

**ÖZHENİN DİLDE VE DİL İLE TEKÂMÜLÜ: ORUÇ ARUOBA'NIN  
“UZAK” ADLI ESERİ ÜZERİNE HANS-GEORG GADAMER'İN  
HERMENEUTİĞİ TEMELLİ BİR DİLBİLİMSEL İNCELEME**

**Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi  
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Yeni Türk Dili Programı**

**Engin ÖZDEMİR**

**Danışman: Doç. Dr. Levent KURGUN**

**Mayıs-2021  
DENİZLİ**

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 bulunulduğunu beyan ederim.

Engin Özdemir

## ÖN SÖZ

Türk dilinin en özgün ve nitelikli ürünlerinin verildiği, Türkçenin en bilinçli ve yoğun işlendiği dönem olarak 20. ve 21. yüzyıl Çağdaş Türkiye Türkçesinin, çağın gereklerine uygun olarak anlam ve işlev açısından bilimsel üretimin hem öznesi hem de nesnesi olması, Türkçenin sahipleriyle beraber gelecekteki güçlü varlığı için büyük ehemmiyete sahiptir. Dilin dünyayı anlama ve anlamlandırmadaki işlevinin yanında iletişim çağındaki bilgiye dayalı yönlendirici gücü dil üzerine gerçekleştirilecek felsefi etkinlikle keşfedilebilir. Dilbilimin felsefeyle sürekli etkinliği ise sorunun bilimsel sahaya taşınarak farklı açılardan ele alınmasıyla bilimkuramsal gelişimine uygun zemini sağlayacaktır. Türk dili üzerine çalışmaların dilbilim temelinde inkişafı, dil bilinci etrafında Türkçe bilincinin durmaksızın tekâmülüyle sonuçlanacaktır. Anlambilimin Alman hermeneutik geleneği etrafında gelişen felsefi paradigmaya eklenmesi ve elde edilen verilerin Türkiye Türkçesinin bir ürünü üzerinden işletilmesiyle tez çalışmamızın dile getirilen kaygıya hizmet ettiğini umuyorum. Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk'ün gösterdiği istikamette Türkçe ve Türkoloji için muasır bir dil ve bilimler amacına ulaşma yolunda küçük de olsa bir adım atmış olmanın verdiği cesaretle tez çalışmamın ana dilim Türkçeye, Türkolojiye ve Dilbilime niceliksel da olsa bir katkı sunmasını temenni ediyorum.

Tez hazırlık ve yazım sürecinde yüksek lisans araştırma desteği kapsamında beni maddi açıdan destekleyen Türk Dil Kurumuna, lisans öğrenciliğimden bugüne dek tez sürecim dâhil olmak üzere akademik gelişimimin her aşamasında gerek felsefe gerekse dilbilim açısından, yönlendirici, öğretici, teşvik edici tavrıyla yol gösteren, destek veren, mesafe tanımaksızın emek ve vakit ayıran hocam Sayın Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR'e ve tez yazım sürecinde değerli vaktini ayırmasıyla beraber bilimsel ve samimi telkin ve katkılarıyla her daim desteğini hissettiren danışman hocam Sayın Doç. Dr. Levent KURGUN'a teşekkürü borç bilirim.

Engin ÖZDEMİR

Mayıs 2021

(Bu tez, tüm hazırlık ve yazım süreci boyunca yüksek lisans araştırma desteği kapsamında Türk Dil Kurumu tarafından maddi açıdan desteklenmiştir.)

## ÖZET

### ÖZHENİN DİLDE VE DİL İLE TEKÂMÜLÜ: ORUÇ ARUOBA'NIN “UZAK” ADLI ESERİ ÜZERİNE HANS-GEORG GADAMER'İN HERMENEUTİĞİ TEMELLİ BİR DİLBİLİMSEL İNCELEME

ÖZDEMİR, Engin  
Yüksek Lisans Tezi  
Türk Dili ve Edebiyatı ABD  
Yeni Türk Dili Programı  
Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Levent KURGUN  
Mayıs 2021, VII+182

İki aşama olarak tasarlanan bu tez çalışmasının ilk aşamasında Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik anlayışı etrafında işlediği “anlamak” ve “yorumlamak” ilişkisi üzerinden bir anlambilimsel anlamlama tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Bu yolla hermeneutiğe dayalı bir anlambilimin imkânı araştırılmıştır. Disiplinlerarası ekleme denemesinin neticesinde birtakım anlambilimsel ölçütlere ulaşılmıştır. Tezin ilk üç bölümünü kapsayan birinci aşamanın “Anlambilim Kavram Alanı” adlı ilk bölümünde “anlam” kavramının felsefe ve bilim tarihi boyunca geçirdiği değişim ele alınmıştır. “Yorumbilim Kavram Alanı” adlı ikinci bölümde ise “hermeneutik” kavramının tarihsel süreçteki gelişimi incelenmiştir. Üçüncü bölümde Anlambilimsel anlamlama ile Gadamer'in hermeneutik anlayışının bir eklemlenmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Tezin ikinci aşamasında ise elde edilen ölçütler doğrultusunda Oruç Aruoba'nın “Uzak” adlı eserinin “Özlem Çekene Kılavuz” adlı bölümü üzerine örnek bir anlambilimsel inceleme gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. İnceleme sürecinde ele alınan metin alımlayıcı yorumlamaya tâbi tutulmuştur. Yorumlamamanın neticesinde metin dâhilindeki sözcükler üzerine tanımlamalar gerçekleştirilerek yeniden anlamlandırmaları yapılmaya çalışılmıştır. Yeniden anlamlandırılan sözcükler için bir sözlük hazırlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Anlambilim, Hermeneutik, Anlam, Anlamlama, Anlamak, Yorumlamak, Aruoba, Gadamer

**ABSTRACT****MATURATION OF THE SUBJECT IN AND WITH LANGUAGE: A LINGUISTIC EXAMINATION BASED ON HANS-GEORG GADAMER'S HERMENEUTICS ON ORUÇ ARUOBA'S WORK NAMED "UZAK"**

OZDEMİR, Engin

Master Thesis

Turkish Language and Literature Department

Modern Turkish Language Programme

Adviser of Thesis: Assoc. Prof. Dr. Levent KURGUN

May 2021, VII+182

In the first stage of this thesis, which was designed as two stages, a semantic signification definition was tried to be made over the relation of "understanding" and "interpreting" that Hans-Georg Gadamer worked around hermeneutics. In this way, the possibility of a semantics based on hermeneutics was investigated. As a result of the interdisciplinary articulation experiment, some semantic criteria have been reached. In the first part of the first phase, which includes the first three parts of the thesis, named "Semantic Concept Field", the change that the concept of "meaning" has undergone throughout the history of philosophy and science has been discussed. In the second part, named "Hermeneutics Concept Field", the development of the concept of "hermeneutics" in the historical process has been examined. In the third chapter, it has been tried to articulate semantic signification with Gadamer's hermeneutic theory.

In the second stage of the thesis, a sample semantic study was tried to be carried out on the part named "Özlem Çekene Kılavuz" of Oruç Aruoba's work "Uzak" in line with the obtained criteria. The text handled during the review process was subjected to receptive interpretation. As a result of the interpretation, definitions were made on the words in the text and they were tried to be re-meaning. A dictionary has been prepared for re-meaning words.

**Key Words:** Semantics, Hermeneutics, Sense, Signification, Understanding, Interpreting, Aruoba, Gadamer

## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ .....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT .....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ .....	vii
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ANLAMBİLİM KAVRAM ALANI

1.1. Antik Yunan’da Logos Ekseninde Anlam.....	7
1.2. Orta Çağ ve Tümel Sorunu.....	11
1.3. 17. Yüzyıl’da Dil ve Anlamı İdealize ve Rasyonalize Etme Çabaları .....	14
1.4. 18. Yüzyıl’da Locke ve Condillac Çevresinde Dil ve İdea İlişkisi .....	16
1.5. 19. Yüzyıl: Wilhelm von Humboldt ve Ferdinand de Saussure .....	18
1.6. 20. Yüzyılda Dilbilim ve Dil Felsefesinin Anlama Yaklaşımı.....	23
1.6.1. Dil Üzerine ve Dil Üzerinden Felsefe .....	23
1.6.2. Dilbilim Ekseninde Dile Yaklaşım Biçimleri.....	27
1.6.3. Anlambilim ve Türk Anlambilimi .....	31

### İKİNCİ BÖLÜM

#### YORUMBİLİM KAVRAM ALANI

2.1. Eski Çağ ve Orta Çağ’da Hermeneutik Eğilim .....	39
2.2. Yorumda Reformist Devrim ve Aydınlanma Çağı.....	46
2.3. Schleiermacher ve Genel Hermeneutik .....	49
2.4. Dilthey ve Anlamanın Tarihsel Tavrı.....	52
2.5. Martin Heidegger ve Hermeneutik Dasein Ontolojisi.....	56
2.6. Hans-Georg Gadamer’in Hermeneutiği Temelinde “Anlama” .....	65
2.6.1. Estetik Tecrübe (Erfahrung) ve Estetik Bilinç.....	66
2.6.2. Oyun, Oynamak ve Oynanıyor Olmak .....	71
2.6.3. Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger Üzerine .....	73
2.6.4. Anlamak İçin Ön-Anlama ve Önyargının Meşru Gereği.....	75

2.6.5. Anlama İçin Ait Olma: Hermeneutik Döngü ve Önyargı Ortaklığı .....	77
2.6.6. Ufuk ve Ufuk Kazanmak Olarak Ufukların Kaynaşması .....	78
2.6.7. Tarihsel Olarak Etkin Bilinç: Tecrübe (Erfahrung) ve Tecrübeye Açıklık (Kendi Tarihselliğinin Bilincinde Olmak).....	80
2.6.8. Anlamanın Asli Yapısı: Soru-Cevap Diyalektiği.....	82
2.6.9. Tecrübenin Ortamı Olarak Dil.....	84
2.6.10. Hermeneutik Nesnenin Dilselliği .....	85
2.6.11. Hermeneutik Eylemin Belirleyicisi Olarak Dil.....	86
2.6.12. Kelime ile Şey İlişkisi: Sözel Bilincin Metaforik Doğası .....	86
2.6.13. Dünyanın Tecrübesi Olarak Dil .....	88
2.6.14. Bir Ortam/İlişkilendirici Olan Dile Ait Olma ve Dilin Spekülatif Yapısı .....	90

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### YORUMBİLİME DAYALI BİR ANLAMBİLİM İMKÂNI

3.1. Anlambilimin Oluşturucu Unsurları: Anlam ve Anamlama .....	92
3.2. İncelemenin ve Anamlamanın Nesnesi .....	95
3.2.1. İncelemenin Nesnesi: <i>Uzak / Özlem Çekene Kılavuz</i> .....	95
3.2.2. Anamlamanın Nesnesi .....	96
3.3. Anlam Evreni “Dünya” ve Anamlamanın Dinamiği “Tecrübe” .....	100
3.4. Özne Sorunu ve Anamlayıcı Özne .....	105
3.4.1. Tekâmül Eden “Özne” .....	108
3.5. Alımlayıcı Anamlama Süreci .....	109
3.5.1. Anlamın Formu “Tanım” .....	110
3.5.2. Anlamın Durağı “Bildirme ve –DIR Eki” .....	112
3.5.3. Alımlayıcı İleri-Geri Devinim ve Anlamsal Ufukların Kaynaşması.....	115

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ANLAMBİLİMSEL İNCELEME: ORUÇ ARUOBA “UZAK / ÖZLEM ÇEKENE KILAVUZ”

4.1. Konudil-1.....	117
4.2. Konudil-2.....	119
4.3. Konudil-3.....	120
4.4. Konudil-4.....	123
4.5. Konudil-5.....	124

4.6. Konudil-6.....	126
4.7. Konudil-7.....	127
4.8. Konudil-8.....	129
4.9. Konudil-9.....	130
4.10. Konudil-10.....	132
4.11. Konudil-11.....	133
4.12. Konudil-12.....	134
4.13. Konudil-13.....	136
4.14. Konudil-14.....	138
4.15. Konudil-15.....	139
4.16. Konudil-16.....	141
4.17. Konudil-17.....	143
4.18. Konudil-18.....	144
4.19. Konudil-19.....	145
4.20. Konudil-20.....	147
4.21. Konudil-21.....	148
4.22. Konudil-22.....	150
4.23. Konudil-23.....	151
4.24. Konudil-24.....	152
4.25. Konudil-25.....	154
4.26. Konudil-26.....	155
4.27. Konudil-27.....	157
4.28. Konudil-28.....	158
4.29. Konudil-29.....	159
2.30. Konudil-30.....	161
BULGULAR.....	163
SONUÇ.....	174
KAYNAKLAR.....	177
ÖZ GEÇMİŞ.....	<b>Hata! Yer işareti tanımlanmamış.</b>



**SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ**

a.g.e.	Adı geçen eser (Atıf yapılan eserin künyesinin, bir önceki dipnotta en son yazılan künyeye aynı olduğunu belirtir.)
a.g.m.	Adı geçen makale (Atıf yapılan makalenin künyesinin, bir önceki dipnotta en son yazılan künyeye aynı olduğunu belirtir.)
Alm.	Almanca
bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Fr.	Fransızca
İng.	İngilizce
s.	Sayfa
S.	Sayı
TEB	Tarihsel Olarak Etkin Bilinç
vb.	Ve bunun gibi
vd.	Ve diğerleri
[ ]	Alıntı ifadeye eklenen alıntı dışı notu içerir.
{ }	İnceleme metninden alınan konudili içerir.
►	İnceleme kısmında bir kelime için yapılan tanımı gösterir.

## GİRİŞ

Türk dilinin incelenmesinde dilbilimin sözdizimi, biçimbilimi, sesbilimi gibi alt dalları merkeze alınarak gerçekleştirilen çalışmalar Türkoloji alanyazınında niceliksel çokluğa sahipken anlam ve işlev hususları söz konusu olduğunda Türkçe için günümüze kadar görece daha az bilimsel kaygı güdülmüştür. Anlam temasının arka planda kalmasının sebeplerinin başında Türk dili araştırmalarındaki bilimsel alışkanlıklar gelse de sorunun genel dilbilimin gelişim süreciyle ilgisi söz konusudur. XX. yüzyılın başlarında yeni bir bilimsel çalışma alanı olarak ortaya çıkan yapısal dilbilimin anlam konusunu çoğunlukla dışarıda bırakması ve bizzat anlamla ilgilenen anlambilimin (semantik) görece geç gelişim göstermesi bu durumun bir nedeni olarak gösterilebilir. Bunun yanında anlam kavramının dilbilim içinde üzerinde anlaşmaya varılan bir paradigmayla biçimlendirilmesindeki zorluğun, dilbilimin anlamla ilgilenen alanlarında belirli bir metodolojinin ortaya çıkmasında güçlükler neden olması da bu nedene ek olarak dile getirilebilir.

Doğan Aksan'a kadar Türkiye'de Türk dili üzerine yapılan çalışmalar genellikle evrimsel-geleneksel dil bilgisinin kaideleri etrafında gerçekleştirilmiştir. Türkiye'de dilbilim ve anlambilimin kurucusu sayılan Aksan'ın özverili çalışmaları ile birlikte dilbilim ve anlabilime olan ilgi tedricen artmış, Türkçenin dilbilimsel metodlarla incelenmesine başlanmıştır. Buna karşın Aksan'ın "dilbilimsel anlambilim" adıyla tanıttığı disiplin, hem yapısal anlabilimsel hem de evrimsel anlabilimsel nitelikler barındırmaktaydı. Bu nedenle bizzat Aksan'ın "anlambilim-anlam bilgisi"<sup>1</sup> ikiliğiyle bir ayırım yapmış olmasına rağmen Türkçenin anlam yapısına eğilen çalışmalar bugün dahi çoğunlukla geleneksel anlambilimin/anlam bilgisinin yöntem ve ölçütlerini kullanmaktadır. Anlam daralması, anlam genişlemesi; gerçek anlam, yan anlam, mecaz anlam gibi kategoriler etrafında veya kavram alanı, anlambirim çözümlemesi gibi anlabilimsel yaklaşımlar üzerinden gelişen bu bilimsel yönelim, yapısal anlabilimle anlam bilgisinin bireşimini sunan karma bir gelişim izlemiştir.<sup>2</sup> Bunun yanında Türkçeyi anlam yönünden inceleyen bilimsel faaliyet alanlarına günümüze yaklaştıkça yenileri eklenmiştir. Bunlara edimbilim, söylem çözümlemesi, göstergebilim gibi alanlar örnek verilebilir. Her şeye karşın Türkçenin anlam yapısı ve birçok alandaki işlevinin

<sup>1</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 2000, 3. cilt, s. 144

<sup>2</sup> bkz. tezin "1.6.3. Anlambilim ve Türk Anlambilimi" başlıklı bölümü.

incelenmesine duyulan ilgi gün geçtikçe artmaktadır. Söz konusu ilgi, bu tezin bilimsel kaygısını da ifade etmektedir.

Tamba-Mecz, belli ve genel kabul görmüş bir metodolojiye sahip anlambilimin olmayışının temel nedenlerinden biri olarak ortak “anlam” kabulünün ortaya çıkmasındaki güçlüğü göstermektedir.<sup>3</sup> Bundan dolayı belirgin ve genelgeçer bir anlambilim yerine birbirinden farklı yöntemler izleyen anlambilimlerden söz edilebilmektedir. Anlam kavramının ve içeriğinin nispeten soyut ve görelî oluşu nedeniyle kavram, dilbilim ve anlambilim için söz konusu olduğu gibi dil üzerine düşünümün mevzubahis olduğu ilk gündən beri sorun olagelmıştır. Dil sahibi insanın tarih boyunca genel temayülü hayata ve eşyaya dair anlamı kendinde sabitlemek olmuştur. Bu insani eğilim eski çağlardan beri özellikle felsefenin dil ile ilişkisinde açığa çıkan tartışmada somutlaşmıştır. Antik Yunan Sokratik gelenekte sözün hakikati içerdiğinin düşünülmesi veya Sofistlerin sözü kendi anlamlarınca işlemeleri, Orta Çağ’da Tanrı sözünün hakikatle eşitlenmesi veya nominalistlerin dilde anlamı idealardan/ilahi âlemden ziyade dünyada görmeleri, bütünüyle sabit bir anlam niyetinin tezahürü gibidir. Descartes, Leibniz gibi anlamı akıl ve düşüncenin mantıksal dışavurumuyla veya Locke gibi deneyimlerin idealleşen düşünceye dönüşmesiyle açıklayan düşünürler yine dilde anlamın ne anlama geldiğini sorarken belirli bir anlam tasavvurunu ortaya koymaya çalışmışlardır. 19. yüzyılda Humboldt ve Condillac’ın dil ile düşüncenin karşılıklı etkileşim içeren ilişkisini ortaya koymaları, Saussure’ün dilin dizgeselliğiyle bağlantılı, değere indirgenmiş bir anlam kavrayışı benimsemesini mümkün kılmıştır. Yapısalcı anlambilimlerin temelinde bulunan anlam tanımı Saussure’ün söz konusu kavrayışına bağlanırken diğer yandan Wittgenstein sonrası analitik dil felsefesi yaşam bağlamının ve dilin edimselliğinin ön plana çıktığı bir anlam tanımı ortaya koymuş, edimbilim gibi dilsel bağlamı dikkate alan çalışma alanlarının anlam kavramına yönelik dayanıklılığı üstlenmiştir.<sup>4</sup> Tüm bunların neticesinde dil ve anlama yönelen metodolojilerin belli bir anlam tasavvuruna dayandıkları; anlambilimin oluşturucu unsuru olarak anlamlamanın (signification)<sup>5</sup> ise dayanılan anlam tasavvurundan kaynaklandığı öne sürülebilir.

<sup>3</sup> Irene Tamba-Mecz, *Anlambilim*, (Çev. Necmettin Sevil), İstanbul, 1998, s.10-11

<sup>4</sup> bkz. tezin “Anlambilim Kavram Alanı” başlıklı birinci bölümü.

<sup>5</sup> anlamlama (Alm. Signifikation, Fr. signification, İng. signification). Bir nesneyi, bir varlığı, bir kavramı, bir olayı, anlığımızda canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluş, gösterenle gösterilenin birleşme süreci. anlamlama (signification) maddesi için bkz. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2002, s. 21

Bunlara istinaden tez dâhilinde yeni bir anlambilim kuramı ortaya koymak iddiasında bulunulmasa da anlam tasavvuruna yönelik yeni yorumlama bağlamında yapılacak disiplinlerarası eklemlenin anlambilimsel yaklaşımda ortaya çıkarabileceği farklılığın imkânına yönelik bir soruşturuyu gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Nitekim yeni bir bilimsel paradigma ortaya koymak uzun soluklu bir alanyazın araştırması ve ayrıntılı, itinalı bir araştırmayı gerektirse de yüksek lisans tezi düzeyinde bir imkân araştırması yapmanın veya taslak niteliğinde bir inceleme gerçekleştirmenin mümkün olduğu kanısındayız. Bu itibarla iki aşamalı olarak tasarlanan tez çalışmasının ilk aşamasında Alman düşünür Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik<sup>6</sup> anlayışı etrafında işlediği anlama ve yorumlama kavramları temel alınarak bir anlambilimsel anlamlama tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Gerek Luther, Schleiermacher, Dilthey çizgisinde gelişen Alman hermeneutik geleneğinin bir halkası olarak, gerekse Heidegger, Hegel, Kant gibi düşünürlerin dayanaklığında ontoloji, epistemoloji, etik, estetik gibi felsefenin çeşitli alanlarından beslenen bir düşünür olmasıyla Gadamer'in anlam, anlama, yorumlama, dilsellik, tecrübe, dilsel dünya gibi kavramlar etrafında geliştirdiği düşüncüleri, tez çalışmasında yapılan anlamlama tanımının ihtiyaç duyduğu anlam tasavvurunu temin etmiştir.

Dil ve sözcük anlamının ne olduğuna yönelen bu araştırmada gereksinilen anlam tasavvuru için Gadamer'e başvurulmasının temel nedeni Gadamer'in ve kaynaklandığı geleneğin "anlamak nedir?" sorusuna bir görece cevap vermesidir. Martin Luther'in İncil'i Almancaya çevirmesiyle genel bir sorun hâlini alan yorumlamak ediminin hüviyetinin belirlenmesi meselesi, hermeneutik adı altında ve hermeneutik teorisyenleri yoluyla Gadamer'e dek ulaşmıştır. Schleiermacher hermeneutiği "anlamak nedir?" sorusuyla tanıştırtırken Dilthey anlamının tarihsel yapısını analize girişmiştir. Heidegger, varlık sorununu ele alırken yöntem olarak seçtiği fenomenolojinin hermeneutik kimlikte olduğunu ifade ederken "anlamanın" insanın temel varoluş modu olduğu çıkarımında bulunmuştur. Sözü edilen bütün Alman felsefe ve hermeneutik geleneğinin temelinde Hakikat ve Yöntem'i kaleme alan Gadamer ise anlamak ile yorumlamanın ilişkisini dil ve tarihsellik üzerinden incelemiştir.<sup>7</sup> Bu nedenle Gadamer'in "anlamak" ve

<sup>6</sup> *Hermeneutik* kavramının Türkçeye çevirisi olarak yaygın biçimde kullanılan *yorumbilim* veya *yorumbilgisi* kavramlarının, hermeneutik kavramın tarihsel farklılaşımı içinde geçirdiği değişimleri hesaba katan bir *karşılamaya* imkân tanımaması nedeniyle tez çalışmasının birkaç temel başlığı dışında tamamında *hermeneutik* teriminin kullanımı tercih edilmiştir. Bunun yanında sözcüğün "hermenoytik", "hermenötik" gibi farklı Türkçeleştirilmiş yazımlarının yerine daha yaygın "hermeneutik" yazımı uygun görülmüştür.

<sup>7</sup> bkz. tezin "Yorumbilim Kavram Alanı" başlıklı ikinci bölümü.

“yorumlamak” kavramları üzerinden vardığı sonuçlardan kaynaklanarak/sonuçlarla tartışarak anlambilim için bir “anlam” tasavvuru tayin edilmesi ve “anlamlama” tanımı gerçekleştirilebilmesi olanağına yönelik soru sorma imkânı doğmuştur.

Tezin ikinci aşamasında ise Çağdaş Türkiye Türkçesiyle kaleme alınmış dil ürünlerinden biri olarak “Oruç Aruoba<sup>8</sup>’nın Uzak adlı eseri” üzerine, elde edilen yorumsal anlambilimsel ölçütler çerçevesinde bir örnek inceleme gerçekleştirmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda “Tavşan Besleyene Kılavuz” ve “Özlem Çekene Kılavuz” başlıklı iki bölümden oluşan yapıtın “Özlem Çekene Kılavuz” adlı kısmından seçilen 30 konudil<sup>9</sup> anlambilimsel incelemeye tâbi tutulmuştur. İnceleme neticesinde metindeki kullanım yoğunluğu en fazla olan “özlem” sözcüğü başta olmak üzere birçok dilsel göstergenin anlamsal yeniden üretimleri gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. İkinci aşamada gerçekleştirilen anlambilimsel incelemenin iki amacından birincisi, ilk aşamada gerçekleştirilen disiplinlerarası ekleme sonucunda elde edilen anlambilimsel ölçütlerin geçerliğini sorgulamak olmuştur. İkinci amaç ise, Türk diliyle vücuda getirilmiş, dilin yetkin bir somutlaşımı olarak gördüğümüz Uzak adlı yapıtın örnek bir anlamsal yeniden üretiminin gerçekleştirilmesi yoluyla Türkçenin anlamsal esnekliğinin ve zenginlik edincinin serimlenmesi olmuştur.

<sup>8</sup> İncelemenin örneklemini temin edecek Uzak adlı eserin yazarı Oruç Aruoba (Türk yazar, şair, akademisyen, mütercim) 1948 yılında Kocaeli’de doğmuştur. TED Ankara Koleji’ni bitirdikten sonra Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü’nde lisans ve yüksek lisansını tamamlamıştır. Yine Hacettepe Üniversitesi’nde çalışmalarına devam ederek felsefe bilim uzmanı olmuştur. 1972 ve 1983 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak görev yaparken felsefe bölümünde doktoraasını tamamlamıştır. Bu süreçte, Almanya’da Tübingen Üniversitesi’nde felsefe semineri üyeliği ve 1981 yılında Victoria Üniversitesi (Wellington/Yeni Zelanda) konuk öğretim üyeliğinde bulunmuştur. Kırmızı Dergisi gibi çeşitli basın organlarında yayın yönetmenliği, yayın kurulu üyeliği ve yayın danışmanlığı yapmış, birçok dergide yazı ve çevirileri yayınlanmıştır. Epistemoloji, Etik; Hume, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Heidegger ve Wittgenstein üzerine çalışmalar gerçekleştiren Aruoba, bu çalışmalarını ölümüne kadar sürdürmüştür. Akademik çalışmalarının yanında Aruoba; Hume, Nietzsche, Kant, Wittgenstein, Rainer Maria Rilke, Hartmut von Hentig, Paul Celan ve Matsuo Bashō gibi düşünür, yazar ve şairlerin eserlerini de Türkçeye kazandırmıştır. Wittgenstein’in eserlerini Türkçeye ilk defa Oruç Aruoba çevirmiştir. Aynı zamanda Aruoba, Japon edebiyatı kökenli bir şiir türü olan haiku’nun Türk edebiyatındaki temsilcilerinden de biridir. Haiku tarzının etkisini barındıran, şiirde kendisine has bir üslup sahibi olan Aruoba’nın yazınsal yapıtları arasında şunlar sayılabilir: Tümceler, Bir Yerlerden Bir Zamanlar (1990), De ki İşte (1990), Yürüme (1992), Hani (1993), Ol/An (1994), Kesik Esin/tiler (1994), Geç Gelen Ağıtlar (1994), Sayıklamalar (1994), Uzak (1995), Yakın (1997) vd. Aruoba, 31 Mayıs 2020 tarihinde 71 yaşında hayatını kaybetmiştir. bkz. Bayrak, A. (2020), “Oruç Aruoba 72 yaşında vefat etti”, Sert Sesli İnternet Haberi, (12.07.2020), <https://sertsesli.com/author/alpeki/>

<sup>9</sup> Göstergibilimde “inceleme sürecine alınan gösterge dizgelerine verilen ad” olan konudil kavramı, tezin dördüncü bölümünde metin içinden seçilerek incelemeye tâbi tutulan 30 ayrı sözceyi/dil birlikteliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Kavram için ayrıca bkz. Mehmet Rifat, *Homo Semioticus ve Genel Göstergibilim Sorunları*, İstanbul, 2018, s.85

Anlambilimsel incelemenin örneklemini Uzak, Aruoba'nın ilk kez 1995 yılında yayımlanmış şiirsel metnidir. Eser, "Tavşan Besleyene Kılavuz" ve "Özlem Çekene Kılavuz" başlıklı iki kitabın birleşiminden müteşekkildir. Tezin inceleme konusu olan "Özlem Çekene Kılavuz" adlı bölüm, 1'den 120'ye kadar numaralandırılmış 120 sözcüden oluşmaktadır. Şiirsel ve felsefi bir dil ve üslupla kaleme alınan eserin metninin biçimsel özellikleri de bir düz metinden ziyade şiirsel niteliktedir. Sözcelerde "özlem" duygusunun/eyleminin farklı kavramlar etrafında ele alınan durum, duygu, düşünceler üzerinden çeşitli tanımlama ve açıklamaları gerçekleştirilmektedir. Bu durum gerek "özlem" sözcüğüne gerekse "özlem" sözcüğünün anlamsal açıklanmasında sözcükle anlamsal ilişkiler içine sokulan diğer göstergelere, özgün anlamsal görünümlere bürünme imkânı sunmaktadır. Dilin ve yazımın alışıldığı dışında kullanılması ise bu bürünümleri çeşitlendirmekte ve kolaylaştırmaktadır. Türkiye Türkçesinin özgün bir uygulaması olarak kabul edilebilecek metin, Türkçenin ifade gücü ve anlam esnekliğinin müşahede edilebileceği örnek niteliği taşımaktadır.

İki aşamalı tez çalışmasının amaçlanan temel kazanımları; metinlerin anlamsal yeniden üretimleri ve dil bilinci/anadil bilinci ile ilgili olması bakımından iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan ilki gerek kadim Türkçe metinlerin gerekse Çağdaş Türkiye Türkçesiyle üretilmiş dil mahsullerinin anlamsal yeniden üretimlerine bilimsel/anlambilimsel bir dayanak oluşturma imkânını soruşturmadır. Geleniğin geleceğe, geçmişin şimdiye taşınması ve şimdide anlam bularak geleceğe güçlü biçimde ulaşması, Türk kültür ve medeniyetinin gelecekteki varlığı açısından dil ile ilintilidir ve dile muhtaçtır. Çıkış noktası eski metinleri yorumlayarak yeniden anlama getirmek olan hermeneutiğin anlambilimle buluşturulmasındaki temel niyetlerden biri de budur. Sözcük anlamına hermeneutik kaynaklı anlambilimsel dayanak sağlamanın, Türkçenin ve dolayısıyla Türkün geçmişini bugünde anlamlı kılacak etkinlik ve çıkarımlara bilimkuramsal destek sağlayacağı kanısındayız. Yeniden anlamsal üretim yalnızca geçmiş ile çağımız arasında değil çağımız içinde de geçerli ve önemli bir etkinlik olabilmektedir. Çağdaş Türkiye Türkçesinin yetkin ürünlerinin yeniden üretimleri, başkaca otoriter dil dünyalarının bağlamlarında farklı bakış açılarının oluşmasına ve Türkçenin/Türkün dilsel ufku öteye taşınmasına önayak olabilir.

Amaçlanan ikinci temel kazanım olarak dil bilinci yoluyla anadil bilincinin oluşumuna yönelik olan ise dil ve Türkçenin felsefi etkinliğe tâbi oluşuyla ilgilidir. Hacı

Ömer Karpuz, dil bilinci oluşumunda dilin işlevinin kavranması gereğini “*İnsanlarda genel dil bilinci çerçevesinde anadili bilincinin oluşması için, onlara dilin karmaşık özelliklerinden çok, dile yaşam içerisinde ne türlü görevler yüklendiğini, dilin nasıl ve niçin kullanıldığını genel olarak kavratmak yeterlidir.*”<sup>10</sup> ifadesiyle dile getirmektedir. Karpuz, aynı yazısında dilin işlevinin kavranması hususunda felsefi etkinliğin önemine ise anadil bilinci-felsefe ilişkisini tespitinde değinmektedir: “*Felsefe ile anadili arasında nasıl bir ilgi olduğunu belirlemeye çalıştığımızda iki boyut karşımıza çıkar: Bunlardan ilki, doğrudan felsefeyle ilgilidir; genel olarak her türlü yüksek ve derin düşünsel edimlerde dilin ve buna bağlı olarak anadilinin kullanılışı. İkincisi ise doğrudan anadilinin nesnel nitelikleri, gerekliliği ve önemi üzerinde yüksek ve derin düşünsel edimler.*”<sup>11</sup> Karpuz’un işaret ettiği ikinci boyutun, Türkolojinin asli meselelerinden biri addedilmesi gerektiği kanısındayız. Dilin niçin kullanıldığına ve dilin nelğine yönelecek felsefi etkinlik, dil bilinci ve Türkçe için anadil bilincinin gelişimine katkı sunacaktır. Bu kaygı, Türkçenin anlam yapısı ve işlevinin incelenmesinde Gadamer’de yoğunlaşan epistemoloji, ontoloji ve dil felsefesinden faydalanmamızın itkisini temin etmiştir.

Dört bölüm üzerinden kurgulanan tezin “Anlambilim Kavram Alanı” başlıklı birinci bölümünde Antik Yunan’dan Anlambilime değin dilde anlam üzerine düşünümünün bir takibi yapılmıştır. “Yorumbilim Kavram Alanı” başlıklı ikinci bölümde ise bu kez hermeneutik kavram ve teorisinin yine Antik Yunan’dan Gadamer’e değin gelişimi gösterilmeye çalışılmıştır. “Yorumbilime Dayalı Bir Anlambilim İmkânı” başlıklı üçüncü bölümde ilk iki bölümden elde edilen veriler ışığında bir disiplinlerarası eklemlenme denemesinde bulunulmuştur. Dördüncü bölümde ise üçüncü bölümde yapılan anlamlama tanımı ve elde edilen anlambilimsel ölçütler temelinde “Uzak/Özlem Çekene Kılavuz” üzerine bir örnek anlambilimsel inceleme gerçekleştirmeye çalışılmıştır.

<sup>10</sup> Hacı Ömer Karpuz, “Anadili Bilinci Sorunu”, *İçinde- Türkçenin Çağdaş Sorunları*, Gazi Yay., Ankara, s.221

<sup>11</sup> *a.g.m.* s.219

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ANLAMBİLİM KAVRAM ALANI

#### 1.1. Antik Yunan'da Logos Ekseninde Anlam

Antik Yunan'da dile dair yaklaşımları basitçe olgusal ve olumsal olarak ikiye ayırarak incelemek mümkündür. Her ne kadar taraflar ve taraftarlar açısından keskin sınırlar çizerek veya belli düşünürleri belli kategoriye sabitleyerek tasnif gerçekleştirmek yerinde sayılmasa da bu ayrımın aynı zamanda retorikle felsefenin ayrıldığı nokta olduğuna işaret eden bir çıkarımda bulunulabilir. İlk olarak olgusal biçiminde nitelendirdiğimiz yaklaşımı ele almak gerekirse çoğunlukla *Sokrates öncesi* tabir olunan Heraklitos, Demokritos, Epikuros gibi filozofların, dilin doğa kaynaklı mimetik bir süreçle oluştuğuna dair kabulleri üzerine temellenen görüşleriyle başlanabilir. Bu anlayışa göre; dil ve içerdiği sözcükler, gönderimde buldukları nesnelere birer taklitleri olarak ortaya çıkmıştır. Sözelimi *Heraklitos'a göre sözcükleri oluşturan harfler, doğadaki akışın düzenine bağlıdır; nesnelere ile onların adları arasında zorunlu bir bağlantı vardır.*<sup>12</sup> Yine *Epikuros da dilin, sözcüklerinin kaynağının doğa olduğunu düşünmektedir. Epikuros için dil, duyumlardan ve özellikle iki temel duyum olan acı ve hazdan türemiştir.*<sup>13</sup> Platon'un *Cratylus* adlı diyalogunun başlarında -sonlarında uzlaşımçı fikri destekleyen görüşler öne sürmesine karşın- Sokrates de farklı bir yerde durmaz: "*Demek oluyor ki, ad nesnenin sesle yapılan öykünmesinden başka bir şey değildir.*"<sup>14</sup>

Olgusalcı kavramıyla karşıladığımız bu görüş dairesinin genel yönelimi, sözcüğün bir asli anlama ve biçime sahip olduğunu varsaymaya dönüktür ki, sözcüğün ve anlamının *a priori*<sup>15</sup> temellere dayandığını içeren bu ileri sürüş, fikrin işaret ettiği *dilin olgusallığının* nedenini de ifşa eder. Antik Yunan'da genellikle söz, evrensel hakikati barındıran, eşyanın gerçekliğini ihtiva eden güvenilir bir kaynak konumundadır. Hakikatin soruşturucu kaynağı olan düşünce, onu açığa çıkararak dil ile özdeş görülmektedir. Nitekim tüm bu birlikteliğin açıklaması *logos* kavramıyla ifade

<sup>12</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 82

<sup>13</sup> *a.g.e.* s.82

<sup>14</sup> Platon, *Diyaloglar*, (Türkçesi Teoman Aktürel), İstanbul, 2010, s. 239

<sup>15</sup> "a priori" kavramı için bkz. Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s.25



bulmaktadır. *Herakleitos'a göre logos hem düşünmenin hem sözün hem de varlığın yasasıdır. Bir başka deyişle logos, realite hakkında mantıklı konuşmanın imkânının koşuludur.*<sup>16</sup>

Cratylus diyalogunda karşılaşıldığı gibi Antik Yunan'da sözün etimolojisine fazlaca değer atfedilmekteydi. Bunun nedeni, hakikatin soruşturulmasında sözü merkeze alan ve söze güvenen tavırda yatmaktadır. Filozof, kelimenin en arkaik biçimine ulaşmakla esasen hakikatin, dolayısıyla anlamın en arkaik biçimine ulaşmayı hedeflemektedir. Cratylus diyalogunun başlarında Sokrates'in ağzından Platon şunları aktarır: *“Doğru adları ebedî ve mutlak olanın niteliklerinde bulma olasılığımız çok fazladır; zira burada adlar büyük bir özenle verilmiş olmalıdır ve belki de bazıları insanınkinden daha ilahî bir güç tarafından verilmiştir.”*<sup>17</sup> Diyalogda Sokrates, savını desteklemek için dili bir dokuma aletine ve dilin parçalarını bu aletin parçalarına benzeterek, dilin işlevselliğine ve doğal bir eylem oluşuna atıfta bulunur. Buna göre doğal bir nesne olarak dilde sözün işlevi bellidir ve her nesne gibi sözler de bir işleyişe tâbidir: *Örneğin, kesme ve yakmanın doğasına uygun olarak hareket etmedikçe bu ya da şu odun parçasını kesemeyiz; kesici bir alet kullanmadan herhangi bir şeyi kesmeyi başaramayız ve üzerine su dökerek herhangi bir şeyi yakamayız. (...) Konuşma da bir eylemdir; adlar da konuşmanın araçlarıdır. Doğru konuşmak konuşma araçlarını yerinde kullanmaktır; bu da başka aletlerin tasarlandıkları belli işler için doğru kullanımlarının elzem olmasına benzer.*<sup>18</sup> Platon'un dil üzerine asıl görüşleri onun idealar kuramında kendisini göstermektedir: *Bu dünyada algıladığımız ya da algıladığımızı inandığımız nesnelere ve niteliklere karşılığı oldukları “biçimler” ya da “ideler”in kusurlu kopyalarından başka bir şey değillerdir. İdeler, varlıklarının insanlığın tüm bilgisinin nihaî temelini oluşturduğu sonsuz gerçekliklerdir. Dil, bizi araf üzerinden geçerek bu mutlak gerçeklikten, içinde ölümlülerin yaşadığı tanıdık, gündelik dünya olan onun gölgemsi yansımasına bağlar.*<sup>19</sup>

Sözün olgusallığını varsayan görüşün yanında özellikle Antik Yunan'da felsefenin karşısına retoriği koyan ve sözün olumsuzluğunu, genel geçer bir hakikat olmadığı gibi dilin ve anlamın da tamamen mutabakata dayalı olduğunu savunan Sofist

<sup>16</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 81

<sup>17</sup> Roy Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, (Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan), Ankara, 2018, s. 7

<sup>18</sup> a.g.e. s.5

<sup>19</sup> a.g.e. s.17

gelenekten söz edilebilir. Antik Yunan’da rekabet içerisinde bulunan felsefe ve retorik yanlılarının dil üzerine ters düştükleri nokta ise tam olarak burasıdır: Sokratik gelenek *a priori* hakikatin varlığından yana saf tutarken Sofistler her tür hakikat varsayımının altını eşmekte, tüm bu hakikat varsayımlarına *a posteriori* gözüyle bakmaktaydılar. Dolayısıyla onlara göre dil de özünde varlığın özündeki hakikatin mutlak taşıyıcısı değil, toplumsal uzlaşma yoluyla kurgulanmış bir düzenektir. Öyle ki Sofist Gorgias’ın radikal şüpheciliği ve Protagoras’ın izafiyetçi öğretisi karşısında Sokrates ve Platon felsefi bilgiyi sağlam temeller üzerine oturtmak üzere çokça uğraş sarf etmiştir.<sup>20</sup> Dili, retorik yoluyla ikna etme amaçlı kullanan ve bunun eğitimini veren okullar dahi kuran Sofistleri Platon “çıkar peşinde koşan bezirgânlara” benzetmektedir.<sup>21</sup>

Cratylus’ta Sokrates’in çabası, adların keyfi ve uzlaşım sal olduğuna dair savı öne süren Hermogenes’i ikna etmeye yöneliktir. *Hermogenes’e göre nesnelere adlarının kaynağında, insan topluluklarındaki mutabakatlar dışında herhangi bir şey aramak yersizdir.*<sup>22</sup> Gelgelelim söz konusu diyalogun sonlarına doğru Sokrates Hermogenes’in uzlaşım fikrini de yersiz bulmamakta ve desteklemektedir: “*Adların nesnelere alabildiğine benzemelerini ben de beğeniyorum. Ama korkarım ki, gerçekte — Hermogenes’in sözünü anımsayalım— işi hep benzerlikten yana çekmek biraz sakıncalı olacak, adların doğruluğu için anlaşma denilen bu kaba yola başvurmak zorunda kalınacak.*”<sup>23</sup>

Aristoteles’i söz konusu tasnifin bir safına yerleştirmek pek yerinde bir işlem olmayacaktır. Nitekim o, ne sözün olumsal olduğunu iddia eden Sofistler gibi retorik yanlısı bir şüphecidir ne de mimetik ilk adları savunan Sokratik geleneğin etimolojik takip temayülünü paylaşır. Aristoteles, *Yorum Üzerine* (Peri Hermēneias) adlı risalesine adlara dair şu tanımlarla başlar: “*Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların*

<sup>20</sup> Atakan Altınörs, “Platon ile Aristoteles’in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2011, S.49, s. 85

<sup>21</sup> *a.g.e.* s.84

<sup>22</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 83

<sup>23</sup> Platon, *Diyaloglar*, s. 253 (Bu diyalog birçok yorumcu için, Platon’un genel felsefi sisteminde bir yere oturtulamamasından ya da çeşitli yanlara çekilebilecek tartışmasının nereye varmak istediğinin anlaşılmasından dolayı şaşırtıcı olmuştur. Zira sonunda gerek Cratylus’un gerek Hermogenes’in ortaya attığı kuramlar onaylanmaz ve sonuçtaki tavizin de başlangıçtaki ilk soruya tatminkâr bir cevap olarak düşünüldüğü de pek söylenemez. Harris, Taylor, *Dilbilim Düşününde Dönüm Noktaları*, s. 15)

*nesneleri de aynı olacaktır.*"<sup>24</sup> Görüldüğü gibi Aristoteles, sözcükleri ruhtaki veya zihindekilerin birer simgesi olarak görmektedir. Bunun yanında Aristoteles, başkaca dillerin varlığından dolayı, zihin veya ruhtaki imlerin herkeste aynı olmasına karşın simgelerin bu farklı dillerde başkalaştığından bahsetmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre salt birer simge olan sözcükler, tabiat kaynaklı mimetik bir süreçle meydana gelmemiştir: *O halde öncelikle bir adın sağlamlığının neye bağlı olduğunu anlamamız gerekir. Bu sağlamlık, ad değiştirme ile ilgili bireysel kaprislerin iniş çıkışlarına izin vermeyen cinsten olmalıdır. Aristoteles'in gözünde bu sağlamlığın kaynağı uzlaşmadır, zaten başka bir şey de olamazdı. Bu uzlaşma, bir adın yerine başka bir adı benimsemek gibi nedensiz bir karar olarak değil, kendi dinamiğiyle devam eden sosyal bir sürecin parçası olarak anlaşılmalıdır.*<sup>25</sup> Aristoteles'te görünen uzlaşmacılığın asıl ayırt edici yönü, uzlaşmanın mantık etrafında şekillenmesidir. *Yorum Üzerine* risalesinde o, yüklem ve öznelerden müteşekkil önermelerden bahsederken aslında dili tümce düzeyinde incelemektedir. O, dilin bildirim düzeyindeki ifadeleriyle ilgilenir ve uzlaşma, iki önermenin birbirini olumlaması, bir önceki önermenin mantıksal olarak bir sonrakini evetlemesidir. *İnsan usu, adların kıyasın bir satırı ile ötekisi arasında çökmeyecek bir sağlamlığa sahip olmasını beklemektedir. Demek ki sürekliliği sağlayan bu uzlaşma yalnızca belli bir giysi türünü benimsemek ya da yılda belli bayram günleri dönemini izlemek gibi sosyal bir alışkanlık ya da adet değildir. Eğer dil bir logos ifadesi ise ve insanın dilsel davranışı da akılcı bir yaratığa aitse, ad koymada belli bir uzlaşma ve sağlamlık gereklidir.*<sup>26</sup>

*Poetika* adlı eserinde Aristoteles eğretileme için şu tanımı yapar: *"Eğretileme bir sözcüğe, kendi özel anlamının dışında bir anlam kazandırılmasıdır."*<sup>27</sup> Bu tanım Aristoteles'in, bir sözcüğün belirli bir anlamı olduğuna dönük ön kabulünü de içermektedir. Dolayısıyla bir sözcüğün –muhtemelen uzlaşmaya dayalı- kendi anlamı vardır ve bir sözcüğe kendi anlamı dışında bir anlam da verilebilmektedir. Keyfi bir anlamlandırma gibi görünen bu durumun uzlaşsallıkla çelişiyor gibi görünen yanını telafi etmek için Aristoteles; *söz konusu sözcükler arasında düzenli birtakım ilişki kalıplarının bulunması halinde anlamların, bir sözcükten ötekine özel bir uzlaşma geliştirmeden*

<sup>24</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (Çev. Saffet Babür), Ankara, 2018, s. 16a

<sup>25</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s. 22

<sup>26</sup> a.g.e. s.23

<sup>27</sup> Aristoteles, *Poetika*, (Çev. Emir Aktan), Ankara, 2017, s. 69

*aktarılabileceğini iddia etmiştir.*<sup>28</sup> Nitekim bu ilişki kalıpları *Poetika*'da *cinsin türe, türün cinse, türün başka bir türe, ya da bir orana göre*<sup>29</sup> dönüşmesi olarak açıklanmıştır.

Sonuç olarak Antik Yunan'da dile yaklaşım genel olarak sözün olumsal veya olgusal oluşu etrafında şekillenmektedir. Felsefe geleneği etrafında toplananlar iç içe gördükleri düşünce-dil-varlık ilişkisini karşılayan *logos*, hakikatin aynası kabul etmişlerdir. Buna göre adlar ve içerikleri *a priori* bir arkeye dayanmaktadır. Dili ikna sanatı için önemli gören Sofistler ise dilin salt mutabakata dayalı simgeler oluştuğunu iddia etmektedirler. *A priori* bir hakikatin varlığını reddeden Sofistler dolayısıyla sözün anlamına da yapay ve geçici gözüyle bakmaktadırlar. Bunların dışında dili, insanı "rasyonel hayvan" yapan o belirgin zihinsel meleke, yani sadece *logos*'un bir tezahürü olarak gören<sup>30</sup> Aristoteles, sözü mutabakata dayalı simgeler olarak tanımlarken, dilin simgelediği zihindeki imgelerin evrensel nitelikte olduğunu öne sürmektedir.

## 1.2. Orta Çağ ve Tümler Sorunu

*Ortaçağ, gerek tümler tartışması, gerekse trivium (gramer, diyalektik ve retorik) etkinliğine önem verilmesi nedeniyle dil problemlerinin filozoflar tarafından sık sık gündeme getirildiği bir dönemdir.*<sup>31</sup> Ancak çalışmamızın kapsamı gereği burada yalnızca tümler tartışmasının dil ve dilde anlamı ilgilendiren kısmına değinilmesi yeterli olacaktır. Nitekim tümler tartışması, dil-gerçeklik-varlık meselesinin Orta Çağ'ın öncesi ve sonrası ile ilişkisini açıkça ortaya koyan kapsayıcı ve mühim bir felsefi meseledir.

Orta Çağ felsefesinde söze bakış esasen Antik Dünya'nın nazarındakinden farklı değildir. Nitekim Orta Çağ'da etkinlik sahibi olan görüşler Antik Yunan'daki Platon, Aristoteles gibi filozofların görüşleri üzerine temellenir, onlardan dayanak alır. Grek'teki *logos* kavramının ifade ettiği düşünce-dil-hakikat-varlık müşterek ilişkisi, Orta Çağ için de geçerlidir. Ancak bu çağın ayırt edici özelliği, Roma kilisesi etrafında örgütlenmiş ve tüm Avrupa'ya egemen olmuş Hristiyanlık düşüncesinin varlığıdır. Hristiyanlıkla birlikte Antik Yunan'daki *logosun* evrensel aklı, ilahi akla dönüşmüştür. Dolayısıyla artık hakikatin kaynağı Hristiyanlığın tanrısıdır.

<sup>28</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s. 29

<sup>29</sup> Aristoteles, *Poetika*, s. 69

<sup>30</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s. 20

<sup>31</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 88

*Ortaçağ filozofları, temelde zorunlu varlığı, diğer bir deyişle Tanrı'yı ve kutsal metinleri merkeze oturtmalarına karşılık, dilde, düşüncede ve mümkün varlık olarak nitelenen dış dünyada varolana da kayıtsız kalmamışlar, ancak dilde, düşüncede ve dış dünyada varolanı sorunsallaştırırken, bunları, Tanrı sorunu ile kutsal metinlerden kaynaklanan ikincil bir sorun olarak ele almışlardır.*<sup>32</sup> Dil, özellikle kutsal kitabın dili, hakikatin kaynağı, ilahi aklın tezahürüdür ve çağın Hristiyan filozofları kendilerini bu ilahi sözü anlamak için sorumlu ve yetkin görmüşlerdir. *Tanrısal açınlanmaya/vahye dayalı bilgi, kendisini insanlığa dil aracılığıyla açmaktadır. Tanrısal kabul edilen, bir diğer deyişle Tanrı sözü olarak görülen bu bilginin de gerçekliği olduğu gibi yansıttığı düşünülür; ancak bir farkla; o fark şudur: Vahyî bilgi, bütünüyle olmasa da ortaçağ düşünürlerine göre özünde simgeler de barındıran bir dil kullanır.*<sup>33</sup> Orta Çağ din adamları sözcüklere, belirli bir göndergeyi işaret eden simgeler değil de görünen, ilk bakışta anlaşılandan daha ötede, daha ilahi bir anlam taşıyan işaretler olarak bakmakta ve metinsel yorumlamayı da bu bakış açısının gereği gibi gerçekleştirmekteydiler. Esasen bu, zamansal mesafeden kaynaklanan anlama sorunlarını çözmek amaçlı kullanılan bir yöntem olarak alegorik çözümlemenin kendisidir. Antik Yunan'da özellikle Homeros metinlerinin anlaşılması için kullanılan alegorik yorumlama yöntemi, Hristiyanlığın başlangıç döneminde dinî metinlerin, özellikle de İncil'in yorumlanmasında tercih edilen yöntem(lerden biri) olmuştur.<sup>34</sup> Dünyada duyu organlarımızla müşahede ettiğimiz her şey aslında geçicidir ve asıl hakikat tüm bunları yaratan Tanrı'dadır. Evrensel ilahi hakikati barındıran söz ise aynı şekilde görünenin ötesinde ilahi bir anlam da barındırabilmektedir.

Orta Çağ'daki bu teolojik bakış, Platon'un idealar kuramının içeriğinden pek farklı bir yere gönderme yapmaz. *Platon, özellikle, içinde bulunduğumuz nesnel varlıklar dünyasının, aynı kalmayan, hep değişim ve dönüşüm içinde olan bir dünya olması ve kendisini duylara açması nedeniyle, bu dünyaya ilişkin bilginin ancak sanı (doksa)'dan ibaret olabileceğini, gerçek bilginin değişmez olanla ilgili olması gerektiğini ve bunun da ancak akıl (nous)<sup>35</sup> sayesinde elde edilebileceğini ileri sürer.*<sup>36</sup> Platon'un

<sup>32</sup> Hasan Aydın, "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alanındaki İzdüşümleri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.19, 2015, s.3

<sup>33</sup> a.g.m. s.7

<sup>34</sup> Metin Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, İstanbul, 2016, s.40

<sup>35</sup> Gerek İbn Sina'nın gerekse Thomas Aquinas'ın akıl diye nitelediği yeti, bugün anladığımız, çoğu kez zihin anlamında kullandığımız akıl değildir; tanrısal olana açık, tanrısal ışığa dönük bir tür sezgi gücüdür; bir diğer deyişle Tanrı ile bağlantı kurabilecek bir güçtür. (H. Aydın, "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alanındaki İzdüşümleri", s.7)

<sup>36</sup> a.g.m. s.5

idealar kuramıyla temellenen bu görüş (kavram realistleri), tek tek tikel nesnelere ve dolayısıyla bunları imleyen adların, tümellerden, yani doğada nesnel olarak bir karşılığı bulunmayan tümleyici ifadelerden daha gerçek olmadığını savunur. Nesnelere, asıl gerçekliğin sahibi ilahi kudretin birer sureti olduğu gibi, adlar da ancak birer surettir. *Platon'a değin geriye giden bu gerçekçi/realist tavrın temel nedeni (...) anılan görüşün Hristiyan dogmalarına görünüşte uygunluğu olsa gerektir. Zira Tanrı'yı ve öte dünyayı, bu dünya karşısında saltık gerçek olarak gören ve bu dünyayı sanallaştıran bir anlayışı, tümellerin gerçekliği teziyle meşru bir zemine oturtmaya çalışmak hiç de zor değildir. Öte yandan, gerçek olan tümellerse, bu kutsal metinlerdeki tümel ifadelerin hakikat olduğunu temellendirmede de oldukça işlevsel bir rol oynayabilir.*<sup>37</sup>

Orta Çağ felsefesinde kavram realistlerine karşı olarak ortaya çıkmış bir diğer görüş ise Avrupa'nın bilimsel aydınlanmasının temellerini atacak olan deneyim-merkezliğin mahsülü nominalizm/adcılıktır. Bu görüş, *bir tümelin sadece bir ad ya da kâğıda yazılmış isimden ibaret olduğunu savunmaktadır. (...) Kullandığımız sözcüklerin arkasında gizlenen başka hiçbir şey yoktur. (...) Bu düşünce, gerçek varlık olarak tikelleri görmekte, tümele hiçbir gerçeklik tanımamaktadır.*<sup>38</sup> Bu dönemdeki bir üçüncü görüş olan konseptüalizm/kavramcılık, ilk iki görüşü ortak bir noktada buluşturmaya hedeflemektedir: *Bu uzlaş, adcılığın tümellerin sadece isimlerden ve seslerden ibaret oldukları iddiasını reddetmek bakımından zorunlu olarak gerçeklikle uzlaşacak, fakat öbür yandan adcılığın tümellerin bütünüyle bağımsız, Platonik idealar olmadıkları iddiasını da benimsemek zorunda kalacaktır.*<sup>39</sup> Bu bakımdan, insanı rasyonel bir hayvan olarak gören<sup>40</sup> ve gözümüzün gördüğü "kırmızı"dan başka bir kırmızı olmadığını savunan<sup>41</sup> Aristoteles'in etkisi, yönünü ilahiyattan dünyaya çeviren bu görüşlerde kendisini göstermektedir.

Tüm bunlara istinaden Antik Çağ'ın olgusal ve olumsal logosunun Orta Çağ'da farklı gerekçelerle de olsa aynı biçimde varlığını sürdürdüğü kabul edilebilir. Çoğunlukla dilin sözcüksel düzeyinde vuku bulan söz konusu tartışmalar, sözcüğün anlamına yönelen iki ayrı yaklaşım olarak okunabilmektedir. İlk anlamı ilahi bir dünyada arayan gözler

<sup>37</sup> a.g.m. s.21

<sup>38</sup> a.g.m. s.23

<sup>39</sup> a.g.m. s.24

<sup>40</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s. 20

<sup>41</sup> a.g.e. s.21

mutlak/ilahi anlamın sözün ardında bulunduğunu savunmuş, ardından, gören gözlerine itimat edenler sözü, dünyevi nesnenin vekâleten temsil edildiği birer ses addetmişlerdir.

### 1.3. 17. Yüzyıl'da Dil ve Anlamı İdealize ve Rasyonalize Etme Çabaları

Avrupa'dan başlayarak tüm dünyanın çehresini değiştirecek olan; evrenselleşme, rasyonelleşme, insanın özneleşme sürecinin başladığı nokta olarak 17. yüzyıl hemen her konuda dönüşümün yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. İnsanın kendisini ve bilgiyi-varlığını-dünyayı değiştirebilme gücünü keşfetmesi de yine bu dönem sayesinde tedricen gerçekleşecektir. Çünkü bu dönemden önce, makrokozmos öncül ve temel kabul edilip mikrokozmos yani insan bu öncüle göre biçimlendirilmekteyken artık insan mikrokozmostan yani kendisinden yola çıkarak, dünyevi akıl yoluyla tüm evreni ve evrenin içerdiği her şeyi keşfedebilecek ve hatta ona şekil verebilecek paradigmlar bütününe geliştirecektir. Descartes'ın "düşünüyorum o hâlde varım"<sup>42</sup> meşhur çıkarımı ile çektiği tetik hiç kuşkusuz insanın, gücünün farkına varmasıyla sonuçlanacak keşfin manifestosudur. Bu manifestoyla ateşlenen Kartezyen düşünce ve bu düşüncenin bir ürünü olarak, dünyevi aklın mantık yoluyla refleksiyonu<sup>43</sup> sayesinde ulaşılabilecek rasyonel evrenselliğe yönelimin yaygınlaşması, kuşkusuz kendisini dil anlayışında da gösterecektir: Doğadaki her nesnenin temel işleyişinin keşfine ve mümkünse her işleyişin sabit, belirli, nizami hâle getirilmesine duyulan bu büyük iştah, dilin evrensel temellerinin araştırılması ve dilsel gösterge ile gösterilenin birbirine sabitlenme isteği olarak tezahür edecektir. Düşüncedeki mantıksal diyalektiğin ifade biçimi olarak düşünülen dil, aklın evrenselliğine ve mükemmeliyetine uydurulmaya çalışılacaktır.

Antik Yunan'dan beri şahit olunan "dil ile düşünce arasında ilişki kurma" temayülü on yedinci yüzyılda Descartes tarafından da paylaşılmaktadır. *Descartes, "idealar" ile "düşünceler" veya "fiilî kavrayışlar" arasında bir ayrım yapar. Şöyle ki, ona göre idealar akıllı ruhun fitratı-tabiatı icabı sahip olduğu şeylerken, vardığımız hükümler olarak düşünceler, idealar ile iradenin bir aradalığıdır. Tasdik ya da inkâr fiilini icra eden, yani hüküm veren meleke "irade"dir. Konuşmak bir bakıma hüküm vermek olduğuna göre, sözlerimizin doğrudan anlamları düşüncelerimiz olmalıdır. (...)*

<sup>42</sup> Descartes'in, düşünmesinin katksız hakikatinden mülhem, var olduğuna kesinlikle emin olduğu töz olarak kendisini yani insanı her şeyin önüne konumlandığını ifade eden çıkarımı için bkz. Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev. Afşar Timuçin), 1998, s. 62

<sup>43</sup> Zihnin kendisini bilmek amacıyla kendisine yönelmesi olarak refleksiyon için bkz. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s.729

*Bu itibarla Descartes'ın nazarında, hüküm ve cümlelerinin “anlamı”nın, idealarımız ile irademizin bir aradalığından meydana gelen düşüncelerimiz veya fiilî kavrayışlarımız olduğu yorumu yapılabilir.*<sup>44</sup> Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da, insanı hayvanlardan ve otomatlardan (ya da muhayyel robotlardan) ayıran bir özellik olarak konuşmayı yani dili işaret etmektedir. Ona göre sözgelimi hayvanlar ancak içgüdülerine dayalı bir iletişimsel dizge kullanabildikleri hâlde insan, akli sayesinde komplike bir dile sahiptir.<sup>45</sup> İnsan dili uslamlamaya dayalıdır ve insan dışındaki varlıkların böyle bir imkânı yoktur. İnsanın düşünmesinin yani aklının evrenselliği ve dilin bu evrensel yetinin ifade edilme biçimi olması, Descartes'ın evrensel-ideal bir dilin tesis edilebilmesi yönünde umut beslemesine vesile olmuştur.<sup>46</sup> İdeal dil tasarımı, Descartes'tan sonra çokça gündeme gelecek hatta denemeler yapılacaktır. İdeal dil ihtiyacı genel olarak dilsel iletişimdeki belirsizliklerin neden olduğu zorluklar dolayısıyla ortaya çıkmıştır ve mantık temelli kusursuz-sembolik bir muhayyel dili gereksinir. Bu muhayyel dil sayesinde düşüncelerimiz dilde anlam yoluyla adeta bir matematiksel işlem gibi sabitlenecek ve göstergeyle gösterdiği arasında tartışmasız bir uyum olacaktır.

Descartes'in ektiği bu ideal dil tohumunu dikkate değer bulan birçok Yeniçağ filozofu arasında, Port-Royal Ekolü mensupları ve Leibniz önde gelir.<sup>47</sup> *Leibniz, ideal dil projesiyle, bir yandan tabii dillerdeki kelimelerin anlam belirsizliklerinin sebep olduğu iletişim kusurlarından arındırılmış bir “evrensel karakteristik”i, diğer yandan da muhakemeleri hatasız ve hızlı gerçekleştirmeye imkân verecek bir “icat sanatı”nı beşerî müdrikenin istifadesine sunacağını umut eder.*<sup>48</sup> Leibniz, bu yöndeki çalışmalarını bir türlü tamamlayamamış olsa da kendisinden sonra bunu yapacaklara ilham kaynağı olmuştur. Descartes'in etkisiyle bu dönemde aynı ideal dil anlayışı çerçevesinde etkili düşünceler serimleyen bir başka taraf ise Fransa'da Port-Royal Manastırı'ndaki solitaire'lerin (inzivaya çekilmiş kişi) ikisidir: Antoine Arnauld ve Claude Lancelot. Daha sonra Port-Royal ekolü olarak anılacak iki yazar tarafından 1660'da basılmış “Grammaire generale et raisonne” (Genel ve akılcı dil bilgisi) adlı yapıt etrafında gelişen fikirler, farklı dillerin biçimsel ve anlamsal farklılıklarına karşın, hepsinin temelinde yatan evrensel-

<sup>44</sup> Atakan Altınörs, (2010). “Düşünce ile Dil Arasındaki İlişkiye Descartes'ın Yaklaşımı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.28, s.397

<sup>45</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 93

<sup>46</sup> a.g.e. s.93

<sup>47</sup> Atakan Altınörs, “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis”, *Felsefe Dünyası*, 2011, S.51, s.68

<sup>48</sup> a.g.m. s.69



mantıksal yapıyı çözümlenmeye yönelmiştir. *Grammaire generale et raisonne*, dilin doğasına bir açıklama getirerek konuşma sanatının temellerine inen bir incelemedir. Bu bakımdan bir “genel” dil bilgisidir: *Bütün dillerin paylaştığı dil bilgisi özelliklerinin bir açıklamasıdır.*<sup>49</sup>

Görüldüğü gibi bu yüzyılda, her zaman olduğu gibi, gerek tümcesel gerekse sözcüksel düzeyde olsun anlamın sabitlemesi, muğlaklığın giderilmesi hedeflenmiş ve buna dönük kuramsal yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu dönemde aklın ve akılsallığın ön planda olması nedeniyle dil ve dolayısıyla anlam, evrensel meleke olan akıl yoluyla ürettiğimiz düşüncelerimizle eşdeğer görülmüştür. Ancak bu dönemde farklı diller arasında ve hatta aynı dil içindeki anlam muğlaklıklarının da bilincindedirler. Bu sebeple anlamı göstergeye sabitlemek, bunun içinse mantık yoluyla işleyen, herkesçe ortaklaşılacak bir dil bilgisi inşa etme isteği duymaktadırlar.

#### 1.4. 18. Yüzyıl’da Locke ve Condillac Çevresinde Dil ve İdea İlişkisi

On yedinci yüzyılda, mantıksal ilkelere dayanan ideal bir dilin tesisiyle dilde anlamın muğlaklığı sorununun çözüleceğine dair rasyonel düşüncenin yerini J. Locke ile birlikte on sekizinci yüzyılda, anlam muğlaklığını başka bir nedene bağlayan deneyimci görüş almıştır. J. Locke, fikirlerin doğuştan geldiği veya “aklın/mantığın yolunun bir olduğu”na dair rasyonel görüşe karşı çıkmış; zihnimizin en başta boş bir levha (tabula rasa) iken fikirlerimizin öznel deneyimler sonucu sonradan oluştuğunu öne sürmüştür.<sup>50</sup> Ona göre insanlar nesnelere dair düşüncelerini, edindiği deneyimler neticesinde şekillendirir. Fikirlerin öznelliğini öne süren bu bakış açısı, dilde ve dilsel göstergenin anlamında şekillendirici bir görev üstlenir: Locke, zihnimizde nesnelere dair oluşan söz konusu fikirleri *ide* kavramıyla karşılamaktadır: “*Zihnin düşündüğü nesnelere anlıkta kendilerinden başka bir mevcudiyeti olmadığından, zihinde göz önünde bulundurulmuş nesnenin göstergesi ya da ifadesi olarak başka bir şeyin daha bulunması gereklidir; bunlar da idelerdir.*”<sup>51</sup> Dolayısıyla nesnelere tecrübe etmemizle zihnimizde bu nesnelere dair oluşan öznel fikirler bizim idelerimizi meydana getirmekte, sözcükler ise nesnenin değil bu idelerin göstergesi olmaktadır. Bunun sonucu olarak bir sözcüğün anlamı nesnenin kendisi değil, sözcüğün göstergeliğini üstlendiği, zihindeki idedir.

<sup>49</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s. 88

<sup>50</sup> a.g.e. s.113

<sup>51</sup> a.g.e. s.114

Locke, aksi durumda yalnızca tek bir dilin mevcut olması gerektiğine dair yaygın gerekçeyi öne sürerek, bir idenin göstergesi konumundaki sözcüğün biçimsel olarak nedensiz olduğunu öne sürmektedir.<sup>52</sup> Kişi, nedensiz göstergeye kendi deneyimleri sonucu edindiği ideyi anlam olarak koşmaktadır ve bu durum Locke'un iletişimin ve dilin temel sorunu olarak işaret ettiği durumun kendisidir. Dili esas olarak insanlar arası iletişimin salt bir aracı olarak gören Locke'a göre *sözcüklerin, iletişim hizmetine sokulması için dinleyicide konuşmacının zihninde yerini tuttuğu ideleri tıpatıp uyandırması gerekir, bu olmayınca insanlar birbirlerinin zihinlerini gürültü ve seslerde doldurur.*<sup>53</sup> İletişimin sağlıksızlığının, dolayısıyla anlamın sabitlenememesi probleminin nedeni olan bu durum ona göre dilin bir kusurudur.

