



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**ANLAM DAN YORUMA:  
DİL FELSEFESİNİN SINIRLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Eren Rızvanoğlu

Doktora Tezi

Ankara, 2013



ANLAM DAN YORUMA:  
DİL FELSEFESİNİN SINIRLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Eren Rızvanoğlu

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2013

## KABUL VE ONAY

Eren Rızvanoğlu tarafından hazırlanan "Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme" başlıklı bu çalışma, 21.01.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Cemal Güzel (Başkan)



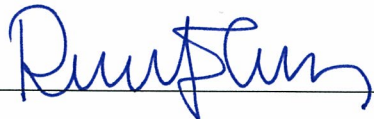
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer (Danışman)



Doç. Dr. R. Levent Aysever



Doç. Dr. Nazile Kalaycı



Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf elik

Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

21.01.2013



Eren Rızvanoğlu

## TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın danışmanlığını üstlenen ve desteğini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'e; lisansüstü öğrenim hayatım boyunca kendisinden çok şey öğrendiğim hocam Prof. Dr. Cemal Güzel'e; tez jürimde bulunarak değerli önerilerini bana sunan Doç. Dr. Nazile Kalaycı ve Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan'a; bana dil felsefesini sevdiren, bu tezin gelişimin her anında desteğini sunan, hoşgörülü ve bilgece tavrıyla, yalnızca söylediklerini değil yaptıklarını da kendime örnek olarak aldığım hocam Doç. Dr. R. Levent Aysever'e; gerek içerik gerekse biçimsel anlamda tezimde bana yardımcı olan arkadaşlarım, Ezgi Ece Çelik ile Yüksel Tarım'a; ve en son olarak da hayatımın her aşamasında benden desteğini esirgemeyen anneme, babama ve kardeşime ve de tezin yoğunluğu altında boğulduğum anlarda kendisinden destek aldığım eşim Özlem'e teşekkür ederim.

## ÖZET

RIZVANOĞLU, Eren. Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme, Doktora Tezi, Ankara, 2013.

Bu çalışmada, dil felsefesinin iki temel kavramı olan anlam ve yorum kavramları üzerinden yirminci yüzyıl felsefesi boyunca dili düşünmenin izi sürülmüştür. Bu amaçla birinci bölümde anlam kavramının geçirdiği dönüşüm, nesnellik kavramı bağlamında ele alınmıştır. Bu dönüşümün en son noktasında, nesnel bir anlam anlayışından, anlamın eylemle bağının kurulduğu bir anlayışa varılmıştır. Bu aşamada, ikinci bölümde yaşantı kavramı üzerinden yorum sorunu ele alınmıştır. Yorum sorunu, yaşantının yazıda cisimleşmesi dolayısıyla metin kavramına yol açmıştır. Bu nedenle metin kavramının hem hermeneutiğin hem de postyapısalcı düşüncenin temel bir kavramı olarak dil felsefesinde yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun içinse üçüncü bölümde Derrida üzerinden metin kavramıyla bağlantılı olarak mutlak bir anlamın olanaksızlığı düşüncesi ortaya konulmuştur. En son bölümde Ricoeur'ün anlam ve yorum kavramlarına getirdiği yeni yaklaşımla ilgili olarak nesnellik, yaşantı, metin ve nihayetinde eylem kavramlarını da göz önüne alarak, dil felsefesinin sınırlarının ne oranda yeniden çizilmesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öyle ki Ricoeur, insan eylemini aynen bir metin gibi anlam taşıyan ve yorumlanmaya açık bir yapıt olarak değerlendirerek dil felsefesinde önemli bir açılım yapmıştır. Bir bakıma tez içerisinde ele alınan dile ilişkin yaklaşımlar, Ricoeur'ün düşüncesinde sentezlenmiştir. Ricoeur'ü de kapsayacak biçimde dil felsefesinin özde Kartezyen felsefeyle hesaplaşmanın bir ürünü olduğu da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece dil felsefesi üzerine konuşurken, nelerin belirleyici olduğu açık kılınmış ve dil felsefesinin üzerine inşa edileceği zemin açık kılınmaya çalışılmıştır.

### **Anahtar Sözcükler**

Dil felsefesi, Anlam, Yorum, Nesnellik, Yaşantı, Metin, Eylem.

## ABSTRACT

RIZVANOĞLU, Eren. From Meaning to Interpretation: An Enquiry on The Limits of Philosophy of Language, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2013.

In this study, the way of thinking language through twenty first century philosophy has been traced on the context of the two main concepts of philosophy of language, meaning and interpretation. For this purpose, the transformation of the notion of meaning is discussed within the context of objectivity in the first part. At the end point of this transformation, an understanding of meaning interacting with the action is attained instead of an objective insight on the meaning. In the second part, the notion of interpretation is evaluated through the notion of lived experience. The matter of interpretation has led to the notion of text by materialization of lived experience within the script. Therefore, it has been attempted to place the notion of text within the philosophy of language as a fundamental term in both hermeneutic and post structural thinking. For that the comprehension of impossibility of absolute meaning related with the notion of text is introduced on Derrida in the third part. At the last part the evaluation of how the limits of philosophy of language should be redrawn, is attempted regarding both the new approach that Ricoeur brought to the notion of meaning and interpretation and the relation of them with objectivity, lived experience, text and finally action. In fact Ricoeur has evaluated the action of man as a text, carrying a meaning and open to interpretation and has led to important development in philosophy of language. In a manner, the approaches on language in this dissertation have been synthesized by the thoughts of Ricoeur. It has been pointed out that philosophy of language including Ricoeur as well is a result of reckoning with Cartesian philosophy. Thus, by talking on the language of philosophy, the fundamentals of philosophy of language and the determinant aspects are made clear.

### **Keywords**

Philosophy of Language, Meaning, Interpretation, Objectivity, Lived Experience, Text, Action.



## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY .....</b>	<b>i</b>
<b>BİLDİRİM .....</b>	<b>ii</b>
<b>TEŞEKKÜR .....</b>	<b>iii</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>v</b>
<b>İÇİNDEKİLER .....</b>	<b>vi</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM: TASARIMDAN EYLEME ANLAM .....</b>	<b>12</b>
1.1. Locke: Zihinselci Anlam Anlayışı .....	13
1.2. Frege: Gönderge'sinden Ayrılan Anlam .....	19
1.3. Wittgenstein: Anlamın Resim Kuramı .....	34
1.4. Wittgenstein: Kullanım Olarak Anlam.....	45
1.5. Austin: Sözün Eylemselliği .....	56
<b>2. BÖLÜM: YAŞANTIDAN METNE YORUM .....</b>	<b>65</b>
2.1. Dilthey .....	66
2.2. Heidegger .....	70
2.2.1. Gerecin El Altında Bulunmaklığı .....	72
2.2.2. Ruhsal Durum ve Anlama .....	77
2.2.3. Heidegger'de Yorum .....	81
2.2.4. Anlamanın Önyapısı ve Anlama Döngüsü .....	82
2.2.5. Sav/İfade .....	85
2.2.6. Konuşma Olarak Dil .....	86
2.3. Gadamer .....	89
2.3.1. Hermeneutiğin Yöntem Eleştirisi ve Evrensellik İddiası .....	91
2.3.2. Oyun .....	93
2.3.3. Metin ve Yorum.....	96
2.3.4. Ön-anlama'dan Önyargı'ya .....	98
2.3.5. Gelenek .....	100

2.3.6. Ufuk Kavramı .....	103
2.3.7. Gadamer'de Dil .....	105
2.3.8. Deneyimin ve Dünyanın Dilselliği .....	111
<b>3. BÖLÜM: DERRIDA: ANLAMIN ZEMİNSİZLİĞİ.....</b>	<b>120</b>
3.1. Nesnellik Eleştirisi .....	121
3.2. Saussure Üzerinden İm Eleştirisi .....	125
3.3. İz ve Différance .....	130
3.4. Bir Eklenti Olarak Yazı .....	136
3.5. Bir Pharmakon Olarak Yazı .....	140
3.6. Saçılma ve Kararverilemezlik .....	142
3.7. Yapısöküm.....	146
<b>4. BÖLÜM: RICOEUR'ÜN SENTEZİ: METİN MODELİNDEN ANLAMLI EYLEME .....</b>	<b>151</b>
4.1. Simge'nin Hermeneutiği .....	153
4.2. Refleksiyon: Fenomenolojik Bir Hermeneutik .....	159
4.3. Söylem ve Metin Tasarımı .....	166
4.4. Söylem Olarak Dil.....	168
4.5. Yapıt Olarak Söylem .....	174
4.6. Yazı Konuşma İlişkisi .....	175
4.7. Metnin Dünyası .....	177
4.8. Yapıtın Önünde Kendini Anlama.....	180
4.9. Metin-Eylem Bağı .....	181
4.10. Açıklama-Anlama Diyalektiği .....	184
<b>SONUÇ.....</b>	<b>191</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>208</b>

## GİRİŞ

İnsanoğlu, en başından beri, dñnyadaki konumunu ve içinde yaşadığı ortamı anlamlandırmaya çalışmıştır. Bunun için mitoloji, din ve edebiyatın yanı sıra felsefeye de başvurmuştur. Nitekim bu anlamlandırma çabası, diğer tñm çabalar arasında bizi özellikle felsefe yapmaya iten en temel belirleyicilerden biridir. Bu anlamda felsefe, basit bir analogiyle, dñnyaya veya başkalarına yñnelttiđimiz bakışın dolayımıyla kendimizi gñrdüğñmñz bir aynaya benzer. Sñz konusu bakış, bizim başka Şeylere ve insanlara yñnelttiđimiz bir bakış olmasının yanı sıra, kendimize yñnelik bir farkındalığı da içerir. Bu aynada felsefenin yansıtıldığı gerçeklik, bizi gñrñnñřte kuşatan, ama her durumda aynaya bakıp ùzerine konuştuğumuz bir Şeydir.

