

PAUL RICOEUR'DE SEMBOL VE METİN HERMENEUTİĞİ

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Sistemantik Felsefe ve Mantık Programı**

Hazarcan İdil TUFANTOZ

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK

**Temmuz 2019
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Hazarcan İdil TUFANTOZ tarafından Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK yönetiminde hazırlanan “Paul Riceur’da Sembol ve Metin Hermeneutiği” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 17/07/2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı


Doç Dr. Tuncay SAYGIN

Jüri -Danışman


Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK

Jüri Üyesi


Dr. Öğr. Üyesi Alper Bilgehan YARDIMCI

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 31/07/2019 tarih ve 32/01... sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI

Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunduğunu beyan ederim.

Hazarcan İdil TUFANTOZ



ÖN SÖZ

Hermeneutik, çağlar boyunca farklı düşünürler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanan ve farklı alanlarla ilişkisi kurularak açıklanan felsefî bir yöntemdir. Bu yüzyılın önemli filozoflarından Paul Ricoeur'ün de farklı bir hermeneutik görüş ortaya koyduğu dikkat çekmektedir.

Ricoeur'ün hermeneutik hakkında, kendine özgü bir yapıda ileri sürmüş olduğu düşünceleri, onu diğer düşünürlerden ayırmaktadır. Onun felsefesinde, metinler ve sembolik yapılar bir başlangıç noktası olarak görülür. Hermeneutik yönteminin nihai amacı da, bu yapıların derinlerinde bulunan anlamları açığa çıkarmaktır. Ricoeur'ün bu konudaki düşüncelerinin çok yönlü olması ve farklı düşünceleri yeni bir bakış açısıyla ilişkilendirmesi, şahsımın ilgisini çeken unsur olmuştur. Bu noktada da anlam ve yorumun çözülmesi gereken bir problem olduğunu fark ettim. Bu tezi hazırlamamın en önemli nedeni de, bu iki kavram etrafında şekillenen hermeneutik yaklaşımın, anlama ve yorum probleminde nasıl bir çözüm sunduğunu açıklamaktır.

Çalışma sırasında Ricoeur'ün metinlerindeki kavramların farklı şekillerde tercüme edilmesi bazı güçlükler neden olmuştur. Bu noktada karşılaştığım ilk güçlük, çevirilerde sembol kavramı yerine simge kavramının tercih edilmesidir. Araştırmada hangi kavramı kullanacağım konusunda kararsızlık yaşadım, ancak atıfta bulunduğum kaynaklar dışında, simge kavramı yerine sembol kavramını kullanmayı tercih ettim. Karşılaştığım ikinci güçlük ise, Ricoeur'ün felsefesinde sadece hermeneutik alanında değil, birçok alandan kavramlar alması ve farklı düşüncelerle fikirsel ayrılıklar veya uzlaşmalar yaşaması olmuştur. Genel olarak onun felsefesinin uzlaştırıcı bir yönü olsa da, diğer fikirlerle yaşadığı çatışmaları ve birliktelikleri ifade etmekte zorlandım. Bu zorlayıcı ve karmaşık yapısına rağmen, oldukça zevk aldığım bir çalışma olmuştur.

Tez çalışmasının her aşamasında aydınlatıcı bir yol gösteren, görüş ve önerilerini benden esirgemeyen, danışman hocam Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tez aşamasında yardımlarıyla bana destek olan değerli arkadaşım Zafer AKDAĞ'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca eğitim hayatımda desteklerini maddi ve manevî olarak eksik etmeyen babam Abdurrahim TUFANTOZ ve annem Semra TUFANTOZ'a sonsuz minnettarlığımı sunarım.

HAZARCAN İDİL TUFANTOZ

ÖZET

PAUL RICOEUR'DE SEMBOL VE METİN HERMENEUTİĞİ

Tufantoz, Hazarcan İdil

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ABD

Sistemantik Felsefe Mantık Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Milay Köktürk

Temmuz 2019, IV+122 Sayfa

Hermeneutik İlk Çağ'da mitolojik temelli bir anlam yüklenen, daha sonraları tefsir bilimiyle eş anlamlı kullanılan bir kavramdır. Çağımıza yaklaştıkça da bu kavram sosyal bilim epistemolojisinde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu kavramın ontolojik anlamda kullanılmaya başlandığı da görülmektedir. Bu kavram, bu yönüyle çağımızın önemli problemleri arasında yer almaktadır. Hermeneutik kavramını yeniden ele alan filozoflardan biri de, Paul Ricoeur'dür. O, bu konuda önemli fikirler öne süren bir günümüz filozofudur.

Semboller düşünceyi doğuran, kendilerinde farklı bir anlamı barındıran ve ikinci bir esas anlama göndermede bulunan yapılardır. Onlar, hermeneutik yöntemde, şifrelerinin çözülmesi gereken kavramlardır. Metinler de, kendi oluşturdukları dünyada, başka bir anlam saklarlar. Hermeneutik, bu anlama ulaşma çabası olarak da görülür. Ricoeur de, ilk başta sembolik yapılar etrafında açıklamaya çalıştığı görüşlerini, daha sonra metin alanına taşımıştır. Bu iki kavram birbirinden kopuk ve tutarsız ele alınmamış, birbirini tamamlayan süreçler olarak görülmüştür. Anlam ve yorum problemini çözüme kavuşturmak için semboller ve metinler bir dolayım işlevini gerçekleştirmek için daima var olacaklardır.

Epistemolojik bir yöntemin hermeneutiğe uygulanacak bir yaklaşım olmadığını düşünen filozofun yaklaşımında, insanı ve dünyayı temele alan ontolojik bir bakış açısı hâkim olmuştur. Hermeneutik bu yönüyle Ricoeur'ün felsefesinde yeni bir yöntem ve anlam çerçevesinde kendini göstermektedir. Ricoeur'ün hermeneutiğini ele alan bu çalışma, onun felsefesini oluşturan sembol ve metin kavramları etrafında gelişen düşüncelerini derinlemesine inceleme ve tartışma amaçındadır.

Anahtar Kelimeler: Hermeneutik, Anlam, Yorum, Sembol, Metin, Zaman

ABSTRACT

SYMBOL AND TEXT HERMENEUTICS IN PAUL RICOEUR

Tufantoz, Hazarcan İdil

Master Thesis

Department of Philosophy

Systematic Philosophy And Logic Programme

Adviser of Thesis: Prof. Dr. Milay Köktürk

July 2019, IV+122 Pages

Hermeneutics is a concept assigned a mythological-based meaning in ancient ages and later used synonymously with exegesis. As we draw nearer our age, this concept emerges in the epistemology of social science and has also begun to be used ontologically. When viewed from this aspect, the concept of Hermeneutics is one of the pivotal problems of our age. One of the philosophers reconsidering the concept of Hermeneutics is Paul Ricoeur, a modern-day philosopher who put forward notable ideas in this field.

Symbols are structures that give rise to thought, have a different meaning in themselves and refer to a second fundamental meaning. They are concepts that need to be decrypted in hermeneutic methods. Texts conceal a different meaning in the world they create. Hermeneutics is also viewed as an effort to reach this meaning. Ricoeur, in the first place, tried to explain his arguments around the symbolic structures and then moved these arguments to the field of text. These two concepts were not considered as disconnected and inconsistent, but rather were deemed as complementary processes. Symbols and texts will always exist to perform a mediation function to settle the problem of meaning and interpretation.

The philosopher, who thinks that an epistemological method is not an approach to be applied to hermeneutics, has an ontological perspective on the basis of man and the world. In this respect, Hermeneutics reveals itself within the framework of a new method and meaning in Ricoeur's philosophy. This study, which deals with Ricoeur's hermeneuticism, aims to analyze and discuss in depth his thoughts developing around the concepts of symbol and text that underlies his philosophy.

Keywords: Hermeneutics, Meaning, Interpretation, Symbol, Text, Time

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMBOL

1.1. Sembol ve Dil	15
1.2. Sembol ve Söylem	21
1.3. Sembol ve Anlam	25
1.4. Sembol ve Metafor	29
1.5. Sembol ve Hakikat	38
1.6. Sembol ve Yorum	46

İKİNCİ BÖLÜM

METİN

2.1. Söylemden Metine	52
2.2. Metnin Yapısı	54
2.2.1. Metin ve Mimesis	54
2.2.2. Metnin Dünyası	66
2.2.3. Açıklama ve Anlama	68
2.2.4. Mesafe Koyma ve Kendine Mal Etme	72
2.3. Metin ve Zaman	75
2.4. Metnin Hermeneutiği	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEMBOL VE METİN HERMENEUTİĞİ

3.1. Zamansallık	95
3.2. Öznellik	103
3.3. Anlam Oluşumu	109
SONUÇ	114

KAYNAKLAR	119
ÖZ GEÇMİŞ.....	122

GİRİŞ

Bir dil varlığı olarak insan, özneler arası bir ortamda, toplumun ve kültürün parçası olarak yaşar. Bu durum, insanın sözlü veya yazılı olarak, diğer insanlarla daima iletişim halinde olduğunu gösterir. Ancak her toplum, kendine özgü dilsel ve kültürel öğeleri içerisinde barındırır. Her insan bu yüzden, bir metni veya dilsel anlatıları kendi ait olduğu kültürel yapıdan hareket ederek anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Dolayısıyla insanın bir toplumda ve kültürde yaşamasından zorunlu olarak, kendi yaşamını ve yaşadığı dünyayı anlama isteği doğmuştur. Çünkü insan yaşamının, çeşitli özelliklerle dolu bir yapısı vardır. Kültürün, tanımlanması ve anlaşılması zor olan bu yapısı, bir o kadar da onun zenginliğini gösterir. “Diğer bilgi alanlarımızın hemen hepsinde, görüntüyü adeta ayna gibi net biçimde yansıtma fonksiyonu icra eden tanım, kültür alanında, tıpkı eğlence mekânlarındaki kristal küreyi andırır. Küre döndükçe, onlarca parçadan yüzlerce farklı tonda ışık yansıması gözlemlenir.”¹ Bu ışık yansıması, insanın kültür dünyasındaki çeşitliliğini göstermektedir. Bu farklılıklar karşısında insan daima bir anlam arayışı içerisinde olur. İnsanların hem kendilerini hem de yaşadığı dünyayı anlama isteğiyle de hermeneutik bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Hermeneutik ilk başlarda bugün anlaşıldığı gibi anlaşılır değildir. Hermeneutiğin ilgi alanı günümüze kadar birçok değişime uğramıştır.

Hermeneutik sözlük anlamıyla insan eylemlerinin, sözlerinin, insanın yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatıdır.² İnsan yaşamı boyunca her durumda eyleyen ve üreten bir yapıda kendisini gösterir. Bundan dolayı da eylemlerini ve ürünlerini anlamaya yönelik bir tutum sergiler. Ayrıca insan diğer insanlarla iletişim halindedir ve iletişim de kendisiyle beraber anlamayı ortaya çıkarır. Başka bir açıklamaya göre ise “Hermenötik kavramı Yunanca bir fiil olan ve genellikle “yorumlamak” olarak tercüme edilen hermeneuein’den ve isim olarak da “yorum” anlamındaki hermeneia’dan gelmektedir.”³ Hermeneutik kavramı bu yönüyle antik Yunan dönemine uzanan bir geçmişe sahiptir. Kelimenin kökeni mitolojide tanrılardan özellikle Zeus’tan haberler getiren haberci Hermes ile de alakalıdır. “Hermes, tanrılardan, özellikle de Zeus’tan aldığı haberi ölümlülere, onların anlayabilecekleri bir dille ileten “elçi”dir. Tanrılardan aldığı mesajı ölümlülere iletir; ancak bunu yaparken mesajı olduğu gibi değil de onların anlayabileceği dille anlatır; birebir bir aktarım değildir yaptığı,

¹ Milay Köktürk, *Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş*, Ankara, 2006, s.11.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s.413.

³ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (çev. İbrahim Görener), İstanbul, 2015, s.41.

anlamı çevirir, açıklar, yorumlar, böylece mesajın daha yalın bir dile dönüşümünü sağlar.⁴ Çünkü tanrıların sözleri insanların anlama ve kavrama yetilerinin dışında kalmaktadır. Tanrıların sözlerini, insanların anlayabilmesi için önce Hermes tarafından bir anlama gerçekleşmeli daha sonra da bu sözleri yorumlayarak daha yalın bir dille insanlara aktarması gerekmektedir. Ancak bu şekilde bir tercüme ve açıklamayla tanrıların sözleri anlaşılır hale gelebilecektir.

Gadamer de bu mitolojik kökenden hareketle hermeneutiği şu şekilde tanımlamaktadır: Hermeneutik, yani hermeneuein sanatı; bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Hermeneutik etkinliği, başka bir dünyaya ait bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliğidir.⁵ İfade etme, tercüme etme ve açıklama ile mesajlar anlaşılır hale getirilir, yani yorumlamanın anlamlı yönü ortaya çıkmış olur. Bu yönüyle de hermeneutik farklı dünyaya ait anlamları yaşanan dünyaya aktarma ve çevirme etkinliği olarak görülmüştür.

Bu nedenle hermeneutiği ilkçağdaki mitolojik anlatılardan ayrı düşünemeyiz. Platon da aynı kanaattedir. Platon'a göre sanat olarak hermeneutik, düşüncelerin her türlü ifade edilişleriyle ilgili değil, yalnızca kral buyruğu ya da elçi mesajı gibi bilgilerin açılanmasıyla ilgilidir. Devlet Adamı diyalogunda hermeneutikten bu şekilde bahseden Platon, Epinomis'te hermeneutik kehanetçilikle aynı sırada yer almakta ve tanrıların iradelerini hem haber veren hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak ikili anlam içinde açıklayan bir sanat olarak anılır.⁶ Platon hermeneutiği diyaloglarında bir sorun olarak tartışmaz ancak hermeneutiği bir sanat olarak tanrıların buyruklarını tercüme etme, çevirme, açıklama etkinliği olarak tanımlar.

Ayrıca Platon şairlerin de, tanrıların çevirmenleri olarak görevlerini yerine getirdiklerini belirtir. O şiire sadece bir eğitim aracı olarak yaklaşır. Şairin yaptığı iş, yerine getirdiği hizmet, insanlara bir şeyler öğretmektir. Platon şairleri de tıpkı hekimler, mühendisler, marangozlar gibi, bir meslek ya da zanaatı (tekhne) icra eden sofistler, bilgi ya da hikmet sahibi eğitimciler olarak değerlendirir.⁷ Platon'a göre şiir bir sanat formu değildir. Şiir eğitimin en temel aracı olarak görülmektedir. Hermeneutik sanatı eğitime öğretme amacı gütmektedir. Yani hermeneutik sanatı estetik, güzellik kaygısı taşımaz burada bahsedilen zanaatkarlık olarak sanattır.

⁴ Vefa Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi*, Ankara, 2008, s.17.

⁵ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", (çev. Doğan Özlem), *Cogito: Hermeneutik*, Sayı: 89, İstanbul, Kış 2017, s.42.

⁶ H. G. Gadamer, "Hermeneutik", s.42

⁷ Platon, *İon*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul, 2017, s.24.

Platon ayrıca İon diyalogunda şairlerin çevirmenleri olarak yani çevirmenlerin çevirmenleri olarak da rhapsodlardan bahseder. “Rhapsod, şiir okuyan, büyük ozanların şiirlerini inşat edip yorumlayan kişiye verilen addır.”⁸ Platon rhapsodların yaptığı sanata her zaman hayran kaldığını dile getirir. Rhapsodlar sanatını icra ederken, en iyi şairlerin ve Homeros’un eserleri içinde yaşar ve sadece mısralarını değil aynı zamanda onların düşüncelerini de bilir. Şairlerin ne söylediklerini anlamayan bir insan rhapsod olamaz. Çünkü rhapsodlar aslında şairlerin düşüncelerinin tercümanlarıdır.⁹ Böylece Platon’un düşüncesinde hermeneutik sanatı tanrıların, şairlerin iletmiş olduğu mesajları tercüme etme etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Platon’un bu konudaki düşüncelerinin ardından, hermeneutik kavramına Aristoteles’te de rastlamaktayız. Ancak Aristoteles’te hermeneutik farklı bir yapıda kendisini gösterir: “Aristoteles söylemek, dile getirmek, ifade etmek, telaffuz etmek anlamına gelen hermeneia’yı bir şey hakkında doğru veya yanlış olan ifadeleri doğuran zihinsel eylem olarak tarif eder. Böylece Aristoteles tarafından hermeneia, hüküm ve önerme anlamında kullanılır.”¹⁰

Tümce, evetlemeler olarak değil de sözceler olarak tek başına anlamlı parçaları olan anlamlı bir sestir. Örneğin ‘insan’ bir şey imler, ama olup olmadığını söylemez (oysa bir şey eklenecek olsa, evetleme ya da değilme olacaktır).¹¹ Her tümce, uylaşım-sal bir söz olarak anlamlıdır. Ancak hepsi değil, yalnızca doğruluk ya da yanlışlık taşıyanlar bildirel olur.¹² Bir ismin, ayrı ayrı bölümlerinin hiçbir anlamı yoktur. Yani heceler anlamlı şekilde birleştirilip ifade edilmedikçe bir anlamdan bahsedilemez. Buradaki anlam, isimlerin bir şey imlemesi yönündedir. Bir ismin, doğruluğundan veya yanlışlığından bahsedilmek için de onu bir fiille ifade etmek gerekir. Çünkü fiil, bir olayın, durumun nasıl veya ne hakkında olduğunu, zamanını belirten işaretlerdir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre, bildirel tümcelerin hepsinde bir eylem ya da eylem durumunun bulunması bir zorunluluktur.¹³ Görüldüğü gibi bir anlamın olabilmesi için tümcenin, doğru ya da yanlış olarak, ifade eden, bildiren bir yapısının olması gerekmektedir. Böylece Aristoteles’in Organon adlı eserinin, ikinci bölümü olan Peri Hermeneias’ın hermeneutikle ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Burada apofantik yargıların (olumlu ve olumsuz

⁸ Platon, *İon*, s.20

⁹ Platon, *İon*, 530c, s.34

¹⁰ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Ankara, 2016, s.26.

¹¹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), Ankara, 1996, 16b-25, s.3.

¹² Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17a, s.3

¹³ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17a-10, s.3

önermeler), tamamen mantıksal yapısından ve onların doğruluğu veya yanlışlığı üzerine bildirilen bir ifade olarak hermeneia'dan bahsedilir.

Aristoteles bu eserinde dolaylı yoldan da olsa, hakikat/doğruluk (aletheia) sorunuyla ilgilenir. Dolaylı yoldan, çünkü doğruluk ile yanlışlığın kendisinden ziyade, doğruluğu ve yanlışlığı dile getiren ifadelerin yapısını ele alır. Dahası bir adım daha atarak, bilimsel anlamda doğruluğa sahip ifadelere yoğunlaşır. Aristoteles burada hermeneia konusunda tek bir tanım benimsememiştir. Ona göre hermeneia, en genel anlamıyla ruh/zihin sahibi varlıkların çıkardıkları anlamlı veya anlamsız sesleri, sözleri, ifadeleri vb. işaret eder. Yani aslında hermeneia, bütün canlı varlıkların sahip olduğu ifade aracıdır. Böylelikle asıl hermeneia, konuşan kişi bir meselenin ne olduğuna veya ne olmadığına dair bir beyanda bulunduğu veya açıklama yaptığına ortaya çıkar.¹⁴

Ayrıca Aristoteles *Poetika* adlı eserinde de hermeneia'dan bahseder. Burada tragedyalı oluşturulan aşamalardan biri dil kullanımınıdır ve Aristoteles onu şöyle açıklar: “Dil kullanımı derken, bir anlamın (hermeneia) sözcükler aracılığıyla dışavurulmasını kastediyorum; ölçülü sözde de düzyazıda da gücü aynıdır.”¹⁵ Ayrıca Aristoteles'e göre, dil kullanımında (leksis) erdem, açık olmak ve yavanlığa düşmemektir. En açık dil, yaygın sözcüklerden (onoma) oluşur ama o zaman da yavan olur. Beylik laflardan uzak ve ağırbaşlı bir dil, bir yabancılık taşıyan (ksenikon) sözcüklerin kullanılmasıyla olur. Aristoteles'in yabancılık taşıyan sözcüklerden kastı da yerel sözcükler, metaforlar, uzatmalar ve yaygın kalıpların dışına çıkan her şeydir.¹⁶ Aristoteles'in burada şiirde, düzyazıda veya konuşmada dili sıradanlığından kurtaracak bir dil kullanımından bahsettiği görülüyor. Hermeneia, anlamın sıradanlıktan uzak sözcüklerle iletilmesi, yani bir dil kullanımını olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hermeneutik ilkçağda bu şekildeyken, daha sonraları eskiçağda, kutsal kitapları anlamak ve yorumlamak üzereydi. Jean Grondin bu ilk dönemde hermeneutiğin, asıl iştiğal alanının en geniş anlamda tefsir (eksegesis, enarratio) üzerine olduğunu ve Eski Çağ'da tefsirin retoriğin bir parçası olduğunu belirtir. Ancak hermeneutik, tefsirle özdeş tutulmamıştır. Onun daha ziyade ilgilendiği şey, yorum sanatının kuralları olmuştur. Bir yardımcı bilim olarak hermeneutiğe genellikle metinlerdeki karanlık yerlerin yorumu

¹⁴ Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı, “Antik Çağ'da Hermeneia”, *Cogito: Hermeneutik*, Sayı: 89, İstanbul, Kış 2017, s.69.

¹⁵ Aristoteles, *Poetika*, (çev. Ari Çokona-Ömer Aygün), İstanbul, 2018, 1450b-10, s.17.

¹⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1458a/15-25, s.65

için başvurulmuştur.¹⁷ Hermeneutik bu şekilde bilme eylemine yardımcı olan teknik bir bilgi olarak ele alınırken daha sonraları bu kısıtlı çerçeveden kendisini kurtarmıştır. O genel olarak kabul görmeye başlamış ve kutsal kitaplardan bağımsız olan metinlerin yorumu için de kullanılan bir yöntem olmuştur. Böylelikle hermeneutik tarih, antropoloji, filoloji gibi alanlara yönelmiştir. Ayrıca genel bir anlama ve kavrama problemini içermesiyle de bir bilim olmaktan uzaklaşmıştır.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, ilkçağda ve eskiçağda hermeneutik felsefi bir problem olarak tartışılmamıştır. Hermeneutiğin, felsefi bir problem haline gelmesi 19. yüzyılda Schleiermacher ve Dilthey’la gerçekleşmiştir. Dolayısıyla hermeneutik kavramının günümüzdeki anlamına gelmesinde bu iki filozofun düşünceleri etkili olmuştur.

Schleiermacher hermeneutik hakkındaki düşüncelerini ‘genel hermeneutik’ adı altında sunar. Kendisinden önceki düşünceler, hermeneutiği farklı alanlarda, belirli metinler üzerindeki bir anlama çalışması olarak görmüştür. Schleiermacher’e göre anlama sanatı olarak hermeneutik, henüz genel bir biçimde mevcut değildir, bunun yerine sadece birkaç özel hermeneutik biçimi vardır. Hermeneutik anlamının sunumu değil, sadece anlama sanatıdır. Bu, yalnızca genel ilkelere bağlı olabilecek, konuşma ve yazma sanatının özel bir parçası olacaktır.¹⁸ Hem tür hem de dil yönünden özel hermeneutikler, sadece bir gözlemler topluluğudur ve herhangi bir bilimsel talebi karşılamaz. Bilinci olmadan (kuralların dışında) anlamayı gerçekleştirmek ve yalnızca belirli durumlarda kurallara başvurmak, düzensiz bir yöntemdir.¹⁹ Schleiermacher özel hermeneutiklerin yaptığı ayrımı yok sayar. Bu şekilde hermeneutiği, sadece kutsal metinlerin yorumlanması ya da belirli alanlara ayrılarak yorumlanmaya çalışılan metinleri, bu kısıtlı durumundan kurtararak herhangi bir konuda yazılı metinleri anlama çabası olarak görmüştür. Onun için konu fark etmeksizin her metin anlamının odak noktasıdır. Her tür ifade şekli, söylem veya yazı olarak, hermeneutiğin ilgilenmesi gereken alanlardır.

Hermeneutiğin bilinen etimolojik anlamı, henüz bilimsel olarak sabitlenmemiş bir ad olarak görülebilir: a) düşünceleri doğru bir şekilde sunma sanatı b) birinin ifadesini üçüncü bir kişiye iletme sanatı c) başka bir kişinin ifadesini doğru bir şekilde anlama sanatı. Bilimsel anlayış, üçüncüyü, ilki ve ikincisi arasında, arabulucu olarak ifade

¹⁷ Jean Grondin, “Hermeneutik”, (çev. Kaan H. Ökten), *Cogito: Hermeneutik*, Sayı: 89, İstanbul, Kış 2017, s.7.

¹⁸ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, (trans. and ed. Andrew Bowie), Cambridge, 1998, s.5.

¹⁹ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, s.6

eder.²⁰ Bir şey sözlü veya yazılı olarak ifade edildikten sonra anlama durumu gerçekleşir. Son olarak da bu anlam başka bir kişiye aktarılır. Dolayısıyla anlam, ifade etme ve aktarma arasında aracı olarak mevcuttur.

Schleiermacher'e göre hermeneutik, söylemin anlaşılmasında durumuna dayanır. O en genel anlamıyla, ana dildeki ve günlük yaşamdaki yanlış anlamayı kapsar. Anlamama, kısmen belirsizliktir, kısmen de içeriğin anlamının bulanıklığıdır.²¹ Hermeneutik meselesi, sadece anlamamanın belirsiz olduğu yerlerde değil, aynı zamanda ilkin bir ifadeyi anlamak isteyen girişim ile başlamalıdır.²² Ona göre anlamak değil, anlamamak normal bir durumdur. Öncelikle merak duygusunun oluşması ve bu duyguyla karşılaşıldığında anlayamama durumunun ortaya çıkması anlamayı doğuracaktır. Yani anlamamanın verdiği merakla birlikte anlam oluşacaktır. İçeriğin kapalılığı, anlamın bulanıklığı anlamın ortaya çıkmasına neden olacaktır. Kısaca hermeneutik, anlama isteğinin oluşmasıyla başlar.

Schleiermacher metafizik bir kavrayıştan hareketle, tüm yaşamın tekilleştirilmesini savunmuştur. Bu anlayışta, dilin rolü ön plana çıkmış ve yazılı eserlere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları ilkece aşılmak istenmiştir. Schleiermacher'in konuşma ve insanların birbirini anlaması zemininde hermeneutiği temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki bu, hermeneutik temeller üzerine dayanan bir bilim sisteminin inşasına izin vermiştir. Artık hermeneutik sadece teolojinin değil tüm tarihsel tin bilimlerinin zemini haline gelmiştir. O ana kadar teolog ve hümanist filologlar, hermeneutiği sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada bir araç olarak kullanıyorlardı. Bu artık ortadan kalkmıştı ve tarihselciliğe giden yol açılmış oluyordu.²³ Schleiermacher'in dili hermeneutiğin temeline koymasıyla birlikte sadece dogmaları açıklamak için kullanılan hermeneutik daha geniş bir alana yayılmıştır. Anlama ancak dil ile ortaya çıkan ifade ortamında gerçekleşebilir. İfade ortamı da beraberinde yaşamsal bağlamı getirecektir. Schleiermacher'e göre, her ifade, ancak ait olduğu tarihsel hayatın tüm bilgisi aracılığıyla veya onunla ilgili olan tarih yoluyla anlaşılabilir.²⁴ Yaşamı ve dili temele alan bu evrensel hermeneutik tarihselciliğin önünü açmıştır.

Dilthey da Schleiermacher'in bu genel hermeneutiğinden hareketle tarihselcilik veya tin bilimleri çerçevesinde hermeneutik görüşlerini açıklamıştır. Hermeneutiği tin

²⁰ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, s.5

²¹ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, s.227

²² F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, s.228

²³ H. G. Gadamer, "Hermeneutik", s.46

²⁴ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, s.8

bilimlerinin yöntemi olarak ele almayı denemiştir. Dilthey'in ele almak istediği esas konu insanın tarihsel dünyasıdır ve felsefesinde bu dünyanın anlaşılmasını ve bilinmesini amaçlamıştır. Bu konuda empiristlere karşı çıkan Dilthey, empirist filozofların insanı sadece bilme isteğiyle doğada var olan varlık olarak ele aldıklarını belirtir. Dilthey'a göre bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi, katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgu'dan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz, tersine bu öznenin damarlarında katıksız bir düşünce etkinliği sayılan akıl'ın imbiikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyla dolaşır. Oysa onu ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır.²⁵ İnsanın tarihsel dünyayı bilmesi ve onu anlaması doğayı bilmesine oranla daha kesindir. Çünkü tarihsel dünya insanın kendi ürünüdür. Bu yüzden doğanın bilgisinden ziyade insan kendi ürünü olan tarihsel dünyayı daha iyi bilebilecek ve anlayabilecektir. Doğal dünyada insanın yapıp etmelerinden söz edilemeyeceği için bu iki dünya arasında böyle bir ayrım vardır. Doğal dünya, tinsel dünyaya göre anlaşılması daha zor bir alandır.

Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramı bize, "bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimi"ni sunmaktadır gerçi ama "bu ağacın yeraltında kalan kökleri" de bulunmaktadır ve bu kökler tinsel-tarihsel-yaşamsal niteliktedirler ve "olgun" bir bilgi kuramı, bu kökleri de görmemizi sağlamalıdır.²⁶ Doğa bilimleri doğal olaylarla ilgilenirken tin bilimleri insanın üretmiş olduklarıyla ilgilenir. Dolayısıyla bilimler doğayı açıklamak için tin bilimleri ise anlamak için uğraşır.

Doğa bilimleri fiziksel olana yönelirken, insan bilimlerinde tam tersi bir durum söz konusudur. İnsanın içsel gerçekliğine yaşamın kendisine yönelme söz konusudur. Bu eleştirilerine bağlı olarak Dilthey anlamayı şu şekilde tanımlar: Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan yöntemle anlama denir.²⁷ Yani anlama sadece olgular üzerinde gerçekleşemez. Olguların göstermiş olduklarının dışında barındırdıkları başka anlamlar da vardır. Bunlar insanın ve yaşamın derinine inen içsel gerçekliğin mevcut olduğu durumlardır ve ancak anlama ile gün yüzüne çıkartılabilecektir. Kısaca anlamaya duyusal olarak verili işaretlerden psişik yaşamın bilgisine ulaşma süreci diyebiliriz. Bununla birlikte insan kendi tarihselliğinde mevcuttur ve orada anlayabilir. Ama o doğaya her zaman yabancı bir varlıktır. Anlamanın ger-

²⁵ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul, 2011, s.16.

²⁶ Doğan Özlem, "Tin Bilimlerine Giriş" in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*, İstanbul, 2012, s.82-83.

²⁷ W. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s.93

çekleşmesi için de diğer insanlarla birlikte olmak gerekli bir durumdur. Anlamak başka insanlarla bir arada olmak, onlarla iletişim halinde olmak ve aynı ortamı paylaşmakla gerçekleşir. Çünkü insan tarihsel bir varlıktır, bir kültür varlığıdır. Anlama da bu tarihsel alanda ortaya çıkacaktır.

Dilthey için anlamamanın kaynağı toplumdur. Birey, kendinin ayırımına bile ancak bu ortam içinde varabilir. O yalnızca anlamamanın gerçekleşme ortamı olmakla kalmaz, hatta bizzat yaşamamanın kökensel ortamı, bizzat yaşama olur. Ve yaşama, genelinde bu ortaklaşalık ortamında gerçekleştiği içindir ki, anlama diye bir şey vardır. Birey daima bir ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür ve eyleyir. Ve o ancak ve sadece böyle bir sferde anlar.²⁸

Dilthey bu anlama metodunu anlayıcı psikolojiye dayandırarak temellendirir. Dilthey'a göre, doğrudan doğruya yaşanılan bu gerçeğin bilgisinin de yaşanılarak anlaşılması gerekir. Bundan dolayı, mânevi ilim, anlayıcı bir ilim olmak zorundadır. Çünkü biz, tabiatı açıklarız, ama ruh hayatını anlarız. Anlayıcı ilim, bir anlama metodunu şart koşar. Bundan dolayı da mânevi ilimlerin bir anlama metoduna dayanmaları gerekir.²⁹ Doğa bilimlerinin yaptığı, deney ve gözlem ile varolan bir şeyin doğruluğunu açıklamaktır. Tin bilimlerinde ise böyle bir açıklama durumu olamaz. İnsanın tarihsel, kültürel yaşam alanı ancak anlama yoluyla açığa çıkarılabilir. Bu da ancak anlayıcı psikolojiyle olacaktır. "Mânevi ilimlerin konusunu meydana getiren olgular, kaynaklarını insan ruhunda bulan, insanın iç hayatından çıkan olgulardır. Bundan dolayı, mânevi ilimlerin de insan ruhunu konu olarak alan bir ilim, yani, psikolojiye dayanmaları gerekir."³⁰

Dilthey böylece anlamayı bir bilme kavramı olarak ele alır. Doğa bilimlerinin uyguladığı yöntemi o hermeneutik yaklaşımında insan bilimleri için kullanmak istemiştir. Ayrıca Dilthey, yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamamanın öğretisini de hermeneutik olarak tanımlar.³¹ Psikolojik olarak yaşam kavramı onun hermeneutik anlayışının temelini oluşturur.

Hermeneutik Dilthey ile birlikte bir yöntem olma iddiası taşıyan Heidegger ve Gadamer onu yöntem olmaktan kurtararak felsefî bir anlayışla görüşlerini öne sürmüşlerdir. Heidegger Varlık ve Zaman eserinde ilk olarak Varlık'a dair bir soruşturma ile açıklamalarına başlar. Varlığı felsefî araştırmasının merkezine koyan Heidegger Var-

²⁸ Otto Friedrich Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, (drl. ve çev. Doğan Özlem), Ankara, 1995, s.90.

²⁹ Kâmuran Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, 1960, s.6.

³⁰ K. Birand, *Mânevi İlimler*, s.6

³¹ W. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s.115

lık'ın anlamı nedir? sorusunu sorar. Bu soru hem geleneksel felsefenin açıklamalarına karşı hem de epistemolojik tutuma karşı yeni bir ontolojik temelde kendisini gösterir. Bu tutum varolanların varlığının bilimi olan fenomenolojidir. Heidegger'e göre fenomenoloji ile kastedilen ontolojik bir soruşturmadır. Ontolojik olarak da ele alınan varlık müstesna bir varlık olan Dasein'dir. Fenomenolojik yöntemin temel amacı tefsirdir. Bu yüzden Dasein'in fenomenolojisinin logosu, hermeneuein niteliğindedir. Yani Dasein fenomenolojisi temel anlamda hermeneutiktir ve tefsir etme işiyle alakalıdır.³²

Heidegger "Varlık nedir?" sorusu yerine "Varlığın anlamı nedir?" sorusunu sorarak hermeneutiği düşüncesinin merkezine koymuştur. Ayrıca varlığın anlamını sorgulamak istemesi onun felsefesinin ontolojik bir boyutta ilerlediğini gösterir. O Dilthey'in yaşam alanı dediği düzeyi kendi hermeneutik anlayışında kullanmış ve bu felsefesinin temelini oluşturmuştur. Bu anlamda Varlığın anlamını sorgulayacak olan da Dasein'dir. Dasein varlıkların kuşattığı yaşam alanını ve kendi varlığını anlama imkânını içerisinde taşır. "Dasein, hem Varlık, hem de varolanın temel düğümünü elinde tutan bir konumdadır. Onu anlamak varolanı anlamaktır, bir varolan olarak onun varlığını anlamak da, Varlığı anlamaktır."³³ Dolayısıyla Dasein varlığın anlamına dair soruyu soracak olandır. O kendisinden hareketle hem varlığın anlamını hem de kendi olanaklarını açığa çıkarır. Heidegger'e göre Dasein hem ontik hem de ontolojik bir yapıda kendisini gösterir. Onun ontik yapısı varlığını belirleyen varoluşsal bir durumu ifade ederken ontolojik yapısı kendisinden hareketle kendisini ele alma durumudur. Dasein bu ikili yapısı sayesinde hem kendisini hem de kendisi dışında varolanları anlamaya çalışır.

Dasein'in Varlık'ın anlamına dair soruşturması Heidegger'in yönteminde kendisini zamansallık çerçevesinde ortaya koymaktadır. Çünkü Dasein'in Varlık hakkında üstü örtülü olan anlamı ya da hakikati ortaya çıkarabilmesi onun zamansallık içerisinde olmasıyla gerçekleşecektir. Yani Dasein ve Varlık ancak zamansallık içerisinde anlaşılabilir.³⁴ Bu zamansallık kavramı Heidegger'in temel ontolojisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü geleneksel bir zaman anlayışından ziyade Dasein'a ait bir zamansallık anlayışı ve zamansallığın birlikteliği hakimdir. Zaman varlığı kavramının temelini oluşturur, yani Dasein hem kendisinin anlamını hem de Varlık'ın anlamını zamansallık içerisinde bulmaktadır.

³² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul, 2011, s.38.

³³ V. Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi*, s.151

³⁴ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.19

Heidegger'in anlamının tarihselliği hakkında düşünceleri Gadamer'in hermeneutik anlayışında önemli bir yere sahiptir. Çünkü Dasein'in ontolojik yapısı tarihsel geleceği anlayabilmek için geçerli bir yapıdır. Gadamer bu noktada Heidegger'in düşüncelerinden yola çıktığını belirtir. Başka dünyaya ait ve bize yabancı olan anlamsal yapılar hermeneutik bir etkinlikte hem mesafenin kapanmasını hem de yabancı olanı tanıdık hale getirmeyi sağlayacaktır.

Ayrıca hermeneutik, anlama ve anlaşılın şeyin doğru yorumudur. Metinleri anlamak ve yorumlamak genelde insanın dünya tecrübesiyle ilgilidir. Bu yüzden Hermeneutik fenomen özü itibarı ile yöntem problemi değildir. Gelenek anlaşıldığında, anlaşılın şey yalnızca metinler değildir. Gelenek anlaşıldığında, aynı zamanda vukufklar elde edilir ve hakikatlere ulaşılır.³⁵ Hermeneutiğin insanın yaşam ve deneyim dünyasıyla yakından ilişkisi vardır. Bu dünya anlaşıldığında ve doğru yorumlandığında hakikate ve onlar hakkında doğru bilgilere ulaşılabilir. Bilimin dışında insanın tecrübelerine dayanan bir dünya, hermeneutiğin ilgi alanıdır. Onun Hermeneutik yöntemi böyle bir dünyada hakikate ulaşma çabasıdır.

Tarihsel anlamının görevi aynı zamanda doğru bir tarihsel ufuk kazanmayı gerektirir. Çünkü anlamaya çalıştığımız şey hakiki boyutlarına bu şekilde ulaşacaktır. Kendimizi geleceğe ait metnin konuştuğu tarihsel ufka yerleştirmeyi başaramazsak onun bize söylediği şeyin anlamını da yanlış anlarız. Bu nedenle ötekini anlamak için kendimizi onun konumuna yerleştirmek gerektiği meşru bir hermeneutik ihtiyaçtır.³⁶ Ufuk sahibi olduğumuzda tarihsel süreçte geçmişte yaşanmış olan her şeyi anlayabiliriz. Ayrıca ufuk kavramı görebildiğimiz veyahut göremediğimiz her türlü şeyi anlamamız için önemli bir kavramdır.

Tarihsel bilincimiz kendisini tarihsel ufuklara konuşlandırdığında bu, kendimizi bir şekilde kendi ufukumuzla ilişkisi bulunmayan yabancı dünyalara girdiğimiz anlamına gelmez. Aksine bunlar hep birlikte hareket ettiğimiz bir büyük ufuk oluştururlar ve şimdinin sınırlarının ötesine, kendi kendimizin-bilincinin tarihsel derinliklerine uzanırlar. Tarihsel bilincin içine aldığı her şeyi aslında tek bir tarihsel ufuk kucaklar. Kendi geçmişimizin ve tarihsel bilincimizin yöneldiği ötekinin geçmişi, insanî hayatın içinde gerçekleştiği ve onun miras ve gelenek olarak belirleyen bu hareket eden ufukun şekillenme-

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, (çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), İstanbul, 2008, c. I, s.XXXIII.

³⁶ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, (çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), İstanbul, 2009, c. II, s.57.

sine katkıda bulunur.³⁷ Dolayısıyla geleneği anlamak için tarihsel ufuk gereklidir. Şimdinin ufku geçmiş olmadan şekillenemez. Anlama da geçmiş ve şimdi ufkunun kaynaşmasıyla olacaktır. Ne geçmiş şimdi olmadan anlaşılabilir ne de şimdi geçmiş olmadan anlaşılabilir.

Gadamer'e göre her anlama bir yorumdur ve dolayısıyla yorum anlamanın açık formudur. Anlama ile yorumun iç kaynaşması hermeneutik problemdeki üçüncü unsura, yani hermeneutikle her bağlantısı koparılmış bulunan uygulamaya götürür. Anlamada daima yorumlanacak metnin yorumcunun şimdiki durumuna uygulanması gerekir. Bu yüzden sadece anlama ile yorumu değil birleşme sürecini içeren bir şey olarak uygulamayı da hesaba katmak gerekir.³⁸ Hermeneutik süreçte anlama ve yorum gibi uygulama kavramı da önemli bir yere sahiptir. Uygulama, anlamın geçerliliğine hizmet eder. Bu göreviyle o açıkça ve bilinçle yorumcuyu metinden ayıran zaman mesafesini kapatır ve metnin maruz kaldığı anlam yabancılaşmasını yok eder.³⁹ Her okumada uygulamanın kendisi vardır. Okur bir metni okuduğunda boş bir okuma gerçekleştirmek yerine metin sayesinde kavradığı anlama kendisini de dahil eder. Bu uygulama şekliyle okur metnin anlamını kendisine mal etmiş olacaktır.

Bir tarihsel metnin yorumun nesnesi hâline gelmesi, yorumcuya soru yöneltmesi anlamına gelir. Bu yüzden yorum daima yorumcuya yöneltilen soruyla ilişkiyi gerektirir. Bir metni anlamak bu soruyu anlamak demektir. Fakat bu, hermeneutik ufuk kazanmamızla gerçekleşir. Böylece hermeneutik ufuk, metnin anlamının içinde belirlendiği soru'nun ufkudur.⁴⁰ Bir metin sorulan soruya ne ölçüde cevap veriyorsa o şekilde anlaşılabilir. Anlamanın gerçekleşmesi için metnin söylemiş olduğunun gerisinde ne olduğu sorulmalıdır. Anlamanın ufuklar arası kaynaşmayı sağlaması da bu soru-cevap diyalektiği ile olacaktır. Şimdi bilinçli bir yapıda geçmişe sorular sorarak aldığı cevap doğrultusunda anlamayı gerçekleştirecektir. Geçmişin beklenti ufkuyla şimdinin beklenti ufkusu arasında dolayımı gerçekleştirecek olan bu diyalektiktir.

Paul Ricoeur, hermeneutiği günümüzdeki anlamına kavuşturan Schleiermacher ve Dilthey'in düşüncelerinden, ayrıca Heidegger ve Gadamer'in hermeneutiği ontolojik olarak ele aldığı görüşlerinden etkilenecek, kendi hermeneutik teorisini oluşturan bir filozoftur. Ricoeur 20. yüzyıl çağdaş filozofları arasında felsefi görüşünü etkileyici şekilde ortaya koyan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. O düşüncesinde, birbirine karşıt

³⁷ H. G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, s.59

³⁸ H. G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, s.64

³⁹ H. G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, s.69

⁴⁰ H. G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, s.152

hermeneutik teorileri kendi bakış açısıyla ele almış ve bu anlayışların birbirine uyumlu olarak nasıl yorumlanabileceğini göstermek istemiştir. Bu anlamda onun düşüncesi hem geniş bir alanı kapsar hem de kendi içinde derin bir yapıya sahiptir.

Ricoeur hermeneutiği ilk olarak fenomenolojik bir tarzda Kötülüğün Sembolizmi'nde, ardından da Yorumların Çatışması'nda Freud'un psikanaliz yönteminin hermeneutik yönlerini açıklayarak sembolik yapıların yorumlanması şeklinde ele almıştır. Bu konu hakkındaki düşüncelerini de Freud ve Felsefe'de daha derin boyutlarıyla açıklamıştır. Daha sonra ise Zaman ve Anlatı adlı eserinde anlatı teorisini ortaya koyarak tarihsel, metinsel, zamansal bir hermeneutik anlayışa doğru felsefesini genişletmiştir. Böylece onun felsefesi birbirini tamamlayan iki yönlü bir felsefedir, çünkü ilk başta sembollerin yorumlanmasına yoğunlaşmış ve ardından bu alandaki yaşamı ve insanı anlama konusundaki açıklamalarının yetersiz kaldığını düşünerek metin yönelimli bir hermeneutik yaklaşım sergilemiştir. Böylece hermeneutiğin alanını sembolik bir dilden, yazıyı da içerecek bütün söylem eserlerini kapsayan bir alana taşımıştır.

Ricoeur'ün hermeneutiğinin bu çok yönlü yapısı ve birbirine karşıt görüşleri uzlaştırma yoluna giderek düşüncelerini yeni bir tarzda temellendirme girişimi, onun felsefesinin incelenmeye değer bir yönünün olduğunu bize göstermiştir. Ayrıca ilk olarak sembolik yapılarla çevrili bir hermeneutik düşünceyi bize sunmuş, ardından da bu alanı daha da genişleterek metinsellik üzerine bir hermeneutik düşünce geliştirmiştir. Bu sebepten, Ricoeur'ün ilk döneminde neleri eksik gördüğü ve neden felsefesini daha geniş bir alana yaymak istediği dikkatimizi çeken unsur olmuştur. Bu yüzden onun yöntemi ve ortaya koyduğu anlam çözümlemesi bu noktalardan hareketle ele alınıp incelenmiştir.

Felsefesinde yaşamı ve insanı anlamaya yoğunlaşan Ricoeur, yaşamımızın bize anlaşılır hale getirilebilmede temel olan unsurun benliği hermeneutik bir tarzda kavramak olduğunu düşünür. Kendini anlama bir keşif sürecidir ve bu keşif ancak sembolleri, metaforları ve dilsel yaratımları yorumlama ile ortaya çıkacaktır. Semboller göstermiş olduğundan farklı olarak başka bir anlamı da kendilerinde barındırırlar. Bu anlamıyla Ricoeur hermeneutiği sembollerdeki gizli anlamı yorumlama ile açığa çıkarabilecek bir yaklaşım olarak tanımlar. Yorumlama eylemi aslında düşüncenin doğuşuna sebep olacak bir etkinliktir. Çünkü semboller her zaman söylemiş olduğundan daha fazlasını söyler. Bu yüzden de önce düşünmeye sonra da yorumlamaya yönlendiren yapılar olarak var olurlar. Dolayısıyla mit, efsane, din, destan gibi farklı alanlardaki sembollerde yorum ile açığa çıkarılabilecek anlamlar vardır. Böylelikle hermeneutiği, dolaylı anlamı

yorumlama, görünenin ardındaki gizli olanı gün yüzüne çıkarma yöntemi olarak tanımlamıştır.

Ricoeur'ün sembol hermeneutiğinin temeli bu şekildeyken, metin hermeneutiğinin de ise herhangi bir metnin nasıl anlaşılacağı ve metinleri yorumlamanın ne anlama geldiği konusu üzerinde durmuştur. O hermeneutiği sadece sembolik yapılar şeklinde değil, ancak onları da içeren, genel bir yorumlama çalışması olarak ele almıştır. Sembolik ifadelerden söz edebilmek için öncelikle söylemin gerçekleşmesi gerekir, ancak söylem geçici bir yapıda olduğu için onunla birlikte anlam da kaybolur. Söylem anında kaybolan anlamlar yazıyla kayıt altına alındığında, anlam ortaya çıkarılmayı bekleyen sabit bir ifade olarak metnin kendisinde durur. Söylemde yok olan anlam da böylece yazı sayesinde kurtarılmış olacaktır. Bu yüzden Ricoeur yazıyla sabitlenmiş söylem ifadeleri olarak metne yönelmiştir. Metnin kendisine ait dünyası vardır ve bu dünyanın karşısında duran kişi hem metnin kurmuş olduğu dünyayı hem de kendisini anlamak için hermeneutik bir çaba gerçekleştirecektir. Bu anlamıyla Ricoeur hermeneutiği, metne yönelerek anlama ulaşılabilecek bir yorum süreci olarak tanımlar.