Dilin kusuru ve iletişimin zorluğuna neden olan öznel idelerin oluşumunu Locke, iki çeşit fikir tanımlayarak açıklamaya çalışır: Yalın fikir ve karmaşık fikir. Locke'a göre, benzer deneyimler dolayısıyla çoğunlukla ortaklaşılın yalın fikirler bireyce düşünsel işleme tâbi tutularak öznel karmaşık fikirler edinilir.<sup>54</sup> Locke'un dil ve iletişimdeki muğlaklığı gidermeye dönük önerisi ise yalın fikirlerden yola çıkarak karmaşık fikirlerin çözümlenmesidir. O, böylelikle bireysel anlamın anlaşılır kılınabileceğini düşünür.<sup>55</sup> Locke'un yalın ve karmaşık ikiliğine dayanan bir başka çıkarımı, adların da aynı düzeyde farklılaştıklarına yöneliktir. Ona göre doğadaki tüm adlar öncelikle yalın bir fikre dönük yalın adlardı. Ancak daha sonra yalın fikirlerden karmaşık fikirler üretildiğinde söz konusu karmaşık fikirleri göstermesi için yine yalın adlar atanmıştır. Harris ve Taylor'a göre Locke'un bu çıkarımlarının yorumlanmasıyla, on sekizinci yüzyılda eğretilme ve köken bilgisine ilgi tekrar artmıştır.<sup>56</sup>

Bu yüzyılda dil konusunda önemli kuramsal yaklaşım ortaya koyan bir diğer bir düşünür, Locke'un deneyimciliğinden etkilenecek *duyumculuk* (sensualizm) adlı bilgi kuramını geliştiren Etienne Condillac'tır. Condillac, kelimelerin ideaların işaretleri olduğuna dair Lockecü görüşle uzlaşır ancak özellikle dilin salt bir iletişim aracı olmadığını ve düşüncenin ancak dil ile birlikte gelişebileceğini öne sürmesiyle hem Locke'u eleştirir hem de kendi durduğu noktanın ayırıcı niteliğini ortaya koyar. Condillac, Locke'u *müdrîkenin faaliyetinde işaretlerin ne kadar zarurî olduğunu*

---

<sup>52</sup> a.g.e. s.111

<sup>53</sup> a.g.e. s.112

<sup>54</sup> a.g.e. s.118

<sup>55</sup> a.g.e. s.118

<sup>56</sup> a.g.e. s.121

*görememekle suçlamıştır. Zira ona göre, Locke zihnin, kelimeler işe karışmaksızın ideaları birleştirdiği veya ayırdığı zihin önermeleri meydana getirdiğini farz eder. Locke'un bu faraziyesi dil-dışı ya da dil-öncesi bir düşüncenin mümkün olduğunu tasdik manasına geleceğinden, Condillac'ın nezdinde asla kabul edilemez.<sup>57</sup>*

Condillac, dil ve zihnin birbirini etkileyerek geliştiğini iddia etmiş ve bu görüşünü dilin oluşumuna dair ürettiği kurgu üzerinden açıklamıştır. Ona göre başlangıçta dil yerine jest ve mimiklerden müteşekkil bir işaretler dili kullanılmaktaydı. Ancak Condillac'ın *davranış dili* biçiminde adlandırdığı bu dilin göstergeleri idealarımızı değil içgüdüsel hislenmelerimizi dışa vurmaktaydı.<sup>58</sup> Çünkü insanın nesnelere zihinsel işlemle analiz ederek nesnelere dair ideler elde etmesi bir analitik işlemi gerektirmektedir ki insan yapay dili icat etmeden önce böyle bir yetiye sahip olamazdı. Nitekim insanın tarihinin daha sonraki bir aşamasında, yine Condillac'a göre uzaktan anlaşmada kullanışlı olmaması ve nesnelere analiz etme kabiliyetinin zayıf olması nedeniyle, davranış dili tedricen yerini çığlık ve nidalardan oluşan sesli dile bırakmıştır.<sup>59</sup> Söz konusu dil gelişip yapaylaştıkça nesnelere analiz etmede yetkinleşmiş ve aynı anda insanın muhakeme yetisini de yetkinleştirmiştir. *Condillac düşüncelerin ancak dil sayesinde analiz edilebileceğini vurgular: "Bir düşüncenin bileşimini meydana getiren idealar zihinde eşzamanlıyken, konuşma art arda gelir. Demek ki düşüncelerimizi analiz etme yollarını bize sağlayan, dillerdir."<sup>60</sup> Zihin; bellekte tutma, hatırlama, karşılaştırma, birleştirme ve ayrıştırma işlemlerini yapabilmek için dile ihtiyaç duyar. *Condillac'ın mülhazalarından çıkan sonuç, onun dil-öncesi veya dilden bağımsız bir düşünme faaliyetini, birtakım muhayyel çağrışımlar dışında imkânsız gördüğüdür. Condillac'ın nazarında, konuşmak, muhakeme etmek/akıl yürütmek, soyut idealar üretmek, esasen aynı şeydir.<sup>61</sup> Düşünün, anlamı ve anlamlamayı dizgeden ayrı düşünemeyeceğimize yönelik varsayımı, dil felsefesi ve dilbilimin daha sonraki gelişiminde hatırı sayılır bir yeri olacaktır.**

### **1.5. 19. Yüzyıl: Wilhelm von Humboldt ve Ferdinand de Saussure**

On dokuzuncu yüzyıl, bir önceki bölümde Condillac'ta rastladığımız, düşüncenin oluşumunda dilin etkin rolü meselesinin dile getirilmesinin iyiden iyiye yaygınlık

<sup>57</sup> Atakan Altınörs, "Condillac'ta Düşünce-Dil İlişkisi", *Kutadgubilig Dergisi*, 2011, S.19, s.394

<sup>58</sup> a.g.m. s.388

<sup>59</sup> a.g.m. s.389

<sup>60</sup> a.g.m. s.392

<sup>61</sup> a.g.m. s.393

kazandığı, anlamsal yapının dizgeyle kurduğu karşılıklı ilişkinin irdelendiği bir dönem olarak karşımıza çıkar. Ayrıca genel bir bilim olarak dilbilimin de temellerinin atılacağı yüzyıl 19. yüzyıldır. Bu yüzyılda dil üzerine birçok yayın yapılmış olmasına karşın burada yalnızca Wilhelm von Humboldt ve dilbilimin kurucusu addedilen Ferdinand de Saussure konu edilecektir.

Humboldt esas olarak dillerin farklılaşmasının temelindeki nedeni araştırdığı, başlığı “İnsan Dillerinin Yapısındaki Çeşitlilik ve Bunun İnsanın Zihinsel Gelişimindeki Etkisi Üzerine” biçiminde Türkçeleştirilebilen yapıtında, dilde iki yapıcı ilke ayırt etmektedir: İçsel dil duygusu ve ses.<sup>62</sup> Buna göre insanda üretmeye dayalı bir duygu vardır ki bu içsel dil duygusu var olanın üzerine yaptığı muhakemeye gelişimin tetikçisidir. Dili belirli bir ürün (ergon) olmaktan ziyade bir etkinlik (energeia) olarak tanımlayan Humboldt,<sup>63</sup> etkinliği içsel dil duygusunun edimsel hareketi anlamında kullanır. İnsan, tevarüs eden kendi dili ile ve o dil sayesinde düşünsel etkinlik gerçekleştirir ve dil/düşünce bu yolla inkişaf eder. Ancak insan, üretimsel etkinliğinde (energeia) tamamen bağımsız değildir. İnsanın ait olduğu ulusun dili, dolayısıyla kişinin ana dili, biçimsel yapısında (ergon), geçmişten bugüne devretmiş bir düşünsel birikimi barındırır. Kişi, dilsel etkinliğini birikimin mahfuz bulunduğu bu biçimsel yapı çevresinde ve ondan kaynaklanarak gerçekleştirir. Her bir dil özünde bir dizgeselliği barındırmaktadır ve kişi bu dizgesellikten ayrı olarak muhakeme gerçekleştiremez. Bu durum, *zaten yaratılmış olan eylemin yeni yaratılmış olan eylem üzerindeki, ergonun energeia üzerindeki, ürünün üretilmekte olanın üzerindeki gücünü göstermektedir.*<sup>64</sup> Humboldt bu yolla, her ulusun düşünüm yapısının farklı olduğunu ve dillerde biçimsel farklılaşmanın, zihinsel farklılaşmanın bir tezahürü olduğunu öne sürer ve gelişim olgusunu da buna bağlar. *Bir halkın paylaşılan içsel dil duygusu, her konuşma eyleminde kendiliğinden ifade edilmesiyle dilin milim milim, adım adım düzenli olarak ve tek bir biçimde değişmesine neden olacaktır. Bu açıdan bakıldığında dilsel evrim, içsel dil duygusu ile ses biçimi, yani energeia ile ergon arasındaki diyalektiğin sürekli ortaya çıkışıdır.*<sup>65</sup>

<sup>62</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s. 151

<sup>63</sup> a.g.e. s.154

<sup>64</sup> a.g.e. s.155

<sup>65</sup> a.g.e. s.156

Dilin ve dilde anlamın dizge ile düşünüm sürecinin diyalektik etkileşimi neticesinde geliştiğini öne süren Humboldt'un çoğu zaman dilsel görelilik taraftarı sayılması doğaldır. Ancak tüm bunlara rağmen Humboldt her dilin temelinde evrensel bir düzey olduğunu da iddia etmektedir: “*İnsanda dile karşı doğal eğilimin evrensel olmasından ve herkeste de bütün dilleri anlayabilme anahtarı bulunmasından dolayı tüm dillerin biçimlerinin temelde aynı olduğu ve her zaman evrensel bir amaca ulaştığı kendiliğinden ortaya çıkar. Fark, yalnızca araçlarda ve amaca ulaşmanın izin verdiği sınırlar içinde yatar.*”<sup>66</sup> Humboldt, dilin zihinle diyalektik etkileşimi var sayan kuramına istinaden, ideal bir dilin imkânını da göz ardı etmez: “*Bütün akla gelebileceklerin içinden dilin amaçlarıyla en çok örtüşen bir biçim ortaya çıkarılmalıdır ve var olan dillerin erdemlerini ve kusurlarını bu tek biçimime yaklaştıkları derecede ölçebilmeliyiz.*”<sup>67</sup> Görüldüğü gibi Humboldt, rasyonellerdeki anlayışa paralel olarak insanlığın anlamı sabitleme güdüsüne hizmet edecek bir ideal dili arzulamaktaydı. Ancak bunu onlar gibi mantığın evrenselliği üzerine değil, dilin ve dolayısıyla anlamın olumsuzluğu üzerine inşa etmekteydi. Dolayısıyla anlamsal farklılaşma, evrensel aklı doğru yansıtamayan bir araç olarak dilin kusurlu oluşundan değil, toplumların düşünsel yapılarının bir tezahürü olduğu kadar onların anlam dünyasını etkileyen dillerin başkaca olmasından kaynaklanmaktaydı.

Otoritelerce modern dilbilimin kurucusu olarak gösterilen İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure, ölümünden sonra, öğrencilerinin ders notlarının derlenmesiyle meydana getirilip yayımlanan *Genel Dilbilim Dersleri* adlı eserinin içeriğindeki görüşleriyle hem modern dilbilime bir başlangıç modeli oluşturmuş hem de özellikle insan bilimleri alanında Yapısalcılık adında bir akımın ortaya çıkmasına vesile olmuştur. *Dersler*'de, geleneksel dil çalışmalarını (tarihsel-karşılaştırmalı dil bilimi, filoloji vb.) ve dil anlayışını temelden sarsacak itirazlarda bulunmuş, öne sürdüğü savlar ve savların ihtivasını teşkil eden kavramlar modern dönemlere değin etkisini sürdürmüştür. Bu etki bugün dahi dilbilim çalışmalarında hatırı sayılır bir yere sahiptir.

Eski Çağ'dan beri dil üzerine yapılan düşünümün büyük kısmında temel bir ilke konumunda bulunmuş olan “dil öncesi/dil dışı ideaların varlığı” ön kabulü, Saussure'un itirazının yoğunlaştığı mühim bir noktadır. Geçmiş, Platon'un idealar kuramının dile dönük varsayımına kadar dayanan görüş 19. yüzyıla kadar etkisini yer yer göstermeye

---

<sup>66</sup> a.g.e. s.158

<sup>67</sup> a.g.e. s.160

devam etmiştir. Orta Çağ'da realistler; 17. yüzyılda Descartes, Leibniz; 18. yüzyılda Locke gibi düşünürler birçok yönden birbirlerinden ayrılırlar da dilin düşüncenin salt bir ifade aracı olduğunu varsaymaktaydılar. Saussure, kendisinden önce Condillac'ın da iddia ettiği gibi, dilden bağımsız bir düşünce olmadığını kabul etmektedir: “*Kelimelerle dışa vurulmasından soyutlanmış hâliyle, psikolojik olarak düşüncemiz sadece biçimsiz, ayrılaşmamış bir kütlede ibarettir. (...) Kendi başına ele alındığında düşünce, hiçbir şeyin zorunlukla sınırlandırılmadığı bir bulutsu gibidir. Önceden tesis edilmiş idealar yoktur ve dilin ortaya çıkışından önce hiçbir şey ayırt edilmiş/seçik değildir.*”<sup>68</sup> İdealar, yani insan zihninin anlamsal/kavramsal içeriği ancak dil ile bir şekil alabilmektedir. Harris ve Taylor'ın yorumuyla Saussure, dil ve düşüncenin bu diyalektik ilişkisinin yeni görünümünü ortaya koymakla logos kavramına yeni bir soluk getirmiştir.<sup>69</sup> Saussure'e göre, düşüncemizin içeriği, bir sistem olarak işleyen dil sayesinde şekillenmektedir. Saussure'ün, dilin kullanımındaki farklılaşımını, dilin etkinlik düzeyini ifade eden *söz* (*parole*)'den ayırdığı ve dilbilimin esas gereci olarak işaret ettiği, dilin soyut ve edilgen düzeyi olan *dil* (*langue*), her şeyden önce dizgesel oluşu ile öne çıkarılmıştır. Ona göre dil (*langue*), göstergelerden oluşan bir sistemdir ve bu sistemsel niteliğiyle düşünce ancak belli bir dilsel dizge dâhilinde, belli bir biçim alır.

Dilin göstergelerden oluşan bir dizge olduğuna dair görüş, göstergenin neliğini de sorun etmektedir. Dile yönelen geleneksel felsefi bakış, gösterge konusunda da yine dil dışı idealar meselesine paralel bir görüş sergilemektedir. Buna göre dil ve içeriğindeki adlar, onlardan yalıtık olarak var olan ideaların salt birer simgeleridir. *Aslında Saussure de, örtük biçimde itiraz ettiği filozoflar kadar, zihinciliğin özel bir versiyonu olan ideacı bir anlamlılık teorisi yanlısıdır: “Dil ideaları taşıyan/ifade eden bir işaretler sistemidir.”* diyerek kendi pozisyonunu açıkça ifade etmektedir. Yani anlamlılık ona göre neticede zihinsel entiteler olan idealarla ilişkili bir olgudur. Fakat, bu sırada Saussure dil felsefesindeki yaygın anlayıştan yine de ayrışır. Ona göre anlamlılık, bir nomenklatura gibi düşünülen dildeki kelimelerin yalnız başlarına alındıklarında birer ideanın yerini tutmasıyla ortaya çıkan bir durum olmasa gerekir; zira, “*dilsel sistem ayrımsal bir idealar dizisiyle kombine hâldeki ayrımsal bir sesler dizisidir*”.<sup>70</sup> Saussure'e göre dilsel gösterge, gösterenle karıştırılmıştır. Ona göre dil denilen sistemin her bir parçasını ifade

<sup>68</sup> Atakan Altınörs, “Dil Felsefesindeki Klasik Anlayışa Karşı Saussure'ün Örtük İtirazları”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2018, S.1, s. 31-32

<sup>69</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s.186

<sup>70</sup> Atakan Altınörs, “Dil Felsefesindeki Klasik Anlayışa Karşı Saussure'ün Örtük İtirazları”, s. 291

eden gösterge, gösterenle (işitim imgesi) gösterilenin (kavram/anlam) iç içe geçmesiyle ortaya çıkmaktadır. Sistem içerisinde gösteren gösterilenden, gösterilen ise gösterenden ayrılamaz. *O hâlde gösterge, nesneyi gösteren bir ad değil, öğeleri birbirine sıkı sıkıya bağlı ve aralarında bir çağrışım ilişkisi olan iki yönlü psişik bir kendiliktir.*<sup>71</sup> Bir dil dizgesi içinde idealar veya kavramlar ne kadar sahici ise, bütünün işleyişi gereği bağlı buldukları ad da o kadar sahici ve birincildir.

Saussure'ün sisteminde, bir kavramla zihindeki bir işitim imgesini birleştiren gösterge, her zaman belirli bir nesneye gönderme yapmamasıyla nedensiz/uzlaşımaldır.<sup>72</sup> Dolayısıyla göstergenin anlamı, bir neden bağlantısıyla değil, dizge içinde ilişkide bulunduğu diğer öğelerden ayrılan nitelikleriyle ortaya çıkar. Saussure, göstergenin, sistemin diğer parçalarıyla kurduğu ilişki ve diğerlerinden ayrılan özellikleriyle edindiği anlamı dilsel *değer* (valeur) kavramıyla karşılamaktadır.<sup>73</sup> Bir dil dizgesindeki (langue) göstergenin değeri, diğer göstergelerden farklılığıdır ve o dizgenin işleyişinde edindiği yere göre değer kazanır. Göstergenin değeri, dizge dâhilindeki anlamına denk gelmektedir. *Eğer dilde sadece ayrımlar varsa, bu durumda, her dil göstergesi değerini öteki göstergelerle olan bağıntılarından alacaktır.*<sup>74</sup> Göstergenin dizge içinde diğer parçalarla kurduğu bağıntıları Saussure *dizimsel* ve *çağrışımsal* olmak üzere ikiye ayırır. Saussure, çizgisel olarak birbirini izleyen birimler birleşimine dizim adı vermekte ve çizgisel olarak dizilen bu birimlerin ilişkisini dizimsel ilişki olarak ifade etmektedir. Bunun yanında dizge içinde birbirleriyle çağrışımsal ilişki kuran birimler arasındaki bağıntı ise Saussure tarafından çağrışımsal (dizisel) ilişki olarak isimlendirilir.

Kısaca Saussure, dili kendi içinde işlerliği olan bir sistem olarak tanımlamıştır ve bu sistemin göstergelerden oluştuğunu öne sürmüştür. Göstergeler nedensizdir ve içeriklerini, sistemin diğer parçalarıyla kurdukları ilişkiler ve diğer parçalardan ayrılıkları neticesinde elde ederler. Bu farklılık göstergenin değeridir. Göstergenin *değeri* ise bir sistemin parçası olarak o sistem içinde göstergenin *anlamından* başka bir şey değildir. Dolayısıyla anlam, ancak bir dizge dâhilinde bir ada bağlanabilmektedir. Dizge dışında adlar, gösterge değil salt birer ses yığındır.

<sup>71</sup> Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, Ankara, 1986, s. 61

<sup>72</sup> Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-1*, İstanbul, 2017, s. 28

<sup>73</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 71 *Dilsel değer* kavramı için ayrıca bkz. Pierre Guiraud, (Çev. Berke Vardar), *Anlambilim*, İstanbul, 1975, s. 27

<sup>74</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s.75

Saussure'le birlikte; dil (langue) sözden (parole), dilin dural bir dizge olarak tanımlanması nedeniyle eşzamanlı araştırma artzamanlı araştırmadan ayrılmış, doğal dil dışındaki gösterge sistemlerini incelemek üzere bir genel bilim olarak göstergebilim üzerine çalışmalar başlamış, modern dilbilim için bilimsel sınırlamalar ve kapsam belirlenmiştir. Bununla beraber 20. yüzyıl, dilbilimin özerk bir bilim olarak hızla gelişeceği bir dönem olacaktır.

### **1.6. 20. Yüzyılda Dilbilim ve Dil Felsefesinin Anlama Yaklaşımı**

Yirminci yüzyıl, dil sorununun en yoğun ele alındığı dönem olarak gösterilebilir. Bu dönemde Saussure'ün etkisiyle başlayan dilbilimsel etkinlikler yoğunlukta olmak üzere, dil felsefesi ve dilci felsefe çevresinde gelişen birçok kuramsal yaklaşıma rastlanmaktadır. Bu sebeple 20. Yüzyıl başlığı altında söz konusu iki alandaki yaklaşımların (dilbilim ve felsefe) ayrı iki başlık altında genel bir görüntüsü verilecektir.

#### **1.6.1. Dil Üzerine ve Dil Üzerinden Felsefe**

20. yüzyılda dil üzerine üretilen fikirselle çerçevelerden faydalanan alanlar arasında psikoloji, antropoloji, sosyoloji gibi birçok disiplin sayılabileceği gibi yine dile uzaktan veya yakından temas eden onlarca düşünür veya bilim insanından bahsedilebilir. Dolayısıyla konuyu sınırlandırmak adına bu başlık altında, bu yüzyılda dilde anlamın kimliğine tesir etmiş, anlama bakış açısının genel görünümünü verecek birkaç felsefi yönelime değinmekle yetinilecektir.

Bu yüzyılda Avrupa'da dil felsefesi dendiğinde genellikle akla ilk önce analitik dil felsefesi ve mantıkçı pozitivism gelmektedir. 1950'li yıllara gelinceye değin etkisini sürdürmüş söz konusu paradigmanın temeli, 17. yüzyılın Leibniz, Descartes gibi zihinci filozofların görüşlerine dayanmaktadır. Mantıkçı pozitivistler dile öncelikle, kimi matematiksel kavramların doğurduğu mantıksal ve felsefi güçlükleri çözmek için yaklaşmışlardır. Bu katı mantıkçı pozitivism göre dil dünyadaki "doğruluğu", "gerçekliği" kusursuzca resmetmelidir. Ancak doğal diller bunu gerçekleştirememektedir. Onlara göre sadece doğrulaması yapılabilen tümcelerin (bildirme içeren önermelerin) anlamı vardır. Bir tümcenin anlamı onun nesnel dünyada işaret ettiği somut doğruluktur. Eğer bir ifade somut doğruluğa işaret etmiyorsa bu



tümcenin anlamı yoktur. İşte doğal dillerin bu arzuyu giderememesi nedeniyle onlar, Leibniz gibi, matematiksel/sembolik bir ideal dil tasarımını gerekli görmekteydiler.<sup>75</sup>

Mantıkçı pozitivistin öncüsü Alman matematikçi ve mantıkçı Gottlob Frege, bilimlere temel teşkil edecek bir dil teorisi üzerinde çalışmıştır. Ona göre bir dilsel ifadenin işaret ettiği nesne (gönderge) ile o ifadenin anlamı aynı şey değildir. O, kişisel izlenime dayanan anlama güven duymamaktadır: “*Bir göstergenin göndermesi ile anlamı onun çağrıştırdığı fikirlerden ayrı tutulmalıdır. Bir göstergenin göndermesi duyular tarafından algılanabilen bir nesne ise, benim fikrime göre bu, yaşamış olduğum duyu izlenimlerinin anımsamalarından kaynaklanan iç zihinsel imgeler ve benim hem içe hem dışa yönelik yerine getirdiğim eylemlerdir. Böyle bir fikir çoğu kez duygulara boğulmuştur; onun ayrı ayrı parçalarının berraklığı değişir ve dalgalanır. Aynı anlam aynı kişide bile her zaman aynı fikirle bağlantılı değildir.*”<sup>76</sup> Ancak mantıksal temellere dayalı bir dilin gerekliliğine inanan Frege, soruşturmasının devamında ifadenin anlamını “gönderge”ye indirger. Buna göre bir cümlenin anlamını (meaning) o cümlenin göndermede bulunduğu olgu durumu olarak tanımlanmaktadır.<sup>77</sup> Çünkü ancak bu şekilde doğruluğu belirlenebilir ifadelerle sahip bir dile sahip olabileceğimize inanmıştır. Frege bu görüşleri doğrultusunda, matematikteki fonksiyonlar teoreminden esinlenerek “cümle-fonksiyon teorisini” oluşturmuştur.<sup>78</sup> Bildirimsel tümcelerin (önergeler) birer fonksiyon formülü ile gösterilmesi tekniğiyle işleyen teorisiyle o, mantıkçı pozitivistin hayalindeki, güvenilir, sembolik dili inşa etmeye çalışmıştır.

Bir diğer mantıkçı pozitivist Russell ise, yine Frege’yle örtüşür biçimde, cümlelerin dış dünyadaki olguların tasarımları olduğunu ve bir cümlenin anlamının da onun göndermede bulunduğu olgu durumunun kendisi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>79</sup> Onun “mantıksal atomculuk” adlı öğretilerine göre, ele aldığımız bir konunun özüne varmak için yaptığımız çözümler sonucunda, artık madde değil de nesnelere meydana getiren tözsel idealara, esas hakikatlere ulaşabiliriz. Ona göre bu indirgemeci çözümler ise ancak ideal bir soyut dille gerçekleştirilebilir.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 111-113

<sup>76</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s.179

<sup>77</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2003, s. 117

<sup>78</sup> a.g.e. s.115

<sup>79</sup> a.g.e. s.119

<sup>80</sup> a.g.e. s.118-119

Mantıkçı-pozitivist karakteriyle bilinen Viyana Çevresi'ne üye olmamasıyla beraber yazıları ve görüşleriyle bu kuramsal yaklaşımı destekleyen Ludwig Wittgenstein'in söz konusu fikirleri, onun dile yönelik kuramsal bakışının ilk safhasını (1950 öncesi) teşkil eder. 1921 yılında yayınladığı *Tractatus logico-philosophicus* adlı çalışmasında Wittgenstein, anlam konusunda mantıkçı pozitivistlerle örtüşen bir görüşü savunur. Onun bu kitabındaki dil anlayışı "resim-tasarım" teorisi adıyla anılır. Wittgenstein felsefeye, metafiziğe yol açan dilin yanlış kullanımına karşı bir dil eleştirisi olma ödevini yüklemektedir.<sup>81</sup> Buna göre dil, doğadaki olguları resmeden bir tasarım görünümünde olduğu müddetçe anlamlıdır: Realite üzerine bildirimde bulunduğumuz olgusal içerikli önermeler - ve elbette ki totolojiler- dışındaki konuşma biçimleri sahici bir anlama sahip değildir.<sup>82</sup> 1953 yılında yayınladığı *Felsefi Soruşturmalar* adlı kitabıyla birlikte Wittgenstein'in fikirlerini değiştirdiği ve kendi ilk döneminin bir eleştirel kritiğini yaptığı anlaşılmaktadır. Wittgenstein'in, *Felsefi Soruşturmalar*'da ilk dönemdeki ideal dil anlayışını terk ettiği görülmektedir. Bu yapıtında, *Tractatus*'ta ihmal edilmiş olan dilin olguları resmetme dışındaki kullanım formlarını titizlikle incelemekte ve bu incelemeden çıkan sonucu "anlam, kullanımdır" biçiminde özetlemektedir.<sup>83</sup> İlk döneminde zihinci bir çerçevede dili olguları resmetmekle görevli bir araç olarak gören mantıkçı-pozitivistlerle paralel yönde düşünen Wittgenstein, artık dilin salt olguları resmetmekle anlamlı olabilecek bir araç olmadığını, gündelik dil kullanımında dilin gerçekleşme biçimlerinin, toplumsallıkla ve farklı mutabakat dizgeleri (hayat formu) ile de ilgili olarak başkaca, bağlamsal, pragmatik olduğunu savunmaktadır. Ona göre konuşma, olguları resmetmekten öte oyun oynamaya benzemektedir. Farklı hayat formlarında gerçekleşen dil oyunları anlam, bağlamsal olarak, başkaca gerçekleşir. Anlamın kaynağı zihin değil, hayat formlarına bağlı koşullardır.

Wittgenstein'in öz-kritiğiyle analitik dil felsefesi de farklı bir yöne seğirtmiştir. Austin de mantıkçı-pozitivistlerin, bir olguya gönderme yapmayan tümceleri anlamsızlıkla itham etmelerini yersiz bulmuştur. Ona göre doğal dil, kuşaklar boyunca kazandığı işlerlik ve tecrübeyle güvenilir bir konumdadır. Bu dilin ürettiği ve gündelik dilde sıklıkla kullanılan *sözcelem*ler (utterance) anlamsız addedilemezler.<sup>84</sup> Bu sözcelem, doğru veya yanlış olabildikleri gibi kesinlikle anlamsız değildirler. Gündelik

---

<sup>81</sup> a.g.e. s.129

<sup>82</sup> a.g.e. s.130

<sup>83</sup> a.g.e. s.131

<sup>84</sup> a.g.e. s.135

dilde her bir sözcelem, edimsel bir kimliğe sahiptir. Onun “edimsel sözcelem (performative utterance)” olarak adlandırdığı bu ifadeler ona göre, olguları resmeden önermeleri de içermektedir.<sup>85</sup> Sözelimi “Denizli bir büyükşehirdir.” önermesi aynı zamanda “Denizli’nin bir büyükşehir olduğunu bildiriyorum.” edimini de içermektedir. Bu ifade doğrulanabilir bir önerme olduğu kadar bir edimsel sözcelem de. Austin’in söz edimleri teorisi daha sonra J. R. Searle tarafından geliştirilerek daha kapsamlı hâle getirilmiştir.

Analitik Dil Felsefesi dışında bu yüzyılda dili felsefesinin temel sorunlarından biri edinen bir başka düşünür Martin Heidegger’dir. Dil, onun varlığı açıklamayı amaçladığı ontolojik soruşturusunda önemli bir yere sahiptir. Heidegger’in, “Metafiziğe Giriş” adlı eserinde ifade ettiği üzere “kelimeler ve dil, yazan ve konuşan kişilere pazarlanmak üzere içerisinde bir şeylerin paketlenildiği bir kâğıt değildir. Eşya öncelikle kelimeler ve dil içerisinde varlığa gelmiştir ve var olmaktadır.”<sup>86</sup> Varlığın ve anlamın ancak Dasein’le mümkün olabildiği gibi Dasein’da ve Dasein’a has olarak anlam ve varlık ancak dilde mümkün olabilir. Dil varlığın açılması, zuhura gelmesidir. *Yalnızca, gözükme, zuhura gelme, açılma olduğu zaman varlık söz konusudur. Anlama olmaksızın varlığın bir görünümü bulunmayacağı gibi, dil olmadan varlık, varlık olmadan da dil bulunmayacaktır.*<sup>87</sup> Heidegger’in ontolojisini temel alarak geliştirdiği hermeneutik teorisinde H. G. Gadamer de dile başat bir rol vermektedir.<sup>88</sup>

Bu bölümde son olarak Fransız düşünür Jacques Derrida ve Yapısöküm (deconstruction) kuramına değinmek gerekirse onun bütün bir felsefesini dil üzerine inşa ettiği öne sürülebilir. Derrida, Yapısalcılığın dizgeye dayalı, gösteren-gösterilen sıkı ilişkisini gerektiren gösterge kavramının karşısına kendi gösterge tanımını koyar. *Derrida açısından, sözcük ile şey ya da düşünce gerçekte asla bir ve tek olamazlar. Aksine gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni birleşimler içinde ya birbirlerinden koparlar ya da bir araya gelirler. Başka bir deyişle, göstergeler, yokluğu gösterirler, dolayısıyla bir anlamda anlamları yoktur. Anlam sürekli olarak bir gösterilenler zinciri*

<sup>85</sup> a.g.e. s.137

<sup>86</sup> Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul, 2015, s. 195

<sup>87</sup> a.g.e. s.219

<sup>88</sup> ayrıntılı bilgi için tezin “2.6. Hans-Georg Gadamer’in Hermeneutiği Temelinde “Anlama”” başlıklı bölümü.

*boyunca devinir ve asla onun kesin konumundan emin olamayız, çünkü anlam asla tek bir göstergeye bel bağlamaz.*<sup>89</sup>

### 1.6.2. Dilbilim Ekseninde Dile Yaklaşım Biçimleri

Dilbilimin hızla gelişerek sağlam bir bilimsel disiplin hâlini aldığı bu yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkmış kuramların neredeyse tamamı Saussure ve onun dizgesel dil anlayışı üzerine temellenmiş veya ona bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Bunların başında kuşkusuz Saussure’ün izleyicilerinden müteşekkil Cenevre Dilbilim Okulu gelmektedir. C. Bally, A. Sechehaye, Antoine Meillet gibi dilbilimciler çoğunlukla Saussure’ün *Dersler*’indeki fikirlerini geliştirmekle meşgul olmuşlardır.

Bir grup Çek dilbilimci tarafından 1926 yılında Prag’da kurulan ve özellikle Rus dilbilimci Roman Jakobson’un kuramsal katkıları üzerinden tanınırlık kazanmış Prag Dilbilim Çevresi büyük oranda genel dizgesel ses yasalarını dilin dizgeselliğine dayalı karşıtlık ilişkilerine dayanarak, işlevsellik temelinde belirlemekle ilgilenmiştir. Sesbilimi üzerine yaptıkları çalışmalar, Jakobson tarafından şiir dilinin işleve dayalı bir betimlemesinin yapılmasında etkili olmuştur. Ayrıca bu okulun çalışmaları dâhilinde, Jakobson’un, bir bildirişim sistemi olarak dilin kullanım sırasında işleve dayalı işleyişini resmeden *bildirişim şeması* da dilbilim açısından önemli bir yere sahiptir.

*Prag Dil Çevresi temsilcileri sistem ve işlev terimlerine eşit ağırlık verirler. Dil insan etkinliğinin bir ürünüdür. Bir başka deyişle, dil incelemesinde, işlev göz önünde bulundurulduğunda, dil belli bir amaca uygun ifade araçlarının oluşturduğu bir sistem olarak tanımlanabilir.*<sup>90</sup> Dolayısıyla Saussure’ün dilin dizgesel oluşuna dönük temel savının üzerine Prag Dilbilim Çevresi *işlevsellik* gibi genel bir ilke eklemiştir. Dil onlara göre işleve dayalı bir bildirişim sistemidir ve dilin incelenmesi esnasında tek tek öğeler değil öğeler arası karşıtlık ilişkiler göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>91</sup> Bildirişim kuramının ilkelerinden yararlanan Jakobson, her tür dilsel bildirişimin altı temel ögenin birleşmesiyle meydana geldiğini ortaya koyan bir şema geliştirmiştir. Bu şemaya göre, *konusucu* (verici ya da gönderen) *dinleyiciye* (alıcı ya da gönderilen) belli bir *şifreden* (code) ya da kurallar bütünü dilden yararlanarak bir *mesaj* gönderir. Bu karşılıklı ya da

<sup>89</sup> M. Sarup’tan aktaran Türkan Fırıncı Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde “Dil””, *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 2015, s.67

<sup>90</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 83

<sup>91</sup> M. Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-1*, s. 33

tek yönlü mesaj iletimi de belli bir *bağlamda* (dil-dışı gerçeklik) ve bağlantı sağlayan bir *kanal* (ses, yazı, fiziksel bir araç vb.) aracılığıyla gerçekleşir.<sup>92</sup> Jakobson'un ortaya koyduğu bu şema, bildirişimin nasıl gerçekleştiğini genel ve soyut olarak ortaya koymaktadır. Bildirişimi oluşturan tüm bu unsurlardan (konuşucu, dinleyici, mesaj vb.) birinin ötekine oranla daha ağır basması, bildirişimin işlevini ortaya çıkarır: Sözelimi bildiri, konuşucuya yönelikse anlatımsallık işlevini; dinleyiciye yönelikse çağrı işlevini görmesi için gerçekleşmiştir.<sup>93</sup> Jacobson, bildirinin bizzat mesajın kendisine yöneldiği bildirişim türünün işlevini estetik işlev olarak adlandırmış ve bunun üzerinden şiir diliyle ilgili işlevsel bir temellendirme de gerçekleştirmiştir.<sup>94</sup> Görüldüğü gibi Prag Dilbilim Okulu ve Jacobson dilde anlamdan çok işlev üzerinde durmuşlardır. Çoğunlukla göstergenin gösteren kısmını ilgilendiren, dilin ses boyutuna eğilen Okul için dilin dizgeselliği, işleve dayalı oluşu, karşıtlıklara dayanarak incelenmesi bilimsel ilgi konusu olmuştur.

Saussure'ün fikirleri üzerine inşa edilen bir başka topluluk 1931 yılında özgün bir dil kuramı geliştirmek amacıyla Louis Hjelmslev, Viggo Brøndal ve J. Uldall tarafından kurulan Kopenhag Dilbilim Çevresidir. Çevre, çalışmalarıyla dilbilim kuramını daha biçimsel, daha mantıksal bir görünüme büründürmüş, genel bir dil kuramı oluşturma yolunu izleyerek doğal dilleri yalnızca ses düzleminde betimlemekle yetinmeyip anlamsal düzleme ağırlık vermişlerdir.<sup>95</sup> Topluluğun en bilindik üyesi Hjelmslev, dil cebiri diye adlandırdığı bir inceleme yöntemi oluşturmuştur. Buna göre dil cebiri, yalnızca doğal dillerin değil tüm göstergesel sistemlerin temelinde yatan dizgeyi inceleyecek, tüm çeşitliliklerin altında yatan ortak yapıyı bulacak bir tümü-kapsayıcı kuram olma hedefindedir. Hjelmslev'in Brøndal ile birlikte geliştirdikleri kuramın adı Yunanca "dil" anlamına gelen "glossa"dan mülhem Glosematik olarak belirlenmiştir. Glosematik teorisi çerçevesinde Saussure'ün gösteren-gösterilen ve biçim-töz ikilikleri yeniden biçimlendirilerek; göstergenin hem gösteren hem de gösterilen boyutu için biçim ve töz olmak üzere iki ayrı inceleme alanı tanımlanmıştır. Buna göre gösterge, *anlatım* (gösteren) ve *içerik* (gösterilen) olmak üzere iki kısma ayrılmış; bunlar ise kendi aralarında *anlatımın tözü*, *anlatımın biçimi*, *içeriğin tözü* ve *içeriğin biçimi* olarak tekrar

<sup>92</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 85

<sup>93</sup> Jacobson bu şekilde altı farklı işlev belirlemiştir. Bunlar için ayrıca bkz. M. Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları-1*, s. 40

<sup>94</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 87-89

<sup>95</sup> a.g.e. s.49

bölümlenmişlerdir.<sup>96</sup> Hjelmslev'e göre dilbilimin görevi tözü değil biçimi incelemektir. Çünkü gerek Saussure'e gerek buradaki anlayışa göre olsun, dilsel birimler tözlerine göre değil, ilişkiler ağı içindeki yerlerine göre tanımlanır.<sup>97</sup> Dolayısıyla Glosematiğin gösterge tanımı da Saussurecü bakış açısından çokça uzaklaşmaz: Göstergenin içerik boyutu (anlamı), işlenmemiş tözleri üzerinden değil, ilişkiler ağı içindeki biçimleri üzerinden incelenebilmektedir. Hjelmslev'in söz konusu fikirleri daha sonra Greimas tarafından ortaya konacak mantıksal-matematiksel göstergebilim kuramı üzerinde temel bir etkiye sahip olacaktır.

Bu yüzyılda, Avrupa'daki Saussure temelli yapısalcı etkiden ayrı olarak yine dilin dizgesel oluşu üzerine inşa olunan bir başka yapısalcılık Amerika'da gelişmiştir. Amerikan yapısalcılığı, tıpkı Avrupa'da karşılaştırmalı dil bilgisinin bırakılıp birer dizge olarak sözlü dilin incelenmesine geçilmesi gibi, Hint-Avrupa dillerinin incelenmesini bırakıp konuşur sayısı gitgide azalan Amerikan yerli dillerinin eşzamanlı betimlemesine yönelmiştir. Kızılderili dilleri üzerine ilk çalışma yapanlardan F. Boas'ın öğrencisi E. Sapir, Amerikan yapısalcılığının ilk yönelimi olan anlıkçı (mantalist) dilbilim görüşünü ortaya koymuştur.<sup>98</sup> Buna göre, her biri ayrı sistematiğe sahip olan dillerle bu dili konuşanlar topluluğunun düşünce yapısı arasında tam bir uyum vardır. Humbolt'un dil-düşünce ilişkisine dayanan fikirlerini andıran bu bakış açısına göre belirli bir topluluğun konuştuğu dile bakarak, o topluluktaki bireylerin düşünce yapısı saptanabilir. Sapir'in anlıkçı fikirlerini eleştiren L. Bloomfield karşı-anlıkçı ya da mekanikçi görüşü ileri sürmüştür. Bloomfield'in mekanikçiliği, dilin salt gösteren boyutuyla ilgilenmekte ve dilsel birimlerin dağılımlarını inceleyerek yapacağı kategorik sınıflandırmayla dilin yapısını ortaya çıkarma faaliyetini ifade eder. Bloomfield, dilbilimsel bir mesajın anlamını ancak bir konuşucunun sözcelerini söylediği durum ve bu sözcelerin dinleyicide uyandırdığı dürtü-tepki davranışlarıyla geçerli olduğunu ileri sürmekte, sosyal yaşam çerçevesinde ortaya çıkan bu durumu bütün ayrıntılarıyla bilmenin imkânsızlığını söz konusu etmektedir.<sup>99</sup> Anlam konusuna, anlamın insanın ruhsal bir davranış durumuna bağlı olduğu ön-varsayımıyla yaklaşan Bloomfield, anlamı büsbütün dilbilimsel incelemesinin dışında tutar. Bu sebeple onun, dilin gösteren boyutunu *dağılımlar* yoluyla inceleyen yöntemi *dağılımsal* kavramıyla olduğu kadar *davranışçı* niteliğiyle de

<sup>96</sup> göstergenin bu yeni bölümlemesinin örnekli açıklaması için bkz. Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 106

<sup>97</sup> a.g.e. s.105

<sup>98</sup> M. Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-1*, s. 53

<sup>99</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 114

tanımlanmaktadır.<sup>100</sup> Bir başka Amerikan dilbilimci Z. S. Harris, Bloomfield'ın dilsel birimlere yönelttiği dağılıma dayalı yaklaşımını sözdizimsel düzeye uygulamış, tümcelerın dağılımları yoluyla dil bilgisel ulamlama denemesinde bulunmuştur.<sup>101</sup>

Amerikan yapısalcılığının ele alacağımız son temsilcisi yalnızca Amerikan dilbiliminin değil dilbilimin tüm alanlarında mutlaka etki yaratmış Noam Chomsky'dir. Saussure dil incelemelerini bilimsel bir doğrultuya oturtan ve Avrupa'daki yapısal dilbilim yöntemlerinin doğmasını sağlayan kişi olarak görülürken Chomsky de Amerika'da Bloomfield'ın geliştirdiği dağılımsal dilbilimin sınıflandırıcı, yapısal yaklaşımını aşarak üretici (generative) ve dönüşümsel (transformational) bir dil bilgisi anlayışı geliştiren kişi olarak benimsenir.<sup>102</sup> Chomsky, tüm dillerin temelinde yatan bir ortak yapı olduğunu düşünmektedir. Onun dil bilgisi, tüm dillerin temelindeki bu evrensel yapıyı betimleyebilecek, sözdizimsel boyutta betimlediği verileri üretebilecek bir soyut model olma iddiasındadır. Chomsky'ye göre insan, genetik olarak aktarılan evrensel bir dil bilgisel dizgenin bilgisiyle dünyaya gelir. Ancak daha sonra yetiştiği çevreye göre bu evrensel dizge farklı dillerin öğrenilmesiyle çeşitlenir. Chomsky'nin, dilin *edinç* (competence) boyutu olarak adlandırdığı ilk soyut evrensel dizge kişide örtük olarak vardır. İkinci kısım ise dilin *edim* (performance) boyutudur ve edincin değişik biçimlerde somut olarak gerçekleşmesidir. Chomsky'ye göre insanın sınırsız sözdizimsel üretim yapması ve bunun dil bilgiselliğini denetleyebilmesi, doğuştan bir evrensel edime sahip olmasıyla ve bunu sezgi yoluyla kullanabilmesiyle ilgilidir. Buna göre anlam, cümleler üreten sözdizimsel dönüşüm sürecinin bir sonucu olarak betimlenmektedir.<sup>103</sup>

Chomsky'nin evrensel dil bilgisi 1957'den 1970'lere ve sonrasına değin farklılıklar geçirmiş, Chomsky tarafından geliştirilmiştir. İlk olarak "Dönüşümsel Dil bilgisi (Syntactic Structures)" adıyla ortaya koyduğu kurama göre sözdizimsel bileşen, taban boyutunda dizimsel kurallarla ham olarak oluşmakta (edinç boyutu), zorunlu ve seçimlik dönüşümlerin ardından somutlaşmaktadır. Ardından "Standart Kuram" adını alan teori, sözdizimsel bileşenin öncelikle derin yapıda anlamsal yapısının ortaya çıkması, ardından geçirdiği dönüşümler sonucunda yüzey yapıda somutlaşmasını içermektedir.

<sup>100</sup> Avrupa yapısalci dilbiliminin öğeler arası ilişkileri inceleyerek yapmaya çalıştığı gibi Bloomfield dilsel öğelerin örnek bütünce içindeki dağılımları ve dönüşümlerini inceleyerek yapıya ulaşmayı ummaktadır. *dağılım* (distribution) kavramının ve dağılımsal dil bilgisinin uyguladığı *dizimsel çözümlemenin* uygulamalı bir açıklaması için bkz. Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 114-115

<sup>101</sup> M. Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları-1*, s. 57

<sup>102</sup> a.g.e. s.70

<sup>103</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 126

Daha sonra “Genişletilmiş Standart Kuram” adını alan güncel hâlinde ise anlamsal bileşenle sesbilimsel bileşen yüzey yapıda etki sahibi olmaktadır. Burada önemli olan; “Standart Kuramda” anlamın derin yapıda oluşması ve dönüşümlerin tümünün anlamında etkisi olmaması söz konusuysen “Genişletilmiş Standart Kuramda” yüzey yapının yani sessel boyutun da anlamın oluşumunda etkisi olduğu kabul edilmesidir.<sup>104</sup>

Sonuç olarak 20. yüzyılın dilbilim kuramlarının anlama bakışı, ister istemez yapı kavramından ayrıca ele alınmamıştır. Yapısalcılığın etkili olduğu, hatta bizatihi yapısalcılık üzerine kurulmuş olan dilbilim, özellikle gösteren-gösterilen ikiliğinin sağlam birlikteliği, işlevsellik gibi kavramlar, dilde anlamın oluşumunu yapısal ilişkilerde, karşılıklı etkileşimde, dilsel değerlerde, farklılıkta ve benzerlikte aramayı tercih etmiştir. Anlamın daha çok soyut dil dizgesinin haricinde olduğuna ve orada aranması gerektiğine dair örtük görüş nedeniyle ekseriyetle anlamı görmezden gelen sesbilim, biçimbilim ve sözdizimi üzerine kuramsal çalışmalar gerçekleştiren yapısalcı görüşün egemen olduğu bu yüzyılda, hem aynı görüşten temellenen (dili *langue* olarak gören yapısalcı görüş) yapısalcı anlam çalışmaları hem de dilin *söz* (parole) kısmını temel inceleme alanı kabul eden *söz* kuramları gelişmiştir. Mevzubahis disiplinlere; *anlambilim*, *göstergebilim*, *edimbilim*, *söylem çözümlemesi*, *biçembilim*, *toplumdilbilim* gibi dilde bizzat anlamın, anlamlamanın ve anlamsal yapının betimlenmesine yönelik çalışma alanları örnek gösterilebilir. Tüm bu alanlara temas etmek bu tez çalışmasının sınırlarını fazlaca aşacağı için burada yalnızca çalışmanın temel konusu *anlambilim* üzerinde durulacaktır.

### 1.6.3. Anlambilim ve Türk Anlambilimi

Önceki bölümlerde ele alındığı gibi anlam, dil meselesinin sorun edildiği her bilgisel bağlamda mutlaka tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle Aksan, anlambilimin temellerini, Veda metinlerinin doğru okunması, değerlendirilmesi çabalarının dil ve anlam üzerine birtakım faaliyetleri içermesi nedeniyle Eski Hint’e kadar (M.Ö. 10. yüzyıl) dayandırmaktadır.<sup>105</sup> Avrupa’da da dilde anlam mevzusu Antik Yunan’dan beri özellikle felsefe, bilim, retorik, mantık sorunlarının temelinde yer almıştır. Ancak dilin doğrudan doğruya anlam yönüne eğilen bir inceleme alanı olarak anlambilimin doğuşu, Alman dilcisi H. Reising’in 1826-1827 yıllarında *Latin Dilbilimi Üzerine Dersler* adlı

<sup>104</sup> a.g.e. s.136

<sup>105</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim – Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara, 2016, s.21



çalışmasında bu alanı Yunanca *semasia* (anlam) sözcüğünden türettiği *Semasiologie* terimiyle adlandırmasına rastlar. Ancak anlambilimde asıl belirgin aşama, Fransız dilcisi Michel Breal'ın 1897'de yayımladığı *Essai de semantique* adlı çalışmasıdır.<sup>106</sup> Bu çalışmayla Breal, *semantik* (anlambilim) terimini ilk defa kullanmış, eserinde özellikle anlam değişimleri meselesine değinmiştir. Bu çalışmasında, *semantik* adına ve semantik inceleme alanının gerekliliğine dair şu ifadeler yer vermiştir: “Burada okura sunduğumuz inceleme o denli yeni bir nitelik sunmakta ki henüz bir adı bile yok. Gerçekten de, dilbilimcilerin çoğu, becerilerini sözcüklerin özdeksel yanı ve biçimi konusunda kullanmışlardır: Anlamın dönüşümünü, yeni anlatım biçimlerinin seçimini, deyimlerin doğuş ve yok oluşlarını yönlendiren yasalar gözardı edilmiş ya da şöyle bir üstünkörü geçiştirilmiştir. Sesbilim ve biçimbilim denli bu bilim dalı da bir ad taşımaya değecek bir nitelik taşıdığından, biz onu anlambilim (*semantique*), daha açık bir deyişle anlamlar bilimi olarak adlandıracağız.”<sup>107</sup> Netice itibarıyla Breal ile birlikte, semantik adı altında anlama dönük çalışmalar başlamıştır.

Tamba-Mecz, anlam üzerine bir bilimin ortaya çıkışının bu denli gecikmesini ve Breal'in bu bilimselleştirme çabasını ele alır<sup>108</sup>: Buna göre anlambilimin geç ortaya çıkmış olması, anlam mevhumunun farklı tanımlamalara açık oluşuna bağlanabilir. Anlamın birtakım sınıflama işlemiyle metalaştırılması, doğadaki herhangi bir maddeyi işlemek kadar kolay değildir. Breal'ın bunu başarmasının nedeni ise anlam kavramını dönemin meşhur evrim teorisiyle birleştirebilmiş olmasıdır. Tamba-Mecz'in “evrimci dönem” olarak adlandırdığı *geleneksel anlambilim*, genellikle sözcük üzerinden tarihsel anlam değişimleri, bu yolla dillerin coğrafi yayılımı, dolayısıyla anlamın evrimsel hareketini incelemektedir. Dil felsefesi geleneğinin dural akılcılığı yerine temel olarak evrimci anlayışı kabul etmelerine karşın bu dönemde dilin bir insan etkinliği olduğunu savunanlarla (tarihselciler), dilin doğaya tâbi salt bir evrimsel nesne olduğunu iddia edenler (doğalcılar) olmak üzere iki farklı yönelim mevcuttur.<sup>109</sup> İkinci görüşe göre anlam, evrime tâbi her canlı gibi doğmakta, yaşamakta, ölmekte; doğal seçilime göre değişim sergilemektedir. İlk görüş ise bir insan etkinliği olarak anlamın evrimini tarihsel gerçekliklerin ardışıklığı ile açıklar. Geleneksel anlambilimin bu dönemde kendisine has

<sup>106</sup> D. Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim* s. 141

<sup>107</sup> Breal'den aktaran I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s.14

<sup>108</sup> a.g.e. s.15

<sup>109</sup> a.g.e. s.20

bir inceleme yöntemi yoktur. İptidai kökenbilimsel takip yöntemi bu dönemde evrimci bir bakışla yorumlanarak kullanılmıştır.<sup>110</sup>

Daha önceki bölümlerde söz konusu edilen F. de Saussure ve onun dizgeye dayalı dil anlayışının ortaya çıkardığı yapısal dilbilimde olduğu gibi anlambilimde de bağıntısallık, yeni yönelimlerin önünü açmıştır. Saussure'e göre dil, parçaların birbiriyle ve bütünle kurduğu ilişkilerden ibaret bir sistemdir. Sözcükler ise belli bir anlama sahip olmalarından öte diğer öğelerle kurdukları ilişkiler neticesinde edindikleri kullanımsal değere sahiptir. İşte bu fikirlerden hareketle anlamlama hususunda ortaya çıkan yeni bakış açısı, yapısal anlambilimin de oluşturucu temel taşı olmuştur.<sup>111</sup> Buna istinaden anlamlamanın incelenmesi de biçimsel olsun, anlamsal olsun, her türlü yaratımın sözcükler arasındaki dizimsel ve çağrışımsal bağıntılara dayandığını gösterir.<sup>112</sup> Ayrıca Saussure'ün eşzamanlı-artzamanlı ikiliğine dayanan ayrımı ve önceliği eşzamanlı dilbilimsel çalışmalara vermesiyle anlambilimde de dural dizgeye dayalı anlayış yeşermeye başlamıştır.<sup>113</sup> Buna karşın – Tamba-Mecz'in bu dönemi "karma dönem" olarak adlandırmasının da bir açıklaması olarak – eşzamanlı incelemelerle birlikte geleneksel-evrimsel artzamanlı çalışmalar da gerçekleştirilmeye devam etmiştir.<sup>114</sup> Bugün dahi anlambilim çalışmalarında geleneksel anlambilimle yapısal anlambilim çokça iç içedir ve birbirlerini fazlaca dışlamazlar.<sup>115</sup> Bu karmalığın nedenlerinden biri, yapısal anlambilim incelemelerinin de tıpkı geleneksel anlambilimde olduğu gibi sözcük merkezli özellik göstermeleridir. Bu sözcük merkezli anlayış yapısalcılıkla birleştiğinde sözlükselliğin ön plana çıktığı gözlenmektedir.

Sözlüksel yaklaşımlardan ilki, Trier'in ilk defa dizgesel olarak geliştirdiği *kavram alanı* kuramıdır. Yazar, başlığı *Anlığın Kavramsal Kesimindeki Almanca Sözcük Hazinesi* biçiminde Türkçeleştirilebilen eserinde anlığın kavramsal kesimine ilişkin sözcükleri inceler ve bunların yapı kuran düzenli bir bütün oluşturduğunu, bütün içinde her birinin öbürlerine bağımlı olduğunu göstermeyi dener.<sup>116</sup> Esasen bu faaliyet, (Trier'in özelinde değil) sözcükleri belli kavramlar altında toplayarak sınıflandırmaktan ibarettir. Bu sayede sözcüklerin bağlı bulunduğu ortak kavramlar ve tüm bu kavram ve sözcüklerin

<sup>110</sup> a.g.e. s.19

<sup>111</sup> Anlamlama sürecinin Saussurecü çerçevede bir örneği için bkz. P. Guiraud, *Anlambilim*, s. 22

<sup>112</sup> a.g.e. s.86

<sup>113</sup> D. Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 142

<sup>114</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s.24

<sup>115</sup> Bu "karmalığın" ve birbirini engellemeyişin sebepleri için bkz. I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s. 25

<sup>116</sup> P. Guiraud, *Anlambilim*, s. 89

oluşturduğu dizgeye ulaşmak hedeflenir. Kavram alanları, birçok alanda veri elde etmek amaçlı kullanılmıştır. Sözelimi, Matore, dilsel kuşakları inceleyerek çıkardığı, kavramsal alanın merkezinde bulunan tanık sözcükler yoluyla artzamanlı toplumbilimsel incelemeler yapmayı denemiştir.<sup>117</sup> Jolles, Ipsen, Bally, Belin-Milleron gibi araştırmacıların çalışmaları da farklı oranlarda kavram alanı kuramına temas eden nitelikler barındırmaktadır. Yapısal anlambilimde bir başka önemli yaklaşım ise kavram alanı teorisinin tam tersi yönünde işleyen *anlambirimcik çözümlemesidir*. Burada sözcüklerin bir kavram altında toplanması değil, sözcüğün, anlamsal olarak kendisini meydana getiren parçalara ayrılarak tanımlanması söz konusudur. Bu fikir, gösterenler düzleminde sözcüğün bir “sesbirimler demeti” olmasından hareket edilerek, gösterilen kavramının da aynı biçimde bir “anlambirimler demeti” olması iddiasından ileri gelir.<sup>118</sup> Birçok farklı dilbilimci tarafından başkaca ele alınan anlambirimcik çözümlemesinde temel hedef, *genel/kapsayıcı* alt birimlerle her biri özel olan sözcükleri tanımlayabilmektir. Bu sayede, anlamsal dizgenin soyut kategorik yapısı betimlenmeye çalışılır. *Bu yapısalcı (iki) sözlüksel anlambilim, farklı biçimleri altında, temelde Avrupa esinli görünümünü korur ve Saussure ya da C. Bally'nin çağrışımsal kümeleşme kavramının uzantısında yerini bulur.*<sup>119</sup> Bu dönemde yine dağılımsal bir yaklaşım vardır ki neredeyse sözcüğün anlamıyla hiç ilgilenmeyip sözcüğü salt ilişkileriyle tanımlamayı dener. Bloomfield, Littre gibi dilbilimcilerin ortak yaklaşımı konumundaki dağılımsal inceleme, sözcükleri ilişki kurdukları ortak birimler üzerinden sınıflandırır. Türkçe üzerinden örnek vermek gerekirse; *tiner, fotoğraf, halay, kafa* sözcükleri, *çekmek* fiiliyle kurabildikleri ilişki dolayısıyla birleşirler. Bu ilintiler artırılır ve sözcüklerin dağılımları belirlenir. Bu sayede sözcükler dağılımlarına yani kullanımlarına göre tanımlanır ve sınıflandırılırlar.

Chomsky'nin 1965'te yayımlanan *Aspect* adlı yapıtında sözdizimsel bileşene anlamsal bileşeni de eklemesinin ardından gelen çalışmalarla ve özellikle Katz ve Fodor'un katkılarıyla bir *yorumlayıcı anlambilim* (interpretative semantics) disiplini belirlemiştir. Üretici-dönüşümsel dil bilgisinin anlam açısından pekiştirilmesi sayılabilecek olan bu akımın yanı sıra, yine üretimsel dilbilim çerçevesi içinde ve onu tamamlayıcı bir

---

<sup>117</sup> a.g.e. s.96

<sup>118</sup> a.g.e. s.115

<sup>119</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s.29. *Anlambirimcik çözümlemesi* ile ilgili farklı yaklaşımlar için ayrıca bkz. *Katz ve Fodor'un Dil Felsefesi* başlıklı bölüm: P. Guiraud, *Anlambilim*, s.121; *Hjelmslev'in genel anlambilimi* başlıklı bölüm: P. Guiraud, *Anlambilim*, s. 123

doğrultuda gelişen –Lakoff, Mc Cawley, Chafe gibi dilbilimcilerin temsil ettiği- bir *üretimsel anlambilim* (generative semantics) akımı vardır.<sup>120</sup> Bu iki taraf arasındaki kuramsal çekişmenin beklentisi “dil bilimsel dönüşüm kurallarına temel oluşturan ve anlambilimsel bilgiye dayanak görevi yapan yapının” (yani sözdizimsel bileşenin) özniteliğini ortaya çıkarmaktır.<sup>121</sup> Yorumlayıcı anlambilimciler, bu yapıdan, ayrı bir anlamsal bileşenin yorumlandığı bir sözdizim temeline dayalı ikili yapı (derin-yüzey) biçiminde söz ederler. Yüzeysel yapılarla sözlüksel birimlerin yapılarını, mantıksal yüklemlemlerle özdeşleştirilen örtük biçimlerden türetmeyi öneren üretimsel anlambilimciler, buna, mantıksal-anlambilimsel nitelikli tek yapı kavramıyla karşılık verirler.<sup>122</sup> Chomsky’nin evrensel dil bilgisi çevresinde gelişen bu anlambilimlerin etkisiyle, anlambilim çalışmaları sözlüksel/sözcük temelli olmanın ötesine geçmiş, tümcesel boyut kazanmıştır. *Mantıkçılardan, üstdil nitelikli bir gösterim dizgesiyle (yüklem hesabı) birlikte, anlam ve anlambilime özgü salt mantıksal bir anlayışı alan anlambilimciler, onlarla birleşirler; bu anlambilimin inceleme konusu, göstergelerin dış gerçek (gönderge) ile olan bağıntılarını incelemektir. Bu tümcesel anlambilim, göstergelerin kendi aralarındaki bağıntıları ele alan (yapısal) sözdizimden ve göstergelerle bunların kullanıcıları arasındaki bağıntıları inceleyen edimbilimden ayrılır.*<sup>123</sup>

*Dersler’inde dil (langue) ve söz (parole) ayrımını yapması ve dilbilimin dil ile ilgilenmesi gerektiğini ortaya koyan Saussure’ün bu yaklaşımı ister istemez sözle temas eden “anlam” kavramını dışarıda bırakmış, anlam meselesine iç yapıya dayalı bir tavırla yaklaşılmasına zemin hazırlamıştır. Yapısal anlambilim de langue ön-kabulünden hareketle sözlüksel bir görünüm almıştır. Ancak yüzyılın ikinci yarısından itibaren dilin, konuşurla olan ilişkisi ve dil-dışı bağlamı, dolayısıyla dilin söz (parole) yanını temel alan kuramsal çalışmalar yapılmıştır.<sup>124</sup> Zeynel Kıran’ın söylem dilbilimi olarak adlandırdığı bu yaklaşım tarzı, yine onun tarafından *sözcelem* ve *edimbilim* olarak ikiye ayrılmıştır.<sup>125</sup> Tamba-Mecz ise *anlama ilişkin edimbilim sözcelem kuramları* biçiminde tanımladığı dönem yaklaşımını; *mantıksal edimbilim, söz edimlerini konu alan edimbilim ve sözcelem**

<sup>120</sup> D. Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s.143

<sup>121</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s. 33

<sup>122</sup> a.g.e. s.34

<sup>123</sup> a.g.e. s.35

<sup>124</sup> Bu noktada Palmer’ın iki çeşit *Anlambilim* çıkarımı açıklayıcı olacaktır: “We have, then, two kinds of semantics, one that deals with semantic structure and the other that deals with meaning in terms of our experience outside language.” Frank R. Palmer, *Semantics – A New Outline*, London, 1977, s. 31

<sup>125</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 147

*anlambilimi* olarak üçe ayırmayı tercih etmiştir.<sup>126</sup> İngiliz dil felsefesi geleneğinin (Austin, Searle) etkisiyle veya onunla tartışarak etkinlik alanları ve kuramsal yaklaşımlarını belirleyen mevzubahis söz kuramları, anlambilime dil-içi yapının dışına çıkma hususunda bir yenilik getirmiştir. Bunun yanında anlambilimde tümcesel boyuta ulaşan inceleme tarzını sözcüsel düzeye çıkarmıştır. Konuyu açıklayıcılığı nedeniyle Kıran'ın ilgili paragrafını alıntılama yerinde olacaktır: “*Dilin iç yapısını inceleyen bu kuramları (yapısal dilbilim) tamamlayıcı olarak, dilin dış yapısıyla ilgilenen ve sözceleri sözdizimsel çözümleme dışında, metinsel bağlam ve dil-dışı (extra-linguistique) çevreyi dikkate alarak inceleyen üçüncü bir dilbilim olan sözcelem (énonciation) ve edimbilim (pragmatique) ortaya çıkmıştır. Bu bir dilbilimsel bağlamın dil-dışı çevrenin dikkate alınması sonucu, sadece cümleleri değil, söylemi de inceleyen yeni bir kuramdır. Bugün sözcelem kuramlarıyla edimbilimi özdeşleştiren görüşler oldukça yaygındır. Araştırma alanları hemen hemen aynı olmasına karşın, sözcelem kuramları genellikle "söylemsel ögeler" (deictiques) "kiplikler" (modali té), "aktarılan söylem" ya da "başkasının söylemi" (discours rapporté) ile ilgilenir, edimbilim ise daha çok dil edimleri (actes de langage) sorunuyla ilgilenir.*”<sup>127</sup>

Anlambilim, edimbilim ve söz-eylem kuramlarında olduğu gibi, biçembilim, sözcükbilim, metindilbilim, göstergebilim, toplumdilbilim, yazınbilim gibi alanlarla bugün dahi iletişim ve etkileşim hâindedir ancak tüm bu alanları burada ele almak tezin kapsamını aşacağı için bu bölümde anlambilimin genel bir çerçevesi çizilmiştir.

Türkiye’de dilbilimin ve anlambilimin kurucusu kabul edilen Doğan Aksan, 5 Nisan 1969 tarihinde Türk Dil Kurumunda yaptığı konuşmasının başında, Türk dili üzerine yapılan çalışmalarda dilin anlam yönüne temayülün yalnızca birkaç incelemeden (örnek olarak Azerbaycan Türkçesi üzerine yapılan bir çalışmayı verir) ibaret olduğunu dile getirmiştir.<sup>128</sup> Ardından Reisig ve Breal ile birlikte gelişen anlambilim (semasiologie) disiplininden bahsetmiş, Türkçenin de anlambilim esas ve ölçütlerine göre incelenmesi gereğini ifade etmiştir. Daha sonra Aksan; *kelime ailesi, çok anlamlılık ve kelime ölümü* ölçütleri üzerinden Türk dilinin *yaşı, coğrafi yayılımı ve yakın dillerle akrabalık ilişkileri* konularında bilgi elde edilebileceğini örnekler üzerinden göstermiştir. Aksan’ın bu

<sup>126</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s. 37

<sup>127</sup> Z. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 148

<sup>128</sup> Doğan Aksan, “Türkçe Araştırmalarında Yeni Yollar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 1969 C.17, s.45-55

konuşmada Türk dili üzerine yapılmasını önerdiği anlamsal çalışmaların ön-varsayıma dayalı niteliği, tamamen geleneksel-evrimsel anlambilimin bakış açısına göre tasarlanmıştır. Tarihsel/karşılaştırmalı anlambilim, kelime ölümü, çokanlamlılık, coğrafi yayılım, dilin yaşı gibi meseleler, evrimsel-geleneksel anlambilimin temel inceleme alanları ve ölçütlerini oluşturmaktadır. Bu konuşmasının yazılı metninde *anlambilimi* ayraç içinde *semasiologie* biçiminde ifade etmesi de buna işaret etmektedir. Nitekim Aksan, 1971’de yayımlandığında Türk anlambiliminin ilk kapsamlı çalışması konumunda bulunan *Anlambilim ve Türk Anlambilimi* adlı eserinde de anlambilim için Reisig kaynaklı *semasioloji* terimini kullanmıştır. Bu çalışmanın içeriği de büyük ölçüde geleneksel anlambilimin kuramsal yaklaşımını sunarken yapısalcı etkinin de izlerini taşır. Aksan daha sonra *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim* adlı çalışmasının anlambilimi içeren üçüncü cildinde, Breal’in kullanımından sonra yapısal anlambilimlerin kullandığı ve *daha geniş ve evrensel* biçiminde tarif ettiği *semantik* kavramını *anlambilim*, geleneksel karşılaştırmalı anlambilimi temsil eden *semasioloji* kavramını ise *anlam bilgisi* olarak tanımlamayı gerekli görmüştür.<sup>129</sup> Bu çalışmasında anlambilimi *durgun* ve *gelişmeli* (eşzamanlı ve artzamanlı) olarak iki ayırarak inceleyen Aksan, kendi bakış açısını *dilbilimsel anlambilimle* ilişkilendirerek çalışmayı yapısalcı anlambilimin eksenine konumlandırmıştır.<sup>130</sup> *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* adlı çalışmasında ise Aksan genel sınıflamasını *Sözcük Anlambilimi* ve *Tümce Anlambilimi* şeklinde gerçekleştirmiştir.

Doğan Aksan, onlarca makale, bildiri ve kitapla Türk dilbilimi ve Türk anlambiliminin hem kuruculuğunu yapmış hem de gelişmesinde etkin bir vazife ifa etmiştir. Dolayısıyla onun çalışmalarında gözlemlediğimiz “geleneksel-evrimsel anlambilim ile yapısal anlambilimin” yer yer iç içe geçmiş görünümü, Türk anlambilimi çalışmalarının neredeyse tamamına sirayet etmiştir. Bu çerçevede gelişen Türk anlambilimi; anlam kategorileri/olayları (eşanlamlılık, çokanlamlılık, anlam genişlemesi, anlam daralması vb.) ve kavram alanı etrafında şekillenmiş, çoğunlukla geleneksel kökenbilimsel takip metodunu kullanmıştır. Bu tarz çalışmalarda özellikle tarihî Türk metinleri (Yenisey yazıtları vb.) ele alınmış ve anlamın kültür, tarih, sosyal hayat, antropoloji gibi birçok alanla ilişkisine verilen önem dolayısıyla toplumdilbilim ile anlambilim iç içe geçmiştir. Bugün dahi –Aksan’ın kavramsal Türkçeleştirimiyle- *anlam*

<sup>129</sup> D. Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 144

<sup>130</sup> a.g.e. s.145

*bilgisi* veya -Günay Karaağaç'ın anlam üzerine kitabında tanımladığı gibi- *özel anlam bilimi*<sup>131</sup> niteliğindeki çalışmalarla geleneksel-yapısal anlambilim çalışmaları, ekseri çoğunluğu teşkil etmektedir.

Tüm bu geleneksel ve yapısal anlambilim –veya anlam bilgisi ve anlambilim- çalışmalarının yanında günümüze yaklaştıkça artan bir ivmeyle, edimbilim ve söylem çözümlemesi (discourse analysis) gibi anlama ilişkin *söz* kuramları; özellikle Greimas'ın eyleyenler modeli etrafında, yazınsal eserler üzerine göstergebilimsel incelemeler; Lakoff, Johnson, Vyvyan Evans, Zaltman gibi dilbilimcilerin görüşleri çerçevesindeki metafor kuramları; yapısöküm (Derrida), hermeneutik, genel ontoloji, iktidar felsefesi (Foucault), dil oyunları (Wittgenstein) gibi felsefî anlamsal yaklaşımlar; toplumdilbilim, sözcükbilim, metindilbilim, fono-semantik gibi anlambilimle bizzat ilgili veya temas hâlinde olan birçok alan üzerinden Türkçenin anlamsal yapısı üzerine çalışılmakta ve bu verilerden birçok alanda faydalanılmaktadır.

---

<sup>131</sup> Karaağaç *Anlambilimi* genel ve özel (anlam bilgisi) olarak ikiye ayırmakta, özel anlambilimi “belirli bir dilin söz ve söz dizimindeki anlam yapısını ve anlam değişmelerini izleyen anlam bilimidir” biçiminde tanımlamaktadır. Günay Karaağaç, *Anlam – Anlam Bilimi ve İletişim*, İstanbul, 2013, s. 31

## İKİNCİ BÖLÜM

### YORUMBİLİM KAVRAM ALANI

#### 2.1. Eski Çağ ve Orta Çağ'da Hermeneutik Eğilim

Hermeneutik kavramının izi sürüldüğünde çağdaş felsefenin içeriğinin neredeyse tamamında olduğu gibi yol Antik Yunan'a çıkmaktadır. Hermeneutik kelimesinin Grekçedeki izini sürmek, kelimenin ve ifade ettiğinin yalnızca Antik Yunandaki ifadesini/karşılığını açıklamanın veya "kelimenin esas anlamını bulma" gibi dogmatik bir uğraşı yansıtan salt kökenbilimsel bir açıklama olmanın ötesinde bir işleve sahiptir. Bu işlev hermeneutiğin, günümüze kadar geçirdiği dönüşümlere karşın koruduğu temel amacı olan "anlaşılır kılmaya" yöneliktir. Hermeneutik kavramı, -bir filozof olarak- ilk kez Platon'da rastlanan<sup>132</sup> Yunanca "yorumlamak" anlamındaki *hermēneuein* (ερμηνεύειν) eyleminden ve yine Yunanca "yorum" anlamına gelen *hermēneia* (ερμηνεία) adından gelmektedir.<sup>133</sup> *Hermēneuein* eyleminin bu çevirisine karşın Antik Yunandaki kullanımları çeşitlilik göstermektedir. İngilizce *to interpret*<sup>134</sup> eylemiyle karşılanan *hermēneuein* eylemini açıklamak gerekirse, kelimenin üç farklı kullanımı (1) *söylemek, ifade etmek*; (2) *açıklamak, izah etmek* ve (3) *çevirmek, tercüme etmek* biçiminde sıralanabilir. Bu tanım farklılıklarına karşın kelime, özünde hep bir yorumlama etkinliğinin ifadesi konumundadır. (1) "Söylemek, dile getirmek" zihinde mahfuz bulunanı dil formunda açığa çıkardığında nesneye dair bir yorumu içerecektir. Yorumlamak bir "şeyden" kaynaklanıp bir "şeye" ulaşmak olarak düşünülürse onun çift kutuplu yapısı ortaya çıkar. Dile gelen "şey" dile getirilenin yorumunu da içinde barındırır. Bu iki kutup arasında "yorumlamak", anlaşılır olmayı anlaşılır kılmak biçiminde anlaşılırsa "söylemenin" bu görevi tüm aygıtlarıyla yüklenen bir eylem olduğu ifade edilebilir. Amerikalı hermeneutik teorisyeni Richard Palmer, yazı dilinin konuşma dilindeki temel etkileycilik özelliğinden yoksun oluşunu söz konusu eder.<sup>135</sup> Buna göre sözlü dildeki vurgu, durak, tonlama gibi unsurlar, söylenene yorum katmaktadır. Dile

<sup>132</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 38 (Felsefi olmayan eserlerde daha önce de kullanılmıştır. Örnek olarak Sofokles-Oedipus at Colonus verilebilir. (R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 42)

<sup>133</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 41 Ayrıca bkz. H.G. Lindell & R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940, s.255

<sup>134</sup> "to interpret: Manasını izah etmek, tefsir etmek, yorumlamak; tercüme etmek, tercümanlık etmek." Redhouse English-Turkish Dictionary, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1974, s.516

<sup>135</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 45



getirmek olarak yazılı bir metni okumayı, doğru durak ve vurgularla “şekilleri söze dönüştürmek” şeklinde yorumlayan Osman Bilen de yine aynı yere işaret etmektedir.<sup>136</sup> Aynı şekilde meseleyi Palmer da “dile gelmekle ‘kelimenin olaya’ dönüşmesi” biçiminde yorumlar.<sup>137</sup> Dolayısıyla söz, bir yorum olarak, söyleyenin imzasını taşımaktadır. Aristoteles, retoriği her ne kadar *Peri Hermēneias* (*Yorum Üzerine*) adlı risalesinin dışında tutmuş<sup>138</sup> olsa da retorik, “söylemek” anlamındaki *hermēneuein* eyleminin tüm yorumsal yönlerini içinde barındırır.<sup>139</sup> Hitap eden, metnini belli bir bağlam çerçevesinde seslendirir. Niyeti metnin belirlenen bağlam içerisinde anlaşılmasıdır.<sup>140</sup> Dolayısıyla yorumunun karşıya geçmesi, “doğru anlaşılması” için göstergesel ikna metotlarını kullanır. Retoriğin yorumsal yönüne tanıklık etmesi için Foucault’nun “retoriğin özü alegoridedir”<sup>141</sup> ifadesi misal verilebilir. Bunun dışında sözgelimi Homeros’un “söyleme”si de bir yorum eylemidir. Homeros “tanrının yollarını insana uyarlayan” kişidir.<sup>142</sup> Sözlü dilin anlatma ve anlamına ikna etme kabiliyeti Fransız tarihçi Hery- Irene Marrou’nun Sokrates üzerinden verdiği şu örnekle daha açık hâle gelmektedir: “*Antik Yunan kültüründe (...) felsefe bilimine hitabetle aynı derecede önem verilmemiş, filozof sayısı hatip sayısını aşamamış ve Sokrates’in acı sonunun kanıtladığı gibi felsefe, hiçbir zaman hitabetin yarattığı toplumsal etkileri yaratamamıştı.*”<sup>143</sup>

Aristoteles’in, Türkçeye “*Yorum Üzerine*” ve “*Önermeler*” biçiminde iki farklı şekilde tercüme edilen *Peri Hermēneias* risalesi Gadamer’in de ifade ettiği gibi esasen hermeneutikle ilgili değildir.<sup>144</sup> Aristoteles’in ele aldığı konu, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir ifadelerden oluşan önermeler ve bu önermelerin gramatikal koşullarıdır. Ancak buna karşın Aristoteles’in bu risalesi, çok da haksız sayılmamakla beraber, yorumlamanın bir formu olarak (2) “açıklamayı” içerdiği şeklinde yorumlanmıştır. Buna

<sup>136</sup> Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Ankara, 2016, s. 31

<sup>137</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 49

<sup>138</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 11

<sup>139</sup> Aristoteles’in retorik ve şiiri yorumun konusu saymaması esasen *Yorum Üzerine* adlı eserinde *hermēneuein*’le ifade etmek istediğinin “söylemek, dile getirmekten” öte, “doğrulanabilir veya yanlışlanabilir önermeler ortaya koymak” olmasıdır. Şiirsel, retorik veya dilek dua gibi bazı dilsel birlikteliklerin Aristoteles’in tarif ettiği önermelerle gramatikal uyumsuzlukları da etken olarak görülebilir. Bunun yanında retoriğin “anlaşılır kılmaktan” ziyade “etkilemeye” dönüklüğünün durumun nedeni olduğu görüşü de yaygındır. (Bir örnek: R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 53) Ancak –Aristoteles’in hermeneia anlayışından bağımsız olarak- yorumun etkileyici olma işlevi de açıktır.

