir ve energetics ile hermeneutik gibi iki temel boyutu vardır. Ricoeur için psikanalizde sadece metin ve yorum merkezli bir hermeneutik yaklaşım hiçbir şekilde yeterli olamaz. Kısacası Ricoeur'e göre psikanalitik teoride ne energetics dediğimiz nedenselliği esas olan ekonomik açıklamaları ne de hermeneutiği esas olan açıklamaları reddetmek mümkün değildir (Göka vd., 1999:98). Görüldüğü gibi Ricoeur'ün

psikanalizin hermeneutiğe indirgenmesi gibi bir düşüncesini olmayıp tam tersine sürekli olarak psikanalizin energetics ve hermeneutik'den oluşan iki boyutlu yapısını vurguladığı ve bu iki boyutun da psikanaliz için vazgeçilmez önemde olduklarını savunduğu açıktır.

Ricoeur'e dönük ikinci eleştiri ise birinci eleştiriye bağlı olarak getirilmiştir. Burada Ricoeur'e dönük psikanalizi dile ve söze indirgediği eleştirisi getirilmiştir. Ancak Ricoeur'e dönük bu eleştiride de bir haklılık payı bulunmamaktadır. Çünkü Ricoeur psikanalizin yalnızca dili ve sözü değil, aynı zamanda bedensel hareketleri, çeşitli belirtileri, düşleri ve rüyaları da içerdiğini savunur. Ricoeur'e göre psikanalize dair bütün bu unsurların aynen dilde olduğu gibi göstergesel bir temeli vardır. Ricoeur burada içgüdülerin nasıl temsil edildiğine dair birtakım saptamalarda bulunur. Buna göre içgüdüler hiçbir zaman bize saf bir şekilde görünmezler. Bunlar mutlaka bir temsile ihtiyaç duyarlar. Bu temsil zorunluluğu ise semantik bir boyutu vurgular. İçgüdüler temsillerin kaynağı olmakla birlikte tam olarak bir dil yapısı içine dahil edilemezler. Bu dil yapısına sadece içgüdülerin temsilleri dahil edilebilir. Eğer içgüdüler sadece biyolojik bir boyutta kendini gösterseydi burada psikanaliste değil sadece nöroloğa ihtiyaç olacaktı. Ancak Ricoeur'e göre içgüdülerin temsillerinin göstergesel bir değeri olup bir dil yapısı içinde anlamlı bir şekilde ifade edilebilirler (Göka vd., 1999:99). Ricoeur'e getirilen bu eleştiri de birinci eleştiriyle bağlantılı bir şekilde psikanalizi hermeneutik olarak gördüğü ve onu dil ile söze indirgediği şeklindedir. Ancak Ricoeur'ün psikanalizin iki boyuttan oluştuğunu ve bu iki boyuttan birinin de energetics olduğunu söylediği göz önüne alınırsa bilinçdışı birtakım dinamiklerin ve güçlerin de önemini teslim ettiği rahatlıkla görülebilmektedir. Ricoeur'ün buradaki önemi bu bilindışı güçlerin ve dinamiklerin bir temsile ihtiyaç duyduğunu ve bu temsillerin de hermeneutik yoluyla anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini savunmasından ileri gelmektedir. Yani Ricoeur dil ve sözü bu bağlamda önemli görmekle birlikte onların kaynağında bulunan

güçlerin de aynı şekilde önemli olduğunu söylemektedir. Bu yüzden de Ricoeur'e dönük bu eleştirinin bir haklılık payı bulunmamaktadır.

Ricoeur'e dönük üçüncü bir eleştiri de Ricoeur'ün radikal bir düalist olduğu iddiasıdır. Psikanalizde doğabilimsel yöntem esas alan pozitivist ve ampirist yaklaşımlar; Ricoeur'ün psikanalizin olguları gözlemlemeyip, psikanalitik verilerden elde edilen raporları yorumladığı şeklinde düşüncelerini şiddetle eleştirerek onu epistemolojik bir düalist olmakla suçlamışlardır. Onlara göre Ricoeur bu düşünceleriyle hermeneutik ve pozitivism, doğa bilimleri ve beşeri bilimler arasında kapanmaz bir uçurum yaratmıştır. Ancak bu suçlamalar Ricoeur'e dönük daha önceki psikanalizi hermeneutiğe, dile ve söze indirgemesiyle ilgili eleştirilerle yakından bağlantılıdır. Ancak Ricoeur felsefesine daha yakından bakılacak olursa onun zihin / beden, madde / ruh, özne / nesne, idealizm / realizm gibi klasik felsefi dikotomilere her zaman mesafeli olduğu rahatlıkla anlaşılabılır. Dolayısıyla buradan hareketle Ricoeur'ün psikanalitiğin energetics ve hermeneutik boyutlarının birbirlerine indirgenmesine karşı çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Yani Ricoeur psikanalizin verilerinin saf nedensel veya saf hermeneutik bir şekilde ele alınarak açıklanamayacağını savunur. Ona göre hermeneutik ve energetics boyutlar psikanalizin ayrılmaz bileşenleridir. Kısacası Ricoeur'e göre içgüdüler ne zihinsel temsil ne de biyolojik nesnedir. Bununla bağlantılı olarak da psikanaliz ne bir dilbilime ne de bir biyolojiye indirgenebilir. Burada içgüdülerin temsil edilmesi de ne sadece semantik ne de sadece biyolojiktir. Burada ikisini çok farklı bir tarzda bir araya getiren ve bu unsurların toplamından ibaret olmayan çok farklı ve yeni bir yapıyla karşı karşıya geliriz (Göka vd., 1999: 100 – 102). Yani burada kendi öğelerini aşan bir bütünlük söz konusudur. Bu bütünlük parçalı ve kısmi yaklaşımlarla değil bütünsel bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Bu ise Ricoeur'ün önerdiği psikanalizin energetics ve hermeneutik boyutlarını bir arada ele alan yaklaşımıdır. Bu yüzden burada Ricoeur'e dönük olarak yapılan beşeri alan ile doğa alanı arasında radikal düalist bir ayırım yaptığı iddiasının bir geçerliliği olmamaktadır.

Burada dikkat edilirse Ricoeur'ün psikanalizde olguların gözlenemeyeceğine ilişkin bir iddiası yoktur. Ancak Ricoeur psikanalizdeki olgu kavramını doğa bilimlerinin olgu kavramından daha farklı bir biçimde tanımlamaktadır. Ona göre psikanalitik olgu analitik öznelerin ortaya koyduğu raporların ve bunların davranışlarının toplamını ifade eder. Bu davranışların temel özellikleri bir bağlam içinde bir anlama sahip olmalarıdır. Bu anlamların belirlenebilmesi için ne yoruma ihtiyaç vardır. Kısacası psikanalizde olgular, doğa bilimlerinin olguları gibi kesin değildir. Psikanalizin olguları ancak yorum yoluyla anlaşılabilirler. Sonuçta Ricoeur'e göre psikanalitik veriler daima yoruma dayalı olarak anlaşılabilir ve bu yüzden de hermeneutik psikanalizin ayrılmaz bir parçası olmaya devam edecektir. Ricoeur'e göre yoruma dayanan hermeneutiğin yanı sıra nedensel açıklamalara dayanan energetics psikanalitik teorisinin iki temel ayağıdır. Zaten Ricoeur'ün psikanalizin raporların yorumuna dayandığı düşüncesi de bundan kaynaklanır. Dikkat edilirse Ricoeur burada nedensel açıklamayı esas alan energetics ile yorumu esas alan hermeneutik arasında ne keskin bir ayrım yapmakta, ne de onları birbirlerine indirgemeye çalışmaktadır. Ricoeur'ün burada yapmak istediği energetics'i anlatı içinde gerçekleşen kendini anlama sürecine katmaktır (Göka vd., 1999:102-103). Görüldüğü gibi Ricoeur psikanalizdeki olgu kavramını doğa bilimlerinde olduğundan daha farklı ele almakta ve onu analitik yaşantıların ifadeleri olan raporların toplamı olarak düşünmektedir. Ricoeur'e göre bu raporların temel özelliği anlamlı olmalarıdır. Anlamlar ise ancak yorumlar sayesinde açığa çıkarılabilirler. Bu yüzden de bu tarz bir olgu anlayışında kesinlik sözkonusu değildir. Yalnızca farklı yorumlar sözkonusudur. Yorum ve anlamamanın bu işlevi ise hermeneutiği gündeme getirmektedir. Yani hermeneutik burada energetics ile birlikte psikanaliz teorisinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Ancak Ricoeur energetics ile hermeneutiğin birbirine indirgenemeyeceğini sürekli olarak vurgulamaktadır. Burada Ricoeur'ün amacı energetics'in kendini anlama süreci içine dahil edilebilmesidir. Bu yüzden de yapılması gereken kişinin anlaşılabilir bir anlatı içinde kendini anlaması ve tanıması süreci içinde

energetics ve hermeneutiğin rollerinin tam olarak ortaya konulmasıdır. Ricoeur de bunu ortaya koyma çabası içinde olmasıdır.

Sonuç olarak Ricoeur'ün psikanaliz kuramı onun dil ve hermeneutik merkezli felsefesi için çok önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi Ricoeur Descartesçı saf ve kartezyen bir özne anlayışını benimsemez. O daha çok belli güçlerin etkisinde olmakla birlikte yine de anlama ve yorum yoluyla kendini tanıyan ve kendini gerçekleştiren bir özne tasarımına sahiptir. Psikanaliz konusunda da Ricoeur'ün bu yaklaşımının örneğini görebiliriz. Burada da özne belli güçlerin etkisinde olmakla beraber yine de kendini bir anlatı içinde anlayarak ve yorumlayarak gerçekleştirebilir. Ricoeur'e göre energetics alana ait dinamik unsurlar kendilerini hiçbir zaman doğrudan gösteremezler. Onların kendilerini gösterebilmeleri için temsile veya sembole ihtiyaçları vardır. Yani bir dil sistemi olmadan energetics alana ait dinamiklerin anlaşılması mümkün değildir. Bu dinamikler bir dil sistemi içinde ifade bulduktan sonra devreye yorum ve hermeneutik girer. Hermeneutik bu sembollerin anlamlarının açığa çıkarılmasını sağlar. Böylece de öznenin belli bir anlatı içinde hermeneutiksel olarak yorum yoluyla kendini anlamasının ve gerçekleştirmesinin yolu açılır. Bu yüzden de Ricoeur'ün psikanalitik kuramı onun dil ve hermeneutik merkezli düşünceleriyle yakından ilişkilidir.

1.12. AÇIKLAMA VE ANLAMA

Ricoeur'ün asıl aradığı, söylemin bir metin olarak ele alındığında söylemi anlamının ne anlama geldiğidir. Yani yazılı söylemin nasıl anlamlı kılındığı araştırılmaktadır. Ricoeur'ün buradaki amacı açıklama – anlama diyalektiği çerçevesinde yorum teorisini, bir söylem olarak metin analizini yazı analizi yardımıyla ortaya koymaktır (Ricoeur, 2007b:93). Ricoeur söylemi metin olarak ele almakla söylemin anlamlı olmasının ne anlama geldiği sorununu çözme yolunda önemli bir adım atmaktadır. Çünkü Ricoeur bu

şekilde yazı analizini kullanarak bir söylem olarak metnin analizini gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Bu süreçte ise anlama ve açıklama diyalektiğinin çok önemli bir rolü olduğunu ifade eder.

Ricoeur öncelikle bizim bir şeyi başkasına anlaması için açıkladığımızı söyler. Bu başkası ise anladığı şeyi diğer bir başkasına açıklar. Yani anlama ile açıklama arasında iç içe geçmiş bir ilişki vardır. Ricoeur burada açıklamanın bir önermeler ve anlam serisini açmak anlamına geldiğini söyler. Anlama ise bir sentez eylemindeki kısmi anlamlar zincirini bir bütün olarak kavramaktır. Ricoeur anlama ve açıklama arasındaki tohum halindeki çift kutupluluğun, Romantik hermeneutik gelenekte bir uçurum halini alan düalist bir yaklaşıma vardığını ifade eder. Bu gelenekte anlama ve açıklama birbirlerinden tamamen farklı olup, birbirlerine kesinlikle indirgenemezler (Ricoeur, 2007b:94). Ancak görüldüğü gibi Ricoeur açısından anlama ve açıklama açısından böyle bir uçurum sözkonusu değildir. Tam tersine Ricoeur için anlama ve açıklama arasında iç içe geçmiş diyalektik bir ilişki sözkonusudur. Çünkü ona göre ne kadar çok iyi anlarsak o kadar iyi açıklarız ve ne kadar iyi açıklarsak o kadar iyi anlarız. Bu yüzden Ricoeur romantik hermeneutikçiler gibi anlama ile yorumlamayı birbirinden tamamen ayırmaz.

Ricoeur'e göre açıklamanın en uygun paradigmatic uygulama alanı doğa bilimleridir. Doğa bilimlerinin bilinen gözlem, ampirik doğrulama, hipotezler, genel yasalar, sistematik bütünlükleri oluşturan teoriler, tümdegelimli prosedürler gibi temel anlayışları ve yaklaşımları Ricoeur'e göre bütünüyle açıklama dediğimiz etkinliği oluştururlar (Ricoeur, 2007b:95). Yani Ricoeur'e göre açıklamanın ilişkili olduğu şey daha çok doğa alanı olarak görülür. Açıklama burada olguları, yasaları, teorileri, hipotezleri, doğrulamaları ve tümdegelimleri içeren bir yaklaşım ve yöntemler bütünü olarak kabul edilir.

Anlama ise açıklamanın tersine uygulama alanını beşeri bilimlerde bulur. Beşeri bilimler temelde yazılı olan veya olmayan göstergelerin ifade formlarındaki anlamlılıklarına dayanır. Ricoeur dolaysız ifade tiplerinin anlamlı olduğunu söyler. Çünkü onlar doğrudan doğruya başka zihinlerin aktardıkları tecrübeleriyle ilgilidir. Yazılı göstergeler ise daha dolaylı bir nitelik taşırlar. Bu arada beşeri bilimler yazı kavramını daha geniş bir anlamda kullanır. Kayda geçmiş her türlü edebi, sanatsal, mimari, müzikal eser bir yazı olarak görülebilir. Yani yazının temeli bir şekilde göstergeler yoluyla kayda geçirilebilmesidir. Ricoeur'e göre yazılı kaynakların başka zihinlerin tecrübelerini bize dolaylı olarak aktarmaktan başka bir özellikleri yoktur. Bu dolaylı aktarmadan dolayı yorumlama ihtiyacı gündeme gelir. Ricoeur'e göre dolaylı göstergeler ile dolaysız göstergeler arasında bir süreklilik vardır. Empati olayı bu süreklilik sayesinde hem doğrudan hem de dolaylı anlamının ortak ilkesidir (Ricoeur, 2007b:95). Yani Ricoeur'e göre ifade doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Doğrudan ifadelerin anlamları doğrudan kavranabilirler. Ancak dolaylı ifadelerde bu şekilde bir doğrudan kavrama mümkün değildir. Bu yüzden Ricoeur'e göre bütün dolaylı ifadeler ancak bir kayda geçtiği zaman kavranabilirler. Bu kayda geçme ise Ricoeur için yazıya geçirilme demektir. Yazı ise burada sadece dil ile ilgili olmayıp kayda geçmiş bütün beşeri ürünleri kapsamaktadır. Yazıdaki ifadenin dolaylı olmasından dolayı da anlamın açığa çıkarılması için yoruma ihtiyaç duyulur. Yani yorum burada anlamının gerçekleşmesi için zorunlu olmaktadır.

Ricoeur Romantik hermeneutiğin anlama ile açıklama arasındaki dikotomiye hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda iki farklı yöntem ve iki farklı gerçeklik alanına varacak şekilde karşılaştırıldığını söyler. Yorum da bu çerçevede Ricoeur'ün kendisinin savunduğu gibi anlama ve açıklama diyalektiğinin adı değildir. Yorum Romantik anlayışta hayatın yazılı ifadelerine uygulanan bir anlamadır (Ricoeur, 2007b:95 – 96). Ricoeur bu yüzden Romantik hermeneutikte yorumun yalnızca anlama ile bağlantılı olarak görüldüğünü söyler.

Ricoeur'e göre karşılıklı anlama aynı anlam dairesinin paylaşılmasıyla mümkündür. Ricoeur'e göre bu paylaşım konuşucunun kastettiği anlamı anlamak ve ifadesinin anlamını anlamak arasında dairevi bir sürecin yaşanmasına yol açar. Ricoeur açıklamanın bağımsızlaşması sürecinin anlam içindeki olayın dışsallaşmasıyla başladığını savunur. Ricoeur'e göre bu durum içinde söylemin niyetel birliğine yönelen anlam ile metnin analitik yapısına yönelen açıklama arasında bir dikotominin farklı kutupları olma eğilimi ortaya çıktığını ifade eder. Ancak Ricoeur bu dikotominin konuşucunun kastettiği anlam ile ifadesinin anlamı arasındaki ilk diyalektiği tamamen tahrip edemeyeceğini söyler. Ricoeur buna ek olarak okuma sürecindeki anlama ve açıklama arasındaki kutupluluğun da düalistik bir şekilde ele alınmaması gerektiğini savunur. Ona göre bu kutupluluk karmaşık ve yüksek derecede bir arabulucu diyalektik olarak ele alınmak durumundadır. Eğer böyle olursa yorum artık sadece hayatın yazılı ifadelerinin anlaşılması olarak değil, açıklama ile anlamayı kuşatan bütün sürece uygulanabilecek bir edim olur (Ricoeur, 2007b: 97). Yani Ricoeur burada romantik hermeneutikçiler gibi yorumu sadece anlamayla ilişkili olarak görmez. Ona göre yorum anlamanın yanı sıra açıklamayı da bütünüyle kuşatan bir edimdir. Ricoeur'ün bu yaklaşımı anlama ve açıklama arasında bir uçurum değil tam tersine iç içe geçmiş diyalektik bir ilişki olduğu yönündeki görüşleriyle yakından ilgilidir.

Ricoeur anlama ile açıklama diyalektiğini izah etmek için birbiriyle ilişkili ve birbirlerini tamamlayan iki yol izler. Birinci yol anlamadan açıklamaya doğrudur. İkinci yol ise açıklamadan anlamaya doğrudur. Birinci yolda metnin anlamının bir bütün olarak kavranması söz konusudur. Burada anlama veya kavrama bir tahmin olarak görülür. İkinci yolda ise açıklayıcı süreçlerin desteklediği bir anlama modu söz konusu olur (Ricoeur, 2007b:97). Ricoeur'ün burada anlama-açıklama-anlama olarak döngüsel bir süreç tasarladığı görülmektedir. Ricoeur burada beşeri söylemlerin analizi

için sadece anlamayı kullanmamaktadır. Ricoeur açıklamayı da kendi analizlerine dahil etmektedir.