Magee'nin de ifadesiyle felsefenin konusu bu gerçekliktir ve felsefenin amacı, gerçekliğin doğasını derinleştirmektir (Magee, 2011: 88). Bu amaç yolunda bizi kuşatan dñnyayı kendimizin kılma çabamızda felsefe, bizi gerekli araçlarla donatır. Bñylece kendimizi, parçası olduğumuz dñnyayla birlikte ve bu birlikteliğin bir unsuru olarak kullandığımız araçlarla anlarız. Bu araçlar arasında dil, bir felsefeci açısından en temel araç olarak durmaktadır. Oysa insanoğlu, felsefe yapmaya başlamadan çok önce de, dili bir iletişim aracı ve dolayısıyla bir anlam aktarma aracı olarak kullanmıştır. Öyle ki felsefenin dili araçsallaştırdığı bu konumda, dñnyayı anlamaya çalışan kişi, aslında en başından beri, dñnyayı yalnızca bir dil aracılığıyla değil, bir dil içerisinden de anlamaktadır. Bu varğı, aslında tezin en sonda sñyleyeceđini en başta sñylemektir.

Bu doğrultuda tez içerisinde sñrdñrñlen temel tartışma, bir yandan dili başka Şeylere, rneđin doğruluğa ulaşmanın bir aracı olarak gñren yaklaşımla, diğer yandan onu bizatihi insanın en temel özelliği olarak gñren yaklaşım arasındaki gerilimi dile getirir. Bu gerilime koşut olarak insan, her zaman ùzerine diğer her Şeyi inşa edebileceği bir nesnellik alanını aramıştır. Nitekim dilin neliğine ilişkin sñz konusu tartışma, nesnelliliğin nihai olarak dilde bulunacağına inandığımız bir noktada dñđñmlenir. Bu açıdan, nesnel bir anlamın olup olmadığı veya her durumda yoruma gereksindiğimiz yollu dñřñnce, felsefenin öncelikle ele alması gereken bir dñřñncedir. Bu iki bakış açısı,

dilin felsefe içerisinde merkezi bir figür olmaya başladığı ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmıştır. Bu noktada felsefenin en yeni alanlarından biri olan dil felsefesi, bu gereksinim boyunca ve insanın dilsel bir varlık olmasının yanı sıra bir eylem varlığı olmasının da farkındalığıyla, insanın anlama arayışına eşlik edeceği yeni zemini kurmasında kılavuzluk görevini üstlenebilir.

Felsefenin ayrı bir alanı olarak dil felsefesinin bu görevi üstlenmesinden çok önceleri dil, filozofların düşüncelerinin en kuytu köşesinde kalmıştır. Bu kuytu köşede dile ilişkin tasavvur genelde dilin uyuşumsuz bir doğası olduğu yönündedir. Bu noktada anlam hep zihinsel bir içerik olarak ele alınmıştır. Nitekim Platon dille ilgili olan *Kratylos* diyalogunda, adların doğruluğu sorunu üzerinden dili konu edinmiştir. Platon bu diyalogunda, adların doğruluğu hakkında Hermogenes ve Kratylos'un ayrı ayrı savdukları iki farklı yaklaşımı ortaya koymuştur. Hermogenes, her şeyin doğasından kaynaklanan bir doğru adı bulunduğunu ve bu adın, insanların üzerinde uyuştıkları bir şey olmakla birlikte, herkes için geçerli olan bir doğru ad (Platon, 2000: 383b) olduğunu vurgular. Platon içinse ad, öncelikle bilgi iletmeye ve gerçeklikte ayrımlar yapmaya yarar. Bu bakımdan ona göre Kratylos, diyalogda adların şeylere doğası gereği bağlı olduğunu söylemekle haklıdır (Platon, 2000: 390e). Platon bu tartışma içinde dilin yetersizliğini öne sürerek, varolanı bizzat bu varolanlardan hareketle öğrenmek ve araştırmak gerektiğini belirtmiştir (Platon, 2000: 439b).

Aristoteles ise *Yorum Üzerine* adlı kitabında dille bağlantılı konuları kendine sorun edinmiştir. Ona göre konuşulan/dillendirilen sesler ruhtaki etkilenmelerin simgeleri ve yazılan işaretlerde konuşulan/dillendirilen seslerin simgeleridir. Aynen yazılı işaretlerin herkes için aynı olmaması gibi, konuşulan/dillendirilen sesler de herkes için aynı değildir. Oysa ruhun etkilenmelerinin (*affections*) karşılık geldiği imler herkes için aynıdır ve bu etkilenmelerin gerçek şeylere benzerliği (*likeness*) de herkes için aynıdır. (Aristotle, 1991: 16a4-16a9). Aristoteles'in öne sürdüğü bu düşünceler, dil konusunda uzun yıllar sürecek bir yaklaşımın özeti gibidir. Bir ad, belirli bir zamana bağlı olmaksızın, parçaları ayrı ayrı anlamsızken uyuşumla anlam kazanan konuşulan/dillendirilen bir sestir (Aristotle, 1991: 16a19). Aristoteles burada adların uyuşumla anlam kazandığını söyler; çünkü ona göre bir ad doğal olarak değil, ama

yalnızca simge olduğunda bir ad olur (Aristotle, 1991: 16a27). Her tümce araç olarak değil, ama uylasımsal olarak anlam kazanır ve her tümce bir ifade bildiren tümce değildir, yalnızca bir şey bildirdiğinde doğru ya da yanlış olur (Aristotle, 1991: 16b26-16b28). Aristoteles bu noktada zihinselci bir anlam anlayışını benimsemiştir.

Felsefenin dille ilişkisi, neredeyse ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar yeterince tartışılmadan kalmıştır. Çoğunlukla epistemolojinin içinde ele alınan dil, genelde şeyleri bilmemizin bir aracı olarak değerlendirilmiş, dilsel bir anlatımın anlamının, temsil ettiği zihinsel içerik olduğu yollu düşünce genel olarak felsefe tarihi boyunca kabul edilen bir düşünce olmuştur. Bu düşüncenin en bilinen sözcüsü John Locke'tur. Locke insan bilgisinin kaynağı ve kesinliğini irdelediği temel yapıtlarından biri olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin üçüncü bölümünde sözcükleri ele alır. Onun için sözcükler nesnelere ideler arasındaki bağı kurar. Locke için ide ise, insanın düşünmesi sırasında zihnin nesnesi olan her şeydir. Özne, dış dünyayı doğrudan değil, dış dünyadaki nesne ve olguların temsilcisi olan ideler yoluyla deneyimler (Altuğ, 2008: 28). İde, nesneyle zihin arasındaki dolayımı kurar. Bu anlamda dildeki imleme bağıntısı, sözcükler ile şeyler arasında değil, sözcükler ile ideler arasındadır. Bu bakımdan Locke için dil, zihindeki idelerle düşüncelerin başkalarına iletilmesi için zorunlu bir araçtır. Yine de dil insan yapıntısı ve uylasımsal bir şeydir. Dolayısıyla bir sözcüğün anlamı, zihinde ona karşılık gelen idedir.

Locke'un anlam kavrayışı, kendisi bir matematikçi ve mantıkçı olan Frege tarafından, başka bir biçimde ele alınmıştır. Ona göre sözcükler dünyadaki nesnelere, tümceler ise dünyadaki nesnelere bir araya gelmesiyle ortaya çıkan olgu durumlarının yerini tutarlar (Aysever, 2007: 17). Frege'ye göre, bir dilsel anlatımın göndermede bulunduğu gönderge, o anlatımın gösterdiği nesne, anlam ise o nesnenin gösterilme ya da sunulma biçimidir. Örneğin 'Akşam Yıldızı' ile 'Çoban Yıldızı' aynı şeye, yani Venüs'e göndermede bulunurlar, ama bu adların Venüs gezegenini gösterme biçimleri, yani anlamları farklıdır (Frege, 1989: 8). Bu açıdan Frege'de belli bir anlatıma belli bir anlam, belli bir anlama da belli bir gönderge karşılık gelir. Frege için ide öznelken, anlam, tam da ne ide ne de gönderge olan, bu ikisi arasında bir şeydir. Başka bir deyişle anlam, öznel değildir ama öznelarası bir şeydir (Aysever, 2007: 20). Arda Denkeli'n deyişiyse Frege'de anlam, nesnenin kendisi değildir, ama kendince bir nesneliği vardır

(Denkel, 1989: 32). Tümcelerin anlamı, düşünce içeriğidir, sözcükler ise ancak bir tümce bağlamında anlam taşırlar. Frege’de anlam Locke’tan farklı olarak zihnimizde yer alan öznel kendilikler değildir. Frege’yle dil, anlam kuramının bir parçası haline gelmiştir.