<sup>140</sup> Gerekliliği toplumsal etkiyi yaratması için, hedeflenen bağlamda anlaşılması gerekir.

<sup>141</sup> Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, 2020, s.24

<sup>142</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 45

<sup>143</sup> Marrou’dan aktaran Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul, 2010, s. 130-131

<sup>144</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, *İçinde: Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar, Doğan Özlem, Ark Yayınevi*, Ankara, 1995, s. 11

göre Aristoteles tarafından *hermēneia*, hüküm ve önerme anlamında kullanılmıştır.<sup>145</sup> Aristoteles bildirim ifadelerini, doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen ifadeler olarak tanımlar.<sup>146</sup> Sözelimi “kuş” salt bir addır ancak bir önerme değildir. Önerme olabilmesi için bir eylem veya eylem durumu (Aristoteles’te eylem kavramı yaklaşık olarak yüklem kavramına tekabül eder<sup>147</sup>) alması gerekir. “Kuş” bir addır ancak “kuş-idi”, “kuş değil-idi” ifadeleri, doğrulaması veya yanlışlaması yapılabilecek birer önermedir. Dua, emir, soru, nida gibi yaptırım veya dilek cümlelerini önerme saymaz zira bunlar yalnızca önermelerden türemiş ifadelerdir.<sup>148</sup> Aristoteles’in, “*sesteki evetlemelerle değillemeleri, ruhtakilerin simgeleri*” addettiği de göz önünde bulundurulursa dil formunda vücut bulan önermelerin, bir duruma dair zihindeki yargının izahı olduğu açığa çıkar. Burada yorumlamayı yalnızca dile getirmek olarak anlamak yanıltıcı olabilir çünkü Aristoteles dile gelenin üzerinde taşınması gereken gramatikal ve mantıksal hususiyetleri de risalesinde ayrıntılarıyla işlemektedir. Bu ayrıntılar ise birer evetleme ve değilme olarak, izah edici/bildirici formda görünür olmaktadır.

Aristoteles’in kullandığı anlamda açıklama ve tarif etme olarak hermeneutik, mantık öncesi bir işlemdir.<sup>149</sup> Çünkü mantık, telaffuz edilmiş/dile gelmiş ifadeleri mukayese ile geliştirir. Yorum, bizzat ifadelerin formüle edilmesi olup bilinen şeylerden bilinmeyenlere ilerleme süreci değildir.<sup>150</sup> Fakat Bilen ve Palmer’ın da ifade ettiği gibi mantıksal süreç de en nihayetinde yorumlayarak ilerler.<sup>151</sup> Ancak mantıksal süreç, kendisinden önce gelen ve kendisinden daha yalın bir “yorum” üzerine inşa olur. Bu açıklama formundaki yorum Aristoteles’in önermeleridir. Bu tür bir açıklama şeklindeki yorumlama edimi içinse “anlama” ön koşuldur. Yani bir durumu, metni açıklamak için öncelikle onun anlaşılması gerekir.<sup>152</sup> Ancak açıklama öncesi anlama edimi de belli bir bağlam çerçevesinde gerçekleşmektedir. Alımlayıcının<sup>153</sup> metne-duruma yaklaşımadan önceki “bağlamsal tavrı” metne-duruma dair ortaya çıkacak anlamının ve onu müteakiben yapılacak yorumsal açıklamanın altyapısını oluşturacaktır. Sözelimi

<sup>145</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 26

<sup>146</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s.16a

<sup>147</sup> “eylem” ve “eylem durumu” kavramları için bkz. Aristoteles 2018: 16b

<sup>148</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 26 (Ayrıca bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 17a)

<sup>149</sup> a.g.e. s.33

<sup>150</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 53

<sup>151</sup> a.g.e. s.54, O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 34

<sup>152</sup> Faruk Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Ankara, 2014, s. 20

<sup>153</sup> *alımlama* [İng. reception; Fr. reception; Alm.. empfang]. 1 İletişim sürecinde bir bireyin kendisine iletilmek istenen mesajı alması, onu etkim bir biçimde yorumlayarak yeniden üretmesi eylemi. A. Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, s.39

dinî bir metne anlama niyetli bir yaklaşım, metnin dinî hüviyetini göz ardı ederek yapıldığında (örneğin bir mitik metne yaklaşır gibi yaklaşıldığında) metin ve alımlayıcının ufukları arasında uyuşmazlık meydana gelir. Yahut vuku bulan bir salgın hastalığın yorumsal bir açıklaması için gerekli olan “anlama edimi”, dinsel bağlam/ortamda gerçekleşmişse ortaya çıkacak yorumsal açıklamanın “bu, tanrının bizlere verdiği bir cezadır” biçiminde olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun sonucunda ise anlama ve dolayısıyla yorum farklılığı -ve kimilerine göre “yanlışığ”- ortaya çıkacaktır. Açıklayıcı bir yorumlama edimi için alımlayıcıda mevcut olması gereken bu potansiyel bağlamsal yaklaşıma hermeneutikte “ön-anlama” adı verilmektedir.<sup>154</sup> Ön-anlamalarda meydana gelebilecek çeşitlenmelerse açıklamanın, izahatın yorumsal yönünü ortaya koymaktadır. Ön-anlamanın, kendisinden sonra gelecek süreçleri belirlemedeki bu etkin rolü, esasen anlama ediminin dahi bir yorumdan ibaret olabileceğini düşündürmektedir.

*Hermēneuein* eyleminin Antik Yunandaki son kullanımı ise Tanrı Hermes’e atıfla (3) “tercüme etmek, çevirmek” anlamını ihtiva eder. Kelimenin Hermes’e atfedilmesinin nedeni mitolojiye göre Hermes’in tanrılarla insanlar arasında habercilik yapmasıdır. Kelimenin Hermes’le ilişkisine dair yeterli kökenbilimsel kanıt olmamasına<sup>155</sup> karşın Hermes’in mitolojideki vasıfları mutlak köken ilişkisine dair ipucu vermektedir. Hermes tanrılardan aldıklarını insanlara iletmektedir. Yalnız Gadamer’in ifade ettiği gibi Hermes bu işi salt bir aktarım olarak gerçekleştirilmekte, tanrılarının buyruklarının birer tercümesini, açıklamasını yapmakta, bir nevi tanrılarının dilini ölümlülerin diline çevirmektedir.<sup>156</sup> Hermes bir yönüyle her iki alan arasındaki farklılığın korunmasını sağladığı kadar, diğer yönüyle bu alanlar arasındaki sürekli bir kaynaşmayı da mümkün kılmaktadır.<sup>157</sup> Tercümenin bir yorum oluşuna dair Hermes örneğinin yanında Platon’un İon diyalogunda, Sokrates’in şairleri “tanrılarının elçileri” olarak nitelemesi de açıklayıcı bir örnektir: “*Tanrının peygamberler ve ilhamlı biliciler gibi şairleri de kendilerinden geçirip bize elçi olarak göndermesi, bu kadar doyulmaz şeyleri, bu kendinden geçmiş insanların değil, ama kendisinin, onların ağzından kendisinin bize söylediğini anlatmak içindir.*”<sup>158</sup> Buna göre şairler kendilerinden geçerek elde ettikleri tanrısal ilhamı

<sup>154</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 57

<sup>155</sup> Jens Zimmerman, *Hermeneutik-Kısa Bir Giriş*, (Çev. Mehmet Çetin), İstanbul, 2020, s. 13

<sup>156</sup> H.G Gadamer, “Hermeneutik”, s. 11

<sup>157</sup> Emre Öztürk, “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, *ZfWT*, 2009, Vol.1, No.2, s. 148

<sup>158</sup> Platon, *Diyaloglar*, s. 268 (534c)

şiiirleştirmektedirler. Nitekim aynı diyalogda, şairlerin şiiirlerini yorumlayan ozanları da Sokrates “elçinin elçisi” şeklinde nitelendirmektedir. Tercüme, bir dünyayı başka bir dünyaya çevirmek olarak anlaşıldığında yorumsal yönü de kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Çevirinin bu vasfı, Mehmet Rifat’ın *Homo Semioticus* adlı çalışmasında, çeviri ediminin ilk aşamasını “yorumlama” (kalkış metnini yorumlama ve varış metnini üretme) biçiminde başlıklandırması da göz önüne alındığında daha anlaşılır olmaktadır.<sup>159</sup>

Hermeneutik üzerine çalışan Alman felsefeci ve teolog Jens Zimmermann’a göre Antik Yunan uygarlığında (ve daha sonra Antik Roma’da) bilginin aktarımı çoğunlukla otorite metinlerin korunmasına ve yorumlanmasına dayalıydı.<sup>160</sup> Yani bu metinler birer semboldü ve artlarında yatan gizil, *a priori* manaları bulunup ortaya çıkarılmıyordu. Metinlere dair bu dogmaya/töze yönelen bakışın Antik Yunandaki temel sebebi Platon ve diğer pek çok antik düşünürde olduğu gibi, insan dilinin kendimiz ve dünya hakkındaki evrensel hakikati içerdiğine/taşıdığına kanaat edilmesidir.<sup>161</sup> Öyle ki Antik Yunanda *logos*<sup>162</sup> kelimesi hem *söz* hem de *tanrısal akıl*, *evrensel akıl* anlamında kullanılmaktaydı.<sup>163</sup> Her ne kadar dönemin dile yaklaşımı seküler kimlikte de olsa bu yaklaşım, Sokrates, Platon gibi Antik Yunan düşünürlerinin dil üzerine yaptıkları düşünüm ve çıkarımlar üzerindeki etkilerden anlaşılabilir. Sözelimi Sokrates’te adlar, ad koyulan nesnenin temel doğasını ses birleşimleri yoluyla kopya eden mimetik süreçle oluşturulmuştur.<sup>164</sup> Yani her kelimenin temelde doğru ve asli bir anlamı vardır ve zamanla bu birincil anlama göre benzerlikler kurularak anlam değişimleri meydana gelmiştir. Dolayısıyla etimolojik incelemenin Antik Yunan dil anlayışında mühim bir yeri vardır. Ancak etimoloji bu dönemde, bir sözcüğün tarihçesinin incelenmesi olarak değil, yıllardan beri kaybolmuş bulunan doğru anlamın aranması amacıyla kullanılmıştır.<sup>165</sup> Palmer’in ifadesiyle *antik dünyada evren bir anlamda konuşur ve insan, sözcüklerin*

<sup>159</sup> M. Rifat, *Homo Semioticus ve Genel Göstergibilim Sorunları*, s. 53

<sup>160</sup> J. Zimmerman, *Hermeneutik-Kısa Bir Giriş*, s. 33

<sup>161</sup> *a.g.e.* s.34

<sup>162</sup> “logos” maddesi için bakz. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 552

<sup>163</sup> “Dil-akıl/zihin” arasındaki bu ilişkinin izlerini Arapça “mantık” kelimesinin ikili anlamında ve Türkçe “danışmak” eyleminin çeşitli lehçelerdeki “konuşmak”, “akıl almak” biçiminde büründüğü manalarda da tanık olmaktadır.

<sup>164</sup> R. Harris, T. J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, s.10

<sup>165</sup> *a.g.e.* s.XVI (Aristoteles’in evren ve ortak akıl noktasında düşünceleri Antik Yunan’ın genel anlayışında olduğu gibi töze dönük düşünümüyle uyuşsa da dil konusunda diğerlerinden ayrılır. Aristoteles’e göre adlar nedensizdir ve uzlaşmaya dayalıdır. bkz. Harris, Taylor 2018: 30 ayrıca bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 7 (16a)

*evrensel gramerine katılır. Bunun sonucunda da sözcükler evrensel hakikatin keşfi için güvenilir birer araç hâline gelir.*<sup>166</sup>

Antik Yunan'ın dile, evrene, metinlere yönelik bu bakış açısı, yorumlama yöntemlerine yönelik bir ipucu vermektedir. Metnin, kelimenin ardındaki anlamı, hakikati bulmak, açıklamak, dile getirmek; metni tercüme etmek isteyen yorumcu, kuşkusuz bu yönelimine dönük bir yöntemi de benimseyecektir. Nitekim Antik Yunan'da ekseri olarak tercih edilen metin yorumlama metodu da alegorik yöntemdir.<sup>167</sup> *Hyponoia* (art veya üst anlam), alegorik yorumlamanın anahtar sözcüğüdür. Burada amaç, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmaktır.<sup>168</sup> Kadim metinler kendi zamanlarında kendilerini ifade etmekte pek zorlanmamış olsalar da geçen zamanla beraber gerçekleşen devinim ve değişim, metinlerin simgelerinin donuk ve sabit anlamlarıyla beraber geleceğe taşınmasında birtakım tabii sorunlar ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla alegorik yöntem, Antik Yunan gibi, metinlere otoriter yaklaşılan dönem ve mekânlarda metinlerin bu ulvi hüviyetini korumak ve onları çağa taşımak için kullanılabilir bir metot olabilme yetkisini elinde tutmuştur. Yunanların bu yöntemi uyguladığı yapıtların başında MÖ 8. yüzyılda yazıya geçirilen Homeros söylenceleri gelir. Sözgelimi Sokrates öncesi dönemin şairlerinden olan Xenophanes, Homeros söylencelerini tanrılar hakkında yazılmış yanlış ve ahlaki olmayan şeyler biçiminde tanımlamıştır.<sup>169</sup> Bunun gibi zamansal anlaşmazlık sorunları, metinlerde dönemle uyum sağlamayan motifleri birer alegorik ifade olarak algılayıp yeniden yorumlamakla, bu göstergelere yeni anlamlar yüklemekle aşılmaktaydı.

Antik Yunandaki ilahi söz, evrensel düzen ve akıl anlayışı Orta Çağ'a gelindiğinde içerik olarak değişmiş olsa da özünde aynı temellerden dayanak almaya devam etmiştir. Bu içeriğe dayalı değişimin nedeni Hristiyanlığın Avrupa'da yayılarak güç kazanmasıyla ilintilidir. Orta Çağ'da Avrupanın kozmik tahtına İsevi tanrının oturmasıyla, sözle beraber tecessüm eden ilahi hakikat de Hristiyanlığın tanrısına isnat edilmiştir. Ancak hermeneutiğin bu teolojik niteliği ilk olarak Orta Çağ'da ortaya çıkmış değildir. Palmer, Yahudiliğin ilk dönemlerinde Tevrat'ı doğru okumaya, anlamaya dönük

<sup>166</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 34

<sup>167</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 35

<sup>168</sup> H.G Gadamer, "Hermeneutik", s. 12. Ayrıca bkz. *Alegori: Bir varlık veya olayı, kendisi dışındaki bir başka varlık ve olayla anlatan dil kullanımı.* (Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, Ankara, 2016, s. 565)

<sup>169</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 36

birtakım kuralların üretildiğini aktarır.<sup>170</sup> Yeni Ahit'te İsa'nın kendini kanıtlama çabası içinde Eski Ahit üzerinden bazı tanıklamalara başvurması da yine hermeneutik karakterinde bir yorumlama olarak aktarılır. Orta Çağ'ın teolojik hermeneutiği ise kendisini İncil'in yorumlanmasıyla görevlendirir. Gadamer'e göre teolojik hermeneutik, kutsal yazıların doğru açıklanması sanatıdır. Bu sanat, daha Kilise Babaları döneminde, özellikle Augustinus'un "De doktrina christiana" (Hristiyanlık öğretisi) adlı eseriyle birlikte yöntemsel bir bilinç kazanır. Augustinus'un Hristiyan dogmatikliği, görev olarak, Eski Ahit'te kutsal tarih olarak vahyedilmiş olan Yahudi halkının özgül tarihi ile İsa'nın Yeni Ahit'teki evrensel vahyi arasında ortaya çıkan uyumsuzluk ve gerilimi gidermeyi üstlenir.<sup>171</sup> Bunun yanında Yeni Ahit'le Orta Çağ Avrupa toplumu arasındaki mesafenin aşılması da yine teolojik hermeneutiğin temel amaçlarından biri olmuştur. Zamansal mesafenin daraltılmasına, ortadan kaldırılmasına yönelik bu yorumsal faaliyet tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi kendisine yol olarak alegorik metodu seçmiştir. Ancak alegorik çözümlemenin bu dönemdeki gerekçesi dünya içi zamansal mesafeyi daraltmaktan çok göstergenin işaret ettiği nesnenin ilahi manasına ulaşmaktır. Dolayısıyla Hermes'in Orta Çağ halefleri olarak nitelenebilecek din adamları, birbirinden farklı dünyevi anlatma ve anlamayı sözün derin anlamında evrensel bir manada buluşturmayı düstur edinmişlerdir. Toprak, Ortaçağ düşünce sistematikliğinin, metnin düz anlamının derin anlamıyla olan ilişkisini insan vücudunun insan ruhuyla olan ilişkisine benzettiğini aktarır. Bu benzetmeye göre, nasıl bir insanın fiziksel görüntüsü onun gerçekte kim olduğunun anlaşılması için fazla bir anlam ifade etmezse, tanrının sözlerini içerdiği kabul edilen bir metnin düz anlamı da o metnin gerçek anlamı olarak kabul edilemez.<sup>172</sup> Dolayısıyla Orta Çağ Hristiyan tefsirciliğine göre ilahi sözün görünürdeki anlamının ötesinde yüce anlamı yatmaktadır. Yorumlayıcının görevi ise bu evrensel hakikati, alegori gözüyle baktığı göstergenin ardında, dinsel-dogmaya dayalı bir ön-anlamıyla aramak ve ortaya çıkarmaktır. Orta Çağ İncil yorumcuları, metinlere dönük bu tutumlarını dahi hermeneutik bir yoruma tabi tutarlar. Öyle ki erken dönem hermeneutiğinin en önemli kuramcısı olarak da kabul edilen Origenes, İncil'de üç katmandan oluşan bir anlam bütünlüğü bulunduğunu, Tanrı'nın bu yolla kutsal sırrın en sıradan insanlar tarafından ayaklar altına alınmasını engellediğini öne sürer.<sup>173</sup> Her şeye karşın alegorik yöntem

<sup>170</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 71

<sup>171</sup> Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", s. 12

<sup>172</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 40

<sup>173</sup> a.g.e. s.41

sayesinde Orta Çağ teolojisi, elde ettiği yorumlama yetkisiyle, İncil'in kaim kalmasına uğraşılan uhreviyatının korunması görevini yüzyıllar boyunca yerine getirmeyi başarmıştır.

## 2.2. Yorumda Reformist Devrim ve Aydınlanma Çağı

Orta Çağ boyunca, İncil'i yorumlayarak çağı domine etme yetkisini tekelinde bulunduran Kilise'nin tahtı, Rönesans ve Reform hareketleriyle beraber gücün ulus devletlerce paylaşılmaya başlaması nedeniyle sallantıya geçmiştir. Dogmaya dayalı entelektüel anlayışın Rönesansla beraber tedricen terk edilmesine paralel olarak Reformist hareketler nedeniyle Hristiyanlığın tek merkezli yapısı da parçalanma sürecine girmiştir. Reformist devrimde kuşkusuz en büyük pay Alman keşiş ve teolog Martin Luther'e aittir. Luther hem yıllar sonra Hristiyan nüfusun çok büyük bir kısmını etkisi altına alacak Lutheryan Protestanlığın hem de öteki haricî dinsel yönelimlerin en büyük öncüsü olmuştur.

Kilise'nin İncil üzerindeki, İncil'in de Avrupa üzerindeki yönlendirici gücüne karşı geliştirilen hamle, klasik yorumlama metodu üzerinden gerçekleşmiştir. Luther geleneksel kutsal kitap yorumlama yöntemine (alegorik yöntem) karşı çıkarak öznel müdahaleden uzak, nesnel, metin içi hermeneutik döngünün esas olduğu bir metodu savunmuştur. Bu metot metinle zaman arasındaki mesafenin aşılması için söze yeni bir anlam eklemek yerine -ki bu alegorik yorumlamadır- metni karşılayacak yeni bir ifade üretmek biçiminde gelişen gramatikal yöntemdir. Luther'e göre, İncil'in başlangıçtaki anlamına ulaşmaya ve onu çözümlenmeye çalışılmalıdır.<sup>174</sup> Ona göre bunu yaparken kelime üzerinden doğru anlama, ilahi anlama ulaşmak gibi bir yol izlemek yerine ifadenin kutsal kitap bütünü için ne anlam ifade ettiğine bakılmalı ve bu yolla metnin yorumu gerçekleşmelidir.<sup>175</sup> Martin Luther kendi tezini kanıtlamak adına 1534 yılında İncil'i Yunanca ve İbranice yazılmış metinleri kalkış metni olarak Almancaya tercüme etmiştir.<sup>176</sup> Bu tercüme her şeyden önce, tek dil (Latince) ve tek merkeze dayalı otorite üzerinden varlığını sürdüregelen Hristiyanlığın Avrupa uluslarına mâl olma sürecinin de önemli ateşleyici dinamiklerinden olmuştur. Bununla birlikte İncil üzerinde "söz" sahibi olan Almancanın, Hristiyanlık çerçevesinde bir söylem geliştirebilmesinin de yolu

<sup>174</sup> a.g.e. s.49

<sup>175</sup> a.g.e. s.49

<sup>176</sup> Emre Öztürk, "Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü", *ZfWT*, 2009, Vol.1, No.2., s. 150

açılmıştır. Nitekim Luther'in çevirisiyle başlayan bu "protest" süreç hem Germen temelli Protestanlığın yayılmasıyla hem de bir Alman yorum ekolü olarak hermeneutiğin sistematize bir biçimde gelişmesiyle sonuçlanacaktır.

Metin Toprak "Hermeneutik ve Edebiyat" adlı çalışmasında, tüm bu etkilerine karşın Luther'in geliştirdiği bir yorumlama metodunun olmadığını hatta birçok yönden kendisiyle çeliştiğini ifade eder.<sup>177</sup> Ancak yarattığı etkiler kuramsal gelişimin de ateşleyicisi olmuştur. Luther'in izleyicilerinden biri olarak Matthias Flacius onun "İncil'in kendi kendini açıklamaya yeterli olduğu" tezinden yola çıkarak "kutsal kitap Tanrı tarafından insanların esenliği için gönderildiyse onun içinde anlaşılmayan veya karanlık bölümler bulup onları çeşitli yöntemler aracılığı ile açıklamak gereksiz bir işlemdir çünkü böyle bir işleme ihtiyaç yoktur" yargısına ulaşır.<sup>178</sup> Bu anlayış yorumlamada kutsal metnin yalnızca kendisinden hareket etmeyi içerir ancak her şeye rağmen Latincenin çarpıttığı anlamı bulmaya yönelik söz konusu yaklaşım Gadamer'e göre (Alegorik tavrıla uygun olarak) dogmatik bir tutumdur.<sup>179</sup> Bu açıdan Luther'in ve yakın takipçilerinin bakış açısı henüz töze dönük bir dogmatik yaklaşımdan öteye geçememiştir. Buna karşın Luther'in girişimi özellikle Almanya'da hermeneutik üzerine düşünüm ve çalışmaların fitilini ateşlemiştir. Kutsal kitabın yorumlanma şekline dönük ortaya çıkan tartışmaların bir meyvesi olarak Almanya'da J. C. Dannhauer tarafından neşredilen *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*<sup>180</sup> adlı kitabın yeri önemlidir. Bu kitapla birlikte hermeneutik kelimesi ilk defa bir kitap başlığında kullanılmıştır. Ayrıca hermeneutik, bir yorum metodu olarak tefsirden (exegesis) bu kitapta ayrılmıştır.<sup>181</sup> Yorum eylemi ile onu yöneten kurallar, metotlar ve teorilerin birbirinden ayrılması, hermeneutiğin özgün metodolojiye sahip bir disiplin olarak tesis olması çabasını ifade eden sürecin de önemli bir safhasını teşkil eder. Bu kitabın dışında, papazların yoruma dair problemleri çözmekte Kilise'nin otoritesine başvurmaktan men edildikleri bu dönemde Protestan papazlarına yardımcı olması amacıyla Almanya'da her yıl en azından bir hermeneutik kılavuzu piyasaya sürülmüştür.<sup>182</sup>

<sup>177</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 52

<sup>178</sup> a.g.e. s.52

<sup>179</sup> Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", s. 245

<sup>180</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 69

<sup>181</sup> a.g.e. s.69

<sup>182</sup> a.g.e. s.70



Aydınlanma çağının hermeneutiğe bakışı reformist anlayıştan birtakım farklılıklar gösterir. Bu farklılıkların en mühimi, Toprak'a göre, hem reformist hem de klasik İncil yorumculuğunun dogmatik oluşuna yöneliktir.<sup>183</sup> Nitekim bu dönemde aklın ön plana çıkması maddeye yönelişin de biçimini değiştirmiştir. Dolayısıyla hermeneutik teoloji de kendisini çağın, "aklın ışığına dönük" yönelimine uydurmuştur. Onlara göre kutsal kitapta akıl yoluyla anlaşılacak bir şey yoktur ve anlamama sorunları tarihsel mesafeden kaynaklanır.<sup>184</sup> Bunun sonucunda materyalist bilimin maddeye yönelmesi gibi bir yaklaşımla metni oluşturan nedenler üzerinden bir okuma, yorumlama anlayışı gelişir. Dolayısıyla metnin yazarı, yazarın niyeti, yazıldığı dönemin ruhu-hüviyeti büsbütün yorumun koşullarını teşkil etmeye başlamıştır. Yine aynı akılcı yaklaşımla bu dönemde kutsal kitapla öteki metinler arasındaki fark da gereksiz görülmüş, tüm tarihî metinlerin aynı yöntemle açıklanabileceği görüşü savunulmuş ve ayrıca yeni Avrupa medeniyetinin inşası gereği antik metinlere yönelmesi dolayısıyla hermeneutik, salt teoloji ve hukuk alanında kullanılan bir yöntem olmaktan çıkarak başta edebî yapıtlar olmak üzere tüm metinlere uygulanabilir konuma yerleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>185</sup> Tüm bunlarla birlikte bu dönemde hermeneutik adına atılan en önemli adımlardan biri, hermeneutik döngü anlayışının reformistlerde olduğu gibi "metnin parça-bütün ilişkisi" kapsamının ötesine, "yazarın niyeti ve kalkış çağının ruhuyla bir bütün olarak" ele alınması kimliğine taşınmasıdır. Hermeneutik döngünün bu yeni kimliği, Schleiermacher'in de öncüllerinden sayılan Friedrich Ast'ın *geist*<sup>186</sup> anlayışında oldukça belirgindir. Ast'a göre hermeneutiğin amacı Antik Yunan ruhunu, Antik Yunan eserleri üzerinden yakalamak, anlamaktır. Buna ulaşmanın yolu da tarihî ve geistige bir hermeneutik yaklaşımdır. Ast'a göre bireysel görünüm (eserler) dönemin ruhunu (geist) bünyesinde barındırdığı gibi ruha ulaşmanın yolu da bireysel parçaları birleştirmekten geçmektedir.<sup>187</sup> Ast'ın söz konusu görüşlerinin paralelinde seyreden bakış açıları sayesinde klasik teolojideki gibi

<sup>183</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 54

<sup>184</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 51

<sup>185</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 75

<sup>186</sup> *geist*. Alman felsefesinde, nihai gerçekliğe ve varolan her şeyin kaynağı olan tinsel ilkeye verilen ad. Doğada ve insanın dünyasında, kendi potansiyel güçlerini aktüelleştirmek ve kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmak üzere, diyalektik bir yürüyüş gerçekleştiren tinsel güç, yaratıcı ilke, ruh ya da tin. Hegel'e göre, kendisini doğada ve insan aklında ifade eden Geist, dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde olmuştur. O bu evrim sürecinin sonunda, aşkın, kendi kendisine yeten, kendi kendisinin mutlak olarak bilincinde olan, tam anlamıyla bağımsız bir varlık olmaya çalışmaktadır. Söz konusu evrim süreci, Geist'in tam olarak rasyonel ve anlaşılır bir varlık hâline gelme çabasından başka bir şey değildir. Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2017, s. 372

<sup>187</sup> *a.g.e.* s.120

ifadenin alegorik yolla dogmaya uydurulması veya reformist anlayıştaki gibi sözün söze tercümesi yerine, doğrudan çağın çağa, tarihin şimdiye tercümesi anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. Tüm bu yeni bakış açılarının bir dizge içinde evrenselleştirmesine dönük ilk çaba ise Schleiermacher'e aittir.

### 2.3. Schleiermacher ve Genel Hermeneutik

Alman teolog Daniel Friedrich Schleiermacher (1768-1834) birçoklarınınca genel hermeneutiğin kurucusu kabul edilir. Protestan geleneğin parçası bir teolog olarak Schleiermacher'ın genel bir hermeneutik oluşturma çabasını, aslında birbirinden çok da ayrılamayacak iki ana gerekçeye bağlamak mümkündür. Birincisi, birden fazla özel alana mahsus durumdaki hermeneutikleri - ve dolayısıyla Protestan teolojik hermeneutiğini - mevcut sorunlarından arındırmak, ikincisi ise din ve bilimin çakışması durumunu yöntemsel yaklaşımı ortaklayarak bertaraf etmektir denebilir. Schleiermacher'den önceki Protestan İncil yorumculuğunda, anlamının doğal ve anlamamanın istisnai bir durum olduğu kabul edilmekteydi. Bu kabul dolayısıyla hermeneutik, istisnai anlamama, yanlış anlama durumunda, anlamayı sağlayacak yardımcı bir sanat olarak kullanılmaktaydı. Protestan hermeneutiğinden farklı olarak Schleiermacher ise anlamayı değil anlamamayı doğal kabul etmiştir.<sup>188</sup> Dolayısıyla o, “gevşek” bir anlama faaliyeti yerine sistematik, evrensel, “sıkı” bir anlama etkinliği olarak genel hermeneutiğin temellerini atmaya çalışmıştır. Schleiermacher'ın genel hermeneutiği yalnızca dinî metinleri kapsamayı öngörmez. Nitekim bu genel oluş da tam olarak bu sebeptendir: Kendisinden önce teoloji, hukuk, edebiyat gibi her bir alan için mevcut bulunan özel hermeneutikleri o, tek ve genel bir hermeneutik çatısı altında toplamayı amaçlamıştır. Anlamamanın tabii oluşunu esas alan ve sistematik olarak anlamayı hedefleyen Schleiermacher, dinî metinleri anlamakla diğer metinleri anlamamanın kaidelerinin aynı esaslara dayandığını düşünmekteydi.<sup>189</sup> Dolayısıyla onun genel hermeneutiği, hangi dil metni olursa olsun, bu metinlere dönük, ortak kaidelere sahip bir genel “anlama” sanatı idi. Schleiermacher'ın bu çabası, metinlerinin salt akıl yoluyla tasnif edildiği, nesnel ve tarihsel metinlerin ayrıştırıldığı ve akıl ekseninde evrenselleşmenin genel bir temayül olduğu dönemde dinî metinleri de bu tür bir genelleştirilmiş dizge ile inceleyebilmenin yolunu açmaktaydı.

<sup>188</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 82

<sup>189</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s.130

Schleiermacher'ın, dikkatleri öncelikle retoriğin konusu addettiği açıklamak ve yorumlamaktan “anlama”ya ve anlamanın kaidelerine çekmesi, meselenin ister istemez ontolojik zemine taşınması için kapı aralamıştır. Burada barınan ontolojinin öznesi hem geiste tâbi hem de sezgisel olmasıyla ayırt edilebilir. Meşhur “düşünüyorum, öyleyse varım”<sup>190</sup> mahrecinden yola çıkan ve Avrupa felsefe, edebiyat ve bilimine büsbütün sirayet eden Kartezyen düşüncenin salt akla dayalı epistemolojik ve ontolojik altyapısı, özneyi de salt akılla bilebilen ve anlayabilen bir konuma yerleştirirken bilgiye ve varlığa dayanak olarak akli öneriyordu. Schleiermacher'ın de içlerinde bulunduğu romantik hermeneutikler, Alman idealistlerin de etkisiyle<sup>191</sup> öznenin öznel ve sezgisel yanına dikkat çekmelerinin yanında salt aklın yerine dayanak olarak *tin* (Alm. *geist*) kavramını ikame ettiler. Öyle ki Zimmermann'ın ifadesiyle; genel hermeneutiği kurarken Schleiermacher zamanın ve dilin dahi üstünden geçen tüm insan anlamasının karşılıklı bağlayıcı zemini olarak bu güce (*tin*) başvurmuştur.<sup>192</sup> Schleiermacher'ın *tin* anlayışı, fikirlerini çokça paylaştığı F. Ast'tan fazlaca ayrılmaz. Onun hermeneutik teorisi açısından ayırt edici yönü, genel anlama sistematığının iki yönteminden birinin (psikolojik yöntem) de temel çıkışını teşkil eden sezgisel anlamadır. Schleiermacher hermeneutiğinin anlam için temel aldığı *tin* (*geist*) kavramı, gerek makrokosmos gerekse mikrokosmos olarak anlaşılın, hermeneutik döngü fikriyle örtüşür. *Tin*, tarihsel bağlamın en küçük parçasıyla en geniş olguların dairesel olarak birbirini oluşturmasına karşılık gelir. Yani her şey karşılıklı olarak birbirini anlamlı kılar, birbirine anlam katar. Düşünce, bulunduğu bağlamın ortak tininden ayrı düşünülemediği gibi düşüncenin ifadesi olarak dil ve dilden müteşekkil metinler de -ki Schleiermacher'de metin yalnızca tarihî ve yazılı olanlarla sınırlanmaz- kaynak *tin* gözardı edilerek anlaşılabilir. Dolayısıyla Schleiermacher'e göre hermeneutik anlamaya tâbi tutulacak metnin anlaşılması için dönemin *geistin* bilinmesi, anlamanın ön şartlarından biridir.<sup>193</sup> Hermeneutik döngü ise gerek dil bilimsel gerekse psikolojik açıdan yine her bir parçanın bütünle, bütününe ise ayrı ayrı her bir parçayla anlam kazanabileceğinin teorisidir. Dolayısıyla Schleiermacher'ın hermeneutiği baştan ayağa geistige bir hermeneutik döngü üzerine inşa edilmiştir.

<sup>190</sup> R. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 62

<sup>191</sup> Alman İdealistler, Kant'ın “öznenin yalnızca deneyimleyebildiği şeyleri yani fenomenleri akıl yoluyla bilebileceğine, numenleri yani duyumsanmamış, zihinsel düzeydeki sanıların bilgi, gerçek olamayacağına” dönük yargısına itiraz etmekteydiler.

Kant'ın özneye dönük metafizik yaklaşımı için bkz. A. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 57

<sup>192</sup> J. Zimmerman, *Hermeneutik-Kısa Bir Giriş*, s.40

<sup>193</sup> Schleiermacher'de anlama etkinliğinin öznesi, metnin yazarının zihinsel sürecini yeniden tecrübe etmelidir. (R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 133) Bu hemhâl oluş için geistige hemhâl oluş da şarttır.

Anlamanın sezgisel yönü Schleiermacher’de hermeneutik döngünün bir çıkmazını açmada kilit rol üstlenir. Hermeneutik döngü, parçanın anlaşılması için bütünü, bütünü anlaşılması içinse parçaların anlaşılmasını şart koşar. Bu paradoksal durum anlamanın bir türlü mümkün olamayacağını akla getirir. Bu noktada Schleiermacher’ın, anlamanın ilahi yönünü temsil eden savı kişinin sezgiselliğidir.<sup>194</sup> Romantizmin öznesi her şeyden önce şahsına münhasırdır. O yalnızca tinin bir sonucu değil, özgür yaratıcı yönüyle gelişim çarkının da bir tetikleyicisidir. Schleiermacher’e göre dil ve kültür öznenin yaratıcısı olduğu kadar özne de dil ve kültürün gelişimini sağlayan bir rol üstlenir.<sup>195</sup> Öznenin bu subjektif onu anlamak için mantığın yeterli olamayacağını, ilahi nitelikteki sezgilerin devreye girmesi gerektiğini ortaya çıkarır.<sup>196</sup>

Schleiermacher’ın öznesinin bu çift yönlülüğü, onun hermeneutiğinin de müşterek iki yöntemle işlemesine zemin hazırlar. Bunların ilki “gramatik yöntem”dir. Schleiermacher, her türlü dilsel ifadenin aslında gerisindeki düşünce sürecini yansıttığına inanmakta ve anlamanın, gramerin yöntemiyle başlamasını gerekli görmektedir.<sup>197</sup> Gramatik yöntemde anlamaya yönelik yorumcu öncelikle metnin diliyle kendi dili arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmalı, yazarın diline erişmelidir. Bu mesafe yalnızca tarihsel bir mesafe olarak anlaşılmalıdır. Zira Schleiermacher’ın hermeneutiği salt eski metinlerin anlaşılmasına değil, tüm yazılı ve sözlü metinlere dönük bir faaliyeti içerir.<sup>198</sup> Dil mesafesini ortadan kaldırmak tarihî veya eşzamanlı olarak, yazarın (veya konuşurun) dil potansiyeli ve kimliğiyle eş konuma gelmeyi, onun dil tecrübesini kendinde yaşamayı, ortaklaşmayı ifade eder. Bu, anlama dizgesinin ilk, nesnel, mukayeseli kısmıdır. Birçok yerde iç içe geçen ve hatta birbirini tamamlayan bu iki yöntemden ikincisi ise “psikolojik yöntem”dir.<sup>199</sup> Bu aşamada yazarın zihinsel tecrübeleriyle yorumcu kendi zihnini ortaklamalıdır. Sezgiselliğin devreye girdiği bu kısımda “anlayıcının” yaptığı bu işlem “niyet okumak”la özdeşleştirilebilir. Öznenin subjektif nitelikleri dile üslup olarak yansır ve yorumcu nesnel (gramatik) ve zihinsel-deneysel eşitlemeyi sağladığı metin üzerinde

<sup>194</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 134

<sup>195</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 76

<sup>196</sup> “Ancak, Schleiermacher’i karakterize eden insani bireyselliğin canlı, hatta büyüleyici anlamını, teorisini etkileyen bireysel bir tuhafılık olarak görmemeliyiz. Aksine, o, eleştiri yoluyla, “rasyonel düşünceler” başlığı altında Aydınlanma’nın insanlığın ortak doğası olarak gördüğü her şeyi reddetmiştir ve bu ret gelenele ilişkimizi bütünüyle yeniden belirlememizi zorunlu kılmıştır.” Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-1*, (Çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, 2008, s. 249

<sup>197</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 77

<sup>198</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 57

<sup>199</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 80

artık “ilahi” bir anlama gerçekleştirmek durumundadır. Bu iki yöntem nihayetinde yorumcu “yeniden oluşturma” şartlarını yerine getirmiş olur ve anlama gerçekleşir. Gadamer bu iki yöntemle Schleiermacher’ın iki yönelimi ifade ettiğini dile getirir: Mukayese ve keşif: “*Anlamanın yöntemi, eşit ölçüde, hem mukayese dolayısıyla ortak olan şeyle hem de sezgi dolayısıyla biricik olan şeyle ilişkilendirilmiş olacaktır; o hem keşif yöntemi hem de mukayese yöntemidir.*”<sup>200</sup>

Schleiermacher’ın genel-evrensel hermeneutik kurgusu, kendinden sonrakilerce eleştirildiği kadar onları etkilemiş, onlar için bir çıkak olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi onun hermeneutik teorisine kazandırdığı en önemli husus, dikkatleri “anlama”nın dinamiklerine çekmesi ve bu anlama eylemini metin, tür, alan sınırlaması yapmaksızın, tüm dil metinleri için ortak kabul etmiş olmasıdır. Alman teoloğun bu girişimi, hermeneutiği “anlamak nedir?” sorusuyla karşı karşıya bırakmış, hermeneutiğe felsefi bir boyut da kazandırmıştır.

#### 2.4. Dilthey ve Anlamanın Tarihsel Tavrı

Osman Bilen, Alman tarihçi ve filozof Wilhelm Dilthey (1833-1911)’in amacını şu iki aşamada ifade etmektedir: 1. Schleiermacher’ın metinleri anlama sorununu evrenselleştirmek suretiyle genel olarak anlamanın yöntemini ve kurallarını belirleme sorununu çözmek için hermeneutiği geliştirmek. 2. Bütün beşeri bilimler (Geisteswissenschaften) için bir yöntem geliştirmek.<sup>201</sup> Genel olarak Schleiermacher’ın çalışmalarında yapmak istediklerini devam ettirip geliştiren Dilthey için Alman hermeneutik teorisini Uwe Japp “*Schleiermacher’de bu çaba hermeneutiğin evrenselleştirilmesine yönelikken Dilthey’de daha çok hermeneutiğin bilim kuramına dönüştürülmesi söz konusudur*”<sup>202</sup> çıkarımında bulunur. Dilthey, Bilen’in işaret ettiği iki aşamanın hangisi için konuşulursa konuşulsun, protestan hermeneutik geleneğinin miras bıraktığı sorunlarla ilgilenmeye, kendisinden önceki son temsilci olan Schleiermacher’ın kaldığı yerden devam etmiştir.

Schleiermacher’ın, metinlerin yorumlanmasına yönelik çalışmaları bir noktada Hristiyanlığın kutsal kitabına duyulan ve çağın materyalist anlayışı doğrultusunda gitgide azalan itibarın tekrar sağlanması amacını gütmekteydi. O, bu amaç doğrultusunda

<sup>200</sup> H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-1*, s. 264

<sup>201</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 87

<sup>202</sup> Japp’tan aktaran M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 83

yorumlama ediminin metin türü fark etmeksizin genelgeçer birtakım kurallara bağlanabileceği savı üzerinden hareket etmişti. Dilthey ise bu edimin ya da doğrudan hermeneutiğin, insanı konu alan tüm bilimler (sosyal bilimler, tin bilimleri) için geçerli bir yöntem olabileceğini, hatta olması gereğini öne sürmüştür. Dilthey, tin bilimlerine pozitif bilimlerin mantıksal-mekanik yöntemleriyle yaklaşamayacağını savunmuştur. Bunun en temel sebebi bu iki ayrı bilim sahasındaki özne-nesne ilişkisindeki temel farklılık olmuştur: Pozitif bilimlerde eyleyen durumundaki insan eylediği doğayı incelemeye ve incelediği belirli parçaları birleştirerek doğada mevcut bulunan kurallı bütünü açıklamaya çalışır. Ancak sosyal bilimlerde insanın nesnesi yine insanın kendisidir.<sup>203</sup> Pozitif bilimlerin “belirlenmiş” nesnesine karşın sosyal bilimlerin nesnesi konumundaki insan geçmiş ve gelecek arasında sürekli devinen bir fenomen olmasıyla geçici, bağlamsal, “tarihsel”dir. Dilthey’e göre insanın hisseden, isteyen, eyleyen yönü, onu matematiksel kategorilere hapsedmeyi yersiz ve geçersiz kılar. Dolayısıyla pozitif bilimlerdeki “açıklamaya” dayalı yaklaşım tin bilimlerinde “anlamaya” isnat olmalıdır.<sup>204</sup> Çünkü insan salt akıl zemininde değil; ancak tarihsel zeminde anlaşılabilir. Bu zemin Dilthey tarafından *erlebnis*<sup>205</sup> (yaşam, deneyim) kavramıyla karşılanır. Gelgelelim Dilthey tin bilimlerinin dayanacağı zemin olarak yaşamı, deneyimi yani bu anlamda bir tarihi işaret etmiştir.<sup>206</sup>

Dilthey’in tin bilimlerinin yöntemi olarak tayin ettiği hermeneutik, bir “anlama” kuramıdır ve sınırlama içermeksizin insana dair anlaşılmaya muhtaç tüm olguları anlamayı hedefler. Anlama (Verstehen) ediminin gerçekleşmesi için gerekli iki temel fenomen onun hermeneutiğinde “yaşam (erlebnis)” ve “ifade (ausdruck)” kavramlarıyla karşılık bulur. Hayatın içerisinde ortak bir anlam vasıtasıyla birbirine bağlı olan hayat parçalarının kuşatıcı birliğine yaşam deneyimi diyebiliriz.<sup>207</sup> Dilthey’in deneyimi, her ne kadar kişinin dış deneyiminden ayrı düşünülmesi de esas olarak iç deneyimi ifade eder.<sup>208</sup> Nitekim Dilthey iç deneyimin kendiliğe, dış deneyimin ise nesneye ilişkin olduğunu belirtmekle beraber bu ikisinin birbirine bağlı olduğunu düşünür ancak o, nesneye dayalı değil kendiliğe dayalı bir epistemoloji geliştirir.<sup>209</sup> Kişi, deneyimleri

<sup>203</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 89

<sup>204</sup> *a.g.e.* s.89

<sup>205</sup> R. E. Palmer, *Hermeneutik*, s. 158

<sup>206</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 105

<sup>207</sup> R. E. Palmer, *Hermeneutik*, s. 159

<sup>208</sup> Bu ayırım (dış deneyim-iç deneyim) Gadamer’de de rastlanan Erlebnis ve Erfahrung arasındaki ayırma tekabül eder.

<sup>209</sup> Erdal İsbir, “Husserl ve Dilthey’da Bilinç ve Anlam Sorunu”, 2018, s.109

neticesinde elde ettiği verileri refleksiyon yoluyla işler. Bu yaşam parçaları genele dönük bir ifadeye yani anlama dönüştüğü takdirde bir yaşam deneyimi niteliği kazanır. Dış deneyimin ifadeleşmiş bu formu ise “anlam”ın ta kendisidir. Anlam, görüldüğü gibi bir yaşam bağlamı içinde ve bir self-refleksiyon neticesinde oluşur. Dolayısıyla anlamın oluşumu hem bir dış bağlama hem de bilinç faaliyetine bağlıdır. *Düşünme ve eyleme dayanak üreten self-refleksiyon, “şimdide yaşama”dır. Ancak bu yaşama, “geçmiş yaşantılara” ya da “gelecekte yaşanabileceklere” kendisini yansıtmaz.*<sup>210</sup> Gelgelelim buradaki bilincin edimi ve verisi, bir subjektivitenin ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Zira bireysellik Dilthey’e göre, *psikolojik hayatın tümünün şartların gücüne tabi olduğunda ısrarlıdır. Bireyselliğin kaynak teşkil edici gücü diye bir şey yoktur. O kendisini icra ederek kendisi hâline gelir.*<sup>211</sup> Kişi, deneyimi üzerine, şu an içindeki düşünümüyle yalnızca şu anı değil, geçmişi ve geleceği de yeniden anlamlandırır. Geçmişin deneyimleri, içinde buldukları anda yaptıkları anlamlandırmayla bugünü de tasarlamaktadır. Ancak gelecekteki bir deneyim ve düşünüm geçmişteki bu edimi yalanlayabildiği gibi geleceği de yeniden kurgulamaktadır. Bu durumda, anlama ediminin peşine düştüğü “anlam”ın geçiciliği belirginleşmektedir. Tarihsellik her ne kadar bir sürekliliği ifade ediyor olsa da görelî –bu görelilik yaşam ve ihtiva ettiği tecrübelerden kaynaklanır- oluşuyla geçicidir ve bir töze veya geçmiş zamandaki bir “asla/orijinale” atıf yapmaz. Dolayısıyla hermeneutik yorumlama edimini gerçekleştiren, bu tarihselliği göz önüne almalıdır. Palmer’in ifadesiyle; *“geçmiş ve gelecek, tecrübenin bulunması ile yapısal bir bütünlük oluşturur ve bu geçici bağlam, algılanan herhangi bir şeyin yorumlandığı zorunlu bir düzlemdir”*<sup>212</sup>.

Bu geçiciliğin çokça yazı ile sabitlendiği düzlem Dilthey’de “ifade” kavramıyla karşılaşılır. Anlamın bir yaşam bağlamı olarak kabul edilmesi, ifadeyi de bir yaşam bağlamının dışavurumu olarak belirler.<sup>213</sup> Anlama edimini gerçekleştirenin yapması gereken, bir içsel çözümlenme değil, anlamın dışavurumu konumundaki ifade üzerine eğilmektir. Anlam, ifadelere yansır, kendisini ifadeyle açığa vurmaya çalışır. Bu ifadelerin anlaşılması veya anlaşılmaması durumunun ortaya çıkması yine yaşam

<sup>210</sup> a.g.e. s.111

<sup>211</sup> bkz. H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-1*, s. 314

<sup>212</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 162

<sup>213</sup> E. İsbir, “Husserl ve Dilthey’da Bilinç ve Anlam Sorunu”, s.111

bağlamıyla ilintilidir. Dilthey, anlama sorununun temelinde yatan bu meselenin çözümü için iki ayrı anlama biçimini takdim eder: Temel anlama ve yüksek anlama.

Esasen temel anlama, anlama sorununun yaşanmadığı, ifadenin sahîh biçimde anlaşıldığı durumları karşılar. Sözelimi bir kişi feryat ettiğinde, bağırma biçimindeki bu “ifade”den kişinin acı çektiğinin anlaşılmasında bir sorun yaşanmaz. Bunun nedeni, acı çekme bağlamında iki tarafın da ortaklaşıyor oluşudur. Anlamaya çalışan taraf, daha önce acı çekme bağlamında aynı ifadeyi sarf etmiş veya aynı bağlamda sarf edene rastlamış, yani durumu deneyimlemiştir. Dolayısıyla ifadenin arkasındaki yaşam bağlamının (anlam) farkındadır. Bu şekilde gerçekleşen anlama Dilthey tarafından temel anlama olarak adlandırılır. Hermeneutik kuramları için bu noktada bir sorun yoktur, hermeneutik problem anlamama durumunda açığa çıkar.

Temel anlamaya paralel olarak anlamama probleminin nedeni, anlamın ardındaki dış ve iç deneyimin anlamaya çalışanla anlatan arasında ortaklaşmamış olmasıdır. Anlaşılmayan veya başkaca anlaşılan ifadelerin sahîh anlamlarını tespit edebilmenin yolu ise “yerine koyma”dan geçmektedir. Söz konusu ifade, ifadenin kaynağının, ifadeyi ürettiği andaki yaşam bağlamı ve iç deneyimi anlaşılabilir, dolayısıyla ifade sahibinin büsbütün yerine geçerek anlaşılabilir. Dilthey bu tarz bir anlama edimini yüksek anlama kavramı ile karşılamaktadır. Yüksek anlamanın gereksinildiği düzleme metaforlar örnek olarak verilebilir. Metaforlar, bilindik göstergelerin alışık olunmadık biçimlerde bir araya getirilmeleriyle oluşturulur. Bu ifadeler, farklı bağlamsal zeminlerde çok farklı anlamlandırılabilirler. Ancak Dilthey’in hermeneutiğinde ifadenin sahîh anlamı, kaynaklandığı üretim bağlamı ve iç deneyimine inerek ortaya çıkarılabilir. Bir başka deyişle *bir ifadenin içerdiği anlamın anlaşılmasının yüksek düzeyi, o ifadeyi ortaya koyan kişinin içsel yaşantısının ve o ifadenin dışavurulduğu tarihsel dönemin anlaşılmasına bağlıdır.*<sup>214</sup>

Dilthey, gerek Kant’ın “saf aklın kategorileri”nin karşısına “tarihsel aklın kategorileri”ni koyma çabası<sup>215</sup> gerekse pozitif bilimlerin tümevarımsal tavrını tin bilimlerinde uygulamaya çalışmasıyla<sup>216</sup> tin bilimlerinin saygınlığını hermeneutiğin öncülüğünde geliştirmek için çalışmalar yapmış olsa da kuramsal yaklaşımının

<sup>214</sup> a.g.m. s.112

<sup>215</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 158

<sup>216</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 103



empirizmle, nesnellikle uyuşmadığı yönündeki eleştirilerden kaçamamıştır. İnsanın tekil ve benzersiz olduğuna dönük yaygın görüş, tekilin biliminin yapılamayacağı yönünde itirazları doğurmuştur. Ayrıca Dilthey'in anlama kuramında anlama ediminin, kaynak iç deneyim anlaşılardan gerçekleşmeyeceği de düşünülürse mevcut eleştirilerin haklı yönleri olduğu kabul edilebilir. Her şeye karşın o, dikkatleri “tarihsellik” çevresine çekmesiyle ve anlamının tarihsel yönüne vurgu yapmasıyla hermeneutik kuramına katkısını sunmuştur.

## 2.5. Martin Heidegger ve Hermeneutik Dasein Ontolojisi

Dilthey'in, dikkatleri anlamının dinamiklerine ve özellikle tarihsel yapıya çekmesiyle hatırı sayılır bir yol kat eden hermeneutik teorisi, Alman düşünür Martin Heidegger (1889-1976) ile birlikte bambaşka bir boyut kazanmıştır. Dilthey'in sosyal bilimler için bir yöntem olarak tesis etmeye çalıştığı hermeneutiğin Heidegger'de varlığın anlamının araştırılması için tutulacak fenomenoloji yolunun ana karakterini teşkil etmesiyle hermeneutik, ontolojik bir bakış içerisinde tanımlanmaya çalışılmıştır. Heidegger, varlığın anlamının peşine düşerken hocası Husserl'in fenomenolojisini yöntem olarak tayin etmiş ancak Husserl'den farklı olarak kendi fenomenolojisini “hermeneutik” niteliğiyle beraber sunmuştur. Heidegger'in hermeneutik anlayışının serimlenebilmesi için kısaca Edmund Husserl'in fenomenolojisine değinmek yerinde olacaktır.

*Bacon ve Descartes'la başlayan ve Kant'a kadar devam eden mentalist-kartezyen gelenek, theoria ile praxis arasındaki ilişkiyi, bilen öznenin seyirsel-düşünsel etkinliğinin bir dışavurumuna indirgemiş ve de karşısındaki inceleme nesnesiyle baş başa kalmayı, içinde bulunulan nesnel yapıdan, eş deyişle ortamdaki yalıtılarak teori üretmeyi amaç edinmiştir.*<sup>217</sup> Önceki bölümlerde de ele alındığı gibi özellikle Aydınlanma'dan sonra hermeneutik teorilerin temel mücadelesi, söz konusu kartezyen düşünce sistemine ve bu düşünce tarzının insana ve dünyaya bakış biçimine karşı gerçekleşmiştir. Kartezyen düşüncenin, akli evrensel ve genelgeçer bir aygıt olarak görmesi ve tüm diğer var olanlar gibi insanı da belli mantıksal-matematiksel kategoriler içerisinde “açıklama” çabası hermeneutik gelenek içindeki teorisyenler gibi Edmund Husserl'in de kuramsal tepkisiyle

<sup>217</sup> Güçlü Ateşoğlu, “Çağdaş Felsefenin Macerası Bir Ön-Hazırlık Ya Da Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünmeler”, *İçinde: Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji - Çağdaş Felsefenin Macerası, Güçlü Ateşoğlu (Ed.), Belge Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31*

karşılaşmıştır. Husserl'in, şeylerin özündeki fenomenlere ulaşmanın bir bilimi olması iddiasıyla geliştirdiği kuramı fenomenolojidir. İnsanı devre dışı bırakan nesnel bilimlerin aksine bu yeni bilim, insan bilincini merkeze alarak bir anlamda her şeyi matematikselleştirerek soyut hâle getiren nesnel bilimlere ve bilhassa onların kullandıkları yöntemlere bir tepki olarak doğmuştur.<sup>218</sup>

Husserl'in fenomenolojisinde amaç kısaca; nesnelere fenomenolojik tavırla yaklaşarak öz-fenomene ulaşmaktır. Fenomenolojik tavır, dünyada karşılaşılan şeylerle ilgili her türlü varsayımın, yargının paranteze alınması ve terk edilmesine karşılık gelir.<sup>219</sup> Bu tavrın karşıtı ise doğal tavidir. Doğal tavrıda şeyler, dünyevi nitelikleri, taşıdıkları bilindiklikleriyle ele alınır. Bilimlerin nesneye yaklaşımları da nesneyi tüm varsayımlarıyla beraber ele aldıkları için doğal tavrı içerir. Dolayısıyla fenomenolojik bir indirgemede öncelikle bilinç fenomenolojik bir tavır takınmalıdır. Bu tavırla yaklaşılan nesne, tüm önyargılarından ve dünyevi varsayımlarından soyutlanır. Bu bilinç etkinliği neticesinde ise fenomene ulaşılır. Husserl'de fenomen, algılanması, hatırlanması ya da hayal edilmesi önemli olmaksızın, bilinçte görünen şey demek olup, duyuların değişim içinde sundukları nesnelere bilinçteki değişmeyen özlerine karşılık gelir.<sup>220</sup> Bu noktaya kadar Descartes'ın "yöntem"inden ayırt edilemeyen fenomenolojik yaklaşımın alâmetifarıkası bilincin *yönelimsel* olduğu savıdır.

Descartes'ın dış dünyadan yalıtılmış tözsel bilinç anlayışının aksine Husserl, *bilincin bir şeyin bilinci* olduğu fikriyle Descartes'tan farklılık arz eder. Husserl'e göre bilinç, tek başına varolan ve nesnesi olmayan bir ruh-zihin hâli olmayıp, her zaman *bir şeyin bilincidir*.<sup>221</sup> Bilincin yapısına dönük bu çıkarım çok radikal bir farklılığı ortaya koyar. Bu farklılık, Descartes'ın, hakikatin koşulsuz ve bağımsız avcısı konumundaki bilincini yerinden eder. Her bilinç bir şeyin bilinciyse, her bilincin aynı nesne üzerinden yapacağı çıkarım da farklı olabilecektir. Husserl'de bilinç, dış dünyaya, anlam vermek ve içeriklerini elde etmek için yönelirken belirli bir niyet ve kasıt içinde olur.<sup>222</sup> Niyet ve kastın temeli ise bir anlamda tecrübe kavramına dayanır. Yani bilinç, kendi tecrübesinden kaynaklanan ufku kadar içeriğe sahip olduğu için nesneye yönelimi de bu tecrübe ufkunun gerektirdiği kasıt ve niyeti ihtiva edecektir. *Husserl'in ön-bilme (Vorwissen)*

<sup>218</sup> a.g.m. s.66

<sup>219</sup> a.g.m. s.70

<sup>220</sup> a.g.m. s.67

<sup>221</sup> a.g.m. s.75

<sup>222</sup> a.g.m. s.79

dediği bilgi, “her bir tecrübenin kendi ufkuna sahip olmasından kaynaklanır”(…) *Tecrübenin “ufuk yapısı”nda olması, tecrübenin “mantıksal bildirim-öncesi” doğasına ait bir özelliktir.*<sup>223</sup> İşte Husserl’in “bir şeyin bilinci” olan bilincinin bu ön-bilme kaynaklı niyet içermesi karakteri, “yönelimsel bilinç” ifadesinde kavramlaşmıştır. Fenomenolojik indirgeme sonrasında mutlak varlığını gösteren ve herhangi bir içerikten yoksun olan bilinç, bu yoksunluğunu yönelimsel eylemle aşacaktır. Yani Descartes’ın bilinci gibi tözsel olmayan bu bilinç, dış dünyaya ihtiyaç duyan yönelimsel bilinçtir.<sup>224</sup>

Heidegger, hocası Husserl’in fenomenolojisini, varlığın anlamını araştırmayı hedeflediği ontolojisinin yöntemi olarak atamıştır. Yani onun öz-fenomenine ulaşmaya çalıştığı nesne varlıktır. Varlığa giden metafizik yolun yöntemi yönelimsel fenomenoloji, bu Heidegger fenomenolojisinin temel karakteri ise özünde hermeneutik oluşudur.

Heidegger, varlığın arandığı söz konusu ontolojisini, “kendi varoluşu üzerinden varlığı konu edebilen, onun üzerine düşünen ve onu var eden insan” biçiminde basitçe tanımlanabilecek Dasein<sup>225</sup>,’ın analizi üzerinden kurmaya çalışmıştır. Heidegger için, “varlığın anlamı nedir?” sorusu özel ve biricik bir soru olduğuna göre bu sorunun birinci dereceden muhatabı olan ve bu soruyu sorabilme olanağına da sahip olan varolan da biricik ve özel olmalıdır.<sup>226</sup> Varolanlara yönelecek bir fenomenolojik yaklaşım varlığın özüne gidebilmek için soru sorma yetisine sahip olmalıdır. Dolayısıyla Dasein, varlığın anlamı nedir sorusunu sorabilecek ve bunun üzerine gidebilecek tek varolandır. Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu varolana Heidegger terminolojik bakımdan Dasein demiştir.<sup>227</sup>

Dasein’in soru sorma ve soruyu yönelttiği nesneyi paranteze alabilme yetisi, onun en temel niteliklerinden birine işaret eder. Dasein belirlenmemiştir. Onun nesneye bakışı durmaksızın bir sorma ile gerçekleşir. Nesnenin altını oymak Dasein’in durmaksızın belirlenme çabasını gün yüzüne çıkarırken aynı zamanda daima belirlenmemiş oluşunu da gösterir. Heidegger’e göre Dasein asla tamamlanamaz. Ölüm ile birlikte tamamlandığında ise neticede öldüğü için bir varolan olarak bunu deneyimleyememiş olacaktır: *Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir*

<sup>223</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 118

<sup>224</sup> F. Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 77

<sup>225</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. *Dasein* maddesi A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 199

<sup>226</sup> F. Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 57

<sup>227</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Harun Ökten), İstanbul, 2020, s. 27

*varoluşa kavuştuğunda ise artık-şurada-var-olmamakla eşit olmuş olur. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein'in varlığının hiç oluşu demektir. Dasein bir varolan olarak var olduğu müddetçe, kendi tamlığına asla erişmiş olmaz. Onu kazandığıdaysa, bu kazanım bizatihi dünya-içindeki-varolmanın kaybına dönüşür. Bir varolan olarak onu asla deneyimleyemez.*<sup>228</sup> Ölüm olgusunun bu noktada kritik bir önemi vardır. Ölüm, belirlenmemişlik niteliğiyle Dasein'in olanaklarının sonu anlamına gelmektedir. Ölüm, varolduğu bir ömür boyunca kendisini tamamlamak için soran ve yanıtlayan, ancak asla tamamlanmadığı için tatmin olmayan Dasein'in tüm sorma ve yanıtlama olanaklarının, yani tam bir varlık olarak şurada bulunması imkânının ortadan kalktığı anlamına gelmektedir. Bir olgu olarak ölümün bu niteliği, Dasein'in sürekli tamamlanma isteğinin de temel nedenidir. Dasein, varoluşuna dönük düşünümü sırasında, tüm anlamların kaybolduğu ve somut bir gerçek olarak ölümü hatırladığı sırada hiçliğin soğukluğuyla karşılaşmaktadır. Aslında hiçlik, Dasein'in asla tamamlanamayacağını bir anlık fark etmesidir. Çünkü ölüm oradadır ve Dasein zamanın elinde istemsizce geleceğe, yani ölüme doğru seyretmektedir. Ancak hiçliğin bu karamsar analizi onun bir son olduğu anlamına gelmez. *Hiçlik, özü belli olmayan varlığın kendisini bulduğu ilk durumdur. Varlık, varoluşunu hiçlik içinden yapacağı sıçrama ile gerçekleştirebilmektedir ki bu sıçramayı yapmayı sağlayan ruh durumu da kaygıdır.*<sup>229</sup>

*Kaygı, ölüme doğru giden bir varlık olarak her zaman noksan olan ve her zaman şöyle ya da böyle olabilme imkanına sahip olan insanın, bu fırlatılmışlığı ve zorunluluğu içinde hissettiği derin bir huzursuzluk ve iç sıkıntısıdır. Buradaki kaygı insanın bu dünyanın anlamsızlığı karşısında, kendi temelindeki hiçliği keşfettiği zaman yaşadığı kaygıdır.*<sup>230</sup> Dolayısıyla Dasein, mevcut olanaklarının tükendiği noktada hiçlikle karşılaşmakta ve bu sebeple kaygı duymaktadır. Bu kaygı, ölüme doğru bir varlık olarak Dasein'i ölümlerle, yani yok olacağı olgusuyla karşı karşıya getirmekte, onu olanaklarına yönlendirerek dünya içinde var olmaya, tekrar sormaya ve yanıt bulmaya yönlendirmektedir. Kaygı, ölüme doğru durmaksızın tamamlanma çabası içindeki Dasein'in bir farkına varma durağıdır ancak Dasein olanaklarına doğru yolculuğuna devam edecektir.

<sup>228</sup> a.g.e. s.356

<sup>229</sup> F. Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 121

<sup>230</sup> Haluk Aşar, "Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulanrı" Kavramlarının Analizi", 2014, s. 97

Dasein'in olanaklılığı onun dünya-içinde-varlık olmasıyla ilişkilendirilebilir. Dasein, olanaklarının mevcut bulunduğu dünyada kendi yönelimini ve tasarımını gerçekleştirir. Öncelikle Heidegger'de dünya kavramı somut bir uzam olarak dünya anlamına gelmez. Dünya, Dasein'in birlikte var olma zorunluluğuna işaret eder. Yani Dasein, kendisini kurarken diğerleriyle ve diğer şeylerle zorunlu olarak birliktedir ve varoluşu dünyadan ayrıca düşünülemez, dünyadan yalıtılamaz. *Dünya, tüm varlıklardan oluşan bir bütün değildir, o insanoğlunun kendisini, kavrama öncesinde var olan kuşatıcı bir anlayışın gösterdiği şekilde görünürlülük ile çevrelenmiş ve içine gömülmüş olarak gördüğü bir bütündür.*<sup>231</sup> Tam da bu sebeple Dasein'in varlığa yaklaşımı "olanak" kavramıyla ifade edilmektedir. Dasein'in dünyası onun olanaklarının bulunduğu yerdir.

Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, kendisini tasarlamakla yükümlüdür. Bu tasarlama edimi zorunlu olarak diğerleriyle birlikte ontolojik ilişkiler kurması anlamına geldiği kadar Dasein'in "onlar (das Man)" arasında erimemesini de gerekli kılar. Dasein, olanaklarının farkında olarak dünya içinde varoluşunu gerçekleştirirken otantikliğini korumak, yani ilişkisel olduğu kadar kendi özsel dinamiklerini de yitirmemek durumundadır.<sup>232</sup> Dasein'in dünya-içinde-varlık olarak otantik biçimde varolması ise "anlama" ile mümkündür. Asli ve eksistensiyal olarak kavranıldığında anlama şu demektir: *Dasein'in hep onun uğruna varolduğu var-olabilirliğine kendini tasarlayarak var olması. (...) Eksistensiyal bakımdan anlamada, Dasein'in bir varlık türü olan var-olabilmekliği yatmaktadır.*<sup>233</sup> Asli olarak soru sorabilmesiyle öne çıkan Dasein, bu yetisini dahi anlamaya borçludur. Anlama yalnızca soru sorduktan sonra alınan dönütün kavranması demek değildir. Bilakis, varolması anlamaya bağlı olan Dasein'in tüm bu tasarım süreci anlamının kendisidir. Anlama, Dasein'in dünya içindeki temel davranış biçimidir ve onun varoluşunun anahtarıdır. Dasein'in tamamlanma çabası aynı zamanda sürekli bir anlama gayretidir. *Anlama olarak Dasein kendi varlığını olanaklara tasarlar. Anlayarak "olanaklara yönelik var olma", açıklanmışlık olarak Dasein'a geri döndüğünden, bir var-olabilirlik olmaktadır. Anlamanın tasarlama bulunuyor oluşu, kendini geliştirme gibisinden zati bir olanağa sahiptir. Anlamanın icra edilmesine tefsir diyoruz. Tefsirde anlama başka bir şeye dönüşmez bilakis kendisi olur. (...) Anlama tefsir olanağını kendi içinde taşır. Bu, anlaşılana kendine maletmektir.*<sup>234</sup> Anlaşıldığı üzere

<sup>231</sup> R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 191

<sup>232</sup> F. Manay, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 109

<sup>233</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 497-225

<sup>234</sup> a.g.e. s.232-249

Dasein “anlama” ile kendisini, kendi varoluşunu “tasarlar”, bu şekilde ise anlaşılana “yorumlayarak” kendisine mâl eder. Bu, Dasein’ın dünya içindeki olanaklarına yönelerek “anlam”ını bulma yolculuğudur. Ancak *anlam tasarımın ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramayla yapılandırılmış nereye-yönelikliğidir ki ondan hareketle bir şey, bir şey olarak anlaşılır olur*.<sup>235</sup> Önceki bölümlerde hermeneutik teorileri içinde ele aldığımız ön-anlama kavramı Heidegger’de de karşımıza çıkar. Anlama, bir yönelim ve yönelim kasti çerçevesinde gerçekleşir. Dasein, otantikliğinin içinde hem diğer Dasein’larla birlikteliğini hem de deneyimlerinin sürekli etkisini taşır. Bu tevarüs, Dasein’ın tasarımına ön-anlama olarak sirayet eder. *Hayatın sürekliliği veya “yaşamının bağlantılılığı”, zaman içinde Dasein’ın oluşumu olarak bir “tecrübeler zincirinden” teşekkül eder*.<sup>236</sup> Ön-anlama, Dasein’ın otantik varoluşunun olmazsa olmaz öncülüdür. Dasein dünyaya ancak deneyimi yoluyla yönelebilir ve kendi varoluşunu bu deneyimlerden temellenen ön-anlamayla tasarlayabilir. Anlama, her zaman bir ön-anlamanın gözetimi altında gerçekleşir.