Tezimizde sembol ve metin hermeneutiğinin gerçekten anlamı açığa çıkarmaya niyet edip etmediği veya ne derece niyet ettiği, iki hermeneutik biçiminin bağlantısının ne olduğu araştırılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMBOL

Ricoeur insanı, dilsel bir varlık olarak düşünür. İnsan kendisini dil yoluyla ifade eder ve varlığını açıkça gösterir. Başka bir deyişle, insanın dünyayla ve diğer varlıklarla ilişkisi dil aracılığıyla olur. Ricoeur'ün iddiasıyla insan, dilden fazlası değil gibi görünüyor. Bir insanın yarattığı çeşitli dilsel ifadeler, onu tanımlamanın yoludur. Bu nedenle genel anlamda dil, kendini anlamının yolu olarak hizmet eder.⁴¹ Bu dil kendisini bir iletişim ağında gösterdiği sürece var olacaktır. Kapalı bir sistem olarak dil, insanın kendisinde daima mevcuttur. Onu açık hale getirmek için konuşma olayının gerçekleşmesi, yani dili kapalılığından kurtarmak gerekir. Bu da ancak söylem ifadelerinin ortaya çıkmasıyla olacaktır.

İnsan söylem olayını gerçekleştirirken, herhangi bir varlığı ya da kendi eylemlerini ifade etmek için bir referansa ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç doğrultusunda da sembolik yapılar ortaya çıkacaktır. İnsan eylemleri ve yaşam alanı sembollerle ifade edilir. Dolayısıyla bu semboller insan eylemlerinde hali hazırda mevcuttur. Semboller, göstermiş olduklarından çok daha fazla anlamı kendilerinde bulundurlar. Ancak bu anlam öyle basite indirgenecek bir şey değildir. Çünkü onların gizli alanları, kültürel normlarla yüklü gerçek deneyim alanını ifade eder. Böylelikle söylemin, dilden daha fazla anlam taşıdığını söyleyebiliriz.

İnsanbilimci ve toplumbilimci için simge/sembol terimi, anlamın eklemelişinin herkese ait olduğunu vurgular. Clifford Geertz'in deyişiyle, kültür herkese aittir, çünkü anlam herkese aittir. Ricoeur bu tanıma benimser ve bu tanımda simgeselliğin insanın zihninde bulunmadığı ve eylemi yönlendirecek ruhsal bir süreç olmadığı açıktır. Ama simgesellik insan eyleminin içine yerleşmiştir. Bu yüzden de eylem üzerinden çözülebilen bir anlam oluşumu söz konusudur. Bir rit'i anlamak demek, onu bir ritüel içine, ritüeli de bir kült içine ve giderek kültürün simgeler ağını oluşturan uzlaşımlar, inançlar ve kurumlar içine yerleştirmektir.⁴² Semboller bu anlamlı yapılarıyla gerçeğe ulaşmanın dolaylı yolu olarak var olurlar. Bu yüzden sembolik yapılar Ricoeur'ün felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Sembollerin iletmek istediği gerçeklere ulaşabilmek için, onlara bir tür şifre çözme yönteminin uygulanması gerekir. Şifreleri çözülen semboller aracılığı-

⁴¹ Alexis Deodato S. Itao, "Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith", *Kritike: An Online Journal of Philosophy*, 4/2, December 2010, s.2.

⁴² Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, (çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat), İstanbul, 2016, s.117.

ğıyla da ortaya çıkan anlamı, insanın kendisine mal etmesi beklenir. İşte Ricoeur hermeneutik anlayışını bu düşünce üzerine kurar. Ricoeur'e göre, sembollerin yorumu, insanın kendi kendisini anlamasının ve varlığı anlamanın bir parçası olduğu ölçüde hermeneutik diye adlandırılmaya değerdir. Hermeneutik bu anlamı, kendine mal etme çabası dışında hiçbir şeydir. Bu anlamda hermeneutik felsefi bir disiplindir.⁴³

Söylem ifadelerinin göndermeleri insan eylemleri düzeyinde daha açık bir şekilde kavranır. İnsan eylemlerinin kendisinde barındırdığı semboller, anlatılar, ritüeller gibi kurgusal yapılar vardır. Bu anlamda insanlar varoluşlarını eylem düzeyinde semboller ile temsil ederler. Ricoeur'ün deyişiyle "herhangi bir şekilde sembolik olarak yapılanmamış bir praksis söz konusu değildir. İnsan eylemi her zaman göstergelerle ifade edilir, kültürel gelenekler ve normlar ışığında yorumlanır."⁴⁴

Bu durumda Ricoeur'ün hermeneutiğini açıklamaya, dil hakkındaki düşüncelerinden başlamak gerekmektedir. Çünkü dil olmadan herhangi bir sembolden bahsetmek mümkün değildir. İnsan kendisini ve yaşadığı dünyayı dil yoluyla ifade edebilir. Bu ifadelerin temelinde de dilsel sistemler her zaman vardır. Dolayısıyla sembolik yapıların oluşmasından söz edebilmek için öncelikle dilin ne ölçüde işlevsel olduğundan, daha sonra da söylem olayından bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1. Sembol ve Dil

Ricoeur, simge/sembol kavramını Freud'un Düşlerin Yorumu adlı eserinden yola çıkarak açıklar. Freud'un rüya analizi yapması ve onun rüyaların barındırdığı gizli anlamı ortaya çıkarma yöntemi Ricoeur'ün hermeneutiğini etkileyen unsur olmuştur. Çünkü Freud'un psikanalitik yönteminde yorumlanacak olan düşler değil, dile getirilen anlatımlardır. Ricoeur için dil söylediğinden başka bir şeyi kastettiği için çiftanlamlı ve bulanıktır. Bu anlamda dil en başından beri çarpık bir yapıdadır. Düşler ve benzerleri de karmaşık anlamların yeri olarak bu dil bölgesinde yer alır. Bu bölgede, dolaysız anlamın içinde bir başka anlam daha kendini hem açığa vurur hem de gizler.⁴⁵ Freud'da düşler çiftanlamlı bölgeyi oluştururken, Ricoeur bu çiftanlamlı bölgeye sembol demektedir. Sembol, göstermiş olduğu anlamın içinde başka bir anlamı saklayan işaretlerdir ve düş-

⁴³ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması: Hermeneutik Üzerine Denemeler*, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, 2009, s.32.

⁴⁴ Richard Kearney, "Paul Ricoeur'le Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası", (çev. Elis Simson), *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, İstanbul, Güz 2008, s.147.

⁴⁵ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, (çev. Necmiye Alpay), İstanbul, 2007, s.20.

ler gibi semboller de dile getirdiğinden farklı bir şeyi anlatmak ister. Bundan dolayı ilk olarak, Ricoeur'un sembol hakkındaki açıklamalarına değinmek gerekmektedir.

Ricoeur simge sorunuyla karşılaşmasının, kötülüğün itirafıyla ilgili bir anlambilimsel inceleme sırasında olduğunu söyler. Çünkü dolaysız bir itiraf söyleminin olmadığı dikkatini çekmiştir. Bu anlamda o, kişinin kötülüğü ister kendisi yapmış olsun ister başkaları olsun, itiraflarında her zaman gündelik deneyimden alınma dolaylı anlatımlara başvurduğunu belirtir. Bu anlatımların dikkate değer özelliği de örneksime yoluyla bir başka deneyime, yani geçici olarak Ricoeur'un kutsalla ilgili dediği deneyime işaret etmeleridir. Örneğin leke imgesi, örneksime yoluyla kutsallık boyutunda günahkârın kirliliğine işaret eder. Kutsalla ilgili deneyim her seferinde kendisini bir imge olarak gösterir. Bu imge leke bağlantısıyla simgesel bir anlamı ortaya çıkarır. Bunlar günah, suç, yani sapma, yanlış yol, başıboşluk ve başkaldırma imgeleriyle kendisini gösterir. Bu imgelerin tümünü kuşatan kölelik imgesiyle işaretlenmiş bir dizi simgesel anlamlar vardır. Simgenin bu şekilde ortaya çıkışı, etik düşünceye en yakın konumdadır. Bu, Ricoeur'un köle istenci simgeseli adını verebileceği bir simgeselliği gösterir.⁴⁶ Ancak o simgeselliğin üretkenliğinden çok simgenin kendisini açığa vuran dokusunu ele almak ister. Burada Ricoeur simgesel bir kötülük sorunuyla ilgilenmez. O simgeyle alakalı bilgi kuramıyla ilgilenir. Ricoeur bu kuramını açıklığa kavuşturmak için, hareket ettiği noktayı genişleterek, simgenin ortaya çıktığı diğer noktaları da belirtmek ister. Simgeler farklı şekillerde ortaya çıkmalarına rağmen, onların yapısal benzerliğinden bahsedebiliriz. Bu benzerliğe ulaşma isteğiyle Ricoeur, simgeyi üç ayrı biçimde ele alır. Bunlar, ayin ve mitoslarla bağlantılı simgeler, düşsel bölge ile bağlantılı simgeler ve şiirsel imgelemdir.

İlk olarak, ayin ve mitoslarla bağlantılı simgeler kutsalın dilini oluşturur. Bu simgelerin dolaysız birer anlatım değeri, doğrudan algılanabilen birer fizyonomi olarak dilden ayrı bir yerde durmadığını da belirtir. Bu simge biçiminde gerçeklikler simgesel boyuta ancak söylem evreninde ulaşmaktadır. Simgelerin taşıyıcıları evrene ait öğeler (Sema, Dünya, Su, Hayat vb) olduğunda bile kozmik anlatımı beyan eden, sözdür. Bunlar kutsama sözleri, yakarma sözleri ve mitik yorumlardır. Bunun böyle olması sema, dünya, su, hayat gibi sözcüklerin taşıdığı çifte anlam sayesinde. Dünyanın dile getirilebilirliği, dile çifte anlam olarak simge yoluyla ulaşmaktır.⁴⁷ Bu simge tarzında belirleyici olan dış dünyadır. Ayinler, mitoslar, ritüeller toplumların yaşanmışlıklarını simge-

⁴⁶ P. Ricoeur, *Yorum Dair*, s.25-26

⁴⁷ P. Ricoeur, *Yorum Dair*, s.26

sel olarak ifade ederler. Bunlar da içlerinde birçok gizil anlamı barındırır. Dünyanın yaratılışı, doğa üstü varlıklar, tanrılar mitlerin konusu oluşturur ve mitler dolaylı yoldan, yani simgeler vasıtasıyla dile getirilir.

İkinci simge biçimi ise, düşsel bölge ile bağlantılı olanlardır. Düşler söylenmek istenenin dışında farklı şeyleri de belirtir. Bu yüzden düşler açık anlam ve gizli anlam arasında bir ilişki sağlar. Açık anlam hep gizli anlama göndermede bulunmaktadır. Bu açıdan bakınca düşler uyuyanın özel arkeolojisini anlatmakta, bu arkeoloji ise bazen halkların arkeolojisiyle kesişmektedir. Freud'un sık sık simge kavramını mitolojinin yinelediği düşsel izleklerle sınırlı tutmasının nedeni budur. Ancak mitik olanla düşsel olan, örtüşmedikleri zaman bile bu çiftanlamlı yapı açısından ortaklık gösterir. Gece gösterisi olarak düş, bilmediğimiz bir şeydir ve ona uyanıldığında anlatılması yoluyla ulaşırız. Analistin yorumladığı da bu anlatıdır. Analist bu anlatının yerine arzunun düşüncesi saydığı metni koyar. Bu anlamıyla düşler, düş olarak, uzun uzun üstünde duracağımız üzere, anlatılmaya, analize ve yorumlamaya elvermeleri açısından, dilin yakınıdır.⁴⁸ Düşler içerdikleri anlamla ortaya çıkarılmayı bekleyen arkeolojik kalıntılar gibidir. Başlangıçta düşler kişiye aitken, onlar dile getirildiğinde gün yüzüne çıkarlar. Ancak bu noktadan sonra anlam analizi yapılması söz konusu olacaktır.

Simgenin ortaya çıktığı bölgelerden üçüncüsü ise, şiirsel imgelemdir. Şiirsel imgelem, kozmik ve düşsel bölge ile bağlantılı simgelerdir. Şiirsel imgelem hiçbir biçimde gerçek olmayanın zihinsel resmini oluşturma gücüne indirgenemez. Duyusal kökenli imgeler, söz gücüne yalnızca taşıyıcı ve malzeme olarak hizmet eder. Onların asıl boyutlarını bize ancak düşsel ve kozmik olan verebilir. Bachelard'ın dediği gibi, şiirsel imgelem "bizi, konuşan varlığın kökenine yerleştirir"; şiirsel imge "dilimizin yeni bir varlığı durumuna gelir, bizi dile getirerek, bizi dile getirdiği şey kılar." İmgesel temsili kat eden bu imge sözün adı simgedir.⁴⁹ Şiirsel imgelem hem kozmik olandan hem de düşsel olandan yola çıkılarak anlaşılabilir niteliktedir. Duyusal imgelemede şiirsel imgelemin oluşmasında bir araç görevi görür.

Ricoeur buradan hareketle simge/sembol sorununun dil sorunuyla üç noktada kesiştiği sonucunu çıkarır. İnsan konuşmadan önce simgenin varlığından söz edemeyiz. Çünkü kozmos, arzu ve imgelem söze her seferinde dil içinde ulaşmaktadır. Kutsal kitaplarda göklerin Tanrı'nın şanını anlattığı söylenir. Ama gökler, peygamberler, ilahiler ya da ayin kitapları yoluyla konuşur. Dünyayı yeniden ele alıp kehanete dönüştürmek

⁴⁸ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.26-27

⁴⁹ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.27

için her zaman söze gerek vardır. Aynı biçimde, düş gören de kendi özel düşü içinde herkese kapalı durumdadır. Bize bilgi vermeye ancak düşünüyü anlattığı zaman başlar. Şair de bize kozmosun ve ruhun bilinmezlerine kaçıp gitmiş olan haliyle sözün doğuşunu gösterir. Yani şiirin, dili duygulara denk geldiği durumda oluşur. Ayin ve mitos, dili hiyeroglif gibi bir değişmezlik içinde sabitleştirir. Düşler ise simgeyi uyuyanın yasak ve sakatlanmış söyleminin izini yitirdiği arzu labirentine kapatmaktadır.⁵⁰

Bu şekilde semboller ifadelerine dil sayesinde ulaşırlar. Onların derinlerinde barındırdıkları farklı bir anlam olsa bile konuşma olmadan sembollerin varlığından söz edemeyiz. Ricoeur, simgenin bu dağınık ortaya çıkış biçimlerine bir tutarlılık ve birlik kazandırmak için onu ortak bir anlamsal yapıyla, yani çokanlamlılıkla tanımlar. Dilin bileşik, dereceli göstergeler ürettiği durumlarda simgeler ortaya çıkıyor; bu göstergelerde, belirli bir şeye işaret etmenin doyummadığı anlam, ancak ilk yönelimin içinde ve o yönelim yoluyla ulaşılabilen bir başka anlama işaret ediyor.⁵¹

Dildeki her gösterge belirsizliğin doğmasına yol açar ve bu belirsiz anlam her zaman ortaya çıkarılmayı bekler. Dilde kullanılan bütün kelimeler tek bir anlamdan fazlasına sahiptir. Ancak burada söz konusu olan dil genel dilden ayırdır ve bu dil anlamı kendisinde barındırarak anlamlarının açığa çıkarılmasına imkân veren bir dildir. Böylelikle bir şeyi söylerken başka bir şeyi söyleyen dilsel ifadelerin altında açığa çıkarılmayı bekleyen gizli anlamlar da mevcuttur. Bu çift anlamlı yapısıyla semboller dilin bütününü kendilerinde barındırırlar. Dilin bütünlüğü de gösterilen anlamda, ikinci bir anlamın barınmasıyla olur. Bu çok anlamlılıkla birlikte semboller bir dil sorunu içerisinde ortaya çıkar.

Ricoeur bu noktada Cassirer'in simgesel işlevi, genel dolayım işlevi durumuna getirdiği tanımdan yola çıkarak dilin bütünlüğü sorununu ele alır. Dilin yeniden kurgulanması sorununu ilk kez Cassirer ortaya koymuştur. Cassirer bunu simgesel biçim kavramıyla açıklar. O, tüm dolayım işlevlerini simge işlevi adını verdiği tek bir işlevde toplar. Simge işlevi, bütün nesnelleştirme tarzlarına ve gerçekliğe anlam verme tarzlarının bütününe işaret eder. Bu işlev gerçeklik kavrayışının dolaysız olmadığını belirtmek için vardır. Ancak Ricoeur'e göre dilin birliği sorunu gösterge kavramıyla daha iyi açıklanabilir. Çünkü Cassirer'in sorunu, insanın algılanabilir olanı anlamla doldurarak anlam verme işini nasıl yaptığıdır. Tüm dolayım işlevlerini simge işlevi altında birleştirmesi simgeyi gerçeklik ve kültür kavramları kadar genişletmesi anlamına gelmektedir. Bura-

⁵⁰ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.27-28

⁵¹ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.28

da Ricoeur'ün temel ayrım olarak ileri sürdüğü tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasındaki ayrım yok olup gider. Bu sebeple bütün nesneleştirmelere veya anlam verme tarzlarına simgesel işlev adını vermek anlamsızdır. Ricoeur'e göre, dilin birliği sorununu geçerli bir biçimde ele alabilmek için, öncelikle ortak özelliği düz anlamın içinde ve o anlam yoluyla bir dolaylı anlama da işaret etmek ve böylece bir tür şifre çözümü, kısacası "yorum" gerektirmek olan bir grup anlatıma tutarlı bir biçim vermek gerekir. Bu anlamda simgesel işlev söylenenden başka bir şeyi kastetmektir.⁵² Simgesel işlevin söylenenden başka bir şeyi kastetmesi bağlamında, göstergelerden farklı bir yapıda oldukları açıktır. Göstergeler ile simgeler arasında anlamsal bakımdan ayrım olduğu da görülür. Her göstergeyi simge olarak ele alamayız. Çünkü göstergeler imledikleriyle başka bir şeyin yerini tutarlar. Bu bağlamda göstergeleri algıladığımızda veya anladığımızda, onlar üzerinde yorum yapmış olmayız. Yorum, göstergelerin içinde gizli olan ikinci bir anlama göndermede bulunur, yani o ilk anlam aracılığıyla, ikinci anlamı ortaya çıkarmayı hedefler.

Ricoeur bu noktada, tek anlamlılık konusunda Saussure'ün gösterge tanımından hareket ederek, tek anlamlı yapıların nasıl sembolik bir yapıda ele alınamayacağını açıklar. Ayrıca Saussure'ün belirtmiş olduğu ikili yapı, sembollerin ikiliğiyle eş tutulamayacak özelliktedir. Saussure, kavramla işitimi imgesinin birleşimine gösterge der. Bu terim yalnız işitimi imgesini, örneğin bir sözcüğü (arbor-ağaç vb.) belirtir. Eğer arbor'a gösterge deniliyorsa, bunun nedeni sözcüğün "ağaç" kavramına taşıyıcılık etmesidir. Duyumsal bölümün uyandırdığı kavram, bütünü de varlığını içerir. Saussure bütünü belirtmek için gösterge terimini, kavram yerine gösterilen terimini, işitimi imgesi yerine de gösteren terimini kullanır.⁵³ Kavram, sadece tek bir işitimi imgesini zihinde canlandırmaya izin verir. Dolayısıyla dilin göstergesinin özelliği, anlaksal olmasıdır. Göstergenin, zihnimizde oluşturduğu çağrışımla, kavram ve işitimi imgesi birbirine bağlanır. Göstergelerin varlığından, ancak gösteren ve gösterilenin ilişkisi sonucu ortaya çıkabilen yapılar olarak söz edebiliriz. Burada göstergeler arasında tek anlamlılık vardır ve sözler belirli bir şeye işaret ettikleri için göstergedir. Bu göstergenin de iki yönünden söz edebiliriz. Biri işitimi imgesi yani gösterendir, diğeri ise işitimi imgesinin işaret ettiği gösterilendir. Buradaki anlam, göstergenin işaret ettiği kavramları (gösterileni) algılayabildiğimiz durumda ve zihinde işitimi imgesinin (gösterenin) birlikteliğiyle var olabilecektir. Dolayısıyla sembollerdeki ikilik, göstergedeki ikilikten farklı bir yapıda ortaya çıkar.

⁵² P. Ricoeur, *Yorum Dair*, s.24

⁵³ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), İstanbul, 1998, s.111.

Saussure dil göstergesini, daha doğrusu gösteren diye adlandırdığı ögeyi belirtmek için, simge sözcüğünün kullanıldığını söyler. O bu terimin benimsenmesini sakıncalı bulur. Çünkü simgenin özelliği hiçbir zaman tümüyle nedensiz olmamasıdır. Simge boş değildir; onun göstereniyle gösterileni arasında doğal bir bağ izine rastlanır. Tüzenin simgesi olan terazinin yerini başka herhangi bir şey, örneğin bir araba alamaz.⁵⁴

Ricoeur'e göre de semboldeki ikilik bir derece daha üsttedir. Bu ikilik, algıladığımız göstergenin kendi anlamından, yani bir ilk anlamdan ve ilk anlamın içinde taşıdığı ikinci bir anlamdan oluşur. Bu yüzden semboller tek anlamlı yapılar değil de çok anlamlı yapılar olarak tanımlanmıştır. Ricoeur'ün istediği de bu çokanlamlılığı içerisinde barındıran sembolik ifadelerdir. Dil toplumla yakından ilişkilidir ve semboller arasındaki bağı inşa eden de toplumdur. Ama Ricoeur'ün düşüncelerinde toplumları oluşturan dilin sadece bir gösteren gösterilen ilişkisinden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü göstergeler tek bir anlamı kendilerinde barındırır. Semboller de göstergelerden farklı olarak bu çok anlamlılıklarıyla, yani göstermiş oldukları yapının ötesinde kendi içinde barındırdıkları anlamdan farklı bir anlam ortaya koymaları nedeniyle yorumu olanaklı kılan yapıya sahiptirler.

Bu sembolik yapılar dil dışı gerçekliği ifade etmenin araçlarıdır. Bu yüzden de Ricoeur hermeneutikte kapalı bir göstergeler evreninin olmadığını söyler. Lengüistik kendi kendisine yeterli çerçevesi içinde hareket ederek yalnızca anlamlı iç ilişkilerle yani göstergelerarası karşılıklı yorum ilişkileriyle muhatapken hermeneutik açık göstergeler evreninde çalışır.⁵⁵ Lengüistik dili bir sistem olarak görür ve dilin niteliğini, yapısını, birimlerini ve değişimlerini inceler. Kısacası dillerin yapılarını ve anlamlarını inceler. Hermeneutik ise böyle kapalı bir ortamda çalışmaz. Rüyalar ve mitler gibi bütün semboller açık göstergeler alanını oluşturur ve anlam bu sembollerin kendilerinde içkin halde bulunur. Hermeneutiğin çalışma alanı da burasıdır. Sembollerle ifade edebileceğimiz şeyler ilk başta dil olmayan bir gerçeklik içerisindeydir. Buradaki çifte anlamı ortaya çıkarmak için de dile ihtiyaç vardır. "Söz'ün yeniden yükselmesi beklentisi, her tür simge görüngübiliminin örtük yönelimidir; bu yönelim önce nesneyi vurgulamakta, sonra simgenin bütünlüğünün altını çizmekte ve sonra da köken sözün açığa vurma gücünü selamlamaktadır."⁵⁶ Dil konuşan öznelerin sözü ile göstergelerdeki belirsiz olanı açığa çıkarır. Her göstergede de belirsiz anlamı içinde barındıran, ortaya çıkarılmayı bekleyen

⁵⁴ F. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.113

⁵⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.73

⁵⁶ P. Ricoeur, *Yorum Dair*, s.41

gizli bir güç vardır. Ricoeur'ün felsefî projesi, insan dilinin, onu yöneten nesnel sınırlara ve kodlara rağmen yaratıcı ve üretici olduğunu göstermek, dilin çeşitliliğini ve gizil gücünü açığa çıkarmaktır.⁵⁷ Yani amaç, çokanlamlı yapılar olarak sembolün barındırdığı gizli anlamları açığa çıkarmaktır. Burada doğrudan bir anlam söz konusu değildir. Anlamın dolayımına bağlı bir yapı vardır.

Semboller en başta dil olmayan bir gerçeklik içerisinde, yani göstergelerde potansiyel güç olarak vardır. Dil tek başına ve görünür olmayan bir yapı içerisinde bulunur. Sembolleri bu içkin yapıdan kurtaracak olan da konuşma anı olacaktır. Dil konuşmada ortaya çıkarak, Ricoeur'ün deyişiyle söylemi oluşturacaktır. Dolayısıyla sembollerden bahsedebilmek için dilden söylem anına geçmek gerekmektedir.

1.2. Sembol ve Söylem

Söylem dil biliminden arta kalan boyutu ifade eder. Ricoeur söylem terimini, dile özgü iki tür birime, yani gösterge ve cümleye karşılık gelen, semiyotik ile semantik arasındaki ayrımı geçerli kılmak için kullanmıştır. Sadece semiyotik düzeyde bir anlamdan söz edemeyiz. Bunun bir de semantik yüzünün olması gerekir. Ricoeur, semiyolojik düzenin dilin tümünü oluşturmadığını ve bu yüzden dilden söyleme geçilmesi gerektiğini belirtir. Anlamdan söz edebilmek için bunun olması gerekmektedir. Dili kendi içine kapalı bir sistem olarak göremeyiz. Onu Wittgenstein'in belirttiği şekliyle bir hayat formu olarak düşünmeliyiz. Burada dil, söylemle birlikte öznelarası bir ortamda, kendisini semiyotik ve semantik arasındaki ilişki ile gösterecektir.

Ricoeur semiyotik ve semantik arasında bir bağ kurmak ister ve bunu da olay-anlam diyalektiğiyle yapar. Bu iki kavramla ilgilenen farklı anlayışlar vardır. Ricoeur de düşüncesini bu anlayışlardan yola çıkarak, onları birleştirerek inşa eder. Bu yaklaşımlar, semantik alanda, cümlelerin lengüistiğinde, ilk olarak Husserl'in kullanmış olduğu yöntem, yani anlamın fenomenolojisi ve Anglo-Amerikan gündelik dil felsefesinin lengüistik analiz türüdür. Husserl'in yönteminde bilincin yöneldiği nesneyi bilebiliriz ve o nesnenin somut özelliklerini ayıklayarak da özünü kavrayabiliriz. Anlamın fenomenolojisinde her nesneyi o nesne yapan bir öz vardır. Bu öz ise nesnenin derinlerinde bulunur. Husserl'in amacı da nesnenin soyut tarafını oluşturan özü açığa çıkarmaktır. Gündelik dil geleneğinde ise dil, günlük etkilerin bir parçası olarak görülür. Dil, insanın bir amaca yönelik gerçekleştirmiş olduğu eylemler çerçevesinde gelişir. Bu anlayışta insanın ko-

⁵⁷ R. Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", s.143

nuşma ve davranışı etrafında şekillenen bir dilden bahsedilir. Burada dilin ana işlevi insanlar arasındaki iletişimi sağlama özelliğidir. Anlam sorunu da dilin kullanımına bakılarak çözülebilir. Ricoeur'ün amacı dilin soyut ve somut tarafını temsil eden bu iki anlayışı birleştirmektir. “Karşılıklı-konuşma konumu, ancak sözlendirmenin sahipleri edim hâlinde söylem yoluyla ve etten kemikten sözlendirenlerle, onların dünya deneyimiyle, onların dünyaya yönelik yekdiğeriyle yer değiştiremez perspektifiyle sahneye çıkarıldıkları ölçüde bir olay değerine sahip olur.”⁵⁸

Ricoeur'de söylemin olay değerine sahip olabilmesi için konuşma anının gerçekleşmesi gerekir. En başta olay, yani somut taraf bulunur. Diğer tarafta ise olayın arkasındaki soyut kısım olan anlam bulunur. Burada esas olan söylemle ortaya çıkan olayın arkasında bulunan gizli kalmış anlamın açığa çıkarılmasıdır. “Eğer bütün söylemler bir olay olarak gerçekleşirlerse, anlam olarak anlaşılırlar. Bu anlamda anlamın olay içinde bulunması, söylemin bir öz niteliğidir. Bu aynı zamanda dilin yönelimselliğini, yani dildeki noesis (niyet) ile noema (anlam) ilişkisini gösterir. Eş deyişle, söylem hep zamansal olarak vardır ve bir “şimdi” içinde gerçekleşir. Dil dizgesi ise zamanın dışındadır ve hep vardır. Bu bakımdan söylem olarak olay geçicidir, ama o anlam olarak saklanır. Bu, onun bir biçimde sürekliliğini sağlayan unsurdur. Söylem olarak olay, anlam boyutunda kendi sürekliliğini kazanır.”⁵⁹ Ricoeur için söylem bir dil olayıdır ve olay anı olarak geçicidir. Ancak söylemin iletmek istediği anlam yok olamaz. Söylem farklı dillerde söylenebilir, başka dillere tercüme edilebilir. Bu değişimler onun anlamının değiştiğini göstermez. O özünü daima korur. Söylemin en önemli yanı, gerçekte neyi söylemek istediğidir, yani ilettiği anlamdır. Söylenmiş olanın altında söylenmek istenen anlam daima vardır. Bu durumda söylem, olay-anlam diyalektiği olarak tanımlanır. Bu diyalektiği ikili bir yapıyla, yani kod ve mesaj terimleriyle daha anlaşılır kılabiliriz.

Konuştuğum zaman çeşitli kodlar işe koyuyorum: Fonetik kod, sentaktik kod, stilistik kod gibi. Fakat konuşmak, bundan öte, bir başkasına bir şey hakkında bir şey söylemek amacıyla cümle kurmaktır.⁶⁰ Bir kod, örneğin doğal bir dilin fonetik, leksikal vb. kodlarından biri doğrudan canlı deneyimini yaşadığımız belli bir yeteneği, bir “yapabilirim” idesini eylemleştiren bir söz edimine entegre olmadıkça ölüdür, iş görmez.⁶¹

⁵⁸ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, (çev. Hakkı Hünler), Ankara, 2010, s.66.

⁵⁹ Eren Rızvanoğlu, “Ricoeur'de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam”, *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, İstanbul, Güz 2008, s.219-220.

⁶⁰ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, (çev. İsmet Birkan), İstanbul, 2013, s.86.

⁶¹ J. P. Changeux, P. Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s.95

Ya bir olay ya da bir önerme olarak, yani özdeşleştirme ile birleşen yüklemisel işlev olarak dikkate alınan söylem, cümledeki olay ve anlamın diyalektik bütünlüğü olan somut bütüne dayalı bir soyutlamadır. Bir olay olarak konuşma kavramı, kod lengüistiğinden mesaj lengüistiğine geçişi uygun hale getirmeyi sağlar. O bize söylemin geçici olarak ve şimdi anında gerçekleştiğini, halbuki dil sisteminin gerçek olmadığını ve zamandışı olduğunu hatırlatır. Ama bu özellik sadece dilden söyleme doğru gerçekleşen harekette ortaya çıkar.⁶² Kodlar dil sistemini oluştururken kapalı bir sistemi ve zaman dışı boyutu oluşturur. Ancak bu kod sisteminden mesaj sistemine geçiş söylem anında gerçekleşir. Bu söylem anı da zamansal boyutuyla şimdiyi ifade eder ve dil sistemi gibi kapalı bir alan değildir. Bahsedilen diyalektikte söylem anı olay'a karşılık gelirken, söylemin iletildiği mesaj anlam'a karşılık gelir.

Ricoeur bu olay-anlam diyalektiğinden yola çıkarak anlam ile referans arasındaki ayrıma da değinir. Söylemin ne olduğunu veya söylemin ne hakkında olduğunu ifade edebiliriz. Söylemin ne olduğu onun anlamıdır ne hakkında olduğuyorsa onun referansıdır.⁶³ Anlam ile referans arasındaki ayrım, semiyotik ile semantik arasındaki ayrımla doğrudan ilişkilendirilecek bir ayrımdır. Sadece cümle düzeyi ne söylendiğini ve ne hakkında söylendiğini ayırt etmemize izin verir. Dil sisteminde, meselâ bir sözlükte, referans problemi yoktur. Göstergeler yalnızca sistem dahilindeki diğer göstergelere referansta bulunur. Ancak dil cümleyle kendisinin ötesine yönelir. Anlam söylemde içkin ve ideal anlamda objektifken, referans dilin kendi sınırını aşma hareketini ifade eder. Başka bir söyleyişle, anlam özdeşleşme fonksiyonu ve yüklemisel fonksiyonu cümle içinde ilişkilendirir ve referans dil ile dünya arasında iyi ilişki kurar. Bu söylemin, doğru olma iddiasının diğer adıdır.⁶⁴ Burada dilin sadece kullanımı anında referansa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dil söylem anında kendini dünyaya ve gerçekliğe bağlayabilir. Atıfta bulunmak, olay olarak söylem anına denk gelir. Bu olay da yapısını anlam olarak anlamdan alabilir. Burada gerçek anlam hedeflenerek bir şeye atıfta bulunma durumu ortaya çıkar.

Söylemin belirtmek istediği esas anlam onun referansta bulunduğu şeyin çok üstündedir. Referansta bulunma söylemin olay anına karşılık gelirken, söylemin ideal anlamı onun gerçekte belirtmek istediği anlama karşılık gelir. Bu anlamda olay-anlam diyalektiği anlam-referans diyalektiğiyle kendisini geliştirir. Bu diyalektik dil ile dün-

⁶² Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, Texas, 1976, s.11.

⁶³ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.19

⁶⁴ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.20

yayı birbirine bağlar. Dilin dünya hakkında ilettiği mesaj ancak söylem anında gerçekleşebilir ve dilin dünya ile bağlantısı bizim orada olarak yaşadığımız ânlarla iç içedir. Çünkü bir referansa ihtiyaç duyarak söylemek istediğimiz anlamı iletebiliriz. Dil sadece gizli anlama yönelmez, o söylem olarak varolan şeylere de atıfta bulunur, yani dilin anlamlı olabilmesi için referansta bulunması gerekir. Göstergenin temsil ettiği şeyi bilmek için dilin söylemdeki kullanımında yerini aldığı bir şeye doğru yönelmesi gerekir. Bu anlamda semiyotik semantiğin yalnızca bir soyutlaması olarak ortaya çıkar. Burada soyutlamadan kasıt göstergelerin, gösterdiğinin dışında başka bir anlamı barındırmasıdır. Ricoeur, göstergenin gösteren ile gösterilen arasındaki iç farklılık olarak semiyotik tanımını, dayandığı şeye referans olarak kendi semantik tanımını varsaydığını belirtir. Bu anlamda da en kesin semantik tanım, anlamın içkin veya içsel oluşumunu, referansa yönelik aşkın veya dışsal ilişkiye bağlayan teori olduğunu söyler.⁶⁵ Böylelikle semantik sadece göstermek değildir. O, dünya hakkında bir şey söylemek ve bir şeye atıfta bulunmak anlamında kullanıldığı sürece, yani göstergelerin atıfta bulunarak ilettiği anlam çerçevesinde semantiktir.

Dilin referansa sahip olduğu an söylem anıdır. Konuşmak da bir şey hakkında bir şey söylemektir. Ricoeur, bu noktada Frege ve Husserl ile karşılaştığını söyler. Çünkü Frege, dilin dünyaya ait olmayan ideal anlam amacını, yani referans amacını göstermek ister. Frege'ye göre, anlama saf düşünce nesnesi olduğu için var olmayan bir şeydir. Bu anlamda kelimelerin gerçek dünyayla bağlantısını sağlayan şey de referans olacaktır. Bu noktada Husserl de farklı bir şey söylemez. Husserl'in düşüncesinde ideal anlam doğrulamayı talep eden bir boşluk ve yokluktur. Bu doldurmayla dil varlık kazanır, yani kendisini öldürür.⁶⁶ Dilin kendisini öldürmesi, onun söylem anına geçtiği durumdur. Burada Ricoeur'ün amacı Frege ve Husserl'le birleşir. Göstergelerin kapalı yapılarında, onların bu kapalı yapılarını açan, yani göstergeleri diğer göstergelere açan şey söylem olarak anlam yükleyen niyettir. Göstergelerin esas anlamına ulaşmak ve altında yatan anlamı gün yüzüne çıkarmak ancak göstergenin aşılması anında olacaktır. Bu yüzden dilin anlamı ortaya çıkarması için bir referansa, yani göstergeye ihtiyacı vardır.

Gösterge şeylere kapalı şey değildir, şeylerden yoksun şey değildir, şeyler dışında bir şeydir; o dile getirmek, yakalamak, kavramak ve nihayet göstermek, ifşa etmek

⁶⁵ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.21-22

⁶⁶ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.98

için uygulanmayı bekleyen şeydir.⁶⁷ Göstergelerin bir şeyi ifşa edebilmesi için, dilden söylem anına geçilmeli; anlamdan söz edebilmek için de semiyolojik olandan semantik olana geçilmelidir. Bu da ancak bir şey hakkında bir şey söylendiği anda olacaktır. Dilden söylem anına dönüş, dilden dünyaya dönüş anlamına gelir. Bu noktada dilin söylemden farklı olduğunu ve anlamlandırmanın da göstergeden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Dilden söylem anına geçiş bir şey üzerinedir. Anlamlandırma ise göstergelerin temelinde yatan, söylenmek istenen reel boyuttur.

Söylem anında ortaya çıkan kelimeler göstergelerin karşılığıdır. Kelimeler her konuşma olayında semiyoloji ile semantik arasındaki eklem noktalarıdır.⁶⁸ Göstergelerin ardında gizli kalan anlam söylem anında oluşan kelimelerin sayesinde açığa çıkar. Bu yüzden semiyoloji ve semantik arasındaki bağlantı söylem anında oluşur. Bu noktada bir şeyi söylerken başka bir şeyi de söyleyen sembolik bir dil oluşur. Ricoeur, söylemenin konuşmamızda patlamasını dilin gizemi olarak görür. Ona göre söyleme, açılma diye adlandırdığı şeydir, yani dilin özgürce açılışdır.⁶⁹ Çünkü dil, kapalı göstergeler evreninde söylemle açık bir hale gelebilecektir. Ancak söylem göstergelerin gizemini ortadan kaldıracaktır ve göstergelerin esas anlamını kavrama yolunu açabilir. Bu bağlamda sembolün ortaya çıkabilmesi için konuşma eyleminin, yani söylemin gerçekleşmesi gerekir. Dilden söylem edimine geçilmeden bir sembolden söz edemeyiz.

Bir önceki bölümde simge sorununun dil sorunuyla kesiştiği üç noktadan bahsetmiştik. Kesişen üç nokta, yani kozmos, arzu ve imgelemin belirtmek istediği esas anlam ancak söylemle açığa çıkabilir. Sembol, söz'ün işaret etmiş olduğu birinci anlamın dışında başka bir anlamı da barındırır. Bir anlamdan söz edebilmek için, dilden söylem anına geçmek gerekir. Söylem anından bahsedebilmek için de bir referansa ihtiyaç vardır. Dil bir kod sistemi olarak her zaman vardır ancak onun iletmek istediği mesaj, yani anlam söylem ile birlikte açığa çıkacaktır. Söylem olayı geçici bir yapıda olmasına rağmen onun belirttiği anlam onda daima içkin olarak mevcuttur. Söylem dış dünyaya yönelerek sembol haline bürünür ve atıfta bulunduğu referans ile birlikte içinde taşıdığı anlam gün yüzüne çıkmak için bekler.

1.3. Sembol ve Anlam

⁶⁷ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.102-103

⁶⁸ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.104

⁶⁹ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.108

Yorumbilgisini oluşturan ayırım tekanlamlılık ile çokanlamlılık arasındaki farktır. Ricoeur, tekanlamlılığın yorum kuramına uzak olduğunu belirtirken bu sorunun Aristoteles ile başladığını söyler. *Peri Hermenias*'ta, adlar yoruma denk gelir. Burada adlar tek tek hiçbir şey ifade etmez ancak cümlede bir anlama sahiptirler. Bir şey üzerine bir şey söylemek burada tam anlamıyla yorumdur. Fakat bu durum sadece doğruluk ve yanlışlık üzerine oluşan söylemlerdir. Tekanlamlılık anlama kavramıyla bağlantılı olarak karşımıza çıkar. Ricoeur Aristoteles'in yorumu, bir şey üzerine bir şey söylemek olarak tanımlamasıyla mantığın yaptığından farklı bir anlambilimi başlattığını söyler. Onun, varlık kavramının çoklu anlamları konusunda tartışması salt mantıksal ve varlık-bilimsel olan tek anlamlılık kuramında bir kırılma noktası yaratmıştır. Ancak Aristoteles'in kuramı çokanlamlılığın anlaşılması için ele alınacak bir yorum kuramı değildir.⁷⁰ Aristoteles'in kuramında varlık kavramı, tek anlamlı bir şekilde tanımlanamaz. Çünkü varlığın varlık olduğunu söyleyebilmek için kategorilerini de bilmek gerekir. Varlık töz, nitelik, nicelik zaman gibi tüm kategorileri içinde barındırır. Varlığın içinde bu çokluk vardır ama buradaki sorun çoğulluğun, anlamın açıklanmasında oluşturduğu boşluktur. Burada hem tekanlamlılık hem de çokanlamlılık yorum sorununa çok uzak bir yaklaşımdır. Çünkü gerçek adlandırıldığında onun üzerinde doğrudan bir yorum söz konusu olur, yani burada tekanlamlılık ile yorum arasında bir ilişki vardır. Varlığın, kategoriler çerçevesinde çokanlamlı yapılar olarak karşımıza çıkması, ancak bu yapıların da yoruma dahil edilmemesi Ricoeur'ü bu düşüncelerden uzaklaştırır.

Ricoeur'ün yorum kuramında çok anlamlı yapılar olarak ele aldığı simgeler/semboller düşünülecek malzeme sağlayan bir anlam bolluğunu aktarır. Bu çoklu anlamlardan oluşan yoğunluk ise anlaşılmayı talep eder. Yorum da anlam belirsizliğini gidermekten çok, bu belirsizliği anlamaya ve zenginliğini açıklamaya çalışmak demektir. Ayrıca, mantıksal simgeler boş, yorumbilgisine ait simgeler ise doludur. Sembollerdeki bu doluluk, dünyasal ya da ruhsal gerçekliğin çiftanlamlılığını açığa vurur. Bu anlamda duyarlı göstergeler barındırdığı simgesel anlamla bağlıdır. Ona saydamlık ve hafiflik kazandıran da bu simgesel anlamdır ve bu anlam kendisine ağırlık kazandırıp saydamlığını azaltan duyarlı taşıyıcısına bağlıdır.⁷¹ Sembollerin bu çok anlamlı yapıları aslında varlığın çok anlamlılığını ortaya çıkarmak için vardır. Her sembol içerdiği anlamla bağlı yapıdadır, yani sembollerin oluşma amacı varlıkla bağlantılıdır. Sembollerin çok anlamlılığı ve anlamın çoğunluğu, varlığın çok anlamlılığıyla iç içe bulunmasıyla

⁷⁰ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.34

⁷¹ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.55-56

olanaklıdır. Varlık anlamlarla dolu yapısını sembollerde taşır. Ricoeur, sembolizmin çifte anlam yapısıyla varlığın çift anlamlılığını ifşa ettiğini söyler. Çünkü varlık birçok tarzda konuşur. Bu yüzden de sembolizmin varlık sebebini anlamın çoğulluğunu varlığın çoğulluğuna açmak olduğunu düşünür.⁷²

Simgelerin/sembollerin çokanlamlılığı bağlamında Ricoeur simgeler arasında birkaç yaratıcılık düzeyinin ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Simgelerin en alt düzeyinde, tortulaşmış simgeler vardır. Burada klişeleşmiş ve yerinden çıkmış, kullanımda olmaktan çok kullanılmaktan eskimiş, artık geçmişlerden başka bir şey kalmamış simge parçaları bulunur. Düşlerdeki ve masallarla söylencelerdeki simgeler bu düzeye aittir. Artık burada simgeleştirme çalışması yapılmamaktadır. Simgelerin ikinci düzeyinde, alışılmış işlevler gören simgeler vardır. Bunlar yararlı ve kullanımda olan, geçmiş ve gelecek sahibi, verili bir toplumun eşanlılığı içinde toplumsal sözleşmelerin bütünü için belirti hizmeti gören simgelerdir. Bu aşama yapısal insanbilimin çalıştığı düzeydir. Simgelerin üçüncü düzeyinde ise ileriye dönük simgeler yer alır. Bunlar anlam yaratıları olup kullanılabilir çokanlamlılıklarıyla geleneksel simgeleri yeniden ele alarak yeni anlamlamalar için taşıt işlevi görür. Bu anlam yaratımı simgeciliğin canlı, tortu olmayan ve toplumsal açıdan kuşatılmamış dip katmanını yansıtır.⁷³ Tortulaşmış ve alışılmış işlevler gören simgeler ileriye dönük simgelerin oluşturulmasında ilk adımı oluşturur. Geçmişe ait kalıntılar ve yaşanan an ileriye dönük simgelerin özünü yansıtır ve bu anlamda birbirine bağlı fakat anlam yaratımının olmadığı simge biçimleri anlam yaratımını destekler niteliktedir. Esas yapılması gereken simgeyi yaratıcı uğrağında yeniden ele almaktır. Simgelerin göstermiş olduğu anlam dışında derinlerinde bulunan gizli anlamı açığa çıkarmak, ancak onu yaratıcı uğrağında ele alarak mümkün olacaktır. Simgelerin bu yaratıcılık düzeyleri aslında onların çokanlamlılıklarının temelini oluşturmakta ve bu açıdan bakıldığında da anlamın derinlerde bir yerde olmasının tesadüfi olmadığı açıktır. Çünkü anlam yaratan simgeler geçmiş ve şimdiki kendilerinde barındırırlar.

Sembollerde var olan çokanlamlılığın tanımlanması için, onlarda birden fazla anlamın bulunması gerekir. Semboller göstermiş olduklarının altında kendisine bağlı olan anlamlarla var olabilirler. Bu durumda hem sembolden hem de onun içeriğini oluşturan anlamdan söz etmek gerekir. İlk anlamı ortaya koyan sembollerden sadece yapısal olarak bahsetmek değil, ondan içeriği bakımından, yani semantik olarak da bahsedilmelidir. Bir sembol bir şeyi gösterirken ve söylerken, kendini göstermeyi bırakma-

⁷² P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.74-75

⁷³ P. Ricoeur, *Yorum Dair*, s.430-431

dan başka bir şey hakkında da konuşur. “Çoğul anlam ve sembolik fonksiyon olarak dikkate aldığımız şey söylemde ifşa olan, ancak ilkesi farklı bir düzeye konuşlanmış bulunan anlam etkisidir.”⁷⁴

Ricoeur’e göre, simgelerde ikinci anlamla birinci anlam arasında var olabilecek benzerlik, önümüze koyup dışarıdan bakabileceğimiz bir ilişki değildir. Buradaki ilişki, biçimselleştirilmeye elvermeyen, aralarında bağ kurduğu terimlerle uyan bir ilişkidir. İlk anlam bizi ikincisine yöneltir. Simgesel anlam, sözcük anlamının içinde, sözcük anlamı yoluyla oluşur; sözcük anlamı, benzer olanı vermek yoluyla örneksemeyi tamamlar.⁷⁵ Simge dışarıdan görülebilecek benzerlikten farklı bir şeydir. O, ilk anlamın hareketidir. Bu harekette simgenin temsil ettiği şeye yönelerek anlam arayışına olanak sağlar. Simge sözcük anlamını aşan, kendisinde gizli olan ikincil bir anlamı barındıran yapıya sahip olması nedeniyle yoruma açık işaretler olarak var olurlar.

Ricoeur’e göre yorumun olanaklı olduğu yer, ikincil anlamın bulunduğu, yani artı anlamın bulunduğu yerdir. Artı anlam sembollerin ilk anlamından hareketle oluşur. Ona göre, sembolik anlam, sadece ilk anlam yoluyla ikinci anlama erişilebildiğinde oluşur, yani bu ilk anlam artı anlama erişebilmenin tek aracıdır. İlk anlam, anlamın anlamı olarak ikinci anlamı verir.⁷⁶ Açıkçası sembol artı anlam olarak işlevseldir. Burada Ricoeur’ün verdiği örneklerle açıklamak gerekirse, Antik Babil mitlerindeki deniz, sahilden bakıldığında suyun genişliğinden daha fazlasını gösterir. Wordsworth’un şiirindeki gündeğümü meteorolojik bir olaydan daha fazlasını gösterir. Mitlerdeki bir denizde ve şiirlerdeki bir gündeğümünde göstermiş olduğu anlam dışında başka bir artı anlam da vardır. Bu artı anlam sembolün temel yapısını oluşturur ve artı anlamla birlikte sembol yoruma açılan kapıdan içeri girer. Burada bir yorumun iki anlam düzeyinin olduğundan bahsedilebilir. Çünkü bir semboldeki artı anlamı kavrayabilmek için ilk anlamı kabul etmemiz gerekir. Aslında artı anlam ilk anlamın kalıntılarından oluşur. Sembol olduğundan daha fazla anlama sahip olduğu için artı anlamı içerir. Semboller bu artı anlam sayesinde göstermiş olduklarından daha fazla anlam kazanırlar. Esas anlam, sembollerin bu artı anlamında açığa çıkmayı bekler. Semboller içerdikleri artı anlamla kendi sınırlarını aşar ve yaratıcılık kazanırlar. Bu yüzden sembolü sadece dille bağlantılı olarak ele alamayız. Çünkü sembol gösterdiğinin ötesinde bir şeydir. Buradaki ilişki, yani sembol

⁷⁴ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.83

⁷⁵ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.28

⁷⁶ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.55

ile anlam arasındaki ilişki doğrudan değildir. Dolaylı bir ilişki vardır, çünkü sembolde söz konusu olan, göstermiş olduğunun dışında, onun içinde barınan farklı bir anlamdır.