Ricoeur ilk olarak anlamadan açıklamaya doğru olan süreci tasvir etmeye girişir. Ricoeur burada öncelikle ilk anlama ediminin neden bir tahmin formu olmak zorunda olduğunu ve metinde tahmin edilmesi gereken şeyin ne olduğunu sorgular. Ricoeur'e göre metnin anlamı artık metnin yazarının niyeti ile örtüşmez. Ona göre metin yazarın niyetini bir yandan gerçekleştirir bir yandan ise fesheder. Bunun sebebi metnin artık kimsenin sesi olmamasıdır. Ricoeur metin ile okur arasında asimetrik bir ilişkinin ortaya çıktığını söyler. Artık okur ile ilişkisinde metin hem okurun hem de kendisinin yerine konuşur (Ricoeur, 2007b:98). Kısacası metnin bu özerkleşmesinden dolayı artık yazarın niyetini hiçbir şekilde bilemeyiz. Burada sadece tahmin söz konusu olabilir. Ricoeur romantik hermeneutiğe karşı çıkmasının en önemli sebebinin burada olduğunu söyler. Ricoeur anlamın bu şekilde niyete baskın çıkmasının bize anlamının psikolojik olmayan semantik bir alanda gerçekleştiğini gösterdiğini söyler. Semantik alan ise metnin kendisinin yazarın niyetinden koparak konumlandığı alanı ifade eder (Ricoeur,2007b: 99). İşte Ricoeur metnin özerkliği iddiasını tam da burada temellendirmektedir. Çünkü görüldüğü gibi Ricoeur metnin semantik alanının artık yazarın psikolojik niyetinden koptuğunu ve bu yüzden de metnin anlamının ilk etapta sadece tahmin edilebileceğini söyler.

Ricoeur bu noktada anlama – açıklama diyalektiğinin başladığını söyler. Ona göre eğer bir kere nesnel anlamın yazarın öznel niyetinden bağımsız olduğunu kabul edersek ardından bu nesnel anlamın farklı şekillerde de yorumlanabileceğini kabul etmemiz gerekir. Ricoeur'e göre artık yanlış anlama kaçınılmaz bir durum gibi görünmektedir. Doğru anlama ise yazarın farazi durumuna basit bir dönüşle çözülemez. Burada ise Ricoeur tahmin kavramını devreye sokar. Ona göre tahmin metnin anlamını yorumlamak demektir(Ricoeur, 2007b:99).Ricoeur bundan sonra anlamayla

tahmin edilen şeyin ne olduğunu sorar. Ricoeur burada üç cevap verir. Birincisi metnin anlamını kavramak onu bir bütün olarak kavramak demektir. İkincisi metne anlam vermek ona bir birey olarak anlam vermek demektir. Üçüncü olarak ise metnin farklı tarzlarda gerçekleştirilebilen potansiyel anlam ufuklarının aktüelleşmesidir (Ricoeur, 2007b:101-102). Yani burada tahmin edilen şey metnin içerdiği potansiyel olanaklardır. Bu olanakların yorumlanması sayesinde de metnin anlamları açığa çıkarılacaktır. İşte Ricoeur bu sürecin tamamı tahmin olarak adlandırır. Daha sonraki aşamada ise bu sefer tahminin doğrulanması süreci başlar.

Ricoeur'e göre tahminin doğrulanması ampirik bir doğrulama mantığından çok bir ihtimal mantığına daha yakındır. Yani yapılan bir yorumun daha muhtemel olduğunu söylemek, onun doğru olduğunu göstermek demek değildir. Yani burada bir doğrulama değil bir geçerli kılma süreci vardır. Ricoeur öznel ihtimal mantığının yönteminin bize bireysel alanın bilimi için sağlam bir dayanak noktası olabileceğini söyler. Ricoeur metni de bir birey gibi düşündüğünden metne uygulanan öznel ihtimal mantığının bize metnin bilimsel bilgisini vereceğini söyler. Ricoeur bunu tahminin dehası ve geçerliliğin bilimsel karakteri arasındaki denge olarak adlandırır (Ricoeur, 2007b:102-103). Ricoeur burada klasik pozitivist bilim anlayışıyla tekrar karşı karşıya gelmektedir. Pozitivist bilim anlayışında gözlem ve deneyime dayanan öznenin bağımsız tamamen nesnel bir doğrulama anlayışı vardır. Ancak Ricoeur bu tarz bir doğrulamadan ziyade farklı doğruluk olanaklarının yorumlanmasını ve bunlardan hangisinin daha çok geçerli olduğunu araştırılmasını içeren bir süreç tasarlamaktadır. Ricoeur'e göre bu doğrulama ve geçerli kılma anlayışı bilimsellik iddiasına herhangi bir zarar vermez. Ricoeur burada öznellik ve nesnellik ile tahmin ve doğrulama arasında diyalektik bir ilişki kurmaktadır.

Ricoeur buradan hareketle hermeneutik daire kavramını da ele alır. Ona göre tahmin doğrulama diyalektiği hermeneutik dairenin sırasıyla öznel

ve nesnel kutuplarını teşkil edebilir. Ancak Ricoeur bu dairenin fasit bir daire olmadığını söyler. O burada daha çok Karl Popper'ın yanlışlanabilirlik mantığını savunur. Ricoeur Popper'daki yanlışlanabilirliğin yerine kendi teorisinde rakip yorumlar arasındaki çatışmanın geçtiğini söyler. Yorum burada yalnızca muhtemel olmakla kalmaz. O başka bir yorumdan da daha muhtemel olmalıdır (Ricoeur, 2007b:103). Ricoeur burada öznel ihtimal mantığına bağlı olarak çeşitli doğruluk iddialar arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaktadır. Ricoeur bu noktada son olarak şunları söyler:

“(...)eğer metni yorumlamanın daima birden fazla yolunun olduğu doğruysa, bütün yorumların eşit olduğu doğru değildir. Metin, sınırlı bir mümkün inşalar alanı sunar. Geçerlilik mantığı, dogmatizm ile septsizmin iki sınırı arasında hareket etmenize imkan sağlar. Bir yorumun lehinde veya aleyhinde nedenler göstermek, yorumları karşılaştırmak, yorumlar arasında hakemlik etmek ve uzlaşma aramak, bu uzlaşma bizim için şimdilik erişilmez kalsa bile, daima mümkündür.” (Ricoeur, 2007b:103).

Ricoeur anlamayı tahmin etme ve açıklamayı geçerli kılma süreci olarak görmüştür. Ricoeur tahmin yani anlama ve doğrulama yani açıklama ilişkisini bu sefer tersinden ele alır. Ona göre açıklamadan anlamaya doğru olan süreçte iki tavır takınılabılır. Birincisi bizler metnin göndermeleriyle ilgili olarak yargı vermeyi askıya alabiliriz. İkincisi ise metnin görünmez ve gizli potansiyellerini aktüel hale getirebiliriz. Yani Ricoeur'e göre ilk durumda metin kendi içsel bütünlüğü içinde ele alınır. Burada dil veya metin dışı bir referansa yer yoktur. İkinci durumda ise metin farklı dünya olanakları sunabilme çerçevesinde değerlendirilir. Yani ikinci durumda dil dışı gönderme veya referans vardır (Rifat, 2008a:53). Ricoeur burada ilk okuma örneğini yapısalcılığın temsil ettiğini söyler. Ricoeur'e göre yapısalcılıkta metnin dışarısına herhangi bir atıf yoktur. Metnin yalnız içi vardır. Yani metin bizatihi kendi içsel bütünlüğü içinde değerlendirilir. Metin yapısalcılığa göre kapalı bir göstergeler sistemidir. Ricoeur bunu Sausure'ün dil / söz ayrımındaki dile benzetir. Yani yapısalcılar dil olarak dili metinlerin açıklanmasında bir model olarak görmüşlerdir (Ricoeur, 2007b:105-106). Ricoeur'e göre yapısalcılık beşeri bilimleri için nedensel modele göre daha açıklayıcıdır. Ancak Ricoeur

yapısalcıların insandan kopuk bir şekilde formel bir yaklaşıma saplandıklarını ifade eder. Yani Ricoeur'e göre yapısalcılar açıklamakta başarılı olmuşlardır. Ancak anlama ve yorumlamada başarısız olmuşlardır (Göka vd., 1999:84). Burada Ricoeur'ün gösterge ve cümle arasında yapmış olduğu ayrım tekrar gündeme getirilebilir. Ricoeur göstergenin metin içindeki başka göstergelerle ilişkisi çerçevesinde anlam kazandığını ifade etmekteydi. Ancak cümlelerin metnin dışına yönelerek anlam kazandığına savunmaktaydı. Bu çerçevede Ricoeur için nasıl ki cümle kelimelerin toplamından fazlasını ifade ediyorsa aynı şekilde metin de göstergelerin toplamından daha fazlasını ifade etmektedir. Dolayısıyla Ricoeur için metin sadece içkin ve ideal boyutuyla anlaşılamaz. Bunun yanında metnin içerdiği anlam olanaklarının ve yöneldiği referansların da dikkate alınması gerekmektedir. Bu yüzden yapısalcılık sadece açıklama boyutunda takılmış ve anlama konusunda başarısız olmuştur. Ancak yine de Ricoeur açıklama boyutunda yapısalcılığın başarısını teslim eder.

Ricoeur bu çerçevede hermeneutiği yapısalcılığın karşısına yerleştirmez. Onun amacı daha çok bunların alanlarını ve yöntemlerini netleştirmektir. Bu sayede hermeneutik ile yapısalcılığın uygun bir şekilde bütünleşmeleri sağlanacaktır(Ricoeur, 2009:32).Ricoeur bu yüzden anlamının bir iki yolunu birbirine yakınlaştırmaktan ziyade birbirine bağlamaya çalışır. Ricoeur bu çerçevede tarihselcilik ile yapısalcılığı şöyle karşılaştırır:“Tarihselcilik için anlama evrimin doğuşunu, ilk formunu, kaynaklarını ve anlamını kavramaktır. Yapısalcılıkla birlikte, anlaşılabilir bir şey olarak ilk verili şey, belirli bir durumdaki düzenlemeler, sistematik organizasyonlardır.” (Ricoeur, 2009:33). Yani Ricoeur'e göre bir metin hem dinamik boyutuyla ve tarihsel evrimiyle hem de statik boyutuyla ve içsel yapısıyla ele alınmalıdır. Böylece Ricoeur yapısalcılığı reddetmeden onun geçerli olduğu alanı ortaya koyar ve böylece yapısalcılığın özünü çarpıtmadan kendi teorisine dahil etmeyi başarır.

Ricoeur yapısalcılığın açıklama yönteminin her durumda başarılı olduğunu söyler. Bunun ise dört tane sebebinin olduğunu belirtir. Birincisi yapısalcılık daha önceden ortaya konulmuş, kapalı bir birikim üzerinde çalışır. İkinci olarak ise yapısalcılık bütün birimlerin ve unsurların bir sınıflamasını yapar. Üçüncü olarak da yapısalcılık bu birimleri ve unsurları benzerlik ve karşılık ilişkilerine göre sınıflandırır. Son olarak yapısalcılık bu birimleri ve unsurları belli bir sistem içinde birleştirir(Ricoeur, 2009:89).Ricoeur yapısalcılığın bünyesinde üç temel unsurun olduğunu belirtir. Bunlar senkroni,organizma ve kombinasyondur(Ricoeur, 2009:93-94). Ricoeur'e göre dilbilimi yapısalcı bir yaklaşımla dilbilimsel nesneyi özerk bir nesne olarak kurmak suretiyle bir bilim haline gelmiştir. Ancak Ricoeur bunun bir takım sonuçları olduğunu söyler. Birincisi yapısalcı dilbilim konuşma filini dışarıda bırakır. Ricoeur için ise konuşma dilin temel boyutu ve amacıdır. İkincisi yapısalcılık tarihi de dışarıda tutar. Yani tarih içindeki insan ve kültürün bütün dinamizmiyle dışarıda bırakılması söz konusudur. Ricoeur'e göre ise tarihin dinamik unsurlarının her şekilde hesaba katılması gerekir. Üçüncüsü olarak da yapısalcılık dilin bir şey hakkında bir şey söylemek ve dinleyenin bu söyleneni dolayısızca kavraması gibi bir düşüncüyü dışarıda tutar. Ancak Ricoeur'e göre dilin çifte gayesi vardır. Bunlar bir şey söylemek yani ideal hedef ve bir şey hakkında söylemek yani reel referanstır (Ricoeur, 2009; 94- 95).Kısacası Ricoeur'e göre dilin hakikatine nesnel bir şekilde ulaşma iddiası yapısalcılığı, hermeneutiğin insana, dile ve anlama bakışından koparır (Göka vd., 1999:84-85).Daha önce de belirtildiği gibi Ricoeur'ün amacı yapısalcılığı tümünden reddetme değildir. Onun amacı daha çok yapısalcılığı doğru bir yere yerleştirmek ve sınırlarını netleştirmektir. Eğer yapısalcılık bu sınırları aşıp bir felsefe veya bir ideoloji olma iddiasıyla ortaya çıktığı takdirde Ricoeur için sorun başlamaktadır. Ancak bilimsel bir yöntem olarak yapısalcılık, Ricoeur'e göre son derece verimli ve faydalı bir yaklaşım olarak kabul edilir.

Ricoeur bu çerçevede açıklamadan anlamaya doğru olan süreçte birinci tavır olan yapısalcılığın eksikliklerini veya yetersizliklerini ikinci bir tavırla aşmak ister. Ona göre yapısalcılığı aşmak için metnin görünmez boyutlarının zenginliğini açığa çıkarmaya yönelmek gerekir (Göka vd., 1999:84 – 85). Ricoeur'e göre metin bize içinde yeni dünyaları saklayan farklı olanaklar sunar. Biz eğer bu olanaklardan hareketle yeni projeler ortaya koyabilirsek metnin anlamını kendimize mal etmiş oluruz. Ancak biz bu mal etmeyi romantik bir yaklaşımla metinle aramızdaki mesafeyi kapatarak başaramayız.

Bu da Ricoeur'ü klasik hermeneutik geleneğin “metni yazarından daha iyi anlamak” amacına ulaştırabilir. Çünkü yazar kendi metninin görünmez boyutlarının yarattığı zenginliği tam olarak fark edemeyebilir. Ancak yorumcu metinle arasındaki mesafeden yararlanarak hermeneutik yöntemle metnin görünmez boyutlarındaki zenginliği açığa çıkarabilir (Göka, 1999:85). Yani Ricoeur burada metni kendi yazarından daha iyi anlama konusunu Schleiermacher ve Dilthey'dan farklı anlamaktadır. Schleiermacher ve Dilthey anlamı daha çok yazarın zihninde ararlar ve yazarın burada anlamasını eksik kılan temel unsurun içinde bulunduğu tarihsel ortamı tam olarak bilememesi olduğunu savunurlar. Bu yüzden onlara göre yazarın zihinsel anlam yapısı ile metnin ortaya çıktığı tarihsel dönemin tam olarak bilinmesiyle metin kendi yazarından daha iyi anlaşılabilir. Ancak Ricoeur'e göre metin yazıya geçişle birlikte yazarından kopar. Bu yüzden metin özerkleşir. Dolayısıyla da yorumcu artık yazarın zihninden ziyade metnin doğrudan kendisine odaklanır. Ona göre bir metni anlamak demek onun içerdiği olanakları açığa çıkarmak demektir. Böylece yazarın farkına varmadığı potansiyel anlamlar yorum sayesinde açığa çıkarılabilirler. Bu sayede Ricoeur için metni kendi yazarından daha iyi anlamak sözkonusu olur.

Kısacası Ricoeur ikinci okumanın metin üzerinden görünür olmayan dünyaların keşfini olanaklı kılacağını söyler. Yani Ricoeur burada metnin anlamının metnin arkasında değil metnin önünde olduğunu ifade eder. Metnin anlamı metnin arkasında saklı değil, metnin önünde ifşa edilmiştir. Bu sayede metin bize çeşitli olanaklı dünyalar sunar. Burada metin sayesinde yeni varlık tarzları yaratılabilir (Ricoeur, 2007b:114-115). Yani Ricoeur'e göre burada yorum metnin görünmez zenginliklerini ifşa edebilen yaratıcı bir edim olarak görülmektedir. Yorum artık anlamı bulmak için metnin arkasına bakmaz. Tam tersine yorum metnin içerdiği potansiyellere odaklanır ve onları aktüel hale getirerek anlamayı gerçekleştirir.

Sonuç olarak Ricoeur klasik hermeneutiğin anlamayı beşeri bilimlerin, açıklamayı ise doğa bilimlerinin yöntemi olarak gören anlayışına karşı çıkar. Ona göre beşeri bilimler sadece anlamaya dayalı olarak bilim olamaz. Burada mutlaka açıklamanın da olması gerekir. Ricoeur'e göre bu noktada doğru yöntem anlama ile açıklama diyalektikidir. Ricoeur bu diyalektiği ikili bir süreç olarak tasarlar. Birincisinde anlamadan açıklamaya doğru bir süreç vardır. Burada anlama tahmin etme olarak, açıklama ise doğrulama ve geçerli kılma olarak düşünülür. Bu çerçevede anlamadan açıklamaya doğru olan bir süreçte tahmin sonucu elde edilen bilgilerin bir geçerlilik sıralaması yapılabilir. Ricoeur'e göre bu durum bu yöntemin bilimselliğine gölge düşürmez. Bu yöntemin sağlayacağı bilgi de en az doğa bilimlerinin sağlayacağı bilgi kadar geçerlidir. Ricoeur ikinci olarak ise açıklamadan anlamaya doğru bir süreç olduğunu belirtir. Burada Ricoeur'e göre iki tarımdan veya yaklaşımdan bahsedilebilir. Birincisi metnin içsel bütünlüğünü ve yapısal düzenini esas alan yapısalcı yaklaşımdır. Burada metnin dışına herhangi bir referansta bulunulması mümkün değildir. İkinci yaklaşımda ise birincinin tersine metnin dışına doğru bir referansta bulunulması düşüncesi vardır. Ricoeur'e göre metnin anlamı metnin arkasında değil metnin önündedir. Yani metnin anlamı metnin görünmez referanslarının açığa çıkarılmasıyla kendini gösterebilir. Ricoeur bu iki tarzın

birbirine karşıt olmadığını, sadece hareket alanlarının farklı olduğunu belirterek bu iki tarzın birbirini tamamladığını savunur.