Gözlemlenebildiği gibi Dasein’ın bir anlam olarak var olması, varoluşunu anlaması ve yorumlaması büsbütün bir hermeneutik faaliyete karşılık gelmektedir. Heidegger’de hermeneutik, geleneğin önceki teorisyenlerinde olduğu gibi bir metin yorumlama kuramı veya yöntemi olmamasına karşın Dasein’ın bir metin olarak kendisini, kendi varoluşunu ve varlığı okuyup anlamlandırdığı bir faaliyete karşılık gelmektedir. Kuşkusuz bu faaliyet “dil” olgusu dışında düşünülemez. Gelgelelim Heidegger de dile (language) ve dilin dile getirdiği varlık olarak söyleme (discourse) verdiği önem bu savı destekler niteliktedir.

Heidegger, “Dilin Doğası” adlı yazısında dile dair soruşturmasına Stefan George’un “Kelime/Söz” adlı şiirinin son dizesinde geçen şu ifadeyi ele almakla başlar: “Where the word breaks off no thinks may be<sup>237</sup>”. Daha sonra bu yargıyı desteklercesine üzerine konuşur: *Sözün bittiği yerde hiçbir şey varolamaz. Bir şeyin tükendiği yerde bir yarıklık, bir eksilme gerçekleşir. Eksilme uzaklaşmak, bir yokluğa sebep olmak demektir. Türkenmek, yokolmak demektir. Sözün/kelimenin; belirli bir şeye adını veren kelimenin bulunmadığı yerde hiçbir şey varolamaz*.<sup>238</sup> Dil, varlığı açığa çıkarmaktan da öte, onu

<sup>235</sup> a.g.e. s.236

<sup>236</sup> a.g.e. s.137

<sup>237</sup> İng. “Kelimenin kaybolduğu yerde hiçbir şey varolmayabilir.”

<sup>238</sup> Martin Heidegger, *Dilin Doğası*, İstanbul, 2002, s. 31

yokken var etmektedir. Dilin bu vasfı, onun hayatımıza yayılmışlığı ve bizle bir olmuşluğu nedeniyle çok dikkati çekmez. Ancak o bir araç olmaktan öte varlığı varlığa getiren bir olgudur. Heidegger, “Metafiziğe Giriş” adlı eserinde kelimeler ve dilin, yazan ve konuşan kişilere pazarlanmak üzere içerisinde bir şeylerin paketlenildiği bir kâğıt olmadığını ifade eder. Eşya öncelikle kelimeler ve dil içerisinde varlığa gelmiştir ve var olmaktadır.<sup>239</sup> Varlığın ve anlamın ancak Dasein’le mümkün olabildiği gibi Dasein’da ve Dasein’a has olarak anlam ve varlık ancak dilde mümkün olabilir. Dil varlığın açılması, zuhura gelmesidir. *Yalnızca, gözükmeye, zuhura gelme, açılma olduğu zaman varlık söz konusudur. Anlama olmaksızın varlığın bir görünümü bulunmayacağı gibi, dil olmadan varlık, varlık olmadan da dil bulunmayacaktır.*<sup>240</sup> Heidegger Antik Yunancadaki “logos” kelimesini açıklarken logosa dair “sözü edilenin söz etme sırasında apaçık hâle getirilmesi”<sup>241</sup> ve “içinde bir şeylerin görünür hâle geldiği seslendiriliş”<sup>242</sup> tanımlarını yapar. Dolayısıyla sözü edilmeyen, seslendirilmeyen<sup>243</sup> olarak dile gelmeyen şey, var değildir. Varlığa gelmek ancak dile gelmekle mümkündür. Söylem için ise ontolojik olan dilin ontik hâlidir çıkarımı yapılabilir. Varlık, bir söylemdir. Söylemse dil ile vücuda getirilir. *Dünya-içinde-varolmanın bir-hâl-içinde-bulunan anlaşılabilirliği kendini söz (discourse)<sup>244</sup> olarak dile getirir.*<sup>245</sup>

Bir önceki paragrafta dilin anlama ile ilişkisi açığa çıkmaktadır. Ancak hermeneutik ontolojinin her aşamasının kilit parçası konumundaki dil, ön-anlama ile de ilişkilidir. Heidegger “Dilin Doğası” adlı yazısında özellikle dilin Dasein’a hazır sunulmuşluğuna dikkat çeker. Dünyaya fırlatılmış<sup>246</sup> olan Dasein aynı zamanda bir dil ve söylemin içine de fırlatılmıştır. Ona göre, dil ile maruz kaldığımız tecrübeye dil kendisini dile getirir.<sup>247</sup> Dasein, bir nesneye “sökücü” bir soru sorarken dahi maruz kaldığı dilin etkisi altındadır. Sorguladığı nesne, bir soru olarak dile gelmişliğiyle, her şeyden önce vardır: *Sorgulama ve araştırma, sorgulayarak yaklaştıkları ve izledikleri şey her ne*

<sup>239</sup> Heidegger’den aktaran R. E. Palmer, *Hermenötik*, s. 195

<sup>240</sup> *a.g.e.* s. 219

<sup>241</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 62

<sup>242</sup> *a.g.e.* s.63

<sup>243</sup> Yine de dil yalnızca söylemekle sınırlı değildir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da susmayı ve işitmeyi de sahil söz söylemenin birer biçimi olarak işaret eder. bkz. *a.g.e.* s.165

<sup>244</sup> *discourse*: “söz-söylem” ikiliği tercüme farklılığından kaynaklanmaktadır.

<sup>245</sup> *a.g.e.* s.250

<sup>246</sup> “fırlatılmışlık” kavramı için bkz. Kaan Harun Ökten, *Varlık ve Zaman – Bir Okuma Rehberi*, İstanbul, 2019, s. 210

<sup>247</sup> Martin Heidegger, “Dilin Doğası”, *İçinde: İnsan Bilimlerine Prolegomena-Dil, Gelenek ve Yorum*, Hüsamettin Arslan (Derl. ve Çev.), *Paradigma*, İstanbul, 2002, s. 30

*olursa olsun onun önceden bahşedilmiş olmasını gerektirir. Her soru yöneltme sorgulanan şeyin kendisinin bahşedilmişliği dâhilinde gerçekleşir.*<sup>248</sup> Öyle ki aynı kısımda Heidegger, otantik düşünmenin soru sormaktan ziyade dil ile sunulan sözün dinlenmesi olduğunu dile getirir. Ancak Heidegger, Dasein'in dilin son derece etkisinde ve hatta tahakkümünde olduğuna dair sertliğini aynı yazıda hafifletir: Dasein, "düşünce tarzının belirli özelliklerinin farkına vardığı anda, yani, kendisini düşünmenin ikamet ettiği ülkede incelediğinde" dille olan "sarmaş dolaşığından" ayrılabilir ki bu ülke yine Heidegger'e göre "şiirin semtine açık her yerdir".<sup>249</sup> Dolayısıyla dil öncelikle Dasein'a sunulmuştur. Dasein "ilkin" bu sunulmuş, tevarüs etmiş dil aracılığıyla ve o dil kadar düşünebilir. Dasein'ın kavramlar dünyası, ilkin dilin ona sunduğu kadardır. *Çünkü dil, kendi içinde zaten önceden geliştirilmiş bir kavramsallığı barındırır.*<sup>250</sup>

Dil üzerinden vuku bulan bu anlama ve yorumlama biçimindeki varoluş süreci, başka kavramlar, nesnelere ve kuramsal yaklaşımla da olsa Dilthey tarafından da benzer şekilde anlaşılmıştır. Dilthey'in "yaşam" kavramının üzerine inşa ettiği tarihsellik, zaman üzerinden temellenen farklı bir bakış açısıyla ele alınmış olsa da Heidegger'de de söz konusu süreci ifade etmek için kullanılır. *Varolan Dasein'ın zaman içinde cereyan eden özgül vukubuluşuna tarih denir. Öyle ki birlikte-olma içinde "geçmişte kalan" ve fakat aynı zamanda "aktarılmış olan" ve etkisini devam ettiren vukubuluşlar özellikle ve vurgulu anlamda tarih kabul edilir.*<sup>251</sup> Dasein, fırlatılmış olması ve bu yolla hazır bir dünyada kendisini bulmuş olmasıyla bir mirası ister istemez devralmaktadır. Bu miras Dasein'da dil yoluyla varlığa gelmektedir. Eşyayı, devraldığı dil mirasının gösteren gözüyle "anlamaya" başlayan Dasein'ın otantik varoluşu esnasındaki deneyimleri de tarihinin bir parçası olmayı, onun tarihini değiştirmeyi veya kendi tarihini yorumlamayı beraberinde getirmektedir. *Hayatın sürekliliği veya "yaşamının bağlantılılığı", zaman içinde Dasein'ın oluşumu olarak bir tecrübeler zincirinden teşekkül eder.*<sup>252</sup> Bu tecrübeler zinciri ise Dasein'ın hem olanakları, hem de olanaklarını yorumlayacağı ön-anlama sahasının ta kendisidir. Dasein, eşyaya dönük sorularını bu mahreçten sağladığı deneyimler sayesinde sorabilmektedir.

---

<sup>248</sup> a.g.m. s.32

<sup>249</sup> a.g.m. s.34

<sup>250</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 244

<sup>251</sup> a.g.e. s.559

<sup>252</sup> a.g.e. s.137



Varlığın ve varoluşun tarihsel oluşu, Dasein'in süreli olmasından kaynaklanır. Varlık imkânları olarak ileri yönelmişlik ve başlangıca dönük ilgi olarak süreliğin somut vakte dönüştürülmesi, insanın tarihselliğidir.<sup>253</sup> Heidegger, varoluşun tarihselliğinin sebebinin varlığın özü olarak işaret ettiği "zamansallık" olduğunu öne sürer. Zaman kavramı Heidegger'e göre varlığın temeli olduğu kadar Heidegger'in ontolojisinin de temelidir. Zaman, varlığı anlamının ufkudur.<sup>254</sup> "*Varlık, Platon, Aristoteles ve sonraki felsefelerde zamandan bağımsız olarak düşünülmüş, yüce olan ile özdeşleştirilmiştir ve böylece ontoloji teolojik bir yapıya dönüşmüştür. Heidegger işte bu yapıdan uzak durarak Varlığı ne bir Tanrı ne de Alman idealizmindeki gibi bir dünya-temeli olarak görür. Çünkü Varlık Heidegger'e göre zamansaldır ve zamansallık Varlığın özüdür.*"<sup>255</sup> Dasein'in zamansallığı, onun süreli oluşunda açığa çıkar. Ölüme doğru varlık olarak tamamlanma çabası içerisindeki Dasein, doğum ve ölüm arasında, geçmişten şimdiye ve geleceğe doğru durmaksızın anlama gayretindedir. Dolayısıyla onun bu süreliliğinden kaynaklanan zamansallığı, varoluşunun geçiciliğine işaret ettiği gibi ontolojik olarak varlığın da geçiciliğine, zamaneliğine işaret etmektedir.

*Bir varoluşa-dair olanak içinde tasarımsal kendini-anlamanın temelinde, Dasein'in hep bir şekilde varolduğu şu veya bu olanaktan hareketle kendine-gelişi demek olan "gelecek" yatmaktadır.*<sup>256</sup> Dasein, durmaksızın geleceğe yönelik olmak zorundadır. Çünkü tamamlanmamışlığın farkındalığında ve tamamlanamayacaklığın kaygısı içinde Dasein, olanaklarını geleceğe bir yatırım olarak tasarlar. O kendi varoluşunu gelecekte bulma umuduyla kaygıdan kurtulur. Çünkü o, zamansallığı nedeniyle zorunlu olarak geleceğe yöneliktir. Ancak zamansallık salt geleceğin ifadesi olamaz. Dasein, geçmiş-şimdi-gelecek ekseninde anlamakta, tasarlamakta ve yorumlamaktadır. *Heidegger geçmiş > şimdi > gelecek şeklinde doğrusal bir çizgide ilerleyen zaman anlayışı yerine, <> geçmiş <>şimdi<> gelecek şeklinde hepsi birbirine dönük ve şimdi üzerinde birleşerek yükseklik ve derinlik kazanan üç boyutlu zamansal bir hat düşünür.*<sup>257</sup> Bu, şu anlama gelebilir: Dasein, geçmişten aldığı miras sayesinde varoluşunu anlamakta ve kendisini geleceğe tasarlamaktadır. Bu şimdide gerçekleşen anlamlandırma, hem geçmişe hem de

<sup>253</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 125

<sup>254</sup> a.g.e. s.124

<sup>255</sup> F. Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, s. 61

<sup>256</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 497

<sup>257</sup> O. Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 126

geleceğe anlam vermektedir. Ancak bu anlam verme, doğrudan geleceğe yöneliktir. Çünkü henüz yaşanmadığı için olanak olarak elde olan zaman, gelecektir.

Heidegger, Varlık ve Zaman'da kendi fenomenolojisinin hermeneutik karakterde olduğunu şöyle dile getirmektedir: “*Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı yorumdur. Dasein fenomenolojisinin logos'u hermeneuein karakterine sahiptir. Onun sayesinde Dasein'in kendisine ait varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ve onun kendi varlığının temel yapıları ifşa edilir. Dasein fenomenolojisi sözcüğün asli anlamıyla hermeneutiktir yani tefsir etme işini ifade etmektedir.*”<sup>258</sup> Heidegger'in fenomenolojisinin Husserl'den öteye gittiği bu nokta, aynı zamanda hermeneutik anlayışının büsbütün yenilendiği ve yönelimini değiştirdiği noktadır. Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi gerçekten de her yönüyle hermeneutik karaktere sahiptir. Dasein'in zamansallığından kaynaklanan tarihselliği, tarihselliği üzerinden anlaması ve yorumlayarak anlamı kendisine mâl etmesi, anlamı tasarlaması dolayısıyla kendi varoluşu üzerinden varlığı ifşa etmesi ve tüm bunları dil zemininde gerçekleştirmesinin yanı sıra; bizzat Heidegger'in ontoloji tarihine ve varlığın anlamı sorusuna yaklaşım biçimi, tüm bunlar, onun ontolojisinin hermeneuein karakterini tartışmasız kılmaktadır. Heidegger'le birlikte hermeneutik, bir metin yorumlama kuramı olmaktan çıkarak varlığı ve varoluşu anlamının/yorumlamanın ifadesi olarak anlaşılmaya başlamıştır.

## 2.6. Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği Temelinde “Anlama”

Alman felsefeci ve filozof Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Heidegger'in, ontolojisini tasvirde faydalandığı hermeneutik kavramını, büyük oranda Heidegger ve Hegel'i dayanak alarak geliştirmiştir. Gadamer temel eseri *Hakikat ve Yöntem*'de doğa bilimlerinin tümevarımcı yöntem anlayışının karşısına sosyal bilimlere has bilgi modunu koymuş, bilgiyi ortaya koyacak anlama ve yorumlamada otorite/önyargının meşru gereğini işlemiştir. Hermeneutiği analizinde epistemoloji, ontoloji, etik, estetik, tarih felsefesi gibi birçok alanla temas kuran Gadamer için dil ve dilsellik, anlamının/yorumlamanın yapısını tarifte kilit önemde bir yere konumlandırılmıştır. Bu bölümde Gadamer'in anlama, yorumlama, önyargı, dil, dilsellik, tecrübe, bilinç gibi temalar üzerine felsefi/hermeneutik çıkarımlarının, temel eseri *Hakikat ve Yöntem* üzerinden bir takibi ve izahı gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

<sup>258</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 69

### 2.6.1. Estetik Tecrübe (Erfahrung) ve Estetik Bilinç

Gadamer Hakikat ve Yöntem'deki soruşturmasına “yöntem” sorununu ele alarak başlar ve sosyal bilimlere (Geisteswissenschaften)<sup>259</sup> doğa bilimlerinin tümevarıma dayalı metodunu uygun görmez: “*Sosyal-tarihsel dünyanın tecrübesi doğa bilimlerinin tümevarım prosedürüyle bilim statüsüne yükselemez.*”<sup>260</sup>. Bunun sebebi, doğa bilimlerinin hakikat veya hakikate dayalı bilgi mottosuyla sosyal bilimlerinin hakikat anlayışı ve kaynağının farklılığıdır. Ona göre öncekilerin (Dilthey, Droysel üzerinden örnekler) doğa bilimlerindeki gibi tümevarımsal metodoloji peşine düşmeleri bir hatadır.

Müteakip bölümde Gadamer, hümanizmin Bildung (kültür, kültürel gelişim), sensus communis (ortak duyu, akliselim), yargı yetisi ve estetik haz kavramları üzerinden, sosyal bilimler için temel oluşturacak özel *bilgiyi* estetik üzerinden elde etmeye çalışmaktadır. Hegel, Kant gibi Alman filozoflar üzerinden tartıştığı ve teorik ve pratik olarak iki biçimde ele aldığı Bildung kavramının genel karakteristiğini Gadamer şöyle ifade eder: “*...kendi kendini öteki olan şeye –çok daha evrensel başka görüş açılarına- açık tutmak. Bu, kişinin kendisiyle ilişkisinde bir oran ve mesafe duygusunu içerir ve dolayısıyla kendisini aşarak evrensele [tümel olana] yükseltmesi demektir.*”<sup>261</sup> Hümanist gelenekte daha çok “insanın kendisini geliştirme yetisini ve eylemini” ifade eden Bildung kavramını Gadamer, başkaca ve sınırlayıcı olana katılmakla, başka olanı sahiplenerek onu, o olarak kendileştirmek, yani kendisini ona yaklaştırmak olarak tasarlamaktadır. Vico<sup>262</sup>, Shaftesbury, Oetinger gibi isimler üzerinden tartıştığı ve kabaca “toplumun ortak duyu ve düşüncesi, komünü bir arada tutan ortaklık” olarak tanımlanabilecek *sensus communis* kavramıyla Gadamer, sosyal bilimlere temel olacak bir bilgi kaynağı imkânını işaret eder: “*Felsefi ve tarihsel incelemelerle anlam bilimlerinin işleyiş tarzını bu sensus communis anlayışında temellendirmek konusunda açıkça ortada bir şey vardır. Çünkü onların nesnelere, kelimelerimizde ve faaliyetlerimizde şekillendiği şekliyle insanlığın ahlaki ve tarihsel varoluşunun bizatihi kendisini özellikle sensus communis belirler.*”<sup>263</sup>

<sup>259</sup> Kavramı, Hakikat ve Yöntem'in mütercimi Hüsamettin Arslan “anlam bilimleri” olarak tercüme etmiştir. Ancak Gadamer'in ele alındığı bu bölümde, anlam bilimleri kavramının dilbilimin alt dalı anlambilimle benzerliği dolayısıyla “sosyal bilimler” kavramı kullanılacaktır.

<sup>260</sup> H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-1*, s. 5

<sup>261</sup> a.g.e. s.23

<sup>262</sup> Gadamer, Vico'nun sensus communis kavramı üzerinden hümanist retoriği modern bilime karşı savunmasını ayrıca önemser. Vico'ya göre retorik salt bir güzel konuşma değildir ve doğru bilgiyi içeren sensus communisi açığa vuran bir niteliktedir. Bu açıdan insan bilimleri için bir bilgi kaynağına işaret eder. bkz a.g.e. s. 32

<sup>263</sup> a.g.e. s.30

Gadamer, *sensus communis*'i belirleyici şekilde karakterize ettiğini düşündüğü *yargı yetisi* kavramını *estetik hazza* bağlar. O, estetik hazzın subjektive edilişine karşı çıkar ve ileride ele alacağımız *ufukların kaynaşması* kavramının moda üzerinden bir ön-açıklamasını yapmakta gibidir. Ona göre insan, belirli bir estetiğin içinden, ona uymakla beraber onu yargılamaktadır. Bu yolla hem ona katılmakta hem de onun içinde kendi estetik zevkini bulmaktadır.<sup>264</sup> Gadamer'e göre insanın güzel olana yönelik bu hem kaynaklanıcı hem de yargılayıcı tavrı sadece estetikte değil ahlâkta da geçerlidir. İnsan bir *sensus communis*'e dâhil bir varlık olarak aynı zamanda –ona içkin ve o olduğu sayede- yargı yetisiyle onu biçimlendirebilmektedir: “*Yargıç yalnızca yasayı somut duruma uygulamakla kalmaz, yargısıyla yasanın gelişmesine de katkıda bulunur. Hukuk gibi, ahlâk da sürekli bireysel durumların verimliliğiyle gelişir. Bu yüzden, güzel ve yüce/ulvi olanın değerlendirilmesi olarak yargı, hiçbir suretle yalnızca doğa ve sanat alanında verimli değildir. (...) Aksine, doğada ve sanatta güzel olanla insanlığın ahlaki gerçekliğine yayılan güzel olanın okyanusu birleşir.*”<sup>265</sup>

Gadamer, söz konusu kavramların bir analizinden sonra *estetiğin Kantçı eleştirideki sübjektivizasyonu* meselesini açılar ve tartışır. Kant üzerinden, estetik zevk, özgür-bağımlı güzellik, doğal-sanata özgü güzellik gibi konuları ele aldıktan sonra yine Kant'ın estetik zevk ile deha (genius) arasında kurduğu ilişkiye değinir. Buna göre Kant'ın “bir şeyin güzel takdiminden/temsilinden daha fazla bir şey” olarak gördüğü sanatı ortaya çıkaran, bir yargı fakültesi olarak refleksif olmaklıkla nitelenen *estetik zevk*, Kant'ta, deha için zaruri bir disiplin kabul edilir. Deha (genius) ise; *nihai belirlemede canlandırıcı ruhun tezahürüdür; çünkü kuralcının kurallara aşırı bağlılığına tezat bir şey olarak genius (deha), özgür bir icat etme eylemi ve dolayısıyla yeni modeller yaratan bir orijinalite sergiler.*<sup>266</sup> Kant'a göre *sanat eseri, sadece deha tarafından yaratılabilecek şekilde, içkin tarzda belirlenmiştir. Yalnızca sanatçının durumunda, “icad” –eser- doğası gereği Geist'la –yargıladığı ve zevk aldığı kadar yaratan Geist'la- bağlantılı kalabilir.*<sup>267</sup>

Gadamer'in, temel ilgisini “*hakikat sorununu sanat alanına taşımak değil, estetik yargıyı sübjektif a priori hayat hissimizde, “genelde bilgi” kapasitemizin hem estetik zevkin hem de dehanın özü durumundaki armonisinde temellendirmektir*”<sup>268</sup> şeklinde ifade

<sup>264</sup> a.g.e. s. 51

<sup>265</sup> a.g.e. s.53

<sup>266</sup> a.g.e. s.73

<sup>267</sup> a.g.e. s.74

<sup>268</sup> a.g.e. s.82

ettiği Kant, Gadamer'e göre, deha (genius) kavramını ürünü ortaya koyan sanatçıyla sınırlamıştı. Buna karşın *Kant'ın estetik tatminde "hayat hissine ağırlık verilmesi" (Lebensgefühl) doktrini "genius/deha" fikrinin hayatı (Leben) kuşatan bir kavram olarak geliştirilmesine katkıda bulundu.(...) Bu yüzden, Yeni-Kantçılık, her objektif geçerliliği transandantal subjektiviteden türetmeye çalışarak, Erlebnis (tecrübe) kavramının bilincin yapıtaşı olduğunu ilan etti.*<sup>269</sup>

Sanat eserini ortaya çıkaran yaratıcı etken olarak Kant'ın *deha* anlayışına Yeni-Kantçıların *tecrübe* (Erlebnis) kavramını eklememesinin ele alınmasından sonra Gadamer *Erlebnis* kelimesinin kökeni ve tarihi üzerinde durur. Erlebnis kelimesinin türediği Erleben için Gadamer şu açıklamayı yapar: "Bu kelime –kişinin bildiğini varsaydığı, ancak kendi tecrübesinin tanıklık etmediği bir şeyin aksine- reel bir şeyin kavranılmasındaki dolaysızlığı sergiler. Tecrübe edilen şey daima kişinin kendisinin bizzat tecrübe ettiği şeydir."<sup>270</sup> Gadamer'in bu tanımı, daha önce ele alınan pratik Bildung-teorik Bildung farkını andırıyor gibidir. Gadamer'in *das Erlebte* (yaşanmış olan) kavramını "tecrübenin geçiciliğinden türeyen bir sonuç ya da ürün" olarak tanımlaması da göz önüne alındığında burada tecrübenin pratik Bildung ile eşleştiğine ya da pratik Bildung'la Erlebnis'in iç içeliğine yönelik bir çıkarımda bulunulabilir.

Gadamer'e göre tecrübe, hayatın içinde yalnızca bir parça değildir. O, hayatın ve dolayısıyla kişinin bilincinin bütünüyle ilişki halindedir. *Bütün'ün anlık Erlebnis'te temsili, apaçıktır ki nesnesi tarafından belirlenmesi olgusunu aşar. Her tecrübe, Schleiermacher'in terimiyle dile getirmek gerekirse, "sonsuz/sınırsız hayatın unsurlarından biridir."*<sup>271</sup> Gadamer'in hermeneutik anlayışı açısından kilit önemdeki tecrübe kavramı, onun Georg Simmel'e atıfla "macera" kavramı üzerinden yaptığı açıklamada oldukça açıklayıcı formunu bulmaktadır: "*Hatta o [Simmel], her tecrübenin hayata ilişkin bir macera olduğunu da söyler. Fakat macera nedir? Macera asla sadece bir bağımsız olay/parça (episode) değildir. Bağımsız parçalar iç tutarlılığı bulunmayan ve işte tam da bu nedenle hiçbir kalıcı önemi/anlamı bulunmayan ayrıntı serileridir. Oysa macera olayların bildik istikametini kesintiye uğratar, ancak kesintiye uğrattığı kontekstle pozitif ve anlamlı bir ilişkileri vardır. Bu yüzden macera hayatın, nefes alışları ve diriliğiyle bir bütün olarak hissedilmesine imkân sağlar. Maceranın cazibesi burada*

<sup>269</sup> a.g.e. s.82

<sup>270</sup> a.g.e. s.83

<sup>271</sup> a.g.e. s.95

yatar. O, gündelik hayatın koşullarını ve mecburiyetlerini ortadan kaldırır. O, bilinmeyene dalma cüretinde bulunur.”<sup>272</sup> Dolayısıyla Gadamer’e göre tecrübe, bütün bir hayatı kapsayan pratik Bildung sürecinin oluşumunu sağlayan parçaların her biri olduğu kadar, bütünle bire bir ilişki hâlinde olmakla, birer parça olmanın ötesindedir. (Gadamer daha sonra bunu Erlebnis-Erfahrung ayrımında serimleyecektir. Yaşam deneyimi olarak niteleyebileceğimiz ve Gadamer’in “tümelden ve birbirinden kopuk/kesik kesik” olmakla itham ettiği *Erlebnis* yerine, daha genel ve tarihselliğe uygun bir anlamda *Erfahrung*’u önceleyecektir.)

Gadamer, tecrübe analizinin sonunda tecrübeyi estetik ile birleştirmeye girişir. Ona göre “*estetik tecrübe diğer tecrübe türleri arasında bir tecrübe türü olmakla kalmaz, aynı zamanda bizatihi tecrübenin özünü de temsil eder.*”<sup>273</sup> Bir sembolik dünya olarak ortaya konmuş olan sanat eseriyle edinilecek estetik tecrübe, sıradan bir deneyimden farklıdır. Estetik tecrübe; *sanat eserinin gücünün onu tecrübe eden kişiyi kendi hayat kontekstinden koparması ve aynı zamanda onu tekrar varoluşunun tümüyle ilişkilendirmesi demektir.*<sup>274</sup> Verili olan kurgusal bağlam, kişiyi kendi bağlamından koparır ancak bu verili bağlam her ne kadar kopuk da olsa, kişi bir tecrübeden edindiğini tekrar kendi bağlamıyla ilişkilendirir ve anlamlandırır. Bu açıdan sanat eseri, sınırlı yapısına rağmen, her bir tecrübe eden için artan bir ivmeyle paralel olarak, “anlamla doludur”. Onun anlamı “sınırsız-sonsuzdur”.<sup>275</sup>

Gadamer, eserinde, sosyal bilimleri doğa bilimlerindeki çalışmalardan ayıracak özelliği, Helmholtz’a atıfla “sanatvari” biçiminde ifade eder. Ardından bu teorik ilişkiye pozitif şekilde tekabül eden şeyi “estetik bilinç” olarak adlandırır. Bu noktadan sonra Gadamer, estetik bilincin niteliklerini şu şekilde sıralar: “*Evrensel olana yükselme, anlık/dolaysız kabulün ya da reddin tikelliğinden uzaklaşma ya da kendi beklentilerimize veya tercihlerimize tekabül etmeyen şeyi kabullenme*”.<sup>276</sup>

Estetik bilinç soruşturmasına devam ederken Gadamer şu soruyu sorar: “Sanat eserinin tamamlanmışlığı, yani bitmişliği nasıl anlaşılabilir?” Sanat dışındaki nesnelere bitmişliği, onların amaçlarına ulaşmış olmalarıyla ilişkilendirilir ve sanat eserinin özü

<sup>272</sup> a.g.e. s.95

<sup>273</sup> a.g.e. s.96

<sup>274</sup> a.g.e. s.96

<sup>275</sup> a.g.e. s.96

<sup>276</sup> a.g.e. s.116

itibarını ile böyle bir amaçsallığı her zaman barındırmaması nedeniyle, eserin sembolikliği ve okuyucu öznenin eserin yaratıcısı konumuna geçişi sorgulanır: “*Buradan, eserlerden bir şey yapmanın alıcıya bırakılması gerektiği sonucu çıkar. O hâlde, sanat eserini anlamının bir biçimi diğerinden daha meşru değildir. (...) Eserle her karşılaşma yeni bir üretimin değerine ve haklarına sahip olduğu için, bu bana savunulamaz bir hermeneutik nihilizm gibi görünüyor.*”<sup>277</sup> Bu hermeneutik nihilizmin temsil ettiği subjektivizmi yıkıcı olmakla itham eden Gadamer, Heidegger’in “Dasein’in kendi kendisini-kavrayışı” sorununa başvurarak, meseleye kendi eleştirisini getirir: “*Estetik tecrübe de bir kendi kendini-anlama modudur. Kendini-anlama daima, kendisi dışında başka bir şeyle anlamada gerçekleşir ve ötekinin birliğini ve bütünlüğünü içerir. Biz sanat eseriyle dünya içinde ve dünya ile bireysel sanat eseri içinde karşı karşıya kaldığımız için, sanat eseri bir süre büyümlü bir şekilde içine girdiğimiz bir yabancı evren değildir. Tersine, biz kendimizi anlamayı onunla ve onun içinde öğreniriz ve bu bizim izole edilmiş tecrübelerimizin süreksizliğini ve atomizmini kendi varoluşumuzun sürekliliğinde elimine ettiğimiz (aufheben) anlamına gelir.*”<sup>278</sup>

Gadamer, söz konusu ifadelerinden; “bu negatif kavrayış, pozitif şekilde dile getirmek gerekirse, sanatın bilgi olduğu ve sanat eserini tecrübe etmenin bu bilgiyi paylaşma anlamına geldiğidir”<sup>279</sup> çıkarımını yapar. Bunun açıklamasını ise estetiğin görevini sorar biçimde dile getirir: “*Estetiğin görevi, sanat tecrübesinin (Erfahrung) kendine has bir bilgi modu –kesinlikle doğanın bilgisini inşa ettiği nihai verileri sağlayan duyu bilgisi modundan farklı ve kesinlikle her tür rasyonel ahlaki bilgi modundan farklı ve aslında her kavramsal bilgi modundan farklı, fakat yine de hakikati taşıyan bir bilgi modu- olmasını temellendirmek değil midir?*”<sup>280</sup> Gadamer estetik tecrübeden (Gadamer burada; kesintili tecrübeler dediği Erlebnis yerine, “sanatın tecrübesinde eserin doğurduğu hakikati içeren ve onu edinen kişiyi değiştirmeden bırakmayan” niteliklerini atfettiği, yine aynı anlamdaki Erfahrung kavramına<sup>281</sup> atıf yapmaktadır.) doğan ancak doğa bilimlerinininkinden farklı bir hakikat modu olduğunu vurgulamaktadır. Bu hakikati ise, bilgiye tarihsel bilincin eşlik edişini ele alan Hegel’e dayandırarak tanımlamaktadır:

---

<sup>277</sup> a.g.e. s.130

<sup>278</sup> a.g.e. s.134

<sup>279</sup> a.g.e. s.134

<sup>280</sup> a.g.e. s.134-135

<sup>281</sup> a.g.e. s.134, 138

*“Bu yüzden estetik bir dünya görüşleri tarihine –başka bir söyleyişle, sanatın aynasında tecelli ettiği şekliyle hakikatin tarihine- dönüşür.”*<sup>282</sup>

## 2.6.2. Oyun, Oynamak ve Oynanıyor Olmak

Takip eden bölümde Gadamer, özünü “oynamak”, “oynanıyor olmak” temeline bağladığı “oyun” kavramını, “sanat eseri ve estetik tecrübe” ile özdeşleştirir. Gadamer, soruşturmasının hemen başında, oyun kavramını, kavramın Kant ve Schiller’de bulunan<sup>283</sup> ve modern estetik ve antropolojinin tamamına egemen subjektif anlamından kurtarma arzusunda olduğunu açıkça dile getirir: *“Oyundan sanat tecrübesine atıfla söz ettiğimizde, ne yaratıcısının veya sanat eserinden haz alanların zihin durumundan, hatta zihin yöneliminden ne de oyuna katılan bir sübjektivitenin özgürlüğünden söz ediyoruz; bizatihi sanat eserinin kendi oluş modundan söz ediyoruz.”*<sup>284</sup> Gerçekten de Gadamer, estetik hakikat fikrini destekleyebilecek gereklilikte gördüğünden olsa gerek, her fırsatta oyunun özerkliğini hatta oyuncu üzerindeki öznellik tavrını vurgulamaktadır. Ona göre *sanat tecrübesinin duran ve varlığını sürdüren öznesi, onu tecrübe eden kişinin sübjektivitesi değil, tersine, sanat eserinin kendisidir (...) Çünkü oyunun, oynayanların bilincinden bağımsız kendine ait bir özü vardır.*<sup>285</sup> Gadamer oyuncuların yalnızca oyunun temsil edilmesinin birer vasıtaları olduğunu ve kesinlikle özneleri olmadıklarını ifade eder. Oyuncu, oyuna katılmakla, oyunu benimsemekle ve kendisini oyuna kaptırabildiği kadar oyuna dâhildir. *Her oyun kendisini oynayan kişiye bir görev yükler. O, oynama özgürlüğünün tadını, kendi amaçlı davranışını oyunun görevlerine dönüştürmeksizin çıkaramaz.*<sup>286</sup> Oyun, oynanıyor oluşuyla tamamen kendisini sergilemektedir. Oyuncu da kendisini oyuna kaptırarak, oyunu kendileştirerek esasen bir kendisini sergileme durumundadır. (Bu, başka olanın içinde erimekle başka olanı sahiplenmek Bildung kavramıyla da ilişkilidir.) Dolayısıyla oyunun doğası, büsbütün bu “oynanıyor oluşu”dur. *Başka her şeyden öne, oyunun anlamı, kendi kendisini-oynamasıdır.*<sup>287</sup> Oyun, kendi kuralları içine oyuncuyu ve seyirciyi çeker ve onları oyuna dâhil eder.

<sup>282</sup> a.g.e. s.135

<sup>283</sup> “Schiller için estetiğin özerkliği öznenin kendisindeki özgür oyununda temellenmiştir. Estetikte, gerçekte yalnızca özne özgürdür. Buna karşılık Gadamer, oyun kategorisini, tam da Schillerci kavramın ve hatta bütün modern estetiğin sınırlılıklarını ispatlamak amacıyla kullanır. Sanat oyununda Gadamer, öznenin ne kendisiyle kısıtlı olduğunu ne de teorik ve pratik beklentilerinden özgür olduğunu savlar. Tam tersi geçerlidir.” Jean Grondin’den aktaran Yücel Dursun, *Oyunun Ontolojisi*, Ankara, 2019, s. 111

<sup>284</sup> a.g.e. s.135

<sup>285</sup> H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-1*, s. 143

<sup>286</sup> a.g.e. s.150

<sup>287</sup> a.g.e. s.151



Gadamer, insani oyunun sanat olmakla asıl mükemmelliğe ulaştığı değişmeyi *yapıya dönüşüm* şeklinde adlandırmaktadır.<sup>288</sup> O, oyunun bu yolla, yalnızca bir *energia* değil aynı zamanda *ergon* karakterine de sahip olduğunu dile getirir. Bu ikili görünümüyle Gadamer oyunu *yapı* (Gebilde) olarak tanımlar.<sup>289</sup> Yapıya dönüşümü ifade eden dönüşüm kavramını Gadamer, bir başka şeye dönüşmek, değişmek ve farklılaşmak olarak anlamaz. Ona göre dönüşen şey, dönüştüğü şey kadar sahihtir. O, artık dönüştüğü ve yapı formunu kazandığı şeydir. *Artık oyuncular (veya oyun yazarı) yoktur; oynadıkları şey vardır.*<sup>290</sup> Oyunun oynanıyor olmasının, onun anlamı olduğuna dair belirgin bir örnekleme, Gadamer'in festival benzetmesi üzerinde somutlaşır. Gadamer, oyunu, her sene aynı zamanda gerçekleşmesine rağmen her seferinde ayrıca gerçekleşen bir festivale benzetir. O aslında her sene aynı festivaldir ancak –onun oyun olan özünü değiştirmemesine ve her bir yeni festival en az bir önceki kadar sahil olmasına karşın- zamansal olarak ayrıca temsil edilmektedir: *“O bir festival olarak ne tarihsel olay gibi bir kimliğe sahiptir ne de bir zamanlar –daha sonra kutlanmaya başladığı tarzdan farklı tarzda kutlanan- “gerçek” bir festival varmışçasına kaynağının belirlediği bir şeydir. Başlangıcından itibaren – ister tek bir eylemle kurumlaşmış olsun ister tedricen ortaya çıkmış olsun- festivalin doğası düzenli şekilde kutlanmasıdır. Bu yüzden onun orijinal özü daima farklı bir şey olmak durumundadır (bütünüyle “aynı tarzda” kutlandığında bile). Yalnızca hep farklı bir şey olarak var olan bir şey tarihe ait her şeyden çok daha köklü bir anlamda zamansaldır. O yalnızca oluşumu ve tekerrürü sırasında vardır.”*<sup>291</sup>

Oyunun dışında görünmesine rağmen en az oyuncu kadar oyunun karakteristiklerinden biri olarak işaret edilen *seyirci* üzerinden Gadamer, anlamının ve anlayarak oyuna dâhil olmanın güçlü bir tanımını yapar. Bu tanıma göre seyirci “anlamın sürekliliğini kavrama talebinde bulunmasıyla” birlikte kendini-unutması ve o oyuna dâhil olması süreci başlamış olur. Bildung tanımı çerçevesinde düşündüğümüzde bu durum bizzat oyunun tekrar tekrar kendisini sergilemesi gibi kişinin de –bir değişim içinde de olsa- yine kendi kendisini sergilemesi olarak vuku bulur. *Onu her şeyden koparan şey, aynı zamanda ona varlığının tümünü geri verir.*<sup>292</sup> Bu noktada Gadamer'in, oyuna dâhil

---

<sup>288</sup> a.g.e. s.155

<sup>289</sup> a.g.e. s.155

<sup>290</sup> a.g.e. s.157

<sup>291</sup> a.g.e. s.173

<sup>292</sup> a.g.e. s.180

olarak, yani oynayarak kişinin bir yapıya dâhil olması biçiminde yorumladığı durum, aynı zamanda insanın ontolojik varlığının da koşulu gibi gösterilmektedir.

Oyun üzerindeki analizlerinin nihai amacının, sosyal bilimlere özgü hakikat veya hakiki bilgi iddiasına temel aramak olduğunu ifade edebileceğimiz Gadamer, aradığı hakikat modunu göstermek için de yapıya dönüşmüş oyunu işaret eder: “*O artık, her benzerliğin gizli ölçüsü olarak gerçeklikle hiçbir mukayeseye izin vermez. O, onda daha üstün bir hakikat dile geldiği için, bütün mukayeseleri –ve dolayısıyla reel olup olmadığı sorusunu da- aşar. (...) Yapıya dönüşüm diye adlandırdığımız şeye anlamını veren budur. Bu dönüşme hakikate dönüşmedir.*”<sup>293</sup>

### 2.6.3. Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger Üzerine

Gadamer, “Tarihsel Hazırlık” başlığı altında, önceki bölümlerde işlediğimiz Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger gibi hermeneutik kavramının gelişiminde pay sahibi olan isimlerin görüşleri işlemektedir. İlk olarak Schleiermacher’i; yanlış anlama, anlamının gevşek-sıkı oluşu, keşif ve mukayese, yerine koyma, yazarı yazardan daha iyi anlama gibi temalar üzerinden işleyen Gadamer, onu şu birkaç yönden eleştirir: Ona göre Schleiermacher’in, hermeneutik anlama için şart koştuğu “kendisini yazarın yerine koyma” prensibinin gerçekleşmesi yine anlamının mümkün olduğu durumda ihtimal dâhilindedir ve dolayısıyla bu prensip tutarsızdır.<sup>294</sup> Schleiermacher’i “ifadenin bilgi içeriğini görmezden gelmekle”<sup>295</sup> itham eden Gadamer aynı zamanda onun hermeneutiğinin “teolojik karakterde” olması nedeniyle, sosyal bilimlerin metodolojik zemini olarak görülmeyi hak etmekten uzak olduğunu da ifade eder.<sup>296</sup> Bu bölümde Dilthey ise, özellikle Kant’ın “saf aklın kategorilerinin” karşısına “tarihsel aklın kategorilerini” koyma çabasıyla ele alınır. Gadamer’e göre Dilthey tarihsel aklın da saf akıl ile aynı türden bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyduğunu söylemek ister.<sup>297</sup> Onun, Dilthey özelinde değindiği önemli noktalardan biri tecrübe konusudur: “Dilthey’in anlam bilimlerini epistemolojik temellendirmesinin belirleyici adımı, bireyin tecrübesindeki tutarlılık yapısından, hiçbir bireyce tecrübe edilemeyen tarihsel tutarlılığa geçiştir.”<sup>298</sup> Gadamer’e göre Dilthey, evrensel tutarlılığa tarihsel bilinç ile ulaşılabileceğini ve

<sup>293</sup> a.g.e. s.157

<sup>294</sup> a.g.e. s.266

<sup>295</sup> a.g.e. s.273

<sup>296</sup> a.g.e. s.274

<sup>297</sup> a.g.e. s.305

<sup>298</sup> a.g.e. s.310

başlangıç olarak özel tecrübenin belirleyiciliğini seçmiştir. Ancak Gadamer, “*Tarihsel bilincin –tarihteki başka bütün bilinç formlarına tezat- kendine özgü rölativitesinin/göreceliğinin temel objektif bilgi iddiasını tehlikeye atmayan özel erdemi nedir?*” biçiminde sorduğu soruya Dilthey’de tatmin edici bir yanıt bulamaz: “*O daha ziyade, kendisini rölativiteden rölativiteye götüren tarihsel self-refleksiyonun evrimiyle mutlak olana giden yolda olduğunu bilir.*”<sup>299</sup> Gadamer son olarak Dilthey’in karakteristik katkısının, tarihsel bilincin ve dolayısıyla sosyal bilimlerin bir “kendi-kendisini anlama” olduğuna dönük çıkarımı olduğunu ifade eder.<sup>300</sup> Müteakip bölümde Gadamer, Husserl’in ve Count Yorck’un felsefelerini ve özellikle “hayat kavramı” üzerine düşüncülerini Dilthey ve Hegel ile beraber tartışarak ele alır: “*Gördüğümüz gibi, Dilthey’in epistemolojik refleksiyonları, bilimin objektivitesini gereğinden fazla kolayca hayat kompartmanından çıkardığı sabit bir şeye tutkusu nedeniyle yanlış yola sürüklemiştir. Husserl, fenomenolojinin merkezî çekirdeği –korelasyon/bağlantı araştırması- gerçekte yapısal hayat kompartmanı modelini takip etse de, hayatın ne olduğunun açık herhangi bir tanımından yoksundur. Fakat Yorck, Hegel’in Geist’in Fenomenolojisi ile Husserl’in Transandantal Sübjektivitenin Fenomenolojisi arasındaki kayıp halkadır.*”<sup>301</sup> Hakikat ve Yöntem’in birinci cildinin nihayetinde Gadamer, onun hermeneutik ontolojisiyle birlikte, yorumun nesneye aitliğine dayanak oluşturacağını düşündüğü Heidegger’i ele alır.<sup>302</sup> Gadamer’e göre geleneksel hermeneutik anlamının ait olduğu ufku yersiz bir biçimde daraltmıştır ve Heidegger’in, *Dasein’in oluş modu* olarak işaret ettiği *geleceğe dönük anlama*, tarihsel anlamının yapısını ontolojik arka bahçesinin tümüyle birlikte ortaya çıkarmaktadır.<sup>303</sup> Buradaki kritik nokta Gadamer’e göre Heidegger’de “bilen ile bilinenin” her ikisinin de tarihselliğin oluş moduna sahip olmalarıdır: “*Tarih yalnızca kendimiz de ‘tarihsel’ varlıklar olduğumuz sürece inceleyebilmemiz, beklentisi ve unutulmasıyla insan Dasein’in tarihselliğinin geçmişi yeniden-sunabilmemizin şartı olduğu anlamına gelir. Bu durumda, geleneksel bilim ve yöntem kavramına göre başlangıçta yalnızca bir engelmis gibi görünen şey, artık temel araştırmanın merkezine dönüşür.*”<sup>304</sup> Bu sebeple Gadamer, soruşturusunun devamında Heidegger’i izleyeceğini ifade eder.

---

<sup>299</sup> a.g.e. s.328

<sup>300</sup> a.g.e. s.335

<sup>301</sup> a.g.e. s.352

<sup>302</sup> a.g.e. s.366

<sup>303</sup> a.g.e. s.362

<sup>304</sup> a.g.e. s.364

#### 2.6.4. Anlamak İçin Ön-Anlama ve Önyargının Meşru Gereği

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci cildine, Heidegger'in niyetiyle kendi niyetinin bir ayrımını yaparak başlar. Buna göre, Heidegger'in niyeti Dasein'in anlaması üzerinden ontolojik sonuçlara ulaşmakken Gadamer bu ontolojik sonuçlar üzerinden, sosyal bilimler için üretmeye çalıştığı objektif bilgiyi temellendirmeye çalışmakta, yani epistemolojik bir amaç gütmektedir.

Gadamer'in soruşturması için Heidegger'in, Dasein'in anlamasını sağlayan hermeneutik daireyi zamansallık üzerine inşa etmesi önemlidir. Öncelikle Gadamer, Heidegger'in, "şeylerin kendisine yönelme" gereğini işler.<sup>305</sup> Buna göre metni (yani nesneyi, şeyi) anlamak için yola çıkan kişi her şeyden önce bir ön-anlamaya, metne dönük bir ön kavrayışa sahiptir ve bu ön-anlama, metne nüfuz ettikçe sürekli kendisini yeniler. Ön-anlamanın sürekli kendisini yenilemesi, ortaya çıkan –aynı zamanda yeri geldiğinde birbirine rakip olan- tasarıların da sürekli kendisini yenilemesine yol açar. *İşte tam da bu sürekli yeni projeksiyon süreci anlama ve yorumlama hareketini/akışını oluşturur.*<sup>306</sup> Gadamer, Heidegger'in *ön-niyet, ön-görüş ve ön-anlayış* kavramları üzerinde temellendirdiği ön-anlama kavramının her anlama için şart olduğunu ancak kişinin anlama sürecinde kendi ön-anlamasını metne göre geliştirmek, metnin "asıl" anlamının kendisini ifşa etmesine olanak tanımak zorunda olduğunu ifade eder. Bunu yaparken kişi, kendisini ortadan kaldırmak değil, kendi önyargılarının farkında olmak durumundadır.<sup>307</sup> Dolayısıyla zamansallığa dayalı bu anlama süreci boyunca metnin tarihselliğine katılmaya çalışmalıdır.

Gadamer'in, metnin kendiliğine bu denli eğilmesinin onun hakikat iddiasıyla ilgili olduğu çıkarımı yapılabilir. Dolayısıyla sosyal bilimler için gerekli olan, özünü anlamaya borçlu olan bilgi, ön-anlamalar olmaksızın elde edilemez. Heidegger'den istihsal ettiği bu ön-anlama kavrayışını Gadamer -boşuna değil- önyargı kavramına bağlar. Bunun nedeni, Aydınlanma'nın önyargıya karşı tutunduğu önyargı içeren tavrı eleştirme amacıyla yatmaktadır. Aydınlanmaya göre bir otoritenin güdümündeki önyargılar temelsizdir ve önyargı, rasyonel aklın önünde bir engeldir. Gadamer ise Aydınlanma'nın bu tezine karşı çıkarak –önyargının anlama için öncül bir şart olduğu çıkarımıyla da paralel olarak-

<sup>305</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-2*, (Çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, 2009, s. 5

<sup>306</sup> a.g.e. s.6

<sup>307</sup> a.g.e. s.9

önyargı kavramını savunur.<sup>308</sup> *Eğer otoritenin prestiji kişinin kendi yargısının yerini alıyorsa, bu durumda aslında önyargının kaynağı otoritedir. Fakat bu onun hakikatin kaynağı olmasını engellemez ve Aydınlanma'nın her tür otoriteyi reddederken görmeyi başaramadığı şey budur.*<sup>309</sup> Gadamer, anlamının önyargıyla ilişkisini ele alışında bir adım daha öteye giderek rasyonel aklın dahi şartlara bağlı olduğunu ifade eder: *“Aslında bütün insani varoluş, en özgür insani varoluş bile farklı şekillerde sınırlı ve belirlenmiş değil midir? Eğer bu doğruysa, bir mutlak akıl fikri tarihsel insanlık için bir imkân/ihtimal değildir. Akıl bizim için yalnızca somut, tarihsel şartlarda mevcuttur; başka bir söyleyişle, kendi kendisinin efendisi değildir, o daima içinde faaliyetini yürüttüğü verili şartlara muhtaçtır.”*<sup>310</sup> Önyargı kavramını bu analizinden sonra Gadamer'in özneye dair çıkarımı da ifadesinde radikalleşiyor gibidir: *“Aslında tarih bize ait değildir; tersine biz tarihe aitiz. Kendimizi eleştiri süreciyle anlamadan çok daha önce apaçık şekilde içinde yaşadığımız aileyle, toplumla ve devletle anlarız (...) Bu yüzden bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargıdır.”*<sup>311</sup> Bu yolla o, Aydınlanmanın kökten reddettiği önyargı kavramının rehabilite edilerek anlamayı sağlayacak “meşru önyargıların” kabulünü gerçekleştirir.

Meşru önyargıların kabulüyle, kişinin tarihe ait olduğu çıkarımının ardından Gadamer, sosyal bilimlerin kendilerini geleneğin antitezi olarak konumlandırmasına karşı çıkar. *Demek oluyor ki, her tarihsel hermenoytiğin başlangıcında, gelenek ile tarihsel araştırma arasındaki, tarih ile tarih hakkındaki bilgi arasındaki soyut antitez olma durumu elimine edilmelidir Yaşayan bir geleneğin etkisi (Wirkung) ile tarihsel incelemenin etkisi bir etki birliği sergileyecek, yalnızca karşılıklı etkiler dokusu sergileyecek bir analiz oluşturulmalıdır.*<sup>312</sup> Tüm bunlara karşın Gadamer'in geleneksel nesnenin bir “kendinde nesne” olmadığına dair uyarısı dikkate değerdir. Ona göre sosyal bilimlerin nesnesi “şimdiyi ilgilendirir” ve geçmişin şimdi üzerindeki etkisini içeren bir harekete dayalıdır. *Bu yüzden tarihsel araştırmayı hayatın tarihsel hareketinin bizatihi kendisi taşır. (...) Doğa bilimlerinin inceleme nesnesi doğanın tam bilgisi dâhilinde bilinebilecek bir şey olarak ideal şekilde belirlenebildiği hâlde, tarihin tam bilgisinden söz etmek anlamsızdır.*<sup>313</sup> Gadamer, -tarihsel varlığın karakteristiklerini özetlediğini

<sup>308</sup> a.g.e. s.11

<sup>309</sup> a.g.e. s.23

<sup>310</sup> a.g.e. s.19

<sup>311</sup> a.g.e. s.20

<sup>312</sup> a.g.e. s.28

<sup>313</sup> a.g.e. s.31

düşündüğü- “klasik” olanın, geçmişte bulunan ve geçmişe göre yorumlanması gereken bir uzaklık olmadığını ifade eder. “Klasik” diye adlandırdığımız şey ilkin tarihsel mesafenin aşılmasını gerektirmez; kendi değişmez ilişki kuruculuğu/ilişkilendiriciliği dolayısıyla o bu mesafeyi kendisiyle aşar. Bu yüzden klasik olan kesinlikle “zamansız”dır; fakat bu zamansızlık bir tarihsel varlık/oluş modudur.<sup>314</sup>

### 2.6.5. Anlama İçin Ait Olma: Hermeneutik Döngü ve Önyargı Ortaklığı

Müteakip bölümde Gadamer “Hermeneutik, faaliyetini nasıl icra eder?” sorusuyla, hermeneutik geleneğinin hermeneutik döngü (parça-bütün döngüsü) ve yazarın subjektivitesiyle aynışma meselesine değinir. Gadamer, metnin –zamansallığa dayalı Heideggerci bir kavram olarak- “tamamlanmışlığına” atıfta bulunarak, yazarın subjektivitesiyle aynışmanın gereksizliğini dile getirir. Hermeneutik döngü konusunda ise Heidegger’in bakış açısını önceler: “Daireyi metnin anlaşılması sürekli olarak tahmin edici ön-anlama hareketince betimlenmiş kalacak şekilde tanımlar.”<sup>315</sup> Bu noktada söz konusu döngünün betimlenmesini birebir alıntılamak daha uygun olacaktır: “*Bu yüzden bütün-parça dairesi doğası itibarı ile formel/biçimsel değildir. O ne objektiftir ne de sübjektif; anlamayı geleneğin hareketi ile yorumcunun hareketinin paslaşması/etkileşimi olarak tanımlar. Metni anlamamıza istikametini veren anlamın tahmini, sübjektif bir eylem değildir, bizi gelenekle birleştiren komünaliteden/ortaklıktan doğar.*” Görüldüğü gibi buraya kadar hermeneutik daire, yorumlayıcının/anlayıcının büsbütün metne teslimiyetini kabul eder gibidir. Ancak bir “fakat” ile yine bir iştirakten, başına buyruk gelenek anlayışının dışında bir yerden bahsedilerek dairenin izahı şekillendirilir: “*Fakat bu ortaklık gelenekle ilişkimiz içinde sürekli şekillenen bir şeydir. Gelenek değişmez bir önşart değildir; tersine anladığımız ölçüde onu kendimiz üretir ve geleneğin evrimine katılırız ve dolayısıyla biz de onu belirleriz. Bu yüzden anlama dairesi bir "metodolojik daire" değildir; o anlamının ontolojik yapısının unsurlarından biridir.*”<sup>316</sup>

Anlamanın karakteristiğini belirleyen temel içeriklerden biri “anlayıcının sürekli bir sabit-aşkın anlam” beklentisi içinde olmasıdır. Bu, insani varoluşun tamamlanmaya doğru önünün alamadığı tavrıdır. Ancak daha önce de değinildiği gibi anlama ancak bir ön-anlama çerçevesinde gerçekleşebilir. Gadamer bu noktada doğru anlama için, metnin

<sup>314</sup> a.g.e. s.39

<sup>315</sup> a.g.e. s.43

<sup>316</sup> a.g.e. s.44

ait olduğu geleneğe dair önyargısıyla okuyucunun önyargısının ortaklaşmasını, daha doğrusu, okuyucunun, metnin geleneğine *ait olması* yoluyla ortaklaşmasını gerekli görmektedir.<sup>317</sup> Kişi metne, ister istemez mevcut bir ön-anlamayla yaklaşacağı için bu *ait olma* metnin okunma sürecinde tedricen gerçekleşebilecek bir durumdur. Ancak *anlamayı sağlayan doğru önyargıları yanlış anlamamıza yol açan yanlış önyargılardan ayırabilmek için, hermeneutik eğitilmiş zihnin aynı zamanda tarihsel bilince sahip olması da gerekmektedir.*<sup>318</sup> Kişinin kendi önyargısını askıya alması gerektiğinin bilinci olan tarihsel bilinç, soru sorma yetisine, yani metnin anlamına dair bir başka ihtimalin olabileceğine yönelik ön-kabule sahip olmayı da içermektedir.<sup>319</sup> Dolayısıyla yorumlayıcı/anlayıcı, kendisinin de tarihselliğini hesaba katmalı, anlamının tarihin etkisi altında olduğunun (Gadamer tarihin bu etkisine “etkin tarih/Wirkungsgeschichte” kavramıyla atıfta bulunur) farkında olmalıdır.<sup>320</sup>

#### 2.6.6. Ufuk ve Ufuk Kazanmak Olarak Ufukların Kaynaşması

*Tarihin etkisi altındaki varlığın bilinci (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein) öncelikle hermeneutik durumun bilincidir. Ancak bir durumun farkına varmak daima özel zorlukları olan bir görevdir. Durum fikrinin bizatihi kendisi onun dışında kalamayacağımız ve dolayısıyla onun objektif bilgisine sahip olamayacağımız anlamına gelir. Kendimizi daima bir durum içinde buluruz ve onu açıklamak asla bütünüyle tamamlanamayacak bir görevdir. Bu hermeneutik durum –yani anlamaya çalıştığımız gelenek konusunda kendimizi içinde bulduğumuz durum- için de geçerlidir.*<sup>321</sup> Gadamer’den yapılan bu alıntıdaki *durum* kavramına dikkat çekmek gerekmektedir. Gadamer’in “her sonlu şimdinin sınırları vardır, biz *durum* kavramını, görüş imkânını sınırlayan bir bakış açısını yansıttığını söyleyerek tanımlıyoruz.” tanımından anlaşılacağı gibi durum, şimdinin anlamaya dayalı sınırlarını ifade etmektedir. Gadamer durumu *ufuk* kavramıyla karşılamaktadır: “*Ufuk belirli bir hakim noktadan görülebilen herşeyi içine alan görüş alanıdır.*”<sup>322</sup> Ufuk, kişinin kendi önyargılarının kapsadığı alanın, kendi önyargılarının ötesiyle arasındaki sınırı ifade etmektedir. Buna göre *hermeneutik durumu işlemek gelenekle karşılaşmanın doğurduğu sorular için gerekli doğru araştırma ufkunu*

<sup>317</sup> a.g.e. s.46

<sup>318</sup> a.g.e. s.51

<sup>319</sup> a.g.e. s.52

<sup>320</sup> a.g.e. s.52-53

<sup>321</sup> a.g.e. s.55

<sup>322</sup> a.g.e. s.56

*kazanmak demektir.*<sup>323</sup> Yani anlayıcı/yorumlayıcı bir metne (durumlardan yalnızca biridir) anlama niyetiyle yaklaştığında, kendi önyargılarının ufkundan ziyade, metnin, motifleriyle konuştuğu geleneğin ufkunu kazanması gerekmektedir. Ancak Gadamer'e göre bu ufuk kazanma eylemi, diğer ufku, uzlaşma mecburiyeti olmaksızın anlamaya karşılık gelmemektedir. Yani, bu eylem, Schleiermacher'de olduğu gibi bir kendisini yazarın yerine koyma değildir: Gadamer'e göre bu, kişinin kendisini ulaşılamaz hâle getirmesidir.<sup>324</sup> Doğru hermeneutik anlama için gerekli yol *ufukların kaynaşmasıdır*. Gadamer, ufukların kaynaşmasını ele alırken, şimdinin ufkunun, yani mevcut önyargılara dayalı ufkun özerk olduğuna dair bir hatadan kaçınılması gerektiğini ifade eder: *“Hermeneutik durumu, bizimle birlikte gelen önyargıların belirlediğini söyleyerek başlamıştık. Demek oluyor ki önyargılar belirli bir şimdinin ufkunu oluştururlar; çünkü onlar görülmesi imkânsız olan şeyi temsil ederler. Fakat bu durumda şimdinin ufkunun değişmez bir kanaatler ve değerlendirmeler takımından ibaret olduğunu ve geçmişin ötekiliğinin değişmez bir temel olarak ondan hareketle ön plana çıkarıldığını/onda temellendiğini düşünme hatasından kaçınmak önemlidir.”*<sup>325</sup> Ona göre, şimdinin ufku, karşılıklı etkileşim hâlinde bulunduğu geçmişin veya öteki olanın ufkundan ayrı düşünülemez. O, yani tarihsel olarak etkin bilinç, her ne kadar geçmişle, geçmişin ufkuyla etkileşimde ise –iletişime girdiği müddetçe- ötekinin –metin örneği gibi- ufkuyla da karşılıklı etkileşimde bulunarak anlayabilir. Bu noktada, ufukların kaynaşması, daha önce Heidegger üzerinden ele alınan önyargıların ortaklaşmasıyla, yani birlikte-varlığa işaret edilerek anlaşılabilir. *Aslında şimdinin ufku biz sürekli önyargılarımızı test etmekte olduğumuzdan hep şekillenme/oluşma süreci içindedir. Bu test etme işleminin önemli bir bölümü geçmişle karşı karşıya kalma ve içinden geldiğimiz ufku anlama faaliyeti sırasında gerçekleşir. Bu yüzden, şimdinin ufku, geçimsiz şekillenemez.*<sup>326</sup> Ufuklar, birbirinden yalıtık ve özerk görünür ancak söz konusu karşılıklı anlam verme faaliyeti, kaynaşma olmaksızın ufuklar aşılabilir, ufukların geleceğe dönük hareketi sürdürülemez. *Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. Aksine anlama daima kendi başlarına var oldukları farzedilen bu ufukların kaynaşmasıdır.*<sup>327</sup> Ufukların düzenli biçimde kaynaşarak geleceğe yönelmesi, deyim

---

<sup>323</sup> a.g.e. s.57

<sup>324</sup> a.g.e. s.58

<sup>325</sup> a.g.e. s.61

<sup>326</sup> a.g.e. s.61

<sup>327</sup> a.g.e. s.62



yerindeyse yeni ufuklara yelken açması edimine muktedir olan şey ise *tarihsel olarak etkin bilinçtir*.<sup>328</sup>

### **2.6.7. Tarihsel Olarak Etkin Bilinç: Tecrübe (Erfahrung) ve Tecrübeye Açıklık (Kendi Tarihselliğinin Bilincinde Olmak)**

Gadamer, *tarihsel olarak etkin bilincin* (wirkungsgeschichtlichen) analizine, onun şu genel niteliğini dile getirmekle başlar: “*Tarihsel olarak etkin bilinç, belirli bir faaliyetin etkisini, deyim yerindeyse, bir faaliyetin arkasında bıraktığı izi araştırmaktan çok daha başka bir şeydir. O daha ziyade bir faaliyetin kendisinin bilincidir ve bu yüzden bir etkisi vardır.*”<sup>329</sup> Tarihsel olarak etkin bilincin bu etkin yönü, baştan beri Gadamer’in yapmaya çalıştığı gibi, bir subjektivizasyondan, bağımsız refleksif bir bilinçsellikten uzak tutulmuştur: “*Biz tarihsel olarak etkin bilinci, faaliyetinin dolaysızlığı ve üstünlüğü etkisinin bilincindeki saf refleksif realitede eriyerek buharlaşmayacak şekilde anlamakla ilgileniyoruz –yani biz refleksiyonun her yerde hazır-nazır oluşunu sınırlandırarak aşan bir gerçekliği kavramakla ilgileniyoruz.*”<sup>330</sup> Bağımsız refleksiyonla karakterize edilmeyen *tarihsel olarak etkin bilincin* yapısını Gadamer, “onun yapısı *tecrübenin* (Erfahrung) yapısıdır” biçiminde tanımlar.<sup>331</sup>

Gadamer bu bölümde tecrübe kavramının gerek doğa bilimlerinde gerekse doğa bilimlerinin yöntem anlayışının etkisindeki sosyal bilimler veya hermeneutik teorilerinde ele alındığı biçimlerini eleştirmektedir. Buna göre özellikle doğa bilimlerinde, tecrübenin yalnızca dışa dönük yanı, tekil ve somut biçimi ele alınmış (Erlebnis), tecrübe hiçbir tarihsel unsur taşımayacak şekilde objektifleştirilmiştir. Tecrübe üzerine soruşturması sürecinde Hegel’in diyalektik tecrübesini ele alan Gadamer, “onun, felsefenin mutlak kendi kendisinin-bilincinin bir parçası olarak görüldüğü sürece” hermeneutik bilince hakkını teslim edemeyeceği sonucuna varır.<sup>332</sup> Gadamer, söz konusu bilincin, tecrübenin diyalektiği doğru icrasını kesin bilgide değil, tecrübenin kendisini mümkün kılan *tecrübeye açık olmaklıkta* bulacağını ifade eder.<sup>333</sup> Tecrübeye açık olmaklık esasen bilincin kendi tarihselliğinin bilincinde olmasını gerektirir. Gadamer’in tecrübeye açık olmakla ifade etmek istediği şey, tarihsel olarak etkin bilincin, kendi sonlu/sınırlı

<sup>328</sup> a.g.e. s.63

<sup>329</sup> a.g.e. s.111

<sup>330</sup> a.g.e. s.113

<sup>331</sup> a.g.e. s.119

<sup>332</sup> a.g.e. s.131

<sup>333</sup> a.g.e. s.132

varlığının farkında olarak, asla tamamlanamayacak olmanın bilincinde olarak davranması ve başka olandaki hakikat ihtimalini de göz ardı etmemesi gereğidir. Yani tarihsel olarak etkin bilinç, kendisinin de tarihsel geçiciliğe tâbi olduğunu bilir; kendisini bir mutlağın ölçütü veya mutlağın tedricen işlendiği bir makine olarak görmez. Bu bilinçle o, başka ihtimale de açıktır. Bu açık olmaklık, anlamamanın temel niteliğidir. Anlamak için gerekli olan tecrübe etmek, anlamaya çalıştığı şeyi bir araç olarak görmez. Yani burada anlamayı sağlayacak tecrübenin nesnesi olan öteki, benim salt kendi içimdeki tekâmüle katkı yapacak bir kavrayışı elde edebileceğim bir nesne değildir. Bu noktada anlaşılacak istenen *sen*, *benden* ayrı bir hakikati barındırma ihtimaliyle düşünülür ve *seni* anlamak için karşılıklı diyalog gerekmektedir. Bu da, *senin bende* ve *benin sende* etkisinin önünü açmayı gerektirir. Anlamaya yol açacak ufuk kaynaşması ise ancak bu “açık” tavırla mümkündür.

Tarihsel olarak etkin bilinç, hermeneutik edim için Gadamer tarafından hermeneutik bilinç olarak adlandırılmakta ve *Senin* yerine gelenek kavramı yerleştirilmektedir. Bu noktada Gadamer’in geleneğe yaptığı atıf hermeneutik bilincin tecrübe etmesi gereken şeyi işaret etmeyi amaçlamaktadır. Dasein ontolojisi temelinde, *Sen* ve *Ben* motifleri çerçevesinde şekillenen analizler, gelenek özelinde hermeneutik için özel anlamını bulur. Bu anlamda doğa bilimlerinin veya Gadamer öncesi tarihsel bilinç anlayışının ortaya koyduğu gibi gelenek, açıklanması gereken uzak bir kendilik olarak değil, etkisi süren bir kendilik olarak ele alınmalıdır. Hermeneutik bilinç, önyargılarının etkisinde olduğunun yani kendi tarihselliğinin bilincindedir. Dolayısıyla o, geleneğe de uzaktan ve şekillendirici, açıklayıcı bir tavırla yaklaşamaz. Kişi, önyargılarının egemenliği altında olduğunu kabullenmezse önyargılarının ışığında kendisini ifşa eden şeyi göremeyeceği<sup>334</sup> gibi, hermeneutik bilinç, geleneği görmezden gelerek ve kendisini/metni gelenekle anlamaya çalışmayarak, geleneğin bilgisini keşfetmekten uzaklaşacaktır. Ancak Gadamer bu gelenekle anlama meselesinde bir “körce itaati” kastetmediği uyarısını yapar. Bu yalnızca; “*Benin* kendi içinde karşı olduğu bazı şeyleri kabul etmesi gerektiği” anlamına gelmektedir.<sup>335</sup>

Sonuç olarak Gadamer’in öznesi, her ne kadar büsbütün etkin bir özne olmamasıyla “özne” olarak karşılamak yanlış görülebilse de, şu birkaç hususla

<sup>334</sup> a.g.e. s.139

<sup>335</sup> a.g.e. s.140

özetlenebilir: O öncelikle kendi tarihselliğinin bilincinde olan bir bilinci ifade eder. Dolayısıyla kendisini, önyargılarıyla bir bütün olarak görür ve bu nedenle anlamaya çalıştığı Sen veya geleneğin de kendi içlerinde bir tarihsel hakikati barındırdıkları ön kabulüyle, başka olasılığa açık olarak anlamaya çalışır. O hem dil çevresinde bir geleneğin etkisi altındadır, hem de anlamaya yeltendiği şeyin etkisi altına girebilme potansiyelidir. Her şeyin ötesinde o tüm bunların bilincinde bir bilinçtir.