Frege anlam (*sinn*) ve gönderge (*bedeutung*) ayrımıyla kendisinden sonraki felsefe yapma yönelimini önemli boyutta etkilemiştir. Yine de çoğunluğu analitik felsefeciler olmak üzere birçok felsefecinin kendilerine kılavuz kabul ettiği filozof, *Tractatus*’un yazarı olan Wittgenstein’dir. Wittgenstein hemen kitabının başında Frege ve Russell’a olan borcunu belirtir, ama onlardan farklı şeyler de söyleyeceğini ima eder. Öncelikle Wittgenstein kendi dünya tasarımını nesnelere çok olgularla bağlantılı bir biçimde kurar, olguyu da bir nesne/şey durumu olarak değerlendirir. Önermeler ise olgularla ilgili tablolar ve onların temsilidir (Rossi, 2001: 28). Böylece onun için dünya olguların toplamıyken, dil de önermelerin toplamı olur. Wittgenstein dil dünya ilişkisini belirli bir mantıksal karşılıklık içinde görmektedir. Bu tam da onun resim kuramının özünü oluşturur. Ona göre biz olguların resimlerini oluştururuz (Wittgenstein, 2002: 2.1). Onun için resim gerçekliğin bir modelidir. Önermeyle gerçekliğin resmidir. Bu durumda resmin betimlediği onun anlamıdır (Wittgenstein, 2002: 2.221). Bir başka deyişle resim kuramında, resmi yapılan dünya, *resim dil*; anlam ise dünyayla dil arasındaki ilişkidir.

Wittgenstein ikinci dönemini ıralayan yapıtı olan *Felsefe Soruşturmaları*’nın başında eski anlam anlayışını Augustinus’tan yaptığı bir alıntıyla özetler ve bu anlayışı eleştirir. Bu anlayışa göre dildeki sözcükler nesnelere adlandırır, tümceler ise bu adlandırılışın bağlantılarıdır. Dolayısıyla her sözcüğün bir göndergesi vardır. Bu, Wittgenstein’in ifadesiyle bir bakıma nesnelere adlarla etiketlemektir. Wittgenstein bu anlayışa karşı, daha sonraki felsefesinde temel bir kavram niteliği kazanacak olan “oyun” kavramını kullanır. Bu bağlamda dil artık olgularla ilgili değil, “yaşam biçimleri”yle bağlantılı olarak değerlendirilir. “Dil oyunu” tabiri ise dilin bir etkinliğin parçası olduğunu belirgin kılmaktadır (Wittgenstein, 2009b: 94). Bu bağlamda bir dil tasavvur etmek bir yaşam biçimi tasavvur etmektir.

Wittgenstein dil oyunlarını açıklarken kimi oyunlar arasındaki akrabalıklardan söz eder. Bu kavram temelde dildeki birbirinden farklı fenomenlerin tümüne neden dil dediğimiz

sorusunun da yanıtıdır. Örneğin birbirinden farklı oyunları irdeleyen Wittgenstein, bu oyunlar arasındaki benzerlikleri “aile benzerlikleri” olarak niteler. Ona göre bu oyunlar arasında söz konusu olan birbiriyle kesişen ve üst üste binen bir benzerlikler ağıdır (Wittgenstein, 2009b: 36). Wittgenstein bu dönemde ideal dili kendisine konu edinmekten vazgeçmiş, daha çok gündelik dille ilgilenmeye başlamıştır. Bu dönemde Wittgenstein için anlam artık bir hakikati bilmek değil bir etkinliğe bağlanmak sorunudur. Bu etkinlikse dil oyunudur. Anlamın kullanım olması ise anlamın bu dil oyunu içindeki kullanımına göre belirlenmesi demektir. Bu noktada anlam, yorumlamanın içine itilmiştir. Nitekim şeylere anlam veren, sözcükler değildir; sözcükler aracılığıyla şeylere anlam veren insanlardır (Altuğ, 2008: 168). Söz konusu anlam sorunu bağlamında temel bir dönüşüm, yine analitik felsefenin kendi içinden doğmuştur. Özellikle *Tractatus*'ta dile getirildiği biçimiyle felsefe artık yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Bunu bizzat Wittgenstein'in kendisi yapmış olsa da bu konuda yalnız değildir. Bu konuda onun yanında yer alacak önemli bir başka düşünür Austin'dir. Austin, dil içinde doğru ya da yanlış olarak niteleyemeyeceğimiz türden tümceler olduğunu söyler. Austin bu tür tümcelere “edimseller” adını verir. Ona göre bu tür tümcelerin doğruluğu ya da yanlışlığından söz edilemez. Bu tür edimsellerin ancak “yerindeliği”nden ya da “yerinde olmadığı”ndan söz edebiliriz. Kısaca, Austin açısından bir şey anlatmak amacıyla bir tümce sözceleyen herkes, söylerken ya da söyleyerek bir şey yapar. Austin'in “söz edimleri” kuramı olarak adlandırdığı bu yaklaşımı (Austin, 2009: 25), daha sonra eylemleri, yorumlamanın nesnesi haline getiren Ricoeur tarafından özellikle kullanılacaktır.

*Anlam sorununu* ele alan dil felsefecilerinin yanı sıra *yorum sorununu* öne çıkaran ve anlam sorununu da bu bağlamda değerlendiren farklı bir hermeneutik gelenekten söz edilebilir. Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan insan bilimlerinde, doğa bilimlerinin yönteminden ayrı ve özgül bir yöntem bulma çabası, Dilthey'in katkısıyla önemli bir derinlik kazanmıştır. Dilthey doğa bilimlerine karşıt olarak konumlandığı tin bilimlerinin konusunun doğrudan doğruya yaşantı olduğunu düşünür. Çünkü biz doğayı açıklar; kendi yaşantımızı anlarız. Anlama, verilen yaşantı ifadelerinden, bunların ait olduğu ruhsal bütünü kavramaktır. Dilthey burada *duygudaşlık* kavramını kullanır. Ona göre her anlama bir yeniden üretmedir (Dilthey, 1999: 35). Anlama ve yorumlama, onun ortaya koyduğu tin bilimlerinin yeni yöntemini oluşturur. Anlamayla kendimizden

hareketle başkalarının ruh durumlarını içten yaşarız. Ona göre dil ise her tarihsel dönemin kendini dışarı vurup nesneleştiği ortamdır. Bu bakımdan tin bilimlerinin temel nesnesi dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlardır. Hermeneutik sorun da tam bu noktada önemli bir rol üstlenir.

Hermeneutik düşünümde asıl dönüşüm, yorum kavramının epistemolojik bir bağlamdan ontolojik bir bağlama kaydırıldığında meydana gelmiştir. Heidegger, Dilthey'in yorum kavramını ve epistemolojik takıntısını eleştirerek, yorum kavramını ontolojik bir boyuta taşımıştır. Ona göre hâlihazırdaki her anlama, bir önceden anlama tarafından koşullanır. Bu açıdan hermeneutik döngü kavramını yorumlama süreci açısından merkezi kılan Heidegger, *Dasein*'in dünyasallığıyla bağlantılı bir kavram ortaya atmıştır: Ön-anlama. Bu durumda kendisini mesele edinerek Varlıkla bağ kuran *Dasein*, bunu yaparken dili ve anlamayı kullanır.

Heidegger'in de öğrencisi olan ve hermeneutik düşüncede önemli bir yer tutan Gadamer, hermeneutiği doğrudan bir dil felsefesi olarak görmüştür. Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'e yazdığı önsözde, araştırmasının amacının genel bir yorum kuramı geliştirmek olmadığını; bunun yerine her anlama modunda ortak olanı keşfetmek; anlamının verili bir nesne olmadığını, anlaşılın şeyin varlığına ait olduğunu göstermek olduğunu belirtir (Gadamer, 2006: xlv). Onun için her yeniden üretim yorumdur, eşdeyişle anlamadır. Dil ise anlamının içinde gerçekleştiği biçimdir. Gadamer yöntembilimsel bir yaklaşımdan uzaklaşırken anlamayı ontolojik bir alana kaydırır. Tam da bu anlamda anlaşılabilen yegâne varlık onun için dildir. Dolayısıyla hermeneutik inceleme bir dil incelemesidir. Gadamer incelemesinde “ufuk” kavramını kullanır. Onun için ufuk, belirli bir bakış açısından görülebilen her şeyi içine alan görüş sahasıdır (Gadamer 2006: 269). Gadamer için bir metni anlamak her durumda bir yorumdur, yorum da dil ortamında gerçekleşir (Hekman, 1999: 147). Öyle ki dil, daima ortak bir anlamın paylaşılmasıdır. Bu bakımdan anlama ve elbette yorum, yazarın ufkuyla yorumcunun ufkunun birbiriyle kaynaşmasıdır. Ona göre dünyanın gerçekliğiyle her karşı karşıya geliştimiz, dil aracılığıyla olur, yine de dünyanın her dilsel deneyimi, dilin değil ama bizatihi dünyanın deneyimidir (Gadamer, 2006: 495).