2. BÖLÜM: PAUL RİCOEUR'DE HERMENEUTİK

2.1. PAUL RİCOEUR'ÜN HERMENEUTİK ANLAYIŞI

Ricoeur için ilk söylenebilecek şey onun çok yönlü bir filozof olduğudur. Ricoeur felsefi düşüncesini geliştirirken sanat, psikoloji, bilim, sosyoloji, siyaset ve teoloji gibi birbirine uzak görünen birçok alandan yararlanmış ve bu alanlar arasında köprüler kurarak farklı ve özgün yaklaşımlar ortaya koymuştur. Çoklu bir felsefe olarak görülen Ricoeur felsefesi, aynı zamanda çifte bir felsefedir. Ricoeur'ün özelliği herhangi bir konuyu ele aldığı anda o konu hakkında çifte bir bakış geliştirebilmesidir. Bu da ona ilgili konuları yaratıcı bir şekilde yeniden değerlendirme imkânı verir. Ricoeur sürekli felsefe tarihinde birbirlerinden çok kalın çizgilerle ayrılmış akımlar arasındaki ortak noktaları bulmak çabası içinde olmuştur. Bu da ona felsefe tarihine çoklu bir diyalektikle yaklaşarak özgün bağıntılar yakalama fırsatı vermiştir (Alpyağıl, 2010: 26). Ricoeur bir yandan farklı teorilerden, yaklaşımlardan ve alanlardan yararlanırken bir yandan da bunların evrensel geçerlilik iddialarına karşı ihtiyatlı ve mesafeli olmuştur. Yani Ricoeur kendi felsefesi doğrultusunda farklı alanlara yaklaşırken hem farklı ve özgün boyutları keşfetme çabasında olmuş hem de felsefenin klasik ayrımlarının ötesine geçme ve onları farklı bir bakışla ele alan üretici ve yaratıcı yaklaşımlar geliştirme çabasında olmuştur.

Ricoeur hermeneutiğe de benzer bir şekilde yaklaşarak bu alanda çok önemli katkılarda bulunmuştur. Ricoeur hermeneutiğin eleştirel bir şekilde ele alınması için birbiriyle rakip olan ve çatışan birçok düşünceyi hermeneutik için yardımcı teklifler olarak görmüştür. Hatta gerekli gördüğü yerlerde onlar arasında köprüler kurmuş ve farklı yaklaşımlar geliştirmiştir (Jeanrond, 2007: 100). Ricoeur'ün hermeneutik anlayışı esas alarak dile dayanmaktadır. Ona göre dilsel yapıların kaygan ve belirsiz tabiatını eleştirel olarak ele alan bir hermeneutik anlayışa ihtiyaç vardır (Jeanrond, 2007:120). Hermeneutik gelenek, uzun bir tarihe yayılmış geniş bir fikirler demetini kapsar. Ricoeur ise çağdaş hermeneutiğin olgunlaşmasına en

önemli katkıları sunan filozoflardan biri olarak kabul edilir (Göka vd., 1999:65). Ricoeur'un hermeneutik açısından önemini üç noktada ifade edebiliriz. Birincisi Ricoeur'un hermeneutik anlayışı, hem çağdaş hermeneutiğin bütün kaynaklarını hem de fenomenoloji, yapısal dilbilim ve yapısal antropoloji gibi hermeneutik geleneği besleyen önemli alanları da kapsayan yeni bir bakış açısına sahiptir. İkincisi Ricoeur'un hermeneutik anlayışını ortaya koyarken felsefi hermeneutik ile eleştirel hermeneutik arasındaki çelişki ve çatışmalara dönük farklı ve özgün bir yaklaşım ortaya koymasındır. Üçüncüsü ise Ricoeur'un Freud'u kendi hermeneutik anlayışından hareketle ele alarak, felsefe tarihinde Freud üzerine yapılmış en iyi çalışmalardan birini yapmasıdır (Göka vd., 1998:65). Yani Ricoeur öncelikle birbirinden uzak birçok alan arasında çeşitli köprüler kurarak hermeneutik alanda önemli yaklaşımlar geliştirmiştir. Bunun dışında Ricoeur modern hermeneutiğin en önemli iki anlayışı olan ideoloji eleştirisi ve felsefi hermeneutik arasındaki çatışmayı kendi bakış açısı çerçevesinde ele almış ve iki tarafın sahte anlaşmazlıklarını çözme iddiasında bulunmuştur. Son olarak Ricoeur Freud'un psikanaliz teorisini sıkı bir incelemeye tabi tutarak onu kendi teorisiyle bütünleştirmiş ve böylece felsefe alanında şimdiye kadar Freud ile ilgili olarak yapılan en önemli çalışmalardan birine imza atmıştır.

Ricoeur genelde birbirine karşıt gibi duran çeşitli yaklaşımları uzlaşmacı bir tavırla birleştirmeye çalışan bir filozof olarak görülebilir. Ancak Ricoeur'ün düşüncelerine daha yakından bakılacak olursa onun basit bir uzlaştırmacı olmadığı rahatlıkla anlaşılabılır. Ricoeur burada tam tersine hermeneutiği daha farklı ve özgün bir bakış açısıyla ele almıştır (Göka vd., 1999: 65). Ricoeur'ün amacı daha çok farklı alanlardan ve farklı teorilerden yararlanarak onları aynı potanın içinde eritmektir. Ancak Ricoeur bunu yaparken yararlandığı düşüncelerin evrensel, bütünsel ve kapsayıcı söylemlerini kabul etmemiştir. Ricoeur hermeneutik anlayışında yararlandığı düşünceleri kendi teorisi için bir önem arz etmesi ölçüsünde dikkate almış ve genellikle de bundan öteye gitmemiştir.

Ricoeur'un felsefesindeki temel amacı beşeri söylemin yeniden bütünleştirilmesidir. Ricoeur, Vattimo'nun düşüncelerinden hareketle hermeneutiğin günümüz kültürü için ortak bir dil olabileceğini ifade eder. Ona göre ilk kez böyle bir şans ortaya çıkmıştır. Ricoeur için bütün beşeri söylemin bütünleştirilmesi günümüzün önemli bir sorunudur. Ricoeur beşeri söylemin bütünleştirilmesinin yolunun felsefenin hermeneutik olarak kavranmasından geçtiğini savunur (Göka vd., 1999:65). Kısacası Ricoeur için beşeri söylemin birleştirilmesinin yolu dil ve hermeneutikten geçmektedir. Ricoeur beşeri bilimlerin birliğinin imkanı hakkında şunları söyler:

Bugün emrimize amade bir sembolik mantığımız, bir tefsir bilimimiz, bir antropolojimiz ve bir psikanalizimiz var ve belki de ilk kez insani söylemi yeniden entegre etme sorunu olarak, yani tek bir sorun olarak kuşatmaya muktedir durumdayız. Bu birbirinden farklı disiplinlerin gelişimi biri zamanlar bu söylemin parçalanmasını apaçık hale getirmiş ve ağırlaştırmıştı. Bugün problem insani konuşmanın birliğini sağlama problemidir (Ricoeur, 2009:17).

Ricoeur'e göre Schleiermacher ve Dilthey ile birlikte hermeneutik ilk kez felsefi bir sorun haline gelmiştir. Ancak Ricoeur için çağdaş hermeneutik Husserl fenomenolojisinin hermeneutik bir yaklaşımla değerlendirme olanağının ortaya çıkmasıyla kendini göstermeye başlamıştır. Ona göre Husserl'in hermeneutiğe katkısı iki boyutta olmuştur. Birincisi Husserl'in nesnelciliğe dönük eleştirisiyle doğa bilimlerinin beşeri bilimler için uygun bir yöntem sağlayamayacağı ortaya çıkmıştır. İkincisi ise Husserl, Dilthey'in anlamayı bir yöntem olarak kullanmasının da en az doğa bilimlerinin yönteminin kullanılması kadar başarısızlığa mahkum olacağına işaret etmiştir (Göka vd., 1999: 66). Yani Husserl hem doğa bilimlerinin yönteminin hem de Dilthey'in anlama yönteminin beşeri bilimler için uygun bir yöntem olamayacağını göstererek fenomenolojik bir çerçevede hermeneutiğe ciddi bir katkıda bulunmuştur. Bu sayede de çağdaş hermeneutik düşüncesi bir çıkış noktası yakalamıştır.

Ricoeur fenomenolojinin hermeneutiksel bir çerçevede ele alınmasının ilk kez Heidegger tarafından gerçekleştirildiğini ifade eder. Ricoeur, Heidegger'in bunu anlama ontolojisi ile yöntem sorununu hiç tartışmadan yaptığını savunmuştur. Bu noktanın kavranması için Heidegger'in anlamayı bir bilgi değil varlık tarzı olarak kabul ettiğini bilmek gerekir (Göka vd., 1999: 67). Heidegger'in burada aydınlanmacılığın anlamayı bilgi ile ilişkilendiren yaklaşımına karşı çıkarak anlamayı insan varoluşunun temel varlık tarzı olarak gören oldukça özgün bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir. Buna göre anlama insan varlığının kendi olanak ve imkanlarını sürekli yorumlayarak kendini tanıması ve keşfetmesi süreci olarak görülebilir. Dolayısıyla da Heidegger burada herhangi bir şekilde yöntem sorununa değinmez. Bu yüzden de hermeneutiği bir yöntem olarak görmez. Bu çerçevede Heidegger için hermeneutiğin insanın kendi varlığını anlama ve yorumlama çabalarının bütününe ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Ricoeur Heidegger'in bu yaklaşımını hermeneutiği fenomenolojide temellendirmenin kısa yolu olarak görür. Ancak Ricoeur kendisinin bu kısa yolun yerine dilin analiziyle başlayan uzun yolu tercih edeceğini söyler. Ricoeur'e göre yeni bir varoluş problemi ortaya konulmak isteniyorsa bunun hareket noktası yorum kavramının bütün hermeneutik disiplinler için ortak bir semantik açıklaması olacaktır. Ricoeur'e göre bu semantik çok anlamlı sembolik yapılara sahip bir merkezi anlam teması çerçevesinde ortaya konulmalıdır. (Ricoeur, 2009:12). Ricoeur bu semantik yolu kullanarak varoluş sorununa ulaşmayı tasarlar. Ona göre eğer sadece semantik yaklaşımla yetinilirse çok anlamlı sembolik ifadeleri anlamamanın bir kendi kendini anlama momenti olduğu gösterinceye kadar semantik açıklama boşlukta kalır. Yapılması gereken semantik yaklaşımın dışında refleksif bir yaklaşımın da gündeme getirilmesidir. Ancak Ricoeur burada Cogito tarzı saf bir öznellikten bahsetmez. Onun bahsettiği daha çok kendisini konuşlandırmadan veya kendisine hükmetmeden önce varlıkta konuşlandırılmış olduğunu kendi hayatını yorumlayarak keşfeden bir

öznelliktir. Ricoeur'e göre bu sayede hermeneutik zaten yorumlanmış bir varlık olarak duran bir varoluş tarzını keşfeder ve burada refleksiyon kendisini görünmez kılarak anlamının ontolojik boyutunu açığa çıkarabilir. Ricoeur dilde zaten sürekli bu şekilde bir oluşumun olduğunu ifade eder. Yani dil ona göre refleksiyon eyleminde gerçekleşir. İşte Ricoeur'ün izleyeceği zorlu ve uzun dil yolu da budur (Ricoeur, 2009: 12-13). Ricoeur görüldüğü gibi Heidegger'in anlama ontolojisini farklı bir bakış açısıyla değerlendirir. Heidegger anlama ontolojisinde yöntem ve bilgi konusuna değinmeyen ve insan varoluşunun kendini sürekli yorumlama çabasını esas alan bir hermeneutik anlayışı geliştirirken Ricoeur, Heidegger'den farklı olarak yöntem ve bilgi konusunu dışlamayan, ancak insan varoluşunu da içeren daha kapsamlı bir hermeneutik anlayışı geliştirme çabasında olmuştur.

Ancak Ricoeur hiçbir zaman kendisini Heidegger'in anlama ontolojisinin karşısına yerleştirmez. Ricoeur tam tersine burada Heidegger'in düşüncesini tamamlamaya çalışmaktadır. Ricoeur'e göre Heidegger'in anlama ontolojisi beşeri söylemin bütünleştirilmesinin gerçekleştirilmesi için gerekli olan yöntem bilimsel temelden yoksundur. Ricoeur'ün buradaki amacı da Heidegger'in anlama ontolojisini, Husserl'in fenomenolojisine hermeneutiksel bir aşım yapmak yoluyla tamamlamaktır (Göka vd., 1999:67). Yani Ricoeur beşeri söylemin bütünleştirilmesi amacını gerçekleştirmek için Heidegger'in anlama ontolojisini güncellemeye çalışır. Bunu ise Husserl'in fenomenolojisine hermeneutiksel bir aşım yaparak başarmaya çalışır. Ricoeur buradaki niyetinin hermeneutik problemin fenomenolojik yönüne aşılmasını gerçekleştirerek çağdaş felsefeye açılan yeni patikalar keşfetmek olduğunu söyler. Ricoeur aşılama terimini uygun bulmasının sebebini ise hermeneutik problemin Husserl'in fenomenolojisinden uzun süre önce doğması olarak gösterir(Ricoeur, 2009:3). Bu yüzden de Ricoeur daha önce doğan hermeneutiğin Husserl fenomenolojisine aşılmasından bahsetmektedir.

Ricoeur Husserl'in fenomenolojisine semantik ve refleksif(düşünüm) boyutları üzerinden bir aşılama yapar. Ricoeur'e göre bütün ontik veya ontolojik anlamalar ifadelerine daima dilde kavuşurlar. Ricoeur bu yüzden de hermeneutik alanın referans eksenini semantikte arar. Ricoeur burada bütün hermenutik anlayışların sonuçta bir anlam mimarisine dayandıklarını ve gizli olanı açığa çıkarmayı amaçladıklarını söyler. Ricoeur'e göre bu dil analizi çok anlamlı ifadeler semantiğinde ikamet eder(Ricoeur, 2009: 13). Yani bütün anlamalar dil sayesinde ifadeye kavuşabilirler. Bu yüzden de semantik, hermeneutikte merkezi bir işlevi yerine getirir. Ricoeur için hermeneutiğin temel amacı gizli olan anlamların açığa çıkarılmasıdır. Bu açığa çıkarma işlemi de bir dil analiziyle mümkündür. Dil analizinin hareket alanı ise çok anlamlı ifadeler semantiğidir.

Ricoeur bu çok anlamlı ifadeleri sembolik ifadeler olarak adlandırır. Ricoeur burada sembolü Cassirer kadar geniş, Latin Retorik geleneği ve Neoplatonculuk kadar da dar tanımlamadığını söyler. Ricoeur'e göre Cassirer algıdan, mitolojiye ve sanattan bilime kadar bütün kavrayışların sembolizm çerçevesinde açıklanacağına inanmaktadır. Latin Retorik geleneği ve Yeni Platonculuk ise sembolü sadece analogiye indirgerler. Ricoeur ise burada ortada bir yol tutturur. Ricoeur' e göre sembol öncelikle çifte anlama sahip bir yapı olarak tanımlanabilir. Yani sembolün iki anlam boyutu vardır. Birinci boyutta literal veya lafzi bir anlam vardır. İkinci boyutta ise yalnız birincisiyle kavranabilen bir başka anlamın dizayn ettiği bir yapı vardır. Bu çifte anlam yapısı ise sembolün özsel bir yapısı olarak görülür. Bu çifte anlam yapısına sahip semboller ise hermeneutik alanı oluşturmaktadır(Ricoeur, 2009:14). Yani Ricoeur'e göre hermeneutik alan çifte anlam yapısına sahip olan sembollerden oluşmaktadır. Hermeneutiğin temel amacı olan gizli anlamların açığa çıkarılmasının ise bir dil analizi yoluyla mümkün olduğu ve dil analizinin ise semboller alanında hareket ettiği düşünüldüğünde Ricoeur'ün hermeneutik anlayışında dilin ne kadar önemli ve hayati bir role sahip olduğu daha rahat görülebilir.

Ricoeur buna paralel bir şekilde yorum kavramının da farklı bir anlam kazandığını söyler ve sembole verdiği kapsamı ona da verir. Ricoeur'e göre yorum sembolün görünen ve lafzi anlamının altında yatan gizli anlamın açığa çıkarılmasını amaçlayan bir düşünce faaliyetidir. Ricoeur bu sayede gizli anlamların yorumuna olan ilk referansını koruduğunu söyler. Böylece Ricoeur için sembol ve yorum birbirleriyle çok yakından ilişkili kavramlar olarak görülür. Ona göre ne kadar anlam varsa o kadar da yorum vardır ve bu anlamlar çokluğunun açığa çıkmasını sağlayan da işte bu yorum faaliyetidir. (Ricoeur, 2009:14). Yani Ricoeur'e göre sembolün çift anlamlı yapısı yorum kavramının da kapsamını genişletmektedir. Yorum burada sembolün birincil lafzi anlamının altında yatan gizli anlamlarının açığa çıkarılması faaliyeti olarak görülmektedir.

Ricoeur semantik düzeydeki hermeneutiğin eleştirel fonksiyonunu şu şekilde izah eder: Ona göre hermeneutik öncelikle sembolik yapıların kuşatıcı analiziyle işe başlamalıdır. Daha sonra ise hermeneutiğe dair farklı yaklaşımlar bu analiz çerçevesinde değerlendirilir. Ricoeur burada hermeneutiğin yüksek görevinin gerçekleştirilmesi imkanının ortaya çıktığını söyler. Ona göre bu yüksek görev bütün yorumların mutlak iddiaları karşısında bir hakemlik görevi yapmaktır. Ricoeur bu çerçevede hermeneutiğin bütün yorumları ve yaklaşımları kendi teorik alanı içinde değerlendirerek onları meşrulaştıracağını ifade eder(Ricoeur, 2009: 16). Ricoeur'ün kendi hermeneutik teorisinde birçok farklı düşünceden yararlandığı ancak bu düşüncelerin evrensellik ve kapsayıcılık iddialarına karşı mesafeli durduğu göz önüne alındığında Ricoeur'ün hermeneutik anlayışında sembollerin çoklu anlamlarının yorumlanmasında hermeneutiğin bir hakem rolü oynayacağını ve her türlü mutlaklık iddiasına da mesafeli olacağını söyleyebiliriz. Ricoeur'ün burada yapmak istediği daha çok ortaya konulan yorumların kendi alanları içindeki konumlarını ve değerlerini netleştirmektir.