### 2.6.8. Anlamanın Asli Yapısı: Soru-Cevap Diyalektiği

Gadamer takip eden bölümde, tecrübeyi ve hermeneutik bilinci karakterize ettiğini düşündüğü soruyu ve diyalektik yapıyı ele almaktadır. Gadamer'e göre sorular yöneltmeksizin tecrübelerle sahip olamayız.<sup>336</sup> Tecrübe eğer, nesnenin başkalığına oluşuna yönelik bir kanaate yol açacaksa, bu yeni kanaate giden yol ancak bir sorma/sorgulama ile mümkündür. Tarihsel olarak etkin bilinç için sorunun anlamı, onun kendi sonluluğunun ve kendi tarihselliğinin bilincinde oluşuyla ilişkilidir. Gadamer, hermeneutik bilincin soru sormak üzere takındığı bu tavrının, *bilmediğini bilmeyi* içerdiğini ifade eder.<sup>337</sup> Ancak tarihsel olarak etkin bilincin önyargılarının etkisinde oluşu, sorduğu sorunun da belli bir ufku olacağını, sorgulanan şeye yönelik belli bir önkabulü içereceğini gösterir. *Soru, sorgulanan şeyi belli bir perspektife yerleştirir.*<sup>338</sup> Buna karşın soru, *popüler kanaatin değişmeye kapalı cephesine açılmış bir gediktir.*<sup>339</sup> Kişinin kendi kanaatinden vazgeçmesinin malum zorluğu da göz önüne alındığında, sorunun ortaya çıkışı istemli bir öznel tavır olarak yorumlanmaz. Gadamer bunu daha çok "soruya maruz kalmak" olarak tanımlar. Ona göre soru "doğar" veya "kendisini sunar": *Sorgulama bir eylem değil, bir maruz kalmadır/ıstıraba maruz kalmadır. Sorunun kendisi bize baskı yapar; ve biz artık ondan kaçamayız ve ona bizim alışkanlık hâline gelmiş kanaatimiz içinde direnemeyiz.*<sup>340</sup> Gadamer'in "arkası gelmeksizin sorgulama sanatı, düşünme sanatı yani diyalektik" şeklinde adlandırdığı diyalog, yine onun tarafından, "subjektiviteyi aşan bir boyutlar birliği" biçiminde nitelendirilir.<sup>341</sup> Buna istinaden diyalogda bir tez savaşı yoktur. Yani diyalog bir tarafın diğerine kendisini kabullendirmesinden, güçlü bir tezin zayıflatılmasından ziyade kolektif anlamın ortaya

<sup>336</sup> a.g.e. s.141

<sup>337</sup> a.g.e. s.141

<sup>338</sup> a.g.e. s.142

<sup>339</sup> a.g.e. s.147

<sup>340</sup> a.g.e. s.147

<sup>341</sup> a.g.e. s.149

çıkarılmasından ibarettir. Bu noktadaki kaynaşmanın bu yapısı Gadamer tarafından, yönetenin taraflar değil konu olduğu yönünde bir çıkarımda bulunulmasıyla sonuçlanır.<sup>342</sup>

Sorunun ve diyalogun analizinden sonra Gadamer, burada “bir metni anlama sanatı” olarak ifade edebileceğimiz hermeneutik için sorunun önemini ele alır. O, hermeneutiğin işinin de metinle diyaloga girmek olduğunu düşünür. Gadamer, Collingwood’a atıfla, metni anlamamanın yalnızca “metnin cevap olduğu soruyu anlamakla” mümkün olacağını öne sürer.<sup>343</sup>

Gadamer, ufukların kaynaşması olarak daha önce ele aldığımız bu meseleyi, metnin cevap olduğu soruyu tekrar inşa etmek olarak yeniden ele alır. Buna göre metnin cevap olduğu soruyu bulmak için yorumcu da metne soru sorar. Söz konusu sorunun yeniden inşası, yorumcunun sorusuyla metnin sorusunun birleşmesi sonucu mümkün hale gelir. Ancak yorumcunun sorusu da metnin sorduğu sorulara verdiği cevapların içinde, bu diyalektik dâhilinde kendisini ortaya koyar.<sup>344</sup> Gadamer’in buraya kadarki analizlerinin vardığı noktayı özetleyici niteliği nedeniyle şu kısmı olduğu gibi alıntılama faydalı olacaktır: “*Hermeneutik tecrübede açılan soru-cevap diyalektiği artık bize tarihsel olarak etkin bilincin ne türde bir bilinç olduğunu çok daha net biçimde ifade etme imkânı veriyor. Çünkü, açıkça ortaya koyduğumuz soru-cevap diyalektiği anlamamanın söyleşiyle aynı türde bir karşılıklı ilişki olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Metnin bizimle, Sen’in bizimle konuştuğu gibi konuşmadığı doğrudur. Anlama girişiminde bulunan bizler onu kendimizle konuşur hâle getirmeliyiz. Fakat biz bu anlama türünün, “metni konuşturmanın kendi inisiyatifimizle gerçekleştirebileceğimiz keyfi bir prosedür olmadığını, bir soru olarak metinden beklenen cevapla ilişkili olduğunu gördük. Bir cevap beklemenin kendisi, soran kişinin geleneğin bir parçası olduğunu ve sorgulayıcının kendisini geleneğin hitap ettiği şey olarak gördüğünü varsayar. Tarihsel olarak etkin bilincin hakikati budur. O, tam aydınlanma hayalini terketmek suretiyle, tarihin tecrübesine açık, tarihsel olarak tecrübeli bilinçtir. Biz bu realizasyonu, metin ile yorumcu arasında köprü kuran şey durumundaki anlama ufuklarının kaynaşması olarak tanımiştik.*”<sup>345</sup>

<sup>342</sup> a.g.e. s.148

<sup>343</sup> a.g.e. s.152-153

<sup>344</sup> a.g.e. s.157,158,159

<sup>345</sup> a.g.e. s.163

### 2.6.9. Tecrübenin Ortamı Olarak Dil

Gadamer, hermeneutik teorisinde dilin yerini analize girişmeden önce “ilk tespitimizi yapalım” ifadesiyle şunları dile getirir: “*Bir şeyin içinde konuşur hâle geldiği dil, muhataplarda birisinin ya da ötekinin emrine amade bir mülk değildir. Her söyleşi (diyalog) ortak bir dili varsayar ya da ortak bir dil yaratır.*”<sup>346</sup> Gadamer’in baştan beri sürdürdüğü “yönlendirilen kişi” dil konusunda da kendisini açığa vurmaktadır. Buna istinaden Gadamer, daha önce ele alınan diyalog/söyleşi üzerine, söyleşinin “yürütülemeyeceğini” ancak söyleşiye “dalma” imkânımızın olabileceğini öne sürer. Edilgen bir araç olmanın ötesinde bağlayıcı, oluşturucu niteliğe sahip bağlam özelliğine sahip olan dil, ona göre *hakiki anlamının ve uzlaşmanın iki insan arasında içinde gerçekleştiği ortamdır (Mitte)*.<sup>347</sup> Dil, söyleşiye doğma imkânı veren bir ortamdır.

Gadamer, ortam olarak işaretlediği dilin bu niteliğini öncelikle dilden dile tercüme üzerinden açıklar. Tercümede, tercüme edilen metnin dilini varış diline birebir çevirmek gibi bir durum söz konusu değildir. Esasen hermeneutik bir problem olan bu durumda iki ayrı dilsel otoritenin birbirine tercümesi söz konusudur. Bu durumda yorumcu konumundaki mütercim, ister istemez kaynak dil/metinle bir uzlaşma yapmak durumundadır. Çünkü böyle durumlarda konuyu dilden büsbütün ayırmak mümkün değildir. *Konuyu yalnızca metnin işaret ettiği konuyu dile getirebilen çevirmen yeniden yaratabilir; fakat bu yalnızca kendi dili olmayan, aynı zamanda orijinale de uygun bir dil bulması anlamına gelir.*<sup>348</sup> Tercümanın bulunduğu durum temelde söyleşinin tarafları için de geçerlidir. *Söyleşide anlamaya/anlaşmaya varma, her iki partnerin de buna hazır olduklarını ve kendilerine yabancı ve karşıt olan şeyin değerini teslim ettiklerini varsayar. Eğer bu karşılıklı olarak yerine getirilirse, her bir partner eşzamanlı olarak kendi argümanını savunmaya, karşı argümanları değerlendirmeye çalışırken ortak bir terminoloji/dile (diction) ve ortak bir yargıya/söyleme varılması mümkündür.*<sup>349</sup> Gadamer’in diyalog/söyleşi için işaret ettiği karşılıklı anlaşma/uzlaşma diyalektiği, metinle diyaloga girmek olarak hermeneutik için de geçerlidir. Metin, kendi otoritesi/geleneği dâhilinde bir konuyu dile getirmektedir ancak anlamının/anlaşmanın gerçekleşmesi yorumcunun ufku ve bu ufuk çevresinde gelişen anlama faaliyetiyle

<sup>346</sup> a.g.e. s.164

<sup>347</sup> a.g.e. s.170

<sup>348</sup> a.g.e. s.174

<sup>349</sup> a.g.e. s.174

birlikte mümkündür: “İnsan metnin kendisini anlama niyetindedir. Fakat bu, yorumcunun kendi düşüncelerinin de metnin anlamının yeniden-canlandırılmasına dahil olduğu anlamına gelir. Bunda yorumcunun kendi ufku belirleyicidir; savunduğu ya da desteklediği kişisel bakış açısı olarak değil, oyuna dâhil ettiği ve riske attığı ve metnin söylediği şeyi kendi düşüncesi hâline getirmesine katkıda bulunan bir kanaat ve imkân olarak. Bunu yukarıda “ufukların kaynaşması” diye tanımladım.”<sup>350</sup> Gadamer bu bölümde son olarak Alman romantizmine atıfla anlamayla yorumlamanın aynı şey olduğunu tasdik eder. Her anlama yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerde dile gelmesine ve fakat aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşir.<sup>351</sup>

### 2.6.10. Hermeneutik Nesnenin Dilselliği

Gadamer, hermeneutiğin nesnesi olarak yazılı metinleri işaret ederken dilin hakiki idealitesine yazı formunda kavuştuğunu savunur.<sup>352</sup> Kuşkusuz bu temel olarak yazının sabitlenişle sonlu varlığın yeniden anlama dönüştürülebilmesine olanaklı oluşu bünyesinde taşımasıyla ilişkilidir. Yazıyla sabitleştirilen şey kendisini kaynağından ve yazarından koparmış ve kendisini yeni ilişkiler için özgürleştirmiştir.<sup>353</sup> Gadamer’e göre hermeneutik yazılı bir metni anlamak için ona yaklaşırken romantik hermeneutikte olduğu gibi kendisini yok saymakla yazarın yerine geçmeye çalışmamalı veya metni ve otoritesini yok saymakla subjektif bir tavır sergilememelidir. Çünkü yazı formundaki her gelenek şimdiki zamanla çağdaştır. Ayrıca o şimdinin bilinci yazıyla tevariüs eden her şeye özgür giriş/nüfuz imkânına sahip olduğu ölçüde geçmiş ile şimdinin eşi bulunmaz bir birarada-varoluşunu içerir.<sup>354</sup> Buna karşın, metinlerin bugünle iç içeliği kendiliğinden ortaya çıkabilen bir şey değildir; her yazı bir tür yabancılaşmış konuşmadır ve yazının işaretlerinin tekrar konuşmaya ve anlama taşınması gerekir.<sup>355</sup> Yazılı bir şeyin anlaşılması/okuyarak anlama geçmişten kalan bir şeyin tekrarı değil, bir şimdiki anlamın paylaşılmasıdır.<sup>356</sup> Bu da yeniden ufukların kaynaşmasına atıfta bulunulması anlamına gelmektedir.

<sup>350</sup> a.g.e. s.176

<sup>351</sup> a.g.e. s.177

<sup>352</sup> a.g.e. s.180

<sup>353</sup> a.g.e. s.186

<sup>354</sup> a.g.e. s.178

<sup>355</sup> a.g.e. s.183

<sup>356</sup> a.g.e. s.182

### 2.6.11. Hermeneutik Eylemin Belirleyicisi Olarak Dil

Gadamer, hermeneutik nesnenin yani metnin/söyleşinin dilselliği üzerinden dili bir ortam olarak analiz ettikten sonra hermeneutik eylemin yani yorumlama/anlama eyleminin dilselliğine değinir. Yorumun dilselliğini işlediği bu bölümde Gadamer genel olarak şu çıkarımı yapar: Anlama ile yorumlama aynı şey ise düşünce ve dil de bir ve aynıdır, birbirinden ayrı düşünülemez. Gadamer'e göre yorumlamanın yorumlayıcının kendi ufkundan büsbütün ayrı düşünülmemeyeceği gibi dil açısından da yorumlayıcının kendi kavramları olmaksızın yorum etkinliği gerçekleşemez.<sup>357</sup> Ancak burada da yine Gadamer bu durumun bir subjektivizasyonda erime demek olmadığı uyarısında bulunur. Dolayısıyla dilsel ufukların kaynaşması, eylemin dilselliğini açıklamada da geçerliğini korumaktadır. Metnin kendisinde-doğru gibi bir durum kabul edilemez, her yorumlama kendisini ait olduğu hermeneutik *duruma* uyarlamalıdır.<sup>358</sup>

Dil ve anlama/yorumlama arasındaki bu ilişkiye istinaden Gadamer, Herder ve Humboldt'a atıfla dilin bir dünya görüşü olduğuna dair savın tarafında durur.<sup>359</sup> Ayrıca sözüm ona linguistik ve dil felsefesinin dilin formunu incelemelerine karşı bir sav olarak, dilin sadece bir empirik olgu olarak araştırılmaya uygun saf obje/nesne olamayacağını savunur.<sup>360</sup> Gadamer, Heideggerci bir pencereden, dilin varlığın hakiki modu olduğunu dile getirir: *Konuşmada yaşayan –metinlerin yorumundaki anlama dahil her anlamayı kuşatan- dil, düşünme ile yoruma öylesine bağlıdır ki dilin bize intikal ettirdiği şeyin içeriğini görmezden gelir ve dili yalnızca bir form olarak dikkate alırsak elimizde dilden geriye pek bir şey kalmaz. Dil bilinçdışı konuşan varlığın hakiki modu olmayı asla bırakmaz.*<sup>361</sup>

### 2.6.12. Kelime ile Şey İlişkisi: Sözel Bilincin Metaforik Doğası

Müteakip bölümde Gadamer, Eski Dünya'nın dil anlayışını, Platon'un Cratylus diyalogu üzerinden ele aldıktan sonra Leibniz'in ideal dil projesini inceler. Bunun ardından göstergeler, anlam ve tecrübe hakkındaki fikirlerini şu alıntıda açıklar: "*Kelime ne insanın seçebileceği bir göstergedir/işarettir ne de insanın bir başkasına verebileceği ya da bir başkası için inşa edebileceği bir göstergedir; kendisiyle bir başka varlığı*

<sup>357</sup> a.g.e. s.189

<sup>358</sup> a.g.e. s.189

<sup>359</sup> a.g.e. s.196

<sup>360</sup> a.g.e. s.198,199

<sup>361</sup> a.g.e. s.199

*görünür kılma için insanın bir anlam idealitesini seçebileceği ya da verebileceği var olan bir şey değildir. Aksine, anlamın idealitesi kelimenin kendisinde ikamet eder. O zaten anlamlıdır. Fakat bu, kelimenin her tecrübeyi öncelediğini ve onu kendisine tâbî kılmak suretiyle basitçe dışarıdan tecrübeye eklendiğini ima etmez. Tecrübe başlangıçta kelimesiz, sonradan adlandırılma yoluyla, refleksiyonun nesnesi hâline gelen bir şey değildir. Aksine tecrübe kendisini dile getiren kelimeleri arar ve bulur. Kendisiyle şey dile girecek şekilde doğru kelimeyi –gerçekten şeyle alakalı olan kelimeyi- ararız.<sup>362</sup> Bu alıntıdan çıkarılabilecek sonuçların ilki, Gadamer’in baştan beri yaptığı gibi subjektiviteyi büsbütün dışarıda bırakma uğraşısıdır. Kelimeye anlam veren şeyin kişinin self-refleksiyonuna dayalı bir anlam yaratımından ayrıca bir şey olarak imlendiği açıktır. Tarihsel tecrübeye tâbî kişinin dil içinde ve dile tâbî olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Ancak buradan basitçe, her tecrübenin ifadesi konumundaki kelime bellidir ve tecrübe her şartta gidip o kelimeyi bulur gibi yanlış bir sonuç çıkması ihtimali vardır. Bu durumda kelimelerin farklı anlamsal kullanımlarının açıklanması zora girer. Dolayısıyla Gadamer’in daha önceki bölümlerde de uyguladığı ufukların kaynaşması burada söz konusu açmaza çözüm getirebilir. Buna göre kelimelerin, tarihsel olarak etkin bilincin belli otoritelere tâbî önyargıları – ön-anlamaları olmaksızın anlamlı hâle gelmesi pek mümkün değildir. Gadamer’in ilgili açıklamaları da bunu açıkça söylemese dahi bununla çatışmaz. Her durumda tecrübe, “duruma”, “ufka” uygun kelimesini bulur.*

Bu ufukun ayırt edici yönü, yani tikel kelime kullanımı veya bilindik kelimeye tikel başkaca bir anlam atfetme, Gadamer’in, kavram oluşumu bahsinde ele aldığı “sözel bilincin temel metaforik doğası” meselesinin temelinde yaptığı açıklamada bulunabilir. *“Kişi bir ifadeyi bir şeyden diğerine taşırsa, kafasında her ikisi için de ortak olan bir şey vardır. (...) O daha ziyade ister şeylerin görünüşünde ister bizim için anlamlarında olsun benzerlikler arayan artan tecrübesini izler. Sözel bilincin dehası bu benzerlikleri dile getirebilmesinden ibarettir. Sözel bilincin temel metaforik doğası budur ve bir kelimenin metaforik kullanımını onun reel anlamı olarak kabul etmenin dile yabancı bir mantık teorisinin önyargısı olduğunu fark etmek önemlidir.”<sup>363</sup> Buna göre, kişinin subjektivitesinden bağımsız biçimde kendisine uygun kelimeyi seçen tecrübenin, büsbütün kendi başına hareket etmediği çıkarımı yapılabilir. Bilincin buradaki etkisi, onun benzerlik kurarak bir tecrübeye bir başka kelime atayabilmesi, dolayısıyla kelimeye*

<sup>362</sup> a.g.e. s.217

<sup>363</sup> a.g.e. s.234



başkaca bir anlam verebilmesi olarak kabul edilmelidir. Kuşkusuz buradaki benzerlik vurgusu önemlidir. Benzerlik, her şeye rağmen tecrübenin ve dilin öncül olduğunu bize hatırlatır. Dil öncüdür çünkü bilinç, kavram üretmek için benzerlikten faydalanacak ve yine dilin stokuna dönmek mecburiyetinde kalacaktır. Çünkü onun beşeri varlığı kaçınılmaz olarak dil ile sınırlıdır: “*Bir tecrübenin tikelliğinin, ifadesini metaforik transferde bulduğu (...) açıktır. Fakat yine eşit ölçüde açıktır ki genel/ortak olan şeyin bilgisi bu şekilde kazanılır. Bu yüzden düşünce kendi eğitimi için dilin inşa ettiği bu stoka döner.*”<sup>364</sup>

### 2.6.13. Dünyanın Tecrübesi Olarak Dil

Hermeneutik nesnenin ve eylemin dilselliğini ele aldıktan sonra Gadamer dili dünyanın tecrübesi olarak incelemeye koyulur. Humboldt’un *dil-görüşünün/dilin görüşünün dünya görüşü olduğunu* göstermesi Gadamer için hermeneutik problemi ilgilendiren önemli bir konudur. Dilin dünya görüşü olmasının, Humboldt’ta olduğu gibi o dilin belli bir tipte olmasıyla değil, söylediği/aktardığı şeyden kaynaklanmasıyla ilgili olduğunu ifade eden Gadamer, dil ve dünya ilişkisini irdelemeye başlar. Buna göre *dil sadece insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir; insanın bir şekilde bir “dünyasının” olması da ona bağlıdır. Dünya olarak dünya, dünyadaki başka hiçbir yaratık için değil, insan için vardır. (...) dilin, içinde dile geldiği dünyadan ayrı hiçbir bağımsız hayatı olamaz. Yalnızca dünya dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dil de dünyanın onda sunulmasındaki hakiki varlığına kavuşur. Bu yüzden, dilin kaynağı itibarı ile insani olması aynı zamanda insanın dünya içinde-oluşunun/dünya-içindeki-varlığının aslında lingüistik olması anlamına gelir.*<sup>365</sup>

Gadamer, dünya ile çevre kavramları arasında bir ayırım yapmak suretiyle dünya kavramını açıklığa kavuşturmayı dener. Buna göre dil ile ortaya çıkan dünya, insan gibi diğer tüm varlıkların gömülü, bağlı oldukları çevreden farklıdır. Dil ile beraber insan, hayvanlardan farklı olarak bir dünyaya sahiptir.<sup>366</sup> *Dahası, diğer bütün canlı varlıkların aksine, insanın dünya ile ilişkisini karakterize eden şey çevreden özgürlüğü/çevreden bağımsızlığıdır.*<sup>367</sup> İnsan dil ile ve dil sayesinde çevreden ayrı dünya ve dünyalara erişim imkânına sahiptir. Gadamer, başkaca dillerin varlığını, Tekvin’deki dillerin

<sup>364</sup> a.g.e. s.234

<sup>365</sup> a.g.e. s.253

<sup>366</sup> a.g.e. s.254

<sup>367</sup> a.g.e. s.254

farklılaştırılmasına atıfla, yine bu çevreden kopuşla bir dünyanın farklı ifadesi olabilme imkânına bağlar. *İnsanî dil, insan yalnızca öğrenebileceği yabancı diller bulunduğu anlamında değil, aynı şeyi dile getirmenin farklı imkânlarını taşıdığı için de değişebilir/farklılaşabilir.*<sup>368</sup> Ancak her durumda subjektif refleksiyonun karşısında konumlanan Gadamer, Grek ontolojisine atıfla, dünya için, *bu şekilde var olan bir şey olarak kavranan şey aslında ifadelerin/önergelerin nesnesi/objesi değil, “ifadelerde dile gelen” şeydir*<sup>369</sup> diyerek, dünyanın veya dünyaların etkin rolüne dikkat çekmektedir. Dünyanın veya gerek tarihsel art arda gelen dünyaların gerekse paralel dünyaların görece birer kendisinde-şeylerden ibaret görülmesi Gadamer dikkate alındığında pek mümkün değildir. *Fenomenolojik açıdan bakıldığında, “kendinde şey” Husserl’in gösterdiği gibi, nesnelere farklı kavramsal bakış açılarının gölgelerinin iç içe geçtikleri bir süreklilikten başka bir şey değildir.*<sup>370</sup> Gadamer bu sürekliliğin neticesinde ortaya çıkan dünyanın, insanın linguistik iletişimde ifşa olacağını ifade eder. Bu iletişim anlama ve anlamaya varmanın karakteridir.

Diyalektik bir süreç olarak, bir dünya içinde ifade edilmiş nesnenin bir başka dünyanın nesnesi tarafından “karanlıkta bırakılması”, yani kendinde-şeyin ortaya koyulması için karşılıklı olumsuzlama/büsbütün yok sayma, Gadamer’e göre dilsel dünyalar için pek geçerli değildir. Ona göre *sözel dünyaların gölgede bırakılmaları durumunda her biri potansiyel olarak birbirini kendi içinde taşır –yani her dünya görüşü bir diğerine teşmil edilebilir. Her dil dünyanın bir başka dilde sunulan “görünüşünü” kendisinden hareketle anlayarak kavrayabilir.*<sup>371</sup> Gadamer, yabancı dil-dünyalarına girebilme ihtimalini kabul ettiği gibi, bunun bir yabancılaşma olmadığını, tecrübe olarak kendi dil dünyamıza geri döndüğünü ifadesi de dikkate değerdir: *“Eğer yabancı dil-dünyalarına girerek dünyayı daha önceki tecrübemizin önyargularını ve sınırlamalarını aşabiliyorsak, bu kendi dünyamızı terk etmemiz ve reddetmemiz anlamına gelmez. Seyyahlar gibi biz de yeni tecrübelerle evimize döneriz. Göçsek ve dönmesek bile, asla yuvamızı bütünüyle unutamayız.”*<sup>372</sup>

---

<sup>368</sup> a.g.e. s.255

<sup>369</sup> a.g.e. s.257

<sup>370</sup> a.g.e. s.259

<sup>371</sup> a.g.e. s.260

<sup>372</sup> a.g.e. s.260

#### 2.6.14. Bir Ortam/İlişkilendirici Olan Dile Ait Olma ve Dilin Spekülatif Yapısı

Sonraki kısımda Gadamer dilin insanı dünyaya ve tarihsel tecrübeye bağlayan bir ortam/ilişkilendirici oluşunu analize girişir. Antik Yunan'a istinaden dili sadece varlığın yansıdığı bir şey değil, tecrübenin düzeninin ve yapısının şekillendiği ve değiştiği yer olarak, yani bir anlamda insanın dünya ile bulunduğu ortam olarak tarif eder.<sup>373</sup> *Dünyayı tecrübemiz ve özellikle de hermenoytik tecrübemiz bir ortam/ilişkilendirici olarak dilde tomurcuklanarak çiçeklenir.*<sup>374</sup> Dil, bundan da öte insanı “dünyaya” bağlayan yegâne ilişkilendiricidir. Kuşkusuz bu “ortamda buluşma”, dilden, dünyadan ve tecrübeden bağımsız bir öznenin dil ortamıyla dünyayla buluşması gibi bir şey değildir. Bu yüzden Gadamer kişinin “ait olma” modunu, dünyaya ait olma olarak işlediği kadar dile ait olma olarak da tanımlar. O, hermeneutik etkinliğin tecrübesi olarak tanımladığı geleneği burada *ait olunan* konumuna yerleştirir. Soru-cevap diyalektiğinde olduğu gibi, dil ortamında metne yaklaşan kişi kendisine hitap eden geleneği dinlemektedir. *Ait olma, geleneğin bize hitap etmesinden doğar. Geleneğe konuşlanmış herkes –ve bu bildiğimiz gibi tarihsel bilinçle yeni bir apaçık özgürlüğe açılan insan için bile geçerlidir- ondan kendisine gelen şeyi dinlemelidir.*<sup>375</sup> Geleneğin oluş modu bir doğrudanlık değildir. Geleneği anlayan kişiyi, metnin yorumuyla dünyaya bağlayan dilin kendisidir. Dolayısıyla Gadamer buradan tekrar şunu ifade etme şansı bulur: Bu olay –yani yorumlama/anlama- aslında şey üzerindeki eylemimiz değil, şeyin kendi eylemidir.<sup>376</sup> *Şeyler bizim düşüncemizin müdahalesi olmaksızın kendi istikametlerinde gidemezler elbette, fakat düşünme sürekli olarak araştırma nesnesinin kendisinden doğan şeyi ifşa etmek anlamına gelir.*<sup>377</sup>

Gadamer, Hegel'in diyalektik ile spekülatif arasında yaptığı ayrıma dayanarak dilin yapısını spekülatif<sup>378</sup> olarak tanımlar. Mantığın diyalektiğinin saf aklın hareketine ve metodolojiye bağlılığını göz önünde bulundurulduğunda Gadamer'in dili spekülatif

<sup>373</sup> a.g.e. s.273

<sup>374</sup> a.g.e. s.273

<sup>375</sup> a.g.e. s.281

<sup>376</sup> a.g.e. s.282

<sup>377</sup> a.g.e. s.283

<sup>378</sup> “1800’lerde filozoflarca icat edilen şekliyle bir kavram olarak spekülatif kavramını kullanıyor ve sözün gelişi, birinin spekülatif bir zihne sahip olduğunu ya da bir düşüncenin daha spekülatif olduğunu söylüyorsak, bu kullanımın gerisinde yatan şey, aynadaki yansıma nosyonudur. Spekülatif, gündelik tecrübenin dogmatizminin karşısı demektir. Spekülatif kişi kendisini doğrudan doğruya görüşlerin duyularla algılanabilirliğine ya da söylenenin sabit belirlenmişliğine teslim etmeyen, aksine Hegelci terimlerle dile getirmek gerekirse, kendi-başına duran şeyi benim için gören kişidir.” a.g.e. s.286. Spekülatif ve spekülasyon maddeleri için ayrıca bkz. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 799

olarak nitelendirmesinin nedeni anlaşılabilir: *“Fakat diyalektik olarak çelişme noktasına kadar vurgulanan önerme kavramı hermenoytik tecrübenin ve dünyanın insanî tecrübesinin sözel doğasına zıttır.”*<sup>379</sup> Ona göre anlamın gerçekleşmesi, konuşma olayı, anlamaya/anlaşmaya spekülattır. *Çünkü onda sözün sınırlı imkânları sınırsıza/sonsuzaya yönelen bir şey olarak tasarlanan anlama yönelir. Söyleyecek şeyi bulan kişi kendisini diğer insan karşısında anlaşılabilir kılacak kelimeler arar ve bulur.*<sup>380</sup> Konuşan kişi, kelimeleri, varlıkları yansıtmayıp varlığın bütünüyle bir ilişkiyi dile getirdiğinde spekülattır şekilde davranmaktadır. Bu, söyleneni tekrarlayan kişinin, tıpkı ifadeleri kaydeden kişi gibi, bilinçli tahrif ihtiyacı duymaması ve yine de söylenen şeyin anlamını değiştirmesiyle alakalıdır. En sıradan konuşmada bile, bir spekülattır refleksiyon unsuru; yani, anlamın herşeye rağmen en saf yeniden üretimi durumundaki şeyin ele-avuca gelemezliği/kavranamazlığı söz konusudur.<sup>381</sup> Spekülattır kavramını, şeyi ifade eden sözün anlamının başkalaşımına izin veren yönünü dile getirmek için kullanırken Gadamer bunu “kavramların sınırsız/sonsuz arabuluculuğu” olarak ifade eder. Ancak bu sonsuz arabuluculuk hizmetini gören ortam olarak spekülattır dil, kendi içinde oluşuyla kişi için sonlu/sınırlı bir faaliyet alanıdır da. Bu tezat, anlamının/yorumlamanın doğasıdır: *“Anlaşılabilen şey dildir. Bu şu anlama gelir: doğa kitabı nasıl kendisini anlamaya açıyorsa, dil de kendisini anlamaya öyle açar. (...) Dile gelmek bir ikinci varlığın kazanılması anlamına gelmez. Daha ziyade, o şeyin kendisini kendi varlığına ait bir şey olarak sunması demektir. Bu yüzden dil olan herşeyin spekülattır bir birliği vardır: bu birlik, varlığı ile kendisinin temsilleri arasındaki bir farklılık içerir, fakat bu aslında kesinlikle farklılık olmaması gereken bir farklılıktır.”*<sup>382</sup>

---

<sup>379</sup> a.g.e. s.289

<sup>380</sup> a.g.e. s.289

<sup>381</sup> a.g.e. s.290

<sup>382</sup> a.g.e. s.298

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### YORUMBİLİME DAYALI BİR ANLAMBİLİM İMKÂNI

#### 3.1. Anlambilimin Oluşturucu Unsurları: Anlam ve Anlamlama

Anlambilim üzerine yazan birçok araştırmacı dilbilimin bu alt dalının diğerlerinden her zaman bir adım geriden gelmesinin nedenini anlam kavramının soyut, belirlenimi zor ve spekülatif olmasına bağlamaktadır. Hatta bu nedenle Bloomfield<sup>383</sup> gibi bazı dilbilimcilerin anlam konusunun dilbilim kuramının dışında tutulması gereğini bir ilke olarak kabul ettikleri, önceki bölümlerde işlendiği üzere ortadadır. Reising’in cesur girişimi her ne kadar anlambilim disiplininin bilimsel olma girişimlerinin kapısını aralamış olsa da bugün dahi anlambilim ortak bilimsel bir anlayış ve metodolojiden yoksun durumdadır. Tamba-Mecz’in araştırmasına “anlambilim mi, anlambilimler mi?” sorusuyla başlaması, söz konusu sorunla ilintilidir.<sup>384</sup> Bu soru altında o, anlambilimsel yaklaşımların hem ortak bir anlam anlayışından, hem ortak bir araştırma nesnesinden (Tamba-Mecz’in belirlediği üç genel yaklaşım: Anlambilim anlamı inceler; anlambilim sözcüklerin anlamını inceler; anlambilim tümceler ve sözcüklerin anlamını inceler) hem de üzerinde anlaşmaya varılmış bir yöntemden yoksun olduğunu dile getirir.<sup>385</sup>

Anlaşılabileceği gibi anlambilimler sorununun temelinde her şeyden önce “anlam” tanımı ve anlam tasavvuru yatmaktadır. Anlamın ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği ya da bu terimin kullanılıp kullanılmayacağı üzerine dilbilimcilerin birleşemediklerini, hatta “anlam yok, kullanım var” gibi birtakım savlar ileri sürdüklerini ifade eden Aksan, Ogden ve Richards’ın *The Meaning of Meaning* adlı araştırmalarında yirmi kadar anlam tanımı verdiklerini ifade eder: “Bir sözlükte, bir sözcüğe eklenen öteki sözcükler”, “Bir nesnenin bir dizge içindeki yeri”, “Bir sözcüğün duygu değeri” vb.<sup>386</sup> Bu durum, farklı perspektifte anlambilimlerin ortaya çıkmasının nedenini açıkladığı gibi bazı

<sup>383</sup> “İnsanın dünyasındaki her nesne ve olup biten, insanları söz söylemeye iten durumlardır. Bir dilin her biçimi için bilimsel olarak doğru bir anlam tanımı verebilmek için, konuşmacıların dünyasındaki her şey hakkında bilimsel olarak doğru bilgiye sahip olmamız gerekir. İnsan bilgisinin gerçek kapsamı buna kıyasla çok küçük.” Bloomfield’dan aktaran Talat Dinar, *Anlambilim*, Ankara, 2020, s. 220

<sup>384</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s.9

<sup>385</sup> a.g.e. s.10-11

<sup>386</sup> D. Aksan, *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s.159-160. Aksan’ın aktarım yaptığı eser: Ogden, C.K., Richards I.A., (1936) *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London

anlambilim teorisyenlerinin anlamın ne olduğu sorusunu ilgi dışı bırakmayı gerekli görmelerini içeren tavra da açıklık getirmektedir. Önceki bölümlerde değinilen Bloomfield'ın niyetine benzer şekilde F.R. Palmer da her ne kadar anlambilimin konusunun anlam denen kavranması güç varlığın araştırması değil de anlamlı birlikteliklerin nasıl bir şeyler ifade edebildiklerini, nasıl anlamlı olabildiklerini anlamaya çalışmak olarak tanımlamakla<sup>387</sup> bu sorunu anlamlama alanına çekme eğiliminde olsa da sözcüklerin, tümcelerin veya sözcüklerin nasıl anlamlı olabildiklerini sormak için her şeye karşın bir anlam tasavvuruna ihtiyaç olduğu ortadadır: Birinci bölümde ele alındığı gibi gerek anlambilim öncesi gerekse sonrası için dilde anlama dair her türlü çıkarım belli bir anlam tasavvuru çevresinde şekillenmiştir. Sözelimi Saussure sözcüğün anlamını dil dışı göndergeyle değil de yapı içindeki benzerlikler ve farklılıklar, dizimsel ve çağrışımsal ilişkiler gibi bağıntılardan kaynaklanan değer kavramıyla tanımlamamış olsaydı; kavram alanı, anlambirincik çözümlemesi gibi sözlüksel anlambilimlerin birer anlambilimsel paradigma olarak ortaya çıkmaları mümkün olamayabilirdi. Yine eğer analitik dil felsefesi, mantıksal pozitivist yönelimlerinin ardından Wittgenstein'in ikinci dönemi ile beraber dilin söz boyutunu dikkate alan bir anlam tasavvuru geliştirmemiş olsaydı edimbilim gibi bir kuramsal yaklaşım kendisini temellendirmekte güçlük yaşayabilirdi. Anlam kavramının ele avuca sığmazlığının belirli temeller üzerine kurulu genel bir anlambilimin ortaya çıkmasını engelliyor oluşu her ne kadar kabul edilebilir bir eleştiri olsa da kavramın bu spekülatif yapısı görmezden gelinerek ortaya konmuş her türlü yaklaşımın bir yanılısına yaşaması kaçınılmaz olacak gibi görünmektedir. Bu noktada, “anlambilim mi, anlambilimler mi?” sorusunu bir sorun olarak algılamak yerinde bir yaklaşım sayılmayabilir. Tamba-Mecz'in de belirttiği gibi *bu karışık öneri ve uygulamalar, (...) yeni varsayımların sunulması ve yayılmasını sağlamaktadır.*<sup>388</sup>

Anlambilimsel teoriler göz önünde bulundurulduğunda, kuramsal bütünlüğün ortaya çıkması doğrudan veya dolaylı olarak şu üç soruya verilen cevaplara bağlı görünmektedir: (I) “Anlam” Nedir? (II) Anlamlama Nedir/Anlam Nasıl Meydana Gelir? (III) Bu Şeyin (sözcüğün, tümcenin, sözcenin) Anlamı Nedir? Birbirinden ayrı gibi görünen bu üç soru, esasen birbiriyle bağlantılıdır ve kendi açıklamalarını bir diğer soruda bulmaktadırlar. Birçokları birinci soruyu psikolojinin veya felsefenin işi addetmiş, doğa bilimlerinin evrensellik ve objektiflik iddiasına dayanmalarının yarattığı illüzyon

<sup>387</sup> T. Dinar, *Anlambilim*, s. 213

<sup>388</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s. 40

nedeniyle, kendi teoremlerinin de bir anlam tasavvuruna dayandığı gerçeğini atlamışlardır. Birinci soruya verilecek bir cevap ikinci sorunun, yani anlamlamanın (signification) nasıl meydana geldiğinin yanıtını oluşturacaktır. Pierre Guiraud'nun “bir nesneyi, bir varlığı, bir kavramı, bir olayı, bunları anlığımızda canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluş”<sup>389</sup>, Vardar'ın “gösterenle gösterilenin birleşme süreci; anlam aktarma ve anlam verme eylemi; anlamın eklemeliği; anlamın üretiliş ve kavranışı”<sup>390</sup> açıklamalarına ek olarak Eziler Kıran'ın “anlamın elde edildiği işlemlerin tümü, anlam üretimi”<sup>391</sup> biçiminde tanımladığı anlamlama kavramı, anlamın oluşum sürecini, oluşum biçimini, üretim aşamasını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir anlambilimsel yaklaşım, bir anlam tasavvurunun ekseninde şekillenen anlamlama tanımını dayanak almakta, bunun üzerine temellenmektedir.

Tüm bunlara istinaden bu tez çalışmasında, Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik anlayışı etrafında gelişen “anlama/yorumlama” analizinden kaynaklanan “anlam” tasavvuru esas kabul edilerek örnek bir “anlamlama” tanımı yapılmaya ve bu anlamlama tanımına dayanılarak bir anlambilimsel çözümleme gerçekleştirilmeye gayret edilmiştir. Bu araştırma sürecinde; “*anlam nedir, anlamlama nasıl meydana gelir, anlamlayıcı (özne) kimdir, anlamlanan nesne (dil verisi/metin) nedir ve bunun (Uzak dâhilindeki dilsel göstergeler) anlamı nedir/ne olabilir?*” sorularına bir görece yanıt bulunmaya çalışılmıştır. Bu denli basitçe ele alınmış olsa da belli bir anlam tasavvurundan temellenen anlambilim teorisi ortaya koymak oldukça güçtür. Böyle bir girişim her şeyden önce kendisinden öncekilerden kaynaklanmalı ve aynı ölçüde onları eleştiren bir konum edinmelidir. Dolayısıyla teşebbüs, ciddi bir uluslararası literatür hakimiyeti gerektirmesi sebebiyle kuramsal temelleri sağlam bir iddia olarak ortaya çıkar/çıkmalıdır. Bu sebeple, bu tez çalışması dâhilinde girişilen teşebbüs kesinlikle diğer anlambilimlere bir reddiye veya onların antitezi olarak ortaya çıkmaya çalışan “kuramsal bir yaklaşım” olma iddiasında değildir, olamaz. Böyle bir girişimin bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağına bilincindeyiz. Buna istinaden burada işletilecek araştırma, belki bir “taslak denemesi” veya bir “imkânlılık soruşturması” olarak tanımlanmalıdır. Böyle bir deneme, tavrın en radikal hâliyle, olası bir kuramsal üretime dair bir fikir edinme niyetini taşıyabilir.

<sup>389</sup> P. Guiraud, *Anlambilim*, s. 15

<sup>390</sup> B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 21

<sup>391</sup> Ayşe Eziler Kıran, “Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim”, *Turkish Studies*, Volume 9/6 Spring 2014, s.725

Bu tez çalışmasında, yapısalcı veya post-yapısalcı perspektiften büsbütün yalıtık bir iddia sergilenmeye çalışılmayacaktır. Tam aksine Gadamer'in yapıya dönüşen oyunu, metin içinde anlamsal ileri-geri hareket, parçaların birleşerek bütünsel anlama ulaşma çabasıyla sözcük, tümce veya sözce biçimindeki anlamsal göstergelerin birbiriyle ilintisi, anlamın oluşumunda yapısalcı ilkeyle fazlaca çelişmeyecektir. Ancak anlamı değere indirgeyerek yapıya hapsedme gibi bir durum söz konusu olmayacak, metnin ve anlamlayıcının kendi otoritelerine dayanan ön-anlamalarının anlama olayına katıldıkları kabul edilecektir. Bu noktada öznenin otorite üzerinde bir faaliyeti değil de otoritenin ve otoritelerin özne üzerinde gerçekleşimi bağlamında, görünmez bir metinlerarasılık – dolayısıyla yapılararasılık- varsayılacaktır. Nihayetinde, söz konusu faaliyet, gerek yapısalcı gerek post-yapısalcı perspektifi, gerekse Gadamer'i tahrif etmeden esneterek bir anlamlama tanımını için bir araya getirmeyi deneyecektir.

### 3.2. İncelemenin ve Anlamlamanın Nesnesi

Bu başlık altında öncelikle Uzak adlı eserin, inceleme nesnesi olarak seçilmesinin nedenleri üzerinde durulacaktır. Ardından anlambilimsel yaklaşımın yapıtaşları olarak anlamlamanın nesnesini teşkil etmesi için gerekli görülen dilbilimsel birimlerin (sözcük, tümce, sözce) tercih edilme nedenleri ele alınacaktır. Bu noktada, yaklaşımın yapısalcılıkla birleştiği ve ayrıştığı noktaya dikkat çekilecektir. Son olarak, burada ele alınacak anlambilimsel yaklaşıma neden sadece yazıya geçirilmiş imgesel yoğunluğa sahip dil verilerinin uygun olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

#### 3.2.1. İncelemenin Nesnesi: *Uzak / Özlem Çekene Kılavuz*

Yazarın ilk kez 1995 yılında yayımlanan Uzak adlı eseri; “Tavşan Besleyene Kılavuz” ve “Özlem Çekene Kılavuz” başlıklarını taşıyan iki ayrı bölüm/kitaptan oluşmaktadır. İncelememizin konusunu, İkinci Kitap/Özlem Çekene Kılavuz başlıklı kısmı oluşturmaktadır. Bunun nedeni, iki ayrı bölümün iki ayrı metin/kitap niteliği taşımasıdır. Özlem Çekene Kılavuz<sup>392</sup>, özlem, özleyen ve özlenen kavramları çevresinde kişinin geliştirdiği bir iç-diyalogun, Aruoba'nın kendisine has şiirsel biçemi ile işlenmesi ile ortaya çıkmış bir yazınsal metin olarak tarif edilebilir. 1'den 120'ye kadar numaralanmış sözcükler boyunca süren iç-diyalog, “özlem” üzerine düşünüm gerçekleştiren bir kimsenin görece beylik ve çoğunlukla felsefi yargılarını ihtiva

<sup>392</sup> Oruç Aruoba, *Uzak*, İstanbul, 2016, s.38-134



etmektedir. Aruoba'nın poetik ve felsefi üslubuyla oluşturulmuş metnin bütününe Türkçenin yoğun imgesel kullanımı hâkimdir. Yazar, tümceler ve sözcüklerin anlamsal taraflarıyla olduğu kadar yapısıyla da oynayarak özgün bir anlatım inşa etmiştir. Haiku şiir tarzının etkilerini hissettiren metin için; dizelerin kesimi/aktarımı, noktalama işaretlerinin yoğun ve sıra dışı kullanımı, özgün poetik biçimin yaratımında önemli unsurlar olmuşlardır:

*Özlemin yakınlığıdır, asıl, çekilmez olan –*

*uzakken neyse ne de; yakinken, çekilmez...*

*Özlem –uzak ya da yakın-*

*çekilmez*

*dir.-*<sup>393</sup>

Metnin seçiminde etkili olan nedenlerin başında, çalışmamızın temel amaçlarından “Türkçenin anlatım gücünün ve anlamsal esnekliği ve sınırsızlığının bir örnek tespit ve tecrübesini gerçekleştirmeye” uygun olarak metnin gerek üslup zenginliğine gerekse imgesel yoğunluğa sahip oluşu gelmektedir. Bunun yanında metnin sürekli bildirmelerle (olmak-dİr, ol-mAz, ol-Ur vb.) sabitlenen ancak durmaksızın devam eden bir diyalojik yapıda kurgulanmış olması da bu nedenler arasındadır. Nitekim metni konuşan öznenin *özlem* sözcüğüne yönelik yargılarla durmaksızın sabitlenmesine karşın, sabitlenmelerin sürekliliği ve nihayetsizliği, çalışmamızın “anlamanın sınırsızlığı” ve “anlamın sınırsız hareketi” yönündeki hermeneutik anlayışa dayalı kuramsal kabulleriyle örtüşmektedir. Bu yolla metin, dil birlikteliklerinin anlamsal sürekli hareketine paralel olarak öznenin tekâmülünü takip ve tespite yönelik anlambilimsel çalışma koşullarını sağlamaktadır. Bu konu hakkındaki ayrıntılı izahat takip eden bölümlerde işlenmeye devam edecektir.

### 3.2.2. Anlamlamanın Nesnesi

Önceki bölümlerde değinildiği gibi<sup>394</sup> yapısal anlambilimlerin çoğunlukla sözlüksel nitelikli olmalarına karşın tümce ve sözce düzeyinin ele alınmasına yönelik

<sup>393</sup> a.g.e. s.62

<sup>394</sup> bkz. tezin 1.6.3. ve 3.1. numaralı bölümleri.

görüşler de oldukça yaygındır. Nitekim Aksan'ın, Türkçenin anlambilimini ele aldığı çalışmalarında (dilbilimsel anlambilim) öncelikle sözcük anlamını esas almasına karşın daha sonraki çalışmasına tümce anlambilimi bölümünü eklemesi<sup>395</sup> her iki boyutun (sözcük ve tümce) anlambilimsel niteliğini göstermektedir. Burada işletilecek anlambilimsel çözümlemenin anlamlama sürecinde ele alınacak dilbilimsel birimlerin başında sözcükler gelse de tümce ve sözcüklerin sözcük anlamının oluşumundaki etkisi nedeniyle tüm bu birimler incelemeye dâhildir. Söz konusu anlamlama, sözcük düzeyini öncelediği gibi sözcüğün metin içi tümce ve sözcüklerle kurduğu ilişkileri de dikkate alacaktır. Her ne kadar yapının dışına çıkılarak dil otoritesinin anlamdaki etkisi buradaki yaklaşımın temeli durumunda olacaksa da yapısalcı anlayışın öngördüğü dizge içi ilişkiler (bu tez için metin-içi ilişkiler), anlamın oluşumunda kilit rolde olacaklardır. Bu işlem, çalışmamızın yapısalcı anlayışın yapı içi dizimsel ve çağrışımsal ilişkilere verdiği önemle bağdaşan yönünü teşkil etmektedir. Ancak bu ilişkiler ağının dikkate alınması yapısalcı bir kaygıdan değil, birimlerin ilişkisinin anlamlandırıcının metnin otoritesini tecrübesi olarak görülmesinden ileri gelmektedir.<sup>396</sup> Bu nedenle, kuramsal kaygı kaynağının farklılığına rağmen, anlamlamanın işleyişi hem sözcük-anlambilimsel, hem tümce-anlambilimsel hem de bir sözce-anlambilimsel boyutu varsayacak; anlam, bu boyutların iç içe geçmesiyle ortaya çıkmış olacaktır.

Bunun yanında inceleme nesnesinin yazılı bir dil verisi olarak seçilmesinin nedeni, yine anlamlama tanımı gereğidir. Bu konunun Gadamer dayanak alınarak açıklanması faydalı olacaktır: Gadamer, hermeneutik nesnenin, yani yorumlanacak metnin dilselliğini analizinde yazının ve yazılı olanın kaynağından, yazarından, oluşum bağlamından koparak şimdide bulunduğu bahseder. Buna göre yazıyla sabitlenen şey kendisini yazarından koparmış ve kendisini yeni ilişkiler için özgürleştirmiştir. Her yazı bir tür yabancılaşmış konuşmadır ve tekrar anlama taşınması gerekir. Yazılı şeyi anlamak geçmişten kalan bir şeyin tekrarı değil, bir şimdiki anlamın paylaşılmasıdır.<sup>397</sup> Bu sorun, popüler söylemde sıkça karşılaşılan “şair/yazar burada ne demek istemiş?” sorusunun içeriğinde saklıdır. Bu tür bir soruya verilen cevapların birbirinden farklı oluşları genellikle dilsel göstergelerin farklı çağrışımlara yol açacak şekilde kullanılmalarına, kelimelerin metaforik yorumuna bağlanır. Bu noktada Gadamer'in anlama ile

<sup>395</sup> bkz. tezin 1.6.3. numaralı bölümü.

<sup>396</sup> bkz. tezin 3.3. numaralı bölümü.

<sup>397</sup> bkz. tezin 2.6.10. numaralı bölümü.

yorumlamanın aynı şey olduğuna yönelik, tezin ilgili bölümünde (2.6.) işlenen çıkarımına değinmek gerekmektedir. Gadamer, yorumlamayı koşullayan şeyin zihinsel anlama edimi olmasından ziyade yorumlamanın bizzat anlama olduğunu dile getirir.<sup>398</sup> Çoğunlukla anlama zihinsel bir faaliyet, yorumlama ise anlamaya ek bir dilsel faaliyet olarak kabul edilir. Ancak özünde anlamakla yorumlamak arasında bir fark yoktur. Çünkü anlamak, dil verisini kendi dilsel ön-anlamamıza dayalı yorumlamaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla yazılı dil verisinin anlamları, onun yaygın veya daha az yaygın yorumlarından ibarettir. Gadamer, anlama ve yorumlama denkliğinden yola çıkarak düşünce ve dilin de aynı şey olduğunu tasdik eder. Özellikle 19. yüzyıldan önce salt zihinsel bir faaliyet olarak imlenen düşüncenin, daha sonra Condillac gibi isimlerce savunulan, dilden bağımsız olamayacağı yönündeki kanıya Gadamer anlama ve yorum denkliğiyle katkı sunmuş olur. Yorumsuz anlam olamayacağı gibi, dilsiz düşünce de mümkün değildir.

Peki, çoğunlukla imge yoğunluğu fazla olan yazınsal metinlerde rastladığımız anlamsal/yorumsal farklılaşmanın nedeni nedir? Bu sorunun yanıtını; Gadamer'in kişinin dünyasını, otoritesini, önyargısını, ufkunu ve durumunu belirleyen dilsel tecrübeyi analizinden çıkarmak mümkündür. Tecrübe kavramı, anlamanın ve ortaya çıkacak olan anlamın kaynağı, anlamlamanın tetikleyicisidir. O, metnin (dil verisinin) otoriter dünyası ve anlamlayıcının otoriter dünyasının birbirlerini tecrübe etmelerinin ifadesidir.

Yazılı ifadeye göre anlaşılması güç olmayan sözlü dilin bu ayırt edici özelliği sözlü dilin sese dayalı avantajlarının dışında özellikle sözün oluşum bağlamının açıklığı ve bir edim olarak sözün amacının tahmin edilebilirliğidir. Edimbilimsel yaklaşım bu açıdan dil verisinin anlamını bir edim olarak sözün faaliyet alanındaki amaca dönük yöneliminde arar. Bu tez dahilinde esas olarak tecrübe/otorite kavramlarını bağlam kavramından ayırmak amaçlanmamaktadır. Bağlam içinde iki konuşurun tecrübeleri birbirine çok yakın veya tecrübelerin anlaşılabilirlikleri neredeyse çok kolay olduğu için, bağlamın anlamı bağlayıcılığı da tecrübe kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Tecrübenin ortaklığı, anlamanın benzer tecrübelerle dayanması, en az çabayla akla gelen yorum/anlamın ortaklığıyla sonuçlanabilmektedir. Gürkan Doğan "Hangi Anlam" adlı makalesinde, bir romanın ilk satırının ilk tümcesi olarak "Çocuktum." ifadesinin, kendisinden önce bir metin-içi bağlam oluşmamış olması gerekçesiyle anlamının

<sup>398</sup> bkz. tezin 2.6.11. ve 2.6.9. numaralı bölümleri.

bağlama dayanarak açıklanamayacağına yönelik eleştiriyi şöyle yanıtlar: “*Bu tür bir tercih ‘bağlamdan bağımsız’ değil, okuyucunun kendi özel bağlamına bağlı kaldığı bir tercih olacaktır. Bir romanın ilk tümcesini oluşturan ‘çocuktum’ örneğindeki durum, bağlamın olmayışıyla değil, daha önce oluşmuş belirli bir bağlamın olmayışıyla ilgilidir. Belirli bir bağlamın olmaması, özel bir bağlamın da olamayacağı anlamına gelmemektedir.*”<sup>399</sup> Buradaki “özel bağlam” ifadesine dikkat çekmek gerekmektedir çünkü açık bir bağlamın olmadığı durumda okuyucunun tecrübesini (otoritesini/dünyasını) işaret eden bir kavram gibi görünmektedir. Öyle olmasa dahi Doğan’ın bu kavramı kullanma gereği duyması, kapsayıcı bir bağlam tanımı gereksinimini ortaya çıkarır ve bu tanım bu tez sürecinde Gadamer’in tecrübe kavramı çerçevesinde yapılacaktır. Tecrübe kavramı, dil-dışı dünyevi bağlamı da kapsayacak şekilde anlamının ve anlamın kaynağını işaret eden bir kavram olarak tasarlanmaya çalışılacaktır.

Doğan’ın burada “özel bağlam” adında bir kavrama başvurmasının nedeni, yazılı dil ile sözlü dilin neden ayrıca ele alınması gereğini ortaya koyar. Özellikle imgesel yoğunluğu fazla ve/veya “metin-içi - metin-dışı bağlamdan yoksun” bir metnin oluşturucu bağlamı ile yeniden ele alan okuyucu bağlamı -burada işlenecek kavramlarla ifade etmek gerekirse tecrübesi (ön-anlaması/dünyası)- birbirine gerek otoriter gerek zamansal olarak uzak bir mesafede bulunmaktadır. Dolayısıyla böyle bir durumda anlamayı tetikleyecek şey, dil verisinin kendi otoritesine dayalı önyargısıyla okuyucunun/anlamlayıcının otoritesine dayalı önyargının, Doğan’ın kullandığı tabirle “özel bağlamların”, Gadamer’in araştırmanın ufku belirleyecek tabiriyle ise “ufukların” kaynaşmasıdır. *Ufukların kaynaşması*, anlamının ve aynı şey olan yorumlamanın, ayrıca anlamın ve aynı şey olan yorumun imkânlılığını açıklayacaktır.

Böylelikle, araştırmamızın hedeflediği anlamlama tanımının neden özellikle imgesel yoğunluğu yüksek yazılı metinlerin incelenmesine uygun olduğu az çok açıklığa kavuşmuştur: Yazı, oluşum bağlamından kopmuş, yabancı bir geçmişin ifadesi olmaktan çıkarak şimdide anlaşılmaya hazır duruma gelmiştir. Bu nedenle araştırmamızın yönelimi, Özgür Kasım Aydemir’in hermeneutikle yapı sökümü birleştirdiği anlambilimsel çözümleme örneğinde Gadamer’e atıfla “*Ana kurgumuz gereği şairin belirtmek istediklerini ortaya koymaya çalışan yaklaşımı reddedişimizle birlikte asıl*

<sup>399</sup> Gürkan Doğan, “Hangi 'Anlam'?”, *Dilbilim Araştırmaları*, C.3, 1992, s.96

*amacımız bu dil birlikteliğinden çıkarılabileceklere ulaşabilmek olmuştur.*" ifadesinde<sup>400</sup> dile getirdiği gibi, "yazar burada ne demek istedi?" sorusunun cevabını aramak değil, "bu metnin/dil verisi şimdide, bu durumda; ben ve o, benim önyargım ve onun önyargısı, benim tecrübem ve onun tecrübesi durumunda/ufkunda ne anlama gelmektedir?" sorusunun peşine düşmeye dönük olacaktır. Bu soruyu sormanın ve yanıt almanın yapısının araştırılması ve gerekli kurgusal altyapı hazırlanmasının ardından elde edilen ölçütler doğrultusunda Oruç Aruoba'nın *Uzak* adlı eserinin ikinci ve temel bölümü *Özlem Çekene Kılavuz* üzerinden bir örnek anlambilimsel çözümleme gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Bu bölüm için; dil verisi ile yorumcu arasındaki özne-nesne, etkileyen-etkilenen ilişkisi gibi tecrübe (önyargı, ön-anlama, otorite ve dünya) kavramlarıyla anlamlamanın ilişkisi henüz açıklanmaya muhtaçtır.

### 3.3. Anlam Evreni "Dünya" ve Anlamlamanın Dinamiği "Tecrübe"

Gadamer'in *çevre* ve *dünya* kavramları arasında yaptığı ayrım<sup>401</sup>, kişinin nesneyi anlaması ve anlamlandırması için ihtiyaç duyduğu anlamlar evreninin bu inceleme dâhilinde dünya kavramıyla karşılanmasının yolunu açmıştır. Gadamer yaptığı karşılaştırmaya, insanın bir dünyası olmasının, onun linguistik bir varlık olarak diğer canlılardan farklılığını ortaya koyan iyeliği olduğunu tespitle başlar. Ona göre çevre (dünyevi deneyimler ortamı) tüm canlıların ortak oluşturucu/şekillendirici bağlamıdır ancak insan diğerlerinden farklı olarak dilselliği sayesinde soyut dünyalara katılabilmekte/ait olabilmekte, bir dünya sahibi olabilmektedir. Dolayısıyla dünya ilk başta, insanın doğumuyla birlikte katıldığı dilsel dünyanın varlık âlemi/anlam evrenidir. Dünya, mensup olduğumuz kominalitenin tevarüs eden değer ve anlamlar sisteminin bir ifadesidir. Dünya, yalnızca dil sayesinde var olur ve dil de dünya içinde varlık kazanır. Anlamlandırılan insan da anlamlandırılan nesne/metin de kendi dünyasını ve önyargısını yapısında barındırır. Gadamer her fırsatta, anlaşılmaya çalışılan metnin kendiliğine/yapılığına vurgu yapar ve ona göre en az anlamlandırılan insan kadar yöneldiği metin de kendi dünyasının/otoritesinin bir ürünüdür. Dolayısıyla metin, yazarından ve oluşum bağlamından kopmuş, yapıya dönüşmüş bir oyun olarak başka dil-dünyasının

<sup>400</sup> Özgür Kasım Aydemir, "Özdemir Asaf'ın Şiiri Örneğinde Gadamer'i Foucault'a Eklemlenmek: Bir Yorumbilimsel Yapısöküm Uygulaması", 2. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2011, s.201

<sup>401</sup> bkz. tezin 2.6.13. numaralı bölümü.

hakikatini içinde barındırır. Buna istinaden bir anlama faaliyetinin başında karşı karşıya gelen iki taraf; iki dil ve iki dünya vardır. Bu durum, iki tarafın özne-nesne ilişkisini sorun etmektedir.

Gadamer, insanın anlayabilme imkânının, onun dil-dünyasıyla sınırlı olduğunu ifade eder. Dünyanın otoritesi, kişinin önyargılarını oluşturur ve kişinin nesneye yaklaşırken önyargıları olmaksızın herhangi bir anlama edimi gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu sebeple Gadamer, nesneyi anlamlandırmamızda yargılarımızdan çok önyargılarımızın etkin olduğunu dile getirir. Buna istinaden anlamamanın ve anlamın büsbütün anlamlandırıcı/yorumcu/okuyucunun kendi dil-dünyası ve önyargıları olmadan, salt anlaşılmaya girişilen nesnenin dil-dünyasında aranması yanlış bir girişim olur. Gadamer bu yüzden anlamayı anlaşmayla bağdaştırır. Belli bir dilsel durum/ufuk içinde bulunan kişi anlamlandırmaya çalıştığı metinle bir diyaloga girmelidir. Diyalog dil ortamında gerçekleşir ve anlaşma, ortak bir dili varsaymak durumundadır. Anlam, yorumcunun dili ve dünyası olmadan gerçekleşemez ancak yorumcunun tavrı, karşısındakinin kendince haklı olma ihtimalini göz önüne almak durumundadır. Diyaloga girmenin temel karakterinin soru sormak olduğunu ifade eden Gadamer bu noktaya dikkat çekmektedir. Soru sormak, bilmediğini bilmenin/kendi sonlu-tarihsel ve görece durumunun bilincinde olmak, anlamaya yönelik olmak demektir. Yine de soru, dil-dünyalarından bağımsız oluşamaz. Soru hem anlayıcının dil-dünyasının bir pespektifini yansıttığı gibi esas olarak metin, anlayıcıyı kendi sorusuna maruz bırakır. Bu nedenle ortaya, dilin yönlendiriminde ve dilin tahakkümünde bir diyalog çıkmış olur. Bununla beraber diyalog artık, iki ayrı ufku bir dil potasında eriyerek kaynaştığı, ufukların kaynaşarak genişlediği bir dil ortamıdır. Dünyalar ortak bir dünyada, diller ortak bir dilde bulunduğu müddetçe anlama -doğru/gerçek/sarih anlama değil- gerçekleşmiş olur. Bu faaliyetle kişi nesneyi şu anın anlamına taşıdığı gibi kendisini de bir başkasının imkânında anlamlandırmış olur. Bu kaynaşma, belli bir özne, belli bir nesne kavrayışını devre dışı bırakır. Anlam ne yazarın “anlatmak istediği”, ne okuyucunun subjektivitesinin “ürettiği”, ne de o dil verisinin esas anlam varsayımının işaret ettiği şeydir: Anlam, dil-dünyanın sürekli etkileşimi ve hareketiyle, diyalogun dile bağlı devinimiyle gerçekleşir. Gadamer kişinin dil-dünyasının, kendi ön-anlamaya dayalı yapısının bilincinde olarak, bir dilsel göstergenin/metnin/şeyin dil-dünyasını kendinde anlamaya/anlamlandırmaya çalışmasını tecrübe (Erfahrung) olarak kavramlaştırır. Dolayısıyla anlamı ortaya

çıkarmak anlamlandırmanın dinamiği, tecrübedir. Anlamak, bir başkasını *bende*, *beni* bir başkasında tecrübe etmektir.

Tecrübenin yapısını dil ekseninde daha açık hâle gelebilmesi için Gadamer'in "tercüme" faaliyeti üzerinden yaptığı örnekleme ele almak faydalı olacaktır. Mütercim bir dile ait bir dil verisini/metni bir başka dile çevirirken benzer bir sürecin parçası olmak durumundadır. Mütercim, hem kalkış hem de varış metninin ait olduğu dilin dünyasına hâkim olmalıdır. Bu süreçte yaptığı çevirinin, hem kalkış dil-dünyadan hem de varış dil-dünyadan bağımsız olması mümkün değildir. Bir başka dünyayı anlamak kişinin kendi dünyasından bağımsız olamayacağı gibi kendi dünyası da diğer dünyayı anlamak için kendisinden ödün vermek durumundadır. Bu durumda kalkış metni başka bir dilde vücut bulurken o dilin anlam evreninin kendisine katılımına ve kendi dilinin anlam evreninin varış metninde bir ifade buluşuna şahit olur. Mütercim burada bir yorumcu/yorumun aracı olarak dil-dünyaları kaynaştırmakta, anlamı tesis etmektedir.<sup>402</sup>

Gadamer'e göre bu yalnızca bir dilden başka bir dile tercüme sürecinin bir ifadesi değildir. Aynı zamanda bir dilin içinde bir şeyi başka yollarla ifade etmenin de doğası bu tercüme faaliyetiyle açıklanabilir. Bu, *dil içinde dil*, *dünya içinde dünya* imkânını ifşa eder. Özellikle iletişimin akıl almaz derecede hızlandığı günümüzde, dil-dünyaların iç içe geçmesi, yani dünyaların birbirini tecrübesi de aynı oranda hızlanmış ve kolaylaşmıştır. Bu durumda dil-dünyanın bir yapı olarak kalması ve bir kendinde-varlık olarak kendisinde-mahfuz kalması her zamankinden daha imkânsız duruma gelmiştir. Böyle bir durumda, bir dünya içinde başka dünyaların tecrübesi sonucu oluşan *dünya içinde dünya* diyebileceğimiz yapıların çoğalması da kaçınılmazdır. Bu yolla, dilin sınırlı gösterilenlerinin imleyebildiği gösterilenler evreni de kendi ufkunu öteye taşımakta, farklı perspektifteki girift dünyaların kapsayıcı dünyası konumuna yerleşmektedir. Bu durum, bir şeyin dil içinde farklı göstergelerle ifade edilmesi veya bir göstergenin başka başka anlamlara gelecek biçimde kullanılmasının nedenini de açıklamaktadır.

Gadamer'e dayanarak tanımladığımız tecrübe kavramı şüphesiz bir dil-dünyayı, dil ortamında, dilsel bir eylemle ve dille tecrübe etmeyi ifade etmektedir. Ancak Gadamer'in Dilthey gibi doğa bilimlerinin metodlarını sosyal bilimlere uygulama girişimlerinde bulunan hermeneutik teorisyenlerinin bu yöneliminin geçerliliğini devre

<sup>402</sup> bkz. tezin "2.6.9. Tecrübenin Ortamı Olarak Dil" başlıklı bölümü. Çevirinin yorumsal etkinliğinin ayrıntılı bir analizi için ayrıca bkz. M. Rifat, *Homo Semioticus ve Genel Göstergibilim Sorunları*, s.51

dışı bırakmak için tecrübenin analizinde ikinci plana attığı yaşam deneyiminin (Erlebnis) esasen anlama eylemi için etkin rolüne ve tecrübe (Erfahrung) ile çelişmenin aksine örtüştüğüne dikkat çekmek gerekmektedir. Kişinin bir dil verisini anlamlandırımında onun yaşam deneyiminin, kişinin kendi/ait olacağı otoriter dil-dünyasının belirleniminde etkin bir rol oynama ihtimali göz ardı edilmemelidir. Sözelimi “aşk” göstergesine anlama niyetli iki ayrı yönelimi ele alalım: Bu durumda bir yönelim “aşk acıdır” yorumlaması/anlamlaması yapabilecekken bir diğeri “aşk mutluluktur” yorumu/anlamlaması gerçekleştirebilir. Bunun nedeni kişilerin kendi yaşamlarında aşka dair yaşadıkları deneyimlerdeki farklılığı olarak gösterilebilir. Bunun yanında farklı yaşam deneyimlerinin çokça malzemesi olmamış “turan” göstergesini incelediğimizde birbirine paralel “güç, birlik, zenginlik” olumlu anlamlarına ulaşmak muhtemeldir. Yaşam deneyiminde önemli olan nokta, kişinin tikel yaşam deneyimini kendi dilinin – sözelimi Türkçenin- anlam evreninde bir tümele bağlayıp bağlayamamasıdır. Yani en nihayetinde tikel deneyiminin anlamsal ifadesi, Türkçenin anlam evreninde/dil-dünyasında mevcut bulunuyor olmalıdır. Gelgelelim anlama/yorumlama kişinin dilinin dünyasından, anlam evreninden büsbütün yalıtık, onun dışında ve ötesinde olamaz. Canlıların ortak somut deneyimler ortamı *çevre*, dilsel tecrübe ile dil-dünya boyutuna taşınmış olur. Bu sebeple anlamsal tümele/evrensele ulaşmış bir yaşam deneyimi (Erlebnis), dilsel tecrübeyle (Erfahrung) çelişmez, hatta *birbirini tamamlayıcı niteliktedir*, kanısındayız. Görüldüğü gibi gerek dilsel tecrübe gerekse dilsel tecrübeyle birlikte anlam bulabilen yaşam deneyimi, dilde anlamsal farklılaşmanın nedenlerini diyalektik/diyalojik bir sürecin ifadesi olarak ortaya koymaktadır. Bu farklılaşma, tezin son bölümünde ele alacağımız anlambilimsel çözümlemenin sonucunun nihai bir “anlam” olarak ortaya çıkmayacağını da açıklamaktadır. *Dünya içinde dünya ve dil içinde dil* olarak imlediğimiz bu anlamsal/yorumsal farklılaşmanın gerekçesi Aydemir’in, Gadamer’e atıfla *oyun içinde oyun* kavramına dair açıklamasında bulunabilir: “*Anlamsal çözümlememize nihai bir nokta koyamayışımızın gerekçesini bu oyun içerisindeki oyun oluşturmaktadır.*”<sup>403</sup>

Tecrübe kavramının izahından sonra burada uygulanacak yaklaşımın edimbilim ve söylem çözümlemesinden ayrıldığı noktaya kısaca değinmek yerinde olacaktır. Burada, her iki disiplinle de uyuşur biçimde anlamın salt yapı içinde bir değer olarak

<sup>403</sup> Ö. K. Aydemir, “Özdemir Asaf’ın Şiiri Örneğinde Gadamer’i Foucault’a Eklemlenmek: Bir Yorumbilimsel Yapısöküm Uygulaması”, s, 206



anlaşılamayacağı açıkça savunulmuş, dilbilimsel incelemede *dilin* (langue) öncelenmesine dışında bir pozisyonda *sözün* (parole) gereği dolaylı yoldan ele alınmıştır. Çoğu kez anlambilimin bütünleyici parçası olarak ele alınan edimbilimin<sup>404</sup>, sözün anlamının konuşurlarıyla ve oluşum bağlamıyla ilişkisini ele alışı ve anlamı kullanım olarak işaretlemesi göz önüne alındığında, metnin yazarından ve oluşum bağlamından koparılarak anlamlandırımının yapılması gereğine dönük daha önce işlediğimiz bulgular, burada uygulanacak anlambilimsel yaklaşımın edimbilimden farkını ortaya koyan unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Edimbilim; *konusan özne, alıcı, iletişim durumu, sözceleme durumu, sözceleme zamanı, sözceleme uzamı, iletişim amacı iletişimdeki niyet*<sup>405</sup> gibi temaları anlamın belirleniminde dikkate alırken burada uygulanacak çözümleme bu tür ilişkileri incelemelere gerek duymayacaktır. Anlamın, dil-dünyaların önyargularından ve yaşam deneyiminin tümele ulaşan tecrübesinden ayrı olmadığı savunulsa da bunların anlama katkısı irdelenmeyecektir. Çünkü burada, şartlarla kesinlenen, kuşkusuz bir anlamın takibi değil, anlamlamanın nasıl olduğu ve anlamlamanın ürettiği anlam/yorumların nasıl farklılaştığı araştırılmaktadır. Benzer şekilde, anlamın otoriteyle bağlantısı konusunda çalışmamızın genel kuramsal yapısıyla oldukça yakın bir bakış açısına sahip olsa da *ister yazılı ister sözlü olsun dil birliklerinin tamamının bağlamı ile birlikte söylem kavramı ile nitelemesi*<sup>406</sup> ve metnin bir söylem olarak arka planını okumaya yönelmesi *söylem çözümlemesinin* (discourse analysis), yaklaşımımızla ayrıldığı noktayı ortaya koymaktadır.

Gerek dil verisinin yazarından/oluşturucusundan ve oluşum bağlamından ayrılığı gerekse anlamlamanın kaynağı dünya ve dinamiği tecrübe konusunun ele alınmasıyla anlamın öznesi konusunu teşkil eden temalar netleşmiştir. Bunların üzerine ana yaklaşımımızın doğrultusunda şekillenen özne tanımının özne problemi içindeki yeri, anlamlamanın öznesi ve dördüncü bölümde tekâmülü takip edilecek öznenin neliği ve niteliği ele alınacaktır.