Birçok farklı konuda olduğu gibi anlam konusunda da radikal bir yaklaşım sergileyen postyapısalcı düşünce en iyi ifadesini Derrida'nın anlayışında bulur. Derrida yapısöküm



yaklaşımıyla, ele aldığı metinleri farklı bir yolla değerlendirmiş, *söz* karşısında *yazıyı* ön plana çıkarmıştır. Onun için yazı, burada olmayanın izidir. Yazı bir söyleşisinde de ifade ettiği biçimiyle, yazarla okuyucu arasında uzamsal bir mesafe yarattığı ölçüde, yıkıcıdır; yazı, yazarın yokluğunu varsaydığından, asla yazılı metnin tam olarak ne dediği konusunda emin olamayız; tekil, birlikli bir anlam yerine, birbirine karşıt birçok anlama sahip olabilir (Derrida, 2008a: 233). Bu noktada bir yorum sorunu doğmaktadır.

Diğer yandan onun için anlam, doğrudan bir imde bulunmaz, daha çok bir imler zincirine dağılmıştır. Bu bakımdan anlam onun için hakkında kararverilemez bir şeydir. Öyle ki anlam, bu imler zincirinde sürekli saçılmaktadır. Nitekim Derrida'nın en temel kavramlarında olan *différance* tam da anlamın bu yanını öne çıkarır. Dilde özdeşlikler yerine ayrımlar gören Derrida bu kavramla imlenenin hiçbir zaman *kendinde* olmadığını belirtir. Derrida "Différance" adlı yazısında belirttiği üzere, her kavram bir zincirde başka kavramlara gönderme yaptığı bir dizgenin içine yazılmıştır. Böyle bir oyun, yani *différance* artık yalın bir biçimde kavram değil, fakat kavramsallığın olanağıdır (Derrida, 1999a: 53). Derrida'ya göre metnin anlamıysa, okuyucunun yaratıcı girişimidir ve "aşılama" diye adlandırdığı süreç içinde üretilir. Okuyucu her okumada metne bir anlam aşılır. Başka bir deyişle, okurun arzusu metnin arzusuna eklemlenir. Bu anlamda Derrida, Gadamer gibi, yazarın niyetine, metnin anlamının temeli olarak başvurmayı reddeder. Bununla birlikte ikisi de dili bir oyun olarak görürler ve yorumu bu oyuna bir katılım olarak değerlendirirler (Hekman, 1999: 250).

Yirminci yüzyıl felsefesinde kendine özgü bir yer edinen ve birbirinden farklı ele alınan alanları birbiriyle ilişkilendiren Ricoeur, tez içerisindeki birçok düşünürün keşime noktasıdır. Kendisinden beslendiği kaynaklar fenomenolojiden analitik felsefeye, yapısalcılıktan hermeneutiğe kadar yayılan Ricoeur, çok farklı alanlardan beslenmekle kalmamış aynı zamanda bu alanları kendi felsefesi içinde bir yere oturtabilmiştir. Öncelikle Ricoeur için hermeneutik, genelde dolaylı anlamları deşifre etme sanatıdır (Ricoeur, 2008a: 302). Bu bakımdan yorum, simgelerdeki gizli anlamı çözmeye, anlamdaki çoğulluğu açık hale getirmeye çalışan düşünce işlemidir. Nerede çoğul anlam söz konusuysa orada yorum olacaktır. Ricoeur'e göre her yorumun amacı, metnin ait olduğu kültürel dönem ile yorumcu arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktır. Bu ancak

yorumcunun, metni kendisinin kılmasıyla, yani kendisini ötekini anlamak aracılığıyla anlamasıyla olanaklıdır (Aktay, Göka, Topçuoğlu, 1999: 69).

Ricoeur söylem kavramına önemli bir yer verir. Söylem içerisinde gerçekleşen olay-anlam diyalektiği vasıtasıyla Ricoeur aslında Husserl'in kullandığı anlamın fenomenolojisiyle, Anglo-Amerikan dil felsefesinin kullandığı dilsel çözümleme yöntemi arasında bir bağ kurmayı deneyeceğini belirtir (Ricoeur, 1976: 8). Nitekim ona göre bütün söylemler *olay* olarak gerçekleşir ama *anlam* olarak anlaşılırlar. Bu bakımdan anlamın olay içinde bulunması, söylemin bir öz niteliğidir. Öyle ki olay, söylemde, anlam boyutunda sürekliliğini kazanır. Olay-anlam diyalektiğinde sözcüleyenin anlatmak istediği, anlamın öznel yanını, sözcenin anlamı da, anlamın nesnel yanını oluşturur. Bu durumda söylemin “ne” olduğu onun anlamı, “ne hakkında” olduğu onun göndergesidir. Ricoeur’ün “söylem” kavramına verdiği önem, bir nevi onun söylemi, dilin sonul ölçütü olarak görmesinden kaynaklanır. Yine de *konuşmadan yazıya* geçildiğinde bir kopuş ortaya çıkar. Öyle ki, olay anlamdan kopar. Bundan sonra üzerine konuştuğumuz olayın kendisi değil ama anlamıdır. Yazdığımız olayın kendisi değil ama konuşmanın *noeması*, yani anlamıdır (Ricoeur, 1990: 29) Burada anlam sorunuyla yorum sorunu arasında içsel bir bağ kurulur. Olaydan kopan anlam, yazıda yorum sorununu da doğurur.

Ricoeur metin tasarısıyla Dilthey’den beri süregelen, açıklamayı doğa bilimlerine, anlamayı insan bilimlerine tahsis eden ikilemi aşmayı hedeflemektedir. Ona göre metin, söylemin büyük bir birliğidir; onda bir okuma çoğulluğuna yol açacak biçimde sözcükler, cümleler ve söylemler bir araya gelir (Ricoeur, 2008: 196). Nitekim en önemli yapıtlarından biri olan *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*’nin başında hermeneutiği, *belirli bir metnin veya metin olarak kabul edilecek bir öbek imin bağlı olduğu kuram* olarak değerlendirmiştir (Ricoeur, 2007b: 21). Artık Ricoeur için yorum sorununun temel nesnesinin metin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yazı tarafından sabitlenmiş bir söylem olarak metin, Ricoeur’de insan dünyasının eylemsel alanına da girecek biçimde anlamsal bir genişlik kazanır (Ricoeur, 1981: 145). Bu noktada artık insan eylemi aynen bir metni okur gibi yorumlanabilir hale gelir. Yazar ise ancak kendi metninin bir ilk okuru olur. Ricoeur tüm bu düşünceleriyle aslında Gadamer’in hermeneutik içinde görmezden geldiği, yöntem sorununu, Dilthey’in ise bir açıdan

psikolojizme indirgediği şeyi çözmeyi dener. Bunu yaparken hem fenomenolojinin hem de Anglo-Amerikan dil felsefesinin anlam anlayışından önemli bir destek alır. Onun yapmak istediği özce, insan eyleminin, aynen metin gibi açık bir yapıt olduğu yollu düşüncesinde özetlenebilir.

Aristoteles'ten beri genel olarak kabul edilen ve en iyi ifadesini Locke'ta bulan, anlamın zihinsel olduğu yollu düşünce, Frege'yle birlikte almaşık bir kuram bulmuş, onun yerine göndergeci kuram daha çok kabul edilir olmuştur. Dili dünyayı betimlemenin bir aracı olarak gören göndergeci anlam anlayışları ise Wittgenstein'in ikinci dönemi ve Austin'le birlikte bir dönüşüme uğramıştır. Daha önce dile yüklenen araçsallık belirli filozoflarca terk edilmiş, daha çok dilin kurucu yönü öne çıkmıştır. Anlamı eylem bağlamı içinde tanımlayan kuramlar, daha önceleri çok anlamlı yapısından dolayı görmezden gelinen gündelik dili temele almışlar ve dilin çok anlamlı yapısını görmezden gelmeyi bırakmışlardır. Bu durum, yani tek bir saltık anlamın olmadığına ilişkin bu naif kabul, bizi dolaylı bir biçimde yorum kavramına yaklaştırmıştır.

Çok önceleri Dilthey, doğa bilimlerinin yöntemine karşı, anlama yöntemini öne sürmüştü. Bu yöntemle insan dünyasının bir anlamlar dünyası olduğu, bu anlamları edinmenin yolunun da anlama olduğunu öne sürerken aslında o, sonuçta kendini dilin yapısında açığa vuran bir alanı imliyordu. Heidegger bu noktada önemli bir kırılmayla bu alanı ontoloji içinde yeniden tanımlamıştır. Heidegger'in izinden giden Gadamer yorum kavramını dil felsefesi içinde tanımlamış, anlamının ancak anlaşılabilir varlık olarak dille olanaklı olduğu sonucuna varmıştır. Bu bağlamda, anlam kavramının geçirdiği dönüşümü ve yorum kavramına yaklaşan yanlarını postyapısalcı düşünürler de ele almıştır. Derrida sonul bir imlenenin olmadığını söylerken, anlamın saltık bir şey olmaktan çok saçılan bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Dilde artık özdeşlikler yerine ayrımlar aranmaktadır. Bu bağlamda Ricoeur, geleneksel bağlarını yitiren anlam ve yorum kavramlarını "metin" kavramı içinde yeniden değerlendirmiş ve eskiyle yeni anlayışlar arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır. Ona göre, kendisi bir metin olarak okunabilir olan insan eylemi, anlamını bu okumanın içindeki yorumda kazanır. Öyle ki yorum, olayın anlamdan koptuğu noktada, yani konuşmadan yazıya geçildiğinde başlar. Söylemin yazıda dışsallaşması bizi anlamı yorumda aramaya yönlendirir.