Ricoeur'un fenomenolojiye yaptığı aşılamaı şu şekilde toparlayarak ifade edebiliriz: Semantik boyutta ilk olarak her şeyin dil içerisinde olduğu ve anlamının ancak dil sayesinde mümkün olduğu kabul edilir. Ricoeur burada sembol kavramına çok merkezi bir rol verir. Ona göre sembol ikili bir yapıya sahiptir. Sembol bir yandan açık, bir yandan da gizli anlamı olan ve gizli anlamı ancak açık anlam sayesinde kavranabilen herhangi bir gösterge yapısıdır. Ricoeur sembolü bu şekilde tanımladıktan sonra yorum kavramını tanımlar. Ricoeur'e göre yorum sembollerdeki gizli anlamları çözen ve anlamdaki çoğulluğu açık hale getiren zihinsel ve düşünsel bir işlemi ifade eder. Burada Ricoeur çoğul anlamın olduğu her yerde yorumun da olacağını söylemektedir. Buna göre yapılması gereken sembollerin genel bir sınıflandırmasını yaparak onları tanımlamaktır. Bu çerçevede ise çeşitli semantik yapıların işlevleri tam olarak ortaya konulmalıdır. Buradaki belirleme yapılırken hermeneutik yöntem oldukça önemlidir. Örneğin burada bir sembol, dinsel açıdan da psikanalitik açıdan da bilimsel açıdan da farklı şekillerde yorumlanabilir. Ricoeur için burada hermeneutiğe düşen görev yöntemler arasındaki kuramsal sınırlılıkları ortaya koyacak bir eleştirel yaklaşımın gerçekleştirilmesidir. Ricoeur bu düşüncelerinden hareketle hakikat ile yöntem kavramını ayırmaya gerek olmadığı sonucuna ulaşır. Yani buradan birbirlerinden oldukça farklı görünen alanlar arasında bir diyalog imkanı doğmaktadır. Ricoeur bu şekilde Husserl'in fenomenolojisine semantik boyutta hermeneutiksel bir aşılama yaptığını ifade eder (Göka vd., 1999:67- 68). Heidegger'in hakikatin keşfinde yöntem sorununu hiç dikkate almamasına karşın Ricoeur burada hakikat ile yöntem arasında keskin bir ayrıma girmez. Ricoeur için yöntem hakikatin ortaya çıkarılması için oldukça önemli bir rol oynayabilir. İşte Ricoeur Heidegger'in anlama ontolojisinin kısa yoluna karşı kendisinin dil merkezli uzun yolunu ortaya koyarak Heidegger'in anlama ontolojisini güncellediğini ve tamamladığını düşünmektedir.

Ricoeur fenomenolojiye yapılan semantik boyuttaki aşılamanın hermeneutiğin felsefe olarak nitelendirilmesi için yeterli olmadığını söyler.

Ricoeur'a göre bunun sebebi şudur: Eğer biz sadece semantik bir yaklaşımla yetinirsek karşımıza kendi içine kapalı mutlak bir yapı ortaya çıkar. Burada ise dilin kendisini aşabilen ve kendisini niyetlendiği şeyde gizleyen bir imkana sahip olan bir yapı olduğunu reddetmiş oluruz(Ricoeur, 2009: 17 – 18). Yani Ricoeur için semantik boyutta kalınması takdirde dile mahkum kapalı bir yapı düşüncesi ortaya çıkar. Ancak Ricoeur'e göre dil kendi dışına da yönebilen bir yapıdır. Dolayısıyla da sadece semantik boyutu dikkate aldığımız zaman ortaya eksik bir değerlendirme çıkacaktır. Ricoeur burada dilin kendisinin varoluşa atıfta bulunduğunu söyler. Ricoeur için varoluşa dönük bu atıf refleksiyon düzeyinde bulunmaktadır. Yani ona göre refleksiyon bizim varlığı keşfetmemizi sağlayacak olan ben'de gerçekleşir. (Ricoeur, 2009:18). Ricoeur refleksiyon kavramını devreye sokarak insan varoluşunu da gündeme taşır ve böylece dilin kapalı yapısını aşma imkanını ortaya koymuş olur.

Ricoeur'e göre sembolik dilin kendini anlama ile ilişkilendirilmesi hermeneutiğin en derin arzusudur. Çünkü ona göre her yorumun amacı metin ile yorumcu arasındaki mesafeyi kapatmaktır. Eğer yorumcu metni kendisiyle çağdaş hale getirirse kendisine mal edebilir. Yani o, başkasına ait olanı kendisine ait kılar. Ricoeur'e göre burada kendini anlama ötekini anlamak aracılığıyla olur. Kısacası Ricoeur için hermeneutik kendini ötekileri anlama aracılığıyla anlama demektir (Ricoeur, 2009: 18). Yani Ricoeur'e göre başkaları bizim kendimizi tanımamız için bize ayna olur. Başkaları sayesinde biz kendimizi daha derinden keşfederiz ve kendimizi tanıma şansını elde ederiz.

Ricoeur refleksiyonu şöyle tanımlar:“Refleksiyon, var olma çabamızın ve olma arzumuzun, bu çabaya ve bu arzuya tanıklık eden eserler vasıtasıyla temellükdür.” (Ricoeur, 2009: 19- 20). Ricoeur refleksiyon felsefesini bilinç felsefesinin karşısında konumlar ve bu çerçevede Cogito kuramını eleştirir. Ona göre Cogito hem çürütülemez hem de boş bir hakikat olmakla kalmaz.

Cogito aynı zamanda yanlış bir Cogito tarafından sürekli işgal edilebilecek boş bir yer gibi görünür. Ona göre Marx, Nietzsche ve Freud bize bu doğrudan ve saf bilinç anlayışının aslında yanlış bilinç olduğunu öğretmişlerdir. Ricoeur burada yanlış bilinç eleştirisinin Cogito'nun öznesini hayatın dökümanları içindeki her yeniden keşfine eklemenin zorunlu olduğunu ve bu yüzden de refleksiyon felsefesinin bilinç felsefesinin karşıtı olması gerektiğini ifade eder(Ricoeur,2009:19-20).Bu karşıtlığın daha iyi anlaşılması için Ricoeur'ün kendi ile ben arasında yapmış olduğu ayrımı ve buradan çıkardığı sonuçları incelememiz gerekir. Bunun için de Ricoeur'ün Baskası Olarak Kendisi adlı kitabından faydalanacağız.(Ricoeur,2010a).Ricoeur bu kitabında bir kendi hermeneutiği tanımlamaya çalışır. Buradaki amacı felsefedeki klasik cogito-anti cogito tartışmasını aşmaktır (Soysal, 2008:204).

Ricoeur kitabının temel amacının üç ana felsefi niyeti birbirleriyle kavuşturmak olduğunu söyler. Ricoeur birinci niyetinin cogito tarzında öznenin birinci tekil şahıs olarak dolayumsuz bir şekilde konumlanması düşüncesine karşı kendine dönüşlölük yani düşünüm dolayımının önceliğini belirtmek olduğunu söyler. Burada Ricoeur kendi ile ben arasında bir ayrım yapar. O, "ben" kavramını birinci tekil şahıs olarak bir dolayumsuzluk olarak düşünür. "Kendi" kavramı ise bir dönüşlü zamirdir. Ricoeur buradan hareketle "kendi"yi tüm şahısları kapsayan bir dönüşlü zamir olarak kabul eder. Ricoeur ikinci olarak ise "özdeşlik" kavramının ipse (kendi) ve idem (aynı) şeklindeki anlamlarını birbirinden ayırmaya çalışır. Ona göre ipse (kendi) kavramı özdeşliğin kişiliğe ait değişmez bir çekirdeği anlamına gelmez. İdem (aynı) ise Ricoeur tarafından zaman içinde kalıcı ve karşıtı da değişme ve çeşitlilik olan bir kavram olarak tanımlanır. Ricoeur'ün üçüncü felsefi niyeti de "kendi" ve "kendinden başkası" diyalektiğini devreye sokmaktır (Ricoeur, 2010a: 3-5).Yani Ricoeur ilk olarak cogitonun saf ben anlayışını hedef alır. Daha sonra da bu tarz bir bilinç felsefesinin yerine bir refleksiyon felsefesini geçirmeye çalışır. Bunun için de Marx, Nietzsche ve Freud'un yanlış bilinç teorilerinden

yararlanır. Ricoeur bu noktada kendi ile ben arasında çok önemli bir ayrıma gider. Burada ben kavramı bilinç felsefesiyle ilişkiliyken kendi kavramı refleksiyon felsefesiyle ilişkilidir. Ben saf bir dolayımsızlık olarak görülürken kendi ise tüm şahısları kapsayan dönüşlü bir kavram olarak kabul edilir. Ricoeur'ün yaptığı bir diğer önemli ayrım ise ipse(kendi) ile idem(aynı) arasında yapmış olduğu ayrımdır. Buna göre ipse için başkasının varlığı zorunlu iken idem kendi içinde kalıcı ve sabit bir yapıyı ifade eder. Ricoeur son olarak ise kendi ile kendisinden başkası diyalektiğini gündeme getirir.

Ricoeur kendisi ile başkası diyalektiğini şöyle değerlendirir: Ricoeur'e göre başkalık sadece karşılaştırma ve benzeştirmeye bağlantılı değildir. Buradaki başkalık 'kendilik'in kurucusu olabilecek bir başkalıktır. Başkası olarak kendisi ise kendisinin kendiliğinin başkalığı en içten derecede içerdiğini bize sezdirir. Yani biri olmadan öteki düşünülemez. Burada başkası ile kendisi arasında içiçe bir yapı vardır. Bu yüzden de başkası olarak kendisi yalnızca başkasına benzer bir kendisi değildir. Başkası olarak kendisi aslında karşılaştırma ve benzetmeden çok bir içirme anlamına sahiptir. Bu yüzden de başkası olarak kendisi, başka olmak bakımından kendisi veya başka olduğu denli kendisi olarak görülür(Ricoeur, 2010a: 5). Yani kendisi ile başkası arasında bir karşıtlık ve benzerlik ilişkisinden ziyade iç içe geçmiş bir ilişki sözkonusudur. Kendisi burada aslında bir başkası olarak kendisidir. Yani kendisi bir başkası olduğu takdirde kendisi olabilir. Aynı zamanda kendisi de başkası olmak için zorunludur. Bu yüzden kendisi ile başkası biri olmadan diğerrinin de olamayacağı iç içe geçmiş bir yapıyı oluştururlar.

Ricoeur'e göre Cogito'nun nihai bir temel iddiası olmadığı sürece herhangi bir felsefi imlemi olamaz. Ona göre bu temellendirme çabası "ben" kavramının önce ilk hakikat iddiasıyla ortaya konulmasına ve sonra da içi boş bir yanılsama düzeyine düşmesine neden olmuştur. Ricoeur ben kavramının nihai temel olarak görülme iddiasının Descartes'tan Kant'a, Kant'tan Fichte'ye ve Fichte'den Husserl'e kadar izlenebileceğini söyler. Ancak

Ricoeur kendi çalışmasında “ben” kavramını ele alırken bu kavramın doğduğu yer olarak gördüğü Descartes felsefesi üzerinde yoğunlaşır (Ricoeur, 2010a:6). Ricoeur’ün buradaki temel iddiası “ben” kavramının bir kişi anlamına gelmediğidir (Ricoeur, 2010a: 7- 8). Bunun sebebi ise benin kendine yeterli saf bir dolaylımsızlık olarak görülürken şahsın başkasıyla ilişki içinde kendisini kurabilen dönüşlü bir yapı olarak görülmesidir. Ayrıca Ricoeur Cogito’nun ben düşüncesini temel olarak gören Kartezyen özne anlayışından ve Nietzsche’nin öznellik karşıtı anlayışından eşit ölçüde uzak olduğunu söyler(Ricoeur, 2010a: 31). Ricoeur burada Descartes’tan Husserl’e kadar olan öznel idealizm çizgisinde izini sürebileceğimiz ben kavramının ilk ve temel gerçeklik olarak kabul edilmesine karşı çıkar. Ricoeur için ben kavramı içi boş bir hakikattir. Ona göre ben kavramı yerine kendi kavramı esas alınmalıdır. Kendi burada ben gibi saf bir dolaylımsızlık değil başkasıyla dinamik bir ilişki içinde gelişen bir yapıdır.

Ricoeur’e göre “kendî”yi önceden tanımlayamayız. Çünkü Ricoeur için yorumdan bağımsız olarak kendiyi tanımlama şansımız yoktur. Ricoeur, Descartes’in Cogito’yu esas alan Kartezyen bilinç anlayışını yaşamdan kopuk olmakla suçlar. Ona göre Marx, Freud ve Nietzsche’nin de gösterdiği gibi saf ve dolaysız bilinç bir kurgu ve yanılsamadan ibarettir. Burada yapılması gereken yanlış bilinci yaşamla bağlantısı içinde eleştirel bir şekilde ele alarak bilincin öznesini keşfetmektir. Bu sayede bilinç felsefesi yerine bir refleksiyon felsefesi kurulabilir. Hermeneutik olarak sorunun önemi bilincin bütün metinsel yorumlarının bir şekilde yanlış bilincin yanlış yorumuna dayandığı gerçeğidir(Göka vd., 1999:69). Yani Ricoeur’ün yorum anlayışı temelde kendisini ötekini anlamak aracılığıyla anlamaktır. Bu şekilde metin ile yorumcu arasındaki mesafe aşılaraq yorumcu metni kendisinin kılar.

Toparlayacak olursak Ricoeur’ün fenomenolojiye ikinci olarak düşünüm boyutunda yapmış olduğu hermeneutik aşılama hakkında şunlar söylenebilir: Ricoeur’e göre felsefenin hermeneutik olarak kurulması için

semantiğin çoklu anlam ifadeleri yeterli olmaz. Eğer sadece semantik boyut esas alınırse ontoloji dile mahkum olur. Ricoeur'ün Heidegger'in anlama ontolojisini günümüz ihtiyacına uygun hale getirme amacı düşünüldüğünde insanın kendisini anlamasını göstergelerin anlaşılması aracılığıyla sağlayacak bir refleksiyon boyutunu dikkate almak gerekecektir (Göka vd., 1999:69). Yani Ricoeur için eğer sadece semantik boyutu dikkate alırsak dilin mutlak belirleyiciliğini ve dilin dışına çıkmanın imkansızlığını kabul etmek zorunda kalırız. Bunu aşmanın yolu ise refleksiyon boyutunu devreye sokmaktan geçer. Bu yapıldığı takdirde dilin dışına yönelebileme imkanı ortaya çıkabilir.

Ricoeur böylece Husserl'in fenomenolojisine hermeneutiksel bir aşı yaptığını söyler. Semantik ve refleksif boyutları birlikte ele alınırse ilk olarak bir dilin tek bir anlama indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz. Ricoeur'e göre dil sembolik bir yapıdır. Dil eğer sadece mantıksal açıdan ele alınırse sembolün çift yapılı doğasını açığa çıkaramayız. Burada ise anlamın çoğulluğu yerine dil içinde mantıksal oyunlar gündeme gelecektir. Ricoeur'ün ortaya koyduğu çözüm önerisi ise şudur: Hermeneutik burada formel mantığı değil aşkın bir mantığı esas alan çifte anlam mantığını izlemelidir. Ricoeur bundan sonra semantik ve refleksif boyutları varoluşsal sorunsalla birleştirme çabasına girer. Yani artık bütün bu söylemleri bilgi biçiminde değil varlık biçiminde karşılar (Göka vd., 1999: 70). Ricoeur böylece dili mantısal açıdan ele almanın indirgemeci bir anlayışı ortaya çıkaracağı düşüncesinden hareketle hermeneutiğin burada dili sembolik bir açıdan ele almak gerektiğini savunur. Ricoeur için anlamın çoğulluğunu ancak bu şekilde açığa çıkarabiliriz. Ricoeur daha sonra Heidegger'in anlama ontolojisini tamamlama çabası içinde bilgiyi varlık biçiminde karşılamaya çalışır.

Ricoeur; kendi hermeneutik anlayışının Heidegger'in hermeneutik dairesine dayandığını ifade eder. Dolayısıyla Ricoeur'ün yorum yöntemi anlama ontolojisini de kapsar. Ricoeur'e göre ontoloji ancak yorum içinde

olanaklıdır. Yani yorum varlığa önceldir. Hermeneutik de bu yüzden ontolojiye önceldir (Göka vd., 1999:70). Ricoeur burada önemli bir yaklaşımda bulunur. Ona göre yorum ontolojiyi mümkün kılan bir temeldir. Dolayısıyla da hermeneutik de ontolojiye öncel olmaktadır.

Sonuç olarak Ricoeur'ün hermeneutik anlayışında temel amaç beşeri söylemin dağınıklıktan kurtarılarak birleştirilmesidir. Ricoeur bunu başarmak için dilin vazgeçilmez bir rolü olduğunu düşünmektedir. Ricoeur kendi hermeneutik anlayışını geliştirirken fenomenolojik bir çerçevede hareket etmektedir. Ricoeur burada aşılama kavramını devreye sokar. Yani fenomenolojiye hermeneutiksel bir aşı yapmak ister. Bu aşılama ise semantik ve refleksif boyutlarda gerçekleştirilir. Ricoeur'e göre eğer sadece semantik boyutta bir aşım olursa dilin mutlak belirleyiciliğine tabi oluruz ve dilin dışına çıkamayız. Refleksif boyutta bir aşılama yapılması sayesinde dilin bu mutlak belirleyiciliğinden kurtularak dilin dışına yönelebilmek şansı elde edebiliriz. Böylelikle de Ricoeur varoluşçu öğeleri de kendi sistemine dahil etmiş olur. Ricoeur bu aşılamaı gerçekleştirdikten sonra dilin sadece mantıksal bir çerçevede ele alınmasını sorgular. Ona göre dil sadece mantıksal bir yapı değil aynı zamanda sembolik bir yapıdır. Dolayısıyla da hermeneutik burada dili formel mantıkla değil aşkın bir mantık olan sembol mantığıyla ele almalıdır. Bu mantığın aşkın olmasının temelleri ise sembolün çifte anlamlı yapısında bulunmaktadır. Ricoeur sembolün bu çok anlamlı yapısından hareketle yorum kavramını gündeme getirir ve ona göre yorum sayesinde sembolün içerdiği anlamların ortaya çıkarılması sağlanır. Ricoeur Heidegger'in anlama ontolojisinin etkisiyle ontolojinin ancak yorum içinde olanaklı olduğunu savunur. Ona göre yorumların dışında bir ontoloji mümkün değildir. Bu çerçevede ise Ricoeur ontolojinin ancak birbirinden farklı hermeneutiklerin çatışması içinde mümkün olduğunu savunur. Çünkü ona göre bu hermeneutikler sayesinde yorumlanacak varlığın farklı boyutlarını keşfederiz ve ontoloji de ancak bu temel üzerinde mümkün olabilir.

2.2. PAUL RİCOEUR'ÜN ÇAĞDAŞ HERMENEUTİKTEKİ YERİ: GADAMER VE HABERMAS ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Ricoeur'un felsefesine genel olarak bakıldığında onun temel amacının beşeri söylemi dağınıklıktan kurtaracak bir felsefi çatıyı ortaya koymak olduğu görülür. Ona göre bu çatının temeli hermeneutiktir. Ricoeur bu çatıyı oluşturmak için birbirlerinden oldukça farklı ve hatta birbirlerine karşıt olan birçok teoriden faydalanmıştır. Bu çerçevede Ricoeur hermeneutik içinde de birbirinden farklı akımların kendi aralarındaki uzlaşmazlıkları gidermeye, onların konumlarını netleştirmeye ve onlar arasında çeşitli köprüler kurmaya çalışmıştır (Göka vd., 1999: 72). Ricoeur'ün bu yaklaşımının en önemli örneğini Habermas ile Gadamer arasındaki tartışmada takınmış olduğu tutumda görebiliriz.