Ricoeur'ün düşüncesinde sembollerin yanı sıra metaforlar da anlamsallığı kendilerinde barındıran yapılardır. Semboller sadece göstermiş olduklarından hareketle kendilerinde taşımış oldukları anlamı açığa çıkarabilirler. Ancak metaforlarda böyle kısıtlı bir durum yoktur. Metaforlarda bir anlam yaratımı söz konusudur, yani gerçekliği, varlığı yeniden betimleme gücü onlarda mevcuttur. Çünkü onlar somut olan benzerlikler yoluyla soyut ve karmaşık yapıdaki anlamları da kendilerinde barındırırlar ve bu soyut anlamlar hakkında düşünebilmenin yolunu açarlar.

1.4. Sembol ve Metafor

Geleneksel metafor anlayışında, bir kelimeye yüklenen metafor ona benzer ve yakın bir ilişkiyle, yani anlamsal yakınlıktan ziyade benzerlikle kurulu bir yapıda açıklanır. Bu bağlamda Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri geleneksel metafor anlayışına açıklık getirebilir. "İsimsiz şeylere isim vermek için metaforlardan yararlanırken birbirinden uzak değil yakın şeyleri almak gerekir. Böylece bir kelime ağızdan çıktığı zaman hemen anlaşılabilir."⁷⁷ Ancak Ricoeur geleneksel retorik'in bu görüşüne karşı çıkar. Çünkü ona göre, metafor geleneksel olarak söz sanatları kuramına bağlansa da metaforun üretmiş olduğu anlam etkisi anlamsal yenilik olgusundan kaynaklanır. Bu anlamsal yenilik söylem düzeyinde, yani tümceye eşit ya da tümceden büyük uzunluktaki dil edimleri düzeyinde gerçekleşir. Metafordaki yenilik, uygun olmayan bir nitelendirme yoluyla yeni bir anlamsal uygunluk üretmeye dayanır.⁷⁸

Aristoteles'e göre, yeni bir düşüncüyü kolayca anlamak herkesin hoşuna gider, sözcükler düşünceleri açıklarlar, bu nedenle düşünceleri kavramamızı sağlayacak düşünceler hoşumuza gider. Yabancı sözcüklere şaşırırız, sıradan kelimeler bildiğimizi gösterir, yeni bir şeyi ise metafor sayesinde elde ederiz.⁷⁹ Aristoteles'in düşüncesinde bu şekilde sözcüklerdeki anlam değişimleri, sözcükler arasındaki benzerlikle sağlanır. Bu şekilde bir anlam değişimi, Ricoeur'ün düşüncesinde metaforun özelliğini tam olarak yansıtmaz. Ayrıca geleneksel retorikte anlamlar gündelik kullanım içerisinde ortaya çıkar. Ama metaforda bunun çok ötesinde bir anlamlandırma vardır. Bu yüzden de gündelik dilden uzaklaştırılması gerekir. Metafor, aralarında benzerlik bulunan iki kelime-

⁷⁷ Aristoteles, *Retorik*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul, 2018, 1405a, s.174.

⁷⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.15

⁷⁹ Aristoteles, *Retorik*, 1410b, s.188-189

nin, sadece adlandırılmasından ibaret olan basit bir yapı değildir. Onun anlamsal yenilik sunması için bu basit anlayıştan da kurtulması lazımdır.

Geleneksel retoriğe ait bu görüşler, modern semantik anlayışın karşı çıktığı görüşlerdir. Modern semantiğin geleneksel retoriğe karşı öne sürdüğü ilk görüş, metaforun basitçe bir adlandırma kazası ve kelimelerin anlamının bir yer değiştirme olduğu görüşüdür. Bu yaklaşımda metafor, kelime semantiğinden önce, cümle semantiğiyle ilgilidir. Metafor sadece bir ifade içinde anlamlı hale geldiğinden, o adlandırma değil bir yüklem olayıdır. Şair hüznün mantosu'ndan bahsettiğinde, taşıyıcı ve anlam olarak iki terimi gerilime sokar. Sadece bu bütün metaforu oluşturur. Bu yüzden, gerçekte bir kelimenin metaforik kullanımından değil, metaforik bir ifadeden söz edebiliriz. Metafor, metaforik ifadedeki iki terim arasındaki gerilimden doğar.⁸⁰ Hüzün ve manto kelimeleri ayrı ayrı ele alındığında metaforik olarak hiçbir şey ifade etmez. Ancak bu iki kelime birlikte kullanıldığında ne anlama geldiği çözülebilir. Esas anlam tek tek kelimelerde değil, birbiriyle alakası olmayan kelimelerin bir araya gelerek oluşturduğu öbekte ortaya çıkar. Çünkü modern semantik anlayışta metafor adlandırmanın ötesindedir. Bir kelimeye benzerliğinden dolayı isim vermek onu metaforlaştırmış olmak değildir. Metafora metafor diyebilmek için iki terimin birbiriyle ilişkisini bir bütün halinde ele almak gerekir.

Geleneksel retoriğe karşı öne sürülen ikinci görüş, metaforun ilk olarak tam bir cümle düzeyinde üretildiğinde, sadece kelimelerle ilgiliyse, o zaman üzerinde düşünülecek ilk olay kelimelerin literal anlamından herhangi bir ayrılma değil, yüklem cümle düzeyindeki işlevinin işleyişi olduğu görüşüdür. Metaforik ifadede gerilim diye adlandırılan şey, aslında ifadedeki iki terim arasında değil, ifadenin iki zıt yorumu arasında meydana gelir. Metaforu güçlü tutan da bu iki yorum arasındaki çatışmadır. Metafor kendi başına değil, ancak bir yorumda ve bir yorum yoluyla varolur. Metaforik yorum, anlamlı bir çelişkide kendi kendini yok eden literal bir yorumu varsayar.⁸¹ Bu anlamda metafor, gösterdiğinin ötesinde kendi içinde bulunan anlamı ancak yorum yoluyla ortaya çıkarabilir. Aslında metaforun gerçek anlamı, onun gösterdiği belirgin anlamın dışında kalan, yani belirgin anlamdan taşan kısımda yorum yoluyla oluşur. Belirgin anlam ve yorum yoluyla oluşan gerçek anlam, işte metaforun oluşmasını sağlayan bu iki zıtlık arasındaki gerilimdir.

Bu açıklamalarla modern semantik geleneksel retoriğin metafor hakkındaki görüşlerine karşı çıkar. Geleneksel retorikte metafor sadece bir kelimenin başka bir keli-

⁸⁰ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.49-50

⁸¹ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.50

menin yerini almasıyla oluşan bir yapıdır. Fakat bu yerini alma metafor için çok basit bir söylem olarak kalır. Çünkü metaforun kelimeler arasında veya iki yorum arasındaki gerilimi ve bu gerilim sayesinde ortaya çıkan gerçek bir anlam oluşumu geleneksel retorikğin ulaşamadığı bir sonuçtur. Metaforun oluşturduğu bu gerilim aslında yeni bir anlam oluşumunun kapısıdır. Ona benzerlikle ifade edilen ve birbirinin yerini alan ifadeler şeklinde bir tanım vermek yerine, iki zıtlığın arasındaki bir belirsizliğin çözümüyle ortaya çıkan bir anlam alanı şeklinde ifade etmek gerekir.

Ricoeur bu incelemeden klasik teorisinin son iki kabulüne karşıt konumda yer alan iki nihaî sonuç çıkarılabileceğini belirtir. İlk çıkacak sonuç, gerçek metaforların tercüme edilemeyeceğidir. Sadece yer değiştirme metaforları, literal anlamını yeniden düzenleyebilen bir tercüme elverişlidir. Gerilim metaforları ise, kendi anlamlarını yarattığı için tercüme edilemezler. Bu, onların başka sözcüklerle anlatılamaz olduklarını söylemek değildir, tam anlamıyla bunun gibi başka sözcüklerle anlatıldığında sonsuz ve yaratıcı anlamın tüketilemeyeceğini söylemektir. İkinci sonuç ise, metaforun bir söylem süsü olmadığıdır. Metafor, duygusal bir değerden daha fazlasına sahiptir, çünkü yeni bir bilgi sunar. Kısacası, metafor bize gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyler.⁸² Bu anlamıyla Ricoeur'e göre, metafor, gerçeği yeniden tanımlamak zorunda olan, söylem yoluyla belirli kurguların gücünü açığa çıkaran, retorik bir süreçtir.⁸³ Burada geleneksel retorikçilerin metafora yüklemiş oldukları anlam söz konusu değildir. Onların ele aldıkları durumda birebir benzerlik söz konusudur ve bir anlam yaratma düzeyinden söz edilemez. Fakat Ricoeur metafordan, gerçeği yeniden betimlediği yönüyle, yoruma açık yapılar olarak bahseder. Ricoeur, sadece metaforik anlamı değil metaforik göndermeleri de ele alır. Onun buradaki amacı, metaforik sözün doğrudan betimlemeye elvermeyen bir geçekliğin yeniden betimleme gücünden bahsetmektir. Hatta metaforun gücünü özetleyen 'gibi görme' olduğunu ve en derin ontolojik düzeydeki bir 'gibi olma'nın da ortaya çıkabileceğini belirtir.⁸⁴

Ayrıca Ricoeur, metaforu edebî eserlerin anlaşılmasında mihenk taşı olarak düşünür. Onun buradaki amacı metaforların artı anlamlarını semantik alana yerleştirerek sözel anlam teorisine en geniş kapsamı vermeye çalışmaktır. Ricoeur hermeneutiği yazılarında hem kapsamlı hem de açık görünen nesneyle tanımlar. Bu nesneden kastı da

⁸² P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.52-53

⁸³ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, (trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ), Toronto, 1977, s.5.

⁸⁴ Paul Ricoeur, *Time and Narrative Volume 1*, (trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer), Chicago, 1984, s.xi.

semboldür. Sembolü ise çifte anlamlı semantik yapısıyla tanımlar. Burada sorun şudur: Sözel anlamın anlamlandırmanın bütünü olması veya lengüistik göstergelerin ötesinde bir artı anlamın olması sorunu. Sembollerde bu sorunlara bağlı olarak hem semantik hem de semantik olmayan bir yapı vardır. Metafor teorisiyle de bu iddiayı doğrulamaya çalışır. Ricoeur metafor teorisiyle sembol teorisini bir arada ele alarak bu soruna nasıl açıklık getireceğini şöyle açıklar: Eğer metafor teorisi sembol teorisinin yolunu açan hazırlık analizi görevi görebilirse, bunun karşılığında sembol teorisi, sadece sözel çift anlamı değil, aynı zamanda sözel olmayan çift anlamı da içine eklemeye izin vererek anlamlandırma teorisini genişletmeye izin verir.⁸⁵ Böyle bir durumda metafor ve sembol yorum teorisinin kapsamının sınırlarını belirleyen kavramlar olarak karşımıza çıkacaktır.

Ricoeur, sembolü basit bir göstergeyle ve metaforların artı anlamlı yapılarıyla bir arada bulunmasından dolayı, bu ikisinin arasında bir yerde olduğunu düşünür. Yani sembol, gösterge olması bakımından yoksul bir anlam ve metaforik olarak çok zengin anlam arasında bir yerdedir. Semboller göstermiş olduklarıyla sadece bir göstergeden ibarettirler ve bu gösterdikleri yoksul anlamı işaret eder. Ancak bu yoksul anlamın dışında sembolde gizli kalmış bir anlam daha vardır. Sembolün zenginliği de buradadır. Bu noktada metaforlar hem yoksul hem de zengin anlamı birbiriyle ilişki içinde kendilerinde taşırlar. Bu anlamıyla metaforlar için, somut benzerliklerin soyut terimleri için bir rehber olduğunu hatta metaforun soyut ve karmaşık anlamların aktarılmasını sağladığını söyleyebiliriz.

Ricoeur'e göre çokanlamlılık problemini, sembollerden ziyade metaforlara göre ele almak gerekir. Çünkü metafor retorikçilerin detaylı olarak incelediği bir kavramdır, ancak metaforun tanımını tam olarak yapamamışlardır. Ayrıca semantiğin de işin içerisinde olması lazımdır. Semantik devreye girdiğinde, retorikğin çözemediği problemleri ele alacak ve semantikle birlikte yarım kalan problemler yeniden canlanacaktır.

Semantik, bir kelimenin gerçek ve gerekli anlamını gösterebilir. Sözcüksel düzeyde kelimelerin birden fazla anlamı vardır. Bu polisemik yapı metafor teorisi için iyi bir hazırlık sürecidir. Metafor kelimenin kendisinde kodlanmış olarak her zaman vardır, yani metafor kelimedede yazılıdır. Metaforun kendisiyle ilgili olarak semantik kendisini aynı güçte gösterir. Bir kelimenin metaforik anlamı sözlükte bulunabilecek bir şey değildir. Ancak kelimelerde bulunan metaforik anlamlar sadece cümlede gerçek bir anlam

⁸⁵ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.46

kazanabilirler.⁸⁶ Kelimeler kendi başlarına kullanıldıkları zaman bir anlamları yoktur. Ancak kelimeler bir bağlam içinde kullanılırsa, yani cümle içinde kullanılırsa anlam kazanabilirler. Sembollerde ise durum böyle değildir. Semboller incelendiğinde, onların çifte anlam yapılarına doğrudan erişimi güçleştiren iki tür zorluk ortaya çıkar. İlk zorluk, sembollerin çok fazla ve çeşitli araştırma alanlarına ait olmasından kaynaklanır. Ricoeur sembolün araştırma alanlarını düşsel bölge ile bağlantılı semboller, şiirsel imgelem olarak semboller, ayin ve mitoslarla bağlantılı semboller olarak incelemiştir. Örneğin psikanaliz, rüyalarla, diğer belirtilerle ve sembolik derin ruhsal çatışmalar olarak onlarla benzer kültürel objelerle ilgilidir. Diğer yandan şiir, sembolleri ayrıcalıklı şiir imgeleri, bir yazarın eserlerine ve edebiyat okuluna hâkim olan imgeler, tüm kültürün kendi bilincine vardığı kalıcı semboller ya da kültürel farklılıkları umursamadan bir bütün olarak insanlığın göklere çıkardığı büyük örnek teşkil eden imgeler olarak anlar.⁸⁷ Ancak Ricoeur sembolün, din tarihçileri tarafından kullanımına, bu iki araştırma alanının kullanım şekliyle daha yakındır. Çünkü dinî semboller, somut varlıkların kendileri dışında, kendilerini onlarla ifşa eden ve anlam olarak başka bir şeye işaret ettiği için sembol olarak kabul edilebilirler.

Sembollerle ilgili ikinci zorluk ise, sembol kavramının biri dilsel diğeri dilsel olmayan iki boyutu, yani iki söylem evrenini de birleştirmesidir. Sembollerin bu dilsel özelliği, bir sembol semantiği oluşturmayı mümkün kılar, yani sembollerin yapılarını anlam ve önem bakımından açıklayacak bir teori oluşturmayı sağlar. Bu yüzden sembolden ikinci anlamı ilk anlamda gizli olan çift anlamlı yapılar olarak bahsederiz. Ama dilsel olmayan boyut dilsel olan kadar açıktır. Çünkü sembolün dilsel unsuru her zaman başka bir şeye referansta bulunur. Bu yüzden, psikanaliz sembollerini örtülü psişik çatışmalara bağlarken, edebiyat eleştirmeni bir dünya görüşü gibi bütün dilleri edebiyata dönüştürme arzusu için referansta bulunur ve din tarihçisi de sembollerde kutsalın dışa vurumunu görür.⁸⁸

Ricoeur sembolleri bu karmaşık yapılarından dolayı onları metafor teorisiyle açıklamaya çalışır ve bunun da üç adımda yapılacağını belirtir. Birincisi, her biri metaforik sözlerdeki faal anlam yapısı temelinde farklı olsa da her sembolün semantik olan öz karakterini belirlemek mümkündür. İkincisi, dilin metaforik işlevi, bir karşıtlık yöntemiyle, yani yayılma ilkesiyle sembollerin dilsel olmayan düzeyini ayırmaya izin verir.

⁸⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, (ed. and trans. John B. Thompson), Cambridge, 1981, s.131.

⁸⁷ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 53

⁸⁸ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.53-54

Son olarak bunun karşılığında, sembollerin bu yeni anlayışı metafor teorisinde daha fazla ilerlemeye neden olacaktır. Bu yolla semboller teorisi metafor teorisini tamamlamaya izin verecektir.⁸⁹ Ricoeur'e göre semboller ve metaforlar arasındaki boşluk bu gelişmelerle doldurulabilir.

Metaforik ifadenin literal anlamıyla sembolik anlamı arasındaki ilişki, sembolün semantik özelliklerini belirlemenin bir yoludur. Bu özellikler, her sembol biçiminin dile ilişkisi bağlamında ortaya çıktıkları ve her yere dağılmış olmalarına rağmen, sembollerin birliğini sağlar. Sembol aslında konuşmaya neden olursa düşünmeye de neden olur. Metafor, dile benzeyen sembollerin bu yönünü aydınlatmak için uygun bir belirteçtir.⁹⁰ Eğer metafor bir yetenekse, düşünme yeteneğidir. Retorik, yalnızca kendine özgü olan bu yeteneğin yansıması ve aktarımıdır.⁹¹ Semboller artı anlamları sayesinde işlevseldir. Bir söylem anı olmadan sembolün artı anlamından bahsetmek mümkün değildir. Ancak söylem anında ortaya çıkan kavramla ikinci anlama yönelmek söz konusu olabilir. Burada ilk anlam ikinci anlama ulaşmayı sağlayan bir araçtır. Metaforlar da sembollerle bağlantılı olarak, dile getirilen semboller yoluyla düşüncenin ortaya çıkmasını sağlamanın bir aracıdır. Semboller söylem anında oluşurken, aslında metaforik düşünceyi yansıtmanın yolunu açarlar.

Metafor teorisi, yeni ifade imkânlarının ve gerçekliği kavramlaştırmanın şimdiye dek ayrılmış semantik alanların özümsemesi yoluyla nasıl ortaya çıkabileceğini gösterir. Bu semantik yenilik, kavramsal düşünmenin bir parçası olmaktan çok düşüncenin ortaya çıkışına işaret eder.⁹² Çünkü sembolik kavramların metaforik anlamın etkisiyle desteklenmesi gerekir. Böylece bu sembolik kavramların işlevi de semantik kimliği somutlaştırmaktır. Bu anlamıyla metafor teorisinin yeni anlamlara açılan bir kapı ve düşüncenin doğduğu yer olduğunu söyleyebiliriz. Ricoeur, sembolün *bios* ile *logos* arasında bocaladığını, metaforun ise *logos*'un önceden arınmış evreninde ortaya çıktığını belirtir. Bu yönüyle metafor, yaşamdaki söylemin başlangıçtan beri var olan köklerine tanıklık eder. O, güç ile formun kesiştiği yerde doğmuştur.⁹³ Semboller yaşadığımız evrenle sınırlıdır. Çünkü semboller dünyaya, yaşama ait var olanlar sayesinde dile gelebilirler. Onların bu sınırlı yapılarından dolayı, semboller ve metaforlar arasında fark

⁸⁹ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.54

⁹⁰ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.55

⁹¹ Paul Ricoeur, *La Métaphore Vive*, Paris, 1975, s.105.

⁹² P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.57

⁹³ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.59

vardır. Semboller evrenle sınırlıyken, metaforlar düşüncenin yansıması oldukları için aklın ışığında ortaya çıkarlar, bu yüzden metaforlara bir sınır koymak mümkün değildir.

Ricoeur sembollerin çeşitli tarzlarından dolayı karmaşık bir yapıda olduklarını ve bu yapıları yüzünden metafor teorisine ihtiyaç duyduğunu belirtmişti. Ancak Ricoeur psikanalizin ve kutsalın kullanmış olduğu sembollerden ziyade şiirin kullandığı sembollerin metaforlara daha yakın olduğunu düşünür. Çünkü şiirde kullanılan semboller yaratıcı boyutu ifade eder. Burada kullanılan semboller var oluş ile sınırlı olsa bile onun yaratıcılığı sayesinde söylemin özgürlüğü açığa çıkacaktır. Bu bağlamda Ricoeur metaforun söylemin özgür icadı olması yönünden ve şiirlerde sıra dışı metaforik ifadelerin kullanımından bahseder. Çünkü metaforlar ancak şiirlerde özgün olarak ortaya çıkabilir. Ricoeur'e göre, eğer metafor dünyanın tanımına hiçbir şey eklemese, en azından algılayış şeklimize ekler ve bu da metaforun şiirsel işlevidir. Şiirsel işleviyle metafor, bilişselden duygusal aleme kadar çifte anlam gücünü artırır.⁹⁴

Monroe Beardsley'in söylediği gibi, metafor minyatür şiir'dir. Metafordaki literal anlam ve sembolik anlam arasındaki ilişki, bir bütün olarak edebî eseri karakterize eden karmaşık anlam etkileşiminin tek bir cümle içinde kısaltılmış versiyonu gibidir. Ricoeur'ün söz ettiği bu edebî eserde açık ve kapalı anlam birbiriyle ilişki içerisindedir. Bu ilişkiden dolayı da o, diğer söylem eserlerinden özellikle de bilimsel söylemden ayrı olan söylem eserlerini kasteder.⁹⁵ Aslında metaforun minyatür şiir olarak görüldüğü tanım, metaforun göstermiş olduğu anlam ile içinde barındırdığı gerçek anlamın ilişkisini tam olarak belirtir. Bu anlamda şiirlerdeki gibi metaforda da açık ve kapalı anlam birbiriyle ilişki halindedir.

Ricoeur buradan hareketle Aristoteles'in *Poetika*'sında dile getirdiği görüşlere dönerek açıklamasına devam eder. Çünkü Aristoteles metaforu, şiire, yani tragedyalara uygun bir söyleyiş tarzı olarak görür. Ona göre tragedya, acıma ve korku yoluyla bu gibi duygulardan bir arınma sağlamak için, ağırlığı olan, tamamlanmış, belirli uzunluğa sahip bir eylemin, her bölümünde ayrı ayrı biçimlerde çeşnilendirilmiş bir dil kullanılarak, anlatı aracılığıyla değil, davranışlarda bulunan insanlar aracılığıyla taklit edilmesidir.⁹⁶ Ayrıca tragedya, insanların değil, eylemlerin ve bir yaşamın taklididir.⁹⁷

Burada en önemlisi metaforik söyleşi kullanmaktır. Çünkü başkasından alınmayacak tek şey budur ve doğal yeteneğin göstergesidir. Zira iyi metafor yapmak, ben-

⁹⁴ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s.224

⁹⁵ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.46

⁹⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1449b-25, s.15

⁹⁷ Aristoteles, *Poetika*, 1450a-15, s.16

zerliği göz önünde bulundurmak demektir. İkili sözcükler en çok dithyrambos'lara, yerel sözcükler kahramanlık şiirlerine, metaforlar da iambik ölçü kullanan şiirlere uyar.⁹⁸ Tragedyalarda kullanılan ölçü iambik'tir. Bu ölçü Aristoteles'in, dile en uygun olarak düşündüğü ölçü biçimidir. Metaforlar dili sıradan yapısından kurtarır ve yeni bir şey ortaya koyarlar. Ricoeur geleneksel retoriğin, iki kelime arasındaki benzerlikten doğan metafor tanımını ne kadar eksik görse de, Aristoteles'in insan eylemlerinin metaforlar yoluyla taklit edilmesi düşüncesini ileri sürülmesi Ricoeur'ü etkileyen unsur olmuştur.

Şairler trajediler ve öyküleri ayrıntılarla donatarak yazarlar. Bunu da metafor gibi sıra dışı kelimeler kullanarak yaparlar. Çünkü trajediler şiir yoluyla insan eylemlerini taklit ettiği için temelinde insanın yansıması vardır. Trajedi, insan gerçekliğini ifade etmekle, hayatın trajedisini ifade etmiş olur, yani insan eylemlerinin dünyasının açıklanmasıdır. Ama mimesis gerçekliğin tekrarı değildir, mimesis bir kopya da değildir. Mimesis şiirdir, yani yaratıcı yapılarıdır. Aristoteles, mimesis'in bu yaratıcı boyutunun en az iki yönüne işaret eder. İlki, özgün yapıdaki öykülerdir. Öyküler uyumlu yapılarıyla sanatçının yaratıcı dehasına işaret ederler. İkincisi, trajedilerdir. Trajediler, insan eylemlerinin taklidinin gerçekte olduklarından daha iyi, daha yüksek, daha asil görülmelerini sağlar. Mimesis, insan eylemlerini gerçekte olduğundan daha farklı görünür kılar. Bu yönde metaforun işlevi sıradan dilin anlamlarını sıra dışı kullanımlarla aktarmaktır.⁹⁹

Metafor, bireysel ve evrensel yaşamın birlikte büyümesi nedeniyle, şair ve dünya arasında bir değişimi yerine getirir. Bu şekilde, bitkilerin büyümesi, metaforik gerçekliğin metaforu haline gelir. Metaforun kendisi de 'şeylerin gerçekliğinde var olan bir sembol'dür.¹⁰⁰ Bu ancak şiir sayesinde olabilir. Şiir, dili yeniden betimleyerek gerçekliğe yönelir. Dil gerçekliğe yönelerek dünyayı betimler. Bunu da metaforların desteğiyle yapar. Metaforun gücü şiirin gücünden bir bütünlük olarak doğar. Aslında metaforun gücü hem düşünce yeteneği olması hem de gerçekliğe yönelerek bu gücünü ortaya çıkarmasıyla oluşur.

Metaforların dünyaya, insan eylemlerine ve insanın kendisine yönelerek ortaya çıkması onların yorum düzeyine uygun olması anlamına gelir. Metaforlar üzerine yapılan yorumla birlikte insan, varlık ve dünya anlam düzeyine ulaşmış olur. Ricoeur'e göre, anlam eserlerin yapısında içkin olarak bulunur. Yorum dünyasını harekete geçirmek ve kendi dünyasını yansıtmak eserin gücüyle ilgilidir. Bu yüzden bir eserin dünyaya ve

⁹⁸ Aristoteles, *Poetika*, 1459a/5-10, s.67

⁹⁹ P. Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, s.141-142

¹⁰⁰ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 294

öze referansı düzeyinde metafor yapmak, yani yorum düzeyine uygun olarak metafor yapmak gerekir. Bu yönüyle metafor teorisinin gücü, yorum teorisinin yolunu açar. Ayrıca yorumlama teorisi 'dünya yaratma' üzerine vurgu yapar.¹⁰¹

Metaforik nitelikler esas olarak, belirli bir bağlamın gerçek ve benzersiz olmasını sağlayan etkileşimler ağının inşasıdır. Buna göre metafor, birkaç semantik alanın kesiştiği noktada gerçekleşen bir anlamsal olaydır. Birlikte alınan tüm kelimeler bu yapısı ile bir anlam ifade eder. Metaforik değişim, bir olay anlamına gelen veya bir olaya işaret eden, dilin yarattığı yeni bir anlamın, hem bir olayı hem de bir anlamdır.¹⁰² Metaforun bilişsel ve duyuşsal yönü arasında bir bağın oluşabilmesi için, metaforlar gerçek ve benzersiz olmalıdır. Metaforun bu yönü ve yeni bir anlamı bildirmesi, dilin yeni anlam yaratımında kendisini gösterecektir.

Ortaya çıkan anlamın yeniliği, dilsel bir yaratım olarak kabul edilebilir. Eğer dilsel topluluğun önemli bir kısmı tarafından benimsenirse, sözcüksel varlıkların çok anlamlılığına eklenir ve ortak bir anlam haline gelebilir, böylece dilin tarihine kod veya sistem olarak katkıda bulunur. Fakat metafor dediğimiz anlam etkisinin, çok anlamlılığını arttıran, anlam kayması haline geldiği bu son aşamada metafor, daha fazla yaşayamaz, sadece ölü bir metafor olur. Yalnızca otantik metaforlar, yani canlı metaforlar, aynı anda anlam ve olayı kendilerinde barındırırlar.¹⁰³ Dil sürekli kullanılır hale geldiğinde sıradanlaşır. Bu sıradanlık, yeni anlamları kendisinde taşıyan metaforik bir ifade olmaya çok uzaktır. Metaforlar böyle basit bir dile indirgenemez, çünkü onlar yeni anlamları yaratacak gücü kendilerinde barındırırlar. Metaforik ifadeleri yorum düzeyine uygun hale getirmek, sıradanlıktan kurtarmak gereklidir. Canlı metaforlar, kendilerinde yeni anlamları bulundurur ve yoruma açık bir yapıda karşımıza çıkarlar. Onun için önemli olan bu türde bir metafordur. Dilde bulunan sıradanlığı sıra dışı bir şekilde aktaracak olan ve bu farklılıkla yorum dünyasının kapılarını açabilecek olan canlı metaforlardır.

Ricoeur'ün metafor teorisini trajedi ve mimesis'e dayanarak açıklamasını böylelikle daha iyi anlayabiliriz. Çünkü mimesis, insanın kendisini değil onun eylemlerini, dünyasını yeniden anlamlandırma olarak ele alınır. Mimesis'in yaptığı sıradan bir taklit değildir, o yaratıcı bir yapı olarak karşımıza çıkar. Ricoeur'ün yaratıcı yapılar olan, mimesis'ten yola çıkarak canlı metaforlara atıfta bulunmasının sebebi budur. Canlı meta-

¹⁰¹ P. Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, s.143

¹⁰² P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s.114

¹⁰³ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s.115

forlar, tıpkı mimesis ve trajedi gibi sıradanlığı aşarak gerçekliği, en üst düzeyde yeni anlamlar yaratarak olduğundan farklı gösterirler. Ricoeur'e göre metafor, klasik retorikten başlayan, semiyotik ve semantikten geçen ve sonunda hermeneutiğe ulaşan benzersiz bir yolun parçasını oluşturur.¹⁰⁴

1.5. Sembol ve Hakikat

Varlıkların anlamlarla dolu yapısı sembollerde kendisini gösterir. Bu bakımdan sembollerin gerçekten ne taşıdıkları veya neyi ifade ettikleri sorusu önemlidir. Biliyoruz ki, sembol kendi içinde kendi varlığından başka bir şey daha taşımaktadır. Bu yüzden Ricoeur sembollerin çok anlamlılığında hareketle onların taşımış oldukları hakikatin, yani esas anlamın ne olduğunu açığa çıkarmayı ister. Çünkü varlığın çokluğu, sembollerin çok anlamlı olmasının sebebidir. Sembollerin derinlerinde taşıdıkları anlamı ve gerçekte ne olduklarını ortaya çıkarmanın yolu anlamadır. Kısaca semboller gerçekliği ve kendini anlamamanın, yorumlamanın aracı olarak işlevseldir.

Hermeneutik problem ilk başlarda tefsirin etrafında, yani bir metni anlamayı amaçlayan sınırlar içinde gerçekleşmiştir. Burada amaç, metnin ne söylediğini anlamaya çalışmaktır. Her metnin tefsiri de kendi gelenek ve düşüncelerine göre anlaşılmaya çalışılarak belli kalıplar içerisinde ortaya çıkmıştır. Özellikle kutsal metinlerin yorumu bu açıdan ele alınmıştır. Ancak, hermeneutik sadece bir metnin göstergelerine bağlı kalarak anlamayı içeren bir yapı değildir. Hermeneutiği bu yönüyle teknik bilgi olarak ele alamayız. Hermeneutik bir bilim ya da bilme eylemi olarak değil de, anlama ve kavramayı kendisinde barındıracak bir yaklaşımı gerektirir. O, gerçek olanı anlamlı olarak kavramak zorundadır.

Ricoeur, hermeneutiğin, kehanetleri ve mucizeleri yorumlayanların *technê hermênêutikê*'i olarak kalamayacağını ve hermeneutiğin genel kavrama problemini de içermesi gerektiğini belirtir. Ona göre, dikkate değer hiçbir yorum belirli bir çağa özgü kavrayış modlarından, yani mit'den, alegoriden, metafor ve analogiden vb. ödünç şeyler almaksızın formüle edilmemiştir. Anlama ve kavrama -birincisi metin tefsiri, ikincisi daha kuşatıcı göstergelerin açıkça anlaşılması anlamında düşünüldüğünde- arasındaki ilişki hermeneutik kelimesinin geleneksel anlamlarından birinde, Aristoteles'in *Peri Hermênêias*'ında apaçıktır. Aristoteles'de kavramın *hermênêia* ile sınırlı olmaması, her anlamlı söylemle ilgili olması dikkate değer bir şeydir. Aslında anlamlı söylem

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s.1

hermênia'dır. Tam da 'bir şey hakkında bir şey söylediği' ölçüde gerçekliği yorumlar. Ayrıca söylem hermênia'dır; çünkü söylem ifadesi, şeylerin kendilerinden gelen izlenimler denilen izlenimler arasından yapılmış bir tercih değil, reel olanı anlamlı ifadeyle kavramadır.¹⁰⁵

Aristoteles'te hermênia, doğru veya yanlış ifadeleri belirten zihinsel eylem olarak görülür. Bir şey hakkında bir şey söylemek onu doğru veya yanlış olmak yönünden yorumlamak ve kavramaktır. Aslında hermeneutik için uzak bir hermênia'dan bahsedilir. Ancak buradaki söylemin gerçekliği, yorumlama ile bağlantısı ve gerçekliği anlamlı olarak kavrama ilişkisi, teknik hermeneutik problemini, genel bir anlam ve dil probleminin içerisine taşıması yönüyle önemlidir. Fakat hermeneutiğin genel bir anlam ve dil problemi haline gelmesi, yani onun felsefi bir problem haline gelmesi Schleiermacher ve Dilthey ile gerçekleşmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın başına kadar tefsir olarak, metni anlama etrafında gelişen bir disiplin olarak hermeneutik, daha sonra geleneksel dil anlayışı ve tarihsel bilimlerin bu probleme dahil edilmesiyle felsefi bir problem düzeyine ulaşmıştır. Dilthey'in bu yöndeki amacı, anlam bilimlerine doğa bilimleriyle kıyaslanacak düzeyde geçerlilik sağlamaktır.

Dilthey aslında hermeneutiği epistemolojik bir problem olarak ele almayı istemiştir. Fakat Ricoeur için hermeneutik böyle bir yöntem arayışı içerisinde olmamalıdır. Anlama bilgi modundan çıkarılmalıdır. İnsanın bir metni ya da tarihi nasıl anlaması gerektiğini sorgulamak yerine, varlıkla bağlantılı bir anlama biçimi geliştirmek daha yerinde olacaktır. Ricoeur buradan hareketle düşüncesinin temeline, yorumun epistemolojisi yerine, anlamının ontolojisini koyarak hermeneutik problemi başka bir boyuta taşımayı amaçlar. O hermeneutik problemi fenomenolojik yönetime aşılacak ve hermeneutikte fenomenolojiyi canlandırmak ister.

Hermeneutiği fenomenolojide temellendirmenin iki yolu vardır. İlki kısa yol olan, Heidegger'in tarzını izleyen anlama ontolojisinin kat ettiği yoldur. Ricoeur'ün anlama ontolojisini kısa yol diye adlandırmasındaki sebep onun yöntem tartışmasından koparak kendisini doğrudan doğruya anlamayı yeniden keşfedeceği düzeye taşımasıdır. Anlama burada bir bilgi modu değil, varlık modu olarak vardır. Anlamının ontolojisinde, "Bilen özne metni ya da tarihi hangi durumda anlayabilir?" sorusunu yöneltmek yerine, "Hangi varlık türü varlığı anlamının kurduğu varlık türüdür?" sorusu yöneltilmelidir. Böylece hermeneutik problem, anlayarak varolan bu varlığın, yani Dasein'ın

¹⁰⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.4-5

Analitiği problemine dönüşür. Ricoeur'ün bu temellendirmede izleyeceği uzun olan yol ise, ontoloji düzeyinde bir refleksiyonun uygulanmasıdır. Ricoeur'ün açıklamak istediği problemi şöyle ifade eder: Tefsir üzerine, tarihin yöntemi üzerine, dinin fenomenolojisi vb üzerine refleksiyondan doğan yorum epistemolojisinin, ona bir anlama ontolojisiyle hayat verildiğinde, ilişkisi kurulduğunda ve tabiri caizse nefes alması sağlandığında başına gelen şey nedir?¹⁰⁶

Bu ontolojinin gerçekleşmesi için ilk önce, yorumun epistemolojisinin yerine anlamının ontolojisini geçirerek durumu tersine çevirmek gerekir. Çünkü hermeneutik doğa bilimlerinin yöntemiyle eşit düzeyde ele alınacak bir yöntem değildir. Ricoeur'e göre, anlamaya bir yöntem tahsis etmek, nesnel bilginin ön kabullerine ve Kantçı bilgi teorisinin önyargılarına takılı kalmaktır. Kişi büyüğü özne ile nesne problematiği dairesinin dışına çıkmalı ve kendisine varlık hakkında sorular yöneltmelidir. Fakat genelde kendi kendine varlık hakkında sorular yöneltmesi için kişinin ilkin kendisine, bütün varlığı orada olmaklık olan varlık, yani Dasein hakkında, başka bir söyleyişle, anlamakta olma modunda varolan varlık hakkında sorular yöneltmesi zorunludur. Bu yüzden anlama artık bir bilgi modu değil, anlama yoluyla varolan varlık modudur.¹⁰⁷

Ricoeur, hermeneutik problemi ontolojik terimlerle açıklamaya çalışırken bu probleme Husserl fenomenolojisinin katkısından bahseder. Buradaki amacı Heidegger'den Husserl'e dönerek, Husserl'i Heidegger'in kullandığı terimlerle yeniden yorumlamaktır. Çünkü "Özneyi dışarıya yönelen intensiyonel kutup olarak tasarlamak ve bu öznenin bağlantılı olduğu şey olarak doğayı değil bir anlamlar alanını vermek suretiyle yolu açan kesinlikle Husserl'dir."¹⁰⁸ Husserl'in özellikle bilincin yönelimsel (intensiyonel) özelliğini ele alması anlamı veya hakikati ortaya çıkarma noktasında önemlidir. Çünkü bilinç yönelimsellikle birlikte içine kapanan bir yapıdan çıkmakta ve olgusal alana, yani dış dünyaya doğru bir tavır içerisinde bulunmaktadır. Bu durum geleneksel Kartezyen anlayışında bulunan ben anlayışının da aşıldığını gösterir. Husserl açısından, "her zihinsel durum veya deneyim, kendisinden ziyade bir şeyin temsilidir ve o şeyin anlamını verir. İşte zihin veya bilincin bu temsil edici karakteri, yönelimseliktir."¹⁰⁹ Yönelimsellik bu noktada Husserl'in fenomenolojik yönteminde temel basamağı oluşturur. Çünkü yönelimsellikle beraber dış dünyada bulunan anlamın, doğruluğun veya hakikatin algılama süreci başlamaktadır.

¹⁰⁶ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.6-7

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.8

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.9

¹⁰⁹ Edmund Husserl, "Yapıtlarından Seçmeler", *Husserl*, (dr. Kasım Küçükalp), İstanbul, 2010, s.62.

Fenomenoloji kendi anlamlar sisteminde kilitli bir idealist özne yerine, niyetlerinin ufku olarak her zaman bir dünyayı, dünyasına sahip canlı bir varlığı keşfedebilmiştir. Burada anlama problemi ile hakikat probleminin hangi radikalite düzeyine taşındığı görülür. Tarihsellik sorunu artık yöntem olarak anlaşılan tarihsel bilgi sorunu değildir. Artık o varlığın “varlıklar” “ile “birlikte olma” tarzına işaret eder. Anlama artık anlam bilimlerinin naturalistik açıklamaya tepkisi değildir. Anlama tikel varlıklarla karşı karşıya kalmadan önce varlıkla birlikte olma tarzını içerir.¹¹⁰ Bu noktada gerçekleşen şey Husserl’in yönelimsel bilinç ile tikel varlıklarla karşı karşıya kaldığı durumdan kurtularak varlığın kendisi ile birlikte olmasıdır. Varlıkla birlikte varlığın anlamının ne olduğunun genel olarak ele alınması Heideggerci bir anlayışta kendisini gösterir, yani Dasein’in anlamanın ontolojisinde. Ricoeur’e göre, anlamanın ontolojisinin gerçekleştirdiği devrim budur. Anlama Dasein’in “tasarısı”nın ve Dasein’in “varlığa açıklığının” boyutlarından birine dönüşür. Hakikat sorunu artık yöntem sorunu değildir. Varlığın, varoluşu varlığı anlamakta temellenen varlığa ifşası sorunudur.¹¹¹

Heidegger temelde Dasein’in anlamanın ontolojisine geçmeden bir Varlık soruşturmasına girişmektedir. Onun Varlık soruşturması “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla başlamaktadır. Varlığın anlamının ne olduğu ve nasıl anlaşılacağı da Dasein’la birlikte ele alınabilecek bir yapıdadır. Çünkü Dasein, varlığa dair soruyu sorabilecek olandır. “Bu sorunun sorulması, bir varolanın varlık hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu (yani Varlık) tarafından özsel olarak belirlenmektedir. Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup hep bizzat bizler olan varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz.”¹¹² Dasein hem varlıkla hem de varolanla ilişkisi bağlamında temel konumdadır. Onu anlayabilmek varlığı ve varolanı anlamak ve kavramaktır. Bundan dolayı Dasein varlığa dair soruyu soracak olandır. Dasein soruyu sorarak hem kendisinden hareketle varlığı hem de kendi imkânlarını açığa çıkarır. Anlama da Dasein’in bu soruyu sormasıyla gerçekleşir.

Dasein’in varoluşsal yapısını gerçekleştirmesi, varlığın anlamını ortaya çıkarması onun dünya-içinde-varlık olmasıyla ilgilidir. Dasein dünya-içinde-varlık yapısını anlama ile gerçekleştirebilecektir. Anlama Dasein’in varlık yapısıyla varoluşsal bir yapıdadır. Dasein’in olanaklarını fark etmesini sağlayan anlamadır. Anlama ile birlikte Dasein diğer varolanlardan farkını ortaya koyar. Epistemolojik bir anlama durumundan

¹¹⁰ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.10

¹¹¹ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.11

¹¹² M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.7

ziyade varoluşsal bir anlama yapısı vardır. Ayrıca Dasein anlama ile birlikte kendi dışında varolanları da kavramaktadır.¹¹³ Dasein'in anlamasıyla birlikte temel olan şey varlığın ardında bulunanın düşünülmesi değil, aksine Dasein'in anlaması noktasında temel olan Varlığın anlamının soruşturulmasıdır. Bu yüzden anlam Dasein'da varlığa dair temel sorunun sorulmasını mümkün kılar. Bu noktada Dasein anlama ile birlikte varlığın kendisini ele alır. Onun anlaması ve varlığın anlamını ele alması temelde hakikatin ne olduğunun ortaya çıkarılmasıdır.

Ricoeur'e göre bu anlama ontolojisi gayet iyi olsa da, hermeneutik problem fenomenolojiyle birlikte, farklı bir tarzda ele alınmalıdır. Çünkü anlamanın ontolojisiyle yapılan hermeneutik diğer hermeneutikleri çözmek yerine onları yok sayarak yeni bir görüş ortaya koyar. Aslında yapılması gereken Dasein analitiğinin bu kısa yolu yerine dilin analiziyle beraber uzun bir yolun tercih edilmesidir. "Eğer yeni varoluş probleminin ortaya konulması gerekiyorsa, bu problematik yorum kavramının bütün hermeneutik disiplinler için ortak bir semantik açıklamasından yola çıkılmalı ve böyle bir açıklamada temellendirilmelidir. Bu semantik çok anlamlı ya da katmerli anlamlara yahut sembolik anlamlar diyebileceğimiz şeylere sahip bir merkezi anlam teması etrafında organize edilecektir."¹¹⁴

Bu anlamda Ricoeur'ün felsefeden iki tür beklentisi vardır: Birincisi yorumlar savaşına hakemlik etmesi, ikincisi bütün yorum sürecini felsefi düşünceyle tümleştirmesidir. Bu iki yol rakip tarafları birbirinin dışında bırakan bir antitezin yerine, taraflardan her birinin kendinden diğerine göndermede bulunacağı bir diyalektiği koymaktır. Aynı zamanda bu diyalektik aracılığıyla, soyut düşünceden somut düşünceye geçmektir.¹¹⁵ Bütünüyle semantik bir açıklama çok anlamlı ya da sembolik ifadeleri anlamanın bir kendi kendini anlama momenti olduğu gösterilinceye kadar boşlukta kalır. Bu yüzden semantik yaklaşım bir refleksif yaklaşımı gerektirir. Fakat kendisini göstergeleri yorumlarken yorumlayan özne artık cogito değildir. Daha ziyade kendisini konuşlandırmadan ve kendisine hükmetmeden önce varlıkta konuşlandırılmış olduğunu, kendi hayatını tefsirini yaparak keşfeden varlıktır. Bu yolla hermeneutik zaten yorumlanmış varlık olarak duran bir varoluş tarzını keşfeder. Yalnızca refleksiyon, kendisini refleksiyon

¹¹³ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.152-153

¹¹⁴ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.12

¹¹⁵ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.297

olarak görünmez kılarak, anlamının ontolojik köklerine ulaşabilir. Kaldı ki dilde daima vuku bulan şey de budur. Dil refleksiyon eyleminde gerçekleşir.¹¹⁶

Her ontik ya da ontolojik anlamının ifadesine ulaştığı yer öncelikle ve daima dildir. Bu yüzden hermeneutik alanın referans eksenini semantikte aramak boşuna değildir. İster genel ya da bireysel ister temel ya da tikel her hermeneutiğin semantik keşme noktası olarak adlandırılan şeyde bir sıfır noktasına ulaşmaya çalışmak gerekir. Bütün hermeneutiklerin ortak unsuru belirli bir anlam mimarisidir. Bu anlam mimarisi çifte anlam veya çoğul anlam diye adlandırılmış olabilir, hermeneutiğin her örnekteki rolü farklı şekilde de olsa gizleneni açığa çıkarmaktır. Böylelikle bu dil analizi gizleneni açığa çıkarma semantiği, çok anlamlı ifadeler semantiğidir.¹¹⁷ Bir anlam alanında dilin varoluşa atıfta bulunması gerekir. Ricoeur bu noktada Heidegger'le düşüncelerini birleştirir. Fakat onun Dasein analitiğine getirmiş olduğu eleştirilerini göz ardı etmeden semantiği ontolojiyle bütünleştirmeye çalışır. Bu bütünleştirme ise ara adım dediği refleksiyon sayesinde olacaktır. “Varoluş istikametindeki ara adım refleksiyon, yani, göstergeleri anlama ile kendini-anlama arasındaki halkadır. Refleksiyon bize varlığı keşfetme fırsatını veren ben’de gerçekleşir.”¹¹⁸ Çokanlamlı göstergeleri, yani sembolleri anlamak kendini anlamının aracıdır. Bu anlamda göstergeler insanın varlığı ve kendisini anlamının bir aracı olarak görülmezse anlamının bir problem olarak ele alınmasına da gerek yoktur. Hermeneutik çaba aynı zamanda refleksif bir etkinliktir.

Dönüştürücü düşünce¹¹⁹ yorumu kendi içerisinde barındırır. Felsefe dönüştürücü düşüncedir dendiğinde kendi üstüne düşünme anlaşılır. Kendi sözcüğünü simge ve yorum sözcüklerinden daha iyi biliyoruz ama soyut, boş ve boşuna bilme olarak. Dönüştürücü düşünceyi boşluğundan kurtaracak olan belki de simgelerdir. Bu dönüştürücü düşünce tüm yorumbilgisel çatışmaları ele alabilecek bir yapı da sağlayacaktır.¹²⁰ Yorumbilgisel çatışmaları birliğini sağlayacak olan aslında bu çeşitli sembollerdir. Gerçek semboller, bütün hermeneutiklerin temelinde olan, yeni anlamları ortaya çıkarabilen sembollerdir. Bütün hermeneutiklerin birbiriyle çatıştığı ama aslında ortak olduğu nokta, hepsinin yeni anlamların doğuşuna şahitlik eden sembolik yapıları içermesidir. Ricoeur’e göre, dönüştürücü düşünce bir değil birden çok yorumu kapsamak zorunda. Dolayısıyla, dönüştürücü

¹¹⁶ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.12-13

¹¹⁷ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.13

¹¹⁸ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.18

¹¹⁹ Refleksiyon kavramı, bazı kaynaklarda dönüştürücü düşünce, bazı kaynaklarda da içe dönüştürücü düşünce olarak çevrilmiştir. Tezimizde alıntı yapılan kaynaklara uyulmuş, kendi kullanımımızda ise refleksiyon sözcüğü tercih edilmiştir [y.n.].