Sonuç olarak tez içerisinde öncelikle anlam kavramının geçirdiği dönüşümü, bu dönüşümde önemli birer uğrak olan düşünürler üzerinden açık kılacağız. Bu dönüşümün en son aşamasında, gündelik dili kendilerine konu edinen düşünürler üzerinden eylem ile dil bağıntısını gösterip, hermeneutik düşüncenin serüveninde, bu bağıntının karşılığını yorum kavramı bağlamında ele alacağız. Bundan sonra, anlam ve yorum kavramların giderek birbirine yaklaştıkları bir dönemde, her iki kavrama ilişkin önkabulleri sonuçlarına vardırarak, bir bakıma üzerinde konuştuğumuz zemini kaydıran postyapısalcılıkla birlikte dili anlayışımızda ne gibi bir değişiklik olduğunu göstermeye çalışacağız. En nihayetinde Ricoeur'ün kuramında, birbirinden farklı dil kuramlarının örtüştükleri ve ayrıştıkları zemini açık kılmaya çalışacağız. Bunları yaparak, şu soruların yanıtını açık kılmayı deneyeceğiz: Dille bağlantılı tüm bu kuramların, dilsel dönemeç olarak adlandırılan ve yirminci yüzyılda dilin merkezi bir rol edinmesini niteleyen düşüncedeki yerleri nedir? Söz konusu kuramların, birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılan yanları nelerdir? Tez boyunca, nesnel bir anlam arayışından öznel bir yorum sürecine doğru işleyen bu süreç boyunca, dil felsefesinin sınırlarında ne gibi değişiklikler olmuştur? Tüm bu soruların yanıtlanmasıyla, sınırlarının yeniden çizileceği bir dil felsefesi anlayışının olanaklılığı sınanmaya çalışılacaktır. Bu anlamda, dille ilişkilerinde nesnellik, yaşantı, metin ve eylem düşüncelerinin açık kılınması ve dile ilişkin yaklaşımımızı ne oranda belirlendiklerinin saptanması sağlanmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda, tezin birincil amacı<sup>1</sup>, Ricoeur'ün yukarıda belirtilen sorulara verdiği yanıtlar üzerinden, dil felsefesinin kendisine çizdiği sınırları belli bir anlamda esneterek, birbirinden farklı gelişen anlam kuramlarıyla yorum kuramlarının ortaklaştığı noktaları saptamak ve anlam kavramının yorum kavramı üzerinden, dilin de eylem kavramı üzerinden yeniden değerlendirilmesini yapmaktır. Böylece dil felsefesinin kendi sınırlarına ilişkin böylesi bir esnetmeyi ne oranda kaldırabileceği ve kaldırabilirse bunun olanaklılığının koşullarının ne olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

---

<sup>1</sup> Bu amacın yanı sıra, dil felsefesiyle ilgili bir çalışma ister istemez bir terminoloji arayışdır da. Ben mevcut bir terminolojiden hareketle, yeni bir terminoloji kurmanın, bir bakıma bu tezin örtük bir amacı olduğunu düşünüyorum. Bu bakımdan zaman zaman bazı terimleri, genelde olduğundan farklı olarak Türkçeleştirdim. Birbirinden farklı yaklaşımlardan felsefecileri, tek bir terminolojiye hapsedmek olanaksızdır. Ben, bunun bilinciyle, dipnotlarla belirtmek koşuluyla, dil felsefesi açısından ortak bir kavramsal sözlük kurmanın olabilirliğini de sınıdım. Bazı bakımlardan eksik kaldığını bildiğim bu çaba, en azından ortak bir terminolojinin kurulabilmesinin de tek yolu gibi duruyor. Bu nedenle tez açısından kimi terminolojik tercihlerimin açık uçlu olduğunu, ama yine de bir izlek boyunca kurulduğunun en baştan belirtilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Bu amaçla tezin birinci bölümünde anlam kavramını, anlamın tasarım olduğu bir gelenekten kopararak, nesnel bir anlamın olanaklılığı sorunuyla bağlantılı bir biçimde ele alan filozoflardan hareketle, anlam kavramının, yaşam ve eylemle bağlantılı bir sorun haline dönüşümünün genel hatları çizilecektir. Bu dönüşümle birlikte, anlamın yaşantı kavramıyla ilişkili olarak hermeneutik bir yorum sorununa dönüşümü ortaya konulacaktır. İkinci bölümde, dil sorunu yaşantı kavramından hareketle ele alınırken, bu bölümde yaşantı kavramı üzerinden metin kavramına evrilen hermeneutik bir değişim ele alınacaktır. Öyle ki bu değişimle anlam, yaşantının cisimleşmesi olan dil yoluyla bilinebilir bir şey durumuna gelmiştir. Üçüncü bölümde yaşantıdan kopan bir metin olarak dil konu edilecektir. Bu bölümde anlam, kendi yaşanmışlığından koparak, her şeyin metin olduğu bir uzamda yer almaktadır. Son bölümde Ricoeur üzerinden ele alınan nesnellik, yaşantı ve metin kavramları, eylem kavramıyla bağlantılı kılınmaya çalışılacaktır. Böylelikle, Ricoeur'ün bu kavramları ele aldığı bir uzamdan hareketle, bu kavramların hangi tür düşünme alışkanlıklarına karşı ortaya çıktığı da göz önünde bulundurularak, dil felsefesinin sınırlarının ne oranda yeniden belirlenebileceğinin olanaklılığı sınanmaya çalışılacaktır.

## 1. BÖLÜM

### TASARIMDAN EYLEME ANLAM

Felsefe tarihi boyunca dil, kendi başına bir konu olarak ele alınmak yerine, hep başka bir amaç için bir araç olarak ele alınmıştır. Elbette felsefe tarihinde dili özellikle konu edinen birçok filozof bulunmaktadır, ama hiçbiri bunu dilin felsefedeki yerini merkezi kılarak yapmamıştır. Anlam sorunuysa dille bağlantılı en temel sorundur. Bu bakımdan dilin felsefe tarihi boyunca hep bir araç olarak görülmesine benzer biçimde, anlam da hep doğruluk sorununun bir aracı gibi kullanılmıştır. Oysa on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, insanın dünyayı ve kendisinin dünyadaki yerini kavraması yolunda bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşüme paralel olarak, doğruluk sorununu etraflıca ele alan birçok düşünür, bu sorunun eni sonu hep bir dil içinde ve bu dilin olanakları dâhilinde yanıtlanabilecek bir sorun olduğu sonucuna varmışlardır. Böylece anlam sorunu giderek doğruluk sorunundan önce ele alınması gereken bir sorun haline dönüşmüştür.

Anlam sorununun merkezi bir felsefi sorun haline gelmesi, ayrı bir alan olarak dil felsefesinin de ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Bu aşamada nasıl ki on dokuzuncu yüzyıl bir tarih felsefesi çağını niteliyorsa, yirminci yüzyıl da bir dil felsefesi çağını niteler. Henüz geride bıraktığımız bu çağın izdüşümünde, anlam ve yorum kavramları üzerinden o çağın bize sunduğu renklerden bir resim yapmak gerekirse, bunu yine en ilksel soruya, yani anlam sorununa dönerek yapabiliriz. Felsefeden veya uygarlıktan çok önceleri, tarihin en karanlık zamanlarında, dili yalnızca birlikte ortak yaşamlarını sürdürebilmenin temel bir koşulu olan iletişim kurmak için kullanan ve geliştiren insanların bize bıraktıkları bu mirastan payımıza düşen, dilin bu yaşamsal kaynağını göz ardı etmeyecek biçimde sorumuzu yeniden değerlendirmektir. İnsanın kendini ve dünyasını anlamlandırma yolculuğunda, bilinmeyenlerle dolu dünyayı kendine bildik kılmak için gereken, benim söylediğim başkasında bir karşılığının olması, yani belki de en başından beri zaten doğruluk sorunu önceleyen, hepimizin bir biçimde birbirimizi anlamamızı sağlayan anlamın bir nesneliliğinin olmasıdır.

Anlam kavramı bu bağlamıyla sözünü ettiğimiz ilksel olanla bağlantısında, insanın kendi çerperinden çıkmasını sağlayacak bir nesnelği içinde barındırıp barındırmadığına göre değer kazanır. Bu sayede benim dediğimi anlayan biri benimle iletişime geçerek kendimi ve dünyayı anlamamın olanağını belirleyecektir. Bu olanaklılığın koşullarını farklı anlam anlayışları içinde dillendiren filozoflar, yirminci yüzyıl felsefesini bir açıdan bu soruya verdikleri yanıtlar bağlamında belirlemişlerdir. Oysa söz konusu yanıt, felsefe tarihi içindeki birçok filozofta, daha az görünür biçimde bulunmaktadır. Bu anlamda bütün felsefe tarihi boyunca anlamı salt bir zihinsel süreç olarak tanımlayan filozoflardan biri olan John Locke, ilk defa dil sorununu felsefesinin merkezi sorunlarından biri haline getirerek, anlamın en temel birimini sözcük olarak gören bir anlam görüşünü ortaya atmıştır.