Ricoeur, Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasında ortada bir yol tutturur. Felsefi hermeneutik ideoloji eleştirisini, eleştirinin kendisinin belli önyargılar tarafından motive edilmek zorunda olduğunu görememekle eleştirir. Yani ideoloji eleştirisi aydınlanmacılığın önyargılardan ve gelenekten bağımsız saf bir akla vurgu yapan yanılsamalı düşüncenin etkisindedir. Felsefi hermenutik burada vurguyu daha çok otoriteye, geleneğe ve geçmişe yapmaktadır. İdeoloji eleştirisi ise felsefi hermenutiği otorite ve geleneği körü körüne ve sorgulamaksızın onaylamakla suçlar. Bu yüzden ideoloji eleştirisi; düşünce, gelenek ve iktidar arasındaki ilişkilere daha sorgulayıcı yaklaşarak vurguyu geleceğe ve eleştirel dönüşüme yapar. Bu iki zıt hermeneutik anlayışın temelleri de birbirinden farklıdır. Buna göre felsefi hermeneutik dil dışında olan bir gerçeklik düşüncesini hiçbir şekilde kabul etmez. İdeoloji eleştirisi ise dil dışındaki bir gerçekliğin varlığını kabul eder ve bu yüzden de dile dönük eleştirel bir yaklaşımın mümkün olduğunu savunur. Ricoeur'e göre bu her iki anlayış, yaklaşımlarına temel olan birtakım iddialarda ısrarlı oldukları sürece ideolojik ve yanılsamalı bir nitelik taşıyacaklardır (Göka vd., 1999:72). Çünkü

Ricoeur'e göre felsefi hermeneutik eleştiriyi kendi bünyesine yeterince katmadığı takdirde önyargıların, otoritenin ve geleneğin dönüştürülmesinde sıkıntılar ortaya çıkabilecektir(Ricoeur, 2002:185-192). Habermas'ta aynı şekilde eleştirinin ve özgürleşmenin belli bir geleneğe dayalı olduğunu görmek zorundadır. Ricoeur'e göre Habermas'ın kendisi bile belli bir geleneğe yani aydınlanma geleneğine bağlıdır(Ricoeur, 2002:192-197) Dolayısıyla da Ricoeur'e göre yapılması gereken her iki tarafın birbirine karşıt olmaktan ziyade farklı noktalardan hareketle farklı yaklaşımlar orta koyduğunu görmektir. Böylece de bu iki yaklaşımın birbirine karşıt yaklaşımlar değil farklı noktalardan hareket eden birbirini tamamlayan yaklaşımlar olduğu kabul edilebilecektir. Ricoeur burada ilk olarak metnin kendi yazarından ve yorumcularından özerk olduğunu kabul eder. Böylece kendi hermeneutik kuramını oluşturmak için bir çıkış yakalar.

Ricoeur'e göre metin ve yorumcu birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte aynı zamanda birbirlerinden ayırırlar. Yani metin ile yorumcu arasında bir mesafe vardır. Bu yüzden de metin özerk bir yapıdır(Ricoeur, 2002:188). Ricoeur'e göre metin, hem dış dünyaya gönderimde bulunur hem de metindeki amaçsal boyutu ve içsel düzeni görmeye çalışan yapılaştırmacı bir öğeye de sahiptir. Metinle olan bu mesafe sayesinde yorumcu metinle çatışmaya girer. Yorumcu bu çatışma sırasında kendi önyargılarını da sorgular. Böylece ortaya eleştirel bir yaklaşım çıkar. Buradan hareket eden Ricoeur, Gadamer'e felsefi hermenutik anlayışına eleştirel öğeler katmayı önerir. Ona göre bu yaklaşım felsefi hermenutiğin genel amaçlarına ters düşmez. Tam tersine bu sayede felsefi hermenutik kendi yanılsamalarını da gözden geçirme şansı elde eder. Ricoeur diğer yandan Habermas'a da bir takım önerilerde bulunur. Ricoeur burada Habermas'ın ideoloji eleştirisinin sadece özgürleşim istemiyle iletişimsel eylemin onaylanması mümkün değildir. Burada eninde sonunda kültür ve geleneğe başvurmak gerekecektir. Zaten Ricoeur'e göre Habermas'ın hermeneutik anlayışı da sonuçta bir geleneğe, aydınlanma geleneğine bağlanır (Göka vd., 1999:73-74). Kısacası

Ricoeur felsefi hermeneutik ile ideoloji eleştisi arasında orta bir yol bulmaya çalışırken temel çıkış noktası metin ile yorumcu arasındaki mesafe olmuştur. Bu da metnin özerkliğini gündeme getirmiştir. Metnin bu özerk yapısı ise metin ile yorumcuyu karşı karşıya getirmiştir. Bunun sonucunda da bir eleştiri ve sorgulama süreci başlamıştır. Ricoeur bu yüzden Gadamer'in kendi felsefi hermeneutik anlayışında eleştiriye yer vermesinin kendi teorisi açısından olumsuz ve çelişki bir duruma yol açmayacağını söyler. Ricoeur aynı şekilde Habermas'ın da önyargıların ve geleneğin hakkını teslim ettiği takdirde ideoloji eleştirisi anlayışına daha verimli ve yaratıcı boyutlar katabileceğini ifade eder.

Ricoeur aynen Gadamer gibi tüm felsefeyi hermeneutik olarak görür ve yorumu bir dil olarak kabul eder(Göka vd., 1999:74). Ancak bazı noktalarda Gadamer'i eleştirir. Öncelikle Gadamer'in hakikat ve yöntemi birbirinden kesin bir şekilde ayıran yaklaşımına karşı çıkar(Ricoeur, 2002:187-192). Ricoeur'e göre hermenutik beşeri bilimler için uygun bir yöntem sunabilir. Yani hakikatin keşfinde beşeri bilimlerin de önemli bir rolü olabilir. Ricoeur burada metin merkezli düşüncesini anlamlı eyleme uygular. Buna göre bir metin olarak görülen anlamlı eylem, beşeri bilimlerde hermeneutik yöntemin uygulanması için uygun bir zemin olabilir. Bu sayede birbirine karşıt ve zıt yorumlar arasında en uygun olanı belirleyebilecek bir ölçüt elde edebiliriz. Ricoeur'un buradaki amacı yorumun nesnel bir anlamına ulaşmak değildir. Onun amacı daha çok yorumun nesnel ve varoluşsal boyutlarını bir arada ele alabilecek bir yaklaşım geliştirebilmektir (Göka vd., 1999: 74- 75). Yani Ricoeur bütün beşeri söylemi kuşatacak bir yaklaşımdan bahsetmektedir. Burada ise Ricoeur'ün metin anlayışı yine anahtar bir rol oynar. Ricoeur hakikat ile yöntem arasında Gadamer'in yaptığı gibi kesin bir ayırım yapılmasına karşı çıkar. Bu yüzden ona göre beşeri bilimler de hakikate dair keşiflerde bulunabilirler. Beşeri bilimlerin bunu yapabilmek için dayanacağı temelin ne olacağı sorusuna ise Ricoeur anlamlı eylemin bir metin gibi değerlendirilmesiyle beşeri bilimler için bir temel bulunabileceği

yanıtını verir. Böylece de Ricoeur beşeri söylemin birleştirilmesi yolunda önemli adımlar atar.

Ricoeur görüldüğü gibi felsefi hermeneutik ile ideoloji eleştirisi arasındaki karşıtlığı metin modelini kullanarak aşmaya çalışır. Burada ise Dilthey'dan beri açıklamayı doğa bilimleri, anlamayı ise beşeri bilimler için doğru bir yöntem olarak kabul eden düşünceyi sorgular. Ricoeur böyle yapmakla hem nesnel anlamın yapıcı belirlenimini sağlamış hem de geleneksel anlamın varoluşsal yerini koruyabilmiştir. Bu sayede Ricoeur Heidegger'in anlama ontolojisindeki eksiklikleri giderebileceğini düşünmüştür. Ricoeur burada tüm beşeri bilimler için geçerli olacak ve doğa bilimleri ile beşeri bilimlerin ilişkilerini ve farklarını açıklayabilecek bir yorum teorisi geliştirmiştir. Ricoeur'ün buradaki arabuluculuğu tarafları üst bir sistem içinde sentezlemekten ziyade onların önlerine yeni bir proje koymak ve kendi konumlarını sorgulamalarını sağlamaktır (Göka vd., 1999:74- 75). Ricoeur burada açıklama ve anlama arasındaki klasik ayrımı aşmaya çalışmış ve böyle yaparak anlamın hem yapısal ve nesnel hem de varoluşsal boyutlarını içine alacak bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ricoeur böylece bütün beşeri söylemleri kuşatabilecek bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır.

Ricoeur, Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasındaki çatışmaları gidererek onları bir araya getirme çabasına girmiştir. Ancak Ricoeur'ün buradaki amacı bu iki teoriyi içine alacak bir süper sistem kurmak değildir. Onun amacı daha çok felsefi hermeneutik ve ideoloji eleştirisi arasındaki gereksiz çatışmaları gidermektir. Ricoeur'e göre bunların her biri birbirine tamamen karşıt olan konumlar değil farklı yerlerden hareketle kendi tarzlarında meşru iddialar öne süren konumlar olarak görülmelidir(Ricoeur, 2002:185). Bunu yaparken Heidegger'in "birlikte ait olmak" düşüncesini esas alarak onu gerçekleştirmeye çalışır. Ricoeur burada temel olarak gelenek değerlendirmesini merkeze alarak bu iki kurama yönelmektedir (Göka vd., 1999:148). Yani Ricoeur felsefi hermeneutiğin ve

ideoloji eleştirisinin hakkını vermeyi ve onların arasındaki gereksiz tartışmaları gidermeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede Ricoeur'un sırasıyla Gadamar ve Habermas'ın nasıl değerlendirdiğini ve daha sonrada kendini nasıl konumlandığını göreceğiz.

2.2.1. Ricoeur'ün Gadamer Değerlendirmesi:

Ricoeur'e göre Gadamer hermeneutiği ele alırken metinlerin yorumundan ziyade 'tarihsel bilinç' kavramını çıkış noktası olarak almaktadır. Bu yüzden de Gadamer metinlerin yorumunu sadece bir çeviri problemi olarak ele alır. Bu bakış açısı da onu her şeyin insanın dünyaya dönük evrenselliği ve dilselliği çerçevesi içine sıkıştırmaktadır. Tarihsel bilince bu şekilde merkezi bir önem atfeden Gadamer, kendi hermeneutik anlayışını, Habermas'ın ideoloji eleştirisinin karşısında konumlandırır. Gadamer felsefi hermeneutik anlayışında önyargıya, otoriteye ve geleneğe çok yoğun bir şekilde vurgu yapar (Göka vd., 1999:149). Yani Gadamer'e göre insan tarihin dışına çıkamaz. Bu yüzden de insan evrensel olarak tarihin mutlak belirleyicisine tabidir. Gadamer buradan hareketle insanın tarihin ana unsurları olarak gördüğü önyargı, otorite ve gelenek tarafından şekillendirildiğini savunur. Çünkü ona göre önyargı, otorite ve gelenek olmazsa herhangi bir anlama ve yorum da mümkün olamaz.

Ricoeur felsefi hermeneutik ile ideoloji eleştirisi arasındaki çatışmanın çok daha gerilere, aydınlanma ile romantizm arasındaki tartışmaya kadar gittiğini düşünür. Ricoeur romantizmle başlayan karşı çıkışın Dilthey'in epistemolojisine ve Heidegger'in ontolojisine kadar uzandığını ifade eder. Gadamer, Alman Romantizminin aydınlanmacılığın önyargılara, geleneğe ve otoriteye dönük saldırılarına karşı çıkmasını benimser. Burada romantizmin aydınlanmaya dönük "ait olma yaşantısı" ve "geçmişe bağlılık" gibi savunma ve çabalarını farklı bir şekilde kendi teorisine

dahil eder. Ancak burada Gadamer eleştirilerini romantizme yöneltmekten de geri durmaz. Gadamer'e göre romantizm aslında aydınlanmacılığın söylemlerini sadece tersine çevirmekle yetinmektedir. Oysa ki Gadamer'e göre asıl mesele yanıtın değil sorunun tersine çevrilmesidir (Ricoeur, 2002:164-166). Yani romantizm aydınlanmacılığa karşı mücadele etmesine karşın yine de onun çizdiği sorunsalın dışına çıkamamıştır. Gadamer'e göre romantizm bu yüzden önyargıların, geleneğin ve otoritenin güncellenerek yeniden değerlendirilmesi noktasında yetersiz kalmıştır.

Tarih merkezli düşünen Gadamer, Dilthey'in özne merkezli düşüncelerini de hedef alır. Gadamer'e göre Dilthey aydınlanmacılığın, Kartezyen düalizmin ve epistemolojinin etkisinden kurtulamamıştır. Yani Dilthey işe bir öz bilinçten başlamakta, onu temel almakta ve insanın yaşantısını ile içselliğini kendi anlayışının temeli yapmaktadır. Gelenek, otorite ve önyargıyı yeniden ele almak isteyen Gadamer, Dilthey'in bu özne merkezli düşüncelerini hedef alır. Bir kere Gadamer için Dilthey'in bu düşünceleri felsefi düşünceyle ilgili değildir. Çünkü Gadamer; düşünümü koşullandıran tarihsel ortamın daha önemli olduğunu savunmaktadır. Bunun sebebi ise tarihin özneyi ve öznenin düşüncesini önceden etkilediği ve belirlediği gerçeğidir. Dilthey ise ona göre bu gerçekliği tam olarak fark edemediği için düşüncede yaptığı devrim, yalnızca beşeri bilimlere farklı bir epistemoloji önermenin ötesine geçememiştir (Ricoeur, 2002:166-167). Yani Gadamer'e göre Dilthey her ne kadar beşeri bilimler için yeni bir epistemoloji gündeme getirmiş olsa da aydınlanmacı düşüncenin dışına çıkamamıştır. Çünkü Dilthey işe tarihten değil bir özbilinç düşüncesinden başlamış ve tarihi insanın değil insanı tarihin temeli olarak görmüştür. Dilthey için insanın özsel yaşantıları ve bu yaşantıların ifadeleri tarihi anlamının anahtarlarıdır. Bu ise Gadamer'in tarihsel olarak etkili bilinç düşüncesiyle uyuşmamaktadır. Çünkü Gadamer'e göre insan tarihin mutlak belirleyiciliğine tabidir ve onun tarafından şekillendirilmektedir. İnsan bu belirleyiciliğin dışına çıkamaz ve ancak içinde bulunduğu tarihsel ortamın sınırları içinden dünyaya bakabilir.

Ricoeur, Gadamer'in insanın tarihsel boyutunu merkeze alarak, Dilthey'in yaptığı gibi basit bir yöntemsel reformdan ziyade, ontolojiyi epistemolojinin önüne geçiren ve önyargı kavramının güncellemesi için gerekli olan anlamamanın önyapısını kavrayabilen bir bakışa ihtiyacı olduğunu savunduğunu söyler. Bu ihtiyacını ise Heidegger'in felsefesi karşılar. Gadamer'e göre Heidegger anlamamanın önyapısını ilk olarak ele alan filozoftur. Dasein'in zamansallığından yola çıkarak anlamamanın daireselliğine ulaşan Heidegger, Gadamer'e göre beşeri bilimlerin hermeneutiği ile ilgilenmemiştir. Heidegger dikkatini daha çok varlığın anlamı sorununa yöneltmiştir. Heidegger'e göre sezme yapısı işte bu varlığı sorgulama bağlamında yorumun ortaya çıktığı hermeneutik durumda bulunur. Önyargı da Heidegger'e göre bu sezme yapısının bir parçasıdır. Yani buradaki sezme yapısı hermeneutik daireyi yapılandırır (Ricoeur. 2002:167-168). Yani Gadamer beşeri bilimler için epistemolojik bir reformun önemli olmadığını düşünür. Ona göre burada ontolojiyi esas alacak bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Gadamer Heidegger'in anlamamanın önyapısı anlayışını kendi teorisinin çıkış noktası yapar. Heidegger'e göre anlama ancak döngüsel bir süreç içinde ortaya çıkabilir. Bu döngüsel süreç ise sezme yapısı tarafından yapılandırılır. Sezme yapısını koşullayan önemli bir unsur ise önyargıdır. Yani önyargı ona göre insanın anlama ve yorumlama edimini belirleyen döngüsel sürecin temel unsurudur.

Ricoeur'e göre Heidegger hermeneutik daireyi yapılandıran sezme yapısından geri dönüşün nasıl mümkün olacağı ile ilgili olarak herhangi bir şey ifade etmemiştir. Ricoeur, Gadamer'in de Heidegger'in bu özgün düşüncelerini kendi hermeneutik anlayışına katmakla birlikte yine de bu sezmenin veya anlamamanın önyapısından geri dönüş hareketi üzerinde fazla bir şey söylememiştir. Ricoeur burada kendisinin Gadamer ve Heidegger'in üzerinde durmadığı bu geri dönüş hareketinden işe başladığını ifade eder. Ricoeur'e göre filolojik yorumlar anlamamanın türetimsel bir şeklidir. Filolojik yorumların önemi tek başına meşrulaştırılmasının mümkün olmasıdır.

Ricoeur'e göre anlamamanın önyapısının temel olması ancak türetimin gerçekleşmesiyle mümkündür. Çünkü ona göre anlamadan türetim gerçekleştirilmediği takdirde hiçbir temelden bahsedemeyiz (Ricoeur, 2002:168). Yani türetimin gerçekleştirilmesi anlamamanın önyapısı için bir temeldir.

Ricoeur'e göre Gadamer hermeneutiğe asıl olarak üç noktada katkıda bulunmuştur. Bunlardan birincisi önyargı, otorite ve gelenek arasında kurduğu ilişki, ikincisi tarihsel bilincin belirleyiciliğinden hareketle önyargı, otorite ve gelenek kavramlarının ontolojik önceliğini savunması ve üçüncüsü de felsefi ya da evrensel hermeneutik anlayışıdır (Ricoeur, 2002:169). Bu noktalara daha yakından bakacak olursak, Gadamer önyargı, otorite ve gelenek kavramlarının aydınlanmacılığın saldırıları altında zamanla olumsuz bir anlama büründükleri düşüncesindedir.