¹²⁰ P. Ricoeur, *Yorum Dair*, s.49-50

düşünce sürecini besleyen ve soyut düşünceden somut düşünceye geçilmesini zorunlu kılan, yorumbilgisi içindeki çatışmanın ta kendisidir. Dönüslü düşüncenin bu yönde ilk hareketi dolaysız bilinçle özdeşleşmektir. Düşünüyorum, ben -im'le ne kastedildiğini en sonunda bilebilmek için kendi kendimizden ayrılmamız, merkezi terk etmemiz gerekir.¹²¹

Ben'i bulmak için kendimizi kaybetmemiz gerekir. Refleksiyon bu şekilde ben'le bağlantısını kopardığında kendi görevini yerine getirmiş olacaktır. Onun görevi ben'in ben'le sezilmesi değildir. O, hermeneutikle bu görevini yerine getirmek zorundadır. Soyut düşünceden somut düşünceye geçilmesi ancak yorumbilgisi sayesinde olacaktır. Yanılsamaların azaltılması ve gerçek anlamın yeniden oluşturulması için bunların refleksif bir tarzda yeniden ele alınması gerekir. Dolaysız bilinçle bir araya gelen refleksiyonun somutlaşabilmesi için yorumbilgisine ihtiyacı vardır. Bu yönde Ricoeur, dolaysız olana dönüşün sessizliğe değil de söze dönüş olduğunu belirtir. Ancak bu söz başlangıçtaki dolaysız söz ve yoğun bir bilinmez olarak değil de anlam sürecinin yol gösterdiği sözdür. Dönüslü düşünce söze geri dönerek olduğu şey olarak kalır, yani anlamın kavranışı olarak kalır. Bu sayede yorumbilgisine dönüşür. Somuta dönüşmesinin ve dönüslü düşünce olarak kalmasının tek yolu budur.¹²² Refleksif felsefe, hermeneutikle birlikte soyut bir şey olmaktan uzaklaşır. Refleksiyon, söze yönelerek varlığı açığa çıkarır ve yorum yoluyla da hakikate yönelmiş olur. Böylelikle refleksiyonun söz ile belirttiği semboller hem kendini anlamının hem de varlığı anlamının yolu olarak görülür.

Bu dönüslü düşüncenin izlerini Husserl'in fenomenolojisinde ve Freud'un psikanalizinde de görmek mümkündür. Husserl, bilincin kendisini dünyadan kopararak mutlak bir şey olarak inşasını sağlayan temel felsefi aktı indirgemedede görmüştür. İndirgemededen sonra, her varlık bilinç için bir anlamdır ve bu sıfatla görecelidir.¹²³ Freud düşüncesinde ise, hastanın karanlık fantazma labirentlerinden geçerek ulaşması gereken gerçek anlamdır. Gerçeklikteki anlam kazanması, fantastik olandaki anlam dönüşümü içinde olup bitmektedir. Fantazmayla olan bu ilişki, analitik sözün kapalı alanı içinde anlaşılmaya elverdiği biçimiyle, analitik gerçeklik kavramının özgüllüğünü oluşturur. Gerçeklik her zaman, dürtüsel nesnenin yönelmişliği yoluyla, yani nesnenin bir gös-

¹²¹ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.60

¹²² P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.423

¹²³ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.290

terip bir gizlendiği biçimiyle yorumlanacaktır.¹²⁴ Bilincin karanlık bölgesinde oluşan düşler, varlığa dönerek yorumlamayı mümkün kılar. Bilinç, bu sayede hem kendini hem de gerçekliği tanıma imkânı bulur. Husserl'in düşüncesindeki gibi her varlığın bilinç için bir anlam ifade etmesi ve Freud'un düşüncesindeki gibi bilincin karanlık yapısında gizlediği açığa çıkarılmayı bekleyen anlamlar Ricoeur'ün düşüncesinde iki tür hermeneutikğin doğuşuna sebep olur. Bu hermeneutiklerden ilki ortaya çıkacak olan figürlerin keşfine yönelen bilinç hermeneutiklidir. İkincisi ise, önde gelen formların keşfine yönelen bilinçdışı hermeneutiklidir. Ricoeur, bu hermeneutiklerden ilkinin arkaik sembollerin yeniden canlandırılmasına yöneldiğini, diğerinin ise hepsi son aşamada absorbe edilmiş yeni sembollerin ve yeni figürlerin doğuşuna yöneldiğini belirtir. Bu sayede tek bir sembolün iki yönü olduğu söylenebilir. Sembol bir taraftan çocukluğumuzun tekrarıdır, diğer taraftan da ergin hayatımızı keşfeder.¹²⁵

Ricoeur bu şekilde Freudcu metapsikolojiyi bir dönüşlü düşünce serüveni olarak anladığını belirtir. Çünkü Freud'un seçtiği yol bilinçli duruma gelmek için bilinçten vazgeçmektir. Ancak bu serüvenden kendi kendisini koyutlayan ama kendi kendisine sahip olamayan yaralı bir cogito çıkar. Kendi kökensel hakikatini ancak güncel bilincindeki yetersizliğin, yanılsamanın, yalanın itirafı içinde ve bu itiraf yoluyla anlayabilen bir cogito.¹²⁶ Refleksiyon bilinçten vazgeçerek, bilinçli duruma gelme halini gösterir. Burada bilincin kendisiyle değil de düşüncenin dönüşmesiyle kendini anlayan bir cogito söz konusudur. Arzu halinde düşlerin bilinçten geçerek, bilinçli bir halde dile gelmesiyle, kendisini anlayan bir ben vardır. Freud'un kullandığı yöntem öznenin hakikati keşfetmesi yolunda refleksiyonun ele aldığı konumdadır fakat Ricoeur Freud'un yönteminin eksik yönlerini de dile getirir. "Freudcu ben kuramı aynı zamanda hem bilincin yanılsamaları karşısında özgürleştirici hem de düşünüyorum'un içerdiği ben'e herhangi bir anlam vermek konusundaki yetmezliğiyle son derece düş kırıklığı yaratan bir kuramdır."¹²⁷ Bu anlamda psikanaliz, sadece sembollerin baskı altına alınmış arzuların türevleri olarak görülen bir boyutunu görür. O, bilinç dışında oluşan anlamları dikkate alır. Ancak, psikanaliz bu dar kapsamlılığından dolayı suçlanamaz. Çünkü bu onun varoluş nedenidir. Psikanaliz, insan arzularının arkaik temsilleri ve onların kılık değiştirmiş ifadeleri dışında herhangi bir şey bulamaz.¹²⁸

¹²⁴ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.323

¹²⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.132

¹²⁶ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.378

¹²⁷ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.369

¹²⁸ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.16

Ricoeur, psikanalizin bu eksikliğine rağmen hem fenomenolojik indirgemenin hem de psikanalizin birbirine benzediğini ve aynı şeyi hedef aldıklarını belirtir. Görün-gübilim, arzunun gerçeklikteki tarihine bir anlamda yan yollardan yaklaşılmaya çalışır; bir bilinçdışı algı modelinden hareket ederek, azar azar, tüm yaşanmış, ete kemiğe bürünmüş ve aynı zamanda dil ögesi olarak iş görmüş anlamları kapsayacak biçimde genelleştirir bu modeli. Psikanaliz gerçeklikten arındırılmış aktarım alanındaki kısmî anlatımı sayesinde bu arzu tarihine doğrudan dalar. Ama ikisinin de hedefi aynıdır: gerçek söyleme dönmek.¹²⁹ Gerçek söyleme, yani yaşamın içine varlığa dönmek. Dil burada gerçekliğe yönelmeyi sağlayan bir araç olarak görülür. Dilden söyleme geçilmeden sembollerin varlığından bahsedilemeyeceğini biliyoruz. Bu yüzden söylemle birlikte varlık dünyasında semboller ortaya çıkar ve onların hakikati yansıtması bu düzeyde gerçekleşir. Hakikat, sembollerin göstermiş olduklarından farklı bir şeydir, o sembollerin derinlerinde bulunan ikinci anlama ulaşıldığında ortaya çıkar.

Ben'in ve varlığın hakikatini kavrayabilmek için de yoruma ihtiyaç vardır. Gerçekliğe yönelen dil kendisini yitirirken, ortaya serdiği sembollerin gizli anlamlarını açığa çıkarabilecek olan şey yorum olmalıdır. Buradaki refleksif felsefe varlığın içinde bulunan gerçekliği yorumbilgisel hakikat çerçevesinde algılar. Yani söylem yoluyla ortaya çıkan semboller yoruma tabi tutulmak zorundadır. Çünkü onların gerçek anlamını ortaya çıkaracak olan şey yorumdur.

1.6. Sembol ve Yorum

Ricoeur, yorum bilgisi alanlarının birbirleriyle çatışma halinde olduklarını bu yüzden de yorum bilgisinin hiçbir çözüme ulaşamadığını belirtir. Bu çatışma yorum kavramının kendisinde büyük bir güçlük olduğunu gösterir. Ricoeur, yorum bilgisinin tüm çatışmalarını değil de en baskın olan iki tür çatışmayı açıklamayı ister. Çünkü onların yorumlar arası çatışmada en büyük zıtlığı barındırdığını düşünür. İlk anlayışa göre, yorum söylemi fazlalıklarından arındırarak putları saf dışı bırakır. İkinci anlayışa göre, yorum anlamın yeniden görüldüğü anda, söylenmiş olanın serbest kalmasını sağlayacak en yıkıcı, en putkırıcı harekete başvurur.¹³⁰ İlkinde anlamın gösterilmesi ve eski durumuna gelmesi için seçilen yol, söylemdir. Fakat bu söylem ileti, bildirge hatta müjdeleri ileten seslenmelerdir. Bunlara dinî göstergeler denebilir ve bu göstergeler söylem anında oluşan anlamdan hareketle kutsalın bölgesindeki göstergeyle birlikte anlama doğru

¹²⁹ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.338

¹³⁰ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.37

hareket eder. Diğerinde ise, gizemden arındırma gibi şifrelerin çözülmesini bekleyen bir yol izlenir.

Ricoeur bu iki yolun arasında oluşan dil sorununu ortaya çıkarmayı amaçlar. Kültür psikanalizin de bu yolda ilerlemesi gerektiğini söyler. Çünkü psikanaliz ikinci anlayıştan, yani putkırıcı hareketten yanadır. O bu yüzden psikanalizin yorumların çatışmasına nasıl dahil olduğunu göstermeyi hedefler. Ricoeur, Freud'u konumlandırma çabasını, ona hem bir muhatap hem de bir yol arkadaşı vererek tamamlamak ister ve anlamın eski durumuna getirilmesi olarak anlaşılan yorumun karşısına, kuşku okulu diye adlandırdığı okulu çıkarır. Kuşku okulunda ele aldığı filozoflar ise birbirlerinin görüşlerine tamamen zıt olan Marx, Nietzsche ve Freud'dur. Üç düşünür de görüşleriyle anlamın eski haline getirilmesi olan ilk anlayışın karşısında durabilir. Ricoeur'e göre, bu üç düşünürün ortak noktası, kutsalla ilgili temsilde nesne'nin önceliğini reddetmeleri ve kutsala olan yönelimde insanı varlığa özümseme yoluyla bağlayacak türden bir varlık benzerliğinin yerine getirilmesini reddetmeleridir. Ancak her biri bunu farklı yoldan yapar. Onları bu yolda birbirine bağlayacak ve ortak noktada buluşturacak şey hakikati bir yalan olarak görmeleri olabilir.¹³¹ Hakikatin yalan olduğu konusunda olumsuz yönde bir birliktelik söz konusudur. Fakat onların olumlu yönde birleşmeleri, bilinci tamamen yanlış sayma kararlarında ortaya çıkar. Kartezyen düşüncede her şeye kuşku ile bakılır ve hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. Bir tek bilincin kendi kendine görüldüğü gibi olmadığından kuşku duyulmaz. Marx, Nietzsche ve Freud bu durumun tersine çevirerek bilinç üzerine kuşku duymaya başlamışlardır. Bilinç üzerine duydukları bu kuşkuyu da anlamın yorumlanmasıyla yok etmeye çalışmışlardır. "Onlarla birlikte, yorumbilgisi 'anlamak' olarak tanımlanmaya başlandı. Artık, anlam aramak demek, anlam bilincini yüksek sesle dile getirmek değil, bilincin anlatımlarını çözmek demektir."¹³² Bilincin anlatımlarını çözmek, göstergelerin veya sembollerin hakikatleri arasında bilinç yoluyla kurulan bir bağ ile olacaktır. Ricoeur, üç düşünürün de çağın ön yargılarına rağmen anlamla alakalı, dolaysız bilince indirgenemeyen dolaylı bir bilim yarattıklarını belirtir. Marx'ın yansıma kuramıyla, Nietzsche'nin güç istenciyle, Freud'un ise sansür, kapı bekçisi, kılık değiştirmesi ile yaptıkları bilinçsiz şifreleme yöntemidir. Bunlar gizemden arındırma ve anlamı açığa çıkarmanın üç yakın yöntemidir.

Ricoeur, Freud'un yönteminin bir kültür hermeneutiği olarak işlevini yerine getirdiğini belirtir. İnsanın yorumu doğrudan kültürle bağlantılıdır. Psikanaliz de yorumu

¹³¹ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.41-42

¹³² P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.42

kültürün bir parçası haline getirir ve dünyayı, insanı kültür temelinde yorumlar. Ricoeur'e göre, çevreden merkeze, kültür kuramından düşler kuramına ve psikanalizin çekirdeğini oluşturan nevroz kuramına doğru gidildiğinde her zaman yoruma, yorumlama edimine ve yorum çalışmasına yönelme söz konusu olur. Bu yüzden psikanaliz baştan başa yorumdan oluşmaktadır.¹³³ Psikanalizin yönteminde nesnenin varlığından söz edemeyiz. Çünkü bilinç bir nesneye dönüşemez. Bilinç sadece temsil niteliğinde sembollere dönüşebilir. Bu yüzden gözlemlenebilir bir olgu yoktur. Burada sadece kültürel normların ışığında yorumlanabilecek anlam etkileri söz konusudur. Yani düşlerin temsil ettiği çiftanlamlı semboller yorum bilgisinin alanını oluşturur. Düşlerin sembollere dönüşmesiyle birlikte bilinçte kalıntılar halinde bulunan geçmişe dönüş meydana gelir. Bu sayede düşlerin yorumuyla insanın kültürel kalıntılarına ulaşılabilir. Ricoeur'e göre psikanaliz bu yönüyle bir arkeoloji, yani öznenin arkeolojisidir.

Bu açıdan psikanalizin kültür yorumunun açıklanmasında önemli bir yeri vardır. Ricoeur, kültür yorumuyla bağlantılı olarak düşlerin bu ayrıcalıklı konumunu gelişi güzel vermemiştir. Çünkü düşler bir anlam taşır. Uyanıkken düşündüğümüz gibi düşlerin de düşünceleri vardır. Ayrıca düşler bastırılmış olan arzunun kılık değiştirmesiyle ortaya çıkarlar. Bu durum bizi şifre yorumbilgisine yönlendirir. Arzular düşlerin içinde saklandığından, yorum arzunun karanlıklarının yerine anlamın ışığını koymak zorundadır. Böylece, yanılısamanın azaltılması olarak tasarlanan her tür yorum kuramının kaynağı ortaya çıkar. Düşlerin, Freud'da kazandığı anlamıyla sembol olarak karşılaştığı tortulaşmış, yıpranmış dil, halkların uyanıkken gördüğü folklor ve mitoloji adı verilen büyük düşlerin birey ruhsallığındaki izleri gibidir.¹³⁴ Bu bağlamda Ricoeur'e göre, psikanalizi kültür yorumu çerçevesinde ele almak gereklidir. Çünkü bu yöntemde arzunun kılık değiştirmiş ve düşlerin sembollere dönüşmüş hali yorumu olanaklı kılmaktadır. Ayrıca bu yöntemde öznenin derinlerinde kalana geri dönüş söz konusu olduğu için yaşanmış zamana, geçmişe dönüş ve orada kendini anlama dünyayı anlama olarak açığa çıkar. Bu da ancak sembolleştirilmiş düşlerin yorumuyla olanaklıdır.

Ricoeur, yorumun açık anlamdan gizli anlama gidiş olduğunu ve yorumun bütünüyle bu ilişki içinde hareket ettiğini belirtir. Bu noktada güç ilişkilerini yalnızca anlam ilişkileri olarak içerir. Bastırılmış olanın dönüşünün sansür, kılık değiştirme, yoğunlaşma, ikame olarak dönüşü gibi. Bu anlamda hiç kimse olguların büyüsunü bozmaya ve

¹³³ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.72

¹³⁴ P. Ricoeur, *Yoruma Dair*, s.146-147

anlam imparatorluğunun kapısını açmaya Freud kadar katkıda bulunmamıştır.¹³⁵ Bu yüzden Ricoeur'ün yorum kuramında Freud'un yeri her zaman farklı olmuştur. Çünkü Freud'un kuramı açık anlamdaki gizli anlamı çözmeyi hedefleyen bir kuramdır. Bu bağlamda da Ricoeur, yorum kelimesini en güçlü anlamıyla kullanır: Açık anlamdaki gizli anlamı keşfetmek.¹³⁶ Söylenmiş olanın temelinde, söylenecek olanın keşfedilmesi ancak yorumla olacaktır. Her sembolde gizli anlam daima vardır. Sembol gösterdiğinin ötesinde bir şeydir ve yorum bu gizli anlamları açığa çıkarmak için devreye girer. Bu yüzden Ricoeur ortaya koymuş olduğu felsefi hermeneutiğin araştırma alanlarını sembolik formların içinde ele alır. Bu sembolik formların kuşattığı yapılarında onların analizini gerçekleştirir. Felsefi hermeneutiğin amacı sembolik formlar dahilinde araştırma alanlarını semantik düzeyde ele almaktır. O her hermeneutiğin ortak unsurunu anlamı açığa çıkarmak olduğunu düşünür. Hermeneutik farklı şekillerde de olsa gizli olanı açığa çıkarır. Gizli olanı açığa çıkarma sembolik ifadeler üzerinde gerçekleşir.¹³⁷

Ricoeur, "sembol" kelimesine, Cassirer gibi, gerçekliğin algıdan, mit'den ve sattan bilime kadar her kavranışını sembolik diye adlandıran yazarlardan çok daha dar, ancak ona Latin retorik geleneğinden ya da neo-Platoncu gelenekten yola çıkan ve sembolü anolojiye indirgeyen yazarların yüklediklerinden çok daha geniş bir anlam yükler. Ricoeur, sembol'ü doğrudan, birincil, literal anlamın işaret ettiği, ilaveten, dolaylı, ikincil ve figüratif olan ve yalnızca birincisiyle kavranabilen bir başka anlamın dizayn ettiği herhangi bir anlamlandırma yapısı olarak tanımlar. O, sembole verdiği kapsamı yorum kavramına da vererek yorum'u da şu şekilde tanımlar: açık anlam içindeki gizli anlamın şifresinin çözümü, literal anlamda ima edilen anlam düzeylerinin gün ışığına çıkarılmasını içeren düşünce faaliyeti.¹³⁸ Ricoeur gizleneni açığa çıkarmayı amaçlayan semantik anlayışı çok anlamlı ifadeler semantiği olarak açıklar. Çok anlamlı ifadeler bölgesi tam olarak hermeneutik alanı oluşturur. Buna bağlı olarak, yorum kavramı da farklı bir anlam kazanır. Çünkü sembollerin çok anlamlı yapısındaki ima edilen anlamı çıkarmak yorumun görevidir. Bu sayede sembol ve yorum birbirleriyle bağlantılı kavramlara dönüşür. Anlamlar çokluğunu gün yüzüne çıkaran şey yorumdur.

Ricoeur, sembol ve yorum kavramlarını birbirine göre tanımlamak ve onları birbirleriyle sınırlamak istemiştir. Ona göre çift anlamlı sembolik ifadeler, yorumu gerektiren yapılardır. Yorum, bu sembollerin şifrelerini çözmeye çabalayan bir anlama çalış-

¹³⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.165

¹³⁶ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.298

¹³⁷ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.13

¹³⁸ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.14

masıdır. Bu şekilde birbirine bağlı olan bu iki yapı, anlam alanının sınırını birlikte çizerler. Ayrıca bu zorunlu birliktelik sembolik ifadelerin dil alanı içerisinde, yorum aracılığıyla var olmasını gerektirir. Her sembol, anlamın yapısını oluşturur. Çünkü her sembol anlamı ileten belirli dilsel ifadelerin işaretidir. Ancak her sembol bir işaretken, her işaret bir sembol değildir. Sadece işaretler anlamları açıkça gösterebilirler. İşaretlerin aksine semboller açık anlamların arkasında daha derin ve gizli anlamlar taşırlar. Bu şeffaf olmayan sembolün derinliğini oluşturur.¹³⁹

Ricoeur'e göre simge bir tür bilmececi. Bilmece zihni kitlemez, tersine kışkırtır. Simgede kabından çıkarılacak, içerim dışı kılınacak bir şeyler vardır. Bu ise ikinci anlamı, birincinin içinde, birinci anlam yoluyla kastedilen çift anlamdır. Yorumu harekete geçiren ise anlatımda sözcük anlamını aşan kısımdır.¹⁴⁰ Sembolün dolaylı olan ikinci anlamına, ancak birinci anlam yoluyla ulaşılabilir. Burada ilk anlam, ikinci anlamı açılan kapı görevi görür. Dilsel ifadeler bu yönüyle çiftanlamlı ifadeler olarak var olurlar ve yorumu olanaklı kılarlar. Ricoeur bu anlamda dilin yaratıcı gizil güçlerini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Dilde keşfedilmesi gereken derin kaynaklar mevcuttur. Dilde keşfedilmeyi bekleyen anlamlar ise yorumla gerçekleşecektir.

Ricoeur, sembollerdeki ikinci anlamın basit bir anlam olmadığını da belirtir. Çünkü semboller kendimize ilişkin anlayışımıza evrensellik, zamansallık ve varlık bilimsel içerik kazandırır. Bu yüzden, yorum sadece sözcük anlamında hem verilmiş hem de maskelenmiş olan ikinci yönelimi bulup çıkarmaktan ibaret değildir. Aslında sembol düşünmenin şafağında yer alır. Yorum bilgisi sorunu, düşünceye dışarıdan dayatılmış olmayıp içeriden anlambilimsel ve mitik düzeyde ele alınan sembollerin örtük yaşamı tarafından anlamın kendi hareketiyle önerilmiş durumdadır.¹⁴¹ Sembollerde kapalı ve açılmayı bekleyen düşünce her zaman vardır. Bu düşünce sembollerin çok anlamlı yapılarıyla iç içe geçmiş durumdadır. Yorumu olanaklı kılan da sembollerin bu düşünce yapısı ve çok anlamlı yapılarıdır. Çünkü semboller anlamsal bakımdan zengin yapılardır. Bu zengin yapılardaki gizli anlamları açığa çıkarmak için de daima yoruma ihtiyaç vardır.

¹³⁹ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, (Trans. Emerson Buchanan), Boston, 1969, s.15.

¹⁴⁰ P. Ricoeur, *Yorumla Dair*, s.29-30

¹⁴¹ P. Ricoeur, *Yorumla Dair*, s.46-47

İKİNCİ BÖLÜM

METİN

Söylem bir metin haline dönüştüğünde, metin söylemde iletilmek istenen anlamdan daha fazlasını kendisinde taşıyacaktır. Söylem anında anlamlar kaybolurken, bu anlamlar metne geçirildiğinde metnin içerisinde sabit olarak kalacaktır. Dolayısıyla metnin anlamı, söylemin anlamından daha derin bir yapıdadır. İşte bu yüzden Ricoeur kaybolan anlamların yazıya geçirilmesi gerektiğini düşünür. Bu anlamıyla metnin, Ricoeur'ün düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Çünkü kendisinde keşfedilmeyi bekleyen anlamlar bütünü barındırır.

Metnin oluşturduğu anlamların içeriği öyle gelişi güzel herhangi bir anlamı belirtmez. O yaşamın, hayatın, deneyimlerin, eylemlerin, kültürel ve toplumsal olayların kısaca insana dair anlamın kendisinde yüklü olduğu bir yapıdır. Dolayısıyla metin kendi içerisine kapalı bir yapı değildir. Onun göstermek ve anlaşılacak için sunmuş olduğu farklı dünyalar hep vardır. Bu anlamda metin sadece kendisi hakkında değil dünya hakkında bir şey söyler. İnsanda kendisini ve yaşadığı dünyayı metinler aracılığıyla anlayacaktır.

Yaşadığımız evreni daha iyi anlayabilmek için metinleri hermeneutik bir tarzda okumamız gereklidir. Çünkü Ricoeur'e göre, hermeneutiği icra ederek metinleri yorumlamak, bir insan olarak kendini anlamamanın yoludur. Tarihsel olmak bilhassa insana ait bir özelliktir. Metinler, dünyayı ve sonuçta kendilerini anlamak isteyen okuyuculara uygun bir dünya yaratır. Ayrıca okuyuculara kendilerini anlamaya başladığı ortamı sunar. Metinler, benliğin özneliği ile dünyanın nesneliliği arasındaki köprüdür.¹⁴²

Ricoeur sembol hermeneutiğinden metin hermeneutiğine neden geçtiğini şu şekilde açıklar: Birkaç yıl önce, hermeneutiğin görevini öncelikli olarak metaforik ve sembolik dildeki çeşitli anlam tabakalarının şifresinin çözülmesine bağlıyordum. Ancak bugün, metaforik ve sembolik dilin genel bir hermeneutik teori için model olmadığını düşünüyorum. Bu teori, yazı ve edebî kompozisyon da dahil olmak üzere söylem probleminin tümünü kapsamalıdır.¹⁴³ Sembollerin yorumu hermeneutik için gereklidir, ancak kendi başlarına yeterli değildirler. Çünkü semboller sadece söylem anında ortaya çıkan ve anlamın ortadan kaybolduğu yapılardır. Ricoeur bu yüzden hermeneutik teori-

¹⁴² Karl Simms, *Paul Ricoeur*, London, 2003. s.43.

¹⁴³ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.78

sine yazıyı da dahil ederek söylem alanına ait olan bütün yapıları kuşatan bir anlayış sergilemiştir. Düşüncesini de bu geniş alana uygulayarak, düzenleyip geliştirmiştir.

2.1. Söylemden Metine

Ricoeur, söylemden yazıya geçmenin söylem teorisindeki olay-anlam diyalektiği ile olabileceğini vurgular. Çünkü yazıya geçirilen söylem, anlamın olaydan kopuşunu ifade eder. Ancak metinde bulunan anlamlı yapı da olay-anlam diyalektiği sayesinde oluşur. Bu diyalektik yazıyla daha net bir ifade kazanır. Bunun sebebi de olay anı olarak söylemin geçici yapıda olması ve bu yüzden de yazıyla sabitlenmesi gerektiğidir.

Anlatma işlevi kültür antropolojisinin saptadığı çok sayıda farklı etnik kültürde varlığını sürdürmektedir. Anlatma işlevinin bu sürekliliğini sağlayan ise tarihe bağlı olmayan kurallara dayandırılmasıdır. Bu işlev, geleneksellik üslubuyla bir süreklilik iddiasında olsa da bu sürekliliği akronik kurallara dayandırmak gerekir. Kısacası tarihten ayrılıp yapıya geçmelidir.¹⁴⁴ Ricoeur'e göre kültürler arasında sürekliliği sağlayan şey anlatma işlevidir, ancak mitler, masallar, efsaneler, destanlar gibi geleneksel anlatı türlerinde zaman kavramı geri planda kalmaktadır. Çünkü burada olayların zamanı değil anlatma zamanı ön plandadır. Yazıyla sabitlenmiş bir anlatı eserinde ise olaylar zaman unsuru ile kurgulanarak aktarılır. Burada zaman belirleyici bir işlev görür. Olay ve zaman birbirinden ayrı olarak ilerlemez, birbirinin tamamlayıcı unsuru olurlar. Bu yüzden o, anlatma işlevine süreklilik sağlamak için, onu akronik (zaman dışı) kurallara dayandırmak ve yazıya geçirmek gerektiğini düşünür. Yazıya geçirmek gösterge inşası demektir.

Dildeki göstergeler, yalnızca aynı sistem içindeki öbür göstergelere gönderme yaparlar, dolayısıyla dilin zamansallığı ve özneliliği olmadığı gibi bir dünyası da yoktur. Buna karşılık, söylem her zaman bir şey hakkındadır. Betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünyaya gönderme yapar. Dilin sembolik işlevi söylem içinde gerçekleşir.¹⁴⁵ Dilden söylem anına geçilmeden sembolik yapıdan söz edemeyiz. Ancak söylem anı şimdide varolan bir şeydir, yani konuşma anında gerçekleşir. Dolayısıyla söylem anı geçici bir olay özelliği taşır. Ricoeur bu yüzden yazılı bir kayda ihtiyaç olduğunu belirtir. Onun tespit etmeye çalıştığı şey, kaybolan şeydir. Yani söylem anında ortaya çıkan anlamların kaybolmaması için onların yazıya geçirilmesi gerekir. Söylemi

¹⁴⁴ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, (çev. Mehmet Rifat), İstanbul, 2016, s.61-62.

¹⁴⁵ Paul Ricoeur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (drl. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. Taha Parla), İstanbul, 2008, s.65.

yok olmaktan kurtaracak olan da yazıdır. Ancak yazının amacı konuşma olayı olarak söylemi sabitlemek değil, ne söylendiğini, yani anlamı kaydetmektir.

Ricoeur bunun yöntembilimsel bir devrimle olabileceğini söyler. Bu yöntem de tarihsel yazımın mantıksal bir akılcılıkla uyguladığı epistemolojik yaklaşımın, doğrudan anlatıların oluşma sürecine eklemeye çalışan bir yöntemdir. Bu devrim, üç ana özellikte belirtilmiştir.

İlk özellik, aksiyomatik biçimde kurulmuş modellerin temeli üstünde, tümdengelimli bir yöneme olabildiğince yaklaşılabileceği üzerinedir. Bu seçim, sayılamayacak kadar çok anlatsal ifadeler ve anlatı sınıfları olduğundan tümevarımlı bir yaklaşım yerine tümdengelimli bir yaklaşımı benimsemek gerektiğini gösterir.¹⁴⁶ Çeşitli anlatsal ifadeler, biçimler, konuşma tarzlarının çoğulluğu bu yöntemi gerekli kılmıştır. Bu çokluktan yola çıkarak bütüne ulaşmak anlatıların oluşma aşamasında zorlu bir süreç olacağından tam tersi bir yöntem uygulanmalıdır. Bütünden yola çıkarak parçaların analiz edilmesi ve bu tavırla anlatının metin haline getirilmesi gerekmektedir. Çünkü tek tek cümlelerin yapısından bir metnin yapısı anlaşılabilir, ona bir bütün halinde bakmak gerekir. Bu düzeye ulaşmak için de tümdengelimli yöntemle birlikte varsayımsal betimleme modeli oluşturulacaktır.

Bu da ikinci özelliğin yolunu açacaktır. Varsayımsal betimleme modelini oluşturmak ancak dil olgularıyla ilgilenen dilbilimin alanındadır. Böylelikle anlatının ikinci özelliği de modellerini dilbilimin etki alanında oluşturması olacaktır. Belli bir dil yetisinde kodu bildiriden ayırmak, yani dili sözden ayırmak her zaman olanaklıdır. Sistemli olan kod ya da dildir. Dilin sistemli olduğunu söylemek, aynı anda eşzamanlı özelliğinin, birbirini izleyen ve tarihsel özelliğinden soyutlanabileceğini kabul etmek demektir. Bu anlamda, bir yapı, sonlu sayıdaki öğeler arasında gerçekleşen iç ilişkilerin kapalı bir bütünü olarak tanımlanabilir. İlişkilerin içkinliği, yani sistemin dil dışı gerçekliğe olan ilgisizliği, bir yapıyı belirleyen kapalılık kuralının önemli bir sonucudur.¹⁴⁷ Dilbilimin incelediği en büyük yapı, sözcüklerin anlamlı bir şekilde dizilmesiyle oluşan cümle düzeyidir. Anlatı ise bu cümlelerin anlamsal olarak ve belirli bir düzende bir araya getirilmesiyle oluşturulan en büyük söylem biçimidir. Dolayısıyla anlatının yapısal çözümlemesi de büyük söylem sınıfları üzerinde uygulanacaktır.

Anlatının üçüncü genel özelliği de şudur: Bir dil sisteminin yapısal nitelikleri arasında en önemlisi, onun organik özelliğidir. Bu deyişten, bütünün parçalara göre ön-

¹⁴⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.62

¹⁴⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.62-63

celiğini ve buradan kaynaklanan düzeyler aşamasını anlamak gerekir. Bu özellik çok önemlidir, çünkü tam olarak anlatsal kavrayış gücü düzleminde biçimlendirici işlem olarak betimlenen olguya denk düşer.¹⁴⁸ Anlatının biçimlenmesi, ayrı ayrı parçaların bütünlüğü oluşturması gerekir. Anlatının bu bütünleşme süreci de onun hem biçimini hem de anlam sürecini birbiriyle ilişkili olarak ortaya koyması demektir.

2.2. Metnin Yapısı

2.2.1. Metin ve Mimesis

Ricoeur'ün düşüncesinde mimesis hermeneutik bir döngüdür. Ancak onun bu konudaki açıklamalarına geçmeden, kendisinden önceki düşünürlerin anlamının hermeneutik döngüsünü nasıl ele aldıklarına değinmek yerinde olacaktır. Anlamının dairesel döngüsü fikrine ilk olarak Schleiermacher'de rastlamaktayız. Onun düşüncesinde anlama bir ifade ortamında, yaşamsal bir bağlamda oluşur. Bu ifadeler de tarihselliğin tüm bilgisi ile anlaşılabilir. Ayrıca anlama, bütünlük ve parçalardan oluşan döngü içerisinde, yani hermeneutik bir döngüde gerçekleşir. İkinci olarak Schleiermacher'in etkileriyle birlikte Dilthey'da da hermeneutiğin döngüseliği ile karşılaşırız. Dilthey'a göre anlam, hermeneutik döngünün içerisinde ve tarihsellikle tanımlanır. Anlam, yaşadığımız deneyimin bir parçasının bütünlükle olan ilişkisinden doğar. Ancak bu hermeneutik döngü Dilthey'da kendisini epistemolojik bir çerçevede gösterir. Bu döngünün epistemolojik boyuttan ontolojik boyuta geçişi Heidegger'le gerçekleşir. Özellikle Dasein temelinde ele alınan hermeneutik anlayışı, Dasein'in zamansallığından kaynaklanan bir döngüye işaret eder.

Heidegger'in bu zamansallığından hareketle Gadamer de bir hermeneutik döngüden bahseder. Gadamer'e göre, Heidegger öncesi teoriler, kendilerini bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamışlardı. Hermenötik daireyi, bütünlüğün anlamının "kestirilmesi" ile bu anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı.¹⁴⁹ Heidegger'le birlikte hermeneutik döngü ontolojik bir boyutta ele alınarak olması gereken anlamda kullanılmıştır. "Hermenötik daire, yorumcu ile metnini bir süreç bütünlüğü içinde birliğe kavuşturan, içeriksel olarak tamamlanan (inhaltlich erfüllter) bir dairedir."¹⁵⁰ Anlama, etkin tarihsel

¹⁴⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.63-64

¹⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (drl. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. Taha Parla), İstanbul, 2008, s.228.

¹⁵⁰ H. G. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", s.181

bir bilinç ile gerçekleşebilir. Bu anlamda da geçmişle bağlantılı olan ve insanın tecrübelerine dayanan yaşam, hermeneutiğin ilgi alanını oluşturur. Yani şimdinin ufku, geçmişle bağlantılı olmadan gerçekleşemez. Bu da hermeneutik bir döngünün olduğunu bize göstermektedir.

Ricoeur'de de söz konusu olan bu hermeneutik döngü kendisini mimesis bağlamında gösterir. Ricoeur'e göre anlatı, insan eylemini taklit eder. Anlatı ile yaşam arasında sağlıklı bir hermeneutik daire vardır ve bu dairenin dönüşüyle yaşam anlayışı sürekli olarak artacaktır. Anlatı hayatı taklit eder ve biz hayatı anlatıdan öğrenebiliriz.¹⁵¹

Ricoeur'e göre anlatı, olayörgüsünün kurulması, olayörgüleştirmenin yaratılması demektir. Ayrıca pratiğin alanından kaynaklanan amaçların, nedenlerin, rastlantıların bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirilmesi anlamına da gelir.¹⁵² Aristoteles olayörgüsünün, bir eylemin mimesis'i olduğunu söyler. Ricoeur de bu tanımdan hareketle mimesis teriminin en azından üç anlamını ayırt ederek ele alır. Bu üç anlam, eylem düzeni hakkında alışık olduğumuz ön kavrayışa yapılan gönderme, kurmaca dünyasına giriş ve son olarak da eylemin ön-kavranış düzeninin kurmaca aracılığıyla yeniden-biçimlendirilmesidir. Anlatının bu mimesis işlevleri, eylem ile eylemin zamansal değerleri arasında kendini gösterecektir.¹⁵³ Mimesis'in kelime anlamı, taklit veya temsil etmektir. Ancak bu anlamıyla doğrudan bir taklit etme durumundan bahsedemeyiz. Mimesis, eylemin yapıldığı zamanı, olayörgüsünün kendi zamanı aracılığıyla yeniden biçimlendirmeye doğru ilerleyen bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu anlamıyla mimesis'in gerçekleştirdiği işlev doğrudan değil, dolaylı bir yapıda olacaktır. Böylelikle Ricoeur her anlatıda üç mimesis bağlantısının bulunduğunu belirtir. Bunlar, eylemde bulunan ve yaşanan zaman olarak mimesis 1, olayörgüsünün kendine özgü zamanı olarak mimesis 2 ve okuma zamanı olarak mimesis 3 ile olan bağlantıdır.

Mimesis 1, ön-biçimlendirme düzlemidir. Metinleşme olgusunun öncesinde yer alır ve eylem dünyasının bir ön-kavrayışını, ön-tasarlanışını belirtir. Olayörgüsü bu ilk aşamada, yazar ile okurları arasındaki ortak ve pratik bir kavrayış gücüne dayanan eylemler tasarımıdır. Bir olayı, bir eylemi taklit etmek ya da temsil etmek için, insan eyleminin taşıdığı değer hakkında bir ön-kavrayışa sahip olmak, yani anlatımsallığını, simgeselliğini ve zamansallığını tasarlamak gerekir.¹⁵⁴ Eylemin kendisinde bulunan yapılar, sembolik kaynaklar ve zamansal özellikler, yani insan eyleminin taşıdığı an-

¹⁵¹ K. Simms, *Paul Ricoeur*, s.98

¹⁵² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s.8

¹⁵³ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s.18

¹⁵⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s.9

lamsal yapılar bu aşamada tasarlanır. Bu tasarımla birlikte daha önceden yapılmış eylemlerin ön kavrayışı oluşacaktır. Çünkü olayörgüsünü kurabilmek, eyleme dair anlamsal yapıları önceden saptayabilmeyi gerektirecektir. Dolayısıyla bir metni anlayabilmek için ilk önce eylemlerin yapıldığı anda, onlara yüklenen anlamı kavramak söz konusudur. Bu geçmiş kültürel dünyayı anlamakla eşdeğerdir.

Mimesis 2, biçimleniş düzlemi ya da artarda geliş, görünüş düzlemidir. Bu aşamada aynı türden olmayan tek tek olayları, bir öykü biçimine dönüştürme, bir olayörgüsü kurma söz konusudur. Böylece, artarda dizilen birimler, başı sonu olan ve anlam belirten bir bütün durumuna getirilir ve daha sonra ortaya dikkati çeken, kendini belirgin kılan metinsel biçim, metinsel görünüm çıkar.¹⁵⁵ Bu aşamada kurgusal ya da tarihsel metinler oluşmaya başlar. Mimesis'in ilk düzeyinde kavranan olaylar, burada olayörgüsünün zamansal, sembolik, yapısal özelliklerine göre düzenlenir. Ancak bu düzenleme anlamlı bir bütünü oluşturacak şekilde gerçekleşir. Olayörgüsünün bu şekilde kurulmasıyla da metin ortaya çıkmış olacaktır. Metinselliğin olduğu düzey burasıdır.

Mimesis 3 ise, yeniden biçimlendirme düzlemidir. Metinleşme aşamasının gerçekleşmesinden sonra, yapıtın alımlanmasıyla başlayan bir aşamadır. Biçimlenmiş, görünümü belirlenmiş olan dünya, yani anlatısı yapılmış, metinselleşmiş öykünün dünyası ile okurların alımlama eylemleriyle oluşan dünyanın kesişme noktasında yer alır.¹⁵⁶ Metnin dünyası ve okurun dünyasının bir araya geldiği düzeydir. Okuma eylemi ile yeniden yapılandırmanın gerçekleştiği aşamadır. Yaşama ve kendimize dair anlayışımız, burada metnin bize sunmuş olduğu yeni bir dünya ile gelişecektir. Çünkü okuma, farklı bir dünyaya adım atmış okurun, o dünyayı anlamasını ve yorumlayabilmesini sağlayacaktır.

Bu üçlü yapı anlatının oluşum aşamasının ne tür bir ilişkide ortaya çıktığını gösterecektir. Mimesis döngüsünün temelinde zaman ön plandadır. Zamansallık bu sürecin en başından beri metnin oluşması için en önemli kavramdır. Ayrıca olayörgüleştirme anlatının yazı haline bürünmesi ve eylemlerin temsil düzeyini bir bütün haline getirmesi açısından önemlidir. Bu yüzden ilk önce anlatı ile zaman arasındaki döngüden, daha sonra anlatı ile olayörgüsü arasındaki ilişkiden bahsetmek gerekmektedir.

Anlatısal işlevin yapısal benzerliğinin ve anlatısal yapıtın gerçekliğinin son hedefi insan deneyiminin zamansal niteliğidir. Her anlatısal yapıtın sergilediği dünya zamansal bir dünyadır. Zaman ancak anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına

¹⁵⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.9-10

¹⁵⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.10

dönüşür. Buna karşı olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir.¹⁵⁷ Ricoeur'ün bu savı, döngüsel bir özellikle kendisini gösterir. Ayrıca anlatı ve zamanın oluşturduğu bu döngü yaratıcılıktan uzak olarak değil, birbirini karşılıklı olarak tamamlayan yaratıcı bir döngüdür. Ricoeur savını kanıtlamak için Aziz Augustinus'un zaman kuramından ve Aristoteles'in olayörgüsü kuramından faydalanarak açıklamalarına devam eder.

İnsan varoluşunun bir dağılma olduğunu söyleyen Augustinusçu okumanın karşısına Aristoteles'in *Poetika*'da ileri sürdüğü tragedya kuramını koyar. Buna göre tragedya, varoluşu yeniden anlattığı için onu bir birliğe kavuşturmanın yoludur. Anlatısallık bu karşıtlık bağlamında görülebilir: Zamanın uyumsuzluğu ve öykünün uyumu.¹⁵⁸

Augustinus, zamanı incelerken, sonsuzluk kavramına yalnızca insan zamanının belirgin ontolojik yetersizliğini iyice vurgulamak için başvurur ve zaman anlayışını olduğu biçimiyle sarsan aporilerle doğrudan doğruya boy ölçüşür.¹⁵⁹ Augustinus bildiğimiz ve kavradığımız zaman ile gerçek zaman arasında fark olduğunu belirtmek suretiyle düşüncelerini açıklamaya başlar. İnsanın kavrayabildiği zaman gerçek zamandan uzaktır ve insan sadece zamanın geçişini kavrayabilir. O geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı sadece zihinsel tasarım olarak görür. Gerçekte var olan tek bir zaman vardır o da geçmiş ve geleceği içinde barındıran şimdiki zamandır. Zaman bu nedenle bir bütünü ifade eder ve bu bütünlük insanın kendi içinde saklıdır.

Modern anlatı kuramının gerek tarih yazımındaki gerekse anlatı bilimindeki ana eğiliminin, anlatının zamansal dizilişini bozmak olduğu doğruysa, zamanın çizgisel olarak temsil edilmesine karşı sürdürülen mücadelenin tek çıkış noktası anlatıyı mantıksallaştırmak değil, ondaki zamansallığı derinleştirmektir. Kronolojinin ya da kronografinin tek karşıtı yasaların ve modellerin akronisi değildir. Kronolojinin gerçek karşıtı zamansallığın kendisidir. İnsanın, zamansallığı derinleştirmek, aşamalandırmak, hep daha az yayılmış ve hep daha çok yönelmiş olan zamansallaştırma düzeylerine göre sergilemek için zamanın ötekisi'nin var olduğunu belirtmek gerekir.¹⁶⁰ Augustinus'un insanın zamanı algılayışı yönündeki düşünceleri ile anlatının yazıyla sabitlenmesi yönünde, zamanın algılanışında benzerlik görülebilir. İnsan geçmiş ve gelecek zamanı şimdide algılayabiliyorsa aynı şekilde metnin ortaya koyduğu zaman da şimdiki zamanda algılanır.

¹⁵⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s.23

¹⁵⁸ R. Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", s.144

¹⁵⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s.28

¹⁶⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s.70

Burada okurun geçmiş ve gelecek zamanı şimdide tasarlaması durumu söz konusudur. Ricoeur'ün bu yönde anlatılarda zamanın kronolojik olarak düzenlenişini değil de onlardaki zamansallığı derinleştirmek, yani alımlamak gerektiğini düşündüğü söylenebilir. Augustinus'ta insan ruhunda geçmiş, şimdi ve gelecek olarak şimdide düzenlenen üç boyutlu bir zamansallık vardır. Onun *distentio animi* (ruhun yayılması, dağılması) olarak adlandırdığı yayılma düzeylerine Ricoeur uyumsuzluk der. Bu uyumsuzluk da ruhun zamanı ile kozmik zaman arasında belirlenemeyecek bir ilişkiyi gösterir. Anlatı bu uyumsuzluklardan uyumluluk süreci olarak doğar. Zamansallık böylece metnin zamanına dönüşecek ve zaman bir bütün halinde tasarlanacak düzeye gelecektir. Ricoeur, anlatının zamanın bir sentezini gerçekleştirerek anların art arda gelişinden akla uygun bir tarih yaratır. Dahası anlatı, ruhun zamanı ile dünyanın zamanı arasında aracılık ederek ikisi bakımından bir üçüncü zaman olarak belirir.¹⁶¹

Ricoeur, anlatıyı “temsil etme tarzı”yla, yani yazarın davranışıyla değil “nesneyle, konuyla” belirler. Aristoteles'in *mythos*, yani olayların düzenlenişi diye adlandırdığı şeye o tam olarak anlatı der.¹⁶² Geniş anlamıyla anlatı *mimesis* etkinliğinin nesnesi olarak, dar anlamıyla ise Aristoteles'in *diegesis*'i olarak tanımlanır. *Diegesis*te, *mimesis* etkinlik bir anlatıcı tarafından gerçekleştirilir. Yani burada yazarın veya anlatıcının bir olay örgüsünü temsil etme tarzı söz konusudur. Daha doğrusu karakterlerin düşüncelerini veya eylemlerini anlatma ve aktarma durumu mevcuttur. *Diegesis*in anlatının dar anlamı olarak nitelendirilmesinin sebebi, yazarın bu temsil etme tarzından kaynaklanır. Ricoeur'ün esas ele almak istediği yazarın temsil etme tarzı değil, eylemler, konular ve nesnelere. Çünkü bir metin oluştuktan sonra yazarından ve onun niyetinden tamamen ayrılır. Bu açıdan yazar yerine, eylemlerin temsil edilmesiyle metnin oluşturmuş olduğu farklı bir düzey söz konusudur. Tıpkı Aristoteles'in insan eylemlerinin taklidi veya temsili düzeyinde anlatıcı yerine *mythos*'a odaklandığı gibi Ricoeur de *mimesis* etkinliğinin sonucu olarak yazar yerine metne odaklanır.

Aristoteles *mythos*'u olayların düzenlenişi olarak tanımlar ve burada özellikle vurgulanan uyumluluktur. Bu uyumluluğun, tamamlanmışlık, bütünlük ve belli bir uzunluk olmak üzere üç özelliği vardır. *Mythos*'ların bu özellikleri barındıran bir eylemin taklidi olduğu belirtilmektedir.¹⁶³ Eylemin olay örgüsü içinde bir bütünlüğü, uzunluğu ve sınırı vardır. *Mythos*'larda birbirinden bağımsız bir olay örgüsü sıralanışından

¹⁶¹ Olivier Abel, Jérôme Porée, *Ricoeur Sözlüğü*, (çev. Atakan Altınörs), İstanbul, 2011, s.17.