### 1.1. LOCKE: ZİHİNSELÇİ ANLAM ANLAYIŞI

Felsefe tarihi boyunca egemen düşünce olan Aristoteles'in temsil ettiği zihinselci anlam yaklaşımı, özde, süregiden bir doğruluk anlayışının sonucuydu. Genel olarak bu yaklaşım felsefe tarihinde egemenliğini uzun bir süre korudu. Bu anlayış gereği bir sözcüğün anlamlı oluşu, bir zihinsel olayın ona eşlik ediyor olup olmamasına bağlıdır (Denkel, 1984: 41). Zamanla felsefede doğruluk sorununun merkezi bir rol edinmesi ve bilginin kesinliği üzerine olan tartışmalar, bu anlayışın yeniden değerlendirilmesini gerektirdi. Bu bağlamda Locke hem bu anlayışı devam ettirmesi hem de bu yeniden değerlendirmeyi en açık biçimiyle yapması bakımından önemlidir. En ünlü yapıtı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin başında Locke, kendine biçtiği amacı belirtir: "Genel olarak insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak" (Locke, 1999: 1.1.2)<sup>2</sup>. Bunun içinse idelerin ya da kavramların, kaynağını ve anlama yetisinin bunu edinme yollarını araştıracağını vurgular (Locke, 1999: 1.1.3). Locke bunuysa ideler yoluyla yapacağını söyler. Öyle ki kendi kitabına biçtiği amaç, bir nevi ideler aracılığıyla bilmenin yeni yolunu bulmaktır. Ona göre anlama yetisi şeyleri doğrudan değil, ama onlar hakkında edindiği ideler aracılığıyla bilir (Locke, 1999: 4.4.3.). Locke'un bu noktada özellikle aradığı şey, idelerin neyin yerine geçtiğidir (*What*

<sup>2</sup> Alıntılar sayfa numarası yerine Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı kitabının bölümlemesine uygun olarak yapılacaktır. Bu durumda alıntılardaki ilk rakam alt kitaba, ikinci rakam bu kitabın ana bölümlerine üçüncü rakamsa bu ana bölüme bağlı alt bölümlere atfen kullanılacaktır.

“*Idea*” stands for). Bunun için öncelikle ideyi tanımlamak gerekir. Locke için ide, düşünme sırasında, anlama yetisinin nesnesi olan şeydir (Locke, 1999: 1.1.8). Bu anlamıyla ide hem bir içeriğin kavranması hem de kavranmış olan içeriktir (Altuğ, 2008: 27). Anlama yetisi ideleri, duyum ve düşünümle edinir. İnsanda doğuştan idelerin olmadığını savunan Locke için anlama yetisi, önce duyumlar yoluyla tikel ideleri edinir, zamanla zihin bu ideleri belleğe yerleştirir ve onları adlandırır. Bu aşamadan sonra edindiği ideleri soyutlayarak genel adları kullanmayı öğrenir ve bunu yaparak dille donanır (Locke, 1999: 1.2.15.).

Locke yapıtına biçtiği rol açısından idelerin kaynağı ve kapsamını belirledikten sonra, zihnin bunları nasıl kullandığının belirlenmesi gerektiğini vurgular. Bunu yaparken de idelerle sözcükler arasında sıkı bir bağlantı olduğunu, dolayısıyla dilin doğasını, kullanımını ve imlemini incelemeyen, bilginin açıklığından söz edilemeyeceğini belirtir (Locke, 1999: 2.33.19.). Bu nedenle yapıtının üçüncü bölümü sözcüklerle ilgilidir. Locke sözcüklerle ilgilenmesinin zorunluluğunu şu şekilde ifade eder: “İdelerimizin kökeni ve oluşumu üzerinde durduktan sonra bilgimizin düzeyi ve kesinliği konusuna geçtiğimde gördüm ki sözcüklerle bilgimiz arasında çok sıkı bir bağlantı vardır; sözcüklerin ifade gücü ve biçimi iyice gözlemlenmedikçe, bilgi üzerine açık ve tutarlı çok az şey söylenebiliyordu” (Locke, 1999: 3.9.21).

Ona göre sözcüklerin rolünü açık kılmak için onun bilimlerle ilgili ayrımını anımsamak gerekir. Locke, *Deneme*'nin sonunda bilimleri üçe ayırmıştır: Fizik, Pratik ve İmbilim (*Semeiotike*) (Locke, 1999: 4.21.1-4.). Bu üçüncü bilimin konusunu sözcükler oluşturur. Bu bilimin amacı, anlama yetisinin, şeyleri kavramak ve bilgisini başkalarına iletmek için kullandığı imlerin doğasını incelemektir. Burada öncelikli olan bir insanın zihninde bulunan idelerin ancak imler (sözcükler) yoluyla başkasına aktarılabilirdir. Bu noktada unutulmaması gereken zihinselci anlam anlayışını savunan Locke'un özenle sözcüklere yüklediği değerdir. Onun kendi deyişiyle, sözcükleri şeylermiş gibi görmekle düşebileceği yanılgılardan, elinden geldiğince kendini kurtarmaya çalışmaktadır (Locke, 1999: 1.8.18).

Locke sözcüklerle ilgili bölümün başında insanda sözcük adı verdiğimiz düzenli sesler çıkarabilme yetisinin olduğundan söz eder. Oysa aynı şekilde papağanların da düzenli sesler çıkarabilme özelliği vardır. Bu noktada insan açısından ayırıcı olan nokta, insanda



konuşma yeteneğinin olmasıdır. İnsan bu sesleri kendi içsel kavramlarının imleri olarak kullanıp kendi zihnindeki idelerin imleri haline getirip başka zihinlere aktarabilir (Locke, 1999: 3.1.2.). Locke açısından burada dilin önemi görünür olur. İnsan, zihninde, kendi deneyimleri dâhilinde her nesnenin ancak tikel bir idesine sahiptir. Tikel ideler karşımızdaki nesnelere algısı, duyumdur (Denkel, 1984: 56). Hiç kimse tek başına bir şeyin genel idesine sahip değildir. Bu durumda Locke için her tikel şey kendini dile getirecek seçik bir ada gereksinseydi, sözcüklerin kalabalığı kullanımlarını güçleştirirdi. Oysa dil, genel terimlerin kullanımında yeni bir gelişme göstermiş ve her bir sözcük birçok tikel varlığın bildirilmesini sağlamıştır (Locke, 1999: 3.1.3.).

Locke, dilin kaynağına ilişkin soruşturmasında duyularımızın alanına girmeyen şeyleri temsil eden adların, duyulur idelerden doğduğunu vurgular. Öte yandan insanlar, duyu alanına girmeyen başka ideleri başkalarına aktarabilmek amacıyla kendi zihinlerinin içsel işlemlerini bildirecek ideleri sözcüklere aktarmışlardır. Çünkü bu ideler ya dışsal duyulur algılar ya da anlama yetimizin onlar üzerindeki işlemlerinden ibarettirler. Sonuçta bu ideler ya duyulur dışsal algılardan (dış nesnelere) ya da anlama yetimizin bunlar üzerindeki içsel işlemlerinden oluşur (Locke, 1999: 3.1.5.).

Locke açısından insanlar, kendi zihinlerinde bulunan ideleri (tasarımları)<sup>3</sup> başkalarına aktarmak için dışsal duyulur imlere gereksinmişlerdir. Bunun için de en uygunu düzenli seslerdir. Burada özellikle üzerinde durulması gereken, idelerle sözcükler arasındaki bağlantının, tikel idelerle sözcükler arasında olmadığıdır. Öyle olsaydı herkesin konuştuğu tek bir dil olurdu. Oysa insanlar, idelerin duyulur imleri olan sözcükleri kendi düşüncelerini kaydetmek ya da idelerini açığa çıkarmak, başkalarına sunmak için kullanır (Locke, 1999: 3.2.2.). Bunun için insanların istençli bir biçimde sözcükleri kullanmaları gerekir. Bu anlamıyla sözcükler, kendilerini kullananların (zihnindeki) idelerinin duyulur imleridir. Bir insan konuştuğunda bu başkasının onu anlaması içindir. Başka bir deyişle amaç, sesler vasıtasıyla, im biçiminde kendi idelerini dinleyene iletmeğdir. Öyleyse Locke açısından sözcükler konuşanın idelerinin imleridir.

Locke'un bu anlamda sözcüklere yüklediği değer, sözcüklerin, onları dillendiren kişilerin idelerinin yerini tutmasından kaynaklanır. Bu noktada önemle vurgulanması gereken şey, sözcüklerin, biri konuştuğunda onu dinleyen kişinin zihnindeki idelerin de

<sup>3</sup> Tezin ilk bölümünde "ide"nin geçtiği her yerde, "ide" yerine "tasarım" terimi de kullanılabilir.

yerine geçeceğidir. Bu bağlamda Denkel'in deyişiyle anlamın taşıyıcısı olan yegâne şey dilsel ifade, Locke'da, bir düşünce veya kavramın yerine durduğu, onun yerine kullanılabilirdi için anlamlıdır (Denkel, 1984: 41). Locke'a göre insanlar düşündüklerinde sözcüklerle iki farklı bağlantıya gönderme yaparlar. İlk bağlantı Locke'un sözcüklere yüklediği uyuşimsal yanla ilgilidir. Eğer dilin böylesi uyuşimsal bir yanı olmasaydı, konuşan kişi, konuştuğunda dinleyende aynı ideyi çağrıştırdığını asla bilemezdi. Locke'a göre sözcükleri dile getiren kişi, aynı ülkeden düşünen herkesin, bu adla adlandırılan ideyi anlayacağını varsayar (Locke, 1999: 3.2.4). Dilin uyuşimsallığına yaptığı vurgu, Locke'un dil ve anlam konusundaki düşüncesinin en ayırıcı özelliğidir. Kaldı ki Locke'un bu yaklaşımı ona yönlendirilen eleştirilerin temel odağını da oluşturacaktır. İkinci bağlantı ise sözcüklerin şeylerin gerçekliğini temsil ettiği yönündedir (Locke, 1999: 3.2.5.). Sonuçta düşüncenin birimi olan idenin, dilin birimi olan sözcük tarafından dışsallatırıldığı söylenebilir (Altuğ, 2008: 31).