<sup>404</sup> Anscombe&Ducrot'dan aktaran A. Eziler Kıran, "Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim", s.727

<sup>405</sup> a.g.m. s.728. Anlambilimi kökanlambilim, edimbilimi ise bağlamla ilgisi nedeniyle artanlambilim olarak adlandıran, edimbilimi anlambilimin bütünleyici alanı olarak gören bir başka yaklaşım için bkz. Cemal Çakır, "Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2004, Cilt 24, Sayı 3, s.245-253

<sup>406</sup> Özgür Kasım Aydemir, "Gencine-i Adalet Üzerine Dilbilgi İncelemesi ve İktidar Felsefesi Bakımından Söylem Çözümlemesi", Doktora Tezi, Denizli, 2010, s.60

### 3.4. Özne Sorunu ve Anlamlayıcı Özne

Bütün bir dünya entelektüelitesi tarihinin olduğu gibi anlam konusunun da temelinde özne problemi yer alır. Hangisinin diğerine göre öncül olduğu muğlak da olsa öznenin neliği ve niteliğine yönelen varsayımlar anlamın neliği ve niteliğini belirleyici olmuştur. Sözelimi Platon'da, idealar dünyasının mutlak hakikatine ulaşma yolunda bir özne vardır. Bu esas özün idealar dünyasında olduğunu varsayan bir yaklaşımdır ki insanı nesne üzerine özneliğin karşısında bir konumuna yerleştirir. Orta Çağ'ın idealar dünyası ise Tanrı'nın mutlak sözü olmuş, dogmalarla nesnelleşen insan öznellikten oldukça uzak bir konumda kalmıştır. Rasyonalizmle beraber aklın mutlak rehberliği her ne kadar başlarda hakikati henüz dışarıda aramakta idiyse de duyulan kuşkunun kaynağının *benden* otoriteye geçmesi, insanın mutlak özneliğine kapı aralamıştır. Kartezyen düşüncenin bir getirisi olarak subjektivizmin kabul görmesiyle insan, görelî-refleksif bilinciyle öznellik koltuğuna oturmuş ve nesnenin ve nesnenin anlamının mutlak belirleyicisi olmuştur. Bunun yanında, insanı ve anlamı tarihin sürekliliğine göre yorumlayan tarihe, zamana vb. dayalı anlayış da farklı bir ekol olarak varlığını sürdürmüştür. Öznenin yani bilincin farklı tanım ve analizlerinin, dil ve anlam konusunda tarihin her döneminde farklı yaklaşımların sergilenmesine yol açtığı açıktır. Bugün yapısal anlambilimin dayanağı, Condillac gibi dil ve düşüncenin bağıllığını savunan dilci ve düşünürlerin kaçınılmaz etkisi altındaki Saussure'ün yapısalcılığa uç veren görüşleri, dilden ayrı bir düşüncenin var olamayacağını, göstergenin sembolik bir gösterene indirgenemeyeceğini, anlamın bir yapı içindeki değerden ibaret olduğunu öngörmekle "dizgeyi" anlamın öznesi konumuna yerleştirmiştir. Bu mahreçten hareket eden yapısal anlambilimler, anlamı ve anlamlamayı *langue* üzerinden ve dizge dâhilinde kategorize etmeye girişmişlerdir. Dolayısıyla yapısalcılığın dışına çıkmayı deneyecek anlambilimsel bir yaklaşıma temel olacak bir anlamlama ve anlam tanımı için *anlamlayıcı öznenin* belirlenimine gereksinim vardır. Burada tanımı yapılacak anlamlama ediminin dayanak alacağı özne varsayımı Gadamer'in önceki bölümlerde ele alınan dil, dünya ve tecrübe kavramları çerçevesinde ve yine Gadamer'in özne varsayımından faydalanarak tanımlanmaya çalışılacaktır.

Gadamer, yorumlama/anlama ediminin gerçekleştiricisini işaret etmek için aslında birbirinin farklı kelimelerle ifade edilmiş karşılıkları olan *estetik bilinç* ve *tarihsel olarak etkin bilinç* kavramlarını kullanmıştır. Burada tarihsel olarak etkin bilinç kavramını (bundan sonra TEB) kullanmak gerekirse öncelikle onun, eski dünyadaki gibi mutlak tözün veya dogmanın karşısındaki edilgen bilinç olmadığı kadar, büsbütün etkin

ve bağımsız refleksif-subjektif bilinç olmadığını da ifade etmek gerekmektedir. O, şeyleri kendi bilincinin bir nesnesi olarak işleyip şekillendirmez veya büsbütün, *benden* ve şimdiden bağımsız bir uzak anlam olarak “orada” görmez. TEB, kendi tarihsel tecrübesinin otoritesi altındaki bilinçtir ve anlamaya koyulduğu eşyanın da tarihsel bir otoriteye dayalı başkalık ihtimalinin bilincinde olan bir bilinçtir.

TEB kimliği taşıyan anlambilimsel anlamlayıcı özne bu itibarla anlamı, dilsel verinin oluşturucusunda veya oluşturucusunun bağlamında aramaz. Daha doğrusu dil verisinin anlamı salt verinin oluşturucusunun, yani yazarın “vermek istediği anlamda” bulunmaz. Anlam ancak, *benin* dilsel ve tecrübeye dayalı dünyası işin içine girdiğinde ifşa olabilir. Dolayısıyla TEB, kendisinden kendisine hareket ettirilen, bir imkândan başkasına maruz kalarak kendisini sürekli bir dünya-içinde-dünyada bulan bilinçtir. O, hem kendi tarihselliğinin bir ürünüdür hem de tecrübe ettiği nesnenin tarihsel etkisini kendisinde hisseder. Nihayet o, linguistik bir varlıktır ve dilin var ettiği diyalog ortamında bir dünyaya, bir linguistik/insani bilince sahip olma imkânı vardır.

Bu noktada Gadamer’in, TEB’in nesneyi anlamlandırmak için kendi önyargılarından mümkün olduğunca sıyrılarak geleneğin otoritesine teslim olmasına yönelik çıkarımına ve gelenek kavramını ısrarlı vurgulayışına değinmek gerekmektedir. Gadamer’in otorite olarak geleneği işaret etmesi, öncelikle onun hermeneutik faaliyetinin tüm ontolojik ve felsefi tarafının dışında, eski metinleri yorumlamanın/anlamanın yolunu tesis etmeye çalışan bir geleneğin ürünü olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bunun yanında kişinin, *benin* nesneyi anlamlandırmasında, kendi tarihsel varlığının sürekliliği gereği geleneğe başvurusunun “doğru, faydalı, gerekli” bir anlama olacağına dönük örtük varsayımdır. Ancak bu, amacı dil verilerini “anlamanın” yapısını araştırdığımız bir anlambilimsel bakış açısına sahip çalışmamıza uygun olarak “anlama”nın değil, - Gadamer’in sosyal bilimlere has hakikat modunun peşinde olduğu da göz önünde bulundurulursa- daha epistemolojik bir kaygı neticesinde “doğru anlamanın” imkânını ortaya koyan bir yaklaşımdır kanısındayız. Sözelimi Gadamer’in, geleneğin etkisi altında olmasını yeğlediği özne ile diğer özne arasındaki ayrımı benzer olarak Aydemir, bir “sözde özne-toplumsal özne” ayrımı yapar.<sup>407</sup> Meseleyi Foucaultcu bir perspektiften yorumlayan Aydemir, küresel kültür yanlısı modernist iktidarın, dili bir silah olarak

<sup>407</sup> Özgür Kasım Aydemir, “Günümüz Kültür ve İktidar İlişkisini Dil Bilimi ile Felsefe Ekseninde Okumak”, *Türkiz*, 2011, S.10, s.58,62

kullanmakla farklı dil-dünyaların “muhafaza” etmeye yöneldikleri değerlerini ve bizzat “muhafaza” eylemini olumsuzlayarak yarattığı modernizmin etkisi altındaki öznelere “sözde özne” olarak tanımlamakta, bunun yanında ulusal temellere dayanan biyoiktidarın etkisi altındaki öznelere “toplumsal özne” olarak adlandırmaktadır. Aydemir, Gadamer’deki “gelenek” kavramına karşılık olabilecek “kültür” kavramını kullanmaktadır<sup>408</sup> ve bir dil-dünya olumlaması, yönlendirmesi gerçekleştirmektedir: “*İktidarın [modernist iktidarın] erkini sağlamlaştıracak ya da alt üst edecek bu önemli kavram kültürdür. İnsanın evreni algılamasını belirleyen temel unsurun kültür olduğunu, dolayısıyla küresel kültür algısının inşa edilmesindeki önemli amaçlardan birinin de farklı algılamaları ortadan kaldırarak millî temellerden uzak algılama kurgusuna sahip, daha kolay yönetilebilir bir evrene sahip olmak olduğunu belirtebiliriz.*” Kuşkusuz gelenek, kişinin kendi dil-dünyasının ve bu çerçevede kişinin kendi, öz varlığının devamlılığı açısından, anlamada dayanak alacağı, alması gereken, gelecek projeksiyonuna dâhil etmesi gereken otoritedir. Burada, geleneğin ve kültürün, kişinin nesneyi anlamlandırmasında dayanak alacağı otorite olması gereği fikrine karşı olmamızdan; bunu yanlış, gereksiz, anlamsız bulmamızdan dolayı değil, çalışmamızın kapsamının pragmatik kaygı içermemesinden dolayı gelenek ve kültür kavramları kuramsal yönelimimizin dışında tutulacaktır. Kuşkusuz gelenek, kişinin anlamasını sağlayan otoriteler arasında en yaygın ve geçerli olandır ve tevarüs eden dil, tevarüs eden bir geleneği içinde barındırır ancak yine kuşkusuz ki anlamayı sağlayacak tek önyargı gelenek değildir. Bu yüzden önceki bölümlerde de değinildiği gibi bu *anlamanın* değil *doğru anlamanın* konusudur ve daha çok epistemolojiktir: Bu, doksanın epistemeye dönüşmesi gereğine tekabül ettiği anlamda bir epistemolojik konudur.<sup>409</sup> Bu nedenle, kesinlikle reddetmediğimiz geleneğin geçerli otorite oluşu, daha farklı bir çalışmanın – belki bir söylem çözümlemesinin- konusunu teşkil edebilir. Sonuç olarak öznenin anlamasının dayandığı kaynak en kapsayıcı biçimiyle dil-dünya veya otorite olarak tanımlanabilir.

<sup>408</sup> a.g.m. s.58,59

<sup>409</sup> doksa ve modern epistemenin bir konumlandırımı için ayrıca bkz. Özgür Kasım Aydemir, “Türkiye’deki Akademik Üretimin Doksa ile Modern Episteme İkilemindeki İşlevselliği Üzerine İrdelemeler”, *Akademik Dizayn Dergisi*, 2008, C.2, S.1, s.21-23

### 3.4.1. Tekâmül Eden “Özne”

Tezin başlığından da anlaşılacağı gibi buradaki etkinliğin iki yönelimi vardır: Bunlardan biri, Uzak üzerine yapılacak anlambilimsel bir incelemeyken bir diğeri bu inceleme sırasında ve aslında birbirini içerecek şekilde “özne”nin dilde ve dil ile tekâmülünü takip etmektir. Önceki başlıklar altında tedricen ele alındığı üzere tekâmül eden öznenin neliği ve niteliği az çok şekillenmiştir. Şimdi burada, metnin özelinde düşünerek anlamsal olarak olgunlaşmanın, sonu gelmeyecek, nihayete ermeyecek bir anlamsal tekâmül sürecinin öznesini konumlandırmaya çalışacağız. Öncelikle, Gadamer’e dayanan özne-nesne tanımlaması görmezden gelinerek metin için özne varsayımlarını ele almak gerekirse ilk olarak geleneksel bir anlayışla metnin yazarı Oruç Aruoba’nın şahsı işaret edilebilir. Bunun yanında, metnin iç-diyalojik, yani monologa dayanan yapısı itibarı ile yazarından bağımsız bir kurgu “anlatıcı” özne varsayılabilir. Son olarak, metni dışarıdan izleyen biz, yani “okuyucu, araştırmacı” gözün özneliğinden bahsedilebilir. Varsayım bir adım daha öteye taşınarak özne “yazarın otoritesidir (oluşturucu geist)” veya “okuyucunun otoritesidir (algılayıcı geist)” denebilir. Görüldüğü gibi birçok farklı açıdan bir dil verisinin anlamının öznesi tayin edilebilmektedir. Ancak önceki bölümde ele alınan Gadamer dayanaklı özne tasavvuru, söz konusu varsayımların basit özne-nesne ayrımlarını devre dışı bırakmaktadır. Anlam, yazarın subjektivitesinden ve oluşturucu bağlamından kopmuş, ancak kendi yapıya dönüşmüş dilsel oyun olma karakteri dolayısıyla bir hakikati barındırmaktadır. Bunun yanında okuyucu göz, bir dil-dünyanın otoritesine dayalı önyargıyı taşımakta ve anlamasını bundan ayrı gerçekleştirememektedir. Anlama bu iki dil-dünyanın birbirine yaklaşması (ufukların kaynaşması) ve dil ortamında, dil giysisiyle ortaya çıkacak ve insanın linguistik varlığında anlam bulacaktır. Dolayısıyla tekâmül eden özne ancak dilin kendisinde var olan linguistik insandır. Çünkü insan, bir çevrede yaşayan diğer tüm canlıların aksine, dil sayesinde bir dünyaya sahip olan varlıktır. Dünya dışında bir çevrenin ürünü olabilecek muhayyel bir insan tasavvuru, anlamdan da yoksun olacağı gibi, bu durumda dilin olmadığı yerde anlamsal tekâmülün de mümkün olmadığı kabul edilebilir. Tekâmül eden şey; insanın dilsel tarihidir, dilsel varlığıdır, dil-dünyasıdır. Nihayet bu çalışma özelinde düşünüldüğünde dilde ve dil ile tekâmül eden şey; Türkçe katında ve Türkçe ile var olan linguistik insandır. Konuşan dildir, anlayan dildir, anlatan dildir; dil, var edendir.

### 3.5. Alımlayıcı Anlamlandırma Süreci

Bu kısımda, dördüncü bölümde yapılacak anlambilimsel çözümleme denemesinin “yöntemi” ele alınmayacaktır. Esasen bu kısma kadar yapılan analizlerin neticesi bir anlambilimsel yöntem tasarlanıyor izlenimi vermektedir. Ancak buradaki niyet, bir dil verisini anlamlandırmaya yarayacak bir yöntem/metodoloji geliştirmek değildir. Aksine tüm bu söz konusu analizler, var olan anlamın, anlamı ortaya çıkaran anlamlamanın nasıl gerçekleştiğini “anlamaya” yönelik bir yaklaşımın hazırlığıdır. Dördüncü bölümde, metnin (Uzak), araştırmanın hizmetine sunacağı dil verisinin (“özlem” göstergesi ve diğerleri) anlamlandırılması, araştırmacı gözün büsbütün bir anlamlandırma oyununa katılmasından ibaret olacaktır. İnceleme nesnesinin metni, bir kurgu anlatıcısının (burada anlatıcı Aruoba’nın kendisi olsa dahi, tez dâhilinde işlenen, metni yazarından ayırma gereğine dönük çıkarımlar doğrultusunda, yapıya dönüşmüş oyun olan metnin anlatıcı öznesi “kurgu özne” olarak veya bir “kahraman” olarak adlandırılmalıdır kanısındayız) “özlem, özleyen, özlenen, özlem çek-, özlem çeken vb.” sözcükleri üzerine yaptığı bir sürekli “konuşma”, tanımlama faaliyetini içermektedir. Sözelimi bir sözcenin son tümcesi “ (1) Özlem, görememenin yoğunluğudur.” iken daha sonra gelen bir sözce “(2) Özlem, şimdi, özleyen, özlenenin kendisini özlemesini isteyen duygudur.” tümcesini ihtiva etmektedir. Burada varsaydığımız, diyalojik bir anlam olgunlaşmasının varlığıdır. Bir önceki “tanım”, bir sonrakinde diyalojik etkinin varlığı gereği etkindir. Bu süreçte anlatıcı, “özlem” sözcüğü üzerinden bir dilsel/anlamsal tekâmül yaşarken sözcüğün kendisi ve sözcüğü tanımlama sürecinde işlenen dilsel göstergeler de (sözelimi yukarıda (1) numaralı örnekte “görememek”, “yoğunluk” birimleri de işlenmiştir) anlamsal değişimle birlikte olgunlaşmaktadırlar. Dolayısıyla dördüncü bölümdeki inceleme, metnin anlatıcısının gösterge (özlem vb.) üzerine yaptığı anlamlandırma edimi sonucunda ortaya çıkan yorum/anlamın somutlaşmış verileri olarak sözcük, tümce ve sözcelerin bir yeniden anlamlandırılması etkinliğidir. Önceki bölümlerde Gadamer’e dayanarak işlenen “anlam yorumdur” varsayımı göz önüne alınırsa, buradaki işlem “anlamın yorumunu yapmak, yorumun anlamını bulmak” olarak, farklı dil-dünyaların tecrübesinde tekâmül eden anlamları tespit etmekten ibarettir.

Tüm bunlara istinaden dördüncü bölümdeki anlamlandırma etkinliği, metne özgür katılım yoluyla gerçekleşecek ve hiçbir sınır tanımayacak yorumlama faaliyetidir. Bu noktada yorumlama/anlamlandırma eylemine çizilecek bir üst-dile dayalı metodolojik sınırlama, anlamlamanın özüne yapılmış bir müdahale olacaktır kanısındayız. Dolayısıyla

göstergelerin, tümcelerin ve sözcelerin anlamlarının, metnin ve araştırmacının dil-dünyasının oyununda kendini ortaya sereceği öngörülmektedir. Bu oyuna özgür katılım sürecinde anlamlı veya anlam ayırt edici anlambirimlerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler, yapıya dönüşmüş oyun olarak metnin kendi önyargısı ve araştırmacı/anlamlandırıcı gözün ön-anlamasının büsbütün kaynaşmasıyla sözcüklerin, tümcelerin ve sözcelerin büründükleri çeşitli anlamsal görünüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu anlamlama faaliyeti/süreci, dil verisini algılayarak anlama ve yeniden üretim olarak yorumlamayı içerdiği ve teorik kurgu gereği anlama ve yorumlamanın bir ve aynı şey olduğu kabul edildiği için “alımlayıcı”<sup>410</sup> sıfatıyla nitelendirilebilir. Alımlayıcı anlamlama, Özlem Çekene Kılavuz içinden, baştan sona doğru seçilecek 30 ayrı konudilin üzerinden gerçekleşecektir.<sup>411</sup> Söz konusu alımlayıcı anlamlamanın konusu ise Konudil-1’den Konudil-30’a dek, “tanım” formunda vücut bulan, iç-diyaloga dayalı bir sorguya tutulan “özlem”, “özleyen”, “özlenen”, “özlem çek-“ vb. göstergeleri ve bu göstergelerin anlamsal tanımlamaları çerçevesinde işlenen diğer göstergeler olacaktır.

Burada öncelikle, hem metnin içeriğinde “özlem” göstergesinin diyalojik gelişimindeki katkısı hem de araştırmacı gözün anlamlandırma faaliyetinin sonucunda ortaya çıkan anlamın formu olarak “tanım” kavramına ve tanımın pekiştiricisi “-dır” ekine –anlamlama sürecini tersten bir ele alış olacaksa da- ilk başta değinmek gerekecektir.

### 3.5.1. Anlamın Formu “Tanım”

Tamba-Mecz, aynı gösterileni paylaşan gösterenlerin yer değişebilirliklerini ele alırken tanıma dair şunları dile getirir: “Bir anlatımın anlamını saptamak için: *anlamına gelir, demektir ya da –dır, bu...-dır* gibi “bağıntılayıcılar” yardımıyla bir “dilsel alışveriş” gerçekleştirilir. Söz gelimi: *omuz silkmek, aldırılmıyorum anlamında omuzlarını sallamaktır*, vd. denir. Ya da: *omuz silkmek, söylenenlere aldırılmadığında şöyle yapmaktır* (ve bu devinim yapılır) veya *bu ...’nun tersi(dir)/anlamına gelir* denir. Burada, dilsel anlambilimin temel kalıplarına, dile aktarılabilir anlam bağıntılarına açıklık getirilerek düzenleyen kalıplara ulaşılır. Yalın bir yönteme başvurulur: Bir “X” göstereninin

<sup>410</sup> *alımlama* [İng. reception; Fr. reception; Alm.. empfang]. 1 İletişim sürecinde bir bireyin kendisine iletilmek istenen mesajı alması, onu etkim bir biçimde yorumlayarak yeniden üretmesi eylemi. 2 Bir kültür değerinin, bir filozofun düşüncelerinin başka bir kültür çevresi ya da ülkede alıcı bulması, iyi ya da hoş karşılanması durumu. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.39

<sup>411</sup> Dördüncü bölümde yapılacak inceleme bir anlatı çözümlemesi gibi metin bütünlüğüne ihtiyaç ortaya çıkarmayacağı ve anlamlandırma deneyiminden ibaret olması nedeniyle metnin tamamı ele alınmamış, incelemeye dâhil edilecek konudil miktarı sınırlandırılmıştır.

anlamsal kimliği, bu gösterenin gerek dilsel bir biçime gerekse daha önceden bilinen bir nesneye denk düşen bir başka gösterilenle özdeşleştirilmesiyle (ya da karşıtlığıyla) sağlanır.”<sup>412</sup> Tamba-Mecz burada bir “şeyin” bir başka “şey” ile ifade edilmesinden bahsetmektedir. Bu, bir gösterenin anlamının başka bir gösterene taşınması olabileceği gibi bir göstergenin gösterileninin başka göstergeler takımıyla ifade edilmesi, yani onun anlamının dile getirilmesinin bir biçimidir. Daha önce Gadamer’e dayanarak varsaydığımız anlama-yorum eşitliğine, yani anlamın yorum demek olduğu varsayımına dönecek olursak, bir göstergenin yorumu olan “tanım”ın nasıl oluyor da aynı zamanda onun anlamı olabildiğini daha iyi kavramış oluruz. Sözelimi; “Hayvan, Tanrı’nın biz insanlar beslensin diye yarattığı canlıdır.” tanımı, hem “hayvan” göstergesinin teolojik perspektiften bir yorumu hem de bu göstergenin bir anlamıdır. Vegan perspektifin bu yoruma katılmaması, tanım formunda ortaya çıkan bu yorumun “hayvan” göstergesinin gösterenlerinden biri olduğu durumunu değiştirmemektedir. Buna göre her yorumlama bir anlamıyla ve her yorum bir anlamla eşdeğerse, bir tanım formunda yorumlanmayan şey anlam olarak ortaya çıkamaz. Grünberg’in ifadeleri tanımın anlamın formu olduğuna dönük savımızı destekler niteliktedir: *“Anladığımız ifadeler arasında ancak tanımlanmış olanların anlamının tam olarak bilinebileceğini söyleyebiliriz. Başka bir deyimle, anladığımız halde tanımlayamadığımız bir ifadenin anlamını "tam olarak" bilmemiz imkansızdır. Şu halde, "tanımlama" "anlama"nın en yetkin şekli sayılmalıdır. Herhangi bir dilsel-ifadeyi eksiksiz bir şekilde "anlıyorsam" "tanım"ını biliyorum; bir ifadenin "tanım"ını biliyorsam bu ifadeyi tam olarak "anlıyorum ". Buna göre, verilen bir ifadenin tam olarak anlaşılmasını sağlayan herhangi bir yöntem (işlem veya kural) bu ifadenin bir "tanım"ı sayılmalıdır.”*<sup>413</sup>

Tanımın bu izahı burada işletilecek faaliyet için iki ayrı öneme sahiptir. Birincisi –çok da birincil sayılmayacak olanı- Özlem Çekene Kılavuz’un içeriğinin, “özlem” sözcüğünü durmaksızın tanımlama sürecinden ibaret olmasıdır. Özlem sözcüğü etrafından geliştirilen düşünüm ve sorgulama, özlem, özlenen, özleyen gibi sözcüklerin her seferinde başka göstergelerle ve farklı tümcesel yapılarda tanımlanmasını içermektedir:

<sup>412</sup> I. Tamba-Mecz, *Anlambilim*, s.54

<sup>413</sup> Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, 2006, s.217



(1) Özlem, görememenin yoğunluğudur.

(...)

(2) Özlem, şimdi, özleyenin, özlenenin kendisini özlemesini isteyen duygudur.

Örneklerde görüldüğü gibi metinde “özlem” sözcüğünün anlamsal açıklaması tanımlama yoluyla işletilmektedir.

Tanımın daha önce yapılan izahının buradaki faaliyet için diğer önemi ise bizatihi araştırmacı/alımlayıcı gözün metindeki dil verilerini alımlamasının ardından, tanımın ortaya çıkacak anlamın formu olmasıdır. Bu noktada araştırmacının konusu sadece “özlem” sözcüğünün anlamsal tekâmülü değil metnin oluşum sürecinde ele alınacak tüm dil verileridir. Ancak yapıya dönüşmüş bir oyun olarak metni tecrübe sürecinde metin, araştırmacı/alımlayıcı gözü ister istemez “özlem” sözcüğünün anlamsal tekâmülü sürecine “katacaktır”. Netice itibarı ile anlam, alımlayıcı anlamlama sürecinde durmaksızın tanımlarla kendisini sabitleyecektir. Bu sabitleme ekseninde Türkçede bildirme çekimi ve “-dIr, -dUr” ekinin alımlayıcı tanımdaki işlevine değinmek faydalı olacaktır.

### 3.5.2. Anlamın Durağı “Bildirme ve –DIR Eki”

*Türkçenin sözdiziminin önemli özelliklerinden biri de Hint-Avrupa dillerinde ayrı birer fiille (İngilizce to be, Almanca sein, Fransızca etre) yerine getirilen görevin, yalnızca ek biçimindeki ek fiille ‘verb of predication’ gerçekleştirilmesidir.*<sup>414</sup> Bunlar, Eski Türkçede er- (er-ür men, er-di men) eyleminin bugün yazıda ve söyleyişte neredeyse hiç gösterilmeyen i- biçimi ve tur- (tur-ur) eyleminden evrilen, geniş zamanın üçüncü şahıs çekimlerinde kullanılan “+dIr, +dUr” ekleridir.<sup>415</sup> Kaynaklarda temel işlevleri arasında “adları eylemleştirmek veya yüklemleştirmenin” sayıldığı i- fiilinin bugün yazıda ve söyleyişte neredeyse hiç gösterilmeyişinden ve bugün sadece Eski Türkçede birlikte kullanıldıkları kişi zamirlerinin (er-ür *men*, er-ür *sen*) ekleşmesinden dolayı, ismi yüklemleştiren bu eklere (+ım, +sın, +dır, +ız, +sınız, +dırlar) bildirme ekleri denmektedir.<sup>416</sup>

<sup>414</sup> Turgut Baydar, “+Dİr Bildirme Eki Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2012, S.32, s.39

<sup>415</sup> Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Ankara, 2019, s.620-621

<sup>416</sup> bkz. *a.g.e.* s.621; ayrıca bkz. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, 2013, s.315

Buna karşın Eski Türkçe tur- eyleminden türeyen –DIR ekinin, i- eyleminde olduğu gibi sadece bir ek fiil olmadığına yönelik görüşler de vardır. *Hâlbuki tur-ur ve ekleşmiş şekli +DIRın eski dönemlerde olduğu gibi günümüzdeki işlevi de sonuna geldiği kelime / kelime gruplarını yüklem yapmak değil; onlara değişik anlam ilgileri katmaktır. Aynı ek, iyiyimdir, iyisindir örneklerinde olduğu gibi diğer şahıslarla da kullanılabilir. Bu da +DIR ekinin bir cevher fiili olarak kullanılmadığını göstermektedir.*<sup>417</sup> Aynı şekilde *gelmiştir* örneğinde olduğu gibi sadece isim soylu sözcükleri eylemleştirme ya da yüklemleştirmede kullanılmadığı da görünmektedir.<sup>418</sup> Öyle ki ekin yüklemleştirici olarak kullanımı konuşmada neredeyse kaybolmuştur.<sup>419</sup> Sözelimi “O, güzel bir kız.” yerine konuşma dilinde “O, güzel bir kızdır.” yapısı tercih edilmemektedir. Çelebi, -DIR ekinin işlevlerini incelediği çalışmasında, ek-fiil/yüklemleştirici işlevinin dışında şunları sıralamaktadır: Stilistik işlev (şiiirde), açıklama işlevi, olasılık işlevi, kesinlik işlevi.<sup>420</sup> Bunlardan birincisini estetik alanının içinde tutar ve açıklama işleviyle kesinlik işlevini aynı başlık altına toplamak gerekirse genel olarak iki durum ortaya çıkmaktadır. Buna göre –ve ek üzerine yapılan çalışmaların geneline uygun olarak- ek, kesinlik ve olasılık gibi iki ayrı işlevde kullanılmaktadır sonucu çıkarılabilir. Ancak ekin “olasılık” bildirdiğine dair görüşü tekrar gözden geçirmek gerekmektedir. Sözelimi Özezen, “Yanında para var mı?” sorusuna verilen “Vardır.” cevabında bir bir olasılığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Kuşkusuz böyle bir cevabın ardından kişinin, parası olup olmadığını kontrol etmek için ceplerini yoklaması gerekecektir. Ancak buna rağmen burada bir olasılık söz konusu olduğu kuşkuludur. Aynı soruya verilebilecek, olasılık bildiren bir başka cevapla karşılaştırma yapalım: “Olması lazım.” veya “Olabilir.”. Bu iki olasılık bildiren cevap ile “Vardır.” cevabı arasında olasılık derecesi açısından fark olduğu açıktır. Daha açık bir örnekle inceleyim: “(1) Doktor ameliyatta olabilir. Yarın gelelim. (2) Doktor ameliyattadır. Yarın gelelim. (3) Doktor ameliyatta. Yarın gelelim.” Birinci ifade –her ne kadar bu ifadelerin olasılık belirtip belirtmedikleri bağlamla sabitlenebilir olsa da- doktorun hem ameliyatta olması hem de olmaması ihtimalini eşit derecede içerirken ikinci ifade “doktorun ameliyatta olduğu bilgisine sahip olmasa da” başka etkenler dolayısıyla emin olduğu

<sup>417</sup> T. Baydar, “+DIR Bildirme Eki Üzerine”, s.39

<sup>418</sup> bkz. Muna Yüceol Özezen, “Türkçede Bildirme Çekimi ve Olasılık-Pekiştirme Kategorisi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 2010, S.17, s.192

<sup>419</sup> a.g.m. s.191

<sup>420</sup> Nazmiye Çelebi, “Türkiye Türkçesinde Bildirme Ekinin İşlevleri”, *İçinde- Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı, Nurettin Demir; Faruk Yıldırım (Ed.),2014, s.108-110*

“ameliyatta olduğuna” dair kesinlik belirtmek isteyen bir yargıyı içermektedir. İkinci ifadeyi üçüncü ifadeden ayıran temel nokta bu bilgi eksikliğidir. Ancak bu bilgi eksikliği, başkaca çıkarımlar yoluyla bir kesinlik iddia etmenin önünde engel değildir: “Antalya şimdi çok sıcaktır.” ifadesinde olduğu gibi tümceyi sarf eden kişi Antalya’da değildir, sıcaklığı somut olarak hissetmemektedir ancak mevsimsel koşulları göz önüne alarak olasılıktan ziyade kesinliğe yakın bir çıkarımda bulunur. Bu ifade, “Antalya şimdi çok sıcak olabilir.” ifadesinin tersine, olasılıktan çok kesinliğe yakın bir anlamı imler. Ek, olasılık içeren bir durumu kesinliğe yaklaştırmakta gibi görünmektedir. Özezen her ne kadar “*Birbirine bütünüyle karşıt gibi görünen pekiştirme ve olasılık anlamları nasıl olur da aynı biçim birimle anlatılır?*” sorusunu sorarak “*Öyle görünüyor ki kesinlik anlamına en yakın akıl yürütme yöntemlerinden biri olasılıktır ve bu açıdan olasılık potansiyel olarak “kesinliği” içerir. Kanıt ile varsayım arasındaki tek ayırım kanıtın yetersizliğidir örneğin. Olasılık her an kesinliğe, varsayım ise her an kanıta dönüşebilir. Yine bu açıdan bakıldığında pekiştirme ve olasılık kavramları, ilk izlenimin aksine birbirlerine tamamen karşıt olgular değildir.*”<sup>421</sup> yanıtını verse de +DIR ekinin olasılık bildirme işlevinden ziyade “kesinliğine emin olunmayan şeyin kesinliğine dair hissiyatı veya düşünceyi” belirtmek amacıyla kullanıldığı çıkarımı yapılabilir. Dolayısıyla her durumda +DIR ekinin geldiği her dil birimi mutlaka bir anlamsal kesinleşmeye, sabitleşmeye eğilimlidir.

+DIR ekinin bu eğilimi önceki bölümde işlediğimiz tanım kavramı için de bir önem ihtiva etmektedir. Tanımın diğer birçok bağıntılayıcısının en temel konumda bulunanlarından bu ek, yeni tecrübelerin devindirici etkisini yaşamadan önce anlamın bir süre konakladığı bir yer, bir durak oluşunu imler. Ekin, Eski Türkçe tur- (dur-) eyleminden türediği<sup>422</sup> ve devinik oluştan çok sabit oluşu imlediği göz önüne alınırsa, *anlamın durağı* tanımlamasının yerindeliği de açık hâle getir. Alımlamanın neticesinde anlam/yorum, bir tanım biçiminde vücut bulmaktadır. Bu tecessüm; tecrübe, dünya, ufuk gibi daha önce işlediğimiz kavramlar çerçevesinde düşünüldüğünde, mutlak bir tecessüm değildir. Yalnızca dilsel otoritelerin bulunduğu bir kavşak, bir orta-dünyada, anlamın bir sonraki tecrübeye kadar duraksadığı yerdir. +DIR, anlamı rapt eden, ortaya koyan, varlığını işaret eden, güven verici bir dilsel birimdir. +DIR, anlamın direğidir.

<sup>421</sup> bkz. M. Y. Özezen, “Türkçede Bildirme Çekimi ve Olasılık-Pekiştirme Kategorisi”, s.195

<sup>422</sup> Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara, 2007, s.281

Kuşkusuz, tanımın tek bağıntılayıcısı bu ek değildir. Sözelimi anlam, “baş gelmez iş olmaz, ayağa değmez taş olmaz” örneğinde olduğu gibi çoğunlukla atasözlerinde karşılaşılan geniş zaman kipinin olumsuzunda da sabitlenebilmektedir. Yine “davulun sesi uzaktan hoş gelir” tanımında da geniş zamanın olumlu kullanımında anlam tanımla sabitlenmiştir. Ancak bunların tamamının yine de bir +DIR’lı yapıya/tanım ifadesine dönüşebilir oluşu dikkat çekicidir: “Davul, sesi uzaktan hoş gelen şeydir.” Bunun yanında bildirme çekiminin tüm şahıslarda kullanılan biçimleri de anlamı sabitleyici, ifadeyi tanımlatıcı niteliktedir. Sözelimi “Ben iyi bir insanım.” örneğinde olduğu gibi zamir kökenli bildirme eki +Im, birinci tekil kişinin kendisine dair bir tanım yapmasını sağlamıştır. Bildirmenin diğer kişilerdeki çekiminin yanında +DIR’ın üstün etkisi ise onun bildirmenin pekiştirmesini yapmasında açıkça görünmektedir. Söz konusu ifadeyi “Ben iyi bir insanımdır.” tümcesine dönüştürdüğümüzde +dır ekinin/ek-edatının, olanın da ötesinde kesinlik ve eminlik katan etkisi ortaya çıkmaktadır.

Kısacası dördüncü bölümde yapılacak anlamsal çözümleme için tanım kavramı ve anlamın tanımda belirli bağıntılayıcı dilsel birimlerle sabitlendiği varsayımı önemlidir. Çünkü bir sonraki bölümde işlenecek alımlayıcı ileri-geri devinim (geçmiş, gelecek ve şimdinin, şimdide anlamlanımı), anlamın sabitlendiği tanımlar arasında gerçekleşecektir.

### 3.5.3. Alımlayıcı İleri-Geri Devinim ve Anlamsal Ufukların Kaynaşması

İnsanın nesneyi hermeneutik tecrübesinin, onun bir dilsel metni hermeneutik tecrübesiyle aynılığı daha önce işlenmişti. Kişinin tecrübesinin, tecrübe ettiği şeyin otoritesi ve kişinin kendi otoritesinin bir diyaloga girmesi olduğu, bu şekilde kişinin geçmiş ve gelecek projeksiyonunun bu birlikte-varlık anlayışına göre şekillendiği Heideggerci bir gözle Gadamer tarafından ele alınmıştır.<sup>423</sup> Bir metni okumak, onu anlamaya yönelmek, dilsel bir otoriteyi tecrübe etmeye dönük bir adımdır. Metnin çizgiselliği, bu durumu bir tecrübe yolculuğuna dönüştürür. Okuyucu, metni okumaya başladığında henüz büsbütün kendi ön-anlaması ve önyargısı ile anlamaktadır (Bu durumu daha önce (3.2.2.) en az çaba ilkesiyle ve özel bağlam kavramıyla ilişkilendirmiştik). Ancak metni tecrübe etmeye devam ettikçe metnin otoritesini, dünyasını da tecrübe etmekte, tedricen metnin anlamsal ufku katılmaktadır. Bu süreçte metnin ufkuyla okuyucunun ufku ortak bir dil ve ortak bir dünya (dünya-içinde-dünya) kurmaya başlamaktadır. Dolayısıyla bir sonraki tanımda ortaya çıkan anlam, okuyucunun

<sup>423</sup> bkz. tezin 2.1.5. numaralı bölümü.

kendi dil-dünyasından kaynaklanan ön-anlamasından ayrı düşünülemediği gibi metin içinde yapılan (yaptığı) önceki tanımlardan, yani daha önceki dilsel anlamlandırmalarından ayrı düşünülemez. Bu, metni tecrübe etmeye başlamakla oyuna katılmış olmak gerektiği içindir. Daha önceki anlamlandırmalar, kişinin “ufukların kaynaşmasıyla” şekillenmeye başlamış anlamasının üzerinde artık bir etkinlik sahibi olduğu içindir. Anlamak bir diyaloga girmektir ve kişi, metnin ileri-geri diyaloguna katılım sağlamıştır. Metnin ileri-geri hareketiyle kişi yapının otoritesini tecrübe ederken kendi otoritesiyle diyalogun sorularına yanıt vermekte, sorular sormakta, yanıtlar almaktadır.

Buna istinaden alımlayıcı anlamlamada ileri-geri hareketin, konudiller dâhilindeki sözcük, tümce ve sözcelerin alımlanmasında –yani anlamlama sürecinde- kilit bir rolü vardır. Metin tecrübe edildikçe dil verileri bağlamında metin-içi-geçmiş, metin-içi-şimdiyi ve metin-içi-şimdi, metin-içi-geçmiş şekillendirecektir. Tüm bunlar bir metin-içi-geleceğin projeksiyonunu ortaya çıkaracaktır. Bu yolla göstergeler anlamlarını ileri-geri harekette kaynaşan okuyucu önyargısıyla metnin önyargısının kaynaşmasında bulacaklardır.

Görüldüğü gibi burada 30 ayrı konudil dâhilinde ele alınacak veriler; sözcük, tümce, sözce boyutundaki Türkçenin dilsel birimleridir. Alımlama faaliyetinin ilgisi büsbütün dile, dilin birimlerine ve dilsel anlamlamaya dönüktür. Bu sebeple göstergebilimsel veya yazınbilimsel bir anlatı çözümlemesi gibi algılanmaması gerekmektedir. Yazınbilimsel bir bakışla metnin kahraman, uzam, zaman gibi anlatsal birimlerinin anlamsal ilişkileri ele alınmayacak veya dil verileri eyleyenler modeli gibi soyut kavramsal düzlemlerde başkaca özne-nesne ilişkilerine indirgenmeyecektir.<sup>424</sup> Tekrar ifade etmek gerekirse konu anlam ve anlamlama, işlenecek veriler ise anlambirimler ve onların ilişkileridir.

<sup>424</sup> Göstergebilimsel eyleyenler modeli için bkz. Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul, 2019, s.73

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ANLAMBİLİMSEL İNCELEME: ORUÇ ARUOBA “UZAK / ÖZLEM ÇEKENE KILAVUZ”

#### 4.1. Konudil-1

{Özlem, nasıl, “burada”, ‘daha önce’ bilinmiş özlemekse – yani, şimdi “burada” olmayanı görmekse; belki, özleyen, özleneni, çok daha ‘önce’ de görmüştür – belki, onu, bilmeden önce bile, özlemiştir – o, “gelmeyeceğini bildiğini”...} <sup>425</sup>

Giriş konudili, varsayılan durumdan çıkarımla başka bir durum üreten bir birleşik koşul tümcesinden oluşmaktadır. Koşulun birinci durumu, 1►“özlem, burada daha önce bilinmiş özlemektir” ve 2►“özlem, şu anda burada olmayanı görmektir” tanımlarını içermektedir. “Belki” ilgeci koşulun kesinlikten ziyade varsayımsal bir çıkarım ürettiğine işaret etmektedir. Bu varsayımsal çıkarım, daha önce bilinmiş olanın “burada” mevcut olmadığı durumda özlenmesinden/görülmesinden hareketle, yine “burada” mevcut olmadığı “çok öncede”, “bilinmeden öncede” de özlenme/görülme ihtimalini içermektedir. Son durumda özleyenin özlediği şeye dair iki tanım, “burada mevcut olmamakta” buluşmaktadır. Buna göre özlem sözcüğüne dair şu tanım ortaya çıkabilir: 3►“özlem, önceden bilinmiş ancak şu an burada olmayanı veya hiç olmamış olanı görmek/özlemektir”. “Görmek” eylemiyle “özlemek” eylemlerinin birbirinin yerine koşulması, görmeyi gözle müşahade etmenin ötesinde bir anlamla buluşturuyor gibidir. Gözle müşahade edilebilecek yakınlığın çok uzağında bulunanı, gözle görebilecek kadar yakında duymak, belki, özleyenin uzun zamandır görmediği birini ilk kez gördüğünde hissedeceği şeyi yakınında duymanın veya onu çok yakında sezmenin bir tanımını yapıyor olabilir.

Dolayısıyla 4►“görmek, gözle müşahade edilemese dahi bir şeyi yanında duymak veya sezmektir” tanımı yapılabilir. Buna istinaden 5►“özlemek, yanında olmayanı bir an yanında duymak, sezmektir” anlamsal yorumu gerçekleştirilebilir.

---

<sup>425</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.38

Konudilin son yüklemine nesnelere birisi olan “gelmeyeceğini bildiğini” birimi, özlemin iki ayrı boyutu etrafında düşünmeyi gerektirmektedir. Özlem, hem hiç bilinmemişlik durumunda (birinci boyut) hem de daha önce bilinmişlik durumunda (ikinci boyut) ortaya çıktığına göre özleyen her iki durumda da özlenenin “gelmeyeceğini bilmektedir”. Konudilin ilk iki “bilmek” eyleminde, karşılaşmak ve tanışarak bilmekten bahsedildiğine göre 6► “bilmek, tanışarak/deneyimleyerek bir şeyin bilgisine sahip olmaktır”. Ancak son bilmek eylemi, söz konusu iki boyut için düşünüldüğünde “bilmek” sözcüğüne dair şöyle bir anlamsal ikilik ortaya çıkmaktadır: Özleyen, özlenenin “gelmeyeceğini bildiği” birinci durum, onunla hiç tanışmadığı, onu hiç deneyimlemediği bağlamda ortaya çıkmaktadır. Boyutun ikinci hâlden hareketle, hiç tanışılmayan özlenenle hiçbir zaman tanışılmayacağına doğru olmadığı ortaya çıkar. Çünkü özlemin ikinci boyutu, daha önce tanışılmış olanı özlemeyi içermektedir ve hiç tanışılmasa dahi gelecekteki tanışılma ihtimalini varsayar. Konudile göre özleyenin tanışmadan sonrası kesin, öncesi ise ihtimal olduğuna göre burada henüz özlenenle tanışmamış olan özleyen bir yanlışta içinde olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla hiç tanışılmamışlık durumunda özleyen, özlenenin “gelmeyeceğini bilmesi”, bir sanıdan ibarettir. Demek ki haklılığını sürdüremeyen bilmek, sanmaya dönüşecektir. Bu durumda özleyen, “bildiğini” düşünmekteyken -bildiğinde yanlışta olduğunu fark ettiğinde (özlediğiyle tanıştığında) bildiğini düşündüğünün aslında “sandığı” olduğunun bilincine yükseleceğinden- son birimdeki “bilmek” eyleminin bir boyutu için şu iki tanım yapılabilir: 7► “Bilmek, bir şeyin bilgisine sahip olduğuna dair sanıya kapılmaktır” veya 8► “bilmek, bir şeyin bir şey olduğunu sanmaktır”. “Gelmeyeceğini bildiğini” biriminin ikinci boyutu ise özleyen, daha önce tanıştığı/bildiği özlenenle bir daha karşılaşmayacağına dair bir bilgiyi imlemektedir. Ancak ikinci bir karşılaşmaya dair olumlu veya olumsuz kesin bir çıkarım yapamadığımız için özleyen bu “bilmesine”, “bir şeyin bilgisine sahip olmak” veya “olduğunu sanmak” anlamlarını yüklemek güçtür. Bu durumda özleyen tahmine dayalı bir bilme içinde olduğundan söz edilebilir ve bilmek eylemi için şu tanım yapılabilir: 9► “Bilmek, bir şeyin bir şey olacağına dair tahmine sahip olmaktır”. Bilmek sözcüğü üzerindeki bu anlamsal çeşitlenme bilgi sözcüğünün anlamsal yapısına da kendisini yansıtabilir ve bu durum şu üç tanıma imkân tanır: 10► “Bilgi, bir şeyi tanıyarak/deneyimleyecek elde edilen düşünsel varlıktır.”, 11► “bilgi, bir şeyin bir şey olduğuna dair edinilen sanıdır” ve 12► “bilgi, bir şeyin bir şey olacağına dair edinilen muhtemel kanıdır”.

#### 4.2. Konudil-2

{Özlemek, göremediğini ‘düşünmek’ değil, görmektir.

Özlemek, işte görmek ‘istediği’ni görmeden edememek; ama görememektir.

Özlemek, göremediğini görmektir, gene de: -

Görmek ‘istemek’ değil; görmek – ama, işte, görememek...

Özlediğin, gidip göremediğindir;

ama, gidip görmek istediğin...

Özlem, gidip görememendir; ama gidip görmek istemen...

Özlediğin, gidip görmek istediğin – ama gidip göremediğin...

Özlem, gidip görmek istemen-

ama, gidememen, görememen;

gene de, istemen...} <sup>426</sup>

Konudil, “görmek” eyleminin, bir önceki konudilde tespit edilen anlamda kullanıldığı bir tümceyle başlamaktadır. “Özlemek görmektir” genel tanımının ardından gelen ifadelerin büyük çoğunluğu ise bunun tam tersine “özlemek görememektir” tanımını içermektedir. Hem görmek hem de görememek göstergeleriyle imlenen “özlemek” anlambirimi, bu iki karşıt gibi görünen göstergenin ortak bir anlamsal zeminde buluşmasını tekrar temin etmektedir. “Özlemek, göremediğini görmektir” ifadesinde bu daha da açık hâle gelmektedir. Buna göre “göremememek” biçiminde olumsuz hâle getirilmiş “görmek” eylemi için şu tanım yapılabilir: 13►“görmek, bir şeyi göz ile müşahede etmektir”. İfadede “görmektir” biçiminde yüklemleştirilen “görmek” eylemi ise bir önceki bölümde tanımlanan anlamda kullanılmıştır: 14►“görmek, bir şeyi gözle müşahade edilebilecek kadar yakında olmasa dahi en yakınında duymak veya sezmedir”. Konudil boyunca farklı ifadelerle ele alınan “görmek” eylemi etrafında anlamsal görünümeler geliştiren “özlemek” göstergesi için de birtakım anlamsal çeşitlenmelerden söz edilebilir. Bunlardan ilki “özlemek görmektir” tanımının içeriğinde vücut bulur ve bir

<sup>426</sup> a.g.e. s.39



önceki konudile dayanarak şu şekilde tanımlanabilir: “özlemek, yanında/yakınında olmayanı bir an yanında duymak, sezmektir”. Konudil dâhilindeki verilerin ilişkileri üzerinden “özlemek” eylemine dair tespit edilebilecek diğer iki anlam, “istemek” ve “gitmek” eylemleriyle kurduğu bağıntıyla ve “görmek” eyleminin görme organıyla ilgili olan somut anlamıyla ilişkilendirilebilir. Bunların ilkinde “özlemek” eylemi bir istenç, güdü olarak “istemek” ile (özlemek, göremediğini gidip görmek istemektir), ikincisinde ise bir mahrumiyetle, muktedir olamamayla ilgili olarak “görememek” eylemi yoluyla (özlemek, gidip görmek istediğini görememektir) açıklanmıştır. Bu iki durum şu şekilde tanımlanabilir: 14► “özlemek, burada olmayana giderek onu somut olarak görmeyi istemektir” ve 15► “özlemek, gidip somut olarak görmek istediğine gidememek ve onu somut olarak görememektir”. Bu tanımların ışığında ve konudildeki bağıntılar göz önüne alındığında “gitmek” eyleminin “görmek” eylemiyle anlamsal ilişkisi dikkat çekmektedir. “Özlemek, gidip görememektir” ifadesinde somutlaşan ve sürekli tekrarlanan bu ilişki “gitmeyi” “görmenin” bir ön şartı olarak yorumlamamıza neden olmaktadır. Bu ilişki, “özlemekle” “gitmek” arasında da açık bir başka anlamsal ilişkiyi ifşa eder. Buna göre 16► “özlemek, görülmek isteyene gidememektir”. “Görmenin” mümkün olmadığı durumda “özlemek” nasıl açığa çıkmaktaysa “gitmenin” mümkün olmadığı durumda da sonuç aynı olmaktadır. Dolayısıyla “gitmek”, özlenenine ulaşma ve özlemin giderilmesi bağlamında “görmek” ile olumlu bir anlamsal ilişki kurar. Buna göre 17► “gitmek, özlemin giderilmesi için, görülmek istenen, özlenen şeye doğru yönelmek ve ona ulaşmaktır”.

### 4.3. Konudil-3

{Özlemin bir içeriği, gitmiş olmaktır – yani, daha önce bulunulmuş bir yerde, artık, şimdi, bulunmamak – ya özlenenin, ya özleyenin, ya da, tabîî, ikisinin birden, gitmiş olması : kimin gitmiş olduğu da, bir fark yaratmaz.

Gerçi, gitmiş olan, genellikle özlenendir; ama, iki yönlü de olabilir, gitmek : buna da ayrılmak denir – özleyenin de özlenenin de, bir yerde birlikte bulunurlarken, birlikte, aynı anda, dönüp, ayrı yönlere, gitmeleri...

Özlem açısındansa, önemli olan, kimin, nasıl gittiği değil,

birisinin gitmiş olmasıdır – özlem için, gitmek değil, gidilmiş olmaktır, özsel olan. }

Konudilin ilk tümcesinde “özlem” göstergesinin bir içeriği, daha doğrusu özlemi açığa çıkaracak eylem, “gitmek” olarak nitelendirilmektedir: “Gitmiş olmak”, özlemin şartı olarak tanımlanmaktadır. Buna göre “gitmek” bir önceki konudilde yapılan tanımından farklı bir anlamsal göreve bürünmüştür. Bu kez “gitmek” özlemin giderilmesine değil özlemi açığa çıkarmaya yönelmektedir. Bu yönelme, birlikte ve sabit bulunduğu bir başka şeyden uzağa doğru gerçekleşmektedir. Bu, harekete geçmeyi ifade eder çünkü 18► “gitmiş olmak, daha önce bulunulmuş bir yerde artık bulunmamaktır” biçiminde tanımlanmaktadır. Buna göre 19► “gitmek, birlikte durgun bulunduğu şeyden uzaklaşmak üzere harekete geçmektir”. Takip eden ifadeden anlaşıldığına göre “gitmek” ve “gitmiş olmak” tek yönlü bir eylemi ve neticesini belirtmektedir ve “gitmek” eyleminin iki yönlü olduğu durum; yani birlikte bulunan iki şeyin aynı anda farklı yönlerde doğru yönelmek üzere harekete geçmesi “ayrılmak” eyleminin tanımı olarak verilmektedir. Ayrılmak, iki yönlü bir gitmeyi, uzaklaşmayı ifade ettiğine göre ve “birinden gitmek” biçiminde birbirlerini nesneleştirmelerini içerdiğinden, 20► “ayrılmak, gidişmektir” tanımı yapılabilir. Ancak bu tanım, “gitmek” eyleminin bu konudil dâhilinde tespit edilen anlamı için geçerlidir: 21► “Ayrılmak, birlikte bulunan iki şeyin aynı anda farklı yönlerde doğru harekete geçmesidir”. “Gidişmek” işteş eyleminin “ayrılmak” eylemi ile anlamsal örtüşümü, “gitmek” eyleminin bir önceki konudilde tespit edilen anlamı göz önüne alındığında başka bir anlamsal açılım imkânı doğurmaktadır. Burada tam tersi bir bakışla 22► “gidişmek, ayrılmaktır” tanımı yapılabilmekteyken bir önceki “gitmek” eylemi buradaki gibi iki yönlü bir eylem olarak düşünüldüğünde 23► “gidişmek, kavuşmaktır” tanımı ortaya çıkabilmektedir. Buna göre bir gösterge olarak “gitmek”, “kavuşmak” ve “ayrılmak” gibi karşıt iki eylemin tanımlanmasında eşzamanlı kullanılabilir. Bu durum, “gitmek” eyleminin hareket-durgunluk ekseninde “bir şeyden gitmek” ve “bir şeye gitmek” ikiliğinde iki karşıt hâlin ifadesi olabildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre, bir önceki konudilde olduğu gibi “bir şeye gitmek” durumunda “gitmek” eylemi için 24► “gitmek, hareket hâlinde durgunluğa ulaşmaktır” ve bu konudilde olduğu gibi “bir şeyden gitmek” durumunda ise 25► “gitmek, dingin ve durgun bir hâlden harekete yönelmek, devinime geçmektir” tanımlamaları yapılabilmektedir.

Konudilin son tümcesi “özlem için, gitmek değil, gidilmiş olmaktır, özsel olan” ifadesini içermektedir. Buna istinaden “özlem” adıyla “gitmek” eylemi arasındaki ilişkiye dair bir açıklığa kavuşmanın vuku bulduğu çıkarımı yapılabilir: “Özlemin bir içeriği, gitmiş olmaktır” ancak özlem için özsel olan, yani özlemin vuku bulduğu “özleyen” için özlemin nedeni “gidilmiş olmaktır”. “Gitmek” eylemi bir ya da iki taraflı (ayrılmak) olabilmektedir ancak özlemin vuku bulduğu “özleyen”, daima “gidilen” olmak durumundadır. Dolayısıyla “özlem” için “özleyenin” nesnesi, özlemden bağımsız bulunan “özlenen”miş gibi dururken esas olarak özlemi ortaya çıkaran şey “özlenenin” “özleyen” üzerindeki “gitmek” etkinliği olmaktadır. Bu durumda “giden” öznenin “gitmek” edimi, “gidileni” nesneleştirmekte ve “gidilende” “özlemi” ortaya çıkarmaktadır. İki yönlü “ayrılmak” durumunda ise her iki taraf da hem “özleyen/gidilen” hem “özlenen/giden” durumunda bulunmaktadır. Bu durumda özleyen ve özlenene dair şu tanımlar yapılabilir: 26► “özleyen, birlikte bulunduğu şey tarafından gidilendir” ve 27► “özlenen, birlikte bulunduğu şeyden gidendir”. Her durumda “özleyende” açığa çıkan “özlem” kavramının önceki konudillerde tespit edilen anlamsal görünümüne ek olarak şimdi şu tanımlar yapılabilir. 28► “Özlem, gidilenin, kendisinden gitmiş olanı görmesidir” veya 29► “özlem, gidilenin, kendisinden gitmiş olanı gidip görmek istemesidir”.

“Gidilmenin” özlem için özsel olması bir başka durumu daha düşündürmektedir: Eğer özsel olan gidilmekse, yani mühim olan, özlemi açığa çıkaran şey, gidenin burada olmaması değil de gidenin buradakinden gitmiş olmasıysa özlem, benle/özle/özleyenle ilgili bir durumdur. Dolayısıyla özlemin giderilmesi özleyenin özlenene “gitmesiyle/harakete geçip ulaşmasıyla” mümkün değildir. Çünkü özlemi açığa çıkaran sorun, gidilmiş olmaktır ve özlemin giderilmesi “gidilmişliğin” giderilmesiyle olasılık düzeyine yükselebilecektir. Gidilmişliğin giderilmesi ise ancak gidenin, gidilenin gidilmişliğini tedavi etmesi ile gerçekleştirilebilir. Özlemde özsel olan, özlenenin burada bulunmaması/gitmiş olması değil, özlenenin gitmiş, özleyenin gidilmiş olmasıdır. Gidilmişlik ise tamamen *benle* ilgili/özsel bir durumdur. O, başkasının eksikliği değil, bende bir şeylerin eksikliğidir. Gidilmenin telafisi ise ancak *benle* ilgili bir şeyle, dönümlülikle telafi edilebilir. Bu durumda özlemin şu tanımı yapılabilir: 30► “Özlem, gidenin geri dönmesini istemektir”. Dolayısıyla 31► “özleyen, dönümlülüğü isteyendir”, 32► “özlemek, kişinin gidilmişliğinin, giden tarafından dönümlülikle tedavi edilmesine duyduğu arzudur”.

#### 4.4. Konudil-4

{Özlem, kendinden dirhem bırakmadan, katılmak

-istemek-tir, birşeye :

hep, herşeyiyle; herşey hep, o olsun, istemek...

Özlem, hep, herşeyi, ister – birşeyde herşeyi; birisinde,  
herkesi...} <sup>427</sup>

Konudilin birinci tümcesinde “özlem, kendinden dirhem bırakmadan bir şeye katılmak istemektir” açık tanımı yapılmaktadır. Burada “kendinden dirhem bırakmadan” tümlecinin kullanımına gerek duyulması, “katılmak” eyleminin iki yönüne işaret ediyor gibidir. Bunun birinci yönü; kendini bir şeye katmak olarak katılmaktır: Çünkü “kendinden dirhem bırakmamak” tümlecindeki “bırakmak” etken eylemi, nihayetinde kişinin bilinçli özneliğinin varlığına işaret etmektedir. Buna göre “katılmak” bilinçli bir eylem olarak anlaşılabilir. Eylemin ikinci yönü ise başka bir şey tarafından veya başka bir şeyin etkisiyle bir şeye kat-ılmak olarak anlaşılabilir. Burada ise eylemin bilinçsiz/edilgen gerçekleştiği sonucu ortaya çıkar: Neticede “kendinden dirhem bırakmamak” bir akışa/çekime teslim olmayı, kendini bir başka şeye bırakmayı da gerektirir. Bununla beraber her iki durumda da katılmak bir şeye ait olmayı, bir şeyin kurallarına tâbi olmayı imlemektedir. Buna göre 33►“katılmak, bilinçli veya bilinçsiz, bir şeye ait ve tâbi olmaktır” ve 34►“katılmak, bilinçli veya bilinçsiz, kendini bir şeye ait ve tâbi etmektir” tanımları yapılabilir. Konudildeki “kendinden dirhem bırakmadan” tümleci katılma sürecine değil katılımdan sonrasına işaret etmektedir. Dolayısıyla özlem çekenin “istediği” şey, kendini bir başka şeye tâbi olarak unutmaktır. Burada bir ikilik vardır: Kişi bir başka şeye katılmak istenciyle kendisiyle ilgili bir arzunun gerçekleşmesini istemekteyken istediği şey kendini tamamen unutmak ve başka bir şeye tâbi olmaktır. Buna göre 35►“özlem, kişinin kendi isteği ile kendisini başkasında unutmaya arzu duymasıdır”. Bu, bir başkasının olma arzusu olduğu kadar kişinin kendisinden kaçışını da imliyor gibidir: 36►“Özlem, kişinin kendisinden kaçmaya duyduğu arzudur”.

---

<sup>427</sup> a.g.e. s.44

Kişinin kendisinden dirhem bırakmadan bir şeye ait olmaya duyduğu arzu, bir çocuğun oyun oynamak isteğine de benzetilebilir. Çocuk kendi başınlığından, rutininden sıkıldığında diğerleriyle birlikte bir oyunun içine girmeyi ister. Oyuna girmek ayrı ayrı diğerlerinin tüm kendiliklerini dışarıda bırakarak oyunun kurallarına koşulsuz tâbiyeti gerektirir. Aksi takdirde oyun içinde kurallara uymayan çocuk “yanar”. Buna dayanarak özlem için şu tanım yapılabilir: 37►“Özlem, kendinden sıkılarak oyun oynamak istemektir”. Oyun oynamanın çocuğun sıkılmasını önlemesi, oyunun zamana anlam katmasıyla açıklanabilir. Çocuk olmanın maruf tasasızlığında amaçsızlık sıkıcıdır. Çocuğun, zamanını bir amaç uğruna harcaması, kendisini ve amaçsızlığını unutması onu diri tutacak ve oyalayacaktır. Buna göre özleme dair 38►“özlem, kişinin bağlamının anlamla dolmasına duyduğu arzudur” tanımı yapılabilir.

Konudilin takip eden ifadeleri de bu oyun benzetmesi üzerinden anlaşılabilir. Özlem “hep, herşeyiyle; herşey hep, o olsun, istemektir” tanımı üzerinden, her şeyin her zaman belli bir oyunla sınırlı olmasına dair arzunun varlığından söz edilebilir. “Hep” belirteci zamanın en kapsayıcı hâlini, insan hayatı için düşünülürse yaşamın başlangıcından ölüme kadar olan kısmını ifade etmektedir. Bir zaman belirteci olarak 39►“hep, kişinin geçmiş ve geleceğinin toplamıdır”. Ancak konudil için 40►“hep, şu andan ölüme kadar geçecek zamandır” biçiminde tanımlanabilir. Zaman belirteci olarak “hep” ile beraber unsurların yerini tutan adıl olarak 41►“her şey, yaşamın ve zamanın tamamına yayılmış tüm anlam/oyun imkânlarıdır”. Dolayısıyla özleyen, ömrünün tamamında hayatını güdüleyen anlamın “o” oyununda birleşmesini arzulamaktadır. Kişi bir oyuna tâbi olmadığında birçok imkânın hiçbirinde, hepsinin dışında bulunmaktadır. Ancak kişinin tâbi olma, katılma arzusu olarak 42►“özlem, kişinin ömrünün tamamında tüm yaşam anlamı ve amacının, hususi bir şeyde toplanmasına duyduğu arzudur”. Konudilin son tümcesinde “her şey” ve “bir şey”in, “birisi” ve “herkes”le denkleşmesi üzerinden son olarak şu paralel tanım yapılabilir: 43►“Özlem, özleyenin ömrünün tamamında tüm yaşam anlamı ve amacının, hususi bir kişide, özlenende toplanmasına duyduğu arzudur”.

#### 4.5. Konudil-5

{Özlem, şimdi-burada, senin bulunduğun yere yağan yağmurun, o'nun bulunduğu yere de yağması  
konusundaki ikircikliliğidir : “Keşke, burada, yanımda

olsa da, yağmur birlikte yağsa üzerimize – keşke,  
 orada, yağmur yağmasa üzerine de, ıslanmasa...”} <sup>428</sup>

Konudilde, “özlemin” bir “ikiciklilik” olduğu tanımıyla beraber “yağmur” ve “yağmur yağ-” göstergelerinin “birlikte” ve “ayrı” durumlarına göre farklı anlamsal gönderimde buldukları ifade edilebilir. Özleyen, özlenenden ayrı/uzak olduğu, onu somut olarak göremediği veya yanına gidemediği durumda, özlenenin üzerine yağmur yağmasından (yağmasa üzerine) ve ıslanmasından (ıslanmasa) endişe etmektedir. Burada “yağmur”, “yağmur yağ-” ve “ıslan-” anlambirimleri olumsuz bir anlamsal yük yüklenmiştir. Özleyen, kendisinden ayrı olan özlenenin üzerine yağın yağmurun onu ıslatmasının yaratacağı olumsuz durumu, kendisinden, kendi “ayrı” ıslanmasından hareketle yorumlamakta ve endişesi buradan doğmaktadır. Özleyenin bu kendisinden yola çıkışını bir önceki konudildeki “anlam” ve “oyun” arayışı/arzuzu üzerinden düşündüğümüzde yağmurun, anlamın ve tâbiyetin olmadığı, kişinin kendi boşluğuyla baş başa kaldığı durumda kişiye bu hiçliği hatırlatan bir unsur olduğu yorumu yapılabilir. Yağmur, kişinin evden uzaklığını imler. Evden uzaklık, sokaklar, huzurdan ve güvenden uzaklıkla denk bir anlamdadır. Evden uzaklık, özlem gibi, birlikte olmak istenenden uzaklıktır. Dolayısıyla 44► “özlem, kişinin evde olmaya duyduğu arzudur”. Aniden yağın yağmur, aniden gelen özlem gibi kişinin “anlamından”/özlenenden uzaklığını hatırlatır ve tasa verir. 45► “Yağmur, kişinin ruhuna aniden çöken hiçlik/boşluk hissidir”. Dolayısıyla 46► “yağmur yağmak, kişinin ruhuna hiçlik/boşluğun aniden çökmesidir”. Yağmurun yağmasıyla özleyen özlenenin “ıslanmasından” endişe etmektedir. Evinden uzak kişinin yağmura yakalanması ve ıslanması, ona sokakta oluşunu hatırlatır ve onu sığınacak bir yer aramaya iter. Yolda bulunuşuna yönelik günlük amacı bir anda unutulur, kişi işinden, yolundan olur ve bir an önce “evine” gitmek, “kurumak/kurulanmak” ister. 47► “Islanmak, kişinin hiçlikle ve boşlukla dolması, anlama duyduğu hasretin açığa çıkmasıdır”. Dolayısıyla 48► “özlem, yağmurda ıslanıp şu an evde olmadığına duyulan pişmanlıktır”. 49► “Özlem, yağmurda ıslanmaktan çekinip bir an önce evde olmaya duyulan arzudur”. 50► “Özlem, misafirlikte bir çocuğun ağlayarak eve gitmek istemesidir”. Dolayısıyla 51► “ev, kişinin ait/tâbi olduğu/olmak istediği oyun alanıdır”. 52► “Ev, kişinin hiçlikten kaçıp saklandığı sığınaktır”.

---

<sup>428</sup> a.g.e. s.45

“Yağmur” ve “yağmur yağ-” göstergelerinin olumlu anlamsal gönderim yüklenmesi ise “yağmasa üzerine” ve “yağsa üzerimize” ikiliğinde açığa çıkar. Uzaklık ve ayrılık durumunda, ıslanmanın hem özleyen hem de “o” açısından olumsuzluğu ifade edilmekteydi. Şimdi özleyen, muhayyel birliktelik durumunda, yani kişinin evde olduğu, oyun alanında olduğu durumda yağmurun ve yağmurla ıslanmanın arzusunu duymakta gibidir. Anlamla dolulukta yağmur, kişinin amaçlı yolculuğunda kendisini engellemekten ziyade ona güç veren bir şeydir. Islanmak, oyun içinde kendi anlamını kazanmıştır. O göğüslendikçe ve aşıldıkça “oyunu kazanma” ihtimali artmaktadır. Yağmur artık bir itki kaynağıdır, oyun içinde, oyunun anlam doluluğuyla kişi “yanmamak” için “ıslanmayı” göze alacak, ıslanmakla güçlenecektir. Dolayısıyla 53► “ıslanmak, anlamlı bulunan için savaşıma zorluğunun kişiye kattığı güçtür”. 54► “Islanmak, birlikte bir amaç uğruna olmanın kutsallığıdır”. 55► “Islanmak, şahadet zevkidir”. Buna göre özlem için şu tanım yapılabilir: 56► “Özlem, birlikte, ortak düşmana karşı savaşıma arzudur”.

#### 4.6. Konudil-6

{Özlem, şimdi gidip uyuman konusunda da,  
ikircikliliğindir:-

“O, şimdi uyuyor mu – uyuyor olsa da, yarın  
yorulmasa...”- “O, şimdi uyumuyor mu : uyumuyorsa,  
beni düşünüyor olsa – ben de gidip uyumasam...”} <sup>429</sup>

Konudilde, bir önceki konudilde olduğu gibi bir ikilem dile getirilmektedir. Bu seferki ikilem, “uyumak” ve “yorulmak” eylemleri üzerinden, “ayrı” ve “birlikte” durumlarında yaşanmaktadır ve söz konusu iki göstergenin gösterilenleri iki ayrı durumda farklılaşmaktadır. Bir önceki konudilde yapıldığı gibi “özlem” sözcüğünün Konudil-3’te tespit edilen “özlem, özleyenin ömrünün tamamında tüm yaşam anlamı ve amacının, hususi bir kişide, özlenene toplanmasına duyduğu arzudur” tanımında somutlaşan anlamından yola çıkıldığında “anlam” ve “anlamsızlık” ikilemi burada yol gösterici olacaktır. Konudilde özleyenin özlenene yönelik, “uyuyor olsa da, yarın yorulmasa” biçiminde dile gelen endişesi ve isteği, yine özleyenin kendisinden hareketle; uyumamanın yorgunluğa neden olduğu çıkarımını yapmasıyla sonuçlanmaktadır. Buna göre, her şeyi bir şeyde, herkesi bir kişide isteyen, anlamsızlığın ve amaçsızlığın içinden çıkıp özlenene giderek, ona ulaşarak, onunla birleşerek anlam ve varlıkla dolmayı

<sup>429</sup> a.g.e. s.45

arzulayan “özleyen” için 57► “uyumak, anlamla doluluğun belirliliğinin verdiği huzur ve güvene kendini bırakmaktır”. Belli bir oyunun kurallarına tâbi olan kişi burada kendi başınlığının anlamsız varlığını unutmakta, rüyayla özdeşleştirebileceğimiz oyunda belirlilik ve amaçlılıkla huzur bulmaktadır. Kişi uyuyamadığında ise bitimsiz bir “yorgunluğa” düşer olmaktadır. Özleyen, kendi uyuyamama durumundan ve yorgunluğundan ileri gelmektedir. Özleyen, özlenenden –anlamından, oyundan-uzaktayken uyuyamamakta ve müzmin yorgunluğun içinden çıkamamaktadır. Bunlardan hareketle 58► “uyuyamamak, varoluş anlamından ve amacından uzakta, anlamsızlıktan muztarip kişinin bir türlü durumunu unutamaması, kendisinden uzaklaşmamasıdır” tanımı yapılabilir. Bunun neticesi olarak “yorulmak” için ise 59► “yorulmak, anlamsızlık ve amaçsızlık içinde kişinin bağımsız varlığından/kendiliğinden kaçamamasının verdiği bitkinliktir” tanımı yapılabilir. Demek ki 60► “özlem, uyuyamamanın yorgunluğundan kaçıp kendini unutmak istemektir”.