¹⁶² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.80

¹⁶³ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.84

bahsedilmez. Buradaki bütünlük, birbirini izleyen düzeylerin uyumlu bir şekilde sıralanmasıyla oluşmaktadır. Mimesis ise burada uyumluluğu sağlayacak etkinlik olarak tanımlanır. Mimesis bir şey üretmesi ve olayörgüsü yoluyla olayları düzenlemesi nedeniyle mimetik etkinliktir.

Ricoeur bu düşünceler temelinde Augustinus'un İtiraflar'ındaki zaman çözümlemesi ile Aristoteles'in Poetika'sında bahsettiği olayörgüsü çözümlemesi arasında bir bağ kurmak istemiştir. Bir öyküyü anlatma etkinliği ile insan deneyiminin zamansal niteliği arasında salt rastlantısal değil de kültürlerarası bir gereklilik biçimi sunan karşılıklı bir bağlantı vardır. Zaman, bir öyküleme (anlatma) biçimine göre eklemlendiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür. Anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur.¹⁶⁴ Bu iki görüş birbirinden bağımsızdır. Augustinus zaman çözümlemesinden bahsederken bir öykü anlatma etkinliğini işin içine katmaz. Aristoteles ise olayörgüsü çözümlemesini yaparken zaman kuramından bağımsız olarak yapar. Ricoeur, zaman ve anlatı arasındaki dolayımına bağlı ilişkiyi araştırırken mimesis'in üç anı arasındaki bağlantıyı ele alır. Bunları da mimesis I eylemin gerçekleştiği zaman, mimesis II olayörgüsünün kurulduğu ve oluşturulduğu zaman, mimesis III yeniden biçimlendirme zamanı olarak adlandırır. Mimesis II'yi çözümlemesinin temelini alır. Çünkü bu aşama, şiirsel kompozisyonun dünyasını açar ve yazınsal yapıtın yazınsallığını kurar.

Bu noktada Ricoeur'un ileri sürmüş olduğu sav şudur: Olayörgüleştirmeyi oluşturan biçimlendirme işleminin anlamı, mimesis I ile mimesis III diye adlandırdığı ve mimesis II'nin kalkış ve varış noktalarını oluşturan iki işlem arasındaki durumundan kaynaklanır. Bunu belirtirken de mimesis II'nin, kavranabilirliğini kendi dolayım yeteneğinden aldığını, yani kalkış noktasını metnin varış noktasına taşıyabilmesinden, biçimleştirme gücüyle kalkış noktasını varış noktasına dönüştürebilmesinden aldığını kanıtlamaya çalışır.¹⁶⁵

Hermeneutik, mimesis II'yi mimesis I ile mimesis III arasına yerleştirir ve mimesis II'nin bu ikisi arasındaki dolayım işlevini gerçekleştirmesini sağlar. Eylemin gerçekleştiği zaman, olayörgüleştirme ile düzenlenip kurulduğunda metin oluşmuş olacaktır. Daha sonra da okur metnin karşısına geçerek onu anlamaya çalıştığında, yani onu yorumlamaya başladığında yeniden biçimlendirmiş olacaktır. Dolayısıyla olayörgüsünün düzenlenmesi olarak, metinselliğin olduğu aşama hem önceden yapılan eylemleri hem de metnin yeniden biçimlenmesi düzeyini birbirine bağlayacak bir köprü olarak

¹⁶⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.108

¹⁶⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.109

düşünülebilir. Bu anlamda metinlerin biçimlenmesi eylem dünyasına ait olan mimesis I'nin ön biçimlendirilmesi ve yapıtın okuma ile yorumlandığı yeniden biçimlendirme düzeyi olan mimesis III arasında, mimesis II'nin sağladığı dolayım ile birlikte somut bir süreç olarak karşımıza çıkacaktır.

Dolayısıyla zaman ve anlatı arasındaki dolayım da bu üç mimesis arasındaki bağlantı ile gerçekleşecektir. Bu bağlantı sorununun çözülmesi için eylem dünyası ile olayörgüleleştirme arasındaki dolayımın gerçekleşmesi gerekir. Bu anlamda Ricoeur hem dolayım sürecini hem de olayörgüleştirmenin mimesis sürecindeki aracı rolünü kanıtlayarak kurmak ister. Aristoteles olayörgüleleştirme sürecinde zamansal özellikleri işin içine katmazken bu özellikleri Ricoeur, metinsel biçimlendirme ediminden alıp çıkartmış ve olayörgüleleştirme zamanının oynadığı dolayım rolünü göstermeye çalışmıştır. Kısaca Ricoeur, pratik alanda ön-biçimlendirilmiş zamansal özellikler ile zaman deneyiminin bu oluşturulmuş zamana dayanılarak yeniden biçimlendirilmesi arasında olayörgüleleştirme zamanının oynadığı aracı rolü açıklamak ister. Önceden tasarlanmış bir zamandan yeniden biçimlendirilmiş bir zamana uzanan yolu, belli bir biçime, bir görünüme bürünmüş (metinsel görünüm kazanmış) zaman aracılığıyla, dolayımıyla izler.¹⁶⁶

Ricoeur'ün amacını belirttikten sonra mimesis düzeylerini daha detaylı açıklamak gerekmektedir. İlk olarak mimesis I düzeyi, şiirsel kompozisyonun zamansal deneyiminin oluşturduğu alandaki yenilik yaratma gücü ne olursa olsun, olayörgüsünün kompozisyonu eylem dünyasının bir ön-kavranışı, yani eylem dünyasının kavranabilir yapıları, simgesel kaynakları ve zamansal niteliği içine yerleşir. Olayörgüsünün bir eylemin taklidi olduğu düşünülürse bu durumda, eylemi genel olarak yapı özellikleriyle saptayabilme yeteneğinin edinilmesi gerekir. Eyleme ilişkin bir anlamsal düzen de bu birinci yeteneğin özelliklerini belirgin kılar. Öte yandan, eğer taklit etmek eylemin eklenmiş bir anlamını hazırlamaksa, eylemin simgesel dolayimleri diye adlandırdığı özellikleri saptayabilme yeteneği gerekir. Eyleme özgü bu simgesel eklemelişler daha çok zamansal özellik taşırlar. Buradan da doğrudan doğruya eylemin anlatılabilme yeteneği ve belki de eylemi anlatma gereksinimi doğar. Dolayısıyla buradan bir eylemin yapısal, simgesel ve zamansal özellikleri olduğu sonucu ortaya çıkar.¹⁶⁷

Bir anlatının ne olduğunu anlamak, onun dizimsel düzenini yöneten kurallara egemen olmak demektir. Dolayısıyla, anlatsal kavranabilirlik, eylemin anlamsal düzenini kuran kavramsal ağ ile bir yakınlığı bulunması gerektiğini önceden varsaymakla

¹⁶⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.110-111

¹⁶⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.111-112

sınırlandırılmaz. Anlatının kavranabilirliği, ayrıca öykünün artsüremli düzenini yöneten kompozisyon kurallarıyla da bir yakınlığı gerektirir. Olayörgüsü, anlatılan öykünün kurucusu olan bütünsel eylemdeki olayların düzenlenişi ve eylem tümcelerinin zincirleşmesi anlamında, pratiğin alanına anlatı tarafından sokulan dizimsel düzenin yazınsal açıdan eşdeğerlisidir.¹⁶⁸ Olayörgüsünün yarattığı kavranabilirlik, eylemlerin fiziksel hareket içerisinde yapısal olarak ayrılmasını sağlayan kavramsal ağı anlamlı bir şekilde kullanabilmeyi gerektirir. Ricoeur eylemlerin dizisel düzeninden anlatının dizimsel düzenine geçerken, eyleme ilişkin anlamsal düzenin öğelerinin edimsellik ve bütünlük kazandığını belirtir. Bu anlamda olayörgüsü ve eylemin öğeleri arasında ön varsayım ve dönüşüm ilişkisi vardır. Ricoeur'e göre bir öyküyü anlamak, yapmanın dilini ve olayörgülerine özgü tipolojinin kaynaklandığı kültür geleneğini anlamaktır.

Eğer gerçekten eylem anlatılabiliyorsa, bu onun göstergeler, kurallar ve normlarla daha önce eklenmiş olduğunu gösterir, yani eylem simgesel olarak dolayımına uğradığı andan itibaren hep vardır.¹⁶⁹ Eylemler anlatıldığında simgesel dolayımına girecek ve eylemlerin ilk anlamlılığını bu simgeler oluşturacaktır. Ayrıca bu dolayım bir kültür içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla bir metni anlamak, eylemleri ve olayörgülerini oluşturan kültür geleneğini de anlamak demektir. Ricoeur'e göre eylemin anlaşılması, sadece kavramsal ağ ve simgesel dolayımın kurduğu bağlantıyla sınırlı değildir. Çünkü eylem içinde olayörgüleştirmeyi zorunlu kılacak zamansal yapılar vardır ve eylemin anlaşılması için bu yapıları da görmek gerekir.

Böylelikle mimesis I'nin anlamı, eylemi taklit etmek ya da temsil etmektir. Her şeyden önce o, insan eyleminin kendi anlamsal yapısı, kendi simgeselliği ve kendi zamansallığı içinde ne olduğunu önceden kavramak demektir. Olayörgüleştirme ve buna bağlı olarak da metinsel ve yazınsal mimesis düzeni şairde ve okurunda ortak olarak bulunan bir ön-kavrayış üstüne kurulur.¹⁷⁰ Böylece mimesis I ön biçimlendirme düzeyi olarak görülebilir. Bu düzey anlatı sürecinden önce bulunan eylemler alanını, yani eylemin yapıldığı zamanın taklit edilmesiyle oluşan aşamadır.

Mimesis II ile birlikte ...miş gibi'nin (ya da sanki'nin) alanı açılır.¹⁷¹ Böylelikle edebî kurgunun yolu açılmış olur ve metin oluşturma, yaşanmış deneyim üzerinden hayal gücünün kapılarını açarak oluşmaya başlar. Bu düzey ara konumda yer alır. Çünkü o mimesis I ile mimesis III arasında bir dolayım işlevi yerine getirir. Dolayım işlevi bi-

¹⁶⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.115

¹⁶⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.116

¹⁷⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.127

¹⁷¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.128

çimlendirme işleminin dinamik özelliğinden kaynaklanır. Bu dinamizmin özelliği olayörgüsünün de kendi metinsel alanında, bir bütünleştirme işlevi ve buna bağlı olarak bir dolayım işlevi gerçekleştiriyor olmasıdır. Böyle bir işlev de olayörgüsünün, kendi alanı dışında, eylem düzeninin ön-kavranışı ile eylem düzeninin ve zamansal özelliklerinin sonradan kavranışı arasındaki çok geniş bir dolayımı yerine getirmesine olanak verir.¹⁷² Böylelikle mimesis II metinselliğin oluşturulduğu düzeydir. Bu yüzden Ricoeur açıklamalarında bu düzeyin temel düzey olduğunu söyler.

Anlatı, eylemin anlamsal düzeninin belirlediği dizisel tablo içinde yer alabilecek bütün bileşenleri bir dizimsel düzen içine sokar. Diziselden dizimsele bu geçiş mimesis I'den mimesis II'ye geçişi oluşturur. Bu biçimlendirme etkinliğinin bir ürünüdür.¹⁷³ Bu düzeyi, olayörgüleştirme ve biçimleniş düzeyi olarak ele alabiliriz. Buradaki olayörgüleştirme, eylemler dizisini düzenleyerek bir bütün haline getirmek demektir, yani metnin oluşması anlamına gelir.

Anlatı tam anlamına, mimesis III içinde, yani eylemde bulunma zamanı ile katlanma (tahammül etme) zamanına göre yeniden kurulduğunda ulaşır. Bu evre, Gadamer'in kendi felsefi yorumbiliminde "uygulama" diye adlandırdığı alana denk gelir. Mimesis III metin dünyası ile seyirci ya da okur dünyasının kesiştiği alandır. Burada söz konusu olan, şiirin biçimlendirdiği dünya ile gerçek eylemin kendini ve kendine özgü kuramsallığını gösterdiği dünyanın kesişmesidir.¹⁷⁴ Bu evre gerçek dünya ile metnin ortaya koymuş olduğu dünyanın kesişmesiyle oluşur. Son anlam burada okurla birlikte gerçekleşecektir. Okuma ile birlikte, yeniden biçimlendirmenin olduğu aşama olan mimesis III, olayörgüsünün kurulduğu ve yeniden düzenlendiği mimesis II alanı birleşecektir. Ayrıca okuma, eylem dünyasının olayörgüsünü yeniden biçimlendirecek ve yorumlayacak olandır da. Bu sayede metnin yapıta dönüşmesi okurla metin arasındaki etkileşim sayesinde olacaktır. Mimesis III'ün tamamıyla yapıt haline bürünmesi, yapıtın okurun algılayıp yorumlayabildiği ve benimseyebileceği bir dünyayı ortaya çıkarmasıyla olacaktır. Ricoeur bunun kültür dünyası olduğunu belirtir.

Bir yazı kuramını bir okuma kuramıyla bütünlemek, mimesis III yolu üzerindeki ilk aşamayı oluşturur. Alımlama estetiğinin iletişim sorununu ele alabilmesi için referans sorununa da bakması gerekir. İletilen şey, son noktada bir yapıtın anlamı ötesinde, o yapıtın yansıttığı dünya ile orada oluşturacağı ufuktur. Bu açıdan, dinleyici ya da okur

¹⁷² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.129

¹⁷³ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.130

¹⁷⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.138-139

söz konusu dünyayı kendi algılama yeteneklerine göre alımlar ve bu yetenek de hem sınırlı olan hem de bir dünya ufkuna açılan durumla tanımlanır. Dolayısıyla mimesis III, metnin dünyası ile seyircinin ya da okurun dünyası arasındaki kesişmedir. Bu tanım, Gadamer'in "ufuklar kaynaşması" kavramına yakındır.¹⁷⁵ Gadamer'in kullandığı bu kavram, anlama durumunun ortaya çıkabilmesi için önemli bir kavramdır. Çünkü anlama, geçmiş ufkunun şimdi ufkuyla birleştiği ânda gerçekleşebilir. Yani tarihsel bilincin hâkim olduğu tarihsel ufuk ve şimdide var olan şimdi ufku birleşmelidir. Metnin anlamı geçmişe aittir ve şimdinin ufku kendisini o ufka yerleştirerek anlama ulaşabilecektir. Ricoeur de Gadamer'in bu düşüncesine yakın anlamda metnin dünyası ve okurun dünyası kavramlarını kullanır. Mimesis III ile birlikte oluşan metnin dünyasının iletmek istediği anlamlar, ancak şimdide yaşayan bir okur sayesinde ortaya çıkabilecektir. Eylemlerin zamanının ön kavranışı, olayörgüsünün biçimlendirilmesinin bir taslağı gibi düşünülebilir. Bu anlamda metnin oluşturulması geçmişte yaşanmış, yapılmış eylemlerin düzenlenmesiyle olacaktır. Dolayısıyla metnin göstermek istediği dünya, şimdide var olan bir okurun dünyasıyla birleştiğinde anlama ve yorumlama gerçekleşmiş olacaktır.

Her söylemde anlam ile referans arasında bir bağlantı vardır. Dil söylemle birlikte kendi dışına yönelir ve bir referansa dayanarak söylem olayını gerçekleştirir. Söylem olayının gerçekleştiği anda kişi deneyimini dile taşımış ve bir başkasıyla paylaşmış olur. Burada deneyimin ufku dünya olarak varolur. Bu anlamda da referans ve ufuk birbirlerine bağlı kavramlardır, biri olmadan diğersinin düşünülemez gereklilik yönünden birbirlerine bağlıdır. Kişi dünyanın içindedir ve anlamak için bir referansa yönelmek zordur. Çünkü söylenmek ve dile getirilmek, paylaşılmak istenen deneyimler söz konusudur. Bu bağlamda Ricoeur gönderme ile ilgili ontolojik önvarsayımı şu şekilde tanımlar: Bu dile, içkin doğrulamadan yoksun postulat olarak yansıyan bir önvarsayımdır. Dil kendisi için bir Aynılık durumu yaratır. Dünya ise onun Ötekisi'dir. Bu başkalığın kabul edilmesi, dilin kendi üstüne dönüşlülüğünden kaynaklanır. Böylece dil, varlık üstüne yönelebilmek için, kendini varlık içinde tanır.¹⁷⁶

Ricoeur bu düşünceyi metnin alımlanması yönünde açıklar. İletme yeteneği ile göndermede bulunma yeteneği eşzamanlı olarak ortaya konmalıdır. Her gönderme bir eşgöndermedir, yani diyalojik ya da diyaloglu göndergedir. Bir okurun alımladığı şey, yalnızca yapıtın anlamı değil, ama yapıtın anlamını kat ederek ulaşacağı göndermesidir,

¹⁷⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.149

¹⁷⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.150

yani dille taşıdığı deneyimdir. Son aşamada da bu deneyimin karşısında sergilediği dünya ve onun zamansallığıdır.¹⁷⁷

Ricoeur bir metinde yorumlanan şeyin, içinde yaşayabileceğimiz ve tamamıyla kendimize özgü güçlerimizi gösterebileceğimiz bir dünyanın önerilmesi olduğunu söyler. O *La Métaphore Vive*'de şiirin *mythos*'uyla dünyayı yeniden betimlediğini savunmuştur. Aynı biçimde, *Zaman ve Anlatının* birinci cildinde de anlatma ediminin dünyayı zamansal boyutu içinde yeniden anlamlandırıldığını söyler. Anlatmayı da söylemeyi de şairin çağrısına uyarak eylemi yeniden yapmak olarak anlar. Anlatı tarafından yeniden anlamlandırılan şey, insan eylemi düzeyinde ön anlamlandırılmış olan şeydir. Şunu anımsamak gerekirse, mimesis I düzeyinde, eylem dünyasının ön kavranışını belirgin kılan özellikler şunlardır: Eylemin anlamsal yapısının oluşturucu ögesi olan anlamlar arası ağa egemen olma, insan davranışının simgesel dolaylılarıyla ve ön anlatsal kaynaklarıyla yakınlık kurma.¹⁷⁸ İnsan eylemlerinin yorumlanması bu ön anlamlandırmaya bağlıdır. Çünkü eylemler simgesel dolaylılarla ilişki içerisindedir. Bu simgesel dolaylılarla ön anlamlandırma süreci de gerçekleşmiş olur.

Ricoeur metinlerdeki bu yeniden biçimlendirilenin insan zamanı olup olmadığını ve yeniden biçimlendirmenin kendi gönderme biçimlerini insan zamanı üstünde çakışarak yapılıp yapılmadığını sorgular. Aslında bu tarihyazımı ve anlatı arasında kesişen gönderme sorunun oluşturduğu bir problemdir. Bunu açıklığa kavuşturmak için de biçimlendirme eylemi ve yeniden biçimlendirilen dünyanın zamansal özelliklerini ana hatlarıyla belirlemek ister. Ricoeur'e göre, anlatsal yapıtlar eylemleri yazında gerçekleştirmiş şu ya da bu olayörgüsünün düzenlediği biçimde gösterir. Eylemin içindeki simgeleştirme ise, yeniden simgeleştirilen ya da simgesizleştirilen kesinlikle eylemin kendisidir. Bu anlamda da eylemleştirme ile yeniden biçimlendirilen eylemin zamanıdır.¹⁷⁹

Ricoeur'e göre metnin kurmaca zamanı eylem zamanından asla bütünüyle koparılamaz. Çünkü geçmişin zamanları önce geçmişi dile getirmekte, sonra aştığı şeyi koruyan bir metaforik değişim yoluyla kurmacaya girişi dile getirmektedir. Ancak bunu yaparken de geçmişe geçmiş olarak doğrudan bir göndermede bulunmaz, dolaylı bir gönderme gerçekleştirebilir. Burada mimesis I ile mimesis II'nin arasındaki bağıntı söz konusudur. Bu iki zaman arasında koparılamaz bağın olmasının diğer sebebi ise, kurmacanın metnin varış noktası diye adlandırdığı aşamayla kurduğu bağıntıyla ilgilidir ve

¹⁷⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.151

¹⁷⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.155

¹⁷⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.158

bu da mimesis III evrenini tanımlar.¹⁸⁰ Fiil zamanları, zaman deneyimi ve onun adlandırılmalarıyla bağıni koparamaz. Aynı şekilde kurmaca da oluşumunu ona borçlu olduğu ve sonra yeniden ona döndüğü eylem dünyasıyla bağlarını koparamaz. Çünkü metin kendi içerisinde geçmişin izlerini taşır. Geçmişte meydana gelen olaylar yaratıcı bir dille tekrar metinde düzenlenir. Bu yüzden birbiriyle ilişkili olarak eylemin zamanına göre oluşturulmuş bir kurmaca zaman söz konusudur.

Kurmaca yapıtların tamamı kişilerin düşünen, hisseden, eyleme geçen kişiler olarak yaratılmasına dayanır. Bu kişiler, anlatılan öyküdeki düşüncelerin, duyguların eylemlerin kurmaca Kaynak-Ben'idir. Kurmaca Ben-Kişiler kurmaca mantığının temel ögesidir. Bu noktada Ricoeur Aristoteles'in düşüncesine katılarak belirtir, kurmaca, eylemde bulunanların bir mimesis'idir. Bu sebeple de kurmacanın ölçütü, iç süreçleri, yani ruhsal ya da zihinsel süreçleri belirten fiillerin kullanımında yatar. Dilin bildirme sisteminde geçmiş zaman gerçek öznenin, yani Kaynak-Ben'in gerçek geçmişini belirtir. Kurmaca düzeninde ise, epik geçmiş zaman, geçmişini belirten dilbilgisel işlevini yitirir. Anlatılan olay, sözcüğün gerçek anlamıyla gerçekleşemez. Bu açıdan kurmacada zamansallığın yokluğundan söz edilebilir. Bu anlamda da anlatılan eylemle eşzamanlı bir şimdi söz konusudur, ama bu şimdinin de bildirmenin gerçek şimdisiyle bağlantısı yoktur.¹⁸¹ Böylelikle Ricoeur'e göre fiil zamanlarının yaşanılan zamandan ayrılığı deneyimin dilselleştirildiği anda gerçekleşir. Anlatının biçimlenişinin temelinde de söylem evreni vardır. Dolayısıyla Ricoeur, anlatılan dünyayı temsil eden türleri de masal, efsane, öykü, roman, tarihsel anlatı olarak belirtir.

Kısaca mimesis I, pratikte yapılan eylemlerin olduğu düzeyidir, yani günlük deneyimin anlatısal niteliğinin bir ön kavranışıdır. Mimesis II, olayörgüleleştirme ile birlikte metnin oluşturulduğu düzeydir. Bu düzeyde anlatı kendisini yapılandırır ve kurgu dünyasına adım atılmış olur, yani mimesis II ve mythos'un kesiştiği aşamadır. Mimesis III ise, gerçekte yapılan eylemlerin metaforlarla yeniden biçimlendirildiği ve ön kavrayış düzeyinin yeniden kurgulandığı düzeydir. Burada yazar ve okur işin içine girer. Kavramları ileten başka bir özne, yani yazar ortaya çıkar. Ayrıca anlam ve kavrayış ilişkisi burada bulunur. Metnin dünyası ve okurun dünyası birlikte ilerler.

2.2.2. Metnin Dünyası

¹⁸⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.140

¹⁸¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.122-123

Metin olayörgüleştirme ve zaman ile birlikte eylem dünyasını yeniden biçimlendirir. Bu yüzden ikisi birbirinden koparılamaz bir ilişki içindedirler. Ricoeur böylelikle anlatının biçimlenmesi ile zamanın anlatı tarafından yeniden biçimlendirilmesi sorunlarını birlikte ele alma girişiminde bulunur. Ancak burada bahsedilen zaman kurmaca deneyime ait bir zamandır ve imgesel bir dünyayı, yani metnin dünyasını belirtir. Metnin dünyası, anlatının biçimlenişi yönünde gerçek yaşam dünyasındaki deneyim ile zamanın yeniden biçimlendirilmesi yönünde kurmaca deneyim arasında bir yerde bulunur. Bu iki dünyanın kesiştiği noktada da metnin anlamlandırılması söz konusu olacaktır. Ricoeur'e göre, metnin dünyası gibi bir şey üstüne düşünmemizi sağlayacak, bunun beklenti içinde olduğu tamamlayıcı ögesi de okurun yaşam dünyası olacaktır. Okurun bu yaşam dünyası olmadan da yazınsal yapıtın anlamı eksik kalacaktır.¹⁸² Okurun gerçek dünyası, yani okurun deneyimleri metni anlamlandırmada ve metin üzerine düşünmede önemli bir yere sahiptir. Metnin dünyasının kapılarını açması gerçek dünya üzerinden olacaktır.

Metnin dünyası okurun dünyası olmadan sadece içkinlikteki bir transandansı oluşturur. Bu bakımdan metne dair bir şeydir. Yolun geriye kalan diğer yarısını metnin kurmaca dünyası ile okurun fiili dünyası arasında okumanın gerçekleştirdiği aracılık oluşturur.¹⁸³ Metindeki içkin aşkınlık okurun canlı deneyimi ile kurmaca deneyim arasında kesiştiği noktada kalarak metnin dünyasını oluşturur. Bu açıdan metindeki içkin aşkınlığın ötesine ulaşmak için Ricoeur okuma kuramına ihtiyaç olduğunu belirtir. Bir metnin anlamlandırılması için okumanın etkilerine ihtiyaç vardır. Çünkü Ricoeur'e göre, metnin dünyası okumadan ayrı tutulduğunda içkinlikteki bir transandans olarak kalır, yani onun ontolojik statüsü askıda kalır. Bu yüzden de biçimlendirilişin dinamizmi, güzergahını sadece okuma içinde tamamlar. Metnin biçimlenişi, okumanın ötesinde, alımlanmış yapıtlar yoluyla öğrenilen somut eylemde, yeniden biçimlendiriliş haline dönüştürülür.¹⁸⁴

Bir metin ilk olarak, okurun somutlaştırmaya davet edildiği farklı şematik görme tarzları sunması bakımından bitmemiştir. Bu terimden okurun metin tarafından nakledilen karakterleri ve olayları tasarlamakta kullandığı imge oluşturma etkinliği anlaşılmalıdır. Yapıt, bu imge oluşturma bağlamında boşluklar, belirsizlik alanları sunar. İcra edilmesi önerilen şematik görme tarzları eklemlenmiş olsa da metin bir müzik yapıtının

¹⁸² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.290

¹⁸³ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, (çev. Umut Öksüzan-Atakan Altınörs), İstanbul, 2016, s.172.

¹⁸⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.266-267

notaları gibi farklı icralara elverişlidir. İkinci olarak bir metin, önerdiği dünyanın, öyle bir dünya kafada canlandırılınsın diye geriye kalanlarla bir bütün meydana getiren bir tümceler sekansının yönelmişlik bağıntısı olarak tanımlanması bakımından bitmemiştir. Her tümce kendisinin ötesine yükselmiştir, yapılacak bir şeye işaret eder ve bir perspektif açar.¹⁸⁵

Söylem yazıldığında bir muhatap arar ve kime hitap ettiği bilinmez. Yazılıp yayımlanan tarihsel anlatının durumu da budur. Rüzgâra savrulmuştur. Gadamer'in Schriftlichkeit (yazılılık) hakkında dediği gibi, okuyabilen herhangi birine seslenir. Buna koşut eksiklik şudur: Sorgulandığında tek başına “ne kendini savunabilir ne de işin içinden çıkabilir.” Her kitabın olduğu gibi tarih kitabının da durumu budur. Sözceleyeni ile iplerini koparmıştır. Metnin anlamsal özerkliği onun mahrum bıraktığı desteği bağlamaştırma ve yeniden bağlamaştırma çalışmasında bulunur. Ricoeur'ün okuma dediği şey de bu ikisinden oluşur.¹⁸⁶ Söylem, yazıya geçirilmeden önce kime hitap edeceğini bilir, yani söylem anında kişinin karşısında muhatabı hazır olarak durur. Yazı ve söylem arasında bu yönde zıtlık bulunur.

Ricoeur'e göre yazı, bizim için yeni bir dünya kurarak, yani dünyadaki varoluşumuzun yeni boyutlarını kurarak, bizi durumların görünürlüğünden ve sınırlılığundan kurtarır. Heidegger Varlık ve Zaman'daki Verstehen çözümlemesinde haklı olarak der ki, bir söylemde ilk anladığımız bir başka kişi değildir, bir projedir, yeni bir dünyada varolmanın taslağıdır. Söylemin böylesi bir yeni dünya projesi yaratma yeteneği, ancak kendini hem yazarından hem de diyalog durumunun dar koşullarından özgürleştirmiş olan yazıya özgüdür.¹⁸⁷ Bir metin, göstermiş olduğunun dışında okurken anlayabildiğimiz görünmeyen bir dünyayı önümüze serer. O, sınırlı yapısını aşarak söylemden ve yazardan kendisini kurtararak oluşur. Metnin muhatabı ise okurdur.

Metin kendi söyleminin dünyasal boyutuyla, yani gösterilen bir dünyayla ilişkisini, yazarın söyleminin onun sübjektif niyetiyle ilişkisini nasıl kesiyorsa öyle keser. Bu tarzda okumak, görünür referansın askıda bırakılışını sürdürmek ve kendini metnin durduğu “mekân”a, bu dünyasız mekânın “kapsam”ına transfer etmek demektir.¹⁸⁸ Aslında bu dünyasal boyutu askıya alma ve metnin dünyasına girme durumu bir tür soyutlamadır. Çünkü metnin söyleminin dünyayla ilişkisinin kesilmesi ve onu uzaklaştırma duru-

¹⁸⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.283

¹⁸⁶ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (çev. M. Emin Özcan), İstanbul, 2011, s.163.

¹⁸⁷ P. Ricoeur, “Anlamlı Eylem ve Metin”, s.72

¹⁸⁸ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.81

mu söz konusudur. Metnin açmış olduğu dünya yazarın niyetinden uzak yepyeni bir dünyadır.

Ricoeur'e göre dünya, okumuş, yorumlamış ve sevmiş olduğu her türlü betimleyici ya da şiirsel metinlerin yaptığı göndermelerin bütünüdür. Bu metinleri anlamak demek durumumuzla ilgili bütün yüklemelerin arasından, basit bir çevreden hareket ederek bir dünya yaratan bütün anlamları işin içine katmak demektir. Ayrıca o, varoluş uf-kumuzun büyük ölçüde genişlemesini kurmaca yapıtlara borçlu olduğumuzu düşünür.¹⁸⁹ Bir dünya yaratan yapıtlar bütün anlamları içerisinde barındırdıkları için bu yapıtları okuyan okurların varoluş ufku genişler. Ayrıca bu yapıtların içinde barındırdığı gön-dermeler dünyanın bütününe yansır. Bu yapıtlar gerçekliğin gücünü arttırarak betim-lerler. Bu durum aslında bir tür anlam yaratımıdır ve bu yüzden dünya görüşümüzün genişlemesine oldukça fazla katkı sağlarlar.

2.2.3. Açıklama ve Anlama

Mimesis III'te metnin dünyası ile okurun dünyası arasında gerçekleşen anlama ve yorumlama süreci bağlamında Ricoeur açıklama anlama diyalektiğini yazma okuma diyalektiğiyle ilişkilendirir. O bu diyalektikle, okurun metinle karşılaştığında nasıl bir yol izleyeceğini açıklamak ister ve söylem, bir metin olduğu zaman onu nasıl anlamlı hale getireceğimiz ve nasıl anlayacağımız üzerine cevaplar arar. Ricoeur kendi yorum teorisini, bir söylem eseri olarak metne denk olacak bir yazı analiziyle kanıtlamak ister.

Okuma eylemi yazma eylemine denk olduğu ölçüde, söylemin yapısında temel olan olay ve anlam diyalektiği, anlama veya kavrama ile açıklama arasında okumaya bağlılaşık bir diyalektik oluşturur. Ricoeur yazarın söylemi olarak metnin iç yapısı ve okurun söylemi olarak yorum süreci arasında çok fazla mekanik bir benzerlik dayatma-dan, en azından giriş niteliğinde şunları söyler: anlama, söylem olayının, söylemin ifa-desinin ne olduğunu okumaktır. Açıklama, söylemin nesnel anlamını, sözel ve metinsel özerkliğin ne olduğunu okumaktır. Bu yüzden okumanın diyalektik yapısı söylemin diyalektik yapısına denk gelir.¹⁹⁰

Ricoeur olay anlam diyalektiğine benzer olarak açıklama anlama diyalektiğini ele alır. Bu durumu da şöyle açıklar: olay ile anlam diyalektiği sözel söyleme için ol-duğu için fark edilmesi ne kadar zor ise, aynı şekilde açıklama anlama diyalektiğini sohbet diye adlandırabileceğimiz diyalog durumunda tespit etmek de o kadar zordur.

¹⁸⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, s.153-154

¹⁹⁰ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.71

Biz, bir şeyi başkalarının anlayabilmesi için açıklarız. Ve ne anladıysak sırayla üçüncü bir kişiye açıklayabiliriz. Dolayısıyla, anlama ve açıklama birbiriyle örtüşme ve birbirlerine geçme eğilimindedir.¹⁹¹ Açıklama ve anlama kavramlarının içeriği hermeneutik görüşlerde genelde birbirine karşıt olarak ele alınır. Açıklama doğa bilimlerinin bir yöntemi olarak görülür ve olgularla, yasalarla, teorilerle, hipotezlerle ve tündengelimli bir yöntemle anlaşılan doğa ile ilişkilidir. Anlama ise sosyal bilimler için bir yöntem olarak görülür ve başka öznelerin deneyimlemiş olduğu durumlar anlama ile belirlenebilir. Ricoeur ise bu karşıtlığı sürdürmek yerine uzlaştırma yoluna gitmiştir. Ona göre açıklama ve anlama birbirleriyle çatışmaz, birbirlerinin yerine geçerler ve sonunda da bir araya gelirler. Çünkü anlamanın yolunu açacak olan şey açıklamadır.

Romantik hermeneutikteki anlama ve açıklama arasındaki bu ikili yapı hem epistemolojik hem de ontolojiktir. Bu yapı, doğa ve zihin olarak iki metodolojiyi, iki gerçeklik alanını birbirine karşıt durumda ele alır. Yorum ne üçüncü bir terimdir ne de kendisinin göstermeye çalıştığı gibi açıklama anlama arasındaki diyalektiğin adıdır. Yorum, özel bir anlama durumudur. Yorum, hayatın yazılı ifadelerine uygulanan anlamadır. Konuşma ile yazı arasındaki farklılığı ve özellikle olay anlam diyalektiğini vurgulamayan bir göstergeler teorisinde, yorumun yalnızca kavrama ve anlama imparatorluğu içindeki bir eyalet olarak ortaya çıkması beklenebilir.¹⁹² Ricoeur metinlerdeki açıklama ve anlama diyalektiğini romantik hermeneutik geleneğinden farklı olarak ele alır. Buna ek olarak yorum da farklı tarzda ele alınmıştır.

Ricoeur önceki açıklamalarında elde etmiş olduğu maksimi, yani söylem olay olarak üretilmişse, anlam olarak anlaşılır dediği şeyi vurgular. Burada karşılıklı anlama, aynı anlam alanını paylaşmaya bağlıdır. Konuşucunun kastettiği anlamı anlamak ve ifadesinin anlamını anlamak dairesel bir süreci oluşturur. Açıklamanın özerk bir süreç olarak gelişimi, anlam içindeki olayın dışsallaştırılması, yazarak ve edebiyatın üretici kodlarıyla tamamlanmasından kaynaklanır. Bu durumda, söylemin intensiyonel birliğine doğru yönelen anlama ve metnin analitik yapısına doğru yönelen açıklama, gelişmiş bir ikili yapının farklı kutupları olma eğilimindedir. Ayrıca yalnızca yazılı ve edebî kompozisyonun bu diyalektiğin bütün gelişimini sağladığı doğrudur. Ancak yoruma bir anlama sahası olarak atıfta bulunulmamalıdır. O bir tür nesneyle, yani terimin en genel anlamıyla kaydedilmiş göstergelerle değil ama bir tür süreçle, yorumlayıcı okuma di-

¹⁹¹ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.72

¹⁹² P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.73

namiğiyle tanımlanır.¹⁹³ Yorum, açıklama ve anlamayı kapsayan bir süreçtir. Ne kadar çok açıklama yapılırsa, o kadar iyi anlama gerçekleşecek ve doğru yorumlama süreci başlayacaktır. Böylece bu diyalektik, yorumlamanın ayrılmaz bir parçası olacaktır.

Ricoeur bu diyalektiği ilk olarak anlamadan açıklamaya ve daha sonra açıklamadan kavramaya doğru bir ilerleme olarak açıklar. İlk olarak anlama, bütün olarak metnin anlamının kavranışı olacaktır. İkinci olarak kavrama, açıklayıcı süreçlerin desteklediği çok yönlü bir anlama olacaktır. Başlarda anlama bir tahmindir. Üçüncü olarak, metin tamamıyla nesneleştiğinde mesafe koyma sürecinden sonra oluşan kendine mal etme sürecine denk gelir. Böylelikle açıklama, iki anlama aşaması arasındaki dolayımı gerçekleştirir.¹⁹⁴ İlk anlama, bir tahmin şeklinde gerçekleşir. Çünkü söylem eseri olarak metin, yazıya geçirildiğinde sözel anlamından uzaklaşır. Dolayısıyla yazarın iletmek istediği anlam yazarın zihninde tasarlanmış olduğundan farklı bir hâl alacaktır. Okuyucunun da ilk olarak yazarın niyetinden farklı olarak oluşan dünyayı tahmin etmesi gerekir. Ricoeur bu noktada, ‘bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlama’ düşüncesini benimseyen romantik hermeneutiğin görüşlerine karşı çıkar. Ona göre yazarı daha iyi anlama durumu söz konusu olamaz, çünkü bir metin yazarın zihinsel yöneliminden ayrılarak oluşmuştur. Artık yoktur sadece metin oradadır ve okuyucunun anlamı bulacağı tek yer metindir. Yazarın düşünceleri de bu anlamda sadece tahmin edilebilir.

Bu durumda yazarın zihnî tecrübesinin iletilemezliğinden değil, metnin sözlü niyetinin asıl mahiyetinden dolayı bir yorum problemi vardır. Anlam niyete baskın konumdadır ve anlama semantik bir alanda gerçekleşir. Metin kendisini yazarın zihinsel niyetinden ayrılarak oluşturmuştur. Ricoeur, erklären (açıklama) ve verstehen (anlama) diyalektiğinin burada başladığını belirtir. Eğer objektif anlam yazarın sübjektif niyetinden başka bir şeyse, çeşitli tarzlarda yorumlanabilir. Yanlış anlama mümkün ve hatta kaçınılmazdır. Doğru anlama problemi artık basitçe yazarın sözde durumuna dönerek çözülemez. Tahmin kavramının bundan başka kaynağı yoktur. Metnin sözlü anlamı olarak anlamı yorumlamak bir tahminde bulunmaktır.¹⁹⁵ Metnin sözel anlamını kavramak da onu bir bütün olarak yorumlamaktır. Bir söylem eseri cümlelerin dizilişinden daha fazla bir şeydir. O, eklenerek artan ve bütünsel bir süreçtir. Bir bütünü açıklayabilmek için parçaları anlamak gerekir. Çünkü bütünü oluşturan metin, parçaların bir araya getirilip düzenlenmesiyle oluşur.

¹⁹³ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.74

¹⁹⁴ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.74-75

¹⁹⁵ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.76

Metnin derin semantik bir boyutu vardır. Bu boyut metinde, söylemin görünür referansından farklı olarak görünür olamayan bir referanstır. Ricoeur görünür olmayan referansın, metnin derin semantiği tarafından açılan dünya türü ve genelde metnin anlamı diye adlandırılan şeye ilişkin olarak muazzam sonuçları olan bir keşif olduğunu söyler. Metnin anlamı metnin arkasında değil önündedir ve gizli bir şey değil ifşa edilen bir şeydir. Burada anlaşılması gereken baştaki söylem durumu değil metnin görünür olmayan referansı sayesinde mümkün bir dünyayı gösteren şeydir. Anlama, yazar ve onun durumuyla her zamankinden daha az ilişkiye sahiptir. Anlama ile metnin referansı tarafından açılan önermeler dünyası kavranmaya çalışılır. Bu durumda bir metni anlamak, anlamdan referansa, yani söylendiği şeyden hakkında konuştuğu şeye doğru gidişi izlemektir.¹⁹⁶ Böylelikle anlama, metnin altında yatan niyetin sezgiyle kavranması olarak anlaşılmalıdır. Metnin bu derin semantiği yazarın söylemek istediği şey değildir. Metnin ne hakkında olduğu, yani onun görünmeyen göndermesidir. Bu ise metnin derin semantiğiyle okuyucunun önüne açtığı dünyadır. Yazarın niyeti ile metnin açmış olduğu yeni bir dünya birbirinden ayrılarak anlama gerçekleştirilmelidir. Çünkü metnin bu mümkün dünyasının boyutları metin tarafından açığa çıkarılacaktır. Konuşma dilinde söylem sadece belirtme işlevi görür ve görünüşte olan bir referansa işaret eder. Ancak yazı dilinde söylem bu belirtme işlevinin ötesine geçer ve dile bağlı açık referansların belirttiğinden daha fazlasını gösterir. Bu gösterme aslında yeni bir varlık tarzı yaratmadır.

Dünyayı ve onu gözlemleyen, anlamaya çalışan insan arasındaki ilişkilerin, engellendiği ya da askıya alındığı bir evren olarak metin, yapısal türden bir açıklamayla birlikte ele alınabilir. Böyle bir açıklama Ricoeur'e göre elbette geçerlidir. Yani metin dış dünyası ve yazarı olmayan bir anlamlı bütün olarak ele alınabilir, dış dünya yokmuş gibi metnin kapalılığı içinde kalınabilir. Böyle bir olasılık vardır ve uygulanmaktadır. Sözelimi dünyadaki anlatılar aşamalı evreleri olan bütünler olarak betimlenebilir. Ancak mitler dikkate alındığında Ricoeur'e göre, böyle bir betimleme, mitlerin insanlar tarafından yaratılışı ve anlamlandırılışı içine girmez. İşte o zaman da öteki yaklaşım biçimi, yani anlama ve yorumlama devreye girer. Bu yaklaşım da metnin (anlatının, mitin) kapalılığını açar, dış dünyayı devreye sokar, toplumsal-tarihsel bağlama gider, metnin referansına yönelir. Ona göre yorumlama eylemi bu noktada başlar.¹⁹⁷

¹⁹⁶ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.87

¹⁹⁷ Mehmet Rifat, "Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak" İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricoeur", *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, İstanbul, Güz 2008, s.52-53.

2.2.4. Mesafe Koyma ve Kendine Mal Etme

Daha önce belirtildiği gibi açıklama ve anlama birbirinden ayrı düşünülmeyen, birbirini tamamlayan süreçlerdir. Daha iyi bir anlamadan söz edebilmek için daha fazla açıklamaya ihtiyaç vardır. Dolayısıyla açıklama, anlamayı destekleyen bir aşama olarak karşımıza çıkmaktadır. Açıklamayla birlikte ilerleyen anlama, en yetkin yorumlamanın oluşmasına ön ayak olacaktır. Bir metni anlama da ancak mesafe koyma ve kendine mal etmenin üretici işlevi sayesinde olacaktır. Bu durumda mesafe koyma ve kendine mal etme diyalektiği, açıklama ve anlama diyalektiğinin son aşaması olarak kabul edilebilir mi?

Ricoeur ondokuzuncu yüzyılın ortasından bu yana edebî eserlerin ve İncil eleştirisinin, eserlerin üretildiği toplumların sosyal durumlarına bağlanarak yapıldığını belirtir. Bu dönemde bir metni açıklamak veya anlamak, kültürel ve kutsal ifadelerde oluşan bazı karışıklıklara cevap vermek için yapılmaktaydı. Bu açıklama ve anlama biçimi tarihçilerin tarzını oluşturur. Çünkü tarihçiler geçmişte yaşanmış bir olayı, en gerçek haliyle sunmak için epistemolojik bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Dolayısıyla bu iki yaklaşımın açıklama ve anlamayı bir yöntem olarak kullandıklarını söyleyebiliriz.

Tarihçilerin bu tarzının aksine sonraları, Husserl ve Frege'nin öncülük ettiği farklı bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu düşünürlere göre, anlam birinin zihinsel içeriğinde oluşmaz. Anlamı ancak zihnin yöneldiği bir nesne belirleyebilir. Ancak herkes tarafından kabul görmüş bir ve aynı nesne olarak. İki düşünürü göre de anlam fiziksel ve zihinsel bir gerçekliğin ürünü değildir. Frege, anlamın öznel bir tasarım olmadığını belirtir. O öznel tasarımı, bir sözcüğün duyulması veya okunmasıyla zihinde oluşturduğu öznel çağrışımlar anlamında kullanır. İdeal anlam, yani önermelerin ideal boyutu Frege de mantıklı eylemler çerçevesinde gelişir. Benzer şekilde Husserl de eylemlerin kendisini zihinsel alana indirgenemez. Çünkü tüm yönelimsel eylemlerin içeriği, anlamı oluşturacak nesneyle ilişkilidir.

Böylece fenomenolojik yaklaşım, nesneye yönelerek tüm yönelimsel eylemleri anlamla ilgili eylemlere karşılık gelen ilişki olarak anlar. Frege ve Husserl bir metnin anlamından ziyade önermenin anlamıyla ilgilenmiştir. Fakat önerme eylemleri teorisindeki ortaya koymuş oldukları bu düşüncelerle hermeneutik için yeni bir bakış açısı geliştirmeye önemli derecede katkıları olmuştur. Ancak bu disiplinin, yaşam ifadelerinin

yazılı olarak sabitlenmesi teorisi olarak algılandığı sürece bu böyledir.¹⁹⁸ Frege ve Husserl'in önermelerin anlamı olarak ortaya koymuş olduğu düşünceleri Dilthey bir metnin anlaşılması ve yazıyla sabitlenmesi olarak ele aldığı hermeneutik görüşünde benzer olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlayış kültürel formların açıklanmasında tarihselcilik anlayışından mantıksal anlayışa bir geçiş olarak düşünülebilir. Çünkü Dilthey doğa bilimlerinin kullandığı epistemolojik yöntemi, anlamaya uygulayabilmek için çaba göstermiştir.

Ricoeur açıklama ve anlama kavramlarını, yukarıdaki düşüncelerden farklı bir çerçevede açıklamıştı. Onun için anlama, bir yöntem veya bir önermenin iletmiş olduğu anlam değildir. Hatta Dilthey'in düşüncesindeki gibi açıklamanın doğa bilimlerinin bir yöntemi ve anlamının sosyal bilimlerinin yöntemi olduğu fikrini de kabul etmez. Çünkü ona göre açıklama, anlamının tamamlayıcı unsuru olarak iş görür. Bu açıklamalarımızdan sonra mesafe koyma ve kendine mal etme diyalektiğinin, nasıl açıklama ve anlamının son aşaması olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Anlamak, yorumlamak temelde göstergelerin dolayımı yoluyla, okuyan özne ile okunan metin arasında bir uyumu başlatır. Metni anlamaya çalışmak demek insanın kendini anlamaya, kavramaya başlaması demektir. Okuma sürecinde, uzakta olan yakınlaşır, Öteki'nin bilgisiyle önce karşıtlaşma sonra bütünleşme başlar. Gücül haldeki bir metin, okuma yoluyla bir oluş durumuna, bir edim haline getirilir. Sessiz haldeki metin okuma yoluyla harekete geçirilmiş olur. Her okuma, metnin anlamlarının özel bir gerçekleştirilmesidir, başlangıçta bizden uzak bulunanın bize yakınlştırılmasıdır. Böylece Ricoeur'de anlama, açıklamaya oranla daha ağır basar ama onun yaklaşımının temelinde aslında şu düstur yatar: "Daha iyi anlayabilmek için daha fazla açıklamak."¹⁹⁹

Açıklamak, her zaman olguları yasalar altında toplamakla eşdeğer değildir. Tarihte açıklamak, birleştirmeler yapmak demektir. Bir olayı, başka olaylar içindeki işlevlerini yeniden belirleyerek ve onu kendi tarihsel bağlamına oturtarak açıklamak anlamına gelir.²⁰⁰ Tarihteki varsayımları epistemolojinin kullandığı gibi düşünmemek gerekir. Çünkü buradaki varsayımlar bir araştırma alanının sınırlarını belirler ve anlamaya giden yolu açmak için ortaya konur. Bu anlamda tarihteki varsayımlar yorumlayıcı anlatılardır. Epistemolojide varolan varsayım bu şekilde bir yorum değildir. Anlama bu yönüyle yeniden oluşturmaktır.

¹⁹⁸ P. Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, s.146

¹⁹⁹ M. Rifat, "Yorumbilimci: Paul Ricoeur", s.53

²⁰⁰ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, (çev. Mehmet Rifat), İstanbul, 2016, s.115.