Kısaca sözcükler, insanların idelerinin doğrudan imlerinin ve dolayısıyla kavramların yanı sıra insanların kendi zihnindeki düşünce ve imgelemlerin de bir başkasına aktarılmasını sağlayan araçlardır. Onun için sürekli kullanıldıklarında belli seslerle yerini aldıkları ideler arasında öyle bir bağlantı oluşur ki, işitilen adlar sanki o ideleri üretebilecek duyuları, edimsel olarak etkilemişçesine hemen belli ideleri uyarırlar. Locke'a göre çoğu insan sözcükleri, sözcüklerin kendilerini temsil ettikleri idelerden önce öğrendiğinden, yalnız çocuklar değil bir kısım büyük de öğrendikleri ve alıştıkları sesleri yineleyip dururlar.

Locke için sözcükler aynı zamanda genel terimlerdir. Locke'un dil anlayışında imsel bir değer kazanan sözcüklerin tümelliği, onun yaklaşımı açısından aslidir. Aksi takdirde her tikel şeyin özgün bir adı olmalıdır. Sözcüklerin anlam/imlem (signification) ve kullanımı, anlama yetisinin idelerle, o idelerin imleri arasında kurduğu bağlantıya bağlı olduğundan, adların şeylere uygulanmasında, zihnin şeyler üzerinde seçik ideleri olmalı ve de her ideye ait olan tikel adı, o ideyle özel uyumu içinde saklayabilmelidir. Oysa bu insan gücünün çok ötesindedir (Locke, 1999: 3.3.2.). Öyle ki Locke açısından bilgi tikel şeyler üzerine kurulmuş olsa bile, ancak genel adlar altında genişler. Ona göre sözcükler genel idelerin imleri olarak kullanıldıkları ve dolayısıyla birçok tikel şeye aynı biçimde uyarlanabildikleri zaman genel olurlar. Bu durumda tikelleri attığımızda geriye kalan

geneller, yalnızca kendi ürünlerimizdir. Edindikleri genellikleriyse anlama yetisine belirlenen birçok tikeli temsil etme ya da dile getirme kapasitesinden başka bir şey değildir. Bunların anlamları da (imlemi) yalnızca insanın anlama yetisinin onlara eklediği bir bağıntıdır (Locke, 1999: 3.3.11.). Bunu tek bir tümcede özetlemek gerekirse, denilebilir ki doğası gereği tikel bir şey olan ide ancak temsil edici, imsel bir değer kazanarak, genel olabilir.

İdeler ile sözcükler arasındaki ilişkinin tanımlanması ve idenin sözcüğün anlamını oluşturduğu yönündeki düşünceleri, aslında Locke'un dille ilgili düşüncelerinin bir yanını oluşturur. Hatta unutulmaması gereken Locke'u dille ilgili sorunlara çeken şeyin onun dilde gördüğü eksikliklerin olduğudur (Harris-Taylor, 2002: 103). Locke bir bakıma iletişimin olanaklarını sorguladığında, dilin yetersizliğini de tespit etmiştir. Bunu irdelediği bölümde sözcüklerin çifte kullanımı ya da iki işlevinden söz eder. İlki, düşüncelerimizin kaydedilmesi; ikincisi de, düşüncelerimizin başkalarına iletilmesidir. İlki açısından bütün sözcükler işe yarar. İkinci kullanım ise kendi içinde ikiye ayrılır: Sözcüklerin iletişimde sivil (felsefe dışı) ve felsefi kullanımı. Sözcüklerin sivil kullanımı, günlük işler ve gereksinimler için ortak iletişim ve alışverişi sağlamak ve sürdürmek üzere düşünce ve idelerin sözcükler aracılığıyla iletilmesidir. Felsefi kullanım ise zihnin gerçek bilginin peşindeyken dayanak yapacağı ve doyum sağlayacağı kesin doğruların anlatılmasına elverişli bir kullanımdır (Locke, 1999: 3.9.3.).

Bu anlamda Locke açısından iletişimin birincil amacı anlaşılma olduğuna göre, kendisini dinleyen zihninde konuşanın zihnindekiyle aynı ideyi uyandırmayan bir sözcüğün, sivil ya da felsefi konuşmada kullanılması önemli değildir, o amaca iyi hizmet etmiyor demektir. Bu yaklaşım, seslerin idelerimizle doğal bir bağlantısı olmadığı ve anlamlarını insanların onları sahiplenmesiyle edindikleri önkabulüne dayanır (Locke, 1999: 3.9.4) Dolayısıyla bazı sözcüklerin diğerlerine göre daha belirsiz anlamlar taşımasının nedeni, dile getirdikleri ideler arasındaki farklılıktandır. Oysa sözcüklerin iletişimin amacına yararlı biçimde kullanılmalrı için, dinleyen anlığında konuşanın anlığındakiyle aynı ideyi uyarması gerekir. Yoksa insanlar başkalarının kafalarını boş gürültü ve seslerle doldururlar ve böylece dilin ve konuşmanın amacına uygun düşüncelerini iletmezler ve idelerini paylaşamazlar (Locke, 1999: 3.9.6). Bu

bağlamda terimleri kesin olarak tanımlamadığımızda konuşanın niyetini ve anlatmak istediğini, dinleyende hiçbir kuşku ve belirsizlik yaratmadan iletmeye çalışmak olanaklı değildir (Locke, 1999: 3.9.22).

Locke'un dille bağlantılı diğer bir ilgisi, sözcüklerin kötü kullanılmasıyla bağlantılıdır. Söz konusu kötü kullanımlar, iletişimi sakatlayarak, dilin anlam aktarabilme olanaklarını da engellerler. Onun için öncelikle bir sözcüğü, karşılığı olan açık ve seçik bir ide olmadan kullanmamak gerekir (Locke, 1999: 3.10.2). Burada Locke açıklıktan, zihnin tam ve apaçık algısına sahip olduğu ideyi, seçiklikten de zihnin diğer idelerden ayrımını algıladığı ideyi anlar (Locke, 1999: 2.29.4). Locke açısından açık ve seçik olmayan kullanımın örneklerine özellikle felsefe ve din alanında çokça rastlanılır. Bu durumda herkesin sözcüklerin karşılığı olarak zihinlerinde belirtik ideleri olmalıdır. Locke için sözcüklerin diğer önemli bir kötü kullanımı da sözcükleri şeylerin yerine kullanmaktır. Oysaki bu, birçok farklı anlam anlayışında varolan bir durumdur. Wittgenstein'in, *Felsefi Soruşturmalar*'ın başında sözünü ettiği, şeyleri sözcüklerle etiketleme, bu türden bir yaklaşıma iyi bir örnektir. Locke'a göre eğer sözcükleri şeylerin değil, yalnızca idelerimizin imleri olarak ele almasaydık, dünyada tartışılacak çok daha az şey olurdu ve insanlar sözcükleri hangi idelerin yerine kullandıklarını söyleselerdi, doğruluğun araştırılması veya desteklenmesindeki varolan belirsizlik ve çekişmenin yarısı bile olmazdı (Locke, 1999: 3.10.15).

Locke tüm söylediklerini kitabın onuncu alt bölümünün sonunda özetler. Ona göre başkalarıyla konuşmanın üç temel amacı vardır:

- Birinin düşüncelerini ve idelerini başkasına bildirmek.
- Bunu olabildiğince çabuk ve kolay bir biçimde yapmak.
- Şeylerin bilgisini iletmek (Locke, 1999: 3.10.23).