Önyargıyı ele alacak olursak; Gadamer'e göre önyargı akli dışlayan, sorgusuzca ve körü körüne inanmayı çağrıştıran bir kavram değil, tam tersine insanın sonlu, sınırlı ve tarihsel bir varlık olarak belli bir durum içinde kendini tanıması ve bulmasıyla ilgili bir kavramdır. Ona göre belli bir temele dayalı meşru önyargılar anlamamanın temelini oluşturmaktadırlar. Çünkü biz dünyaya bu önyargılardan hareketle yönelebiliriz. Gadamer'e göre önyargıya dönük olumsuz anlayışların bizatihi kendileri önyargıya karşı bir önyargıyı ifade eder(Ricoeur, 2002:169).Yani Gadamer için önyargılar sayesinde insanın kendisini,başkasını ve dünyayı anlaması mümkün olabilir.Önyargılar dışında herhangi bir anlamadan bahsedilmesi olanaksızdır.

Önyargıya karşı olan önyargılı anlayışlar otorite kavramına da aynı şekilde saldırırlar. Aydınlanmacılığa dayalı bu düşünceler için otorite kavramı şiddet, zor ve körü körüne itaat gibi anlamlar çağrıştıırır. Gadamer için ise otorite bu anlamların tam tersi bir içeriğe sahiptir. Ona göre otoritenin özünde bu tarz şiddet, baskı, zor gibi kavramlar bulunmaz. Gadamer için otorite temelde zora değil tasdik ya da rızaya dayalıdır. Otorite birilerine bir şeyler

dayatmaz. Otorite yalnızca başkalarından kendi üstünlüğünün kabul edilmesini bekler. Otorite irrasyonel ve keyfi değildir. Belli bir birikime, deneyime ve geçmişe dayanır(Ricoeur, 2002:169-170).Gadamer burada da otoritenin alışılmış olumsuz anlamını da tersine çevirerek onun aslında olumlu, verimli ve insanlar açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu savunur.

Burada ise otoritenin gelenekle ilişkisi gündeme gelir. Gadamer'e göre gelenekler de belli bir otoriteye sahiptir. Gelenek sayesinde bizi belirleyen çeşitli kültürel kalıplar ve davranışlar gelecek kuşaklara aktarılır. Ancak Gadamer'e göre geleneğin akıl dışı bir yapı olarak düşünülmemesi gerekir. Gelenek tam tersine tarihin ve özgürlüğün yapıcı bir unsuru olup tamamen akılla bağlantılıdır(Ricoeur, 2002:170-171).Yani Gadamer'e göre gelenek, bağnazlık ve körü körüne bir itaatle ilgili bir yapı olmayıp geçmiş kuşakların yaşam tecrübelerinin kaybolmadan bize aktarılmasını sağlayan akılcı ve hatta özgürlükçü bir yapıdır.

İkinci olarak önyargı, otorite ve gelenek kavramlarının ontolojik önceliğine yaptığı vurgu ile tarihin etkilerine maruz kalan bilinç anlayışına ulaşılır. Gadamer burada temel olarak tarihle aramıza herhangi bir mesafe koyamayacağımızı, bu yüzden de asla tarihin dışına çıkıp tarihe nesnel bir gözle bakamayacağımızı savunur. Tarihin belirleyici etkisi insanın sonlu ve sınırlı bir varlık olup tarihsel durumun dışına çıkamamasıyla ilgili bir durumdur. Bundan dolayı tarihi bütünlüklü ve nesnel bir şekilde ele alacak bir tarih bilimi anlayışı yanılsamadan ibarettir. Gadamer'e göre bizim tarih karşısında ancak tarihsel durumun izin verdiği sınırlarda bir ufukumuz olabilir. Bu ufku da başkaları ile sürekli diyalog yoluyla genişletebiliriz. Gadamer'e göre ufkun genişlemesi ancak farklı ufukların kaynaşmasıyla mümkün olur. (Ricoeur, 2002:171-173). Yani Gadamer için insan, tarihin belirleyiciliği altındadır ve bu yüzden de insanın tarihin dışına çıkarak tarihe nesnel bir şekilde yönelmesi mümkün değildir. İnsan en fazla tarihin sınırları içinde bir

ufka sahip olabilir. Tarihin dışına çıkamayan insanın yapabileceği sadece başkalarıyla ilişkiye girip onların ufkuyla karşılaşarak ufkunu genişletmektir. Ufkun genişlemesi ise farklı ufukların kaynaşmasıyla mümkün olur.

Üçüncüsü Gadamer kendi hermeneutiğini felsefi ve evrensel bir teori olarak ortaya koyar. Bu da Gadamer'in tarihin etkilerinden bağımsız, önyargının, otoritenin ve geleneğin dışında, saf ve nesnel bir beşeri bilimin imkansızlığını savunan görüşleriyle bağlantılıdır. Gadamer burada hermeneutiğin evrenselliğinden ve meta-eleştirden bahseder (Ricoeur, 2002:174-175). Hermeneutiğin evrenselleşmesi ve meta eleştiri düşüncesi Gadamer'in insanın tarihin belirleyiciliğine tabi olan ve sadece dil içinde dünyayla bağlantı kurabilen bir varlık olduğu teorisine dayanır.

Ricoeur burada Gadamer'in hermeneutiğin evrenselleştirilmesi amacının üç şekilde gerçekleştirilebileceğini söyler. Birinci olarak hermeneutik evrensellik iddiasında bulunurken bilimle aynı yerde bulunur. Ancak hermeneutik her türlü yaşantı sürecini de içerdiğinden bilimi önceler ve onu kuşatır. İkinci olarak hermeneutik meta – eleştirinin başarılması yani eleştirinin eleştirisinin gerçekleştirilmesi sayesinde bir yöntem bilgisi olmaktan kurtularak evrenselleştirilecektir. Üçüncü olarak da hermeneutiğin dilsel boyutuyla ilgili olarak bir evrenselleştirme gündeme gelir. Buna göre dil sayesinde hermeneutik yaşantının estetik ve tarihsel boyutları söyleme dökülebilir. Ricoeur'e göre anlama burada yalnızca bir diyalog içinde gerçekleşebilir. Ancak Ricoeur, burada Gadamer'in diyalog derken, sınırlı ve yüzyüze bir iletişimden ziyade bir soru – cevap diyalektiği içinde gerçekleşebileceğini kastettiğini söyler. Bu da dilin, sistemsel bir yapı amacından değil konuşulan şeylerin toplamı olan doğasından kaynaklanır. Dilin bu doğası ise hermeneutiğin tarihsel, estetik ve dilsel kısımlara ayrılmasını engeller (Göka vd., 1999: 155 – 156). Yani Ricoeur Gadamer'in hermeneutiğin bilimi de kapsayacak şekilde evrensel bir kuşatıcılığa sahip olduğunu savunduğunu söyler. Bu yüzden hermeneutik bir yöntem olarak

değil hakikatin keşfini sağlayan bir meta-eleştiri olarak kurulmalıdır. Burada ise dilin oldukça hayati ve mutlak belirleyici bir rolü vardır.

2.2.2. Ricoeur'un Habermas Değerlendirmesi:

Ricoeur, Habermas'ın hermeneutik anlayışının Gadamer'in hermeneutik anlayışından dört temel noktada ayrıldığını savunur. Birincisi Gadamer'in önyargı kavramına karşı Habermas ilgi (çıkarcı veya istem) kavramını öne sürer. Habermas marksizmi yeniden tanımlama çabası içinde, onu bir bilgi arkeolojisi içine yerleştirerek nesnelcilik ve pozitivistliğin yükselişiyle birlikte gerileyen refleksiyon sorunsalı etrafında ele alır. Yani Habermas'ın buradaki amacı refleksiyonun eriyip yokoluşunun tarihini, unutulmuş yaşantısını ve eleştirel işlevini yeniden ele geçirmek amacıyla refleksiyonu yeniden inşa etmektir. Habermas'a göre Marksizm, içinde Kantçı özne, Fichteci ego ve Hegelci bilinç anlayışlarının da bulunduğu eleştirel refleksiyon tarihinin en aşırı parçasını teşkil eder. Ancak Habermas Marksizme dönük bu olumlu yaklaşımına rağmen onu eleştirmekten geri durmaz. Habermas'a göre Marksizm insanı yalnızca bir üretici olarak ele almıştır. Bu da insanı araçsal eylemin sınırları içine hapseden tek yönlü, indirgemeci ve olumsuz bir anlayışı beraberinde getirmiştir(Ricoeur, 2002:176-177). Yani Habermas Gadamer'in önyargı kavramına karşı ortaya koyduğu ilgi kavramından hareketle öncelikle içinden geldiği Marksist gelenekle bir hesaplaşma içine girmektedir. Habermas burada Marksizmin çeşitli indirgemeci anlayışların baskısı altında unutulmuş olan eleştirel refleksiyon boyutunu tekrar açığa çıkarmayı ve böylece Marksizmi revize etmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla ilk olarak Habermas Marx'ı eleştirel bir incelemeye tabi tutar.

Habermas'ın Marx'a dönük eleştirilerinde ilgi kavramı çok önemli bir yer tutar. Habermas'a göre kendi eleştirel felsefesinin temel amacı bilgi

iddialarının temelinde yer alan ilgilerin yarattığı yanılsamaların gerçek yüzünü açığa çıkarmaktır. Burada da kendilerinin ilgilerden bağımsız ve evrensel olduklarını savunan ideolojilere karşı eleştirel bir tutum içinde olunması gerekir. Habermas'a göre üç temel ilgi vardır. Bunlara bağlı olarak da üç bilim türü vardır. Habermas'a göre ilk iki bilim anlayışı ideolojilerin ilgileri örtme ve gizleme amaçlarına hizmet eder. Bu iki bilim, teknik ilginin yönlendirdiği ampirik analitik bilimler ve pratik ilginin yönlendirdiği tarihsel hermeneutik bilimlerdir. Habermas'ın Marx'ı eleştirisi de kendi teorisindeki bu iki ilgi ve iki bilim arasındaki ayrımlara dayanır. Marksizmin üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında kurmuş olduğu bağlantıyı ele alan Habermas, burada güçlerin ve ilişkilerin üretim kavramına tamamen boyun eğdirildiği tespiti yapar. Bu yüzden ilgiler ve bilimler arasındaki ayrım tam olarak yapılamamıştır ve Marksizm de pozitivizmin tarihi içinde yer alarak refleksiyonun unutulmasına katkı yapan anlayışlardan biri olmuştur (Ricoeur, 2002:178-179). Habermas'ın buradaki temel tutumu her türlü ideolojinin mutlak doğruluk iddialarının reddidir. Habermas'a göre bu tarz mutlaklık iddialarının gerçek konumları ancak eleştirel bir yaklaşımla ortaya çıkarılabilir. Bunun için Habermas Gadamer'in önyargı kavramına karşı ilgi kavramını gündeme getirmiştir. Onun amacı nesnelciliğin ve belirlenimciliğin yükselişine karşı refleksiyonun eleştirel ve özgürleştirici potansiyelini tekrar vurgulamaktır. Bu çerçevede marksizmi yeniden yorumlar. Ona göre Marksizm bu tarz bir eleştirel refleksiyonun en gelişmiş parçası olarak görülmelidir. Ancak buna rağmen Marksizm yine de içinde bir mutlaklık damarını taşımaktadır. Bu da beraberinde indirgemeci ve kapalı bir anlayışı getirmektedir. Bu yüzden Habermas Marksizmin bu tarz bir mutlaklık iddiasından kurtarılarak eleştiriye merkez alan bir anlayışla güncellenmesi gerektiğini düşünmektedir.

Habermas'ın Gadamer'den ayrılığı, ikinci noktada daha da belirginleşmeye başlar. Habermas burada üçüncü bir ilgi türünü devreye sokar. Bu ilgi, özgürleşme ilgisidir. Özgürleşme ilgisi eleştirel toplum

bilimlerini yöneten bir ilgidir. Bilindiği gibi Gadamer beşeri bilimlerde tarihe mesafe koyan her türlü anlayışa karşıdır. Ona göre tarihte eleştiri imkanı olsa bile bu ancak otoritenin tasdik edilmesiyle mümkün olabilir. Yani burada en fazla, geleneğin, içinde bulunulan tarihsel duruma göre yeniden yorumlanması söz konusu olabilir. Bu yorumlama etkinliği ise insanın sonlu ve sınırlı varlığına bağlı olarak önyargıların kuşatıcı boyutuna yoğun bir vurgu ile şekillenecektir. Habermas ise burada Gadamer'in tam tersi düşünceler savunur. Ona göre eleştirel toplumsal bilimleri ampirik – analitik bilimlerden ayıran temel özellikleri eleştirel oluşlarıdır. Eleştirel toplumsal bilimlerin en önemli görevleri ampirik toplumsal bilimlerin gözlem yoluyla ortaya koyduğu bir takım yasa ve düzenliliklerin altında ne olduğunu fark edebilmektir. Burada amaç ideolojik bakımdan donmuş olan bağımlılık ilişkilerinin eleştiri yoluyla dönüştürülmesidir. Habermas bir özgürleşme ilgisinin, özneyi donmuş güçlere bağımlılıktan kurtardığını söyler. Habermas'a göre bu kurtarma kendi üzerine düşünme ile olmaktadır. Habermas burada eleştirelliğe hermeneutiğin üzerinde bir yer verir (Ricoeur, 2002:180). Habermas bu noktada Gadamer'in önyargı anlayışını hedef almaktadır. Ona göre Gadamer'in önyargı anlayışı katı bir mutlaklık iddiasında bulunmaktadır. Çünkü Habermas Gadamer'in önyargıyı her türlü anlamının, yorumlamanın ve eleştirinin temeli olarak görmesi nedeniyle ortaya eleştiriye kapalı ve dogmatik bir tavır çıktığını savunmaktadır. Habermas burada eleştirel toplum bilimlerini gündeme getirir. Ona göre eleştirel toplum bilimleri sayesinde donmuş bağımlılık ilişkileri çözülebilir ve dönüştürülebilir. Böylece de eleştirel refleksiyonun özgürleştirici boyutları açığa çıkarılabilir.

Ricoeur üçüncü noktadaki uzlaşmazlığın ise sürdürülen tartışmanın temeli olduğunu ifade eder. Ricoeur burada önemli bir iddiada bulunur. Ona göre Habermas'ta ideolojinin eleştirel toplum bilimlerindeki işlevi ile Gadamer'de yanlış anlamının gelenek hermeneutiğindeki işlevi aynıdır. Gadamer'e göre soru – cevap diyalektiği içinde yanlış anlamının anlama ile bütünleştirilmesi sağlanabilirdi. Ancak Gadamer'e göre yanlış anlama ile

anlamanın kökenleri aynı olduğundan bu sorunu yöntembilimsel ve açıklamalı yaklaşımlar ile çözmek mümkün değildir. Gadamer'in yanlış anlama kavramı Habermas tarafından sistematik olarak çarpıtılmış iletişim olarak adlandırılır (Göka vd., 1999:159). Ricoeur'e göre Habermas bu iletişim çarpıtmalarının sembolden arındırmayı da gündeme getirdiğini düşünür. Ricoeur'e göre, Habermas'ın ideoloji kavramının üç temel niteliği vardır. Birincisi baskının söylem üzerindeki etkisidir. İkincisi bilinci açan bir ikiye bölünmüşlüğü'nün neden olduğu gerçeği gizleme durumu yaratmasıdır. Üçüncüsü ise nedenlerin doğrudan açıklanmasını sürekli olarak engelleyen ve nedenlerin açıklanması boyunca uzanan ilave rotaların varlığıdır. Bu üç nitelikten dolayı ideoloji hermeneutik için bir sınır yaşantı haline gelmektedir. Habermas'a göre bu sınır yaşantıyı ifade edebilen bir meta – hermeneutiğe ihtiyaç vardır. Bu meta – hermeneutiğin temeli ise eleştiriye dayanır. Eleştiri, iletişimsel yeterliliğin teorisi, yanlış anlamanın aşılması tekniği ve iletişimsel tahriflerin açıklamalı bir bilimidir (Ricoeur, 2002:181-183). Ricoeur burada ideoloji ve gelenek arasında bir paralelik kurmaya çalışıyor. Ona göre hem Habermas'ın ideoloji kavramı hem de Gadamer'in gelenek kavramı toplumsal, tarihsel ve bireysel yapıları belirleyen unsurlar olarak görülmektedir. Ancak Ricoeur'e göre bu noktada çok temel bir ayrım ortaya çıkar. Ona göre Gadamer'in gelenek anlayışı mutlak belirleyicidir ve insan bu kapalı yapının dışına çıkamaz. Dolayısıyla da insanın geleneğe dışarıdan nesnel bir şekilde bakabilmesi mümkün değildir. Bu da gelenek dışında bir eleştirinin mümkün olamayacağı sonucunu gündeme getirmektedir.

Gadamer için gelenek dışarıdan eleştirilecek bir yapı değil tam tersine içinde yer almadan eleştirinin ortaya çıkamayacağı bir temeli ifade eder. Ancak Habermas'ın ideoloji anlayışında durum değişir. Öncelikle Habermas için de Gadamer'in gelenek anlayışına benzer şekilde ideolojinin de bir belirleyiciliği vardır. Ancak Gadamer'de olduğu gibi mutlak bir belirleyicilik sözkonusu değildir. Habermas'a göre eleştirel toplum bilimleri sayesinde ideolojinin altında yatan donmuş yapıların çözülmesi ve

dönüştürülmesi mümkündür. Yani insan burada ideolojinin dışına çıkabilir ve eleştirel bir şekilde onu dönüştürebilir. Bu da Gadamer ve Habermas arasında çok önemli ve temel bir uzlaşmazlığı ifade eder.