Bir metin öncelikle belirli bir okuyucu kitlesine hitap eden bir mesaj değildir, bu anlamda tarihî bir zincirin parçası da değildir. Bir metin, tüm tarihsel gelişimin bağlarını bozan bir tür zaman dışı nesnedir. Yazmanın yükselişi, tarihsel sürecin askıya alınması, iletişim alanının sınırsız olarak genişlemesine izin veren bir ideallik alanına aktarılması anlamına gelir. Ricoeur bu tarihçilik karşıtı eğilimi hesaba kattığını ve genel olarak anlamların nesnelliğine ilişkin temel varsayımı da kabul ettiğini belirtir. Anlamın nesnelleştirilmesi okuyucu ve yazar arasında olması gereken bir dolayımıdır. Bu yüzden Ricoeur, bu dolayımı anlamın kendine mal edilmesi olarak adlandırır. Kendine mal etme Almanca ‘Aneignung’ teriminden çevrilmiştir. Aneignen, başlangıçta yabancı olanı ‘kendine ait kılmak’ anlamına gelir. Bu yönde kelimenin yönelimine göre, tüm hermeneutiklerin amacı, kültürel mesafe ve tarihsel yabancılaşmaya karşı mücadele etmektir.²⁰¹ Okuyucu yorumla metni kendi mal ederek, onu yaşadığı dönemle benzer hale ve bir araya getirir. Kendine mal etme, metnin içerdiği anlamı ancak yorum yoluyla okuyucunun kendisine uygun hale getirmesiyle olacaktır. Yorum, günlük etkilerden kurtulup metnin yazıldığı dönem üzerine yapıldığında okuma tamamlanmış olacaktır. Kendine mal etme bu yönüyle, zamansal mesafeyi kapatan, kültürel uzaklığı aşan bir yapıda olacaktır.

Mesafe koyma (distanciation) ve kendine mal etme (appropriation) diyalektiği ontolojik bir fikri ima eder. Mesafe koyma özellikle yabancılaşma anlamına gelir ve kendine mal etme, geçmiş kültürel mirasları mesafenin yabancılaşmasından “kurtarabilecek” “çare” olarak düşünülmüştür.²⁰²

Ricoeur’e göre kendine mal etmenin, anlamın açığa çıkarılmasıyla ilişkisi, tarihselcilikteki başarısızlıkların üstesinden gelmek ve Schleiermacher’in hermeneutiğinin kendine özgü düşünce yapısına sadık kalmak amacıyla oluşturulan hermeneutiğin temelini oluşturur. Bir yazarı kendisinden daha iyi anlayabilmek, ifadesinde açığa çıkmayı bekleyen anlam, kendi durumunun sınırlı ufkunun ötesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü metin yazarın niyetinden uzaklaşmış ve kendi dünyasını okuyucunun önüne sermiştir.

Ricoeur’e göre, yorumun amacı metnin ait olduğu geçmiş kültürel dönem ile yorumcunun kendi dönemi arasındaki uzaklığı, yani mesafeyi kapamaktır. Kendisini metinle çağdaş hale getirmekle yorumcu metnin anlamını kendisine mal edebilir. O yabancı olanı bildik hale getirir, yani kendisine ait kılar. Bu öteki’ni anlaması yoluyla gerçekleşen kendisini kavrayışının gelişmesidir. Böylece her hermeneutik açıkça ya da kapalı

²⁰¹ P. Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, s.147

²⁰² P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, s.89

bir şekilde kendini ötekileri anlama vasıtasıyla anlamadır.²⁰³ Metnin anlamını kendisine mal edebilmek için okuyucu onu geçmişe yerleştirir ve yaşadığı dönemle mesafeyi kapatarak, metni kendisine mal eder ayrıca onun ilettiği anlamı da bu şekilde anlayabilir. Metnin anlamını anlayabilmek için metnin oluşturulduğu geçmiş kültürel dönemi de anlamamız gerekir. Metni anlamak, onu kendimize mal etmekten geçer. Kişi yabancı olanı kendine ait kılmakla hermeneutiğin amacını gerçekleştirmiş olacaktır. Bu noktada Ricoeur kendine mal edilmesi gerekenin yazarın niyeti, yazarın ve okurun paylaştığı tarihsel dünya, okurun beklentileri değil sadece metnin anlamı olması gerektiğini belirtir. Kısaca kendine mal edilmesi gereken metnin açtığı dünyada kavranan anlamdır.

2.3. Metin ve Zaman

Ricoeur anlatı ve zaman arasındaki ilişkinin bütün yönlerini incelemek ister. Kurmaca anlatılar yaşanan zaman ve dünyanın zamanı arasında imgesel çeşitliklerle oluşturulurken tarihsel zamanı ortadan kaldırır. O kurmaca anlatının takvim zamanının kısıtlamalarına takılmadan oluşması nedeniyle destanlar, Yunan tragedyası, modern ve çağdaş roman gibi edebî metin sayılabilecek her metni bir kültür olgusu olarak görür. Tarihsel anlatılarda ise tarihsel zamanın kronolojik olarak ortadan kaldırılması söz konusu olamaz. İki anlatı türü de zamansal göndermeleri açısından farklı olsalar dahi mimesis II'deki biçimleniş aşamasında ortak özellikler sergilerler. İkisinin de oluşması için ötekine yönelerek somutlaşması söz konusudur. Bu yüzden bu bölümde zamanın biçimleniş durumu ilk olarak tarihsel anlatılarda daha sonra kurmaca anlatılarda nasıl oluştuğu sorununa değinilecektir.

Tarih ile anlatı arasındaki dolaylı bağları yeniden kurmak, tarihçinin düşüncesindeki yönelmişliği gün ışığına taşımak demektir. Bu yönelmişlik aracılığıyla da tarih, insan eyleminin alanına ve onun temeldeki zamansallığına dolaylı olarak ulaşmayı sağlar.²⁰⁴ Anlatısallık ve tarih arasındaki bağ türeme bağı ile kavranabilecektir. Bu bağ ile tarihsel anlatı anlaşılabilir ve kendi bilimselliğinden de hiçbir şey kaybetmeyecektir. Ricoeur'ün ileri sürmüş olduğu bu sav tarihsel zamanla doğrudan bir ilişki içerisindedir. Buradaki zamansallık ilişkisi anlamın aktarılmasından ve mimesis II'deki anlatısal biçimlendirmelerin anlamından dolaylı olarak türer. Ayrıca bu biçimlendirmeler arasında eylem dünyasına ait olan zamansallığın içerisinde kök saldığını ileri sürer.

²⁰³ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.18

²⁰⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s.10-11

Bu dolaylı amaç sayesinde, tarihyazımı mimesis döngüsü içine yerleşir ve türemiş biçimde pragmatik yeteneğimiz içine kök salar. Bunu da mimesis I'deki betimlemeye uygun olarak zaman içinde meydana gelen olaylara düzen vermesiyle gerçekleştirir. Tarihyazımı, üst sırada yer alan zamansal yapılandırmalar aracılığıyla praksis alanına biçim verir. Söz konusu zamansal yapılandırmalar, mimesis II'nin bir özelliği olan anlatı zamanına tarihyazımı tarafından eklenmiştir. Son olarak tarihyazımı, anlamını praksis alanını yeniden-biçimlendirme içinde bütünler ve mimesis III'ün doruk noktasına ulaştığı, varoluşun yeniden gözden geçirilmesine katkıda bulunur.²⁰⁵ Tarihyazımının mimesis döngüsüne yerleşmesi ve eylemi gerçekleştirme yeteneğimize kök salması, geçmişte yaşanmış olayların düzenlenmesi sayesinde olacaktır. Bunu da mimesis I'in ön kavrayışımızı oluşturduğu, olayların eylemlerin düzenlendiği aşamada gerçekleştirmeye başlayacaktır. Mimesis II'de olayların, olayörgüsü ve zamansal özelliklerine göre biçimlendirilmesi, yani artık yazıya geçirilmesiyle de yazımın biçimlenişi tamamlanacaktır. Anlamın tamamlanması ise olayları bütün olarak ele alıp yeniden biçimlendirilmesiyle olacaktır. Burada söz konusu olan, tarihyazımının okura sunulmasıyla birlikte, okurun yaşamının içine yerleşmesi durumudur. Okur onu yeniden biçimlendirecek, geçmişteki olayları gözden geçirecek ve son olarak bir anlama çabası içerisine girecektir. Böylece birbirine eklenen süreçler ile mimesis döngüsü tamamlanmış olacaktır.

Bu durumda tarihin, eylem ile yaşamın içine katılarak zamanı yeniden-biçimlendirdiğini ve tarihteki hakikat sorununu ele aldığını söyleyebiliriz. Tarihi tarafından oluşturulan zaman yapay özelliktedir. Çünkü olayın gerçekleştiği zamana gönderme yapar. Burada yapay bir zamansallıktan bahsedilse de mimesis I'in zamansallığına sürekli olarak göndermelerde bulunulur. Bu durumda zamanın, zaman üzerine oluşturulması ve gönderme yapması iç içe geçer.

Husserl'in yaşam dünyası'nı araştırmasına göre, bizlerin üstün olduğu nokta, tarihyazımı bilgisine uygulanan geriye dönük sorgulamanın, doğrudan bir yaşanmışlığa değil önceden yapılanmış bir kültür dünyasına göndermesidir. Bizim geriye dönük sorgulamamız anlatsal bir etkinlikle önceden biçimlenmiş bir eylem dünyasına gönderir.²⁰⁶ Geçmişte yaşanan olayları doğrudan deneyimleyemediğimiz için, olayların gerçekleştiği zamana geri dönerek onları sorgulamamız gerekmektedir. Çünkü geçmişte, eylemin yapıldığı ilk zaman, anlamın doğuşuna sebep olacaktır. Tarihyazımı bu noktada geçmiş kültürel bir yaşanmışlığı bize sunarak önceden zaten yapılmış bir eylemi aktar-

²⁰⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s.11

²⁰⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s.154

mış olacaktır. Bunu da daha önce bahsettiğimiz gibi mimesis döngüsü içinde gerçekleştirecektir. Mimesis I'in ön biçimlendirme alanından başlayacak, mimesis II'de olayörgüleştirmeyi biçimlendirecek ve son olarak mimesis III'te metnin dünyası ile okurun yaşam dünyasını bir araya getirerek, okurun geçmişi anlamasına, yeniden biçimlendirmesine ön ayak olacaktır.

Ricoeur, geriye dönük sorgulama yönteminin amacının, tarihi anlatsal açıdan anlamaya bağlayan zincirleşimin dolaylı niteliğini kavramak ve bunu da söz konusu zincirleşimi yerine getiren türetme evrelerini yeniden etkili kılarak gerçekleştirir. Geriye dönük sorgulama gerçek anlamıyla epistemolojiye bağlı olmadığı gibi tarihinin çalışma düzeyine uygulanmış basit bir yöntem biliminden de kaynaklanmaz. Geriye dönük sorgulama felsefenin sorumluluğunda olan anlamın doğuşuyla bağlantılıdır. Bununla birlikte, anlamın doğuşu da tarihsel bilimlerin epistemolojisi ve yöntembilimi tarafından desteklenmesi sayesinde olanaklı kılınabilmiştir.²⁰⁷ Anlam geçmiş kültürel bir dünyada doğar ve bize o dönemdeki anlamlar aktarılmaya çalışılır. Tarihyazımı da gerçek olaylar üzerine yapıldığı için zamansal, eylemsel özellikleri rastgele bir düzende sunamaz. Bu yüzden tarihî bilimsel yöntemlerden faydalanmak zorundadır.

Olayörgüleştirme tarzları bir yazı geleneğinin ürünleridir. Tarihinin geçerli kıldığı biçimlendirmeyi olayörgüleştirme tarzlarına sağlayan da yazı geleneğidir. Bu geleneksellik özelliği de onun en önemli yanıdır. Tarihçi, yazar olarak anlatma sanatının geleneksel biçimlerini tanıyabilme yeteneği bulunan okurlara seslenir. Dolayısıyla yapılar devinimsiz kurallar ve önsel bir sınıflandırmadan kaynaklanan sınıflar değildir. Söz konusu anlatı yapıları bir kültür mirasının biçimleridir.²⁰⁸ Bir kültür, geçmişe anlam verirken olayları bir olayörgüsüne göre kodlayarak yapar. Burada kodlanan şey gerçeklerden ziyade kültürel veya geleneksel anlam etkileridir. Ayrıca olayörgüleştirme anlama ve açıklama arasında geçişi sağlar. Böylelikle tarihsel anlatıda olgular olayörgüsü içerisinde anlatılır. Metnin dünyasının, okurun dünyası ile kesişmesi ve okurun zamansal, kültürel, geleneksel açıdan mesafeyi ortadan kaldırması gerekir. Bu durum tarihsel anlatılarda da geçerlidir. Çünkü bu anlatılar gelenekselliğin ne olduğunu alımlayabilecek okurlara hitap eder. Ricoeur tarihsel olayların sadece gerçekleşmiş olaylardan ibaret olmadığını, anlatılabilecek veya efsanelerde önceden anlatılmış olayların da tarihselin içerisinde yer aldığını belirtir.

²⁰⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s.233

²⁰⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s.136

Kültürler anlatısal yapılar, olayörgüleştirme düzeyinde etkilidir ve zamansal, geleneksel boyutu her zaman kendilerinde taşırlar. Olayörgüleştirme ve zaman arasında bu tarz bir ilişki söz konusudur. Çünkü anlatılar, geçmişte yapılan eylemlerin, olayörgülerine göre düzenlenmesiyle oluşan yapılardır. Dolayısıyla bu yapılar, kültürümüzün bize miras bıraktığı geleneklerin, normların, toplumsal olayların biçimlenmesini gerçekleştirirler. Ancak olayörgüsü hem gerçekten olmuş olaylar hem de anlatılan efsaneler üzerine kurulabilir. Kısaca kültürümüze ait her olgu anlatının biçimlendiği olayörgüsüne dahil edilebilecek parçalar olarak değerlendirilebilir.

Olayörgüleştirme kavramının ve onunla bağlantılı anlatı zamanı kavramının zenginleşmesi, hiç kuşkusuz tarihsel anlatıdan çok kurmaca anlatıya özgü bir ayrıcalıktır. Çünkü tarihsel anlatıya özgü bazı zorunluluklar kurmaca anlatıda ortadan kalkmaktadır. Bu ayrıcalık, anlatının kendini hem sözceleme hem de sözce olarak ikili biçimde ortaya koyabilme gücünde görülür.²⁰⁹ Sözceleme – sözce – metnin dünyası olarak bu üç düzeye, bir anlatma zamanı, bir anlatılan zaman ve bir de anlatma zamanı ile anlatılan zaman arasındaki birleşme ve ayrılmanın yansıttığı zamanın kurmaca deneyimi denk düşer.²¹⁰

Zaman ile kurmaca arasındaki ilişki metnin dünyası kavramı içinde ele alınabilir. Metnin dünyasına ilişkin tamamıyla zamansal özellikleri ve metin tarafından kendisi dışına yansıtılan dünyada yaşama tarzlarını belirtmek için, anlatım apaçık bir paradoks yaratsa da zamanın kurmaca deneyiminden söz etme konusunda duraksamamak gereklidir. Bu kurmaca deneyim kavramının statüsü son derece geçicidir.²¹¹ Metnin dünyasına ait bir zamansallık kavramı okurun fiili zamanlarıyla kesiştiği sürece anlam kazanabilir. Metnin içerisinde yer alan kurmaca zaman okurun deneyim dünyasına ait zamansallığa elvermediği ölçüde, yani içkin aşkınlık olarak kaldığı sürece aşılamaz.

Zamanın kurmaca anlatı tarafından biçimlendirilişiyle ilgili olarak zamanın kurmaca deneyimi kavramı, bakış açısı ve anlatı sesi kavramlarından uzak duramaz. Özellikle bakış açısı, anlatı kişinin ait olduğu deneyim alanı üstüne bir bakış açısı olduğu ölçüde, anlatı sesi de okura seslenerek ona anlatılan dünyayı sunduğu ölçüde geçerlidir. Anlatılan dünya anlatı kişinin dünyasıdır ve anlatıcı tarafından dile getirilir. Oysa anlatı kişisi kavramı, anlatı kuramı içinde sağlam biçimde yer etmiştir. Çünkü anlatı, eylem halindeki varlıkların bir mimesis'i olmadan bir eylem mimesis'i durumuna

²⁰⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.115

²¹⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.143

²¹¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.19

gelemez.²¹² Eylem halindeki varlıklar düşünen ve hisseden, kendi düşüncelerinden, duygularından ve eylemlerinden söz eden kişilerdir. Bununla birlikte mimesis kavramı eylemden anlatı kişisine ve anlatı kişisinden bu kişinin söylemine doğru bir yol kat eder. Ayrıca anlatı kişisinin deneyimi üzerine söylemi anlatı içerisine katıldığında sözceleme ve sözce farklı şekilde dile getirilmiş olur. Bu durumda sözceleme anlatıcının söylemine, sözce de anlatı kişisinin söylemine dönüşmüş olacaktır.

Ricoeur için bu anlatı sesi kavramı özellikle değerlidir, çünkü zaman açısından önemli yan anlamlar içerir. Anlatıcı, söylemin yaratıcısı olarak, aslında bir şimdi (öykülemenin şimdisi) belirler. Anlatısal sözcelemenin oluşturucusu olan söylem edimi kadar kurmaca bir zamandır bu. Düşünceleri, duyguları ve söylemleri bulunan kurmaca özneler olarak anlatı kişileri, kendi zaman eksenlerini kurmacanın akışı içinde hareket ettirdiklerinde geçmiş, şimdiyi, geleceği (hatta yarı şimdiki zamanları) içeren kendi zamanlarını sergilerler. Ricoeur de buna dayanarak söylemin kurmaca yazarına, yani anlatıcıya böyle bir kurmaca şimdiki zamanı mal eder.²¹³ Anlatı sesi bir okura yöneliktir. Okuma eylemi, metnin dünyası ve okurun dünyası arasındaki kesişme noktasını belirtir. Bu yüzden biçimleniş ve yeniden biçimlendirme arasındaki geçişte yer alır. Okur metnin biçimlenmiş olan dünyasını kendi dünyasından yola çıkarak yeniden biçimlendirir. Çünkü metne yönelik her bakış açısı okura yöneliktir. Ayrıca Ricoeur anlatı sesinin metnin dünyasını okuyucusuna sunan sessiz bir söz gibi olduğunu da belirtir.

Sözce ve sözceleme arasındaki ayırım, anlatma zamanı ile anlatılan şeylerin zamanı arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Bu durum anlatının biçimleniş sorununu oluşturur. Ricoeur bu sorundan zamanın anlatı tarafından yeniden biçimlendirilmesine, yani metnin dünyası ile okurun dünyası arasındaki çatışmada ortaya çıkan soruna doğru açıklamalarını yapar. Çünkü metnin dünyasındaki zaman kurmaca bir zamanı oluşturmaktadır. Zamanın kurmaca deneyimi metnin dünyadaki varlıkla ilgili olarak ortaya koyduğu zorunlu bir deneyimin zamansal görünüşüdür. Bu şekilde metin kendi içerisine kapalı olmaktan kurtularak dışarıya yönelir ve deneyim alanıyla ilgilenir. Okur metne yönelmediğinde ve metnin dünyasındaki kurmaca deneyim ile okurun deneyim dünyası kesişmediğinde metnin dünyası kendisinde içkin bir şekilde kalacaktır. Böylelikle Ricoeur, bütün kurmaca anlatıların, durumları ve kişileri etkileyen yapısal dönüşümlerin zamana yayılmaları ölçüsünde “zaman anlatıları” olduğunu belirtir. Ama yalnızca birkaçının “zaman üstüne anlatılar” olduğunu, çünkü bu anlatılarda yapısal dönüşümlerin

²¹² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.164

²¹³ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.182

konusu doğrudan zaman deneyiminin kendisidir. Bunlar yalnızca kurmacanın ortaya koyabileceği ve sıradan zamansallığı yeniden-biçimlendirmek amacıyla okumaya sunulmuş, zaman deneyiminin değişik çeşitleridir.²¹⁴

Zaman üstüne olan kurmaca anlatılarda, eylem dünyası ve içebakış birlikte örülür ve ikisinin taşımış olduğu anlamlar birbirinin içine girmiş olur. Anlatılan şimdi ile anımsanan geçmiş iç içe geçerek anlatıya zaman açısından derinlik sağlarken anlatı kişilerine de içsel bir derinlik verir. Ricoeur, Virginia Woolf'un Mrs. Dalloway adlı yapıtını zaman üstüne anlatı eserine örnek olarak gösterir. Bu eserde zamanın yeniden-biçimlendirilmesi üzerine açıklamalar yapar. Bu eserde, kronolojik zaman, Big Ben'in ya da başka çanların ve saatlerin vuruşuyla temsil edilir. Ama önemli olan, herkes için aynı anda çalan saatin, vaktin kaç olduğunu anımsatması değil de çeşitli anlatı kişilerinin zamanı belirten bu vuruşlarla kurdukları bağıntıdır. Anlatı kişilerine ve durumlarına göre farklılık gösteren bu bağıntı çeşitlenmeleri anlatının, okuru ikna edebilmek amacıyla aşırı bir özenle oluşturduğu zamanın kurmaca deneyimini yaratır.²¹⁵ Eserde anlatı kişileri için zaman sadece kronolojik zaman değil onunla bağlantılı olan her şeyi yansıtır. Kişilerin zamanı dünya zamanından ayrı olarak işler.

Anlatı biçimlerinin her birinde yürütülen düşünme faaliyeti zamana ilişkin deneyimin yeniden-biçimlendirilişinde tamamlanır. Anlatı, eylem ve yaşam düzeyleri arasındaki üçlü mimetik ilişkiye dair şemamız uyarınca, bu yeniden-biçimlendirme yetisi mimesis'in üçüncü ve son anına denk gelir.²¹⁶ Ricoeur'e göre bu anlamda zamanın anlatı aracılığıyla yeniden-biçimlendirilmesi zamanın aporetığı ve anlatisallığın poetikasıyla karşılaştırıldığı düzeyde mümkün olacaktır. Zaman, birçok düşüncede karmaşık yapıdan dolayı çözüme ulaşamayıp bir çıkmazın içerisinde kalmıştır. Zaman aporetik yapıdadır, çünkü bu problem ne kadar gelişme kaydedilirse kaydedilsin somut bir sonuca ulaşmaktan uzaktır. Bu yüzden anlatılarda yeniden biçimlendirilen zaman karmaşık bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. İşte zamanı bu yapısından kurtaracak olan da poetik tarzda bir anlatisallığın gerçekleşmesiyle olacaktır. Anlatı poetik yapısıyla birlikte anlam yaratımını üst düzeye çıkardığı için zaman üzerine düşünebilmeyi gerçekleştirebilecek yapıdadır. Çünkü zamanı doğrudan düşünmek imkânsızdır ve onu sadece anlatabiliriz. Bu noktada da poetik tarzdaki bir anlatının metaforik gücünden bahsetmiş oluruz. Metaforlar birbiri arasında ilişki kuramadığımız ya da benzerlik sağlayamadığımız du-

²¹⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.187

²¹⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.195

²¹⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.9

rumlardan bizi kurtararak, poetikanın gücüyle beraber anlatisallığı zenginleştiren yapılarıdır.

Bundan dolayı yorumbilim bağlamındaki anlamıyla tarihsel'i anlamayan, beşerî bilimlerde kullanıldığı anlamda tarihsel'i anlayamaz. Özellikle de bilgin kendisi için bir gizem oluşturması gereken şeyi, yani artık olmayan geçmişin şimdiki zaman üzerinde etkide ve eylemde bulunmasını anlayamaz. Geçmişin bir parçasının bir Yunan tapınağına ait kalıntılarda hâlâ mevcut olduğunu söyleriz ve tarihsel geçmiş paradoksu eksiksiz oradadır. Bir yandan artık mevcut değildir, öte yandan geçmişin kalıntıları onu hâlâ elimizin erişebileceği bir mesafede tutar. Artık (mevcut) değil ve henüz (mevcut) değil paradoksu tüm şiddetiyle geri döner. Geçmişe ait olma karakteri, harabeye dönmüş dahi olsa bir kalıntının cephesinde yazılı değildir, tam aksine ne kadar geçici olursa olsun henüz geçip gitmemiştir. Bu paradoks sadece tarihselliğin anlamını öteden beri taşıyan bir varolan için tarihsel nesne olabileceğini doğrular.²¹⁷

Mazinin geçmişliğini düşünmenin ilk tarzı, onun akış çizgisini, yani zamansal uzaklığını yeniden kesitlemedir. Tarihsel işlem, geçmişte vuku bulmuş şey ile bir mesafe iptalidir, bir özdeşleşmedir. Ricoeur, geçmiş düşüncesinin sırf özdeşleştirici bir kavrayışını formüle etmek için yapılması gerekenleri şu şekilde sıralar: ilk olarak, olay kavramını kökten bir revizyona tabi tutmak, yani onun düşünce diye adlandırılacak iç görünüşünü, dış görünüşünden, bedenleri etkileyecek fiziksel değişimlerden ayırmak. Ardından, olayların bir zincirleşimini inşa eden tarihçinin düşüncesine, bir kez düşünülmüş olan şeyi bir yeniden-düşünme tarzı gözüyle bakmak. Sonunda, bu yeniden-düşünmeyi, ilk düşünmeyle sayısal açıdan özdeş olarak kavramak.²¹⁸ Tarihsel yazım ile birlikte geçmişte yaşanmış bir olayın uzaklığı yakın hâle getirilir. Bu mesafe koymanın üretici işlevidir. Metin sayesinde bize yabancı olan tanıdık olacaktır. Bir olaya doğrudan şahit olamadığımız için o her zaman bize yabancıdır. Bu yüzden metni yeniden düşünmek gerekir. Bu noktada yaratıcı bir okumanın gerçekleşmesinden bahsedebiliriz. Okur metni okuduğunda metnin anlamını kendine mal edecek ve böylelikle de zamansal mesafenin oluşturduğu yabancılaşmadan kendisini kurtaracaktır. Bu anlamda yeniden düşünme, zamansal mesafenin ortadan kaldırılmasının bir biçimi olacaktır. Ayrıca bu ortadan kaldırma, yeniden canlandırma ve yeniden biçim vermenin felsefî anlamı olarak karşımıza çıkar.

²¹⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.132-133

²¹⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.238-239

Sahiden de sadece tarihçinin gerçek bir şeye göndermede bulunduğu söylenebilir, bu bakımdan da onun hakkında konuştuğu şey geçmişin tanıklarınca gözlemlenebilmiştir. Kıyaslanırsa, romancının kişileri sadece ve sadece gerçekdışı'dır, kurmacanın betimlediği deneyim de gerçekdışı'dır.²¹⁹ Bu anlamda Ricoeur, kurmaca ve tarihin zamanının birleştiği noktayı açıklamak ister. Tarihî geçmişi gerçek olarak görürken kurmaca geçmişi gerçekdışı olarak görür. Tarihsel bir olayı gözlemleyebilmek söz konusu değildir. Bu olay ancak geçmiştekine tanık olan sayesinde bilinebilecektir. Bu yüzden Ricoeur bu karışıklığı çözmek için temsil edicilik veya yerini tutma kavramını geliştirmiştir. Tarihsel bilginin gerçekliği temsil edici işlevi aracılığıyla okuma, metnin dünyası ile okurun dünyasını ilişkiye sokar ve böylece kurmaca anlatının barındırabileceği anlam arasında ortak bir hedef söz konusu olur.

Temsil ediciliğin ve yerini tutmanın işlevinin, gündelik pratik açısından müştereken açığa çıkarıcı ve dönüştürücü denebilen kurmacanın işlevinde paraleli vardır. Gizlenmiş ama praksis deneyimimizin can evine kazınmış çizgileri gün ışığına kavuşturması bakımından açığa çıkarıcıdır. Böyle incelenen bir yaşamın değişmiş olması, başka bir yaşam olması bakımındansa dönüştürücüdür. Geçmişin bilgisinin temsil edicilik işlevi ile kurmacanın işlevi arasındaki paralellik böylece gizini sadece, geçmişin gerçekliği kavramı kadar şiddetli olan gerçekdışılık kavramının bir düzeltilmesi karşılığında bırakır.²²⁰ Ricoeur bu noktada Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'de belirttiği uygulama konusundaki fikirlerini benimser. Gadamer'de uygulama, anlama ve açıklamaya rastlantısal olarak eklenmiş değildir. Uygulama her yorumbilgisinin yapısal bir parçasıdır. Ricoeur'ün bu uygulama sorununa kendine mal etme adını verdiğini belirtmiştik. Bu anlamda o, yazınsal bir yapıtta, temsil ediciliğin tarihte neyse kurmacada da o olacak tam anlamlandırıcılığa sadece okuma aracılığıyla erişeceğini söyler. Okuma aracılığıyla kendine mal etme, yani metnin dünyası ile okurun dünyasının birleşmesiyle kurmacadaki anlamlandırıcılık gerçekleşebilecektir. Metnin biçimlenişinin yeniden-biçimlenmeye geçmesi okurun dünyası ile metnin dünyası arasındaki karşılaşma sonucu olacaktır. Aslında okuma bu yeniden biçimlendirmenin zorunlu olarak dolayımını oluşturmaktadır. Dolayısıyla metni kendine mal eden okur olmadan metnin dünyasından söz etmek de mümkün olmayacaktır.

Ricoeur zamanın düşünülen değil anlatılan zaman olduğunu düşünür ve anlatıyı zamanın gardiyanı olarak görür. Kozmolojik ve fenomenolojik zamandan farklı olarak

²¹⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.264

²²⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.265

öykülenen (anlatılan) zamanı ortaya koyar. Ricoeur bu bağlamda anlatının mimetik etkinliğiyle zamanın çıkmazları üzerine kurduğu öykülenen zamanı üçüncü bir zaman olarak ele alır. Bu üçüncü zaman, kendi diyalektiğini oluşturur ve tarih ile kurmaca anlatıya yüklenemez, yani tarih ve anlatının karşılıklı göndergelerinin kesiştiği yerde oluşur. Kozmik zamana yeniden kaydedilmiş bir tarihsel zaman ile kurmacanın imleyici çeşitlenişlerine bırakılan bir zaman arasında bir karşıtlık vardır. Tarihsel geçmişin temsil edicilik işlevi ile metnin dünyası ve okurun dünyasının karşı karşıya gelişiyle üretilen anlamların etkisi arasında paralellik olduğunu da düşünür. Buna bağlı olarak, tarihin kurmacalaştırılması ve kurmacanın tarihselleştirilmesiyle tarih ve kurmacanın birbirinin içine sızdığı görüşündedir.²²¹ Zamansallık fenomenolojinin doğrudan söyleminde dile getirilmeye imkân vermez, onun anlatının dolaylı söylemine ihtiyacı vardır.

Destandan modern romana, efsaneden tarihyazımına kadar tüm gelişmeleri kapsayan anlatı işlevi, bütün boyutlarıyla değerlendirildiğinde, tarihsel durumu yeniden biçimlendirme ve bu durumu tarihsel bilinç düzeyine yükseltme tutkusuyla tanımlanır.²²² Tarihsel bilince dair bir yorumbilim, yani tarihsel anlatı ile kurmaca anlatının birlikte ele alındığında her birimizin eyleyen ve maruz kalan olarak fiili tarihe aidiyetiyle yürüttüğü ilişkiyi yorumlama etkinliğinin alanına girer. Bu yorumbilim, fenomenolojiden ve zaman hakkındaki kişisel deneyimden farklı olarak zamanın üç büyük ekstazını, yani bekleme ufku etkisi altındaki geleceği, geleneğin etkisi altındaki geçmişi, vakitsiz olanın etkisi altındaki şimdiki zamanı ortak tarih düzeyine eklemlenmeyi ister. Anlatının zamanı yeniden biçimlendirme çalışması beklenti, gelenek ve vakitsizce ortaya çıkan şimdiki zaman arasında gerçekleşen bu göndermeler oyunuyla sona erecektir.²²³

2.4. Metnin Hermeneutiği

Bir metin, yazarın metnin arkasında yatan niyetini yeniden kazandırmaktan ziyade, bir bakıma kendi halinde akan dünyayı açıp serme yolu olan bir hareketi ortaya çıkarmayı hedefleyen bir hermeneutiğin postulatıdır. Ricoeur bir metinde yorumlanan şeyin, üzerinde ikamet edebileceği ve en kendine özgü yeterliliklerini yansıtabileceği bir dünya önerisi olduğunu her zaman savunur.²²⁴ Metin, hermeneutiğin zorunlu olarak ön kabulüdür. Çünkü metne ait anlamlara, metnin kendi oluşturmuş olduğu dünyada üze-

²²¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.405

²²² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.173

²²³ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.174

²²⁴ O. Abel, J. Porée, *Ricoeur Sözlüğü*, s.107

rinden ulaşılabilir. Bir metni okuyan kişi, ancak metinden hareket ederek hermeneutik bir tavır sergileyebilir. Bu anlamıyla yorumlama, metinde yer, zaman ve kültürel farklılıklara mesafe koyarak ve onları aşarak sonucunda da okurun yabancı olduğu metinle buluşturur. Yorumlama faaliyeti böylelikle metnin anlamını okurun sahip olabileceği bir şimdiki kavrayışla bütünleştirme özelliğini kendisinde barındırır.

Hermeneutik, ilk başlarda tefsirin kuralları çerçevesinde kutsal metinleri, daha sonra ise seküler metinleri yorumlama olarak kendisini geliştirmiştir. Dilthey bu anlamda hayatın yazıyla sabitlenmiş ifadeleri olarak metinleri anlama sanatına yorum der. Metnin iç yapısı ile metni oluşturan dış yapı burada birlikte iş görür, yani aralarındaki ilişkiyi koparmadan bir anlama süreci gerçekleştirilir. Bu açıdan Ricoeur, yorumcu için metnin çok anlamlı yapılar olduğunu belirtir. Bu çok anlamlılık probleminde yorumcunun düşündüğü şey olayların, kişilerin, kurumların ve doğal ya da tarihsel realitelerin birbiriyle eklemlendiği bütünsel bir problemdir. Bu bütün, kendisi anlamın tarihsel olandan ruhsal düzeye transferine elverişli bir anlamlı bütündür.²²⁵ Metnin iç yapısı yorumun çeşitliğini ortaya çıkarabilecek çok anlamlı alanı oluşturur. Böylelikle metin anlamlı bütünleri kendisinde barındıran bir yapı olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bütün büyük söylem birimi olarak, yani metin olarak anlaşılmaktadır ve yorumcunun ilgilendiği de bu metinlerdir.

Ricoeur, hermeneutik sözcüğünün birincil anlamının, kültürümüzün yazılı belgelerinin yorumlanması için gerekli kurallara ilişkin olduğunu varsayar. Ayrıca o bu çıkış noktasını benimserken, Wilhelm Dilthey'in ifade ettiği biçimiyle *Auslegung* (yorum, metin çözümlemesi) kavramına bağlı kaldığını belirtir. *Verstehen* (anlama, kavrama), yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamın kendini ifade ettiği her türlü göstergeyi kullanarak ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. Buna karşılık *Auslegung*, daha belirli bir iştir. Yalnızca sınırlı göstergeler kategorisini, yazıyla tespit edilmiş olan göstergeleri kapsar. Buna, yazıya benzer biçimde tespit edilmiş olan her türlü belge ve anıt gibi şeyler de dahildir.²²⁶ Yazıyla sabitlenmiş söylem ifadeleri olarak metinde, yazar ile metin arasındaki bağ ortadan kalktığı için yazarın kastettiği anlam ile metnin anlamı birbirinden ayrılır. Böylece metnin ifade etmek istediği anlam yazarın söylemek istediğinden daha önemli hale gelir. Bir metinde anlamı ancak anlam kurtaracaktır. Bu yüzden burada yazarın fiziksel ve psikolojik varlığının hiçbir katkısı yoktur.

²²⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.72

²²⁶ P. Ricoeur, "Anlamlı Eylem ve Metin", s.63

O yazarın kurtaramayacağı söylemin zayıflığına da tek çarenin okurun metne yönelerek yorum sürecini gerçekleştirmesi olduğunu söyler.

Metinde okumayla arayıp bulunan şey, ancak yazının açtığı yorumlar bakımından yorumlamaya izin veren bir yazıdır. Bu anlamda okumanın metne kayıtlanması ile anlaşılacak olan, okumanın metnin ön kayıtladığı bir şey değil, yapıyı yorumlama ile aydınlığa kavuşturan bir şey olduğudur.²²⁷ Okuma metnin içerisinde ama onda kayıtlı değildir. Buradan anlaşılacak olan okumanın metindeki geleceğe ait bir durumu belirttiğidir. Okuma, yazarın oluşturmuş olduğu metine okurun getirdiği anlamlar ile tamamlanacaktır. Aslında okuma yorumlama süreci olarak görülmektedir. Metin görüldüğünden başka bir şeyi ifade eder ve yorumla görünenin ardında ne olduğunu açığa çıkarmak gerekir.

Ricoeur başkasının anlaşılması için mesafe koyma kavramının önemini belirtir. Onun burada başka'sından kastı zamansal uzaklık ile şimdiden farklı olarak geçmişte bulunan başka'dır. Başkası'nın anlaşılmasında tarihsel anlama için en iyi örneğin Dilthey'in düşüncesi olduğunu belirtir. Bu anlamda, Dilthey tarih de dahil olmak üzere bütün tin bilimlerini içsel deneyimi ifade eden, yani dışarıya taşıyan zemini üzerinde tinin yabancı bir ruhsal yaşama kendisini taşıma kapasitesinde temellendirmeye girişen ilk kişidir. Buna bağlı olarak geçmişin transandansı, anlamlı bir davranış yoluyla dışarıya getirilmiş yabancı ruhsal yaşamı ilk model alır. Böylece de birbirine doğru iki köprü uzatılır, bir yandan ifade, iç ile dış arasındaki farkı kapatır, diğer yandansa yabancı bir yaşamda imgelemeye geçiş, kendi ile ondan başka arasındaki farkı kapatır. Bu çifte dışsallaşma, kişisel bir yaşama, dışarıya doğru bu harekete en kararlı nesneleştirme, yani ifadenin (onlar arasında yazının ilk sırada geldiği) kalıcı göstergelerle kaydedilmesinden kaynaklanan nesnelleştirme üzerine aşılanmadan önce yabancı bir yaşama açılma imkânı sağlar.²²⁸ Tarihsel geçmişin şimdiye göre başka'lığı hem başkalığı konuya dahil eder hem de Aynı ile Başka'yı birleştirir. Bu açıdan sağlam bir model teşkil eder. Ancak Ricoeur burada bir paradoks olduğunu düşünür. Bugün başkası olan ile eskiden başkası olan arasındaki fark kaldırılarak zamansal uzaklık sorunu iptal edilmiş olur. Ayrıca geçmişin şimdide var olmasına bağlı olan, yani başkasının bilgisi ile geçmişin bilgisi arasında ayırım yapan güçlüğü ortadan kaldırdığını belirtir.

Ricoeur'e göre geçmişin gerçekliğinin kuşatılabilmesi için geçmiş olarak geçmiş soyutlamasının kaldırılması gerekir. Bu soyutlama, geleceğe yönelik beklentilerle geç-

²²⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s. 279

²²⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.247

mişer dönük yorumlar arasında gerçekleşen karmaşık anlamlar-arasılık oyununun unutulmasının sonucudur. O bu unutuşla mücadele etmek için deneyim alanı ve beklenti ufku olmak üzere iki kategori arasında Reinhart Koselleck tarafından gündeme getirilmiş kutupluluğun izinden giden çözümlerinin hepsini kılavuz almayı önerir.²²⁹ Bu iki kavram tarihsel zamana dair yorumbilim için seçilebilecek yerinde kavramlardır. Geleceğe dönük beklentilerle geçmiş üzerine derin düşünme yorumu tamamlayacak unsurlardır. Ricoeur, şimdinin, geçmişin karanlığıyla geleceğin aydınlığı arasındaki bir geçiş zamanı gibi algılandığını belirtir. Sadece beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki bağlantının bir değişimi de bu anlambilimsel değişimi açıklar. Bu bağlantı dışında, şimdinin şifresi çözülemez. Şimdinin “yenilik” anlamı ona, beklenen geleceğin açıklığının şimdiye yansımalarından gelir. Şimdi tam anlamıyla ancak onun yeni zamanlar açmakta olduğuna inandığımız ölçüde yenidir. Yeni zaman öyleyse hızlanan zamandır da. Bu hızlanma konusu, ilerleme fikrine sıkıca bağlı görünür. Zaman hızlandığı için insan türünün iyiye gidişini fark ederiz. Buna bağlı olarak, geleneğin kazanımlarıyla dengelenen deneyim alanı hissedilir tarzda daralır ve bu kazanımların otoritesi dağılıp gider.²³⁰

Ricoeur, tarihin etkisini alımlayabilirlik kavramını açıklığa kavuşturmak için gelenek kavramını kullanır. Geleneksellik terimi tarihsel ardışıklığın bir zincirleme tarzını ya da Koselleck’in belirttiği gibi “tarihin zamansallaştırması”nın bir özelliğini belirtir. Bu, beklenti ufku ve deneyim alanına denk biçimde, tarih düşüncesinin bir aşkınsalıdır. Nasıl ki beklenti ufku ve deneyim alanı karşıt bir çift meydana getiriyorsa, geleneksellik de bizzat deneyim alanına tabi, içsel bir diyalektikle bağlantılıdır. Bu ikinci diyalektik, deneyimin kendi sinesinde, mustarip olduğumuz geçmişin etkisi ile ifa ettiğimiz geçmişin alımlanması arasındaki gerilimden kaynaklanır. “Ötesine-aktarım” terimi deneyime içsel bu diyalektiği iyi açıklar. Bu terimin belirttiği zamansal tarz, kat edilen zamandır. Bu terim geleneğin aktarılması yönünde, Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde zamansal mesafe terimine karşılık gelir. Zamansal mesafe, sadece bir ayrılık dönemi değil aynı zamanda geçmişin mirasının yorumlamalar ve tekrar yorumlamalar zinciriyle sınırları çizilen bir dolayım sürecidir.²³¹ Geleneksellik daha çok, uzaklaşma ile yabancılaştırmanın kaldırılması arasındaki diyalektiği belirtir ve zamanı, Gadamer’in deyişiyile “şimdinin köklerini onda bulduğu sürecin temeli ve desteği” kılar.²³² Ricoeur bu diyalektik bağlantının düşünülebilmesi için fenomenolojinin tamamlayıcı

²²⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.346-347

²³⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.351

²³¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.366

²³² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.367

kavramları olan durum ve ufuk kavramlarının yardımcı olabileceğini belirtir. Bu bağlantıyı düşünmek için hareket halindeki bir ufuktan bahsetmek gerekir. Böyle bir ufuk kavramı, bizim dünyamızla ilişkisi olmayan yabancı dünyaların meydana getirdiği ufku kavramak demektir. Bu düşünce tek bir ufuk fikrini savunur. Ricoeur bu düşünceler doğrultusunda ufuklar arası kaynaşım fikrine yer vermek gerektiğini vurgular.

Ufuklar arasındaki kaynaşım kavramı, sonunda tarihsel bilincin yorumbiliminin ana sorunu olan temaya, yani geçmiş ufkuyla şimdi ufku arasındaki gerilime götürür. Geçmişle şimdi arasındaki bağlantı sorunu böylece yeni bir aydınlığa kavuşturulmuş olur. Geçmiş bize, aynı zamanda hem şimdi ufkundan koparılmış hem de onda yeniden ele geçirilmiş ve sorumluluğu tekrar üstlenilmiş bir tarihsel ufuk tasarımıyla ifşa edilir.²³³ Bu zamansal ufuk kavramı geleneksellik fikrini kendisinde barındırır. Burada geçmiş tarafından etkilenilmiş olma durumu söz konusudur. Etkinin olduğu geçmiş ile şimdinin ufku arasında bir gerilim oluşur ve bu gerilim de tarihsel ufkun altında gerçekleşir. Geleneksellik bu anlamda geçmişten uzaklaştıran zamansal mesafenin üretken bir anlam aktarımı olduğunu gösterir. Gelenek geçmişte olanları cansız bir şekilde saklamaz ve yorumladığımız geçmiş ile şimdi arasında kavranır. Ayrıca Ricoeur gelenek ile bize yorumlama ve tekrar yorumlamanın uzun zincirleriyle aktarıldıkları haliyle önceden söylenmiş şeyleri kastettiğini de belirtir.

Anlatı tarafından taşınan ilk mimetik ilişki, eylemin simgesel olarak dolaylanma ilksel özelliğine gönderme yapılarak tanımlanabildi. Ardından olayörgüleştirmenin yapısallaştırma işlemiyle özdeşleştirilen, anlatının eylemle ikinci ilişkisi, taklit edilen eylemi bir metin gibi ele almayı öğretti. Yine, bu sırada sözel geleneği ihmal etmezsiniz, tarihsel geçmişin gerçekliği büyük oranda geçmişin metinlerinin gerçekliğiyle örtüşür. Son olarak, metinlerin bir yorumbilimiyle tarihsel geçmişin bir yorumbilimi arasındaki kısmî denklik, izler yoluyla bilgi olarak tarihyazımının geniş biçimde, geçmişe belgelere dayalı bir statü sağlayan metinlere bağlı oluşunda bir destek bulur.²³⁴ Tarihin etkisine maruz kalarak geçmişi yorumlayan bilinç ile geçmişten günümüze aktarılan metinlerin yorumlanması arasındaki bu denklikle birlikte Gadamer'in tarihselliğin anlaşılmasına dair düşüncesi Heidegger'in ortaya koymuş olduğu temadan, doğrudan anlamının tarihselliğine geçer. Bu açıdan Ricoeur ortaya koyduğu okuma kuramıyla, dilsel ve metinsel boyutlarıyla geçmiş tarafından etkilenmiş olmaya cevap veren ve karşılık gelen kavramın alımlama olduğunu belirtir.

²³³ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.368

²³⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.369

İlk mimetik ilişki bireyin durumunda sadece arzunun kurucu talebine bağlı ön-anlatısal özellikler içeren arzunun semantiğine gönderir. Üçüncü mimetik ilişki, bir anlatının önceki bir anlatı yoluyla sonu gelmez şekilde düzeltilişinden ve bundan kaynaklanan yeniden-biçimlendirilişler zincirinden kaynaklanan, bir bireyin veya bir topluluğun anlatısal özdeşliği olarak tanımlanır. Kısacası bu anlatısal özdeşlik, yorumbilimsel çemberin poetik çözülüşüdür.²³⁵ Anlatısal özdeşlik, Ricoeur'ün düşüncesinde kişinin kendi yaşamıyla ilgili farklı ve zıt olayörgüleri hazırlamanın her zaman mümkün olduğunu gösterir. Bir anlatının kurulması için ilk önce eylem alanının bir ön kavranışının gerçekleşmesi gerekir, sonra bu kavrayışı gerçekleştirilen eylemler bir olayörgüsü düzeyinde biçimlendirilir, yani metin haline getirilir. En sonda ise metnin kendi dünyasında bulundurduğu anlam ortaya çıkarılmayı bekler. Ricoeur bu noktada anlatının uygulanmasından bahseder. Uygulamayla birlikte, mimesis III'ten, mimesis II çerçevesinde mimesis I'e dönüldüğü söyler. Yani metnin oluşma aşamaları, tersi bir yönde hareket etmeye başlar. Metindeki anlamı ortaya çıkarmak için metnin dünyasına bakılır, olayörgüsünün kurgulanış ve düzenlenişini incelenir ve en sonda olayların oluştuğu zamana dönüş gerçekleşir. Böylece metnin oluştuğu kültür dünyası anlaşılmaya çalışılır. Bu anlatının, zamanı yeniden biçimlendirme sürecini oluşturur. Mimesis I'de eylemin simgesel yapısı anlatının izini kendisinde barındırır. Dolayısıyla anlatı aracılığıyla okur mimesis I'e yeniden döner. Böylelikle yorumbilimsel bir çember ortaya çıkmış olacaktır.

Geleneksel yapılardan geçmişte söylenmiş olanlar anlaşılır. Bu gelenekler bize yorumlama aracılığıyla aktarılır. Yani bize uzak olan kendi zamansallığı içerisinde söylenmiş olanlar, metinlerin kendilerinde yeniden biçimlenir. Dolayısıyla bu zamansal özelliklerin biçimsel yapılarına, onların içerisinde taşımış oldukları anlamsal yapıları da eklemek gerekir. Bu noktada Ricoeur, zamansal uzaklığın formel diyalektiğine, içeriklerin maddesel bir diyalektiğini eklemek gerektiğini söyler. Biz onu sorgulamadan önce geçmiş bizi sorgular. Anlamın teşhis edilmesine yönelik bu savaşta metin ve okur, her biri sırayla tanıdık ve yabancı olur. Bu ikinci diyalektik böylece, peşi sıra Collingwood ve Gadamer tarafından anılan soru-yanıt mantığına bağlıdır. Biz onu sorguladığımız oranda geçmiş de bizi sorgular. Biz ona yanıt verdiğimiz oranda o da bize yanıt verir. Bu diyalektik, Ricoeur'ün okuma kuramında somut bir dayanak bulur.²³⁶ Bu soru-yanıt mantığı çerçevesinde bir yapıt neye cevap veriyorsa o ölçüde anlaşılabilir. Yapıtın vermiş olduğu yanıt, yani yapıtın alımlanması düzeyi geçmiş ve gelecek arasındaki bek-

²³⁵ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.409

²³⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.370

lenti ufkunun arasındaki dolayım sürecini oluşturur. Yapıtların ele almış olduğu konular bu tarihsel dolayımın etkisiyle meydana gelir. Metinlerin anlam sorunu olarak aktarmış olduğu her içerik hakikat sorunundan ancak soyutlama ile ayrılabilir. Ayrıca anlamla ilgili olan her içerik aynı zamanda hakikate yönelik bir iddia niteliğindedir.