“Uyumak” ve “yorulmak” eylemlerinin bulunduğu ikinci anlamsal boyut ise “o şimdi uyumuyor mu: uyumuyorsa, beni düşünüyor olsa – ben de gidip uyumasam...” ifadesinde somutlaşmaktadır. Bu noktada “özleyen”, “birliktelik” durumunda, yani kişinin tâbiyetle anlamını bulması, kendi başınlığından uzaklaşması durumunda “uyumamak” eylemine olumlu bir anlam yüklemektedir. Buradaki “uyumamak”, bir önceki kondildeki “yağmur yağ-“ ile, “yorulmak” ise bir önceki konudilde bulunan “ıslanmak” göstergesiyle denk düşecek gösterilenleri paylaşmaktadırlar. Özleyen birliktelik durumunda, yani özlenenin yanına “gidebildiği” durumda birlikte “uyumamaya” olumlu anlamını yüklemektedir. Dolayısıyla uyumamanın verdiği “yorgunluk” da –tekrar dile getirilmese de- oyun içindeki yeni anlamıyla kutsanarak olumlu hâle geçmektedir. Buna göre 61► “yorulmak, anlamlı bulunan için savaşıma zorluğunun kişiye kattığı güçtür”. 62► “Yorulmak, birlikte bir amaç uğruna olmanın kutsallığıdır”. 63► “Yorulmak, şehadet zevkidir”.

#### 4.7. Konudil-7

{ İşte : ‘diğergâmlık’ ile ‘hotgâmlık’ arası birşeydir özlem:-

Özlenenden yola çıksa, özleyene;

özleyenden yola çıksa, özlenene, yönelen...

Özlem, ne –yalnızca- sen, ne –yalnızca- ben

dir – özlem,



biz

dir.

Özlem

biz

iz.} <sup>430</sup>

Özlem, geldiğimiz yere kadar anlamın ve oyunun arayışı ise bu konudilde “diğergâmlık” ve “hotgâmlık” arasına konumlandırılan özlem üzerinden bu iki gösterge için şunlar söylenebilir: Özleyen, “kendinden yola çıktığında”, yani kendisi için özleneni, anlamı ve ona katılmayı istediğinde “hotgâmlık/hodkâmlık”<sup>431</sup> etmektedir. Dolayısıyla 64► “hodkâmlık, kişinin bir şeyde kendi anlamını bulma arzusudur”. Özleyen, özlenenden yola çıktığında ve özleyenin kendisinden uzakta, “birlikte” edinilen anlamdan yoksun bulunduğu durumdan kurtulmasını istediğinde ise “diğergâmlık/diğerkâmlık”<sup>432</sup> etmektedir. Buna göre ►65“diğerkâmlık, kişinin, bir şeyin kendisiyle birlikte, aynı anlama yönelik olmasını istemektir”. Konudilde dile geldiği ve açıkça görüldüğü gibi özleyen her iki durumda da “ben” veya “sen” tarafını tutmamakta ve diğerkâmlıkla hodkâmlık arasında bir yerde durmaktadır. Bu yerin adı “özlemdir”. Bu durum, konudilin devamında “biz” ve “yalnız” göstergeleri etrafında ifadesini bulmaktadır. Buna göre “özlem, ne –yalnızca- sen, ne –yalnızca- bendir –özlem, bizdir”. Özleneni imleyen “sen”in veya özleyeni imleyen “ben”in tekiliği, “yalnızca” ilgecinden yola çıkıldığında, birlikteliğin, birbirine tâbiyetin anlamla doluluğundan yoksunluğu işaret etmektedir. Buna göre 66► “yalnız, birlikte var olmanın anlamla doluluğundan yoksun olandır”. “Yalnız” olmamanın yolu ise “biz” olmaktan geçer: 67► “Biz, birlikte tâbi olunan oyundur”. Buna göre 68► “özlem, bende ötekini, ötekinde beni düşünmektir”. 69► “Özlem, arzuda ve gamda ortaklığa duyulan arzudur”. 70► “Özlem, onun veya benim arzumun, bizim arzumuz olmasına duyulan arzudur”. 71► “Özlem, gidilenin gidenle tekrar bir olmaya duyduğu istektir”. 72► “Özlem, benden sana değil, bize gitmek istemektir”. 73► “Özlem, seni değil bizi görmek istemektir”.

<sup>430</sup> a.g.e. s.45

<sup>431</sup> İkilik, yazım farklılığından kaynaklanmaktadır. Yorumlama kısmında Türk Dil Kurumunun önerdiği “hodkâm” (TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1107) biçimi kullanılacaktır.

<sup>432</sup> İkilik, yazım farklılığından kaynaklanmaktadır. Yorumlama kısmında Türk Dil Kurumunun önerdiği “diğerkâm” (TDK, *Türkçe Sözlük*, s.657) biçimi kullanılacaktır.

#### 4.8. Konudil-8

{Özlem, istemenin en temel biçimlerinden biri olduğu halde, kendisi, istenmeyen bir duygudur; kendisinin olmamasını isteyen duygudur – özleyenin özlerken istediği, özlemin -artık/şimdi/bir daha/yeniden- olmamasıdır.

Özlem, kendi yokoluşunu ister – özlem, yokolmadıkça, vardır.

Özlemin varlığı, yokoluşu içindir; ama, yokolamadığı için, varolur.

Özlem öyle olur ki, kendisini silmek istediği kadar, nesnesini de silmek ister : özlenen, özleyenin en temelden istediğidir – ama, ona en temel acısını da verendir : nesnesi olmasa, özlem de olmazdı, acısı da...

Ama, kendi yokluğunu istemekle özlenenin sürekli varlığını da ister aynı zamanda; çünkü ancak o varolursa, öteki yokolabilir -} <sup>433</sup>

Konudil, özlemin temelde bir istemek olmasına karşın kendi kendisini istemeyen bir duygu olduğunu işleyen ifadelerle başlarken “varolmak” ve “yokolmak” eylemleri üzerinden özleyen-özlenen-özlem göstergelerinin anlamsal ilişkisini işlemektedir. Özlemin hem kendi yokoluşunu hem de nesnesinin, yani özlenenin yokoluşunu istemesi, varlık-yokluk ikileminde bir kavuşmaktan veya varmaktan ziyade ontolojik anlamda bir yok oluşu, varlığın olmayışını arzuladığını gösteriyor gibidir. Anlamına ulaşarak tâbi olmak isteyen “özleyen” için “anlama” ulaşmak “özlemin” bitimi anlamına gelecektir. Ancak ulaşmamak özlemi kaim kılacağı için özlem bazen hem kendinin hem de özlenenin varolmamasını, tüm bunları “silmeyi” istemek olabilmektedir. Bu nedenle buradaki “varolmak” ontolojik manada varlığın varlığı olarak anlaşılabilir. Anlamın ve anlam arayışının varlığı insana hastır. Bu nedenle varlık arayışının “yokolmasını”, “varolmamasını” istemek, insan olmaktan, insana has duyarlıktan kurtulmak, bunun yok olmasını istemektir. Neticede “özlem” insani olandan bir kaçışı da imleyebilmektedir.

---

<sup>433</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.46

Nitekim özleyen, özlenenin varolmamasını isterken de aynı kaygıyı güdebilmektedir: Bu durumda 74►“özlem, insanın insan olmaktan kaçmayı istemesidir”. Bir anlam arayışı veya ulaşmak istediği bir tâbiyet olmadığında insan, belirlilikte bir taş kadar, bir ağaç kadar kaim olacağını, “en temel acıyı” yaşamayacağını düşünmektedir. 75►“Acı, kişinin anlamından uzaklığından duyduğu rahatsızlıktır”. Bu anlamda “varolmak” için bir tanım yapmak gerekirse 76►“varolmak, varlığın ve varlık arayışının mefhum olarak düşüncede veya histe mevcudiyet kazanmasıdır” ifadesi kullanılabilir.

Konudilin son tümcesinde ise “varlığın” tikel bir anlamın varolmasıyla ilgisi ön plana çıkmaktadır. Bu noktada “varolmanın” ontolojik olmasından ziyade ontik bir karaktere büründüğü söylenebilir. Buna göre “özlemin” yani anlam arzusunun bir anlık ontolojik “yokoluşu”, kişinin anlamına kavuşmasıyla, “özlenenin” ontik varlığıyla mümkündür.<sup>434</sup> İnsanın “temel acısı”, kişi anlamda kaldıkça, “özlenene” ve onun oyununa tâbi olduğu sürece dindirilmiş olacaktır. Buna göre 77►“varolmak, bir mefhumun kişide anlam olarak mevcudiyet kazanmasıdır”. Nihayet 78►“özlem, özlenenin özleyende varlığa gelmesiyle özlemin yokoluşunu isteyen duygudur”.

#### 4.9. Konudil-9

{Özlem, vahayı anımsayan çöldür –  
bir o kadar da, çölü duyumsayan vaha...  
Özlem, çöl ile vaha arasındaki sınırdır.  
Özlem, çölden vahaya yönelmiş; ve,  
vahadan çöle yönelmek zorunda kalmış,  
duyumsamadır.}<sup>435</sup>

“Çöl” ve “vaha” ilişkisi, büsbütün bir kaynaksızlık ile hayat verici kaynak arasındaki ilişkiyi imlemektedir. “Özlem, vahayı anımsayan çöldür” ifadesinde, bilindik çöl-vaha ilişkisine istinaden 79►“vaha, anlam arayışındaki özleyenin hatırladığı/özlediği anlamın kaynağıdır” tanımı yapılabilir. Bundan hareketle 80►“çöl, insanın mahpus bulunduğu anlamsızlıktır” tanımı elde edilebilir. Vahayı anımsayan bir çöl olarak özlemin “anımsamak” edimi, daha önce bilinmiş bir şeyi akla getirmektedir. 81►“Anımsamak, daha önce bilinmiş bir şeyi düşüncede deneyimlemektir”. Dolayısıyla kişi, daha önce

<sup>434</sup> ontik ve ontolojik kavramlarının farkının Heidegger yorumu için bkz. Pınar Demirtaş, “Heidegger ve Varlık Yorumu”, Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2003, S.2, s.53

<sup>435</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.49

ayrıldığı tâbiyetini, bulunduğu başboşlukta tekrar hatırlamaktadır. Buna göre 82►“özlem, besinsizlikte, münbit kaynağını hatırlamaktır”. Takip eden “özlem, bir o kadar da çölü duyusayan vahadır” tanımında ise “duyumsamak” eyleminin yönelimi anlamı tesis edicidir. “Duyumsamak” eyleminde, daha önce bilinmişliği imleyen bir anlamsal emare yoktur. Dolayısıyla 83►“duyumsamak, bir şeyi somut olarak veya düşüncede deneyimlemektir”. Çölü deneyimleyen vaha olarak özlemde, özleyen her şeye rağmen bir vahaya, bir oyuna aidiyeti hissedilmektedir. O, kendisinin vahaya aidiyetini, en azından öyle olması gerektiğini hissederek çölü, yani anlamsızlığı duyumsamaktadır. Şimdi 84►“vaha, anlamdan uzaktayken kişinin aidiyet hissettiği oyundur”. Bir önceki ifadede “özlem” kendisini “çöle” konumlandırırken şimdi “vahaya” konumlandırmaktadır. Bu kez 85►“çöl, kişinin deneyimlediği anlamsızlıktır”. Buna göre şimdi 86►“özlem, münbit kaynağından uzakta besinsizliği tecrübe etmektir”.

Özlemin bu konumlanmamışlığı, “özlem, çöl ile vaha arasındaki sınırdır” ifadesinde somutlaşır. “Sınırın” burada “ayrıt ediciliği” imlemesi önemlidir. İnsan, ait olmayı isteyişle insan olduğu kadar aidiyetten uzaklığı mümkün olan bir varlık olarak da insandır. Dolayısıyla özlem, yani insanı insan yapan bu “arayış” güdüsü, çöl ile vaha arasındaki, anlam ile anlamsızlık arasındaki “hareketini” ifade etmektedir. İnsan, anlamsız kalabildiği için, belirlilikten uzakta, belirliliği özleyebildiği için insandır. İnsan için nesnenin anlamlılığı ile anlamsızlığı arasına sınır çeken, hatta o sınırın kendisi olan “özlemdir”. 87►“Özlem, insanın insan oluşunu, anlamı ve anlamsızlığı temin eden ayrıt edici güdüsüdür”.

Nitekim “özlemi” “yönelmekle” ilintili olarak bir “duyumsama” biçiminde tanımlayan son tümce, “deneyim” ve “devinim” arasındaki anlamsal yakınlığın doğmasına olanak tanımaktadır. Buna göre 88►“özlem, anlamsızlıktan anlama yönelmiş ve anlamdan anlamsızlığa yönelmek zorunda kalmış bir duyumsamadır”. İnsanın düşünen ve sorgulayan yapısı onu çoğu kez nesneye dair belirli anlam tasavvurundan uzaklaştırır ve “çöle” doğru harekete onu maruz bırakır. Hareket nereye yönelirse yönelsin insanın hedefi daima bir çölden bir vahaya ulaşmaktır. Dolayısıyla “özlem” özü itibarı ile bir “yönelmedir”. 89►“Yönelme, insanın anlamdan anlamsızlığa, anlamsızlıktan anlama durmaksızın devinimidir”. Buna istinaden 90►“özlem, insanın yolda olmasıdır”, 91►“özlem, insanın durağını aramasıdır”. “Yönelmek” ve “özlemle” ilişkisi sonucu “duyumsamak” için ise somut bir deneyimlemenin ötesinde şu tanım yapılabilir:

92►“Duyumsamak, anlamsızlığın içinde anlamı, anlamın içinden anlamsızlığı tecrübe etmektir”.

#### 4.10. Konudil-10

{Özlem bazen öyle olur ki, özleyen bile, özlemine ulaşamaz olur: öylesine yoğun olur ki, kendisini duyanı bile aşar – özlenenin bile üstünden aşp, ötelere gider- Özlem, kendinin de, özleyenin de, özlenenin de, ötesine geçer – }<sup>436</sup>

Özlemin, özleyenin ulaşamayacağı noktaya gelmesi, onu ve özlediğini aşması, şimdiye kadar tecrübe ettiğimiz, bunun olmadığı yani özleyenin özleminin belirli özlenene yöneldiği durumdakinin aksine aşkın bir yönelimsellik barındırdığını düşündürmektedir. Demek ki şu ana kadar “özleyenin” yönlendiriminde, onun özgür istencine dayalı gibi görünen “özlemin” bizatihi kendisi onu “duyan” “özleyeni” aşabilmektedir. “Aşmak” eyleminin öznesi “özlem”, aştığı “özleyeni” “aşmak” ediminin nesnesi hâline getirmektedir. Bunun yanında “duymak” eyleminin “duyulan şeyin” etkinliğini algılamakla ilişkisi düşünüldüğünde “duymakta olan” “özleyen”, etkilenen/edilgen konumuna yerleşmektedir. Özlem artık kendini duyurmaktadır. Özlenene yönelen özleyenin özlemi, bir anda her ikisini de “aşmıştır”. Buna karşın özlemin “yoğunlaşması”, özleyenden büsbütün bağımsız düşünülemez. Neticede “duyan” özleyen, “kulak tıkamayı” da seçebileceken özlemi “çekmeye” ve “duymaya” devam etmiştir. Dolayısıyla özlemin özleyeni aşması, özleyenin de kendisini “aşması” olarak yorumlanabilir. Özlem, özleyen olmadığı müddetçe var değildir. Özlem, özleyenden bağımsız düşünülemez: Tıpkı anlamın insansız düşünülemeyeceği gibi.

Özlemin bir “yol” ve “yolculuk”, bir “durağını arama”, bir arayışın kendisi olduğuna yönelik önceki tanımlamalara istinaden, özlemde, özlenen hususi bir şeyin özsel olmadığı çıkarımı yapılabilir. Özlemde özsel olan, hususi bir özlenen değil, sadece “özlenen”dir. Dolayısıyla esas aşılan, özlenen hususi şeyin kendisidir ve özleyenin tüm anlamın onda toplanmasını istediği hususi “özlenen”, “özleyenin” mevcut anlam ufkunu temsil ediyor gibidir. Dolayısıyla özleneni “aşarak” onun “ötesine geçen” şey, özleyenle

<sup>436</sup> a.g.e. s.57

var olabilen özlemin ve bizatihi özleyenin anlam ufkudur. Özlem “öteye geçmekle” özleyenin anlam ufkunu “öteye” taşımıştır. Bu durumda “özlenen”, daha öteye bir yere konuşlanmıştır. Bu durum, konudilin anlamsal yapısını ören “özlem”, “özleyen”, “özlenen”, “aşmak”, “öte”, “duymak” gibi sözcükler üzerine yapılacak yeni tanımlamaları zaruri kılmaktadır. “Duymak”, duyan özneyi kendini duyuran özlemin nesnesi yaparken, duyan bir kulağın yokluğunun “duymanın” yokluğu anlamına geleceği nedeniyle özleyenin özgül varlığını da teslim etmektedir. Bu nedenle 93►“duymak, nesnenin anlam çağrısına insanın kulak kabartmasıdır”, 94►“duymak, nesnenin dile getirdiğini tecrübe etmektir” tanımlamaları yapılabilir. Buna göre 95►“özleyen, anlam tasasını duyan insandır”: 96►“Özlem, anlam tasasıdır”. Özlemin, özlenenin ötesine geçerek özleyenin ve özlemin ufkunu ileri taşıması bağlamında 97►“aşmak, kişinin anlamsal ufkunu bilinen ve görülenden öteye taşımasıdır”. Bundan hareketle 98►“öte, bilindik ve anlaşılır olanın ardıdır”, 99►“öte, keşfedilmeyi bekleyendir”. Tüm bunlardan hareketle 100►“özlem, kişinin durmaksızın öteye yönelen anlam arayışıdır”. 101►“Özlem, durmaksızın öteye giden ufku kovalamaktır”. 102►“Özlem, durmaksızın yol almaktır”. 103►“Özlem, öteye duyulan arzudur”. 104►“Özlem, insanın aşma içgüdüsüdür”. Bu anlamda özlemin nesnesi 105►“özlenen, ufukta görünen ancak durmaksızın yeni ufka konuşlanandır”.

#### 4.11. Konudil-11

{ Özlem, bütün dünyayı kaplar –  
ve görünmez kılar.  
Özlem, dünyayı,  
kaplar, ve,  
siler }<sup>437</sup>

Özlem, “dünyayı” “kaplamasıyla” onu “görünmez kılmakta”/“silmektedir”. Burada öncelikle “dünya” göstergesinin, olgunlaştırdığımız anlamsal birikim bağlamında yorumlanması gerekmektedir. Dünya, Gadamer’de, tüm canlıların ortak deneyim bağlamı olan somut çevreden, bir gezegen olarak dünyadan ayrı, insanın dil sayesinde edindiği soyut/düşünsel anlam evrenini temsil etmektedir. Buna göre 106►“dünya, insanın dilselliğiyle edindiği soyut anlam evrenidir” tanımı yapılabilir. Özlemin dünyayı “kaplaması” ve “görünmez kılmayı”, mevcut ufku durmaksızın aşması ve öteye taşıması

<sup>437</sup> a.g.e. s.57

göz önüne alındığında, aşım öncesi ufukla mahdut anlam evreninin aşmakla birlikte geride kalarak görünmez kılınmasını imlemektedir. Buradaki “kaplamak” hem onu özleyen açısından görünmez kılmak hem de içermek anlamını barındırmaktadır. Dolayısıyla kişinin anlam tasası olan özlem, öte ufka yönelirken, geçmiş “dünyayı” hem gizlemekte, hem de gelecek yansıtımında içinde barındırmaya devam etmektedir. Özlenen için görünmez olan, Konudil-1’de yapılan “görmek” tanımı göz önüne alındığında, burada veya burada olmasa dahi, görünmese dahi görülen olmaktadır. Bu nedenle özlem tarafından görünmez kılınan geçmiş, özleyen için görülme dahi görülmekte, özlemin geçmiş “dünyayı” muhtevasında barındırımı devam etmektedir. Özlemin kaplamasıyla dünyanın “görünmez kılınması”, “silinmesiyle” denktir. Silinen şey hiç var olmamış değildir. Silinen şey iz bırakır. Silinen, şu an görülme dahi anımsamanın nesnesi olmaya devam eder. Dolayısıyla 107►“silmek, var olanı, etkisi devam edeni görünmez kılmaktır”. 108►“Görünmez kılmak, etkisi devam edeni göz önünden kaldırmaktır”. 109►“Kaplama, kişinin geleceğe yönelecek anlam dünyasının, geçmişe dair tüm birikimini gizleyerek hıfz etmesidir.”. Buna göre özlem, ufukları aşan, ufkunu öteye taşıyan kişinin dünyasının bütün geçmişini bünyesinde barındırmaktadır. Özleyen, özlediği özlenenin yolundaki arayışında, nesneyi dünyasında anlama taşımasında, kaplanmış, gizlenmiş geçmişi görmese de görmeye, yanında taşımaya devam etmektedir. 110►“Özlem, geçmişin iziyle gelecekte aranmaktadır”.

#### 4.12. Konudil-12

{Özlem, bütün dünyanın grileşmesidir :  
herşeyin renksiz bir arkaplan haline gelerek,  
yalnızca o geçmiş rengin, bütün dünya içinde  
tek renk olarak görülmesi –  
bütün dünyaya ancak onun renk verebilmesi...  
Özlem, dünyaya rengini veren griliktir.} <sup>438</sup>

Konudilde “özlem” sözcüğü “renk”, “renksizlik”, “grileşme” göstergeleri üzerinden işlenmektedir. Özlem bütün “dünyanın” grileşmesi, yani kişinin nesneye dair tüm anlam tasavvurunun ve arayışın rengini yitirmesi, tek ve soluk bir renge dönüşmesi olarak tarif edilmektedir. Bu noktada bir önceki konudilde “aşmak” ve “öte” sözcükleriyle birlikte tanımlanan gelecek yansıtımının ve yöneliminin “geçmiş renk”

<sup>438</sup> a.g.e. s.58

ifadesiyle yerini geçmiş arayışına bıraktığı görülmektedir. Konudil-1’de “özlemin” hem daha önce bilinmiş hem de henüz bilinmemiş olana yönelik olabildiği anlamsal çıkarımı yapılmıştı. Bir önceki konudilde geleceğe, henüz bilinmemiş olana yönelen özlem şimdi daha önce bilinmiş olana, “geçmiş renge” yönelmektedir. Anlam arayışında olan “özleyen”, “özlem” her ne kadar özsel olarak “arayış” demekse de esas olarak hep bir kavuşma, tutunma içgüdüsüyle hareket etmektedir. Geleceğe yönelen arayış ufkun ötesine ulaşmada kimi zaman başarısız kalır: Kişi, anlam tasasında kimi zaman çokça boğulur ve bunalır. Bu durumda, Oğuz Atay’ın Babama Mektup adlı öyküsünün anlatıcı kahramanının “*Ben, senin çıktığın köye dönmek istiyorum; yani, sonradan görme deniz özlemcileri gibi kıyada balıkçılarla filan sohbet etmek istiyorum. Balığa çıkmak bize göre değil babacığım.*”<sup>439</sup> ifadesinde olduğu gibi “özleyen”, bu gününü anlamlandırmak için daha önce ayrıldığı “vahasını/köyünü” özleyebilmektedir. Kişinin fırlatıldığı dünyadan ayrılıp çıktığı çöl/deniz macerasında yolunu bulamayışı/balık tutamayışı, onu tekrar vahasına/babasının köyüne yönlendirebilmektedir. Buna göre geleceğe yönelik anlam ve arayış tasasındaki özleyen için nesnenin tüm anlamının “grileştiği” bir anda, anlamın özleyen için imkânsız görüldüğü ve her şeyin anlamını yitirdiği bir durumda arayışın yönelimi “geçmişe” geçmişin “rengine” doğru devinebilmektedir. Bir önceki konudilde yapılan “dünya” tanımı üzerinden dünyanın “grileşmesi” ve “renksiz bir arkaplan” hâline gelmesi durumunda dünya nasıl görünmez kılındığı ve silindiği hâlde tamamen yok olmuyorsa burada da “şimdinin” dünyası yalnızca göz önünden kalkmakta, yönelimin nesnesi olmayı bırakmaktadır. Kişi geçmiş anlamı artık geçmişteki gibi göremez. İster istemez geçmişin rengine bakarken arka planda kalan şimdinin etkisi altında olacaktır. Neticede geçmiş bir gün “aşılmıştır” ancak şimdi tekrar değerli olmuştur. Bu değerlenmenin, şimdi ile, şimdinin dünyası ile ilgisi olmaması mümkün değildir. Babasının köyüne dönen göz o köyü artık deniz gören gözlerle seyredecektir. Dolayısıyla 111►“arkaplan, bir göstergenin görünen yüzünde olmasa dahi onu o gösterge yapan derin varlıktır”. Bu anlamda “grileşme”, yalnızca nesnenin dikkat çekici, göz önünde oluşunun arka planda kalmasıdır. 112►“Grileşme, varolanın ön planda olmayı bırakmasıdır”. Konudilde “şimdinin” dünyasının “renksiz”, geçmişin ise “renk” sözcüğüyle ilişkilendirilmesi, özleyen o anki bakış açısından “anamlı” ve “anlamsız” ikiliğini yaşadığını ortaya çıkarmaktadır. Özleyen, şimdiyi bir an anlamsız görürken onu renksiz/gri olarak ifade eder. Geçmişteki tasavvuru ise bütün renksizliğin içindeki tek

<sup>439</sup> Oğuz Atay, *Korkuyu Beklerken*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.182



renk olarak görmektedir. Buna göre 113►“renk, anlamsızlığın içindeki anlamdır”. 114►“Renk, tüm anlam imkânları içinde kişinin dikkatini çeken, ona elini uzatan anlamdır”. Dolayısıyla özlem için şu tanım yapılabilir: 115►“Özlem, şimdinin gözüyle geçmişte anlamı görmektir”. 116►“Özlem, anlam tasasından bitkin düşüp geçmişe yönelmektir”.

“Şimdinin” gözünün geçmişin anlamlandırımındaki etkisi, konudilin son ifadesinde ayrıca dile getirilmektedir. Buna göre “özlem” bir grilik, dünyaya rengini veren bir griliktir. Geçmiş renkli kılan şey, şimdinin grileşmesidir. Eğer “şimdi” grileşmeseydi “geçmiş” rengiyle ön plana çıkamayacaktı. Özlem, şimdinin kendisidir. Özlem şimdiden kaynaklanır, öteye yönelir. Geçmişe veya geleceğe, şimdinin ötesine. Buna göre 117►“öte, şimdinin geriye veya ileriye dönük ardıdır”. Gelecek “öte” iken geçmiş “beri” değildir. “Beri”, şimdiye yönelir, geçmişten veya gelecekten. Dolayısıyla 118►“özlem, öteyi beride isteyen şimdidir”.

Özlem, Konudil-1’de ifade edildiği gibi hem daha önce bilinmiş hem de henüz bilinmemiş özlemekse ve artık daha önce bilinmiş olanı özlemenin şimdiden ayrı düşünülemediği kesirse “yeniden bilmek” anlamında “bilmek” eylemi için şu tanım yapılmalıdır: 119►“Bilmek, daha önce bildiğini sandığının bilgisine tekrar tekrar başkaca sahip olmaktır.”.

#### 4.13. Konudil-13

{Özlem, batmış, ama aydınlığı hâlâ süren güneş gibidir –  
bu yüzden akşamüstü saatleri, hüznün saatleridir.  
Özlemin ayrılmaz ikiz kardeşidir hüznün :  
kendi kendilerini çelen iki duygu olarak, hep,  
birbirlerini çekerler-  
Özlem hüznü edemez; her hüznün de,  
şurasında burasında, bir özlem, gizli, durur,  
kıpırdanır.  
Özlem hüznüdür – hüznün de, özlemlisi.} <sup>440</sup>

<sup>440</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.59

Konudil, özlemin, aydınlığı devam eden henüz batmış bir güneşe benzetilmesiyle başlamaktadır. Güneş her sabah doğar ve her akşam tam aksi yönden batar. İnsanın uzaya dair yeterli bilgisi olmasa her sabah doğanın dünkinden farklı bir güneş olduğunu düşünülebilirdi. Gelgelelim her ayrı günü aydınlatan güneş hep aynı güneştir. Hatta bir “gün” imkânını yaratan, gün diye bir kavramın varlığını insan için mümkün kılan da güneştir. Bu sebepten dolayı güneş, gece kavramının da yaratıcısıdır. Neticede gün olmasaydı gece adında ayrı bir adlandırılmaya ihtiyaç duyulmazdı. Bu nedenle insan için güneşin “özleme” benzetilmesi oturaklı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Anlam tasası olarak “özlem”, karanlıkta kimliksiz kalan nesnenin anlamını insana açmaktadır. Her gün yeniden doğan aynı güneş olmasına rağmen insan her gün başka bir anlamın imkânına uyanmaktan vazgeçmez. Arayışın bitimsizliğinin anlamsızlık gecesini yaratan da o anda orada olmayan, doğacağı sabah beklenen, özlemin kendisidir. Bu nedenle 120► “güneş, anlamdan anlamsızlığı, anlamsızlıktan anlamı devşirendir”. Güneş, yeniden doğmak için “batmaktadır”. Dolayısıyla şimdiki ve geleceği aydınlatacak güneş, dünkiyle aynıdır. Ancak gecenin eğittiği gözler nesneyi farklı görür. Bu yüzden “batmak” bir yok olmak değildir; 121► “batmak, insanın ertesi gün umuduyla anlam tasasına düşmesidir”. Bu umut, henüz batmış güneşin sönmek üzere olan aydınlığına tutunmaktır. Dolayısıyla 122► “özlem, yeniden doğacak güneş umuduyla ufuktaki akşam kızılığını seyretmektir”.

Konudil, “batmış güneşin aydınlığı” üzerinden “özlem” ve “hüzün” sözcüklerinin anlamsal ilişkilerini serimleyerek devam etmektedir: Buna göre güneşin akşamüstü aydınlığının özleyende açığa çıkardığı duygu “hüzün”dür. Anlamın ufukta giderek gözden kaybolması ve gecenin çökmesi, kişide bir “tasa” uyandırır. Bu, Sartre’ın “bulantı” kavramıyla anlatmak istediği şeyle yakından ilişkilidir.<sup>441</sup> Kişi anlamla dolu iken (kendinde-varlık) huzurludur ancak hiçliği hissettiğinde (kendisi-için-varlık) “bulantı” duymaktadır. Bulantı, varoluşsal bir histir ve güneşin batmasıyla ortaya çıkan “hüzün” bu tasayla açıklanabilir. Buna göre 123► “hüzün, yiten anlamın ardından insanın duyduğu tasadır”. 124► “Hüzün, huzurun yasını tutan duygudur”. 125► “Hüzün, huzuru özleyen duygudur”.

Hüzün ve özlem birbirlerini “çeldikleri” gibi “çekmektedirler” de. Hüzün özsel olarak özlemin kendisidir çünkü özlemin yarattığı gecede ortaya çıkar. Anlamsal geceye

<sup>441</sup> Jean-Paul Sartre’ın “bulantı” kavramı için bkz. Haluk Aşar, “Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulantı" Kavramlarının Analizi”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2014, Bahar S.17, s.96

ve gündüze ayrı ayrı anlamlarını veren özlemin kendisidir ve eğer hüznün olmasaydı “yarınki muhayyel anlamın” varlığı mümkün olmazdı. Çünkü özleyeni yoran hüznündür, geceyi yoran ve gündüze çeviren de hüznün kendisidir. Hüznün bir yas olduğu kadar yeniden ayağa kalkmaktır da. Bu nedenle 126►“hüznün, huzuru çağırın ıgıktır”. 127►“Özlem, hüznle çekişirken aynı zamanda onu kendisine ekendir”. Hüznün özlemlle, özlemse hüznle mümkün ve anlamlıdır.

#### 4.14. Konudil-14

{Özlemin tek bir düşmanı vardır : zaman...  
Zaman, özlemin hem çekemediği –yoketmek  
istediği; en azından yoksaydığı-, hem de, kendisini  
yokeden; giderek, güçsüz kılan, tüketendir.  
Özlemi, zaman üretir; ama onu tüketen de odur-  
zaman, kendi doğurduğu çocuğu, özlemi,  
boğazlar...} <sup>442</sup>

Konudilde “zaman”, “özlemin” düşmanı olarak tayin edilmiştir. Genel olarak aralarındaki ilişki ise bir önceki konudilde işlenen “gece” ve “güneş” ilişkisine benzemektedir. Nasıl ki güneş, günü yaratmasıyla gecenin de dolaylı yaratıcısı olmakta idiyse, özlem de zaman tarafından doğurulmuş olmasına karşın onu yok etmek istemektedir. Konudile göre “zaman” “özlemi” üretir ve doğurur. Özlemin varlığı onun varlığıyla mümkündür. Buna karşın “özlem” zamanla ekişir, onu yok etmek ister. Çünkü “özlemi” yani anlam tasasını tasa kılan, kişiyi “özlenenin” peşinde koşturmakla tüketen de zamandır. Önceki konudillerdeki “özlemin” kendi kendisini bitirmek isteyen bir duygu olduğu çıkarımı hatırlanırsa zamanla ilişkisi de anlamlı olacaktır. Anlam tasası olarak nitelediğimiz özlemin zamanla ilişkisi, Heidegger’in “zaman” kavramına yüklediği anlamı hatırlatmaktadır. Buna göre insanın varoluşunun en özsel yanı onun zamansal bir varlık oluşudur. Kişinin anlam tasasına düşmesinin, durmaksızın ait olmak peşinde koşuşunun, bu telaşının nedeni onun zamansal, süreli, ölümlü oluşundan ileri gelmektedir. Heidegger bu tasaya “kaygı” demektedir. İnsan “ölümü” bildiği için yaşama bir anlam verme “kaygısı” gütmektedir. Bu, bir çeşit ölümü unutma, kişinin kendisini oyalaması gibi düşünülebilir. Bu nedenle kişi nesnelere arasında anlamsız kaldığında “kaygı” duymaktadır ve bu kaygı “özlemin” kendisidir. 128►“Kaygı, anlama duyulan

<sup>442</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.60

özlemdir”. Ölümün varlığı nedeniyle kişinin zamansal oluşu ve dolayısıyla zamanın varlığı, kaygıyı/özlemi ortaya çıkarır. Özlemin/kaygının amacı “zamanı” yani “ölümü” yenmek, anlamla dolarak zamanı aşmaktır. Ancak o tasa içinde bunun asla mümkün olmadığını da kavramaktadır. Zaman, kişinin ölmeden bir gün asla bir anlam içinde tamamlanamayacağını, asla büsbütün bir manada sabitlenemeyeceğini insana hatırlatmaktadır. İnsan ancak diğer insanlar gibi ölümle beraber tamamlanacaktır. Zaman, bir baş ve bir son olduğunu kişiye bildirmektedir. Bu nedenle özlemin tasası/kaygısı, hem kendisini yani tasayı, hem de zamanı yani ölümü yok etmek, yok saymak, onu unutmaktır.

Buna göre 129► “zaman, yaşamın süreksizliğidir”. 130► “Zaman, insanın doğum ve ölüm arasındaki fuzuli yolculuğudur”. 131► “Zaman, özleyenin asla kavuşamayacağı özlenenini aradığı yoldur”. Zaman sözcüğünün bu tanımları üzerine “özlem” için şu yeni tanımlamalara ulaşmak mümkündür: 132► “Özlem, zamana karşı verilen tamamlanma savaşıdır”. 133► “Özlem, zaman içinde zamanı durdurma arzusudur”. 134► “Özlem, zamanın yarattığı özlenen zamanın elinden alma çabasıdır”. ►135“Özlem, ölümü unutmak için oyalanmaktır”. 136► “Özlem, ölümden kaçmak için ebedi varlığı aramaktır”. Buna göre 137► “ölüm, özlemin istemsiz bitimidir”. Zaman ile özlem kavramlarının düşmanlığı, “düşman” sözcüğü için şu tanımı gerekli kılar: 138► “Düşman, kişinin kendisini yaratmak için savaştığı şeydir”.

#### 4.15. Konudil-15

{Özlem hep bir boşluktan hareket eder; ama, önceleri dolu olmuş olan bir boşluktur bu – istediği de, sonra; sonraki zaman aralıklarında, sürelerinde de -yeniden- dolu hâle gelmesidir.

Özlem, geleceğin geçmiş gibi olması istediğidir – ama, şimdi açısından, gelecekte önce, şu ânın, önceki -anımsanan- anlar gibi olması isteği; ve –olamadıkları için-, olmamaları –olamamalı-ndan dolayı, isteğinin boşa çıkması konusundaki, itirazıdır.

Özlem, şimdiye de itiraz eder, geleceğe de- tek istediği –şimdi ve gelecek için onayladığı- da, geçmiştir.

Özlem, geçmiş, şimdi olsun ister – ve bütün gelecek de,

hep, aynı, geçmiş –ve gelecek...

Özlem geçmişin geçmemiş –ve geçmeyecek-  
olmasını ister.

Özlem geçmişi gelecek  
ister.} <sup>443</sup>

Konudil, “özlemin” hep bir “boşluktan” ancak daha önce “dolu” olmuş bir “boşluktan” hareket ettiği ifade edilerek başlar. Özlemin anlama ve anlamlılığa duyulan bir özlem olduğu genel çıkarımımızdan hareketle “boşluk” ve “doluluk” arasındaki ilişki açığa çıkarılabilir. “Doluluk” önceye, “boşluk” ise özlemin hüküm sürdüğü şimdikiye konuşlandırılmıştır. “Özlemi” harekete geçiren boşluktur ancak boşluğun özlemi doğurması, o boşluğun daha önce dolu olan bir boşluk olmasından ileri gelmektedir. Birbirinin zıttı olan bu iki kavram esasen bu zıtlıktan dolayı vardır. Bir şeyin dolu olması dolayısıyla boşluğu mümkündür. Uzamsal bir boşluk kavrayışı için “doluluğun” öncede kavranmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla 139►“özlem, doluluğa hasret duyan boşluktur”. Geçmişe konuşlanan “doluluk” bu açıdan kişinin anlamla doluluğunu, bir anlamla var oluşunu imlemektedir. 140►“Doluluk, kişinin bir anlam için ve bir anlamda var olmasıdır”. Belli bir “dünyaya” fırlatılmış olan kişi, bir dünya olanağı dolayısıyla “dolulukla” tanışır. Doluluk yerini boşluğa bıraktığında, kişi anlamdan uzaklaştığında ise “özlem” yani anlam tasası açığa çıkar. Bu nedenle 141►“boşluk, kişinin nesneye ve kendisine dair bir anlamdan yoksunluğudur”.

“Özlem”, daha önce dolu olanın şimdiden sonra da dolu olmasına duyulan istek olduğuna göre özlemin özlediği anlam geçmişte gibi görünse de “özlem” geleceğe yönelik bir tasavvuru içermektedir. Nitekim konudilde “anımsanan” ânın gelecekte de anlaşması arzusu dile getirilmektedir. Buna göre 142►“özlem, geçmişte duyulan doluluğun gelecekte de mümkün olmasına duyulan arzudur”. Ancak durmaksızın arayış demek olan özlem için bu büsbütün mümkün değildir. Gelgelelim bunun mümkün olduğu durumda özlem mümkün değildir. Özlem, bir arzudur ve tatmini mümkün olduğunda kendisini yok eder. Bu nedenle konudilde “özlem” bir “itiraz” olarak tayin edilmiştir: 143►“Özlem, istenenin olmamasına ve olamayacak olmasına yapılan bir itirazdır”. Bu itirazın hedefinde ise özlemi hem doğuran ve hem de kişiyi tüketen “zaman” olmalıdır. 144►“Özlem, zamana ve zamansallığa yapılan itirazdır”. Demek ki 145►“itiraz, kişinin

<sup>443</sup> a.g.e. s.64

bir türlü tamamlanamayacak olmasına isyanıdır”. Özleyen, zamana ve isteğinin olmayışına itiraz ederken “onayladığı” şey “geçmiş”tir. Geçmişin şimdi ve gelecek olmasını onaylamaktadır. Bu nedenle 146►“onaylamak, kişinin bir şeyi anlamlı bulmasıdır” denebilir. Eğer kişi geçmişi onaylamakta ve şimdi/gelecekte onu istemekteyse “hâlihazırda bilinen bir geçmiş için arayışa neden devam etmektedir?” sorusu ortaya çıkar. Bildiği geçmişi terk etmiş olmanın ve onu şimdide bulmanın “mümkün değil” gibi görünmesi, durumun başkalığına işaret etmektedir. Buna göre kişi geçmiş olan anlamı değil, anlamlı olduğu andaki kendi anlamlılığını şimdide ve gelecekte istemektedir. Özlediği şey, geçmiş anlam değil geçmiş anlamlılık hâlidir. Bu nedenle 147►“onaylamak, bir hâli anlamlı bulmaktır”. Buna göre 148►“özlem, geçmiş hâli şimdi ve gelecekte istemektir”. 149►“Özlem, geçmiş doluyu değil, geçmiş doluluğu şimdiki boşlukta istemektir”. 150►“Özlem, doluluğun daim ve kaim olmasını istemektir”.

#### 4.16. Konudil-16

{Özlem geçmişin acı tadını da taşır:-

Geçmiş, özlem için, hep dolu, hep anlamlı, hep mutlu  
olduğu halde, tam da o yüzden, boş, saçma, acılı  
görünüverir birden – özlenen hep ‘orada’dır; ama,  
yabancılaşır, uzaklaşır, gidiverir birden –  
anılar büzülür; özleyenin gözünde belirsizleşir  
özlenen – bir katı bıkkınlık gelip yerleşir  
o doluluğun, anlamlılığın, mutluluğun ortasına:-  
Özlenen gitmiştir, gelmemektedir –  
gelmeyecektir...

Özlem kalır yalnızca, özleyene-

Özleyene tek kalan, özlemdir:-

Özlem, tek kaldığında, özlemdir, ancak-

Özlem, tek başınadır.

Özlem yalnızdır.

Yalnız: özlem...} <sup>444</sup>

<sup>444</sup> a.g.e. s.66

Konudil, “özlemin” “geçmişle” ilişkisini, geçmişi hem “dolu, anlamlı, mutlu” gibi olumlu hem de “boş, saçma, acılı” gibi olumsuz sözcüklerle tanımlayarak kurar. Bu ilişki, bir önceki konudilde “özlenenin” aslında geçmişteki o hususi anlam değil de anlamlılık hâli olduğuna yönelik yapılan çıkarım göz önüne alındığında daha açık görünür. Geçmiş, özlemin geçerli olduğu şimdide bir yandan özleyenin özlediği mutluluk ve huzuru içermektedir. Ancak geçmişin anlamlılığının teminatı olan anlam, bugünde mümkün değildir. Geçmişin şimdi özleyen açısından boş, saçma ve acılı oluşu, eski doluluğun bugünde mümkün olmamasıyla açıklanabilir. Bu nedenle geçmiş için bir yandan 151►“geçmiş, özleyenin saçma bir anlamsızlığı anlam addettiği zamandır” tanımı yapılabilirken diğer yandan 152►“geçmiş, şimdi mümkün olmayan doluluk ve anlamlılık hâlidir” tanımı ortaya çıkmaktadır. Özlenen hep “orada”dır tanımlamasından hareketle “orada” olanın hususi bir özlenen olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü geçmişte ve şimdi orada olan “özlenen” eğer hususi bir anlamı ve anlamlı varlığı temsil ediyorsa şimdideki başkalaşıma, özleme gerek duyulmazdı. Bu nedenle “özlenen” şeyin anlam değil anlamlılık hâli oluşu tekrar açığa çıkmış olur. Buna göre “orası” kavramı nesneye dayalı bir uzamsallığı değil, mekân fark etmeksizin bir durumsallığı imlemektedir. 153►“Ora, uzam fark etmeksizin, kişinin istediği şeyi duyduğu hâldir”.

Geçmişin şimdide bu başkalaşımı “yabancılaşmak, uzaklaşmak, gidivermek” eylemleriyle birlikte gerçekleşmektedir. Özleyen, “oraya” değil, “oranın” geçmişteki içeriğine yabancılaşmaktadır. Buna göre 154►“yabancılaşmak, geçmişin bilindik hususi anlamından uzaklaşmaktır”. Dolayısıyla 155►“uzaklaşmak, geçmişin bilindik hususi anlamına yabancılaşmaktır”. 156►“Özlem, geçmişin bilindik hususi anlamını uzak, yabancı bulmaktır”. Böyle bir durumda kişinin hissettiği şey katı bir “bıkkınlık” duygusudur. Özlemin, anlamın bulunmadığı durumda hissedilen tasa ve kaygı oluşu üzerinden ele alındığında “bıkkınlığın” bir umutsuzluğu da barındırdığı ifade edilebilir. Kişi, geçmişteki anlamlılık hâlini özlediği hâlde o anlamı hâlâ saçma ve yabancı bulmaktadır. Bu nedenle anlamlılığın o anlamdan bağımsız olamayacağı hissine kapılır ve insani çabasından bir bıkkınlık duyar. 157►“Bıkkınlık, kişinin geçmiş anlamlılık hâline ulaşamayacağını anladığında duyduğu histir”.

Bıkkınlık, özlenen hâlin gitmiş ve gelmeyecek olması durumunda duyulmaktadır. Bu durumda özleyene “tek kalan” özlemdir. 158►“Tek kalmak, her şey elden yiterken bir şeyin kalmasıdır”. Özlemin özleyene tek kalmasıyla özleyen “tek kalmıştır”. Buna

göre 159►“tek kalmak, kişinin anlamlılık hâlini yitirmesidir”. Dolayısıyla anlam tasasındaki kişi için “özlem” özsel olandır. Her şeyden ayrı, her şey tarafından gidilmiş olsa dahi kişinin “tek başınlığında” özlem daima onun yanındadır. Arayış ve anlam kaygısı insan için daimi ve özseldir. Özlemi “tek başına” ve “yalnız” sözcükleriyle ilişkilendiren konudilde de “özleyenin” özlemle yalnız kalışı işlenmektedir. Buna göre 160►“yalnız, her şeyden yalıtık hâlde salt tasadan ve kaygıdan ibaret olan insandır”. 161►“Özlem, insanın insan kalmasını temin eden özsel duygudur”.

#### 4.17. Konudil-17

{Özleme ile bekleme –özlem ile bekleyiş- yapışık ikizler :

biri bir yana, öbürü öteki yana dönük, yönelik –

özlemin yönü özleyenden özlenene doğru;

bekleyişin yönü, beklenenden bekleyene doğru...

Ama ikisi de aynı yerde; birbirine bitişik...} <sup>445</sup>

Konudilde “özlem”, “beklemek” eylemiyle kurduğu ilişki üzerinden tanımlanmaktadır. Bu iki kavramın “yapışık ikizlere” benzetilmesiyle esasında birbirleriyle denklikleri vurgulanırken farklılıkları “yöneldikleri, döndükleri” “yan” üzerinden açığa çıkarılmaktadır. Özlemin geçmiş ve gelecek arasında “şimdide” vuku buluşu üzerinden ele alındığında “yönelik ve dönük” oluşun geçmişten ve gelecekte şimdide doğru olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre “özleyenden özlenene” yönelen “özlem”, geçmiş anlamlılığı şimdide istemektir. Özlemin yönelimi geçmişten şimdidedir. Bunun yanında “beklenenden bekleyene” dönük olan “beklemek” ise gelecekte şimdide yönelmektedir. Bekleyen, geleceğin anlamlılığını şimdide tasarlamaktadır. “İkisi de aynı yerde; birbirlerine bitişik” biçiminde tanımlanan “özlemek” ve “beklemek” gerçekten de birbirleriyle bağılırlar hatta aynı şeyi ifade ederler. Aslında 163►“özlemek, geçmişte beklemektir”. Geçmişe yönelen özlem duygusu gelecek beklentisini de güdülemektedir. Her iki edim de “şimdi” içinde gerçekleşmektedir ancak “geçmişe” ve “geleceğe” yönelirler. “Geçmişe” yönelme bir “geçmişe gitme” isteği değildir. O, geçmiş anlamlılık hâlini gelecek için tasarlamaktadır. Dolayısıyla “özlem” ile “beklemek” arasında bir fark yoktur. Bundan hareketle 164►“beklemek, kişinin geçmiş anlamlılık hâlini şimdide gelecek için tasarlamasıdır” ve 165►“özlem, kişinin geçmiş anlamlılık hâlini şimdide gelecek için tasarlamasıdır” tanımlamaları mümkündür. Konudilde de

<sup>445</sup> a.g.e. s.75



“ikisi de aynı yerde” ifadesi kullanılarak, bulunulan “şimdi” işaret edilmektedir. “Şimdi”, geçmiş ve gelecekte farklı olarak tasarlanmanın gerçekleştiği, kişinin “kendisinin” vuku bulunduğu “yerdir”. 166► “Şimdi, anlam arayışındaki insanın geçmişi ve geleceği yeniden tasarladığı yerdir”.

#### 4.18. Konudil-18

{Bir uçta, bekleyen beklenenin geleceğinden eminse

-kişinin beklediğinin geleceği kesinse-

bir aydınlık kaplar özlemi :

umutlu, amaçlı, canlı...

Öteki uçta, bekleyen beklenenin gelmeyeceğinden eminse

-kişinin beklediğinin gelmeyeceği kesinse-

bir karanlık duygu olarak kalır özlem :

umarsız, çaresiz, bezgin...} <sup>446</sup>

Konudilde “iki uç”, yani “şimdi” ve “gelecek” arasındaki “bekleme” ve “gelme” ilişkisinden hareketle “özlemin” “karanlık” ve “aydınlık” sözcükleri üzerinden bir inceleme yapılmaktadır. Buna göre bekleyen beklediğinin geleceğinden eminse/beklenenin geleceği kesinse özlemi bir “aydınlık kaplar”. Bunun aksine bekleyen beklediğinin gelmeyeceğinden eminse/beklenenin gelmeyeceği kesinse özlem “karanlık kalır”. Önceki bölümlerde anlam tasasındaki insan (özleyen) için özlemin içeriği “kaygı” ile nitelendirilmişti. Bu konudilde kaygının/özlemin iki tarafı, aydınlık ve karanlık, dile getirilmektedir. Öncelikle özlemin “umutlu, amaçlı, canlı” olduğu durumda “aydınlığa dönüşmesi” ve “umarsız, çaresiz, bezgin” bulunduğu durumda “karanlık kalması” göz önüne alındığında özlemin özsel olarak “karanlık” oluşu öne çıkar. Çünkü 167► “kalmak, bir şeyin ne ise öyle olmaya devam etmesidir”. Buna karşın özlemi bir durumda “aydınlık kaplamaktadır”. Kaplamak eyleminin Konudil-11’de yapılan “hıfz etmek” içerikli tanımından bir açıdan farklı olarak burada kaplayanın (aydınlık) ön plana taşındığı çıkarımı yapılabilir: Ancak “kaplamanın” önceki tanımında bulunan “kaplananın etkisini ve varlığını yitirmeyip sürdürmesi” durumu, burası için de geçerlidir. Buna göre “özlem” özünde karanlıktır ve bir durumda, belki bir anlığına onu “aydınlık kaplamaktadır”. Bu nedenle “kaplamak” için 167► “kaplamak, bir şeyin nelikliğini saklayacak biçimde görünüşünü ele geçirmektir” tanımı yapılabilir.

<sup>446</sup> a.g.e. s.75

Kaplamak ve kalmak kavramlarından hareketle “aydınlık” ve “karanlık” sözcükleri için önceki konudillerde ele alınan “gece” ve “gün” ikiliği üzerinden şunlar çıkarılabilir: Anlam “güneşi”, varlığıyla varlığı/anlamı, yokluğuyla yokluğu/anamsızlığı, yani günü ve geceyi yaratmaktadır. Dolayısıyla anlam/gün özlemi olarak anlam tasası/kaygı geceyle örtüşür. Bundan hareketle 168►“karanlık, beklenen anlamlılık hâlinin gerçekleşmesine umutsuzluk duyulan durumdur”. Gün ve anlamla örtüşmesine karşın bir “anlamlılık/anlama ulaşımlık” hâlini ifade etmekten ziyade “özlemin” bir biçimi olarak ortaya çıkan “aydınlık” için ise 169►“aydınlık, kişinin anlam tasa ve arayışında anlamlılık hâlinin geleceğine dönük, bir anlık umutluluk durumudur” tanımı yapılabilir.

Aydınlık ve karanlık kavramları üzerinden ele alınan “özlemin” özünde bir kaygı ve arayış olduğu yorumu, inceleme boyunca karşımıza çıkmıştır. Buna istinaden kaygının beklentisiz ve arayışsız olması, kesinliğe dayanması mümkün değildir. Bu nedenle konudilde ele alınan “emin” ve “kesin” sözcüklerinin anlamsal yapıları ile ilgili başkaca bir çıkarım yapılması gerekmektedir. “İki uç” durumunda “özleyenin”, özlenenin hem geleceğinden hem de gelmeyeceğinden “emin” oluşu ele alınırken iki durumda gelme veya gelmeme etrafında bir “kesinlik” söz konusu edilmektedir. “Özlemin” bir kaygı ve bitimsiz arayış olduğu anlamsal çıkarımından hareketle buradaki “emin ol-” eylemi, Konudil-1’de tanımlanan “bilmek” sözcüğünün anlamsal farklılaşımı üzerinden ele alınmalıdır. Konudil-1’de “özlem”, “özlenenle” hiç tanışılmamış olan durumda (bilinmediği durumda) dahi onu bilmek, gelmeyeceği bilineni (sanılanı) bilmek (bilgisine sahip olmak) olarak işlenmekteydi. Dolayısıyla konudilde kullanılan “emin” ve “kesin” anlambirimleri, sanıya dayalı bir bilginin eminliği ve kesinliğini imlemektedir. Çünkü neticenin bir fizik deneyi gibi kesin olduğu bir arayış veya özlem mümkün değildir. “Eminlik ve kesinlik”, özleyenin bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bundan yola çıkarak 170►“emin olmak, geleceğe dair bir sanının hakikat oluşuna kanaat etmektir” tanımı yapılabilir. Aynı şekilde “kesinlik” için 171►“kesinlik, geleceğe yönelik bir sanının öznenin kanaatinde hakikatleşmişliği” tanımlaması mümkündür. Buna göre 172►“özlem, mutlak aydınlığın olanaksızlığının peşinden inançla gidilen karanlık yoldur”.

#### 4.19. Konudil-19

{Özlem, sana, yalnızlığının değerini de öğretir,

yakıcılığını da...

Özlem yakıcı değerdir

- yanmanın değerliliği...

Özlem, yalnızlığın yakıcılığında yaşanan

değer

dir} <sup>447</sup>

Konudilde “özlem”; “yalnızlık”, “değer”, “yanmak” ve “yakıcılık” sözcükleri üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre “özlem” hem “yalnızlığın değerini” kişiye öğretir, hem de kendisi bir “değerdir”. Kişi anlam tasasına, anlamıyla varken, onunla birlikteyden değil ondan ayrıldığında veya ona henüz ulaşmadığında düşmektedir. Buna göre anlam tasası ve arayışı olarak özlemin içeriğindeki kaygı ve hüznün, özlemin kişiye kattığı bir değerdir. Özleyen kişi “yalnızlık” içinde “yalnız” olarak nitelendirilmiştir. Konudil-7 ve 16’da yapılan “yalnız” tanımından hareketle “yalnızlık, kişinin anlamlılıktan yoksun ve anlam tasasında bulunduğu hâldir” tanımlaması gerçekleştirilebilir. Konudile göre “yalnızlık” “yakıcıdır” ve bu yakıcılık tasa ve hüznle açıklanabilir. Buna göre 173►“yakmak, kaygının kişiyi anlamsız bir varoluşa düşürmesidir”. 174►“Yakıcılık, kaygının kişiyi anlamsızlığa düşür eden niteliğidir”.

Konudilde “özlemin” yakıcı değer ve yanmanın değerliliği olduğu ifadelerine de yer verilmektedir. Özlem-yakıcılık-değer ilişkisini daha açık analiz etmek için “özleyen değerli bulduğu şey” üzerine eğilmek gerekmektedir. Özleyen için baştan beri değerli olanın “özlenen/anlam” olduğu varsayılabilir. Ancak konudilde özlenenden uzaktaki “yalnızlığın” bir değer oluşundan söz edilmektedir. Öyle ki yalnızlığın yani anlamdan uzaklığın yakıcılığının bir değeri vardır ve bu durum “özlemi” bir değer yapar. Söz konusu “değer”, Hayalî’nin “bilmezler” redifli gazelinde bulunan, günümüzde bilindik bir vecize olan “*O mâhîler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler*”<sup>448</sup> dizesi üzerinden okunabilir. Hayalî’nin gazelindeki bu dize, balıkların denizde buldukları hâlde denizin ne olduğunu hatta var olup olmadığını bilmediklediklerini dile getirmektedir yorumu yapılabilir. Balıkların bütün dünyası denizdir ve denizin dışını tecrübe etmemiş bir balık denizin değerini bilmez. Balık, denizin içinde başka balıkları avlayarak yaşar veya başka balıklarca avlanarak ölür. Bir balık için yaşam veya ölüm denizin içindedir ve o bu yüzden

<sup>447</sup> a.g.e. s.77

<sup>448</sup> Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Bey Dîvânı*, Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1945, s.125

denizin neliğini tasavvur etmez. Bir balık için denizin “değeri” ancak bir oltanın ucunda tekrar suya girmek için çırpınmasında ortaya çıkmaktadır. Denizin verdiği yaşam veya ölüm, avlamak veya avlanmak balık için özeldir. Ancak bir oltanın ucunda sudan uzak ölmek veya bir akvaryumda mahdut yaşamak, balık için yabancıdır. Balık için artık denizin bir “değeri” vardır ve bu değeri ona kazandıran “olta ucunda çırpınma” veya “bir akvaryumda hapsolme”, yani özlem ve hasret de bir değerdir: Deryayı mahiye bildiren bir bilmek değeri. 175►“Özlem, bir balığın denize dönmek için oltanın ucunda çırpınmasıdır”. 176►“Özlem, bir akvaryumun içine ara sıra atılan yemin umuduyla yaşamaktır”.

Bu nedenle “özleyen” için “özlenenin/anlamın/varlığın” “değere binmesi”, ancak ondan uzaklıkta ortaya çıkan “özlemde”, özlemin içeriği olan “yalnızlıkta” ve yalnızlığın kişideki etkisi olan “yakıcılıkta” mümkündür. “Özlenen” kişiye “bildiren” özlem, bu yüzden bir değerdir ve değerlidir. “Özlem” insani değerlerin en önemlisidir, hatta en özsel insani değerdir denebilir. Çünkü anlamak ve anlamlandırmak, hayvanlardan ayrı olmaklığıyla insan olmanın yegâne gereğidir. Anlamın göreliği ve farklılığıyla herkesin anlamsal bağlılığı farklı olabileceken “özlem”, yani anlam tasası herkes için ortak bir “değerdir”. Bu nedenle 177►“değer, kişinin güçlü ve huzurlu varlığı için donandığı anlamdır” tanımlamasının yanında 178►“değer, insan için ortak bulunan anlam tasası, anlam arayışıdır” tanımlaması da yapılabilmektedir. Tüm bunların üzerine “özlem” için 179►“özlem, geçmişin değerini bildiren değerdir”, 180►“özlem, varlığın değerini bildiren değerdir”, 181►“özlem, yoklukta varlığın değerinin değere binmesidir” tanımlamaları yapılabilir.

#### 4.20. Konudil-20

{Özlem, boş avuntuyu reddeden bilinçtir: ayrılışın acısını, ılımlandırmaya çalışmadan, olduğu gibi yüklenen bilinç- ne kendini aldatmaya ne başka birşeyle acısını hafifletmeye; ‘teselli’ye yönelir : olduğu gibi kabullenir acıyı – özlenen gitmiştir; şu anda, yoktur; yarın da ne olacağı belirsizdir –} <sup>449</sup>

<sup>449</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.82

Konudilde “özlem”, “avuntuyu” reddeden ve acıyı kabullenen bir “bilinç” olarak tanımlanmaktadır. Buna göre her şeyden önce “özlem” hâlinin bir bilinç ve bilinçlilik hâli oluşu üzerine gitmek gerekmektedir. Buraya kadar çoğunlukla bir “duygu” gibi görünen “özlem”, şimdi “bilinç” kimliği kazanmıştır. Bu bilinç, “acıyı ılımlandırmaya çalışmayan”, “onu olduğu gibi yüklenen”, “boş avuntuyu reddeden” bir bilinçtir. Anlam tasasındaki kişi/özleyen, geçmiş anlamlılık hâlini yitirmiştir ve her ne kadar arayışını sürdürse de kaygı duymaya devam etmekte, kaygıyı alt edip geleceğe umut dolu bakmamaktadır. Bu nedenle 181►“özlem, durmaksızın arayacağının bilincinde olan bilinçtir”. Özleyen, gidenin gitmişliğinin farkındadır ve onu var eden “yalnızlık” her ne kadar ona acı verse, yakıcı olsa da insanı insan olarak var eden “özlem” tecrübe edildiğinde kişinin kendini kandırması, avutması mümkün değildir. Kişi geçmişte inandığı şey uğruna istemsizce, inançla edindiği anlamlılık hâlini ve adanmışlığı, şimdide başkaca anlamalarla ve yönelimlerle, kendisini inandırmaya çalışarak, kendisini avutarak elde etmeyi deneyebilir. Ancak “özlem” bilinci -arayışın, tasanın, kaygının bilinci- buna engel olmaktadır. Kişi “avuntulara” tutunarak ancak ânı geçiştirebilir fakat özlemin bilinci buna izin vermez. Dolayısıyla özleyen bilinci var eden özlemek edimi, onu insan olarak var etmektedir. Dolayısıyla özleyen, boş avuntuyu reddeder. Buna göre 182►“avuntu, anlam tasasındaki kişiyi tasadan bir süreliğine alı koyacak, onu oyalayacak anlamsıdır”. Bu anlamda 183►“ılımlandırmak, kişinin anlam tasasını bastırmak için boş avuntularla oyalanmasıdır”.

Anlamak, büsbütün bir bilinç ve inanç meselesidir. Bu ikisi buluşmadığı takdirde kişi ancak kendisini kandırması olacaktır. Bu kendisini kandırma ve oyalanma, konudilde “teselliye yönelme” biçiminde somutlaşır. Buna göre 184►“teselli, kişiyi kaygının hakikatinden uzak tutacak oyalangaçtır”. Dolayısıyla 185►“özlem, anlam/varlık tasasını duyma iradesidir”. 186►“Özlem, anlam/varlık tasasını duymak zorunda oluşun bilincidir”. 187►“Özlem, yüklenmek gereğinin karşısında oyalanmayı seçmemenin, seçmemenin bilincidir”.

#### 4.21. Konudil-21

{Özlem çeken, daha, neler çektiğinin  
farkında bile değildir – çekeceklerinin:-  
Ayışığını üç sokak lambasına;  
kıyısız denizi bir bardağa;

batmış güneşi bir sigara ucuna,  
 çekeceğinin...  
 Özlem, çeker – çektirir...} <sup>450</sup>

Konudilde “özlem” sözcüğü, “çekmek” eyleminin diğer anlamsal birimlerle kurduğu ilişkiler etrafında ele alınmaktadır. Bu durumda “çekmek” göstergesi iki farklı gösterilene gönderimde bulunmaktadır. Bunlardan ilki “özleyeni” ifade eden “özlem çeken” ansamsal birlikteliğinde somutlaşmıştır. Bu anlamda 188►“çekmek, kişinin anlam tasasını, acısını ve kaygısını reddetmemekle gütmesi, yüklenmesidir”. Bir önceki konudilde “özleyenin” acıyı reddetmeyip, avuntulara yönelmeyip üstlenmesi durumu üzerinden düşünüldüğünde “acı çekmek” eylemindeki gibi bir anlamın gerçekleştiği düşünülebilir. “Çekmek” eyleminin bir diğer anlamsal gerçekleşimi ise “özleyenin” farkında olmadığı “çekmelerini” ifade etmektedir. Bu “çekmeler”; “ay ışığı” ile “üç sokak lambası”, “kıyısız deniz” ile “bardak”, “batan güneş” ile “sigara ucu” arasında gerçekleşmektedir. “Kıyısız bir denizi” “bir bardağa”, belki bir bardak suya “çeken” özleyen için “indirgeyici” bir tavır sergilediği yorumu yapılabilir. “Batan güneşin” yani güneş battığında ortaya çıkan rengin “sigara ucuna” yani sigara çekilirken ucunun aldığı renge “çekilmesi” de yine bir indirgemeyi düşündürmektedir. Bu nedenle ikinci “çekmek” eylemi için 189►“çekmek, bir nesneyi görece daha dar kapsamlı benzer bir başka şeye indirgemektir” ya da 190►“çekmek, yeri doldurulamayacak bir nesnenin yerine bir başkasını koymaktır” tanımı yapılabilir.

Söz konusu “indirgemeyi”, bir önceki konudilde ele alınan “avuntu ve teselli” kavramları üzerinden ele alırsak ilk olarak bir tezat göze batacaaktır. Özlemin bilinci avuntuyu, yani anlamlılığın olmadığı yerde onun yerini tutabilecek, kişiyi kaygısından bir an olsun uzak tutmak için onu oyalayabilecek bir anlamsızı reddetmekteydi. Ancak burada “çekmek” eylemiyle ele alınan indirgeme edimi, söz konusu “avuntuyla” bu bağlamda anlamsal olarak uyuşmaktadır. Buna istinaden 191►“avunmak, indirgemektir” tanımı ortaya çıkabilmektedir. Buradaki tezat, özleyen bilincin avunmak amacıyla indirgeme yapabileceği, anlamsılara tutunabileceğidir. Özleyen neleri nelere indirgeyeceğinin, anlamlılığının uzağında neye anlam atfedeyeceğinin henüz farkında değildir. Ancak anlamın peşinde ve durmaksızın anlama yönelen insan ister istemez bir şeye tutunacaktır. Dolayısıyla “özlemin bilinci” yeri geldiğinde “bilincini kaybetmeye”

<sup>450</sup> a.g.e. s.84

de mecbur kalacaktır. Demek oluyor ki “özleyen”, özlemini çekerken aynı zamanda özleneni başkaca olanaklara çekebilmektedir. Kişi kendisini oyalamak zorunda kalabilmektedir. Her şeye karşın, “kaplamanın” yalnızca görüntüyü ele geçirdiği varsayılırsa, avuntu hüviyetindeki “çekilmiş” biçimler, özleyenin bilinci için asla tam bir anlam olamayacaktır. Özlemin bilinci “ılımlatılabilirken” büsbütün yok edilemeyecektir. Buna göre 192► “özlem, kişinin özlediğini başkaca avuntularda aramasıdır” alternatif tanımı yapılabilir.

#### 4.22. Konudil-22

{ Özlem ile kıskançlığın ilişkisi de sorgulanabilir:-  
Bilgisel açıdan, belki bunlar,  
biri bilememekle; öteki kurmakla,  
aynı noktaya getirilebilir : özleyen özlenenin  
şu anda nerede –kim(ler)le- olduğunu bilmemekten  
dolayı; kıskanan da, kıskandığının  
şu anda biryerde –birisiyle- olduğunu, kurmaktan  
dolayı,  
özleyen – kıskanan / dır:-  
Özleyen, kıskanır da...  
Kıskanan – özlüyor mudur?  
Özlem – kıskançlık  
mıdır?} <sup>451</sup>

Konudilde “özlemin” “kıskançlıkla” ilişkisi sorgulanmaktadır. Bu ilişki, “özlemin” “bilmemek”, “kıskançlığın” ise “kurmakla” ilgisi dolayısıyla tesis edilmektedir. Özleyen, özlenenin nerede olduğunu bilememektedir ve bilememesinden dolayı onun başkaca biriyle olduğunu “kurmaktadır”. “Kıskançlık” ile “özlemin” hissettirdiği şeylerin benzerliği nedeniyle konudilde söz konusu ilişkinin geçerliği sorulur. “Özlemin” anlam tasası ve bitimsiz bir anlam arayışı olduğu varsayımı üzerinden ele alındığında “özlemin” bilememesi, anlamı arayan kişinin nesneyi anlayamamasıyla ve aradığı anlamı bulamamasıyla ilişkilidir. Bu nedenle 193► “bilememek, nesneyi anlayamamak ve onun anlamını bulamamaktır” tanımı yapılabilir. Diğer yandan “kurmak” ise özleyenin “bilemediği/anlamadığı” şeyin bir başkasınca anlaşılması/bilinmiş olmasına dönük

<sup>451</sup> a.g.e. s.101

kuşkusudur. İnsan anlam tasasındayken etrafında birçok hazır anlamsal yapıyla karşılaşır. Dinler, mitler, felsefeler, bilim ve bunun gibi yapılar nesnenin anlamına dair hakikat iddialarında bulunurlar ve bu yapılara/oyunlara katılmış, ait olmuş diğer insanlar, belli bir anlamla sabit ve huzurlu yaşamaktadırlar. Özlem çeken insan ise durmaksızın bu yapıların çekim alanlarında gezinir. Her ne kadar onlara “katılmasa” da onların haklı olabileceklerini “kurmaktan” geri durmaz. Özleyen, “ya onun dediği doğruysa, ya o anlamışsa” demekten kendini alamaz. Bu nedenle 194►“kurmak, nesneye dair başkalarının anlam iddialarının haklılıklarından kuşulanmaktır”.

“Kurmak”, “kıskançlığın” ortaya çıkmasına neden olduğuna göre kıskançlığın “ben” ile bir ilişkisi olduğu yorumu yapılabilir. Nesneye dair tam haklılık iddia eden anlamın “başkalarınca” bulunmuş olmasından duyulan şüphe (kurmak), kişinin başkalarına bu payeyi bırakmak istemeyip anlamı kendisinde bulmaya gayret etmesiyle sonuçlanır. Bu durumun adı “kıskançlıklır”. Kişi “özlem” yolculuğunda aradığı özleneninin büsbütün kendisine ait olmasını ister. Kişinin aradığı şey “anlam” değildir. Orada, benden yalıtık olarak bulunan bir anlamın “özlem” için bir değeri yoktur. Özleyen anlamı ancak kendisinde aramaktadır. Demek ki özleyenin aradığı şey “kendisinin ta kendisidir”. Buna göre 195►“kıskançlık, anlam arayışındaki kişinin anlamı kendisinin dışında bulmaya tahammülsüzlüğüdür”. Bu durumda “özlem” ile “kıskançlığın” ilişkisi de açığa çıkmış olur. Özlem, “öz” ile ilgilidir ve “özlenenin” yalnızca kendisine aitliğini kabul eder. Bundan hareketle 196►“özlem, anlamın herhangi bir yerde değil, özleyenin kendisinde vuku bulmasına duyulan arzudur”. 197►“Özlem, kişinin, başkalarının anlamından ari, kendi anlamını bulma arzusudur”. 198►“Özlem, kişinin kendisini aramasıdır”. 199►“Özlem, özlediğini kıskanmaktır”. 200►“Özlem, anlamlandırma rekabetidir”.