Ricoeur'e göre dördüncü noktada artık uzlaşmazlık bir ayrım olmaktan ziyade bir uçurum haline gelir. Daha önce ifade edildiği gibi Gadamer Heideggerci bir tavırla anlamının bir bilgi değil bir varlık tarzı olduğunu söyler. Gadamer dili ise nesnelleştirilmeyen ve kuşatıcı nitelik taşıyan bir ortam ve ontolojik bir yapı olarak düşünür. Ayrıca Gadamer'in anlama hermeneutiği insanın sınırlı, sonlu ve tarihsel niteliğine vurgu yapar. Habermas ise Gadamer'i bütün bu söylediklerinin az rastlanılan bir tecrübenin ontolojik hipotezisyonundan başka bir şey olmamakla suçlar. Ona göre bu tarz bir yaşantı, herhangi bir şekilde nesnelleştirilemez ve iletişimsel eylem kuramı içine dahil edilemez. Habermas kendi anlayışının Gadamer'in içinde bulunulan gelenek bağlamında düşünmenin yerine sezme bağlamında düşünmeyi getirdiğini savunur. Ayrıca Habermas Gadamer'in hermeneutiğinin anlamının kökeninde bulunan şeyle ilgili bizim yapmamız gereken şeyin ona sadece düzenleyici bir fikir olarak görmek olduğunu söyler. Burada ise Habermas özgürleşme ilgisinin bize yol göstereceğini belirtir. Kendi üzerine düşünmeye dayanan bu özgürleşme ilgisi önsel bir kabuller çerçevesini kabul etmez. Buradaki temel fikir, bütün toplumsal eleştirinin içinde bulunan sınırlı ve kısıtlı olmayan bir iletişim düşüncesidir. Habermas'a göre Gadamer'in gelenek hermenetiği yalnızca yorumlamayı içerir. Ona göre Gadamer'in hermeneutiğinde dönüştürmeye yer yoktur (Ricoeur, 2002:183-184). Habermas burada Gadamer'in dilin herhangi bir şekillendirilemeyen kuşatıcı bir yapı olarak insan üzerinde belirleyici olduğunu ve bu yüzden sınırlı ve tarihsel bir varlık olan insanın dil ve tarih tarafından şekillendirildiği düşüncesini savunduğunu söylemektedir. İnsan zaten bu şekillendirilme temelinde eleştiri, yorumlama ve anlamayı gerçekleştirebilir. Ancak Habermas bu belirleme durumunun Gadamer'in sandığı kadar mutlak olmadığını savunur. Ona göre dilsel ve tarihsel yapılar

bize yalnızca düzenleyici bir çerçeve sunarlar. Bu çerçeve ise eleştiriye dayanan özgürleşme ilgisi sayesinde dönüştürülebilir. Habermas'ın burada savunduğu herhangi bir mutlak belirleyiciliği reddeden sınırlı ve kısıtlı olmayan bir iletişim idealidir. Bu iletişim ideali ise eleştiriye, özgürleşmeye ve dönüştürmeye dayalıdır.

2.2.3. Ricoeur'ün Eleştirel Hermeneutik Anlayışı:

Ricoeur, Gadamer ile Habermas arasındaki bu tartışmadan, her ikisini de içine alacak bir süper sistem kurma gibi bir amacının olmadığını belirtir. O daha çok, bu anlayışların farklı konumlardan hareket ettiklerini ancak bunun onların birbirine karşıt anlayışlar olduğu anlamına gelmediğini söyler (Ricoeur, 2002:185). Yani Ricoeur'ün amacı bu anlayışları uygun bir şekilde sentezleyeceği büyük bir yapı kurmak değildir. Onun amacı daha çok farklı hermeneutik anlayışları kendi konumları ve odaklandıkları noktalar çerçevesinde değerlendirmektir.

Amacının bu şekilde bir süper sistem kurmak olmadığını belirten Ricoeur, burada özgün bir sentez ortaya koyulup koyulamayacağını sorgular. Bu noktada iki soru sorar. Ricoeur'ün birinci sorusu Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin Habermas'ın ideoloji eleştirisinin taleplerinin ne kadarını karşılayabileceğidir. Eğer bunların bir kısmını karşılayabilirse bu sefer de evrensellik iddiasının boşa düşüp düşmeyeceğini sorgular. Ricoeur'ün ikinci sorusu ise Habermas'ın ideoloji eleştirisinin hangi durumlarda mümkün olduğudur. Ricoeur bu iki soru üzerinden kendi hermeneutik anlayışını biçimlendirmeye başlar (Ricoeur, 2002:185). Ricoeur burada Gadamer'in tarihsel ve dilsel yapıların içinden dünyaya yönelebilen insanın bu evrensel durumunu merkeze alan felsefi hermeneutik anlayışının Habermas'ın insanın özerk yapısına vurgu yapan ve eleştiri ile özgürleşmeyi esas alan anlayışıyla hangi noktalarda ne kadar uzlaşabileceğini araştırmaktadır.

Ricoeur ilk olarak hermeneutiğin zaten eleştirel bir boyuta sahip olduğunu ifade eder. Ancak Ricoeur'e göre Gadamer'in felsefi hermeneutiği bu eleştirel boyuttan ziyade beşeri bilimlerle gelenek arasındaki mesafenin kapatılmasına yoğunlaşmaktaydı. Buna rağmen Gadamer'in hermeneutiği de en nihayetinde yine eleştirel olmak zorundaydı. Çünkü Ricoeur'e göre başka türlü Gadamer'in amacına ulaşması mümkün değildir. Ricoeur, Gadamer'in hermeneutik tecrübenin kendisine oldukça fazla önem verdiğinden dolayı eleştirel bir bakışı benimseyemediğini savunur. Gadamer bundan dolayı hakikat ile yöntemin kesinlikle bir araya gelemeyeceğini savunmuştur. Bu da Gadamer'in Habermas'ın ideoloji eleştirisinin haklı yönlerini görmesini engellemiştir(Ricoeur, 2002:187-188). Ricoeur burada Gadamer'in hermeneutiğin metinsel kökenlerine fazla önem vermediğini düşünmektedir. Eğer Gadamer bu kökenlere yeterince önem verse hem gelenekle diyalog kurmanın, hem de eleştiriye yer açmanın imkanı doğacaktır (Göka vd., 1999:165). Çünkü Ricoeur'e göre metin özerk bir yapıdır ve dolayısıyla da bu özerk yapısından dolayı da hem yazarıyla hem de yorumcularıyla arasında bir mesafe oluşmuştur. Bu mesafe ise eleştiriye olanaklı kılmaktadır. Eğer Gadamer metnin bu özerk yapısını dikkate alırsa kendi teorisinin özünü bozmadan eleştiriye hak ettiği yeri verebilir ve böylece geleneği de eleştiriye de dikkate alacak bir yaklaşım ortaya koyabilir. Ricoeur Gadamer'in felsefi hermeneutiğine eleştirel bir boyutu katabilmek için dört noktada öneride bulunur.

Birincisi Ricoeur'e göre Gadamer mesafe anlayışına karşı şiddetli bir tavır koymaktadır. Halbuki Ricoeur'e göre gelenekle araya mesafe koyulması yoruma karşı bir tavır olarak anlaşılmamalıdır. Tam tersine bu mesafe yoruma ait bir durumdur. Ricoeur'e göre metin üzerine odaklanma ve mesafe koyma yorumu olanaklı kılmaktadır. Ricoeur burada yazı kavramına özel bir önem atfeder. Ona göre yazı metnin kalıcılığını sağlar. Bu sayede de bir mesafe ortaya çıkar ve buradan bir eleştiri imkanı doğar. Yani Ricoeur'e göre eleştiri zaten yorumun özünde bulunmaktadır(Ricoeur, 2002:188-189).

Kısacası burada Ricoeur için metinle olan mesafe olumsuz bir durum olmayıp tam tersine eleştiriyi mümkün kıldığı için olumlu bir durumdur. Ona göre Gadamer'in de eleştirinin yorumla olan bu derinden bağını görmesi gerekir.

Ricoeur'ün üzerinde durduğu ikinci nokta ise Dilthey'dan beri devam eden açıklama ve anlama arasındaki uçurumdur. Ricoeur bu uçurumu aşmak için semiyolojik ve yapısal analizlere başvurur. Semiyolojik model sayesinde her açıklamanın nedensel olmak zorunda olmadığını görebiliriz. Semiyolojik modele göre söylem artık yazıya göre ele alınamaz. Söylem burada artık bir praksise ait olan bir çatışma kategorisinin içinde yer alır(Ricoeur, 2002:189). Ricoeur'e göre semiyolojik modelin sağladığı bu bakış açısı sayesinde, söylem anlamayı sağlayan bir betimleme ve açıklama için gerekli yapılarla iş gören bir çalışma olarak ifade edilir. Bu sayede de eleştirel bir girişim olanaklı hale gelir(Göka vd., 1999: 166).Yani Ricoeur burada semiyolojik model sayesinde anlama ve açıklama arasındaki uçrumun aşılabileceğini ve eleştirinin de bu çerçevede olanaklı hale gelebileceğini söylemektedir.

Ricoeur Gadamer'in felsefi hermeneutiğine eleştiriyi katmak için üçüncü noktada "hermeneutik an" kavramını inceler. Ricoeur'e göre hermeneutik an, bir metnin kapalılığının bozularak ona soru sorulmasıyla başlayan bir zamanı ifade eder. Ricoeur bu hermeneutik anın Gadamer'in metnin bize açtığı dünyaya yönelme anı olarak da görülebileceğini söyler. Bunun Ricoeur açısından önemi artık bu noktada romantik hermeneutik anlayıştan kopulmasıdır. Romantik hermeneutik daima metnin arkasında bulunduğu inandığı anlamı yazarın niyeti içinde aramaktaydı. Ama burada söz konusu olan metnin arkasındaki anlam değil, metnin önünde açılan dünyadır. Yani metin burada önümüze farklı bir gerçeklik açmaktadır. Bu da metnin var olan gerçekliğe karşı bir söylem olmasını sağlar. Dolayısıyla da yorumcu metnin kendisine açtığı dünya ile karşılaşınca bir eleştiri imkanı ortaya çıkar(Ricoeur, 2002:190-191). Ricoeur burada özgün ve farklı bir yaklaşımda bulunur. Klasik hermeneutiğin metnin anlamını metnin arkasında

ve yazarın zihninde aramasına karşı çıkan Ricoeur, metnin anlamının metnin önünde bulunduğunu söyler. Yani metnin anlamı, metnin önümüze açtığı farklı olanakların ve farklı dünyaların içinde aranmalıdır. Okur bu farklı dünyalarla karşılaştıkça kendini sorgulayacak ve eleştirecektir.

Ricoeur dördüncü ve son noktada öznelliğin konumunu sorgular. Ricoeur'un daha önce hermeneutiğin ana sorununun metnin yazarının niyetinin anlaşılması değil, metnin önümüzde açtığı dünya aracılığıyla kendimizi anlama olduğu ifade edilmişti. Burada kendini metne yansıtmak gibi bir durum yoktur. Burada daha çok yorumcunun metinle karşı karşıya gelmesi kendisini metne bırakması ve metinde yorum yoluyla açığa çıkarılan dünyaları kendisine mal etmesi söz konusudur. Yani burada anlama metnin açtığı olanakların yorumcuya kazandırdığı öznellik boyutunu ifade eder. Özne metinle karşı karşıya geldikçe kendi yanılsamalarını da eleştirel bir bakışla görebilecektir. Bu imkan Gadamer'in felsefi hermenetiğinde belli belirsiz bir şekilde yer almaktadır. Ricoeur ise Gadamer'de belli belirsiz olan bu noktayı daha belirgin hale getirmeyi amaçlar. Ricoeur'e göre eğer mesafe koymanın olumlu rolü kabul edilirse, yanılsama teorisinin hermeneutikle bütünleştirilmesi mümkün olabilir (Ricoeur, 2002:191-192). Yani Ricoeur'e göre yorumcu metnin önüne açmış olduğu farklı olanakları kendinde gerçekleştirerek metin sayesinde kendisini anlar. Bu da kendiliğinden bir eleştiri durumunu gündeme getirir. Çünkü yorumcu eğer eleştiriye kapalı olursa metnin önüne açmış olduğu farklı olanaklara yönelerek onları kendisine maledemez. Burada eleştirinin olumlu işlevi görüldüğü takdirde yanılsama teorisi ile hermeneutiğin birleştirilmesinin imkanı doğmuş olur.

Ricoeur, Gadamer'in felsefi hermeneutiğine eleştiriye katmanın yolunu bu şekilde gösterdikten sonra, sıra bu sefer Habermas'ın hermeneutik anlayışının evrensellik iddiasını tartışarak onu felsefi hermeneutik ile kesiştirmeye çalışır. Ricoeur'e göre Habermas'ın ilgi kuramı felsefi bir antropolojiye dayanır. Habermas'a göre ilgi gözlemlenebilir bir yapı değildir.

Ona göre ilgi varoluşsal bir olaydır. Bu yüzden ilginin analiz edilmesi hermeneutik yaklaşımla mümkün olur. İlgi sayesinde insan doğayı aşarak kültür dünyasını kurmuştur. Bu kültür dünyası ise emek, güç ve dil tabakalarından oluşur. Burada yapılması gereken bu ilgileri ortaya çıkaracak bir hermeneutik kurmaktır. Buna meta – hermeneutik de denilebilir. Ricoeur burada Habermas'ın meta – hermeneutik anlayışı ile Gadamer'in ön anlamının hermeneutiği arasında bir bağlantı kurmaktadır. Yani Ricoeur önyargı ve ideoloji kavramı arasında, sınırlı ve sonlu bir varlık olarak insanın önyargı, otorite ve gelenek tarafından biçimlendirilmesine vurgu yapan Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasında bir paralellik kurmaktadır (Ricoeur, 2002:192-193). Yani insanın doğayı aşarak bir kültür dünyasını kurabilmesinin temelinde kuşatıcı bir yapı olarak gördüğü ilgi kavramı yer almaktadır. Ricoeur burada Gadamer'in önyargı kavramıyla Habermas'ın ilgi kavramı arasında bir takım benzerlikler olduğunu iddia etmektedir. Gadamer'e göre nasıl ki kuşatıcı bir yapı olarak gördüğü önyargıların analizi ancak hermeneutikle mümkün oluyorsa aynı şekilde Habermas'ın kuşatıcı bir yapı olarak gördüğü ilgilerin analizi de ancak hermeneutik ile mümkün olabilir. Dolayısıyla da Habermas'a göre ilgilerin bu hermeneutik analizini gerçekleştirebilecek bir meta hermeneutik mümkün olabilir. Ricoeur'e göre Gadamer'in önyargıların hermeneutik analizi de ön anlamının hermeneutiğini mümkün kılmaktadır. Yani burada Ricoeur Gadamer'in önyargı ve ön anlamının hermeneutiği anlayışları ile Habermas'ın ilgi ve meta-hermeneutik anlayışları arasında önemli benzerlikler ve paralellikler olduğunu savunmaktadır.

Ricoeur bu bağlantıyı kurduktan sonra Habermas'ın özgürleşme ilgisi tarafından yönlendirilen eleştirel toplum bilimleri düşüncesini ele alır. Ricoeur öncelikle eleştirel toplum bilimlerinin kökeninde bir özgürleşme ilgisi bulunduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre tarihsel hermeneutik bilimler ile eleştirel toplum bilimleri arasında ilgi konusunda bir fark olursa doğal olarak etik ile özgürleşme ilgisinin de farklı olacağı sonucu ortaya çıkacaktır.

Ricoeur'e göre özgürleşme ilgisinin içeriği sınırlanmamış ve kısıtlanmamış bir iletişim idealidir. Ricoeur'e göre eğer bu ilgi tarihsel hermeneutik bilimlerden ayrı olarak iletişimsel bir zemine yerleştirildiği takdirde ortaya boş ve soyut bir içerik çıkacaktır. Ricoeur burada gelenek hermeneutiğini gündeme getirir. Ona göre kültürel mirasın yaratıcı yeniden yorumu olmazsa biraz önce bahsedildiği gibi sınırlanmamış ve kısıtlanmamış iletişim ideali bir soyutlamadan ibaret kalır. Yani kültür ve gelenek kısıtlanmamış ve sınırlanmamış iletişimsel bir topluluğun yaşayabileceği gerçek bir özgürlüğün temeli olacaktır (Ricoeur, 2002:193-194). Ricoeur burada kültür ve gelenekten kopuk sınırlı ve kısıtlı olmayan bir iletişim idealinin boş bir soyutlamadan ibaret olacağını ısrarla vurgular. Ona göre eğer böyle bir ideal gerçekleştirilirse bunun da temeli yine kültür ve gelenek olmalıdır. Bu yüzden Ricoeur'e göre Habermas kendi ideoloji eleştirisinde kültür ve geleneğin önemini dikkate almak durumundadır.

Ricoeur daha sonra yanlış anlama ile ideolojik çarpıtma arasındaki ayrıma yönelir. Ricoeur'e göre Habermas'ın temel düşüncesi ampirik analitik bilimlerin araçsal ve rasyonel söylemlerinin egemenliğinin eleştiriye ve özgürleşme ilgisine bağlı olarak iletişim alanında kırılmasıdır. Yani burada araçsal eylemin iletişim eylemine taşması ve onu biçimlendirmesi söz konusudur. Rasyonalite araçsal eylemi belirlemekle kalmamış, aynı zamanda iletişimsel eylemi de belirlemeye başlamıştır. Habermas burada tek yol olarak eleştiriye, özgürleşme ilgisini ve sınırlanmamış bir iletişim idealini alternatif olarak sunmaktadır. Ancak Ricoeur'e göre Habermas'ın düşünceleri bu haliyle bir inançtan öteye gidemez. Ona göre yapılması gereken iletişimsel eylemin yeniden canlandırılması için kültürel birikime ve geleneğe yönelmektir (Ricoeur, 2002:194-196). Yani Ricoeur'e göre Habermas'ın amacı araçsal ve nesnelleştirici söylemlerin iletişim alanındaki egemenliğinin eleştiri yoluyla kırılması ve sınırsız bir iletişim idealinin hayata geçirilmesidir. Habermas'ın burada içinden geldiği Frankfurt Okulun araçsal

akıl ve eleştirel akıl arasında yapmış olduğu ayırmadan hareket ettiği görülmektedir.

Ricoeur son olarak iletişimsel eylemin geleneksel kaynaklarının yeniden canlandırılması ile politik sorumluluğun yeniden uyandırılması arasındaki ilişkiyi ele alır. Ancak Ricoeur'e göre Gadamer ile Habermas arasındaki bu tartışma çok önemli görünmesine rağmen aslında çok gereksiz bir tartışmadır. Ona göre Gadamer'in bizden önce var olan ve bizi belirleyen tarihsel uzlaşması veya mutabakatı ile Habermas'ın sınırlanmamış ve kısıtlanmamış iletişim ideali arasında önemli bir karşıtlık varmış gibi görünmektedir. Ancak Ricoeur burada Habermas'ın düşünöme dayanan aydınlanmacı görüşlerinin de en nihayetinde bir geleneğe, yani aydınlanma geleneğine dayandığını söyler. Yani özgürleşmeyi esas alan aydınlanmacılık bile kendisini bir gelenekten bağımsız olarak konumlandırmamaktadır. Bu yüzden ona göre ön anlamının ontolojik önceliğı ile ideoloji eleştirisinin özgürlük eskatolojisi arasındaki karşıtlık aldatıcı bir karşıtlıktır. Çünkü ona göre hatırlama ve umut, özgürlüğün eskatolojisi ve geleneğin hatırlanması arasında bir seçim yapılması zorunlu değildir (Ricoeur, 2002:196-197). Yani Ricoeur buradaki karşıtlığın aslında gerçek olmayan bir karşıtlık olduğunu söylemektedir. Çünkü her iki taraf da ona göre farklı konumlardan hareket etmekte ve farklı noktalara vurgularda bulunmaktadır. Gadamer geçmişı ve yorumu, Habermas ise geleceğı ve dönüşümü esas almaktadır. Gadamer otoriteyi Habermas ise özgürleşmeyi vurgulamaktadır. Dolayısıyla da burada Ricoeur'e göre yalnızca farklı bakış açıları vardır ancak gerçek bir karşıtlık yoktur.