Ricoeur, gelenek kavramı aracılığıyla kat edilen yolu şu şekilde özetler: İlk olarak geleneksellik, geçmişin alımlanışının sürekliliğini güvence altına alan formel bir zincirleşmiş tarzını belirtir. Bu bakımdan, tarihin etkinliği ile bizim geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmamız arasındaki karşılıklılığı belirtir. İkincisi, gelenekler, anlam taşıyıcısı olarak “aktarılan içeriklerden” ibarettir. Alınan bütün mirası simgesel olan düzenine ve gücül olarak da dilsel ve metinsel bir boyuta yerleştirir. Bu bakımdan, gelenekler anlama dair önermelerdir. Üçüncüsü, gelenek, meşruluk ısrarı olarak, hakikat iddiasını (doğru-saymayı) belirtir. Geleneklerin içeriğinin hakikat iddiası, daha iyi bir argüman kendi değerini ortaya koymadığı müddetçe hakikate dair bir tahmin sayılır. Ricoeur hakikate dair her tahminden krediyi, her eleştiriye önceleyen bir ilk harekette, anlama dair her önermeyi, her hakikat iddiasını onunla yanıtladığımız güvenilir alımlanışları anlar. Hakikat sürecinin başlangıcında asla olmadığımız ve her eleştirel jestten önce, tahmini bir hakikat krallığına mensup olduğumuz gerekçesiyle.²³⁷

Ricoeur, geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmanın beklenti ufku hedefiyle eş olduğunu belirtir. Bu bakımdan, etkililiğin tarihinin bir yorumbilimi sadece deneyim alanına içsel diyalektiği ve tarih düşüncesinin iki büyük kipliği arasındaki değiş tokuşlardan yapılan soyutlamayı aydınlatır. Kapsayıcı bu diyalektiğin yeniden kurulması, geçmişle ilişkimizin anlamı bakımından etkisiz değildir. Bir yandan, geleceğe bağlı beklentilerimizin geçmişin yeniden yorumlanması üstündeki ters tepkisi, eskide kalmış sayılan tarihte unutulmuş imkânları, fos çıkan gücüllükleri, engellenmiş girişimleri açma temel etkisine sahip olabilir. Bu açıdan tarihin işlevlerinden biri, geleceğin henüz karar vermediği geçmişin bu unsurlarına yeniden yönlendirmektir. O unsurlarda bizzat geçmiş, beklenti ufkuna açık deneyim alanıdır. Diğer yandan, geleneklerin verimli olmayan kısmından böylece kurtulmuş anlam potansiyeli, yapılacak bir tarihin anlamında yönetici ama boş bir fikir olan engellenmemiş ve sınırlanmamış bir iletişim fikrini belirleme meziyetine sahip beklentilerimizi ete-kemiğe büründürmeye katkı sağlayabilir. Gerçek tarihe uzlaşmış bir insanlık ütopyası yatırımı, bu beklenti ve hafıza oyunu yoluyla yapılabilir.²³⁸

²³⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.377-378

²³⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.378-379

Ayrıca Ricoeur, tarihin etkililiği kavramının ve onun bağlaşığı olan geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmamız kavramının gelenek terimi yörüngesinde dönen anlamlar takımıyıldızı üstündeki önceliğini de belirtir. Alınan mirasın devredilmesinin formel tarzı olarak anlaşılan geleneksellik, anlamla yüklü içerikler olarak gelenekler ve son olarak da anlam taşıyan her miras tarafından yükseğe çıkarılan hakikat iddiasının meşrulaştırılması olarak gelenek arasındaki ayrımlar büyük önem taşımaktadır.²³⁹ Bu yönde hermeneutik, geçmiş tarafından etkilenmiş olma alanında iş görür. Anlama dair bütün önermeler geçmişte yapılmış olan, yani artık yapılmayan alanında irdelenir.

Geçmiş yorumlamaya ancak şimdinin en üstün gücü icabı hakkınız var. Eskinin büyüklüğünü, yalnızca bugünün büyüklüğü teşhis eder: Dengi dengine! Son merci olarak, zamanı yeniden biçimlendirme gücü, şimdinin gücünden doğar.²⁴⁰ Ricoeur, Nietzsche'nin tarihsel olanın basit askıda kalışından "şimdinin gücü" iddiasına ilerleyerek tarihsel şimdi kavramının dengesini olumsuzdan olumluya çevirdiğini belirtir. Aynı zamanda "umut hamlesi"ni, "tarihin yaşam için yararı" olarak kalan şeyi, tarihin dezavantajları karşısında paylaşmadan koruma imkânını ona veren şeyi şimdinin bu gücüne kaydeder. Eskide kilitli haliyle, tarih karşısında belirli bir putkırıcılık böylece onun zamanı yeniden-biçimlendirme gücünün zorunlu bir koşuludur. Geleceğe dair hedeflerimizin, geçmişin gerçekleşmemiş gücüllüklerini tekrar etkin kılma kuvvetine sahip olması ve etkinliğin tarihinin hâlâ canlı olan geleneklerce taşınması için, askıda kalmış bir zaman talep edilir.²⁴¹ Ricoeur, Nietzsche'nin bu çağa aykırı söyleminin geleneğin felsefesinin yeniden okunmasına, yani şimdinin gerçekleşmiş olgusu tarafından değil de "şimdinin gücü" tarafından kılavuzluk edilen bir yeniden okumaya yönlendireceğini düşünür.

Yorumlama kavramı verstehen-erklären kavgasının en şiddetli döneminde anlama kavramıyla yan yana durmuştur. Yorumlama Dilthey tarafından yazıya bağlı ve genellikle yazıt fenomenine bağlı özel bir anlama biçimi sayılmıştır. Ricoeur, yorumlama kavramının bu önemi küçümsemek yerine bu kavrama Dilthey'in verdiğiinden çok daha geniş bir alan ayırmayı önerir. Ona göre yorumla ilgili üç tarihsel söylem vardır: Belgesel düzeyde, açıklama / anlama düzeyinde ve geçmişin edebî olarak temsili düzeyinde. Bu anlamda yorumlama üç düzeyden geçen tarih biliminde hakikat arayışının özelliklerinden biridir ve doğrudan doğruya her tarihyazımsal işlemdeki hakikat arayışının bir

²³⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.379

²⁴⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.396

²⁴¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.398

bileşenidir.²⁴² Bu anlamda tarihsel metinler temsil kavramıyla ilk olarak belge düzeyinde, yani tarihçinin çalışmaları sonucunda bir metnin yayımlanmasıyla ortaya çıkar. Bu durum tarihî metinleri edebî bir yapıya dönüştürür. Bu yönüyle tarihsel metinler geçmişin edebî temsili olarak kurmacadan tamamen gerçek bir olayı karşımıza çıkarması yönünde ayrılır.

Temsil kavramıyla, tarihin yazımı değil açıklama / anlama kavramının edebiyata, ilgili bir kitle tarafından okunmak üzere sunulan kitaba dahil oluşu söz konusudur. Ayrıca tarih baştan sona, arşivden tarih kitaplarına kadar yazıdır.²⁴³ Tarihçi temsil etmesiyle birlikte geçmişin hakikatini edebî bir dille ortaya koyar. Geçmişte olmuş fakat günümüzde olmayan bir olayın kendisi temsil edilerek karşımıza çıkar. Okuma süreci de temsilin nasıl alımlandığını gösterir. Ricoeur geçmişin temsiline iddia edilen olguların yorumundan ibaret olduğunu söyler. Ama burada bir paradoks olduğunu da belirtir. Çünkü yorum sadece tarihselliğin temsil düzeyine uygulandığında bu kavramın hakkı teslim edilemez. Yorum bu kısıtlı alanda işlemez aksine onun hakikat gibi geniş uygulama alanı vardır. Aslında tarih yazımının her alanında yorum vardır.

Tarihsel düzeyde temsil, edebiyat kılığına girmeden tutarlılık kazanacak bir söyleme sözel giysi giydirmekle kalmaz, başlı başına bir işlem oluşturur ve bu işlemin ayrıcalığı da tarihsel söylemin göndergesel hedefini gün ışığına çıkarmaktır.²⁴⁴ Kurmaca ve tarihî metin aynı anlatsal yapılara sahiptir. Ayrıca kurmacanın tarihsel anlatıyla farkı da içinde bulunan ve temsiline anlamlama gücü demek olan göndergesel hedefidir. Ricoeur tarihsel söyleme özgü gönderme sorununu ayrı bir sorun olarak görür. Çünkü o metin dışı bir dünyaya gönderme yapmaktadır. Metne özgü bir dünyadan ziyade geçmişte olmuş bir olay üzerinden kurulan tarihsel metinler gerçek bir dünyaya gönderme yapar. Ancak kurmaca metnin kendisine ait bir dünyası vardır.

Tarihsel anlatı ve kurmaca anlatı çifti edebiyat türleri düzeyinde görüldüğü biçimiyle açıkça karşıt bir çifttir. Gerçekçi olsa da roman başka şeydir, tarih kitabı başka. Bunlar yazar ile okur arasındaki örtük uzlaşmanın doğası gereği birbirinden ayrılır. Söz konusu uzlaşma söze dökülmemiş bile olsa okur tarafından farklı beklentileri, yazar tarafından da farklı vaatleri yapılandırır. Okur bir romanı açtığında gerçekdışı bir dünyaya girmeye hazırlanır ve olayların nerede ve ne zaman gerçekleşmiş olduğu gibi bir soru akıl kârı olmaz. Buna karşılık okur, Coleridge'in şüphenin gönüllü olarak askıya

²⁴² P. Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s.210

²⁴³ P. Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s.259

²⁴⁴ P. Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s.267

alınması dediği şeyi gerçekleştirebilecek durumdadır.²⁴⁵ Okur kurmaca metin karşısında sergileyeceği şüpheyi gönüllü olarak askıya alır ve metinde anlatılanları gerçekmiş gibi okumaya devam eder. Buna karşı tarihî metin karşısında okur, gerçekten olmuş olayların aktarıldığı bir dünyaya girmek ister.

Bu iki anlatı türünün gerçekdışı ve gerçeklik olarak farklı gönderme tarzlarına sahip olmalarından dolayı birbirine karışması mümkün değildir. Tarihsel metinler temsil etme işlevleri sayesinde gerçek olaylara en yakın yapıtlar olarak karşımıza çıkar. Kurmaca metinlerin ise kendisine ait bir dünyası vardır ve bu Ricoeur'ün metnin dünyası diye adlandırmış olduğu durumdur.

Kurmaca, deneyim alanına ait ve söylemle birlikte oluşan anlatıların gerçek özelliklerinin ortadan kaldırılmasıyla oluşur. Mimesis II düzeyinde gördüğümüz şekliyle burada gerçekten olmuş gibi bir anlatım söz konusu olur. Fakat metne ait içkin anlam askıya alınan dış göndermeden de tamamen koparılamaz. Çünkü kurmaca dünyanın okurun dünyasıyla kesişmesi gerekir. Okur kendi deneyimlerinden yola çıkarak metnin göndermesini alımlayabilir. Okuma kuramıyla işlevsel hale gelebilecek olan metnin dünyası, okurun içerisine girerek kendi gizil güçlerini sergileyebileceği bir alana dönüşür. Kurmacanın gerçeğe benzer yapısı tarihsel geçmişte gerçekleşmemiş olguları imgeler aracılığıyla ortaya koyabilir. Tarih ile kurmaca birbirinden farklı olsalar dahi mimesis düzeyinin biçimleniş aşamasında ortak özellikler sergilerler. Çünkü iki metin türü de kendi yönelimlerini ötekinin yöneliminden ödünç alarak somutlaştırırlar. Kurmaca imgesel işlevini gibi şeklinde aktarırken, tarih gerçekte olmuş bir olayı temsil etme işleviyle aktarır. Tarihsel metnin kurmacalaştırılması, yani edebî biçime bürünmesi durumu da onun bu temsil gücünden kaynaklanır.

Ricoeur'e göre, eğretilmeye göndergesel bir menzil kazandıran şey bizzat ontolojik bir iddia taşır. "... gibi görmek" ile bağlantılı olan "... gibi olmak" hedefi, eğretilme çalışması dil düzleminde bu "... gibi olmak"ta özetlenir. Şayet eğretilmeye dil düzleminde onun canlı karakteriyle, yani sözcüklerimizin başlangıçtaki çok anlamlılığını çoğaltma gücüyle çelişmeyen bir ontolojik işlev yüklenebilmesi gerekiyorsa, "aynı olma"nın, "... gibi olma"nın türleri altında eğretilmeye çevrilmesi gerekir. "... gibi görme" ile "... gibi olma" arasındaki uygunluk bu gerekliliği yerine getirir.²⁴⁶ Ricoeur temsil edicilik ilişkisinin benzeşme yorumunda gerçek gibi ile gösterilir. Zamanın yeniden biçimlendirilişi ile temsil etmeye Aynı ve Başka'nın yanında Benzeşen'i de

²⁴⁵ P. Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s.294-295

²⁴⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.261

katmak gereklidir. Geçmişte olan bir gerçekliği sadece benzeşen ile açığa çıkarmak mümkün değildir. Bu yüzden Aynı ve Başka ile ilişki içerisinde olması gerekir. Benzeşen, Aynı'nın yeniden canlandırıldığını, Başka'nın yabancılaştırdığını ...gibi olmak eğilimiyle tekrar ele alır. Kısacası temsil edicilik, Aynı'ya indirger, Başka'lığı tanır ve Benzeştirici anlayışa işaret eder. Ricoeur'e göre, geçmişin gerçekliğiyle bağlantısı art arda Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in eleğinden geçirilmelidir. Mecazbilgisel çözümleme, Benzeşen kategorisinin aranan açıklamasıdır. Tek bir şey söyler: Şeyler, anlatıda söylendiği gibi cereyan etmiş olsa gerekir, geçmiş olayın gibi-olması mecazbilgisel kalbur sayesinde dile taşınır.²⁴⁷ Ricoeur mecazlar kuramının dilsel özellikleriyle birlikte tarihsel hayal gücüyle bütünleşebileceğini ve onun derin yapısını oluşturduğunu belirtir.

Bu yönde Ricoeur, iz ve temsil edicilik sorunsalı arasında sıkı bir bağ olduğunu belirtir. Temsil edicilik çözümlemesi, benzeşenin gibi'ye tercüme edilmesiyle iz çözümlemesini sürdürür. İz, fenomenolojik zamanın kozmik üstünde yeniden kaydedilmesi olarak yorumlanır. Bu yeniden kaydedilme ile fiziksel düzlemdeki nedensel bir ilişkinin göstergebilimsel düzlemdeki bir anlamlandırma ilişkisiyle uyumluluğu vardır. Bu yüzden onu bir etki-gösterge olarak adlandırmıştır. Ricoeur iz'in ortaya çıkarmaksızın işaret ettiğini söyler. Temsil edicilik işlevi de burada devreye girer. Geçmişe ilişkin olarak iz aporisi ...gibi görme'de kısmen bir çıkış bulur. Bu eklemlenmiş, üç unsurun da (Aynı, Başka, Benzeşen) topyekûn alınmış temsil edicilik çözümlemesi, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi sorunsalına eklendiği zamansal mesafe sorunsalından kaynaklanır. Ama bu sorunsal ona dıştan eklenmez, zamansal mesafe, iz'in açıp serdiği, kat ettiği, geçtiği şeydir. Temsil edicilik ilişkisi sadece, zamanın iz aracılığıyla bu kat edilmişin açıkça belirmesini sağlar.²⁴⁸ Geçmişteki olay bizzat gözlemeyeceği için Ricoeur temsil edicilik kavramını geliştirmiştir. Mecazlar, temsil ediciliğin imgesel olanı haline bürünür. Gerçekte meydana geldiği haliyle geçmişi bilmek de ancak bu temsil edicilik işleviyle mümkün olacaktır. Çünkü geçmişte olmuş bir olayı göremediğimiz için onları temsil edecek imgelere ihtiyaç vardır. Tarih ve kumaca bu noktada iç içe geçer ve geçmişin edebî bir dille temsili söz konusu olur. Ancak bu durum tarihin temsil ediciliğini azaltmak yerine onun kavranmasına yardımcı olacaktır. Ricoeur, anlatisallığın bilişsel işlevini daha iyi anlamak için bu işlevi tarihsel söylemdeki geçmişin temsili evresine bağlamak gerektiğini düşünür. Bu ise, geçmişin temsiline hizmet eden açıklama/anlama tarzlarına, olayı kurgulama olgusuna ait tasarım eylemi-

²⁴⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.259

²⁴⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.262

nin nasıl eklendiğini kavramak demektir. Temsil bir kopya, edilgen bir mimesis olmadığı için, anlatisallık tarihyazım işleminin tamamıyla edebî evresiyle birleşmekten dolayı herhangi bir *diminutio capitis*'e (bölüm azalmasına) uğramayacaktır.²⁴⁹

Geçmişin temsil ediciliğinde geride kalmış unsuru dile getirmek için Aynı kategorisinden Başka kategorisine geçilir. Başkalık, sözle anlatılamayanda yok olup gitmesin diye imgesel olan işin içine girer. Yabancı başka, duygudaşlıkta ve hayalgücünde Aynı'nın Başka'ya hep herhangi bir aktarımı yoluyla bize yakın hale gelir. Burada Dilthey'in anlamaya dayalı sosyolojisinin merkezî temasını, yani her tarihsel zekânın, bir öznenin sahip olduğu kendini yabancı bir ruhsal yaşama taşıma kapasitesinde kök saldığı temasını korur. Gadamer bunu "tin tini anlar" diye yorumlar.²⁵⁰

Yorum kavramı tarihsel metinlerin oluşum sürecindeki her aşamada vardır. Arşivlerin oluşturulması, arşivlenmiş belgeler, açıklama / anlama aşaması ve geçmişe edebî bir dille temsil etme düzeylerini yorum bir araya getirerek ikinci bir düşünmenin parçasını oluşturur. Böyle bakıldığında Ricoeur tarihsel bilgi üzerine bütünsel bir düşünmeden bahsedilemeyeceğini de belirtir. Ayrıca tarihin hakikat iddiası kendi geçerlilik alanında gerçekleşir. Tarihsel bilgi Ricoeur'ün deyişiyle ötekinin, yani özneler arası olan kültür boyutunun içerisinde yer alır. Tarihçi anlama çabasıyla bu bilginin ötesine geçer ve geçmişin kendine mal edilmesine yönelir. Yorumlama da böyle bir anlama çerçevesi içerisinde gerçekleşir. Tarih gerçekte olan geçmişin bir temsilidir ve tarihçi de geçmişe çeşitli anlama ve açıklama tarzlarıyla yorumlar.

²⁴⁹ P. Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s.211

²⁵⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.311

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEMBOL VE METİN HERMENEUTİĞİ

3.1. Zamansallık

Ricoeur Yapı ve Hermeneutik adlı denemesinde hermeneutik ile gelenek kavramlarının altında zamanın çeşitli tarzlarda yaşanmış ve kullanılmış olmasını sorgular. Bu anlamda zamanı, intikal zamanı ve yorum zamanı olarak ele alır ve ikisinin de birbiriyle ilişkili olduğunu belirtir. Ricoeur'e göre yorum hiçbir yerden doğmaz. Aksine kişi içinde yer aldığı geleneği açıklamak, genişletmek ve dolayısıyla canlı tutmak için yorumlar. Yorum zamanı işte bu anlamda bir şekilde geleneğin zamanına aittir.²⁵¹ Gelenek, sadece nesilden nesile aktarılan bir şey olmaktan ziyade kendisinde taşıdığı anlamları aldığımız ve onları, yorumlayarak geleneğe katkıda bulunduğumuz bir süreçtir. Çünkü gelenek yorum sayesinde yaşar ve devam eder.

Ricoeur intikal ve yorum zamanı arasında bir iç bağlantının olduğunu, ancak bunun görülemediğini belirtir. Bu bağlantıyı görebilmek için, yorumun geleneğin zamanına nasıl dahil olduğunu, geleneğin neden sadece yorum zamanı içinde var olduğunu ve onun yorum zamanı ile birlikte nasıl yaşadığını sorgulamak gerekir. Bundan dolayı Ricoeur, üçüncü bir zamansallık, yani bu iki zamanı birbirine bağlayabilecek zamanı bulmak ister. Bu zaman ise anlamın zamanı, yani ilk anlamın doğuşunu harekete geçiren bir zaman şarjı gibi olacaktır. Ricoeur anlam zamanını nerede aramak ve ona nasıl ulaşmak gerektiğini de şöyle açıklar: Bu zaman sembol olarak adlandırdığı ve çifte anlam gücüyle tanımladığı şeyin semantik oluşumuyla ilişkili bir şeye sahiptir. Sembol, anlamı anlam vasıtasıyla sağlayacak türde bir semantik perspektiften hareketle oluşur. Ondaki anlam dolaylı olarak birincil, lafzî, dünyevî ve fizikî anlamı göstermesi dışında verilmeyen bir figüratif, spiritüel, genellikle varoluşla ilgili, ontolojik anlama atıfta bulunur. Sembol bize düşünme davetiyesi çıkarır, yorum çağrısında bulunur. Bunu da söylediğinden daha fazla bir şey söylediği ve asla bizimle konuşmaktan vazgeçmediği için yapar. Ricoeur'ün buradaki problemi bu semantik analizin zaman boyutunu meydana çıkarmaktır.²⁵² Semboller, ilk oluştuğu anda onlara yüklenen anlam ile birlikte var olurlar ve bu anlam, sembollerin iletmek istediği ikinci ve esas anlama işaret eder. Bu doğ-

²⁵¹ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.29

²⁵² P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.30

rultuda, sembollerin semantik yapısının oluştuğu an, anlamın zamanı olarak görülür. Çünkü semboller var oluşa göndermede bulunan yapılardır. Onların ikinci anlamı, birinci anlamın derinlerinde saklı bir haldedir. Dolayısıyla esas anlam, ilk anlamdan hareketle ulaşılabilecek niteliktedir ve sembollerde gizli olarak bulunur. Hem gizli anlamı hem de gizli zamanı, yani anlamın oluştuğu zamanı açıklığa kavuşturacak olan şey bu noktada yorum olacaktır.

Sembollerde var olan artı anlam ile anlamın doğuşuna neden olan zaman şarjı arasında bir ilişki olmalıdır. Ricoeur, bu ilişkiyi mit zamanı olarak değil, sembol zamanı olarak adlandırır. Çünkü mitler bir anlatı biçimindedir ve geleneksel semboller mitolojiye dönüştüğünde ortada ona dair bir şey kalmaz. Bu anlamıyla mitlerde zaman unsuru pek önemli değildir. Mitler bir başkası tarafından anlatılır ve anlatma zamanı ile olayın geçtiği zaman farklı olduğu için aktarım esnasında olayın zamanı kaybolup gider. Sembollerde bulunan gizli zaman mitolojiyle birlikte yok olan zamana dönüşür. Ancak sembollerdeki artı anlamı açığa çıkarmak için yapılan yorumlama ile birlikte, bu yok olan zaman, gizli olan zamana dönüşecektir. Gelenekler yorum ile var olurlar. Dolayısıyla da geleneksel olanın zamansal yapısını yorum, sembolik bir zaman olarak ifade eder. Semboller çift anlamlı yapılarıyla hem gizli bir anlamı hem de gizli bir zamanı kendilerinde barındırırlar. Anlamın oluştuğu zaman farklı olsa da yorum ile ortaya çıkabilecek bir zaman durumu vardır.

Ricoeur temel zaman olan anlamın zamanına ulaşabilmek için özellikle Lévi Strauss'un ortaya koyduğu biçimiyle yapısalcı senkroni (eşzamanlılık) ve diyakroni (artzamanlılık) ile işe koyulur. Yapısalcılığın hedefi ne kadar bir kurumun, bir mitin, bir rit'in yapısına mesafeli tavır takınmak, bu yapıyı objektifleştirmek ve bu yapıyı araştırmacının kişisel kanaatinden ayırmak ise, hermeneutiğin amacı da o kadar kendisini, onu bilime aykırı hale getiren ve ilişki kurucu düşünce olarak dışarda bırakan anlamının ve inanmanın "hermeneutik dairesi" denilebilecek şeye gömmektir.²⁵³ Senkronide bir dil olayını anlamak için tarihsel süreçteki değişim ve gelişmeler dikkate alınmaz. Diyakronide ise bir dilin zaman içerisinde geçirmiş olduğu değişimler de incelenir. Yapısalcı anlayış anlamayı, bu ayırımdan yola çıkarak senkronik biçimde ele alır. Yani bu anlayış, seslerin birleşimiyle anlam üretimi sağlayan kurallar sayesinde, dilin anlamsal yapısının tanımlanabileceğini öne sürer. Bu anlayışa göre anlamının hermeneutik dairesi ve tarihselliği olamaz. Çünkü anlama ilişkisi nesnelidir ve gözlemcisi yoktur, yani bilinçdışı bir

²⁵³ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.32

düzende oluşur. Bir dilin yapısı olduğu zaman içinde ne ise odur. Tarihî ve kültürel olayların değişimi ile bunların görünüşlerinin arkasındaki yapılar her zaman sabittir. İncelenecek olan da bu sabit yapılardır. Bu sabit yapıların değişikliği de farklı diller, toplumlar ve düşünce sistemlerinden kaynaklanır. Strauss'un düşüncesi de bu yönde gelişir. Kişiler söylemleri ve söylemleri arasındaki ilişkilerin ürünü olarak var olur. Ona göre anlam bilinçte değil dünyada, ifadelerimizde, kültürümüzde üretmiş olduğumuz şeylerde bulunur. Bireyler bilinç varlığı değil dilin ve kültürün ürünü olan toplumsal varlıklardır.

Lévi-Strauss'un en büyük katkısı, "soğuk toplumlar" dediği (çoğunlukla Güney Amerika ve Hint toplumlarını kastettiği) tarihsel değişime direnen toplumlardaki süregiden kalıcı sembolik yapıların varlığını saptamasıydı. Batı kültürünü oluşturan Yunan ve İbrani toplumları ise "sıcak toplumlar"dır. Bunların sembolik sistemleri zaman içinde değişir ve evrim geçirir ve bu sayede kendi içlerinde çeşitli yorum ve yeniden-yorum katmanları taşırlar. Soğuk toplumların aksine sıcak toplumlarda yorum çalışması dışarıdan gelen bir şey değil bizzat sembolik sisteme içsel bir unsurdur. Tam da yeniden-yorumlamanın bu diyakronik sürecidir "gelenek" dediğimiz şey.²⁵⁴ Ricoeur bu açıklamalar karşısında diyakroniyi senkroniyle karşıt olarak almak yerine onların birbirine bağlı olduğunu belirtir. Hermeneutik bu iki yapının birbiriyle ilişkisini sorgular. Önemli olan bu ilişki sayesinde ikisinin de anlamlı olduğudur.

Yapısal düzenleme, semantik düzenleme verili senkronik sistemdeki kullanımını ve fonksiyonunu aşan potansiyel anlam fazlalığından yola çıktığı içindir ki sembollerin gizli zamanı iki yönlü bir tarihselliği (yorumu taşıyan ve tortulaştıran geleneğin tarihselliği ile geleneği taşıyan ve yenileyen yorumun tarihselliği) icra eder.²⁵⁵ Bir yanda sembollerin oluştukları anda anlam ve zaman onların kendilerine yüklenmiş olarak vardır, yani potansiyel olarak bu yapıları kendilerinde taşırlar. Diğer yanda ise sembollerin yorumu ile geleneğin yeniden düşünülmesi ve gelenekselliğin taşıdığı anlamı açığa çıkaran zaman söz konusu olacaktır. Burada anlamın zamanı ya da sembolün zamanı dediğimiz sembolün taşıdığı zamansal özellik yorum ile kendisini gösterecektir.

Yapısalıcı açıklama gözlemciden bağımsız olarak, (anamlı varyasyonlarla) farklılıkların ve karşıtlıkların oluşturduğu, bilinçdışı bir sisteme dayanır. Aktarılan anlamın yorumu kendisini anlamakta olan ve dolayısıyla hermeneutik daireye giren bir yorumcunun yerleştirdiği alana yerleştirilen bir yorumcu tarafından tekrar belirlenmiş sembo-

²⁵⁴ R. Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", s.149

²⁵⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.53

lik temelin / alt tabakanın bilinçli keşfinden ibarettir.²⁵⁶ Semboller hem öznel bilincin yönelimselliği hem de yapısalcı anlayışa göre bilincin öznel yapılarını önceden belirlemiş olduğu nesnel bir yapıdır. Yapısalcılık dilin kodlarını doğru ve bilimsel yapıda ortaya koyar. Sembolik ifadelerdeki anlamı ortaya çıkarmak için dile ait olan bu kodların ifade ediliş tarzlarından yola çıkılır. Nesnel olan dilsel kodlar ile yaratıcı ve yeni bir şey ortaya koymak, onun sınırlarını zorlamak yaratıcı ifadelerle olacaktır. Bu yaratıcılık bireyin bilinciyle sınırlı olamaz. Çünkü onun kültürel ve toplumsal öğelerle birlikte işleyen bir yapısı vardır.

Yapıların anlaşılması görevi, sembollerden hareketle düşünmek olan bir anlamının dışında gerçekleşemez. Yapıların bu kavranışı sembollerin naifliği ile hermeneutik kavrayış arasındaki zorunlu ilişki kurucudur.²⁵⁷ Ricoeur'e göre sembolik ifadelerdeki yapılar yine sembollerin kendisini anlama ile gerçekleşebilir. Semboller olmadan onların yapısını anlamak gibi bir durum söz konusu olamaz. Yapıların bu şekilde anlaşılması, sembollerin kendilerinde barındırdıkları anlam ile hermeneutik işleyişin arasında zorunlu olarak mevcuttur. Çünkü sembollerini ne olduğu zamandan ne de yapısal özelliklerinden ayrı düşünmek imkânsızdır.

Her tür anlamın son ve en yüksek kaynağının insan varlığı, özne olduğunu savunan varoluşçuların tam tersine, Ricoeur yine anlamın her zaman kültürel, toplumsal ve dilsel simgeler aracılığıyla aktarıldığını iddia etmiştir. Fakat o bu noktada, yapısalcılardan da ayrılarak dünya, ben ve tarih gibi fenomenolojik düşüncelerin önemi üzerinde ısrarlı olmuştur.²⁵⁸ Ricoeur için fenomenoloji hermeneutiğin ayrılmaz bir parçasıdır ve Husserl'in eidetik yönteminden de etkilenmiştir. Bu yöntemde, nesnel duyusal verilerden bağımsız olarak saf bir bilince ait olgular olarak ele alınır ve nesnel belirlenici özellikleri veya özü belirlenmeye çalışılır. Ricoeur'ün düşüncesinde de, sembollerin anlamı düşüncede ortaya çıkar. Her ne kadar semboller kozmik evrende belirse de onların asıl anlamlarını keşfedebilmek için dolaylı bir yoruma ve düşünceye ihtiyaç vardır. Onun düşüncesinin temelinde, anlamı doğrudan açığa çıkarabilecek bir özne yerine, ideoloji, toplum, kültür ve dil merkezinde oluşan semboller vardır. Dolayısıyla anlam semboller yoluyla dolaylı olarak ortaya çıkarılabilecek yapıdadır. Yapısalcı anlayışta ise, toplumsal alanda gözlemlenen olgular, onların gerisinde bulunan gizli yapılarla açıklanabilir. Bu yapılar bilinçten bağımsız olarak var oldukları için Ricoeur yapısalcı-

²⁵⁶ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.60

²⁵⁷ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.67

²⁵⁸ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.733

larla bu noktada ayrılır. Çünkü yapısal düşüncede dilsel kodlar objektif bir bakış açısıyla çözülmeye çalışılır. Kodlar bir şifre çözme yöntemi ve insanın kendisini kavramasının bir parçasıdır. Bu yönde yapısalcılara göre kendini düşünmeyen bir düşünce hakimdir. Bu yüzden Ricoeur hem yapısalcı anlayışı içine alan hem de refleksif bir tavır sergileyen öznenen bahseder ve düşüncesini bu bağlamda oluşturur.

Ricoeur'ün metinde öne sürmüştüğü zaman görüşü de bu sembolik zaman anlayışından farklı bir yapıda değildir. Zaman ve anlatı arasındaki ilişki, okuyucunun yaşam dünyası ile metnin dünyası arasındaki ilişkiyi gösterir. Nasıl sembollerin zamanı, sembollerin anlamının oluştuğu ana göndermede bulunuyorsa, metnin zamanı da aynı şekilde karşımıza çıkar. Çünkü metnin atıfta bulunduğu zaman ile metnin oluştuğu zaman arasında farklılık söz konusudur. Metin kendisinden önce gerçekleşmiş bir olaya, geçmişte var olan bir duruma göndermede bulunur. Ancak burada kurgusal ve tarihsel anlatıların zaman açısından farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü tarihsel anlatılar geçmişin gerçek bir temsili olarak oluşurken, kurgusal anlatılar ise gerçeklikten uzaktır. Gerçek zaman veya kurmaca zaman olarak da olsa her iki anlatı türünün de zamanla koparılamayacak bir ilişkisi vardır. Zamanı doğrudan düşünemediğimiz için onu ancak anlatabiliriz. Dolayısıyla zaman ancak anlatıldığında bize özgü bir zaman halini alacaktır.

Tarihsel hikayeler ve kurgusal hikayeler birbirlerine benzer, çünkü içerikleri arasındaki farklar ne olursa olsun (gerçek olaylar, hayali olaylar ve her biri ayrı olarak), onların nihai içeriği aynıdır: İnsan zamanının yapıları.²⁵⁹ Bu anlamda iki anlatı türünü birbirine karşıt olarak ele almamak gerekir. Kurgusal anlatıda ve aynı şekilde tarihsel anlatıda olaylar belli bir düzen içinde belirli bir olay örgüsü ile anlatı yapılarına göre düzenlenir. Olayın gerçek ya da hayali olması iki anlatı türünde de zamanın yapısını değiştirmez.

Ricoeur tarihsel anlatıyı bir tür zamansal alegori olarak yeniden tanımlar, fakat özel bir alegori, yani gerçek bir alegori olarak. Bu durum teolojik, mitlere özgü, poetik alegori gibi diğer alegori türlerinin bilişsel otoritesini reddetmek değildir. Aksine kurgusal anlatisallığa, insanın zamansallık tecrübesiyle ilgili tarihsel ya da efsanevi karşılığı olandan daha derin bir iç görüyü temsil etme kapasitesini verir.²⁶⁰ Tarihsel anlatının doğası üzerine yapılan tartışmalar anlatıların gerçeği temsil ederken ne ölçüde yeterli

²⁵⁹ Hayden White, "The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History", *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, (ed. David Wood), London, 1991, s.151.

²⁶⁰ H. White, "The Metaphysics of Narrativity", s.142

oldukları üzerinedir. Ancak tarihsel anlatılar, kurgusal anlatılardan gerçeği temsil etme açısından farklı yapıdadırlar. Çünkü onlar hayali olaylardan ziyade gerçek olaylara atıfta bulunurlar. Kurmaca anlatılar ise dolaylı veya alegorik olarak da olsa gerçek dünyayla arasında karmaşık bir ilişki mevcuttur.

Tarihsel olaylar sembolik söylemde gerçekçi olarak temsil edilir, çünkü bu tür olayların kendileri doğada semboliktir. Tarihsel olayların anlatısallaşması, insan yaşamının sembolik bir anlam taşıdığı süreçlerin sembolik bir temsilini meydana getirir.²⁶¹ Tarihsel anlatılar insan eylemleri sonucu oluşan olayları konu edinir. İnsan eylemleri sürekli anlam üretir. Bu anlamlar da nesiller boyunca devam eder. Dilsel ifadeler çerçevesinde insanın varoluşu bir anlatıdır. Bu anlamda tarih yeniden anlatıldığı zaman içinde birçok anlam barındırır. Kültürlerin, insanların, varoluşun geçmişi burada saklıdır.

Anlatı işlemi, şiirsel (yazınsal, sanatsal) metnin kalkış noktası ile varış noktası arasında orta bir yerde bulunması nedeniyle karışık özellikler sunar. Tarihsel bilgi de bu özelliklerin karşılığını daha da artırır. Çünkü tarihsel bilgi bir yandan anlatı bölgesini aşan kopukluktan doğar ve bu bölgeyi gerçek eylem düzeyinden ayırır. Öte yandan da eylem düzeyinin içinden kaynaklanan anlama (kavrama) sürecine ve gerçek eylemin ön-anlatısal yapılarına gönderir.²⁶² Tarihsel anlatılar ancak gerçeği temsil etmeleriyle var olurlar. Tarihsel olayların kendisine birebir tanıklık söz konusu olamaz. Bu olaylar direk bir yaşanmışlığa değil, önceden olmuş bir kültürel dünyaya atıfta bulunur. Böylece tarih yazımında olayörgüleri, zamansal yapılar, yapılan eylemler her zaman temsille açıklanmaya çalışılır, yani gerçekte önceden yapılmış bir olay gerçek şekliyle aktarılmak istenir. Bir yaşam dünyasında gerçekleşen durumların anlamı da tarih yazımının öncesinde bulunur.

Geleneğin, yalnızca gelenekselci anlamda şimdiki etkilediği ölçüde değer taşıması tarihyazım dönemecine denk gelir. Öyle olunca zamansal uzaklık bir engel olmaktan çıkar ve anlam yüklü olaylara dönüşen geçmiş olayların farklı anlam katmanlarını uyumlu hale getirmekte kullanılacak bir koz haline bürünür, tıpkı Michel de Certeau'nun dediği gibi: "Olay dönüştüğü şeydir".²⁶³ Ricoeur olayörgüleleştirme ve zaman ile ilgili şu noktaları vurgular: Kültürler, aile benzerliklerine göre yakınlık kurulabilecek yapılar ürettiği, bu benzerlikler de anlatısal biçimlerde, olayörgüleleştirme düzeyinde etkili olduğu için, bir düzen araştırması olanaklıdır. Söz konusu bu düzen, şematizmini

²⁶¹ H. White, "The Metaphysics of Narrativity", s.150

²⁶² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s.155

²⁶³ François Dosse, "Bellek İzlerini Tarihselleştirmek", *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, İstanbul, Güz 2008, s.125.

oluşturduğu yaratıcı hayal gücüne bağlanabilir. Ayrıca bu düzen, imgeler evreninin düzeni olarak ortadan kaldırılamaz bir zamansal boyut, gelenekselliğin boyutunu taşır.²⁶⁴ Hem kurmaca hem de tarihsel anlatılar bir olayörgüsüne göre düzenlenir. Özellikle tarihsel anlatılar gerçek bir olayörgüsü etrafında şekillenir. Kurmaca anlatılar da yaratıcı hayal gücüyle kendi örgüsünü kurar. Dolayısıyla geçmişte oluşan anlam, olayörgüsünün düzenlenmesiyle, yani anlamın yazıya geçirilmesiyle ortaya çıkar. Burada olayların bir bütün halinde ve birbiriyle uyumlu bir şekilde birleştirilmesi, anlatıların olayları iletme gücüyle ilişkilidir. Ayrıca her iki anlatı tarzı da sembolik olarak eylem dünyasının, yaşamın zamansal özelliklerini kendi içlerinde taşır. Bu noktalar, olayörgüleştirmenin yapılanmasıyla ilgili olarak, gerçeğe uygun bir biçimde anlatısal yapıları kavramamızı sağlar. “Anlatı hem eylemsel hem de yapısalıdır. Bir olay örgüsü olarak yapı, anlam sağlar, fakat gerek tarihsel gerekse kurgusal anlatıdaki yapılandırmadan, yeniden yapılandırmaya kadar olan bir hareketle, insan yaşam dünyaları ile bağlantılı olarak metne ait dünyaların yapısı ortaya çıkar.”²⁶⁵

Anlatının biçimleniş sorunlarından anlatının zamanın yeniden biçimlendirme sorunlarına geçiş eşiği, metnin dünyası okurun dünyasıyla karşılaştığı anda aşılır. Metnin yansıttığı dünya ile okurun yaşam dünyasının kesiştiği noktada, yazınsal yapıt tam olarak anlamlandırılmış olur. Bu karşı karşıya geliş de bir okuma kuramından geçmeyi gerektirir. Bu da okuma kuramının hayali dünya ile gerçek dünya arasındaki kesişmenin ayrıcalıklı bir alanını oluşturması ölçüsünde olanaklıdır.²⁶⁶ Tarihsel anlatı geçmişte yaşanan bir gerçeği yansıtması ölçüsünde, kurmaca anlatı ise gerçeği dönüştürebilme yeteneği ile zamanı tekrar biçimlendirme gücüne ulaşır. Yani burada anlatıların olayörgülerine göre kurulması, onların temsil ettikleri veya dönüştürdükleri gerçekleri yansıtması anlamında önem arz eder. Bu noktada metnin dünyası, okurun dünyasına ne kadar yakın olursa, o kadar tam anlamına kavuşmaya daha fazla yaklaşmış olacaktır.

Kurmaca anlatı ancak bütün bir okuma kuramının ardından kendi haklarını gerçekliğin karşısında değerli kılabilecek duruma gelebilir. Bunu da kuşkusuz gerçeklik sorununun köklü biçimde yeniden dile getirmesiyle gerçekleştirebilecektir. Böyle bir şey de sanat yapıtının insan eylemini ortaya çıkarıp dönüştürme gücü ölçüsünde olanaklıdır. Kurmaca anlatının zamanın yeniden biçimlendirilmesine yapacağı katkı, ancak bir okuma kuramının ardından gerçek geçmişi dile getirme konusunda tarihsel anlatının

²⁶⁴ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.43

²⁶⁵ Don Ihde, “Text and The New Hermeneutics”, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, s.128.

²⁶⁶ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.289

taşıdığı güçle karşılaşıp onunla uzlaşabilir. Kurmaca düzeni içindeki gönderme sorununun özgün yanı, kurmaca anlatının gerçeklik iddiasını tarihsel anlatının gerçeklik iddiasından ayırmaması ve birini öbürüne göre anlamaya çalışmasıdır.²⁶⁷ Ricoeur'e göre zamanın anlatı tarafından yeniden biçimlendirilmesi sorunu tarihsel ve kurmaca anlatının göndermelerinin kesişmesiyle bir sonuca ulaşabilecektir. Bu, metnin dünyası üzerine düşünmeyi sağlayacak olan beklenti içerisinde olan okurun yaşam dünyasıdır. Okurun yaşam dünyası olmadan yapıtların anlamı eksik kalacaktır.

Beklentilerini, açıp serilen bir metnin beklentilerine uyduran kişi olarak okur, göç ettiği kurmaca dünyanın gerçekdışılığı ölçüsünde, kendi kendine de gerçekdışılıştır. Okuma o sırada, refleksiyonun mola yerinin ta kendisi olur. Buna karşılık, okumaların öğrettiklerini, onların ön-okunurluğunu arttırsın diye katan okur, okur olarak ona göre okuma, durakladığı bir yerden başka bir şey değildir, kat ettiği bir alandır. Okumanın bu çifte statüsü, metnin dünyasıyla okurun dünyası arasındaki karşılamayı aynı andan hem bir durum hem de bir gönderim kılar.²⁶⁸ Okur metne yöneldiğinde metnin dünyasının kapılarını açar. Metnin dünyasıyla okurun beklenti ufku birbirine karışmadığında gerçek okuma gerçekleşir. Bu sayede de metnin anlamını yorumlayarak yeniden biçimlendirir. Durum ve gönderim birliğini de okur böylece yeniden biçimlendirme ile birleştirmiş olacaktır. Okurun yapıta ve kendine gerçek dışılaşması ile de yapıtın gerçekliğe etkisi daha da derinleşecektir.

Ricoeur, tarih ile anlatının iç içe geçmesinden, tarihin ve anlatının ancak diğerinin yönelmişliğini ödünç alarak onların her birinin karşılıklı yönelmişliğini somutlaştırdığı epistemolojik olduğu kadar ontolojik de olan temel yapıyı anlar. Bu somutlaşma, anlatı kuramında La Métaphore Vive'de eğretilmeli göndermeyi onun aracılığıyla karakterize ettiği "...gibi görme" fenomenine karşılık gelir. Somutlaştırmaya ancak bir yandan tarih, zamanı yeniden-biçimlendirmek için kurmacanın bir şeklinden yararlandığı, diğer yandansa kurmaca da aynı amaçla tarihi kullandığı ölçüde erişilir. Bu karşılıklı somutlaştırma, "...olduğunu tasarlamak" formu altında figür kavramının zaferini belirir.²⁶⁹ Bu olduğunu tasarlama durumu geçmişte olanı imgesel olarak açığa çıkarmayı hedefler. Ricoeur burada, imgesel olanın, gerçekçi hedefi zayıflatmadan olmuş olan hedefine nasıl katıldığını göstermek ister ve şöyle açıklar: İmgesel olanın boş yeri, gözlemlenemez haliyle olmuş-olan ile aynı temel özelliklerle belirtir. Yakınsama arttığı ölçü-

²⁶⁷ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 3*, s.289-290

²⁶⁸ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.303

²⁶⁹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.306

de imgesel olanın payının da arttığı görülür. Bu anlamda o, tarihsel bilincin zamanın aporilerine yanıtını yerli yerine oturtmak için tarihsel geçmişe dair en gerçekçi tezi ele alır. Tarih, anlatının zamanını evrenin zamanına yeniden kaydeder. Bu, tarihin zamandizinin, zamanın- yerkürenin tarihi, canlı türlerin tarihi, güneş sisteminin ve galaksilerin tarihi diye adlandırılan şeylerde ortak olan- tek merdivenine tabi kılması bakımından “gerçekçi” bir tezdur. Anlatının zamanının tek merdiven gereği evrenin zamanına bu kaydedilişi, tarih yazıcılığının göndergesel kipinin özelleşmişliğinde yer tutar. Keza, imgesel olan, tam da en “gerçekçi” tez sayesinde, olmuş-olan hedefine ilk kez yaklaşır.²⁷⁰

Tarihsel anlatı, zamanı olayörgüsü düzeyinde yeniden kurarken, imgesel tarzda ilettiği olaylar, iz fenomeninde kendisine karşılık bulur. Bu anlatılarda iz, geçmişte var olan bir şeye işaret ettiği ölçüde yorumlamaya izin verir. Ricoeur’e göre, izi aracı kılan ve şematize eden etkinliklerin imgesel karakteri, bir kalıntının, bir fosilin, bir arkeolojik harabenin, müzedeki bir sikkenin, bir anıtın yorumlanmasına eşlik eden düşünce çalışmasında tanıklıkta bulunur. Onlara iz değeri, yani etki-gösterge değeri ancak, yaşam bağlamını, toplumsal ve kültürel çevreyi, kısacası Heidegger’in açıklamasına göre, deyim yerindeyse kutsal emanetler etrafında bugün var olmayan dünyayı zihinde biçimlendirerek atfedebilir. Ama burada Ricoeur zihinde biçimlendirmek ifadesiyle, takip eden çözümleme çerçevesi içinde kuşatılması daha kolay olan imgesel bir etkinliğe yaklaşmayı kasteder.²⁷¹

Geriye ve ileriye, geçmişe ve geleceğe bakışın anlatsal olarak eklememesine delalet eden anlatıların tuğrası altında, bir hayatın anlatsal birliğinden söz etmek hiç de saçmalık olmaz.²⁷² Bu anlamda anlatı hayatın bir parçasıdır ve çeşitli anlatı tarzlarından bize görünür. Böylece hem tarihî hem de kurgusal olarak da olsa zamansal özellikler anlatının koparılamaz parçasıdır.

3.2. Öznellik

Ricoeur hermeneutik yaklaşımını, sembollerin şifrelerinin çözülmesiyle birlikte açığa çıkan esas anlamı, kişinin kendisine mal etmesiyle ilişkilendirir. Sembollerin dil-den söylem anına geçerek var olması bu durumda önemlidir. Çünkü semboller kapalı dil yapısı sisteminde saklıdır ve onları anlamını keşfetmek üzere açığa çıkaracak söylem

²⁷⁰ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.307

²⁷¹ P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.310

²⁷² P. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s.221

anına ihtiyaç vardır. Söylemle birlikte ortaya çıkan semboller üzerinden, yani dolaylı olarak, kişi anlamı kendisine mal edecektir.