#### 4.23. Konudil-23

{Özlem bütün öteki duygulardan  
-anılardan, ilişkilerinden, ‘iş’lerinden geri çeker  
kişiyi : özleyen kişi için tek bir duygu vardır artık –  
tek bir anı dizisi, tek bir ilişki, tek bir ‘iş’...} <sup>452</sup>

<sup>452</sup> a.g.e. s.104



Konudilde “özlem”, “iş” göstergesinin anlamsal farklılaşımı üzerinden işlenmektedir. Buna göre özlem kişiyi anı, ilişki, duygu gibi mevcut tüm “işlerinden” geri çekmektedir. Bunun neticesinde “özleyen” için tek “iş”, “özlem” olmaktadır. Önceki konudillerde “özlemin” kişiyi hem “avuntulara” yönlendirdiği hem de onu bir şekilde “kendisini avutmaktan” alıkoyduğu çıkarımlarına ulaşılmıştı. Bundan hareketle kişinin mevcut “işleri”, anlam tasasındaki insanın tasasını ve kaygısını unutmak için tutunduğu avuntulardır. Dolayısıyla 201► “iş, kişinin kaygı ve anlamsızlığı unutmak için tutunduğu avuntudur”.

Yusuf Atılğan’ın *Aylak Adam* adlı romanındaki şu ifade, “iş”, “avuntu” ve “tasa” arasındaki ilişkiyi okumaya yardımcı olabilir: “*Kim bilir, iç sıkıntısı olmasa, belki insanlar işe gitmeyi unuturlardı. ‘İş avutur’ derdi babası.*”<sup>453</sup>. Söz konusu alıntıdaki “iç sıkıntısı” tamlaması, kişinin boşluk ve amaçsızlıkta, bir anlam uğruna olamamakta yaşadığı hissi imlemektedir. Bunu “özlemin” getirisi hüznün, kaygı, tasa gibi kavramlarla aynı gösterilenler düzeyine yerleştirebiliriz. Kaygı ve tasa, yani “özlem” olmasaydı insanlar oyalanacak bir avuntu bulmaya gerek duymazlardı. Ancak insan için “özlemin” özelliği ister istemez hem “iç sıkıntısını” hem de “iş” var kılmaktadır. Dolayısıyla konudilde “özleyen”, kaygının harlandığı durumda “işlerinden” geri kalır, avuntularla oyalanmayı tercih etmez veya beceremez. Artık kişinin tek işi “özlemdir”. Bu nedenle 202► “iş, insanın varoluşsal uğraşı olan anlam arayışıdır” tanımı yapılabilir. Buna göre 203► “özlem, kişinin tüm yaşamsal avuntularından ayrı olarak en temel uğraşı olan anlam kaygısı ve arayışıdır”.

#### 4.24. Konudil-24

{Özlem, özlediğinle ilgili herşeyi unutsan da,  
özlediğini unutamamandır : özlediği’ni, ve,  
özlediğini – özlemekte olduğunu...

Özlem, ol’duğun

dur.

Özlem ol’ur

sun.

Ol

dun.

<sup>453</sup> Yusuf Atılğan, *Aylak Adam*, YKY, İstanbul, 2017, s.41

## Özlem

ol- }<sup>454</sup>

Konudilde “özlem”, “olmak” ve “unutmak” eylemleriyle kurduğu ilişki üzerinden ele alınmaktadır. Bu ilişki öncelikle “özlem” hâlinde, “özlenenle” ilgili her şeyin “unutulması” durumunda dahi özleyeninin “özlediği’nin”, yani özleyeninin “özlemesinin” unutulmadığı ifade edilmektedir. Buna göre daha önceki konudillerde ele alındığı gibi “özlemin” hususi bir “özlenene” değil onunla “birlikte” ona tâbi olunan durumdaki “anamlılığa” duyulan bir özlem olduğu çıkarımı yapılabilir. Demek ki 204► “unutmak, kişinin belli bir şeyin belli bir anlamını kendinde yitirmesidir”. Kişinin unutamadığı ise “anamlılığın” yani anlamlı bir varoluşun kendisidir. Özlem duyan kişi için “anamlılık” ve onun verdiği huzur/mutluluk temel bir hedef ve gereksinimdir. Özlem insan için en özsel karakteristik olduğuna göre insanın en temel ve unutamadığı yönelimi kendisinde bir anlama varmak, eşyayı kendinde anlamlı kılmak, anamlılığa ulaşmaktır denebilir.

Bu durum, yani “özleme” ulaşmakla “özlemin” unutulmaz olduğu durum konudilde “olmak” eylemiyle ilişkilendirilir. Buna göre kişi “özleme” ulaştığında, “özleyen” kimliği kazandığında, elde ettiği bir sahiplikten bahsedilemez. Sahipliğin de ötesinde kişi “özlem olur”. Kişi artık tâbi olduğu hususi şeyden uzakta ve hatta onu unutmaktadır. Arayış yoluna çıkan kişi anlamlandırılan insan olarak artık bizatihi özlem “olmuştur”. 205► “Özlem olmak, kişinin en temel bağlarının ötesini aramaya koyularak, anlamlandırmaya adım atması, insan olmasıdır”.

Konudilde diğer ifadelerden zamansal olarak da ayrılan “Oldun.” ifadesi, özlemin “özlem olmaktan” da öte bizatihi “olmak” eylemi ile ilişkisine yönelik bir anlamsal çıkarıma da imkân sunar. Buna göre 206► “özlem, olmaktır”. “Olmanın” bir şeyin en erişkin, olgun hâline gelişi olduğu göz önüne alındığında kişi için en özsel olana yani “özleme, arayışa” ulaşıldığında özlemin olmakla karşılanması yerinde olmaktadır. Örneğin tasavvufta evrenin anlamının kaynağı olan Tanrı’ya ve onun sırrına ulaşmanın kişiyi “insan-ı kâmil” yani “en olgun/erişkin insan” mertebesine ulaştırması da bununla ilişkilendirilebilir. Yine Mevlana’ya atfedilen “hamdım, piştım, yandım” meşhur vecizesi de olgunluk ve erişkinliğin “yanmakla” ilişkisi bakımından özlem sözcüğünün anlamsal içeriğiyle yakın ilişki kurar. Tasavvufta Tanrı’nın sırrına ulaşarak “insan” için en erişkin

<sup>454</sup> O. Aruoba, *Uzak*, s.105

düzeye yanmakla gelen kişi, yorumladığımız örnekleminde “özlemde” yanmakta bulunan özleyenin “olmuş” oluşuyla, olmaklığıyla ilintilidir. Buna göre 207►“olmak, kişinin eşyanın sırrına ermesidir”. “Olmak, kişinin durağı unutarak özün yolda olduğunun bilincine varmasıdır”. 208►“Olmak, insanın ontik varlığı unutarak ontolojik varlığın peşine düşmesidir”.

#### 4.25. Konudil-25

{Özlem ile sevgi arasındaki bağlantı konusunda temel bir yanılığ, özlenen –sevilen- özleyenin –sevenin- yanında olduğu sürece –özleyen ile özlenen; yani, seven ile sevilen- yanyana oldukları sürece, özlemin ortaya çıkmayacağı – ya da döneceği- yollu:- Oysa özlem, sanki, sevenden de, sevgiden de, sevileden de, bağımsızdır : onların olup olmamaları - birbirinin yakınında ya da birbirinden uzakta olmaları- hiç farketmez – sanki, özlem sevgiden değil; tam tersi, sevgi özlemden doğarmış gibi...} <sup>455</sup>

Konudilde “özlem/özleyen/özlenen” göstergeleri, “sevgi/seven/sevilen” birimleriyle kurduğu ilişki üzerinden ele alınmaktadır. İlk olarak “özlem” ile “sevgi” arasındaki ilişkiye dair “seven” ile “sevilenin” yan yana olduğu durumda “özlemin” döneceği yönündeki çıkarımın bir “yanılığ” olduğu dile getirilmektedir. Buna karşın “özlemin” “sevgi/seven/sevilen” bağıntısından azade olduğu savunulmaktadır. Öyle ki seven ve sevilenin yan yana veya uzak olmaları “özlemi” etkilemez. Sonuç olarak “özlem” sevgiden değil “sevgi” özlemden doğar. Dolayısıyla kişi sevdiğinden uzak olduğu için bir özlem duymamaktadır. Aksine kişi özlediği için bir sevgi ve sevilen mümkün olmaktadır. Sevilene ulaşmanın özlemi dindireceği veya yok edeceği, önceki konudillerde de ele alınan “esas/özsel olanın yolda ve aramakta olmak” oluşuyla çelişmektedir. Buna göre “özlem” sevilene ulaşma yolculuğu ve arzusu iken ulaşması dinmemektedir. Aksine kişinin özleminin bir durmaklığı ve dinmekliği yoktur ve özlemin özü “aramaktır”, “özlemektir”. Bununla birlikte “sevgi”, hususi bir özlenene yönelik duygudur ancak “özlem” genel olarak bir gelecek hâli “özler”.

<sup>455</sup> a.g.e. s.109

Özlemin anlam ve anlam arayışı olduğuna dönük tanımlamalarımız üzerinden düşündüğümüzde “sevginin” hususi anlamla örtüştüğü açığa çıkmaktadır. Anlam arayışı belli, sabit, genelgeçer bir anlama yönelir, onu arar gibi görünse de aslında aradığı şey “anamlılık hâlidir”. Dolayısıyla 209► “sevgi, ait olunan veya olmak arzulanan şeye duyulan bağlılıktır”. Buna göre 210► “sevmek, ait olunan veya olmak arzulanan belirli bir şeye bağlılık duymaktır”. Ancak insan için özsel olan ve insanın “olmasıyla” birlikte ulaştığı mertebe olarak “özlem/arayış”, belirli “sevgi” durumlarından bağımsız olarak vardır. Özlemin karakteristiği durmak değil yolda olmaktır ve “sevgi”, “özlem” olduğu için mümkündür. “Özlemin” bir anlık dinginleşme yanılması ardından “özlem” tekrar harlanır ve arayış sürer. Özlem dinginleştiğinde ona bağlı olan sevgi de söner ve anlamını yitirir. Önceki konudillerde ele alınan “kıskanmak/kurmak” sözcüklerinin ifade ettiği “kişinin anlamı herhangi bir yerde değil de kendisinde istemesine” istinaden kişinin “sevgiye” veya “sevilmeye layık” o şeye yönelik bir arayış/özlem içinde olmadığı, aksine sevgiyi kendinde/*bende* üretmenin bir yolunu aradığı çıkarımı yapılabilir. Buna göre 211► “özlem, sevgiye ulaşmak değil sevgiyi üretmek arzusudur”. 212► “Özlem, anlama ulaşmak değil anlamı üretmek arzusudur”. 213► “Sevgi, kişinin nesneye yönelik ürettiği belli bir anlamdır”. 214► “Özlem, nesne ile *bende* vuku bulan anlamlılığa arzu duymaktır”.

#### 4.26. Konudil-26

{Özlem, nesnesini olduğu kadar, kendisini de temellendirmek zorunda olan duygudur :  
nesnesine ‘kendisi’ olmadan ulaşamaz;  
‘nesne’si de, zaten, o olmadan yoktur – olmuş olan olarak, o anda, duyulma anında, ‘orada’ değildir – ama, vardır aynı zamanda –olmuştur ya bir kez- şimdi,  
işte, hem kendisi hem nesnesi olarak varolmak zorundadır.  
Özlem, hem kendisi hem nesnesidir.  
Özlem, hem kendisi hem özlediğidir.  
Özlem, nesnesi yokken de vardır;  
çünkü, kendisi, nesnesidir de...  
Özlem, hem kendisi, hem de, *o* öteki *dir*.

Özlem  
dir.} <sup>456</sup>

Konudilde “özlem”, “nesnesi” ve “kendisi” üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre “özlem”, “nesnesini” yani “özleneni” “temellendirmek” zorunda olduğu kadar “kendisini” yani “özleyeni” de “temellendirmek” zorundadır. “Özlemi” anlam arayışı olarak görüşümüz üzerinden bakıldığında daha önce yaptığımız “özlemin *benle ilişkisi*” açığa çıkmaktadır. Görüldüğü gibi “özlenen”, “özlemin” nesnesi olarak gösterilmektedir. Eğer özlenen/anlam, özleyenden bağımsız olarak “şurada” var olsaydı bu durumda nesne rolünü “özleyen” üstlenirdi. Ancak “özlem çekenin” edimi olarak “özlemin” nesnesi “özlenendir” ve bu durumda “özlemin” hüviyeti üzerinde özsel bir etkisi yoktur. Bu durum, önceki konudillerde değinilen “özlemin kişinin kendisini anlamlandırması” yönündeki çıkarımla uyusmaktadır. Çünkü konudile göre “özlenen” burada değildir ve özleyenin “özlemi” olmadan zaten var olamayacaktır. Bu nedenle “özlemin” bir nesnesi olarak “özlenenin” var olması için “özleyenin” temellendirimine ihtiyaç vardır. Özleyen, özlemi ile, özlenen üzerinden kendisini temellendirmektedir. Buna göre 215► “temellendirmek, salt nesneyi bir anlama bağlayarak ona varlık kazandırmaktır”.

Konudile göre, özlemde özlenen “o anda, duyulma anında orada değildir” ancak daha önce deneyimlenmiş “anamlılık durumu” nedeniyle (“olmuştur ya bir kez”) kişi anlamlılığın bilgisine sahiptir. Kişinin özlediği “anamlılıktır” ve bu anlamlılık için nesneye kendisinden hareketle anlam verecek, kendisi üzerinden nesneyi temellendirecektir. Bu temellendirim en temelde kişinin kendisini temellendirmesidir. Konudildeki “şimdi, işte, hem kendisi hem nesnesi olarak varolmak zorundadır” ifadesiyle bu ikili temellendirimin “ben”de toplamışı daha açık hâle gelmektedir. Kişi hem kendisini hem “kendisi” hem de “nesnesi” olarak nasıl var edebilecektir? Böyle bir durumda “özne” ancak “özlemin” kendisi olabilir. Kişi arayışın özneliğinde hem kendisini hem de nesneyi nesneleştirir. Arayış büsbütün “dünyalar” içinde ve “dünyalar” arasındaki yolculukta vuku bulmakta ise “özlem”, kişinin (özleyenin) ve nesnesinin (özlenenin) içeriğini dünyaların biresimi ile kuracaktır. Dolayısıyla içeriği anlamla doldurulan nesne özleyenin kendisidir. Çünkü özlenen yalnızca onun için vardır. Özlenen yalnızca odur. Buna göre 216► “nesne, dünyanın çekim alanında anlam arayışındaki

---

<sup>456</sup> a.g.e. s.112

kişidir”. Nesne tanımında çıkabilecek “özne” için ise 217►“özne, kişiyi aleladelikten çıkararak anlam arayışının (özlem) kendisidir” tanımını yapılabilir.

Konudildeki “Özlem, nesnesi yokken de vardır; çünkü, kendisi, nesnesidir de...” ifadesinden özlemin “sevgiden” farklılığı daha açık hâle gelmektedir. Özlemin nesnesi, kişide toplanan özlenen ve özleyendir. “Özlem, hem kendisi, hem de, o ötekidir” ifadesine göre kişi kendi içinde yarattığı “öteki” ile olan ilişkisinde yalnızca kendisini inşa etmektedir. “Özlemin” bitimsizliği kişinin kendisini inşasının bitimsizliğini de ortaya koymaktadır. Buna göre 218►“öteki, kişinin kendi iç diyalektiğinde çatıştığı düşsel başkasıdır”. 219►“Öteki, kişinin kendisini temellendirdiği başkasıdır”. Tüm bunların üzerine özlem için şu tanım yapılabilir: 220►“Özlem, kişinin kendisini temellendirmesinin bitimsiz sürekliliğidir”.

#### 4.27. Konudil-27

{Özlem hem kendi kendisiyle beslenen,  
hem de kendi kendisini yiyip bitiren bir duygudur:-  
Özlenen, hep, sürekli “bura”ya getirilir, ve özlemin istemi,  
onu kavrar, kuşatır, ona ‘sarılır’, onunla ‘beslenir’ –  
ama, “burada” bir anılar toplamı olan özlenen,  
bu süreç içinde, büzülür, yıpranır, giderek tükenir.  
Özlem kendi kendini yiyip bitirir; çünkü nesnesine  
giderek o denli güçlü yönelir ki, onu, zamanla,  
tüketir.} <sup>457</sup>

Konudilde bir duygu olarak “özlemin” kendisiyle beslenirken aynı zamanda kendisini yiyip bitirişi dile getirilir. Anlam arayışı olarak “özlemin” durmaksızın/bitimsiz oluşunun sırrı da buradadır. İçine fırlatıldığı “dünya”dan bir biçimde çıkan, vahasından çöle adım atan kişi, yani “özlemi” keşfetmiş, özlemi bir kez tatmış kişi için anlamla doymak ve tatmin olmak mümkün değildir. “Özlemin” yarattığı “özleyen”, yolculuğu boyunca birçok kez “özleneni” “buraya” getirir. Birçok kez bir anlama tutunur, onu “kavrar”, “kuşatır”, ona “sarılır”, onunla “beslenir”. Ancak bu edimi, ilk fırlatılmışlık anlamlılığına duyulan özlem nedeniyle öylesine sabırsız ve tüketicidir ki kişi sabırsızlığının bir sonucu olarak anlamını, dolayısıyla kendisini “tüketir”. Bu nedenle

<sup>457</sup> a.g.e. s.113

anlam arayışıyla bir amaçlılığa kavuşan kişi bu yolla hem beslenir hem de sabırsız, hızlı, sökücü tavrı nedeniyle anlamını/kendisini tüketir. Tükenmekle kişi tekrar özlemin “kaygı ve tasa” kısmına düşer olur. Buna göre 221 ► “kişinin varlığını inşa etmek için anlamı araması ve temin etmesidir.”. 222 ► “Tükenmek, kişinin hız ve mutlak anlamlılığa duyduğu sabırsızlık nedeniyle varoluş anlamı ve amacını yitirmesidir”. Dolayısıyla 223 ► “özlem, kişinin bir anlamla beslenmesi ve anlamını tüketmesi biçiminde gelişen bitimsiz devinimidir”. 224 ► “Özlem, kişinin kendisini tesis etmesi ve yıkması biçiminde gelişen bitimsiz devinimidir”.

#### 4.28. Konudil-28

{Özlem, özleyenin, özlenenin bütün yaşamına ‘nüfuz’  
edememesinin sonucudur : onun herşeyini her an  
paylaşamamasının...

Demek, bişeyleri –birçok şeyi; giderek, ‘herşeyim’  
diyebileceği bir yaşantılar toplamını- paylaşmış olmaktan –ama, işte, herşeyi her zaman  
paylaşamamaktan...

Özlem, paylaşılmayan paylaşılmışlıktır.} <sup>458</sup>

Konudilde “özlemin” geçmiş anlamlılıktaki hususi anlamla arasındaki “paylaşma” ve “nüfuz” etme ilişkileri dile getirilmektedir. Buna göre “özlem”in doğması geçmişteki anlamın büsbütün nüfuz edilemez hâle gelmesiyle mümkün olmaktadır. “Özleyen” geçmiş anlamlılığın bilgisine sahiptir, onu tecrübe etmiştir ancak geçmişe, fırlatıldığı anlam oyununa büsbütün nüfuz edememesinden dolayı o anlamlılığı yaşayamamaktadır. Bunun nedeni daha önce de ele alındığı gibi kişinin geçmiş anlamlılık “vahasından” özlemin/arayışın “çölüne” adım atmış oluşu ve çölü tecrübesinin kişiyi geri dönülmez bir arayışın içine atmış olmasıdır. Özleyen, özlenenin bütün yaşamına nüfuz etmek istediğine göre onun bütün hareketleri, edimleri, amaçları, sevinçleri ve hüznleriyle bir olmak istemektedir. Bu türlü bir nüfuz etme, “bir” olmayı çağrıştırmaktadır. Buna göre 225 ► “nüfuz etmek, mutlak anlamlılığı verecek hususi anlamla “bir” olmaktır”. Nüfuz etmek eyleminden hareketle 226 ► “özlem, mutlak anlamlılığı verecek hususi anlamla “bir” olmak arzusudur” tanımı yapılabilir.

<sup>458</sup> a.g.e. s.118

Buna ek olarak “özlem” aynı zamanda geçmiş anlamla her şeyini “artık” “paylaşamamasının” sonucudur da. Konudile göre “özlenen” “özleyen” için bir zamanlar “herşeyim” diyebileceği bir “paylaşılmışlık” iken şimdi “paylaşmadığı” bir anlamı ifade etmektedir. Konudil-4’te yapılan “her şey, yaşamın ve zamanın tamamına yayılmış tüm anlam/oyun imkânlarıdır” tanımlamasına ek olarak şimdi şu tanımın imkânı doğmaktadır: 227►“Her şey, kişinin kendisinde büsbütün vuku bulan ve kendi varoluşuyla özdeşleşen anlamdır”. Buna göre tam bir “paylaşma” durumunda nesneye dair anlam kişinin “her şeyi” olmaktadır. Her şey, tek bir şeyde yani kişinin kendisinde toplanmaktadır. Dolayısıyla 228►“paylaşmak, nesnenin ifade ettiği anlama kişinin, kendisinde vuku bulacak şekilde katılmasıdır”. Kişi, bir zamanlar paylaştığı anlamı artık paylaşamamasından dolayı bir anlamlılık “özlemi” doğmaktadır. Buna göre 229►“özlem, kişinin benliğini paylaşma arzusudur”. 230►“Özlem, kişinin bir şeyi her şeyi kılma arzusudur”. Konudilin son ifadesi olan “özlem, paylaşılamayan paylaşılmışlıktır” tanımı üzerinde somutlaşan söz konusu ilişkiye göre 231►“paylaşılmışlık, kişinin bir anlamla geçmişte “bir” olmuşluğudur” veya 232►“paylaşılmışlık, geçmişte kişide vuku bulmuş anlamlılık hâlidir”. Buna göre geçmişteki bu “paylaşılmışlık” şu anda olanaklı değildir ve bu nedenle “özlem” doğmaktadır. Dolayısıyla konudilde olduğu gibi “özlem” için 233►“özlem, paylaşılamayan paylaşılmışlıktır” tanımı yapılabilir.

#### 4.29. Konudil-29

{Özlem, sonunda kişinin –özleyenin- kendinden kuşkulanmasına da yolaçabilir:-

O geçmiş anları, anıları, uydurmuş mudur;  
o, gelecek, gelmesi gereken anlar için, yetersiz midir?...

Özlenenin, şimdi/burada olmaması, her türlü kuşkunun anasıdır – bütün geçmişe yayılır;  
şimdiyi de tarayıp silip, geçip, geleceğe doğru ilerler-

Özlem, özlenene ulaşamadıkça, özleyenin heryerini kaplar – kendisini bile; artık, kendisinden, kendi varlığından, kendi varoluşundan bile, kuşkuludur-



Özlem, kendisini bile özler hâle gelebilir...

- Özlemin özlediği –belki de- kendisidir- }<sup>459</sup>

Konudilde “özlem”, “kuşku” ve “kuşkulanmak” göstergeleriyle ilişkisi üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre “özlem” kişinin kendisinden “kuşkulanmasına” da yol açabilir. Bu kuşkunun kaynağı ise özleyenin aklını kurcalayan “ben, geçmiş anları ve anıları uydurdum mu?” sorusunda açığa çıkar. Anlam arayışında kişi her ne kadar hususi, mutlak bir anlamı değil de mutlak bir anlamlılığı, anlamın kendisinde vuku buluşunu arıyor olsa da çoğu kez o bunun farkında değildir. Kişi ekseriyetle “orada” kaim bulunan esas ve mutlak anlamı aradığını düşünür. Ona göre geçmişte “katılmış olduğu”, “paylaştığı”, “her şeyi olmuş olan” anlam artık geçerli olmadığına göre sahih anlam değildir. Bu nedenle onun arayışı sahih anlama yönelir gibidir. Böyle bir durumda kişinin duyduğu kuşku “anlamı ben mi uyduruyorum?” ve “sahih/mutlak anlam diye bir şey yok mu?” biçimindeki sorularda açığa çıkar. Bunun sonucu olarak kişi her türlü anlamın bir “uydurma” olduğu kaygısı ve kuşkusuna kapılır. Bu kuşku kişinin “kendisinden” kuşkusu olarak ortaya çıkar. “Özlenenin şimdi/burada olmaması bütün kuşkuların anasıdır” ve geçmişi, şimdiyi ve geleceği bir anda silip geçer. “Özlemin” arayış yanı, yerini hiçliğe bırakır. Buna göre 234►“kuşkulanmak, kişinin varlığın var olmayabileceğine yönelik bilince yükselmesidir”. 235►“Kuşkulanmak, kişinin anlamın anlamlı olmayabileceğine yönelik bilince yükselmesidir”. Dolayısıyla 236►“kuşku, var olanın var olamayacağı ihtimalinin bilincidir”. Kişinin kuşkusunu ortaya çıkaran “uydurdum mu?” sorusunun içeriği olarak 237►“uydurmak, kişinin salt nesneye sahih olmayan görece bir anlam atamasıdır”. Bundan hareketle 238►“özlem, kişinin yokluğun bilincine varması hâlinde bile nesneye anlam atama çabasıdır”.

“Özlemde” ortaya çıkan “kuşku” her şeyden önce kişinin “kendisine”, kendi varoluşuna yönelmektedir. Özlenenin ve muhtemel özlenenlerin bir anda boşlukla ve hiçlikle buluşması “özlemin” özlediğinin “özleyen” olmasıyla sonuçlanması anlamına gelir. Bu yüzden kişi “kendisini bile özler hâle gelebilir”. Özlemin hem geçmişe hem geleceğe yönelik tutumu, yani geçmiş anlamlılığı gelecekte araması biçimindeki tavrı, “kendi” göstergesi için iki anlam doğurur. Buna göre ilk olarak 239►“kendi, kişinin geçmişteki anlamlılıkta bulunmuş bakir varlığıdır” tanımı ortaya çıkabilir. Bu anlamda

<sup>459</sup> a.g.e. s.121

kişinin kuşkulanmasıyla arayışın “özlediği” yön geçmişteki “kendi”sine dönmektedir. Bu durumda geçmiş dışında, şimdide veya gelecekte bir kendi imkânı yoktur ve kişi geçmişe yöneliktir. Bir başka anlamda 240► “kendi, kişinin bir anlamı sahiplenmiş ve onu her şeyi kılmış hâlidir”. Buna göre ise kuşkuya karşın kişi geleceğe yönelik kendi arayışına devam etmektedir. Her iki durumda da kişi, kuşkuya ve kaygıya hatta hiçliğe ve yokluğa rağmen arayışını sürdürmektedir. Özlem kendi varlığını mecbur kılmaktadır. Kişi bu nedenle kendisini tüketen, kuşkuya ve kaygıya gark eden “özleme” tutunmaya, ondan beslenme umudunu taşımaya devam etmektedir. Buna göre 241► “özlem, her şartta kişinin kendi varlığının ve varoluşunun peşinde olmasıdır”.

### 2.30. Konudil-30

{Özlem, bir türlü sönmeyen bir yangındır – boyuna  
anı-odunlarla beslenen bir ateş – bir yangın; hep  
yeniden, yakacak yeni bir duvar,  
yeni bir payanda,  
yeni bir çatı bulan...  
Özlem yakar – herşeyi...  
Özlem herşeyi yakandır  
-ancak da herşeyi yaktığında, özlemdir...} <sup>460</sup>

Konudilde “özlem”, “yangın” ve “yakmak” göstergeleriyle kurduğu ilişki üzerinden ele alınmıştır. Buna göre “özlem”, bir türlü “sönmeyen” bir “yangındır”. Bu yangın, “anı-odunlarlar” beslenmektedir. Özlemin bitimsiz bir anlam arayışı oluşundan hareketle hem kendisini beslediği hem de özlenen durmaksızın yok ettiği, tükettiği sonucuna önceki konudillerde varılmıştı. Bu konudilde ise anı-odunlardan yani geçmişten ve geçmişin anlamlı mevcudiyetinden beslenen bir “yangın” olarak özlem, “kuşku” duyurucu yapısıyla var olanı “yakmakta” ve bu yolla yok etmektedir. Eşyaya dair edinilen anlam, “özlemin” yapmaya yönelen yıkıcı tavrı ile sökülme ve işlevsiz kılınmaktadır. Buna göre 242► “yangın, kişinin mevcut anlamı ve anlamlığını kuşku duyarak geçersiz kılmasıdır”. 243► “Yakmak, mevcut anlamı kuşkuyla irdeleyerek yok etmektir”. “Özlemin” bir yangın olmaktan öte “bir türlü sönmeyen” bir yangın olması, anlam arayışının ve tasasının bitimsizliğine gönderimde bulunmaktadır. Anlam arayışının bitmesi, kaygının dinmesi bir anlamda sabitlenmek olduğuna göre 244► “sönmek, kişinin

<sup>460</sup> a.g.e. s.124

anlam arayışının olumlu sonuç vermesiyle kaygının dinmesidir”. Ancak anlam arayışının- kaygının-tasanın bitimi tam tamamlanmışlık olarak “ölümle” mümkün olduğuna göre 245► “sönmek, kişinin ölmekle varoluşsal tamamlanmışlığa ulaşmasıdır” tanımlaması yapılabilir. Buna göre 246► “özlem, kişinin ölümle büsbütün tamamlanana dek kendisini var eden anlam ve anlamlılıkları tüketmesi biçiminde ilerleyen bitimsiz hareketidir”.

Anlam arayışı ve var olanın yok edilişi olarak “özlem” yangını, hep yakacak yeni bir “duvar”, yeni bir “payanda”, yeni bir “çatı” bulmaktadır. Kişi “varlık evini” kurmaya çalıştıkça ve kendine ait olacak bir ev yapmaya kalkıştıkça özlemin yıkıcı tavrı duvarları, payandaları ve çatıları yakmaya devam etmektedir. Varlık evi, kişinin varoluş evi yani kişinin kendisi, yağmurdan koruyan “çatıyı”, çatıyı koruyan anlamsal dayanak olarak “payandaları” ve dışarıdan gelebilecek her türlü etkiye karşı “duvarları” yakmakta, yok etmektedir. Özlem “her şeyi” yakmaktadır: Kendisini beslediği, kişinin kendisiyle bulup getirdiği her şeyi yakıp küle çevirmektedir. “Özlem”, ancak her şeyi yaktığında, özlemdir.

## BULGULAR

Dördüncü bölümde örnekleme metinden elde edilen 30 ayrı konudilin içeriğindeki dil verileri üzerine, üçüncü bölümde işlenen ölçütler çerçevesinde yorumsal/alımlayıcı anlambilimsel inceleme gerçekleştirilmiştir. Ele alınan 30 konudilin içeriğindeki sözcük, tümce ve sözce biçimindeki dil birliktelikleri, birbirleriyle kurdukları yapısal ilişkiler ile yorumlayıcı önyargı/otoritenin kaynaşması bağlamında yeniden anlamlandırılmışlardır. Bunun sonucunda 48'i eylem, 49'u ad olmak üzere 97 gösterge için toplam 246 örnek tanım yapılmıştır. Dolayısıyla 97 gösteren toplamda 246 gösterilenle birleştirilmiştir. Yapılan yorumsal/alımlayıcı tanımlamaların tamamı, aşağıdaki sözlükte alfabetik düzende gösterilmiştir:

acı,	kişinin anlamından uzaklığından duyduğu rahatsızlıktır.
anımsamak,	daha önce bilinmiş bir şeyi düşüncede deneyimlemektir.
arka plan,	bir göstergenin görünen yüzünde olmasa dahi onu o gösterge yapan derin varlıktır.
aşmak,	kişinin anlamsal ufku bilinen ve görülenden öteye taşımaktır.
avuntu,	anlam tasasındaki kişiyi tasadan bir süreliğine alı koyacak, onu oyalayacak anlamsıdır.
aydınlık,	kişinin anlam tase ve arayışında anlamlılık hâlinin geleceğine dönük, bir anlık umutluluk durumudur.
ayrılmak,	birlikte bulunan iki şeyin aynı anda farklı yönlere doğru harekete geçmesidir.
_____	gidişmektir.
batmak,	insanın ertesi gün umuduyla anlam taseye düşmesidir.
beklemek,	kişinin geçmiş anlamlılık hâlini şimdide gelecek için tasarlamasıdır.
beslenmek,	kişinin varlığını inşa etmek için anlamı araması ve temin etmesidir.
bıkkınlık,	kişinin geçmiş anlamlılık hâline ulaşamayacağını anladığında duyduğu histir.
bilememek,	nesneyi anlayamamak ve onun anlamını bulamamaktır.
bilgi,	bir şeyi tanıyarak/deneyimleyecek elde edilen düşünsel varlıktır.
_____	bir şeyin bir şey olduğuna dair edinilen sanıdır.
bilmek,	bir şeyin bilgisine sahip olduğuna dair sanıya kapılmaktır.
_____	bir şeyin bir şey olacağına dair tahmine sahip olmaktır.

_____	bir şeyin bir şey olduğunu sanmaktır.
_____	daha önce bildiğini sandığının bilgisine tekrar tekrar başkaca sahip olmaktır.
_____	tanışarak/deneyimleyerek bir şeyin bilgisine sahip olmaktır.
biz,	birlikte tâbi olunan oyundur.
boşluk,	kişinin nesneye ve kendisine dair bir anlamdan yoksunluğudur.
çekmek,	bir nesneyi görece daha dar kapsamlı benzer bir başka şeye indirgemektir.
_____	kişinin anlam tasasını, acısını ve kaygısını reddetmemekle gütmesi, yüklenmesidir.
_____	yeri doldurulamayacak bir nesnenin yerine bir başkasını koymaktır.
çöl,	insanın mahpus bulunduğu anlamsızlıktır.
_____	kişinin deneyimlediği anlamsızlıktır.
değer,	insan için ortak bulunan anlam tasası, anlam arayışıdır.
_____	kişinin güçlü ve huzurlu varlığı için donandığı anlamdır.
diğerkâmlık,	kişinin, bir şeyin kendisiyle birlikte, aynı anlama yönelik olmasını istemektir.
doluluk,	kişinin bir anlam için ve bir anlamda varolmasıdır.
duymak,	nesnenin anlam çağrısına insanın kulak kabartmasıdır.
_____	nesnenin dile getirdiğini tecrübe etmektir.
duyumsamak,	anlamsızlığın içinde anlamı, anlamın içinden anlamsızlığı tecrübe etmektir.
_____	bir şeyi somut olarak veya düşüncede deneyimlemektir.
dünya,	insanın dilselliğiyle edindiği soyut anlam evrenidir.
düşman,	kişinin kendisini yaratmak için savaştığı şeydir.
emin olmak,	geleceğe dair bir sanının hakikat oluşuna kanaat etmektir.
ev,	kişinin ait/tâbi olduğu/olmak istediği oyun alanıdır.
_____	kişinin hiçlikten kaçıp saklandığı sığınaktır.
geçmiş,	özleyenin saçma bir anlamsızlığı anlam addettiği zamandır.
_____	şimdi mümkün olmayan doluluk ve anlamlılık hâlidir.
gidişmek,	ayrılmaktır.
_____	kavuşmaktır.
gitmek,	birlikte durgun bulunduğu şeyden uzaklaşmak üzere harekete geçmektir.
_____	dingin ve durgun bir hâlden harekete yönelmek, devinime geçmektir.
_____	hareket hâlimden durgunluğa ulaşmaktır.

- \_\_\_\_\_ özlemin giderilmesi için, görülmek istenen, özlenen şeye doğru yönelmek ve ona ulaşmaktır.
- gitmiş olmak, daha önce bulunulmuş bir yerde artık bulunmamaktır.
- görmek, bir şeyi göz ile müşahede etmektir.
- \_\_\_\_\_ görmek, gözle müşahede edilemese dahi bir şeyi en yanında duymak veya sezmektir.
- görünmez kılmak, etkisi devam edeni göz önünden kaldırmaktır.
- grileşmek, varolanın ön planda olmayı bırakmasıdır.
- güneş, anlamdan anlamsızlığı, anlamsızlıktan anlamı devşirendir.
- hep, kişinin geçmiş ve geleceğinin toplamıdır.
- \_\_\_\_\_ şu andan ölüme kadar geçecek zamandır.
- her şey, kişinin kendisinde büsbütün vuku bulan ve kendi varoluşuyla özdeşleşen anlamdır.
- \_\_\_\_\_ yaşamın ve zamanın tamamına yayılmış tüm anlam/oyun imkânlarıdır.
- hodkâmlık, kişinin bir şeyde kendi anlamını bulma arzusudur.
- hüzün, huzuru çağırın çığlıktır.
- \_\_\_\_\_ huzuru özleyen duygudur.
- \_\_\_\_\_ huzurun yasını tutan duygudur.
- \_\_\_\_\_ yiten anlamın ardından insanın duyduğu tasadır.
- ılımlandırmak, kişinin anlam tasasını bastırmak için boş avuntularla oyalanmasıdır.
- ıslanmak, anlamlı bulunan için savaşıma zorluğunun kişiye kattığı güçtür.
- \_\_\_\_\_ birlikte bir amaç uğruna olmanın kutsallığıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin hiçlikle ve boşlukla dolması, anlama duyduğu hasretin açığa çıkmasıdır.
- iş, insanın varoluşsal uğraşı olan anlam arayışıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin kaygı ve anlamsızlığı unutmak için tutunduğu avuntudur.
- itiraz, kişinin bir türlü tamamlanamayacak olmasına isyanıdır.
- kalmak, bir şeyin ne ise öyle olmaya devam etmesidir.
- kaplamak, bir şeyin neliğini saklayacak biçimde görünüşünü ele geçirmektir.
- \_\_\_\_\_ kişinin geleceğe yönelecek anlam dünyasının, geçmişe dair tüm birikimini gizleyerek hıfz etmesidir.
- karanlık, beklenen anlamlılık hâlinin gerçekleşmesine umutsuzluk duyulan durumdur.
- katılmak, bilinçli veya bilinçsiz, bir şeye ait ve tâbi olmaktır.

_____	bilinçli veya bilinçsiz, kendini bir şeye ait ve tâbi etmektir.
kaygı,	anlama duyulan özlemdir.
kendi,	kişinin bir anlamı sahiplenmiş ve onu her şeyi kılmış hâlidir.
_____	kişinin geçmişteki anlamlılıkta bulunmuş bakir varlığıdır.
kesinlik,	geleceğe yönelik bir sanının öznenin kanaatinde hakikatleşmişliğiştir.
kıskançlık,	anlam arayışındaki kişinin anlamı kendisinin dışında bulmaya tahammülsüzlüğüdür.
kurmak,	nesneye dair başkalarının anlam iddialarının haklılıklarından kuşkulanmaktır.
kuşku,	var olanın var olamayacağı ihtimalinin bilincidir.
kuşkulanmak,	kişinin anlamın anlamlı olmayabileceğine yönelik bilince yükselmesidir.
_____	kişinin varlığın var olmayabileceğine yönelik bilince yükselmesidir.
nesne,	dünyanın çekim alanında anlam arayışındaki kişidir.
nüfuz etmek,	mutlak anlamlılığı verecek hususi anlamla “bir” olmaktır.
olmak,	insanın ontik varlığı unutarak ontolojik varlığın peşine düşmesidir.
_____	kişinin eşyanın sırrına ermesidir.
onaylamak,	bir hâli anlamlı bulmaktır.
_____	kişinin bir şeyi anlamlı bulmasıdır.
ora,	uzam fark etmeksizin kişinin istediği şeyi duyduğu hâlidir.
ölüm,	özlemin istemsiz bitimidir.
öte,	bilindik ve anlaşılır olanın ardıdır.
_____	keşfedilmeyi bekleyendir.
_____	şimdinin geriye veya ileriye dönük ardıdır.
öteki,	kişinin kendi iç diyalektiğinde çatıştığı düşsel başkasıdır.
_____	kişinin kendisini temellendirdiği başkasıdır.
özlem olmak,	kişinin en temel bağlarının ötesini aramaya koyularak, anlamlandırmaya adım atması, insan olmasıdır.
özlem,	anlam tasasıdır.
_____	anlam tasasından bitkin düşüp geçmişe yönelmektir.
_____	anlam/varlık tasasını duyma iradesidir.
_____	anlama ulaşmak değil anlamı üretmek arzusudur.
_____	anlamın herhangi bir yerde değil, özleyenin kendisinde vuku bulmasına duyulan arzudur.
_____	anlamlandırma rekabetidir.

- \_\_\_\_\_ anlamsızlıktan anlama yönelmiş ve anlamdan anlamsızlığa yönelmek zorunda kalmış duyumsamadır.
- \_\_\_\_\_ besinsizlikte münbit kaynağını hatırlamaktır.
- \_\_\_\_\_ bir akvaryumun içine ara sıra atılan yemin umuduyla yaşamaktır.
- \_\_\_\_\_ bir balığın denize dönmek için oltanın ucunda çırpınmasıdır.
- \_\_\_\_\_ birlikte, ortak düşmana karşı savaşma arzudur.
- \_\_\_\_\_ burada daha önce bilinmişi özlemektir.
- \_\_\_\_\_ doluluğa hasret duyan boşluktur.
- \_\_\_\_\_ doluluğun daim ve kaim olmasını istemektir.
- \_\_\_\_\_ durmaksızın arayacağıının bilincinde olan bilinçtir.
- \_\_\_\_\_ durmaksızın öteye giden ufku kovalamaktır.
- \_\_\_\_\_ durmaksızın yol almaktır.
- \_\_\_\_\_ geçmiş doluyu değil, geçmiş doluluğu şimdiki boşlukta istemektir.
- \_\_\_\_\_ geçmiş hâli şimdi ve gelecekte istemektir.
- \_\_\_\_\_ geçmişin bilindik hususi anlamını uzak, yabancı bulmaktır.
- \_\_\_\_\_ geçmişin değerini bildiren değerdir.
- \_\_\_\_\_ geçmişin iziyle gelecekte aranmaktır.
- \_\_\_\_\_ geçmişte duyulan doluluğun gelecekte de mümkün olmasına duyulan arzudur.
- \_\_\_\_\_ gidenin geri dönmesini istemektir.
- \_\_\_\_\_ gidilenin gidenle tekrar bir olmaya duyduğu istektir.
- \_\_\_\_\_ gidilenin, kendisinden gitmiş olanı gidip görmek istemesidir.
- \_\_\_\_\_ gidilenin, kendisinden gitmiş olanı görmesidir.
- \_\_\_\_\_ her şartta kişinin kendi varlığının ve varoluşunun peşinde olmasıdır.
- \_\_\_\_\_ hüznle çekişirken aynı zamanda onu kendisine çekendir.
- \_\_\_\_\_ insanın aşma içgüdüdür.
- \_\_\_\_\_ insanın durağını aramasıdır.
- \_\_\_\_\_ insanın insan kalmasını temin eden özsel duygudur.
- \_\_\_\_\_ insanın insan olmaktan kaçmayı istemesidir.
- \_\_\_\_\_ insanın insan oluşunu, anlamı ve anlamsızlığı temin eden ayırt edici güdüdür.
- \_\_\_\_\_ insanın yolda olmasıdır.
- \_\_\_\_\_ istenenin olmamasına ve olamayacak olmasına yapılan bir itirazdır.
- \_\_\_\_\_ kendinden sıkılarak oyun oynamak istemektir.



- \_\_\_\_\_ kişinin bağlamının anlamla dolmasına duyduğu arzudur.
- \_\_\_\_\_ kişinin benliğini paylaşma arzusudur.
- \_\_\_\_\_ kişinin bir anlamla beslenmesi ve anlamını tüketmesi biçiminde gelişen bitimsiz devinimidir.
- \_\_\_\_\_ kişinin bir şeyi her şeyi kılma arzusudur.
- \_\_\_\_\_ kişinin durmaksızın öteye yönelen anlam arayışıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin evde olmaya duyduğu arzudur.
- \_\_\_\_\_ kişinin geçmiş anlamlılık hâlini şimdide gelecek için tasarlamasıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin kendi isteği ile kendisini başkasında unutmaya arzu duymasıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin kendisinden kaçmaya duyduğu arzudur.
- \_\_\_\_\_ kişinin kendisini aramasıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin kendisini temellendirmesinin bitimsiz sürekliliğidir.
- \_\_\_\_\_ kişinin kendisini tesis etmesi ve yıkması biçiminde gelişen bitimsiz devinimidir.
- \_\_\_\_\_ kişinin ölümle büsbütün tamamlanana dek kendisini var eden anlam ve anlamlılıkları tüketmesi biçiminde ilerleyen bitimsiz hareketidir.
- \_\_\_\_\_ kişinin ömrünün tamamında tüm yaşam anlamı ve amacının, hususi bir şeyde toplanmasına duyduğu arzudur.
- \_\_\_\_\_ kişinin özlediğini başkaca avuntularda aramasıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin tüm yaşamsal avuntularından ayrı olarak en temel uğraşı olan anlam kaygısı ve arayışıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin yokluğun bilincine varması hâlinde bile nesneye anlam atama çabasıdır.
- \_\_\_\_\_ kişinin, başkalarının anlamından arı, kendi anlamını bulma arzusudur.
- \_\_\_\_\_ misafirlikte bir çocuğun ağlayarak eve gitmek istemesidir.
- \_\_\_\_\_ mutlak anlamlılığı verecek hususi anlamla “bir” olmak arzusudur.
- \_\_\_\_\_ münbit kaynağından uzakta besinsizliği tecrübe etmektir.
- \_\_\_\_\_ mutlak aydınlığın olanaksızlığının peşinden inançla gidilen karanlık yoldur.
- \_\_\_\_\_ nesne ile *bende* vuku bulan anlamlılığa arzu duymaktır.
- \_\_\_\_\_ olmaktır.
- \_\_\_\_\_ onun veya benim arzumun, bizim arzumuz olmasına duyulan arzudur.
- \_\_\_\_\_ ölümden kaçmak için ebedi varlığı aramaktır.
- \_\_\_\_\_ ölümü unutmak için oyalanmaktır.

- \_\_\_\_\_ önceden bilinmiş ancak şu an burada olmayı veya hiç olmamış olanı görmek/özlemektir.
- \_\_\_\_\_ öteye duyulan arzudur.
- \_\_\_\_\_ öteyi beride isteyen şimdidir.
- \_\_\_\_\_ özlediğini kıskanmaktır.
- \_\_\_\_\_ özlenenin özleyende varlığa gelmesiyle özlemin yokoluşunu isteyen duygudur.
- \_\_\_\_\_ özleyenin ömrünün tamamında tüm yaşam anlamı ve amacının, hususi bir kişide, özlenende toplanmasına duyduğu arzudur.
- \_\_\_\_\_ paylaşılamayan paylaşılmışlıktır.
- \_\_\_\_\_ seni değil bizi görmek istemektir.
- \_\_\_\_\_ sevgiye ulaşmak değil sevgiyi üretmek arzusudur.
- \_\_\_\_\_ şimdinin gözüyle geçmişte anlamı görmektir.
- \_\_\_\_\_ şu anda burada olmayı görmektir.
- \_\_\_\_\_ uyuyamamanın yorgunluğundan kaçıp kendini unutmak istemektir.
- \_\_\_\_\_ varlığın değerini bildiren değerdir.
- \_\_\_\_\_ yağmurda ıslanıp şu an evde olmadığına duyulan pişmanlıktır.
- \_\_\_\_\_ yağmurda ıslanmaktan çekinip bir an önce evde olmaya duyulan arzudur.
- \_\_\_\_\_ yeniden doğacak güneş umuduyla ufuktaki akşam kızılığını seyretmektir.
- \_\_\_\_\_ yoklukta varlığın değerinin değere binmesidir.
- \_\_\_\_\_ yüklenmek gereğinin karşısında oyalanmayı seçmemenin, seçmemenin bilincidir.
- \_\_\_\_\_ zaman içinde zamanı durdurma arzusudur.
- \_\_\_\_\_ zamana karşı verilen tamamlanma savaşıdır.
- \_\_\_\_\_ zamanın yarattığı özlenen zamanın elinden alma çabasıdır.
- özlemek, burada olmayana giderek onu somut olarak görmeyi istemektir.
- \_\_\_\_\_ geçmişte gelecekte beklemektir.
- \_\_\_\_\_ gidip somut olarak görmek istediğine gidememek ve onu somut olarak görememektir.
- \_\_\_\_\_ görülmek isteyenine gidememektir.
- \_\_\_\_\_ kişinin gidilmişliğinin, giden tarafından dönülmüşlikle tedavi edilmesine duyduğu arzudur.
- \_\_\_\_\_ yanında olmayı bir an yanında duymak, sezmektir.
- özlenen, birlikte bulunduğu şeyden gidenidir.

_____	ufukta görünen ancak durmaksızın yeni ufka konuşlanandır.
özleyen,	anlam tasasını duyan insandır.
_____	birlikte bulunduğu şey tarafından gidilendir.
_____	dönülmüşlüğü isteyendir.
özne,	kişiyi aleladelikten çıkararak anlam arayışının (özlem) kendisidir.
paylaşılmışlık,	geçmişte kişide vuku bulmuş anlamlılık hâlidir.
_____	kişinin bir anlamla geçmişte “bir” olmuşluğudur.
paylaşmak,	nesnenin ifade ettiği anlama kişinin, kendisinde vuku bulacak şekilde katılmasıdır.
renk,	anlamsızlığın içindeki anlamdır.
_____	tüm anlam imkânları içinde kişinin dikkatini çeken, ona elini uzatan anlamdır.
sevgi,	ait olunan veya olmak arzulanan şeye duyulan bağlılıktır.
_____	kişinin nesneye yönelik ürettiği belli bir anlamdır.
sevmek,	ait olunan veya olmak arzulanan belirli bir şeye bağlılık duymaktır.
silmek,	var olanı, etkisi devam eden görünmez kılmaktır.
sönmek,	kişinin anlam arayışının olumlu sonuç vermesiyle kaygının dinmesidir.
_____	kişinin ölmekle varoluşsal tamamlanmışlığa ulaşmasıdır.
şimdi,	anlam arayışındaki insanın geçmişi ve geleceği yeniden tasarladığı yerdir.
tek kalmak,	her şey elden yiterken bir şeyin kalmasıdır.
_____	kişinin anlamlılık hâlini yitirmesidir.
temellendirmek,	salt nesneyi bir anlama bağlayarak ona varlık kazandırmaktır.
teselli,	kişiyi kaygının hakikatinden uzak tutacak oyalangaçtır.
tükenmek,	kişinin hız ve mutlak anlamlılığa duyduğu sabırsızlık nedeniyle varoluş anlamı ve amacını yitirmesidir.
unutmak,	kişinin belli bir şeyin belli bir anlamını kendinde yitirmesidir.
uydurmak,	kişinin salt nesneye sahip olmayan görece bir anlam atamasıdır.
uyumak,	anlamla doluluğun belirliliğinin verdiği huzur ve güvene kendini bırakmaktır.
uyuyamamak,	varoluş anlamından ve amacından uzakta, anlamsızlıktan muztarip kişinin bir türlü durumunu unutamaması, kendisinden uzaklaşmamasıdır.
uzaklaşmak,	geçmişin bilindik hususi anlamına yabancılaşmaktır.
vaha,	anlamdan uzaktayken kişinin aidiyet hissettiği oyundur.

_____	anlam arayışındaki özleyenin hatırladığı/özlediği anlamın kaynağıdır.
varolmak,	bir mefhumun kişide anlam olarak mevcudiyet kazanmasıdır.
_____	varlığın ve varlık arayışının mefhum olarak düşüncede veya histe mevcudiyet kazanmasıdır.
yabancılaşmak,	geçmişin bilindik hususi anlamından uzaklaşmaktır.
yağmur yağmak,	kişinin ruhuna hiçlik/boşluğun aniden çökmesidir.
yağmur,	kişinin ruhuna aniden çöken hiçlik/boşluk hissidir.
yakıcılık,	kaygının kişiyi anlamsızlığa düşür eden niteliğidir.
yakmak,	kaygının kişiyi anlamsız bir varoluşa düşür etmesidir.
_____	mevcut anlamı kuşkuyla irdeleyerek yok etmektir.
yalnız,	birlikte var olmanın anlamla doluluğundan yoksun olandır.
_____	her şeyden yalıtık hâlde salt tasadan ve kaygıdan ibaret olan insandır.
yangın,	kişinin mevcut anlamı ve anlamlığını kuşku duyarak geçersiz kılmasıdır.
yorulmak,	anamlı bulunan için savaşıma zorluğunun kişiye kattığı güçtür.
_____	anlamsızlık ve amaçsızlık içinde kişinin bağısız varlığından/kendiliğinden kaçamamasının verdiği bitkinliktir.
_____	birlikte bir amaç uğruna olmanın kutsallığıdır.
_____	şehadet zevkidir.
yönelme,	insanın anlamdan anlamsızlığa, anlamsızlıktan anlama durmaksızın devinimidir.
zaman,	insanın doğum ve ölüm arasındaki füzuli yolculuğudur.
_____	özleyenin asla kavuşamayacağı özlenenini aradığı yoldur.
_____	yaşamın süreksizliğidir.

Konudiller arası tecrübeye dayalı ileri-geri devinim biçiminde tarif ettiğimiz anlamlama neticesinde ortaya çıkan sözcük tanımları, birbirlerine dayanarak, birbirleriyle benzer doğrultuda veya birbirlerinin tam karşısında yer alarak kazanılan anlamı içermektedir. Konudiller arasındaki ilişkiye katılan yorumcu önyargısı neticesinde anlamsal olgunlaşma, kaçınılmaz farklılaşmalarla gerçekleşmiştir. Söz konusu durum birkaç örnek üzerinden incelenebilir:

kıskançlık => özlem

Konudildeki “kıskançlık-özlem” ilişkilendirilmesinin neticesinde “kıskançlık” anlambirimine yönelik edinilen “kıskançlık, anlam arayışındaki kişinin anlamı kendisinin dışında bulmaya tahammülsüzlüğüdür” tanımlaması, “özlem” sözcüğünün yeni tanımlarla anlamlandırılmasına yol açmıştır. Bu ilişkilendirmenin ortaya çıkardığı tanımlar şu şekilde gerçekleşmiştir: “özlem, anlamın herhangi bir yerde değil, özleyenin kendisinde vuku bulmasına duyulan arzudur”, “özlem, kişinin, başkalarının anlamından ari, kendi anlamını bulma arzusudur”, “özlem, kişinin kendini aramasıdır”, “özlem, özlediğini kıskanmaktır”, “özlem, anlamlandırma rekabetidir”. Dolayısıyla bir sözcük üzerine yapılan anlamlandırma, o sözcükle dizimsel ve çağrışımsal ilişki içindeki diğer göstergelerin yeni anlamlandırımına tesir edebilmektedir.

Yorulmak : kutsallık/güç/zevk X bitkinlik

“Yorulmak” anlambirimi üzerine yapılan yorumsal inceleme neticesinde ortaya çıkan 4 ayrı tanım genel olarak iki ayrı anlamsal tarafa gönderimde bulunmaktadır. “yorulmak” sözcüğü için yapılan üç tanımda sözcük “kutsallık, güç ve zevk” göstergeleriyle karşılanırken bir diğer tanımda “bitkinlik” göstergesiyle ilişkilendirilmektedir. Görüldüğü gibi çoğunlukla olumsuz anlamıyla kullanılan “yorulmak” sözcüğü için konudiller dâhilinde yalnızca 1 olumsuz tanım yapılırken 3 ayrı olumlu anlamsal gönderim içeren tanım gerçekleştirilebilmiştir.

bilmek : sanıya kapıl-/san-/ X tahmine sahip ol- X bilgiye sürekli başkaca sahip ol- X bir şeyin bilgisine sahip ol-

“Bilmek” üzerine yapılan 5 ayrı tanım, eylemin 4 ayrı anlamsal gönderimde bulunacak şekilde anlamlandırılmasına yol açmıştır. Buna göre “sanıya kapılmak” ve “sanmak” eylemleriyle kurduğu ilişkide “bilmek”, nesnenin bilgisine dair bir yanılgıyı veya yanılsamayı imlemektedir. “Tahmine sahip olmak” eylemiyle kurduğu ilişkide “bilmek” bir olasılığı içermektedir. “Bilgiye sürekli başkaca sahip olmak” birimiyle tanımlanan “bilmek”, bir sürekli başkaca bilme sürecini içermekteyken bilindik anlamıyla “bir şeyin bilgisine sahip olmak” olarak “bilmek”, ancak bir tanımda ortaya çıkmıştır.

çöl : deneyimlenmekte olan anlamsızlık < > mahpus olunan anlamsızlık

“Çöl” anlambiriminde ise birbirine yakın gibi görünen iki anlamlandırım, öznenin bakış açısına göre çeşitlenmektedir. Buna göre her iki tanım da “anlamsızlık” ile karşılanan “çöl” sözcüğü birinci tanımda “deneyimlenmesiyle”, ikinci durumda ise “mecbur bulunan bir hâl” oluşuyla ön plana çıkmaktadır.

özlemek : görmek X görememek

“Özlemek” eylemi üzerine yapılan iki tanım ise birbirinin tam karşısında bulunan iki ayrı durumu içermektedir. Görüldüğü gibi tek gösteren, birbirinin zıttı iki gösterilenle kurduğu ilişki neticesinde iki ayrı gösterge niteliği kazanabilmektedir.

mâhî/derya/balık/bilmek (Hayalî Divanı) > özlem

Bazı anlamlandırmalar sonucunda tanımı yapılan sözcüğün anlamı, başka metne ait –aynı, benzer veya tamamen farklı- bir dil verisiyle kurulan ilişki neticesinde ortaya çıkabilmektedir. Yapılararası/metinlerarası bu ilişki, genel olarak gizli kalan alımlayıcı otoritenin açığa çıktığı/görünür olduğu kısımlardır.

## SONUÇ

Tez çalışmasının nihayetinde elde edilebilecek sonuçlar birkaç maddede dile getirilebilir:

1. Dördüncü bölümde yapılan anlambilimsel inceleme neticesinde elde edilen bulgular, sınırlı dilsel gösterenlerin birbirinden kaynaklanan, birbiriyle benzer düzeyde veya birbirinin tamamen karşısında konumlanmış gösterilenlerle birleşebildiğini ortaya koymuştur. Yapı ve dilsel önyargı etrafında oluşan kendi bağlamında, diğer muhtemel tüm anlamların karşısında ikincil veya üçüncül olmaktan ziyade birincil anlam hakkını saklı tutan gösterge için “gerçek, yan, mecaz anlam” gibi anlambilimsel tanımlamaların dışında bir tanımlama gerçekleştirilebilir. Buna göre göstergenin “dilsel ufukların/otoritelerin kaynaşması” durumunda ortaya çıkan bağlamda gerçekleşen anlamı, söz konusu deneyim bağlamı için birincildir. Bu nedenle gösteren, farklı dilsel tecrübe bağlamlarında başkaca gösterilenlere bağlanabilmektedir ve aralarında tecrübe bağlamının bağlayıcılığı dışında birincil bir ilişki yoktur biçiminde bir varsayımsal sonuca ulaşılabilir.

Bu varsayımsal sonuçtan hareketle dillerin yetkinliklerinin sözlük madde başlarının niceliksel fazlalığıyla ölçülmesinin bir yanılığ olduğu yorumu yapılabilir. Nitekim sözcükler anlamlarına bağlanırken bir bilim kurulunun hazırladığı sözlüğe başvurmamaktadırlar. Özellikle sanatsal bağlamda sınırlı sayıdaki sözcükler sınırsız anlamla, sınırlı gösterenler sınırsız gösterilenle birleşebilmektedir. Bu nedenle genelde dilin, özelde ise Türkçenin yetkinliği Türkçe Sözlük'teki madde başı sayısıyla ölçülemeyecek kadar sınırsız ve durmaksızın gelişime açıktır. Dilin gücü, anlamsal ufukların girdikleri diyalogun sınırsızlığında kendini ortaya koymaktadır ve kullanılan sözcük sayısı, dilin sınırlılığına işaret etmemelidir.

2. Söz konusu çıkarım anlambilimsel anlamlama sürecinin Gadamer dayanaklığında tanımlanabileceğini ortaya çıkarmaktadır. Buna göre daha ayrıntılı ve uzun soluklu bir araştırma neticesinde hermeneutiğin dile ve anlamaya yönelik felsefi varsayımlarının anlambilime eklenilebilmesi mümkün görünmektedir. Dolayısıyla anlambilimsel “anamlama”, dil verisinin ve yorumlayıcı/anlayıcının otoriter önyargısının birbirini tecrübe etmesi ve kaynaşmasıdır biçiminde bir varsayımsal tanımlama yapılabilir. Anamlama tanımından hareketle sözcük anlamına ilişkin; “sözcük

anlamı, sözcüğün ve yorumlayıcı/anlayıcının otoriter önyargısının birbirini tecrübe etmesi ve kaynaşması sonucu ortaya çıkan anlamdır” varsayımsal çıkarımını yapmak mümkündür.

3. Elde edilen anlambilimsel anlam ve anlamlama tanımlamaları; yazınsal, tarihsel, felsefi fark etmeksizin tarihî veya çağdaş tüm Türkçe metinlerin bugünde yeniden anlamlandırılması için anlambilimsel dayanak teşkil edebilir. Bununla beraber metinlerin anlamlandırılmasında “yazar/şair/filozof vs. burada ne demek istemiştir?” veya “o dönem için bunun anlamı nedir?” gibi sorularla yapılacak anlamsal çözümler yerine, “bu, şimdi için, şu durumda, ben ve o bağlamında ne anlama gelmektedir?” gibi daha pragmatik anlamlandırma edimleri, bilimkuramsal bir temellendirmeye sahip olabilir. Yine çağdaş metinlerin yeniden anlamlandırılmasının anlambilimsel dayanağı bu noktadan temin edilebilir.

4. Bir imkân veya taslak olarak tanımladığımız anlabilime yönelik sonuçlarımızın görece geçerliğinin dışında bu tez dâhilinde yapılan disiplinlerarası ekleme, genel dil bilinci çerçevesinde Türkçe özelinde anadil bilincinin farklı bir bakış açısıyla güçlenmesine önayak olabilir. Dilin ve dilde anlamın, dilin işlevinin ne olduğuna dönük yapılabilecek çıkarımlar, Türkçenin ve Türkçe bilincinin niçin önemli olduğuna dair bir fikir verebilir. Buna göre dil, kişinin ve bir ulusun hem kendini hem çevreyi hem de başkaca dil dünyaları anlamlandırmasını sağlayan araç/ortamdır. Kişinin/ulusun kendi varoluşsal tarihinin devamlılıkla kültür ve medeniyet düzeyine ulaşması, dilde ve dil ile tecrübenin, anlama ve anlamlandırmanın sürekli ve bilinçli oluşuyla mümkündür. Dil, ait olanı bu yolla geleceğe taşır ve gelecekte var eder. Dil bu nedenle insan ve ait olduğu ulus için değerlidir.

5. Dilin değerine yönelik varılan sonuç “öznenin tekâmülünü” de açıklamaktadır. Üçüncü bölümde “özne” konusunu ele alıfta tekâmül eden öznenin bizzat dil ve dille birlikte kendisini, çevresini ve dünyaları anlamlandırabilen insan olduğu ifade edilmişti. Konudiller üzerinde gerçekleştirilen anlambilimsel inceleme, ele alınan göstergelerin anlamsal farklılaşım ve olgunlaşımını içerdiği kadar örtük olarak dilin ve anlamlandırılan insanın tekâmülünü de ifade etmektedir. Konudil-1’den Konudil-30’a dek anlama/yorumlama faaliyetinde bulunan yorumcu/anlayıcı, dilin tercübe oyununa katılmış, göstergelerin anlamla buluşmasının sürekliliğinde bitimsiz bir olgunlaşma içindeki dille beraber ve ona tâbi olarak olgunlaşmıştır. Anlamın kişinin kendisinde



ortaya çıkması, kişinin kendisini anlamasıyla eşdeğerdir. Bu nedenle tekâmül eden özne göstergelerle girdiği tercübe ilişkisinde dil verilerini kendisinde anlamlandırmış, bitimsiz tekâmülün hem öznesi hem de nesnesi konumunda bulunmuştur. Anlamı olgunlaştıran yorumcu/anlayıcı, kendisini ve kendi anlam evrenini ve ufkunu ileri taşımakla olgunlaştırmıştır.

## KAYNAKLAR

- Aksan, Doğan (1969). “Türkçe Araştırmalarında Yeni Yollar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, C.17, s.45-55.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Her Yönüyle Dil – Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara,
- \_\_\_\_\_ (2016). *Anlambilim – Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Altınörs, Atakan (2003). *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2010a). “Düşünce İle Dil Arasındaki İlişkiye Descartes’in Yaklaşımı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.28, s.389-401.
- \_\_\_\_\_ (2010b). “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis”, *Felsefe Dünyası*, S.51, s.67-78.
- \_\_\_\_\_ (2011a). “Platon ile Aristoteles’in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 15, S.49, s. 81-92.
- \_\_\_\_\_ (2011b). “Condillac’ta Düşünce-Dil İlişkisi”, *Kutadgubilig Dergisi*, S.19, s.383-395.
- \_\_\_\_\_ (2018). “Dil Felsefesindeki Klasik Anlayışa Karşı Saussure’ün Örtük İtirazları”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, S.1, s.27-38.
- Aristoteles (2017). *Poetika*, (Çev. Emir Aktan), Alter Yayıncılık, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2018). *Yorum Üzerine* (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Arslan, Hüsamettin (derl. ve çev.), (2002). *İnsan Bilimlerine Prolegomena-Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma, İstanbul.
- Aruoba, Oruç (2016). *Uzak*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Aşar, Haluk (2014). “Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı”

Kavramlarının Analizi”, *FLSF*, S.17, s.85-99.

Atay, Oğuz (2017). *Korkuyu Beklerken*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ateşoğlu, Güçlü (2016). “Çağdaş Felsefenin Macerası Bir Ön-Hazırlık Ya Da Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler”, *İçinde: Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji - Çağdaş Felsefenin Macerası, Güçlü Ateşoğlu (Ed.), Belge Yayınları*, İstanbul.

Atılğan, Yusuf (2017). *Aylak Adam*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Aydemir, Özgür Kasım (2008). “Türkiye’deki Akademik Üretimin Doksa ile Modern Episteme İkilemindeki İşlevselliği Üzerine İrdelemeler”, *Akademik Dizayn Dergisi*, C.2, S.1, s.21-23.

\_\_\_\_\_ (2010). *Gencine-i Adalet Üzerine Dilbilgisi İncelemesi ve İktidar Felsefesi Bakımından Söylem Çözümlemesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.

\_\_\_\_\_ (2011a). “Günümüz Kültür ve İktidar İlişkisini Dil Bilimi ile Felsefe Ekseninde Okumak”, *Türkiz*, S.10, s.57-64.

\_\_\_\_\_ (2011b). “Özdemir Asaf’ın Şiiri Örneğinde Gadamer’i Foucault’a Eklemlenmek: Bir Yorumbilimsel Yapısöküm Uygulaması”, *2. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, s.199-207.

Aydın, Hasan (2015). “Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alanındaki İzdüşümleri”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.19, s.1-28.

Baydar, Turgut (2012). “+Dir Bildirme Eki Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.32, s.37-54.

Bilen, Osman (2016). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Cevizci, Ahmet (1999) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2017). *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul.

- Çakır, Cemal (2004). “Anlamlın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 3, s.245-253.
- Çelebi, Nazmiye (2014), “Türkiye Türkçesinde Bildirme Ekinin İşlevleri”, *İçinde- Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı, Nurettin Demir; Faruk Yıldırım (Ed.)*, s.103-114, Adana.
- Demirtaş, Pınar (2003). “Heidegger ve Varlık Yorumu”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S.2, s.50-60
- Descartes, Rene (1998). *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev. Afşar Timuçin), Cumhuriyet Dünya Klasikleri.
- Dinar, Talat (2020). “Anlambilim”, *İçinde: Dilbilim Teorik ve Uygulamalı Alanlar, Erdoğan Boz (Ed.)*, Gazi Kitabevi, Ankara.
- Doğan, Gürkan (1992). “Hangi 'Anlam'?", *Dilbilim Araştırmaları*, C.3, s.93-100.
- Dursun, Yücel (2019). *Oyunun Ontolojisi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Ergin, Muharrem (2013). *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Basım/Yayımlar/Tanıtım, İstanbul.
- Eziler Kıran, Ayşe (2014). “Dilbilim, Anlambilim ve Edimbilim”, *Turkish Studies*, Volume 9/6 Spring, p.719-729.
- Fırıncı Orman, Türkan (2015). “Jacques Derrida Düşüncesinde ‘Dil’”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), s.61-81.
- Foucault, Michel (2020). *Bu Bir Pipo Değildir*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Frolov, Ivan (1991). *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Gadamer, Hans-Georg (1995). “Hermeneutik”, (Çev. Doğan Özlem), *İçinde: Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Doğan Özlem, Ark Yayınevi*, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Hakikat ve Yöntem-1*, (Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.

- \_\_\_\_\_ (2009). *Hakikat ve Yöntem-2*, (Çev. Hüsametdin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Grünberg, Teo (2006). *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Guiraud, Pierre (1975). *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Gelişim Yayınları, İstanbul.
- Gülensoy, Tuncer (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Harris Roy, Talbot J. Taylor (2018). *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, (Çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Heidegger, Martin (2002). “Dilin Doğası”, (Çev. Hüsametdin Arslan), *İçinde: İnsan Bilimlerine Prolegomena-Dil, Gelenek ve Yorum, Hüsametdin Arslan (Derl. ve Çev.)*, Paradigma, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2020). *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Harun Ökten), Alfa, İstanbul.
- İsbir, Erdal (2018). “Husserl ve Dilthey’da Bilinç ve Anlam Sorunu”, *Kaygı*, S.30, s.103-115.
- Karaağaç, Günay (2013). *Anlam – Anlam Bilimi ve İletişim*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Türkçenin Dil Bilgisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Karpuz, Hacı Ömer (2006). “Anadili Bilinci Sorunu”, *İçinde- Türkçenin Çağdaş Sorunları (Ed. Gürer Gülsevin, Erdoğan Boz)*, Gazi Yay., Ankara, s.206-222.
- Kıran, Zeynel (1986). *Dilbilim Akımları*, Onur Yabancı Diller Kit. ve Yay. Mer., Ankara.
- Korkmaz, Zeynep (2019). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Lindell H.G., Scott R., (1940). *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press-Oxford.
- Manav, Faruk (2014). *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Elis, Ankara.
- Ong, Walter J. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metis

Yayınları, İstanbul.

Özezen, Muna Yüceol (2010). “Türkçede Bildirme Çekimi ve Olasılık-Pekiştirme Kategorisi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, S.17, s.187-196.

Ökten, Kaan Harun (2019). *Varlık ve Zaman - Bir Okuma Rehberi*, Alfa, İstanbul.

Öztürk, Emre (2009). “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, *ZfWT*, Vol.1, No.2, s.145-175.

Platon (2010). *Diyaloglar*, (Türkçesi. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Palmer, Frank R. (1977). *Semantics – A New Outline*, Cambridge University Press, London.

Palmer, Richard E. (2015). *Hermenötik*, (Çev. İbrahim Görener), Düşün Yayıncılık, İstanbul.

Rifat, Mehmet (2017). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-1*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2018). *Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2019). *Göstergebilimin ABC'si*, Say Yayınları, İstanbul.

Tamba-Mecz, Irene (1998). *Anlambilim*, (Çev. Necmettin Sevil), İletişim Yayınları, İstanbul.

Tarlan, Ali Nihat (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*, Bürhaneddin Erenler Matbaası.

Toprak, Metin (2016). *Hermeneutik ve Edebiyat*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara

Vardar, Berke (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul.

Zimmerman, Jens (2020). *Hermeneutik-Kısa Bir Giriş*, (İng. Çev. Mehmet Çetin), Say Yayınları, İstanbul.