Bütün bu tespitlerden sonra Ricoeur bizi başta uyardığı gibi amacının Gadamer ile Habermas'ın arasındaki karşıtlığı veya farkı ortadan kaldırmak olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre her iki görüş de farklı çalışma alanlarından hareket ederler. Burada Gadamer kültürel mirasın ve geleneğin analizine odaklanırken Habermas ise şeyleşme, yabancılaşma ve bunların

kurumlarda ve egemenlik ilişkilerindeki görünümünün analizine odaklanmıştır. Ricoeur'e göre burada felsefeye düşen sahte anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak ve bu anlayışların hareket noktalarını doğru tespit edebilmektir (Ricoeur, 2002:196-197) Yani Ricoeur'ün amacı bu iki anlayışın konumlarının netleştirilmesi ve aralarındaki sahte anlaşmazlıkların çözülmesidir.

Ricoeur'un burada Gadamer ile Habermas'ın çatışmasını bir çözüme kavuşturmak isterken üç amacı vardır. Birincisi Ricoeur'a göre farklı hermeneutik anlayışlarının farklılıklarını koruyan ve onların doğrulanmasını karşıtların sentezine sağlayan bir yöresel hermeneutiğe ihtiyaç vardır. Bu yöresel hermeneutik sayesinde farklı hermeneutik anlayışlar birbirlerinin evrensellik iddialarını meşru görecektir. Yani bu sayede Gadamer ile Habermas'ın hermeneutik anlayışları birbirlerini tamamlayacaktır. İkinci olarak ise farklı hermeneutik geleneklerden yararlanarak hermeneutik dairenin anlama düzeyinin yükseltilmesini amaçlar. Bu yükseltme sayesinde Gadamer ile Habermas'ın farklılıkları, hermeneutik daire içinde korunabilecektir. Ricoeur'un üçüncü ve son amacı ise bu büyük anlatıların Heideggerci yıkıcı ontolojik anlayışlarının devam ettirilmesidir (Göka vd., 1999: 173-174). Görüldüğü gibi Ricoeur için farklı hermeneutik anlayışlar birbirleriyle mücadele eden ve birbirlerini çürütmeye çalışan anlayışlar olarak değil her biri hermeneutiğe farklı yönlerden katkı sunabilecek ve onu zenginleştirebilecek farklı yaklaşımlar olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla da yapılması gereken onları tek bir sistem içinde sentezlemek değil, onların kendi alanlarındaki özgün ve farklı yaklaşımlarının zenginliğini dikkate alarak onlara hak ettikleri yeri verebilecek bir yaklaşım geliştirmektir.

SONUÇ

Bu çalışmada Paul Ricoeur'ün dil ve hermeneutik anlayışı ele alındı. Ricoeur kendi felsefesinde temel olarak beşeri söylemin parçalılıktan kurtararak bütünsel bir hale getirilmesini amaçlar. Ricoeur bunu başarmak için beşeri söylemin hemen her alanına girmiş, bu alanlarda bitmek tükenmek bilmeyen yoğun araştırmalar yapmıştır. Ricoeur burada birbirinden oldukça farklı alanlar içinde çalışmalar yürüterek, onlar arasında çeşitli bağlantılar kurmuştur. Ricoeur aynı tavrı felsefe alanında da göstermiştir. Felsefe alanında birbirinden farklı ve birbirine karşıt birçok akım arasında köprüler kurarak farklı ve özgün bakış açıları geliştirmiştir. Ricoeur geliştirdiği bu bakış açılarından hareketle beşeri söylemin birleştirilmesi yolunda çok önemli adımlar atmıştır. Burada ise en çok başvurduğu alanlar dil ve hermeneutik olmuştur.

Ricoeur'ün buradaki önemi dili ve hermeneutiği beşeri söylemin birleştirilmesi yolunda temel unsurlar olarak görmesidir. Ricoeur için beşeri dünyanın birbirinden farklı birçok alanı bütünsel olarak ele alınabilir. Bu durum Dilthey için de geçerlidir. Ancak Dilthey ile Ricoeur arasındaki en büyük fark yöntem konusuna olan yaklaşımda bulunmaktadır. Dilthey için beşeri bilimlerin temel yöntemi anlamadır. Ona göre doğa bilimlerinin temel yöntemi ise açıklamadır. Ancak Ricoeur için bu kadar katı bir ayrım sözkonusu değildir. Ricoeur beşeri bilimlerde sadece anlamayı değil açıklamayı da dikkate alan diyalektik bir yaklaşım geliştirmiştir. Ricoeur'ün burada anlamadan açıklamaya ve açıklamadan anlamaya doğru olan ikili ve dinamik bir süreç tasarladığı görülmektedir. Bu da onunla Dilthey arasındaki en büyük farkı oluşturmaktadır. Yani hem Ricoeur hem de Dilthey beşeri söylemin birleştirilmesi gibi bir amaç taşımalarına rağmen yöntem konusunda farklılaşmaktadırlar. Ricoeur için burada beşeri söylemin birleştirilmesi hermeneutiğin bir yöntem olarak kullanılmasıyla mümkün olacaktır. Bir yorumlama yöntemi olarak hermeneutik de ona göre temel olarak anlama ve

açıklamaya dayanmaktadır. Dil ise günümüz düşüncesinin genel eğilimine uygun olarak beşeri bilimler için bir model olarak görülür. Yani Ricoeur'e bütün bir beşeri alan dilsel bir temele dayanmaktadır. Dil bu yüzden beşeri alanın hermeneutik yöntem çerçevesinde birleştirilmesi için bir temel olmaktadır.

Ricoeur'e göre söylemin varlığa bir önceliği vardır. Çünkü söylem olmadan varlık kendini gösteremez. Bu yüzden de söylemin anlaşılması ve yorumlanması süreçlerini içeren hermeneutik yaklaşım, beşeri söylemin bütünleştirilmesi yolunda hayati bir rol oynar. Ricoeur burada kendi teorisi açısından önemli bir değerlendirme yapmaktadır. İdealizm, materyalizm, kartezyanizm gibi teoriler gibi bütünsel bir teori geliştirme iddiasında olan Ricoeur buna rağmen bütün bu evrensel ve bütünsel yaklaşımlardan farklı bir yaklaşım geliştirmektedir. Bu evrensel akımlar görünenin arkasında birtakım asli ve özsel temeller olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu durumda yorumlama etkinliği bu asli ve özsel temellere ulaşma çabasıyla ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Ancak Ricoeur'de bu durum tersine dönmektedir. Ricoeur burada asli ve özsel temel olarak bu yorumlama etkinliğinin bizatihi kendisini esas almaktadır. Çünkü ona göre varlık ancak bu yorumlama etkinliği çerçevesinde anlamlı olabilmektedir. Bu yüzden de yorumlama etkinliğiyle bağlantılı olarak hermeneutik Ricoeur için beşeri söylemin bütünleştirilmesi yolunda önemli bir adım olarak görülmektedir.

Ricoeur'ün beşeri söylemde dili bir model olarak ele aldığını düşünürsek bunu daha çok metin modeli üzerinde somutlaştırdığını söyleyebiliriz. Ricoeur için beşeri söylemin tamamı metin olarak ele alınabilir. Bu ise beşeri söylemin birleştirilmesi amacı için oldukça önemli görünmektedir. Çünkü metnin yazarından bağımsız bir şekilde kendisini farklı yorumlara açmasıyla birlikte Ricoeur'ün hermeneutik anlayışı da farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu farklı boyut hermeneutiğin sadece epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik bir anlam kazanmasıyla da ilgili bir durumdur.

Ricoeur'e göre metnin anlamı klasik hermeneutik anlayışta kabul ettiği gibi metnin arkasında gizli olarak bulunmamaktadır. Tam tersine metnin anlamı metnin önündedir. Yani metnin anlamı metnin bize açtığı farklı dünya olanaklarında saklıdır. Biz bu dünyaları temellük ederek metni anlarız. Yani Ricoeur bu noktada hermeneutiğin varoluşsal boyutuna vurgu yapar. Hakikat ve yöntem tartışmasında da hermeneutiğin nesnel boyutlarının yanı sıra bu şekilde varoluşsal boyutları da olduğunu savunarak hermeneutik düşüncede farklı ve özgün bir yaklaşım geliştirir.

Ricoeur metinle, kendi yazarı ve okuyucusu arasında bir mesafe olduğunu ifade eder. Ricoeur'e göre bu mesafe olumsuz bir durum değildir. Tam tersine bu mesafe anlamayı ve yorumlamayı olanaklı kılar. Bu sayede de metin bizim önümüze yeni olanaklar ve dünyalar serer. Ricoeur'e göre metinde arada olan bu mesafe, eleştiriye de olanaklı kılar. Ricoeur bu mesafe anlayışı sayesinde eleştiriye de kendi felsefesinin bünyesine dahil edebilmiştir.

Ricoeur beşeri söylemin birleştirilmesi amacı doğrultusunda farklı hermeneutik anlayışlar arasında köprüler kurmayı dener. Burada çağdaş hermeneutiğin iki önemli ismi Gadamer ve Habermas'ı ele alır. Ricoeur'e göre Gadamer; önyargı, otorite ve gelenek arasında kurduğu bağlantıyla hermeneutiği evrensel ve felsefi bir çerçevede ortaya koymuştur. Ricoeur'e göre Habermas ise eleştiriye ve özgürleşmeye dayanan sınırlanmamış ve kısıtlanmamış bir iletişim idealinden hareketle "ideoloji eleştirisi" kuramını ortaya koymuştur. Ricoeur bu noktada ilk olarak Gadamer'e felsefesinde eleştiriye yer verme tavsiyesinde bulunur. Ricoeur Gadamer'in felsefesinde bunun nasıl mümkün olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklar. Ricoeur Habermas'ı ise geleneğe yeterince önem vermemekle suçlar. Ricoeur'e göre Habermas'ın sınırlanmamış ve kısıtlanmamış iletişim ideali ancak gelecek temelinde gerçekleştirilebilir. Ricoeur ayrıca Gadamer ile Habermas tartışmasının genel olarak farklı yönleri odaklanmaktan kaynaklandığını

söyler. Yani bu düşünceler aslında bir birlerine karşıt değildir. Burada Gadamer geçmişe ve yorumlamaya, Habermas ise geleceğe ve dönüştürmeye yoğunlaşmıştır. Ricoeur'e göre ise geçmiş ve geleceği, yorumlama ve dönüştürmeyi birlikte ele almak mümkündür. Yani biz bu taraflardan birini seçmek zorunda değiliz. Ricoeur bu sayede beşeri söylemin birleştirilmesi noktasında önemli bir adım atılabileceğini söyler. Ricoeur burada hermeneutiğe bir hakem rolü vermektedir. Hermeneutik birbirinden farklı hermeneutik anlayışlar arasında hakemlik yaparak hem bunların evrensellik iddialarını sınırlamayı hem de kendi konumları çerçevesinde ortaya koydukları söylemlerin değerlerini açığa çıkarmayı amaçlar. Ricoeur'e göre Gadamer geçmişe ve kültürün yorumlanmasına vurgu yaparken Habermas ise geleceğe ve toplumun dönüştürülmesine vurgu yapar. Ricoeur'e göre ise biz bu iki taraftan birini seçmek zorunda değiliz. Yani her iki yaklaşım da bulundukları konum itibarıyla doğrudur. Dolayısıyla, Ricoeur'e göre burada doğruluk ve yanlışlıktan ziyade farklı açılardan bakmak söz konusudur. Bu yüzden de birtakım sahte ve gereksiz uzlaşmazlıkların maskesi düşürüldüğü takdirde bu iki hermeneutiğin arasında köprüler kurmak daha kolay olacaktır. Sonuçta, Ricoeur birbirinden oldukça farklı ve hatta karşıt anlayışlar arasında kurduğu köprüler sayesinde oldukça özgün düşünceler ortaya koymuştur.

Sonuç olarak Ricoeur'ün dil ve hermeneutik çalışmalarının temel amacı beşeri söylemin birleştirilmesidir. Burada Ricoeur'ün beşeri söylemi birleştirmeyi başardığı gibi bir iddiada bulunulmayacaktır. Zaten Ricoeur'ün kendisi de böyle bir iddiada bulunmaz. Ancak burada odaklanılması gereken nokta Ricoeur'ün beşeri söylemin birleştirilmesi yolunda ortaya koyduğu tezler ve gündeme getirdiği sorulardır. Bunlar çok önemli tezler ve sorulardır. Dolayısıyla Ricoeur'ün her ne kadar bu birleştirmeyi gerçekleştirdiği söylenemezse de, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Eğer beşeri söylemin birleştirilmesi yolunda herhangi bir başarı bekleniyorsa, bu başarının Paul Ricoeur'ün dil ve hermeneutik çalışmalarına başvurulmadan

gerçekleştirilmesi çok mümkün olamayacaktır. Bu yüzden de Paul Ricoeur hakkında yapılacak çalışmaların çok büyük bir önemi bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

ALAN, Banu , “**Bir Yöntem Olarak Hermeneutik**”, Y.L. Tezi, Muğla M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008

ALPYAĞIL, Recep , **Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı Ve Din Felsefesi Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma**, İstanbul, İz Yayınları, 1.Baskı, 2010

ALTUĞ, Taylan, **Dile Gelen Felsefe**, İstanbul, Y.K.Y. ,1.Baskı, 2008

BAYRAV, Süheyla, **Yapısal Dilbilim**, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1.Baskı, 1998

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefeye Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1.Baskı, 2004

CHOMSKY, Noam, **Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri**, çev: Veysel Kılıç, İstanbul, bgst Yayınları, 1.Baskı, 2009

ÇOTUK SÖKEN, Betül , **Felsefi Söylem Nedir?**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1.Baskı, 2000

DİLTHEY, Wilhelm, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Notas Yayınları, 1.Baskı, 2011

ECE, Ayşe, “Paul Ricoeur’ün Yaklaşımıyla Babil Kulesi’nden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi, **Cogito Dergisi**, Sayı:56, ss;98-109, 2008

ERGİN, Muharrem, **Türk Dil Bilgisi**, İstanbul, Bayrak Yayınları, 1.Baskı, 2008

GÖKA, Erol; TOPÇUOĞLU, Abdullah; AKTAY, Yasin, **Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme**, Ankara, Vadi Yayınları, 1.Baskı, 1999

GÜÇLÜ, Abdalbaki; UZUN, Erkan; UZUN, Serkan; YOLSAL, Ümit, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1.Baskı, 2002

JEANROND, Werner G., **Teolojik Hermeneutik**, çev. Emir Kuşçu, İstanbul, İz Yayınları, 1.Baskı, 2007

KEARNEY, Richard , “Paul Ricoeur’le Söyleşi; Dilin ve Metin Poetikası”, **Cogito Dergisi**, Sayı: 56, ss: 141-161, 2008

ÖZLEM, Doğan, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi)Dersleri**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1.Baskı, 1996

PALMER, Richard E. , **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1.Baskı, 2008

RIZVANOĞLU, Eren, “Ricoeur’de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam”, **Cogito Dergisi** ,Sayı: 56, ss:218-235, 2008

RİCOEUR, Paul, “Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi” , **Hermenutik ve Hümaniler Disiplinler; Gadamer – Habermas, Gadamer – Ricoeur, Gadamer – Derrida Tartışması**, der. ve çev. : Hüsamettin ARSLAN, İstanbul, Paradigma Yayınları, S:161-197, 1.Baskı, 2002

RİCOEUR, Paul, **Yoruma Dair; Freud ve Felsefe**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metin Yayınları, 1.Baskı, 2007a

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

RİCOEUR, Paul, **Zaman ve Anlatı: Bir Zaman Olayörgüsü Mimesis**, çev: Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul, Y.K.Y, 1.Baskı, 2007c

RİCOEUR, Paul, **Çeviri Üzerine**, çev: Sündüz Öztürk Keser, İstanbul, Y.K.Y, 1.Baskı, 2008

RİCOEUR, Paul, **Yorumların Çatışması Hermeneutik Üzerine Denemeler 1**, çev: Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1.Baskı, 2009

RİCOEUR, Paul, **Başkası Olarak Kendisi**, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Doğu – Batı Yayınları, 1.Baskı, 2010a

RİCOEUR, Paul , **Eleştiri ve İnanç: F. Azouvi ve M.de Launay ile Söyleşi**, çev. Mehmet Rifat, İstanbul, Y.K.Y, 1.Baskı, 2010b

RİCOEUR, Paul , **Zaman ve Anlatı: İki Tarih ve Anlatı**, çev: Mehmet Rifat, İstanbul, Y.K.Y, 1.Baskı, 2011

RİCOEUR, Paul, **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev: M.Emin Özcan, İstanbul, Metis Yayınları, 1.Baskı, 2012a

RİCOEUR, Paul (2012b), **Zaman ve Anlatı: Üç Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi**, çev: Mehmet Rifat, İstanbul, Y.K.Y, 1.Baskı, 2012b

RİFAT, Mehmet , “Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricoeur”, **Cogito Dergisi**, Sayı: 56, ss: 51-59, 2008a

RİFAT, Mehmet , “Kronoloji”, **Cogito Dergisi**, Sayı: 56, ss:235-241, 2008b

RİFAT, Mehmet, **XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları**, İstanbul, YKY, 1.Baskı, 2008c

SAUSSURE, Ferdinand de, **Genel Dilbilim Dersleri**, çev: Berke Vardar, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1.Baskı, 1998

SOYSAL, Ahmet , “Kendi Paul Ricoeur Üstüne”, **Cogito Dergisi**, Sayı: 56, ss: 202-212, 2008

TAŞDELEN, Vefa, **Hermeneutiğin Evrimi**, Ankara, Hece Yayınları, 1.Baskı, 2008

TATAR, Burhanettin, **Hermeneutik**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1.Baskı, 2004

TOMKİNSON, Fiana , “Ricoeur’ün Eğretileme Kuramı” **Cogito Dergisi**, Sayı: 56, ss: 161-192, 2008

TOPRAK, Metin, **Hermeneutik ve Edebiyat**, İstanbul, Bulut Yayınları, 1.Baskı, 2003

VARDAR, Berke, **Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri**, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1.Baskı, 2009a

VARDAR, Berke, **Dilbilim Yazıları**, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1.Baskı, 2001b

VENDRYES, Joseph, **Dil ve Düşünce**, Çev: Berke Vardar, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1.Baskı, 2001

VİCO, Giambattista, **Yeni Bilim**, Çev: Sema Önal, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 1.Baskı, 2007