Dili çalıştırmak, kim olduğumuzu yeniden keşfetmektir. Deneyimde kaybedilen genellikle dilde kurtarılır; çünkü kelime hazinesi, izlerin birikintisi olarak çökelmiştir. Felsefi Soruşturmalar'da Wittgenstein'in bizi uyardığı üzere, dilin saf ve tamamen şeffaf bir modeli yoktur. Eğer olsaydı, evrenselleştirilmiş bir boşluktan fazlası olmazdı zaten. Anlamı yeniden keşfetmek için dilin çok-katmanlı çökelmelerine, öğelerinin karmaşık çoğulluğuna dönmemiz gerekir; çünkü söylenmiş olanı, unutuşun yıkımından kurtaran bunlardır.²⁷³ Ricoeur'ün dili çalıştırmaktan kastı, dilden söylem anına geçilmesi durumudur. Bu anlamıyla dilin yaşamış olduğumuz deneyimlerimizi paylaşabildiğimiz ve başkalarına aktarabildiğimiz bir yapıda olması gerekir.

Dil, Hannah Arendt'in dediği gibi, insanın çoğulluğu ve insanlığın kültürel durumunun en belli başlı olgularından biridir. Söz konusu çoğulluk yalnız dilsel değil, tam anlamıyla kültürel dir. İnsanlık da dil gibi ancak çoğul kipte var olabilir.²⁷⁴ Kültürel farklılıklar ve bunların çoğul halde bulunmaları dilin sembole dönüşmesinde etkili bir unsurdur. Çünkü insan her deneyimini dil yoluyla, dilde bulunan izler ile aktarır. Sembolün çok anlamlı yapılar olarak tanımlanmasının temel sebebi de budur. Hem sembollerin gösterdiklerinin dışında kendilerinde gizli bir anlamı içermeleri hem de varlık alanında açılan yapılar oldukları için çok anlamlı olduklarını söyleyebiliriz.

Dilsel ifadeler bir tür şifre çözümünü gerektiren yapılardır ve kişinin kendisi ile varlığı anlamasının bir aracıdır. İnsan sembollerin dolayımıyla birlikte varlığı, oluşu, kendisini anlayabilir. Semboller aracılığıyla kendisini de düşünebilen insanın kendisini hermeneutik olarak anlayabilmesi için refleksif yaklaşımı sergilemesi gerekir. Ricoeur bu konuda şunları belirtir: Ötekini ve onun farklı kültürlerdeki göstergelerini anlamayı ben'in / kendinin ve varlığın kavranışıyla birleştirmek hermeneutiğin görevidir. Yapısal objektivite o zaman soyut refleksiyonun somut refleksiyona dönüştüğü bir soyut (meşru anlamıyla soyut) kendine mal etme ve kabul etme anı olarak sahneye çıkabilir.²⁷⁵ Hermeneutik yaklaşım sembolik ifadeleri anlama yolu ile kendini anlamayı sağlayacak duruma gelmedikçe, yani refleksif bir yaklaşımla anlama sağlanmadıkça hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Kendisini sembolik varlıklar yoluyla anlamaya çalışsan özne aslında hem varlığı hem de kendisini anlamaya çalışır. Bunu da refleksiyon sayesinde gerçek-

²⁷³ R. Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", s.152

²⁷⁴ J. P. Changeux, P. Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s.192

²⁷⁵ P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s.56

leştirir. Refleksiyon yorumu kendisinde barındırır. Ancak kişinin kendisi üzerine bir yorumu olarak değil semboller üzerine yapılacak olan yorumla kendini anlama süreci olarak yorum kendisinde mevcuttur. Ayrıca Ricoeur dönüşlü (réflexive) felsefeyi şöyle tanımlar: Dönüştürülme insan zihninin sahip olduğu eyleme, düşünme, duyma gücünü (gömülmüş, yitirilmiş olan bu gücü) onu kendisine dışlaştıran bilgi, uygulama ve uygulamalarda yeniden ele geçirme girişimini vurgular.²⁷⁶

Öznenin yeteneklerini yalnızca dünyadaki ve tarihteki kaydı üzerinden dolanarak tanımlayabilmesi ve tanıyabilmesi eylemin yasadır. Buradaki dolanma, öznenin kendi özgürlüğünü tam da eyleminin metninde okunması anlamındadır. Bu dışarıdan bir dolanma değil, kurum adı verilen tutarlılığı ve sürekliliği ona veren öznelarasılık ve yapılar aracılığıyla dolanmadır.²⁷⁷ Hem konuşma eyleminin hem de eylemin ifade tarzının olması onda bir anlamsal yapının bulunduğunu gösterir. Çünkü özne kendisini kültürel bir alanda eylemin kendisini belirtecek olan sembollerle ifade edebilir. Böylece deneyimlerin dile getirilmesiyle anlamsal yapı kendisini gösterir. Yorumlanacak olan da bu yapılarıdır.

İnsan eyleminin anlamı, belirsiz sayıda okuyucuya hitap eden, onlara yönelmiş bir yapıdadır. Burada yargıçlar metnin çağdaşları değil, Hegel'in dediği gibi tarihin ta kendisidir: "Weltgeschichte ist Weltgericht" (dünya tarihi dünya mahkemesidir). Bu, insan eyleminin de tıpkı bir metin gibi, anlamı "askıda" olan bir açık yapıt olması demektir. Yeni göndermelerin "yolunu açtığı" ve onlara yeni ilgiler ve anlamlar yarattığı içindir ki, insan eylemleri de anlamları hakkında karar verecek taze yorumlar beklerler.²⁷⁸ İnsan eylemi bu özellikleriyle tıpkı bir metin gibidir. Nasıl ki metin kendisindeki anlamı açığa çıkaracak bir okuyucuya ihtiyaç duyuyorsa, insan eylemlerinin de tarihsel ve kültürel özellikleri barındırması dolayısıyla kendisini anlayacak bir kişiye ihtiyacı vardır. İnsan eylemleri sembolik yapılar olarak karşımızda durur ve anlam onların kendisinde mevcuttur.

Yorumlama idesi, yalın anlamlandırma idesine birisi için anlamlandırma idesini ekler. Eylemin metnini yorumlamak fail için kendisini yorumlamaktır. Ricoeur burada Charles Taylor'ın *Philosophical Papers (Felsefe Defterleri)* adlı eserinin önemli bir temasını vurgular: İnsan, kendini yorumlayan hayvandır. Aynı hamleyle, "kendi" kavra-

²⁷⁶ J. P. Changeux, P. Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s.12

²⁷⁷ P. Ricoeur, "Özgürlük ve Kurumları", (çev. Ömer B. Albayrak), *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, İstanbul, Güz 2008, s.92.

²⁷⁸ P. Ricoeur, "Anlamlı Eylem ve Metin", s.80

mı, eylem metnini yorumlama ile kendini-yorumlama arasındaki bu bağıntı sayesinde muhteşem bir zenginliğe kavuşur.²⁷⁹

Eylem kuramında Ricoeur'ün tasarım dediği şey bir gücün, bir kabiliyetin alanına girer ve bunu da “yapabilirim” duygusunda hisseder ve yaşarız. Yönelimselliğin hedefini kendi dışına taşıyan da bu “yapabilirim” duygusudur. “Yapabilirim”le belki daha çok “düşünüyorum”la ben oradayımdır, kafamın içinde değil şeylerin yanındayım.²⁸⁰ İnsan eylemi “kendi” sorunu ile birlikte hareket eder. Çünkü yapabilme insanın kendisinde içkin halde bulunur. Kişi kendi gerçekleştirmiş olduğu eylemleri dil ile birlikte açığa vurur. Bu bağlamda da eylem ve dil birlikte iş görür. Eylemler dilden söylem anına geçtiği anda sembolik bir yapıda ortaya çıkar. Aslında burada sıralı bir ilişki söz konusudur. Eylemi gerçekleştiren insan dil yapılarından yola çıkarak söylem anını gerçekleştirir. Bu söylem anı da insanın kendi ile ilişkisi bağlamında olur. Daha sonra hermeneutik bir tavır sergileyecek olan insan kendisini anlamamanın aracı olarak bu sembolik yapılara başvuracaktır. Bu noktada Ricoeur hem kendilik hem de aynılık kavramlarının hermeneutik bir tavır sergilemedeki anlamlarına değinmektedir.

Aynılık bir bağıntı kavramıdır ve bağıntıların bir bağıntısıdır. En başta sayısal özdeşlik bağlamında, sıradan gündelik dilde değişmez bir adla imlenen bir şeyin iki olumu hakkında onların farklı iki şey değil ama “bir tek ve aynı” şey olduklarını söylenir. Özdeşlik burada “teklik”i, birlik’i gösterir. Aynının yeniden özdeşleşmesi anlamında anlaşılabilir iki kere aynı şey, n kere aynı şeydir. İkinci sırada niteliksel özdeşlik, yani tıpa tıp benzerlik vardır. İkinci bileşen semantik kayba uğramadan, hakikatini koruyarak onu kaybetmeden muhafaza eder.²⁸¹ Bir ve aynı olmak Ricoeur'ün nazarında kendilik değildir. Çünkü kendilik doğrudan kavranacak bir şey değil sembolik olandan hareket ederek bir dolayımı gerçekleştirerek anlaşılabilir bir şeydir. Kendi anlatı aracılığıyla yeniden şekillenir. Kendini yorumlama diğer göstergeler ya da sembollerin dışında anlatı aracılığıyla dolayım sağlayabilir. Bu açıdan dolayimleri yorumlama süreci ile kendi’ni anlama gerçekleşebilecektir. Kendi hermeneutik hakikat üzerine kuruludur. Bu hakikat varlık alanında temellenir ve gizinden arınarak açıklık kazandığında tam anlamına kavuşur. Anlatılar eylemi kimin yaptığını ve eylemi gerçekleştiren kişinin yaşam öyküsünü belirtir. Böylelikle kendi refleksif bir şekilde kendini kurgusal ya da tarihsel anlatılarda yeniden şekillendirir.

²⁷⁹ P. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s.246

²⁸⁰ J. P. Changeux, P. Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s.154

²⁸¹ P. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s.155

Kişinin kendine dair bilgisindeki kendi, Savunma'sındaki sözüyle Sokrates'e göre incelenmiş bir yaşamın ürünüdür. İncelenmiş bir yaşam da büyük oranda, kültürümüzce taşınan kurgusal olduğu kadar tarihsel de olan anlatıların arındırıcı etkileriyle temizlenmiş, aydınlık kılınmış bir yaşamdır. İpse'lik (kendilik) böylece, kendi üzerine tatbik ettiği kültür yapılarınınca yetiştirilmiş bir kendinin ipse'liğidir.²⁸² Ricoeur anlattığımız bu kendi hermeneutiği ile kendi'nin ne olduğunu, yani kendi'nin arkasında gizlenen varlığın anlamlarının çeşitli tarzlarını ortaya çıkaracak olanın ne tür bir varlık olduğunu açıklamaya çalışır. Kendinin varlığı dünyanın var olması için bir zorunluluktur. Dünyada olan ve eylemlerini gerçekleştiren bir kendi olmadan dünyanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Dünyadaki varlıkların çoğulluğu insanın çoğulluğu ile bağlantılıdır.

Ricoeur'ün düşüncesinde özne Descartes'in cogito'su ve Husserl'in transandantal ben'i gibi kendi içerisine kapalı dolayimsız bir özellikte olamaz. Çünkü özne anlamı kendi bilinci içerisinde değil bir yaşam dünyası içinde bulacaktır. Yani özne bilince ilişkin saf fenomenoloji yerine, anlamı ve kendisini elde ederek onu yeniden şekillendireceği kültür, toplum, dil gibi nesnel yapıların dolayımıyla oluşan yorumbilgisel bir fenomenolojiye geçmelidir.

Sembollerini yorumlama, var olma ve kendini anlamaya dahil olmasıyla birlikte hermeneutik olarak değerlendirilir. Bu anlamıyla da hermeneutik, anlamı kendine mal etmedir. Ricoeur'ün düşüncesinde hermeneutiği sadece sembollerin yorumlanması olarak düşünemeyiz. Semboller kendi'ye ulaşmak için çevresinden dolandığımız dolayım işlevini gerçekleştiren yapılardır. Refleksiyon işte bu noktada karşımıza çıkar ve sembollerin ve kendinin anlaşılması için aradaki bağlantıyı, dolayımı gerçekleştirir. Refleksiyon semboller olarak ortaya çıkan göstergeler, nesnelere, eserlere, eylemler ile kendini anlamayı sağlayacaktır. Yani kişi sembollerini anlamaya çalışarak kendini anlamaya çalışır. İnsanların eylemlerinde zaten mevcut olan sembolik yapılar, göstergelerle ifade edilir ve bunlar kültürel gelenekler ile yorumlanır.

İnsan eyleminin aldığı şekle daha sonra anlatısal kurgular eklenir. Bu nedenle anlatı, zaten tanımlanmış bir şeyin yeniden tanımlanması, zaten yorumlanmış bir şeyin yeniden yorumlanmasıdır. Anlatıda gönderme yapılan, yani insan eylemi, hiçbir zaman ham ve dolaysız bir gerçeklik değildir, durmadan sembolize edilen ve yeniden sembolize edilen bir eylemdir. Bu sebeple anlatı, önceki sembolleştirmeleri yeni bir düzleme

²⁸² P. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s.407

taşıır ve bunu, duruma uygun olarak ya onları tamamlayarak ya da patlatarak yapar.²⁸³ Bu anlamıyla kurgusal ya da tarihsel anlatıları insanın eylem dünyasından ayrı düşünmemek gerekir. Bu anlatısal yapılar eylem alanındaki gündelik dil kullanımını dilin yaratıcı boyutuna taşıırlar. Anlatı aracılığıyla insanlar deneyimlerini birbirlerine aktarıı ve onları paylaşıı.

Anlamı ya birbiriyle uyuşmayan anlamsal alanları eğretilmeli olarak bir araya getirerek ya da bir olayörgüsü oluşturarak, yani anlatı ile yaratırız.²⁸⁴ Ricoeur anlatı teorisinde, kendi'ye nasıl bir açıdan bakılması gerektiğini de açıklar. Kendilik'in ve "aynılık"ın somut diyalektiğinin, tam olarak ayrımı ve ne olduğu, anlatı teorisi etrafında şekillenir. Bu iki terim arasında sadece bir ad farklılığı yoktur. Anlatı teorisi eylem ile kendi arasındaki bağıntıyı sağlayacak olan, yani dolayımı gerçekleştirecek olandır. Ricoeur'e göre anlatı teorisi, eylem konusunda betimlemeye dayalı bakış noktası ile değerlendirmeye dayalı bakış noktası arasında oynadığı rolde kendisini bulacaktır. Betimleme, anlatma, değerlendirme bu üçlünün her bir uğrağı, eylemin kuruluşu ile kendi'nin kuruluşu arasında özgül bir bağlantı içerir.²⁸⁵ Burada anlatıların üçlü mimesis ile metin haline bürünmesi aklımıza gelebilir. Mimesis I'de eylemin ön biçimlendirilmiş yapısı, mimesis II'de betimlemeler aracılığıyla olayörgüsünün kurgulanması ve mimesis III'te de anlatıların yeniden biçimlendirilmesi durumu, yani anlatının metne dönüşmesi söz konusuydu. Değerlendirme daha doğrusu yorumlama da mimesis III ile birlikte açılan metnin dünyası karşısında sergilenecek bir tavır olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda eylem de tıpkı metnin geçirmiş olduğu oluşum aşamalarından geçerek oluşur. İlk önce eylemin kendisini zihinde tasarlama, ikinci olarak eylemi bu tasarıya göre ifade etme ve daha sonra değerlendirme aşaması söz konusudur. Bu dolayımı sağlayan özne değerlendirme, yani yorum aşamasında kendini bulabilecektir.

3.3. Anlam Oluşumu

Ricoeur mit, din, sanat, ideoloji gibi her tür alanda oluşın sembollerin yorum ile açığa çıkarılabilecek mesajlar taşıdığını ve bu açıdan da hermeneutiğı, dolaylı olan anlamı yorumlama, görünür olanın ardındaki gizli anlamları belirtme yöntemi olarak tanımlamıştır. Onun hermeneutik yöntemi sembollerde içerilen anlamı yorumlamaktır. Semboller göstermiş oldukları dışında kendilerinde gizli anlamı barındıran işaretler ola-

²⁸³ R. Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", s.148

²⁸⁴ Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, (çev. Mehmet Rifat), İstanbul, 2017, s.116.

²⁸⁵ P. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s.153

rak tanımlanır. Bu sebepten de onlara çok anlamlı yapılar denmiştir. Onların çok anlamlı yapılar olmasının temelinde dil ile olan ilişkisi yatar. Ricoeur dilsel ifadeleri kavramlar-tek anlamlı ifadeler ve semboller-çift anlamlı ifadeler olarak ikiye ayırır. Kavramlar, anlamı doğrudan açık olarak gösterirken, semboller dolaylı bir anlam aktarımını gerçekleştirir. Bu yüzden onlar gösterdikleri ifadelerin derinlerinde başka bir anlamı da saklarlar.

Dil ile toplum her daim bir ilişki içerindedir. Bu nedenle sembolik yapıların oluşmasında toplumların, kültürel öğelerin önemli bir yeri vardır. Dil kendi içerisinde kapalı bir sistem değildir. O iletişim halinde var olur. Dolayısıyla da dilin kapalı sistemden kurtarılması, yani ondaki yaratıcılığı belirleyecek ve içindeki potansiyel gizli gücü açığa çıkaracak söylem anında ortaya çıkan ifadeler gerektirir.

Dilde somut ve soyut anlam potansiyel halde bulunur. Bu potansiyelin gün yüzüne çıkması için ilk önce somut olanın, yani söylem ile beliren sembollerin ortaya çıkması gerekir. Daha sonra bu somut yapıdan hareket ederek hermeneutik bir tavır ile soyut olan gizli anlamın açığa çıkarılması söz konusu olacaktır. Bu ilişki göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir, çünkü bir sembolden söz edebilmek için dil alanından söylem anına geçmek gerekir. Böylelikle söylem ile ifade edilen semboller işaret ettiğinden ziyade farklı bir anlama gönderme yaparlar. Bu derinlerdeki anlam ise şifresinin çözülmesini bekler. Ricoeur'e göre sembolün yol açtığı şey düşünmektir. Bu aforizma aynı zamanda her şeyin bilmece gibi karışık bir şekilde söylendiğini, hal böyle olunca da her şeye başlamanın ve düşünme boyutunda tekrar başlamanın daima gerekli olduğunu ileri sürmektedir.²⁸⁶ Semboller yorumu gerekli kılan çift anlamlı yapılardır ve sembolik olanı aşan kısım yorumu olanaklı kılacaktır. Ricoeur bu açıklamalardan hareketle yorumu açık anlamda bulunan gizli anlamı keşfetme süreci olarak tanımlar. Kısaca hermeneutiğin görevi gizli anlamı açığa çıkarmadır.

Hermeneutik sembolün anlam armağanını ve şifresini çözerek anlamak için çaba göstermenin birbirine düğümlenmesidir.²⁸⁷ Sembolün derinlerinde bulunan anlam, onun işaret ettiğinden farklı olduğu için sembollerin şifrelerinin çözülmesi ve bunun için çaba gösterilmesi gerekir. Hermeneutik de bu anlamıyla bir tür şifre çözme yöntemi olarak görülebilir. Çünkü sembollerin gerçek anlamı ancak hermeneutik bir çaba ile gerçekleştirilebilir. Gerçeklik ya da varlık hiçbir zaman dolaysız olarak kavranamaz. Anamlarla dolu olan varlık kendisini sembollerle gösterir. Bunu kavrayabilmek için de sem-

²⁸⁶ P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s.349

²⁸⁷ P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s.351

boller üzerinden bir dolayımın gerçekleşmesi gerekir. Bu dolayım, yani refleksiyon eylemini tamamlayacak olan sembolik yapılardır. Refleksiyon sembollerden geçmeden ve görevini yerine getirmek için hermeneutiğe yönelmeden tamamlanamayacaktır. Onun somutlaşabilmesi yorumbilgisel olmasına bağlıdır. Anlamı bulabilmek için hermeneutik çabanın refleksiyonla birlikte ilerlemesi gerekir.

Ricoeur ele almış olduğu bu semboller aracılığıyla olan hermeneutik probleminin genel anlam ve yorum teorisi için yeterli olmadığını farkına varmıştır. Bu yüzden o tüm söylem eserleri, anlatılar ve söylemin yazıyla sabitlenmiş olduğu yapıtlar hatta insan eylemlerini de hermeneutik problemin içerisine dahil etmiştir.

Ricoeur metnin hermeneutik yönelimini açıklarken, hermeneutiğin mimesis II'yi mimesis I ile mimesis III arasına yerleştirdiğini belirtir. Olayörgüleleştirme düzeyi, yani mimesis II, mimesis I de gerçekleşen deneyim alanına ait ön biçimlendirme düzeyi ile mimesis III'te gerçekleşen yeniden biçimlendirme düzeyi arasında dolayımı sağlar. Ön biçimlendirme düzeyindeki bir zamanın, yeniden biçimlendirilen bir zamana doğru ilerlemesi, olayörgüleleştirme ile metinsel hale gelen bir zamanın sağladığı dolayım sayesinde olacaktır. Bu aşamalardan sonra metnin kendi dünyası ortaya çıkar. Metnin dünyası yazarıyla bağını tamamen koparmış bir şekilde karşımıza çıkar. Yazarla ilişkisini koparmış dünyayı okuyup yorumlamak ise okura düşecektir.

Nasıl söylem anında kişi kendisine bir muhatap arıyorsa aynı şekilde metinlerde de bir muhataba ihtiyaç vardır ve bu da okurun ta kendisidir. Bir tarafta metnin okuyucudan farklı özellikleri diğer tarafta ise okurun yaşam dünyası bulunur. Okur metnin o farklı dünyasına girdiğinde kendi yaşam deneyimlerinden hareketle metnin anlamı aydınlatmak ister. Ancak burada yazarla bağını koparmış bir metinden söz ettiğimiz için okurun metni yanlış anlama durumu da söz konusu olabilir. Çünkü metin okurun kendisinden başka biri tarafından oluşturulmuştur ve anlam tamamen belirlenemeyebilir. Bu eksikliğe rağmen anlam metinden ayrılamaz. Her ne olursa olsun açığa çıkmak için kendi dünyasının derinlerinde bekler.

Okur yorumlama sürecinde önemli bir noktadadır, çünkü o olmadan metnin anlamı sadece metne ait bir şey olarak kalacaktır. Bu yüzden okur yorum ile metnin dünyasındaki anlamı açığa çıkaracak olan kişidir. Yazarın söylemi olarak metin, okurun söylemi olarak yorumu olanaklı kılacaktır. Okur metni yorumlamaya başladığında metni kendisine mal etmenin yolunu açmış olacaktır. Metni yorumlayanın amacı metnin oluştuğu dönem ile onun kendi dünyası arasındaki mesafeyi kapatmak ve metnin anlamını kendisine mal etmektir. Hermeneutik bu anlamıyla yabancı olanı bilindik kılar ve

bu yolla da kendini anlama sürecini gerçekleştirir. Yani yorumlama metnin, kültürel ve zamansal farklılıklarından onların yabancılığından kurtaracak olan bir süreç olarak karşımıza çıkar.

Sözcüklerin tümceleri, tümcelerin metinleri oluşturması gibi metinler de tek başlarına var olamazlar, farklı dünya görüşlerinin ifade edildiği kültür dizgelerinin birer parçası olarak ele alınırlar.²⁸⁸ Metinlerin de tıpkı semboller gibi göstermiş olduğunun arkasında barındırdığı kültürel, toplumsal, ontolojik gerçeklikler vardır. Bu ulaşılmayı bekleyen anlamlı yapılar için de yorum sürecine ihtiyaç vardır.

Hermeneutik gelenek anlamayı açıklamayla karşılaştırdığında ve yorumlamayı anlamının bir gelişimi kıldığında, bu kavramsal eylem analizi ile hermeneutik gelenek arasında belli bir yakınlık açığa çıkar. Varlık ve Zaman'da şunu okuruz: Yorumlamak, bir şeyi ne olarak anladığımızı söyleyerek anlamayı geliştirmektir. Eylem bir metin olarak ve güdülerin yorumlanması bir okuma olarak ele alınabileceği ölçüde, bu akrabalık şaşırtıcı değildir. Bir eylemi bir güdüler kümesiyle bağıntılamak, bir metni veya bir metnin bir kısmını bağlamına göre yorumlamaya benzer.²⁸⁹ Metin yorumu anlamıyla yorum bilim, Ricoeur'ün gözünde bir epistemolojidir ve burada "anlam" kavramı, kavranabilirliği doymuş hale getirir.²⁹⁰ Anlama söylem ifadelerinde, metinlerde ve eylemlerdeki içeriğin ne olduğunu, açıklama ise bu ifadelerin nesnel tarafının ne olduğunu belirtmektir. Genel hermeneutik anlayışta bu iki kavram birbirine karşıt olarak ele alınmıştır. Bu anlayışta bir yanda doğa bilimlerinin açıklanması diğer yanda insanların yaşam alanının anlaşılması durumu söz konusudur. Ancak Ricoeur böyle bir ayrıma gerek olmadığını düşünür. Çünkü o her zaman daha fazla açıklamanın daha iyi anlamaya neden olacağını savunmuştur. Eylemler, metinler, söylem ifadeleri her zaman sembolik bir yapıda kendini gösterirler. Bu yüzden de önce sembolik olarak gösterilen yapının açıklanması daha sonra derinlerindeki gizli anlamın anlaşılması gerekir. İki kavramı birbirinden ayrı düşünmek yerine birbiriyle uyumlu ilişki içerisinde ele almak daha doğru olacaktır. Açıklama ve anlamadan sonraki adım ise yorumlama aşamasıdır. İki kavram birbirinden nasıl ayrı düşünülemezse yorumlama da bu iki kavramdan ayrı düşünülemez. Çünkü açıklama ve anlamının doğruladığı bağlamda yorumlama kendisini geliştirebilecektir.

²⁸⁸ Ayşe Ece, "Paul Ricoeur'ün Yaklaşımıyla Babil Kulesi'nden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi", *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, İstanbul, Güz 2008, s.105.

²⁸⁹ P. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s.85-86

²⁹⁰ P. Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç*, s.105

Dil ile gerçeklik, deneyim ya da dünya arasındaki bağıntı diyalektik bir bağıntıdır: Gösterge nesnenin kendisi olmadığı, nesneyle olan ilişkisinde kendi üzerine geri çekildiği için, dil de bir bakıma marjinal biçimde deneyimle bağlantılı olarak oluşur ve kendisi için konuşan bir evrene dönüşür.²⁹¹ Dilin yeniden biçimlendirme gücü, onun anlam belirten evren olarak kendi kendini oluşturma anından uzaklaşma gücüyle orantılıdır. Ricoeur'e göre dil, dünya demektir, çünkü önce onu terk etmiştir. Böylece kendi içinde ve kendisi için anlam belirtmeye yönelik olan ilk fethiyle yitirmiş olduğu gerçeği bir tür yeniden fethetme hareketine başvurur. Ricoeur ileri sürmüş olduğu bu genel savdan yola çıkarak ikinci bir sav ileri sürer: Bilimsel dil her ne kadar doğrudan doğruya bu biçimde çalışıyorsa da, buna karşılık yazınsal ve şiirsel dilin işleyişi daha incedir, daha dolambaçlıdır, çünkü bu alanda dil ile gerçeklik arasındaki uçurum çok daha derindir. Özellikle dile özgü mythos'tan kaynaklanır bu. Mythos, düzenlenmiş ama anlatı olarak düzenlenmiş bir anlatıyı belirten kavramdır. İşte biçimleniş anı ya da dilin sürgün anıdır bu. Gerçekliğe dönüş anıysa yeniden biçimlendirme anıdır. Bu iki an arasında dolayımı, geçişi sağlayan ise okurdur. Okur her ne kadar anlatının gerçek dışı dünyasında yaşıyorsa da, okuma edimiyle değişikliğe uğramış etten kemikten bir varlıktır. Proust'un *Yakalanan Zaman*'ın sonunda belirttiği gibi, okur, optik aygıt olarak kullandığı kitap sayesinde kendi yaşamını okuyabilir.²⁹² Dil konuştuğu anda, yani gerçeklik üzerine bir şey söylediğinde dil ortadan kaybolur ve anlatı ortaya çıkmış olur. Anlatı söylem evreninde olayörgüsüne göre yeniden biçimlendirildiğinde ise gerçekliğe dönme söz konusu olacaktır. Bu biçimlenme ve yeniden biçimlenme arasındaki dolayımı sağlayacak olan okur, anlatının dünyasında okuma eylemini gerçekleştirerek değişim ve kendini anlama sürecine girecektir. Çünkü kişi okuyarak yapıtları kendine mal edecek ve kendini, yaşamı anlayabilecektir. Okur metni yorumlayarak yeniden biçimlendirir ve metnin dünyasını kendine mal eder.

Mesafeli tavır alma (distanciation) ile temellük (appropriation) diyalektiğinin ontolojik bir iması vardır. Mesafeli tavır alma her şeyden önce yabancılaşma anlamına gelir ve temellük geçmiş kültürel mirasları mesafeli tavır almanın doğurduğu yabancılaşmadan kurtarabilecek çare olarak tasarlanmıştır.²⁹³ Metni anlama, mesafe koymanın ve kendine mal etmenin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Mesafe koyma, geçmişte oluşmuş kültürel ifadelerin okura yabancılaşması durumunu belirtir. Kendine mal etme de, mesa-

²⁹¹ P. Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç*, s.122

²⁹² P. Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç*, s.123

²⁹³ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (çev. Gökhan Yavuz Demir), İstanbul, 2019, s.107.

fededen doğan yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı hedefler. Okur bu diyalektik bağlamında kendine uzak olanı yakın kılmayı, geçmişini anlamayı ve anlamı kendisine mal etmeyi amaçlar. Bu da ancak hermeneutik bir tavır sergilemeyle olacaktır. Okur metnin anlamsal yapısını takip ederek ve yapıya uygun şekilde düşünerek kendisini anlamak için yorumlar.

Ontolojik temellük kavramı, açıklama ile anlama arasındaki diyalektikçe hiç de daha az zenginleştirilemez. Aslında o, ontolojik gücünden hiçbir şey kaybetmez. Önceden “yabancı” olan şeyi “kişinin kendine ait kılma”sı, her hermeneutiğin nihaî amacı olarak kalır. Son aşamasında yorum, eşitlemek, eş zamanlı hale getirmek ve benzer kılmak anlamında benzetmek ister. Bu amaca, yorum mevcut okur için metnin anlamını aktüalize ettiği ölçüde ulaşılır.²⁹⁴ Açıklama ve anlama diyalektiği, ontolojik temellük kavramını daha fazla derinleştirmek üzere, onu destekleyen bir aşamadır. Bu diyalektiğin sonucunda ulaştığı yer, temellüktür. Anlamanın açıklama ile daha fazla zenginleşmesi ve ulaşılan anlamın temellük edilmesi, yorum sürecinde birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülür.

²⁹⁴ P. Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s.109-110

SONUÇ

Hermeneutiği başka bir açıdan incelemeyi hedefleyen bu çalışmada, Paul Ricoeur'ün hermeneutik hakkındaki görüşlerinin, geleneksel hermeneutikten ayrılan ya da birleşen yönleriyle birlikte, kendine özgü bir yapıda nasıl ortaya çıktığı ele alınmıştır. Özel olarak hermeneutiğin yöntemi, genel olarak sosyal bilim epistemolojisi çağımızın önemli problemleri arasındadır. Hermeneutik bu yönüyle, farklı anlayışların ve çeşitli tartışmaların doğmasına neden olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu problematik yapısı sayesinde çoğu hermeneutik yaklaşım, kendi içerisinde farklı düşüncelerin doğmasına sebep olmuştur. Bu konuda farklı fikirleri ortaya koyan biri de Paul Ricoeur'dür.

Ricoeur kendisinden önceki hermeneutik anlayışları ve yöntemleri sert bir üslupla eleştirmekten ziyade tüm yaklaşımları, yorumların arasında hakemlik yapacak bir hermeneutik yöntemde birleştirmek istemiştir. Bunu da her yöntemi sınırlarının dışına çıkarmadan ve onların semantik yönlerinden hareket ederek, kendi düşüncesinde bir araya getirerek yapmıştır. Bu yüzden o, hermeneutik yönteminde, psikanaliz, fenomenoloji, antropoloji gibi yöntemlerle ilgilenmiş ve onlardan kavramlar alarak kendi düşüncelerini açıklamıştır.

Ricoeur'ün hermeneutik yöntemleri birleştirecek bir yorum anlayışını benimsemek istemesinin sebebi, her hermeneutiğin, "anlamı açığa çıkarmak" olarak tek bir amaca hizmet etmesidir. Onun bu kendine özgü yöntemi, hermeneutik kavramını kendisinden önceki hermeneutikçilerden daha farklı bir bakış açısıyla incelediğini bize göstermektedir. Bu bağlamda da onun felsefesinde, öncelikle sembol, daha sonra metin alanında şekillenen hermeneutik yaklaşımın, bu iki biçiminin nasıl ele alındığının da incelenmesi gerekmektedir.

Ricoeur ilk döneminde hermeneutiği, açık bir şekilde görünen fakat kapsamı geniş bir nesne olan, sembolle tanımlamıştır. Bu anlayış etrafında kurmuş olduğu felsefi hermeneutik araştırması sembolik yapılar etrafında şekillenmiştir. Bu sembolik yapıların temelinde, dilsel bir varlık olarak insan vardır. İnsan, söylem ifadeleriyle birlikte hem kendisini hem de dünyadaki varlıkları açıkça gösterebilir. Ancak Ricoeur bunun boş bir gösterme olmadığını da belirtir. Çünkü onun söz konusu ettiği semboller, anlamlarla dolu yapılar olarak var olurlar. Bu doluluk, insan deneyimlerinin ve kültürel olguların sembollere anlamsal olarak yüklenmesinden kaynaklıdır. Dil konuşma anında ken-

disini dışa vurur ve anlamlı yapılar dediğimiz sembolleri üretir. Bu dilin yapısını Ricoeur, çiftanlamlı ve bulanık olarak tanımlar. Çiftanlamlı yapılar, onun felsefesinin temelinde yerleştiği sembollere karşılık gelmektedir. Dile böyle bir tanım atfedilmesinin sebebi de dilin, somut ve soyut olmak üzere iki yönünün olmasından kaynaklıdır. Konuşma anında dil somut bir özellik kazanarak, sembolik yapısına bürünecektir. Bu sembollerin derinlerinde bir yerde de iletmek istedikleri anlam, yani soyut tarafı bulunur. Ricoeur'ün amacı bu noktada soyut olan anlamlı yapıyı açığa çıkarmaktır.

Peki bu sembolik yapıların Ricoeur'ün felsefesindeki işlevi nedir? İnsan kendisini ve varlığı semboller aracılığıyla nasıl anlayacaktır? Bu sorulara verilecek cevap, refleksif yaklaşımı gerçekleştiren bir hermeneutik yöntemle olmalıdır.

Sembollerin çokanlamlı yapıları, varlığın çokluğuyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bu yapılar, anlama ile kendisini var edecektir. Ricoeur'ün bu noktada hermeneutik etrafındaki düşünceleri, anlamının ontolojisini fenomenolojik yöntemle birleştirilmesiyle birlikte şekillenmiştir. O bu yöntemine refleksif yaklaşımı da ekleyerek düşüncesini geniş bir alana yaymıştır. Dilthey'in epistemolojik yöntemini reddeden Ricoeur, anlamayı bilgi modu olarak düşünmemek gerektiğini de vurgulamıştır. O hermeneutiği, epistemolojik olarak değil, ontolojik açıdan ele almıştır. Bu noktada varlıklarla iç içe olan bir yaklaşım, ilk dönem hermeneutik anlayışına hâkim olmuştur. Ricoeur bu yöntemini oluştururken Heidegger'in anlamının ontolojisi hakkındaki görüşlerinden yola çıkmış ve bu anlayışı refleksif yaklaşımla birleştirmiştir.

Ricoeur Heidegger'in anlamının ontolojisi ile ilgili görüşlerinden yola çıkmakla birlikte onu, ele aldığı tutum çerçevesinde de eleştirmektedir. Bu noktada eleştirisi, yöntem tartışmasından tamamen uzaklaşması ve anlamı keşfetme sürecini doğrudan gerçekleştirmesi üzerine olmuştur. Ama yine de varlık merkezli bir anlam arayışı içerisinde olması Ricoeur'ü büyük ölçüde etkilemiştir. Bu yüzden doğa bilimleriyle özdeş bir yöntemden uzaklaşmış, kendi içine kapalı bir özne ve nesne sorunu onun ilgi alanında olmamıştır. Ayrıca Ricoeur'ün bu anlayışına Husserl'in fenomenolojik yaklaşımının da katkısı olmuştur. Çünkü Husserl'in düşüncesinde, özne dışarıya yönelen bir yapıdadır ve özne doğa yerine, anlamlar alanında kendisini göstermektedir. Bu yönelimsellik anlayışı, dış dünyada bulunan anlamın algılama sürecini başlatmıştır. İşte Ricoeur'ün ulaştırıcı yönünü en net burada görülmektedir.

Ricoeur'e göre dolaysız olarak gerçek anlama ve hakikate ulaşmak mümkün değildir. İnsanın kendisini ve yaşadığı dünyayı anlayabilmesi için her zaman bir dolayımı gerçekleştirmesi gerekir. Bu dolayımı sağlayacak olan da sembollerdir. İnsan bu yapı-

lardan dolanmadığı sürece hakikati, yani anlamı bilemeyecektir. Anlam doğrudan bilinçte değildir, ona sembolik yapıların etrafından dolanarak ulaşılır. Dolayısıyla onun düşüncesinde fenomenoloji, hermeneutiğin ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkar. O gerçek anlama ulaşırken, doğrudan değil dolaylı olarak yönelimi gerçekleştirmiştir. Semboller, bu dolayımın en önemli parçası haline gelmiştir. Anlam ya da hakikat kendisini semboller aracılığıyla gösterecektir.

Ricoeur ikinci döneminde ise metin temelinde bir hermeneutik yaklaşımı benimsemiştir. Bu düşünceler sembol hermeneutiğinden tamamen bağımsız bir şekilde oluşmamıştır. Semboller nasıl anlama ulaşmak için dolayım işlevini üstlendiyse, metinler de tıpkı onlar gibi dolayımı gerçekleştirecek yapılar olarak karşımıza çıkar. Ayrıca sembolik yapıların basit bir anlamsallığı kendilerinde barındırmadığını söylemiştik. Metinlerde de bu böyledir. Çünkü onlar da toplumsal, kültürel, insan deneyimi gibi olgularla kuşatılmıştır ve onlara ait anlamlarla yüklü yapılardır. Semboller söylem ifadeleriyle var olurken, metinler bu söylem ifadelerinin yazıyla sabitlenmiş halleri olarak var olurlar. Dilthey'in hermeneutik yönteminde, yazıyla sabitlenmiş yaşam ifadelerini anlama olarak öne sürdüğü düşünce, Ricoeur'ü metinselliğin oluşması yönünde etkileyen bir unsur olmuştur. Ancak onun yaklaşımında, yaşam ifadeleri yerine, tüm söylem ifadeleri metni oluşturan unsur olarak görülür.

Ricoeur'ün hermeneutik yöntemini sembollerden metne taşımalarının en önemli sebebi, genel hermeneutik teorisini oluşturmasında sembolik dilin yeterli olmadığını düşünmesidir. Onun bu teorisinde, söylem problemini bütünüyle kapsayan ve metinlerin tümünü içine alan bir yapıya ihtiyacı vardır. Söylemin gerçekleştiği anda anlamın kaybolması ve unutulması, Ricoeur'ü metinselleşme olgusuna iten bir düşünce olmuştur. Anlamın kaybolmaması için de onların yazıyla sabitlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Böylece hermeneutik görüşünde önemli bir yapı olarak karşımıza çıkan sembollerin yerini metin almıştır.

Metin önemli bir yere sahiptir, çünkü söylemde kaybolan insan eylemlerinin zamansal yapısı, metnin kurduğu dünyada, ister gerçek ister kurmaca metin olsun, her zaman kendisini gösterecektir. Çünkü zamanın gerçek dünyada karşılığının olmayışı ve düşünülemeyen niteliği, onu anlatma ihtiyacı doğurur. Geçmişte yaşanmış olaylar veya gelecekte olması umut edilen durumlar, zamansal özellikleriyle birlikte bir şimdide olay örgüsü çerçevesinde düzenlenir. Dolayısıyla metinselliğin oluşmasında "zaman" ve "olay örgüsü" önemli bir unsur olarak görülmüştür. Metinde bahsedilen zaman, geçmiş

zaman ve yaşanan şimdikiyi birleştirerek kendisine özgü zamanı oluşturmuş olur. Bu metnin kendi dünyasında kurduğu bir zamansallıktır.

Ricoeur'ün metin yönelimli hermeneutik teorisinde, metnin dünyasının karşısında, okurun dünyası olmak zorundadır. Metinlerde derin bir anlamsal yapı mevcuttur. Bu derin anlamları ortaya çıkarmakta, ancak okurun metnin zamansal mesafeden dolayı oluşturduğu uzaklığa mesafe koymasıyla ve bunun sonucunda da anlamı kendisine mal etmesiyle gerçekleşecektir. Kendine mal etme, yabancılaşmayı ve uzaklığı ortadan kaldırarak, anlamayı sağlayacaktır. Ayrıca anlamı kendisine mal etmek isteyen ve bu doğrultuda metni yorumlayan okur, anlama ulaşabilmek için kendi zamanı ile geçmiş zaman arasındaki mesafeyi kapatmak zorundadır. Bu anlamda hermeneutik, metinleri yorumlamayla ilgili bir anlama çabası olarak karşımıza çıkar. Bir metni okuduğumuzda metnin kendi dünyasına ait söylemi, kendimize ait yeni bir söylemle birleştirmiş ve en nihayetinde onu yorumlamış oluruz. Bu yeniden birleştirmenin somut sonucu olarak da yorum faaliyeti gerçekleşir.

Ricoeur'ün yorum kavramına yaklaşımında, açıklama ve anlamayı birbiriyle zıt olarak değil birbirini izleyen süreçler olarak ele aldığını da unutmamak gerekir. Çünkü ona göre daha fazla açıklamak daha iyi anlamaya ve daha iyi anlama da daha yetkin bir yorumlamaya neden olacaktır. Bu iki kavram, yorum sürecini tamamlayan unsurlar olarak sergilenmiştir. Kendine mal etme kavramı da, açıklama, anlama ve yorumlama sürecinin son aşaması olarak karşımıza çıkar. Böylelikle metnin kendisinde içkin halde bulunan, geçmişte yaşanan olayları ve onların anlamlarını, okur yaşadığı anda, yani bir şimdiki kendisine mal edecektir.

Görüldüğü gibi Ricoeur'ün metin yönelimli hermeneutik düşüncesinde de metnin dolayımı yoluyla anlama ulaşma söz konusudur. Mimesis döngüsünü tamamlayarak metnin dünyasının oluşması bir dolayım sürecini gerçekleştirirken, aynı şekilde okurun metnin dünyasına yönelerek anlama çabası sergilemesi de bu sürece dahil olduğunu gösterir. Hermeneutik metin ile birlikte sembolik yapıları da içine alan, insan eylemlerinin oluşturduğu kültür dünyalarını anlama ve yorumlama süreci olarak daha geniş bir alana yayılmıştır. Yaşadığımız dünyayı anlayabilmek için metinleri yorumlamaya ihtiyacımız vardır. Çünkü metinlerin içerisinde bize ait olgular her zaman vardır. Bu olguları metnin dünyasından çıkararak anlamaya çalışmak gerekir. Böylece insan kendisini ve yaşadığı dünyayı daha iyi anlamış ve anlamı kendine mal etmiş olacaktır.

Sonuç olarak, Ricoeur'ün farklı yaklaşımlarla ele aldığı hermeneutik düşüncesi, ne kadar farklı gibi görünse de, hem sembol hem de metin hermeneutiğinin nihaî amacı,

insanın kendini ve yaşadığı dünyayı anlamasıdır. Semboller ve metinler anlamlarla dolu yapılarıyla kendilerini gösterirler. Bu anlamsal yapı ontolojik olarak her ikisinde de yüklüdür. Yaşam, şimdide var olanlar için devam eder, ancak bu şimdide yaşayanlar bir yandan da ötekinin yaşamını sürdürmek isterler. Bu istek doğrultusunda insanın, geçmişte gerçekleşen olayları ve yaşayan insanları hayatta tutmak için sembolik yapılara ve metinlere ihtiyacı vardır. İnsanın yaşadığı dünyayı ve dolayısıyla kendisini anlaması da bu yapıların etrafından dolanmasıyla gerçekleşecektir. Gerek semboller gerekse metinler üzerinden sağlanan bir dolayım ile anlama ulaşma düşüncesi, Ricoeur'ün reflektif yaklaşımı hermeneutik görüşlerinin temelini koyduğunu bize göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Abel, O., Porée, J. (2011). *Ricoeur Sözlüğü*, (çev. Atakan Altınörs), Say Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1996). *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara.
- Aristoteles. (2018). *Poetika*, (çev. Ari Çokona ve Ömer Aygün), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (2018). *Retorik*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Bilen, O. (2016). *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Birand, K. (1960). *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Bollnow, O. F. (1995). “İfade ve Anlama”, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, (çev. ve drl. Doğan Özlem), Ark Yayınevi, Ankara.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Changeux, J. P., Ricoeur, P. (2013). *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, (çev. İsmet Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Dosse, F. (2008). “Bellek İzlerini Tarihselleştirmek”, *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, 125-139.
- Dürüşken, Ç., Çoraklı, E. (2017). “Antik Çağ’da Hermeneia”, *Cogito: Hermeneutik*, Sayı: 89, 59-77.
- Ece, A. (2008). “Paul Ricoeur’ün Yaklaşımıyla Babil Kulesi’nden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi”, *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, 98-108.
- Gadamer, H. G. (2008). “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (drl. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. Taha Parla), Deniz Yayınları, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, (çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, (çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2017). “Hermeneutik”, (çev. Doğan Özlem), *Cogito: Hermeneutik*, Sayı: 89, 42-58.
- Grondin, J. (2017). “Hermeneutik”, (çev. Kaan H. Ökten), *Cogito: Hermeneutik*, Sayı 89, 7-41.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul.

- Husserl, E. (2010). “Yapıtlarından Seçmeler”, (drl. Kasım Küçükalp), *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 99-186.
- Ihde, D. (1991). “Text and The New Hermeneutics”, (ed. David Wood), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, Routledge, London.
- Itao, A. D. S. (2010). “Paul Ricoeur’s Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith”, *Kritike: An Online Journal of Philosophy*, 4/2.
- Kearney, R. (2008). “Paul Ricoeur’le Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası”, (çev. Elis Simson), *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, 141-159.
- Köktürk, M. (2006). *Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş*, Hece Yayınları, Ankara.
- Özlem, D. (2012). “Tin Bilimlerine Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Palmer, R. E. (2015). *Hermenötik*, (çev. İbrahim Görener), Düşün Yayıncılık, İstanbul.
- Platon. (2017). *İon*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Rızvanoğlu, E. (2008). “Ricoeur’de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam”, *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, 218-234.
- Ricoeur, P. (1969). *The Symbolism of Evil*, (trans. Emerson Buchanan), Beacon Press, Boston.
- Ricoeur, P. (1975). *La Métaphore Vive*, Éditions du Seuil, Paris.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1977). *The Rule of Metaphor*, (trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ), University of Toronto Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and The Human Sciences*, (ed. and trans. John B. Thompson), Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative Volume I*, (trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer), The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2007). *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, (çev. Necmiye Alpay), Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2008). “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (drl. Paul Rabinow-William Sullivan, çev. Taha Parla), Deniz Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2008). “Özgürlük ve Kurumları”, (çev. Ömer B. Albayrak), *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, 85-96.
- Ricoeur, P. (2009). *Yorumların Çatışması: Hermeneutik Üzerine Denemeler*, (çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi*, (çev. Hakkı Hünler), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

- Ricoeur, P. (2011). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (çev. M. Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, (çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, (çev. Mehmet Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, (çev. Mehmet Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, (çev. Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2017). *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi*, (çev. Mehmet Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (2019). *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (çev. Gökhan Yavuz Demir), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Rifat, M. (2008). "Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak" İsteyen Bir Yorum bilimci: Paul Ricoeur" *Cogito: Paul Ricoeur*, Sayı: 56, 51-58.
- Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, (trans. and ed. Andrew Bowie), Cambridge University Press.
- Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur*, Routledge, London.
- Taşdelen, V. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi*, Hece Yayınları, Ankara.
- White, H. (1991). "The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History", *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, (ed. David Wood), Routledge, London.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı: Hazarcan İdil TUFANTOZ

Doğum Yeri: İstanbul

Doğum Tarihi: 09.11.1991

E-posta: htufantoz@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise: Adapazarı Atatürk Lisesi

Lisans: Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe

Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce – Orta Seviye