Locke için bunlardan herhangi birinde sorun olursa, dil eksik veya yanlış kullanılmış olur. Ona göre insanın aklında, sözü edilen imlermiş gibi, herhangi belirtik bir ide olmaksızın ağızlarında adlar olduğunda; herhangi bir dilin kabul edilmiş ortak adlarını, bu dilin ortak kullanımının uygulanamayacağı idelere uyguladığında; sözcükler, şimdi bir ideyi, zamanla da başka bir ideyi konumlamak için oldukça değişken bir biçimde kullanıldıklarında, kişi düşüncelerini başkalarına aktaramaz. Locke tüm bunlardan

kaçınmak için uyulması gereken kimi kurallar belirler. Öncelikle kişi, ona ekleyecek bir idesi olmayan hiçbir sözcüğü, yani anlamı olmayan hiçbir sözcük kullanmamalıdır (Locke, 1999: 3.11.8). Ayrıca sözcüklere eklenmiş belirgin idelere sahip değildir. Bu nedenle bir insanın sözcüklerini bazı idelerin imleri olarak kullanması yeterli olmaz. Bu sözcüklere eklediği ideler eğer basitseler, açık ve seçik, bileşikler belirlenmiş olmalıdırlar (Locke, 1999: 3.11.9). Bu noktada Locke dilin uyuşumsallığı düşüncesiyle uyumlu olarak, insanların, imlerin yerine belirlenmiş idelere sahip olmasının yetmediğini düşünür, aynı zamanda ona göre sözcüklerin ortak kullanımının imlere eklediği böylesi idelere olabildiğince yakın olması da gerekir (Locke, 1999: 3.11.11). Burada özellikle anımsanması gereken, bir anlam kuramı açısından anlamın içeriği ve sözcük arasındaki ilişkinin birincil derecede önemli olduğudur. Bu ilişki Denkel'in ifadesiyle anlamı belirleyen en önemli ögedir (Denkel 1984: 46). Bu noktada vurgulanması gereken bir diğer şeyse, Locke'un anlam kuramının temelinde hem idelerin hem de sözcüklerin "işaret" niteliğinin olduğu düşüncesinin yer aldığıdır (Altınörs, 2010: 137). Öyle ki Locke hem kendisinden önce egemen olan bir yaklaşımın takipçisi hem de sonradan im/işaretleri özekselleştiren bir başka yaklaşımın da öncüsü olarak görülebilir. Locke anlamı zihinsel bir şey olarak anlayan son düşünür de değildir, ama bizim onu burada ele almamızın nedeni, onun anlamı zihinsel bir şey olarak ele alıp, bunun bilgi sorunuyla bağını en etraflıca sorgulayan belki de ilk düşünür olmasıdır. Zihinselci anlam yaklaşımı, matematik ve mantık alanında çalışmalar yapan, bir başka öncü düşünür olan Gottlob Frege tarafından, bu çalışmaların onu yönlendirdiği alanlarda sorgulanmaya başlamıştır.

## **1.2. FREGE: GÖNDERGE'SİNDEN AYRILAN ANLAM**

Dummett, Analitik felsefeyi post-Fregeci felsefe olarak tanımlayarak aslında Frege'nin önemini azımsamaktadır. Öyle ki Frege, Denkel'in de belirttiği üzere Descartes'ı andıran bir biçimde, kendisinden sonra gelen felsefi düşüncenin paradigmasını değiştirmiştir. Descartes'ın bilgi sorununu odağa getirmesi gibi o da dili ve anlamı odağa yerleştirmiştir (Denkel, 1989: 24). Bu onu yalnızca Analitik felsefe için değil neredeyse tüm yirminci yüzyıl felsefesi için bir öncü kılar. Aslında kendisinden önce de defalarca dile getirildiği üzere, dilin düşünceleri aktarmadaki yetersizlikleri veya genel

olarak dilin eksikliği üzerine düşünen Frege, bunu matematikten hareketle yapmaya çalışır. Unutmamak gerekir ki Frege de aynen Locke gibi dilin birçok eksikliğinin olduğuna inanmıştır (Harris, Taylor, 2002: 162). Bir matematikçi olarak mantığa geçen Frege, mantığa dilin bu tür kusurlarıyla mücadele misyonu yüklemiştir. Bu bir nevi sözcüğün insan düşünmesi üzerindeki egemenliğini felsefi bir görev olarak gören bir düşünürün misyonudur (Gözkan, 2010: 47). Yine de Ayer'in de belirttiği gibi Frege, yalnızca matematiksel önermelerin değil, fakat genel olarak tümceler de anlamını, onların doğruluk koşullarıyla, yani bu önermede ya da tümcelerde bulunan, onları doğru ya da yanlışlığa aday kılan yönlere eşitlemeye çalışmıştır (Ayer, 2001: 315).

Dolayısıyla Frege, sayal sayıyı<sup>4</sup> kendine dert edinen, ama onun bir kavram olduğunu görerek mantığa yönelen, zamanla da tüm önermeler için kabul edilebilecek ayrımlar yapan öncü bir dil felsefecidir. Birçok önceli ve ardılı gibi Frege için de altta yatan sorun nesnellik sorunudur veya eş deyişle nesnelliğin olanağı sorunudur. Çünkü eğer bir nesnellik ölçütümüz yoksa birbirimize anlatacak hiçbir şeyimiz de olamaz. En baştan söylemek gerekirse, onun anlam ve tümcenin anlamı olarak düşünce hakkındaki görüşleri hep bu nesnellığe uzanımları içerir ve onun her iki kavrama yaklaşımını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Frege, *Aritmetiğin Temelleri* adlı kitabında, sonradan bir biçimde tüm Analitik felsefeye mal olmuş olan şu soruyu sorar: Eğer onun hakkında hiçbir öznel tasarımı (idemiz) veya görümüz/sezgimiz yoksa bir sayı bize nasıl verilmiş olabilir? Çünkü yalnızca önermenin bağlamında sözcüklerin anlamı (göndergesi) vardır. Öyleyse sorunumuz, bir sayı sözcüğünün geçtiği yerde önermenin anlamını tanımlamaktır. Frege'nin bu konudaki çözümü, sayı sözcüklerinin, kendi başına varolan nesnelere yerine duran sözcükler olduğunu kabul etmektir. Bu durumda Frege'nin, "Anlam (işlem) ve Gönderge (anlam)"<sup>5</sup> adlı yazısında, temelde aradığı şeyin bir ölçüt olduğunu belirtir.

<sup>4</sup> Bir kümenin kaç ögesi olduğunu gösteren sayı.

<sup>5</sup> Her iki kavram genellikle Türkçeye Anlam ve Gönderge veya Gönderme kavramlarıyla çevrilmiştir. Bu iki kavramın İngilizceye yapılan çevirilerinde de birçok farklı terminolojik tercih söz konusudur, ama nihai yaklaşım ilk sözcüğün *Sense* olarak çevrilmesi konusunda uzlaşırken ikinci sözcüğün *Referance* yerine *meaning* olarak çevrilmesi gerektiği yollu bir tavrı içermektedir. Bu durumda, anlamın nesnel yanını belirten *Sinn* için genel olarak anlam ya da bizim çoğunlukla tercih ettiğimiz üzere işlem denilebilirken, *Bedeutung* için denmek istenen, gönderme yapılan, yani gönderme ya da gönderge ve en nihayetinde *meaning*'in en basit karşılığı olarak anlam denilebilir. Bu durumda *Bedeutung* için delalet edilen, denmek istenen gibi sözcükler kavramsal kullanıma uygun olmadığı için en baştan elenmiştir. Geriye kalan sözcüklerden ilki olan gönderme, İngilizcedeki *referance*'in karşılığı olarak oturmuş bir

Nitekim ona göre eğer a simgesi bir nesneyi gösteriyorsa, bütün durumlar için b'nin a ile aynı olup olmadığına karar verdirebilecek bir ölçütümüz olması gerekir (Frege, 1953: 73). Frege'nin bu söyledikleri, hem onun dil felsefesinin merkezi konumunda bulunan soruyu ortaya koyar hem de onun daha sonra "Anlam" ile "Gönderge" arasında bir ayrım yapmasının kökenini oluşturur.

Frege, yukarıda vurgulanan bağlamda, "Anlam (işlem) ve Gönderge (anlam) Üzerine" adlı çığır açıcı yazısına, eşitliğin, nesnelere arasında bir ilişki mi yoksa adlarla nesnelere imleri arasında bir ilişki mi olduğunu sorarak başlar. Bir bakıma bu soruyla, bir ifadenin nelerden oluştuğu ya da özdeşlik ifadelerini anladığımızda edindiğimiz şeyin ne olduğunu sorun edinir. Sonra da daha önceden, yani *Begriffsschrift* adlı yapıtında kendisinin ikincisinin doğru olduğuna karar verdiğini söyler (Frege, 1960: 56). Frege için bu kabulün sonucu olarak  $a=a$  ve  $a=b$ , iki farklı bilişsel değeri ifade ederler. Bu nedenle ona göre her sabah doğan güneşin yeni olmadığı, ama hep aynı güneş olduğuna ilişkin keşif, en verimli astronomik keşiflerden birisidir (Frege, 2011: 123)<sup>6</sup>. Bu

---

tercih olarak durmaktayken, gönderge ise referance yerine İngilizce'deki *referent*'in karşılığı olarak oturmuş durmaktadır. Gönderge tercihi *Bedeutung*'un Almanca dışındaki kimi dillerde Frege'nin *Bedeutung* teriminin karşılığı olarak oturmuş bir kullanımı vardır. Bu durumda Frege söz konusu olduğunda, *Bedeutung* için gönderge demekte sakınca yoktur, ama asıl sorun *Bedeutung* kavramının İngilizce'ye veya Fransızca'ya, başka filozofların düşünsel çerçevelerinde genel olarak gönderge anlamını içermeyecek biçimde çevrilmiş olmasıdır. Örneğin *Bedeutung* Wittgenstein'in İngilizce çevirilerinde *meaning* olarak karşılanmıştır. Bunun en temel nedeni, anlam kavramının genel anlayışında yatmaktadır. Diğer bir örnek olarak Derrida örneğin *Bedeutung*'u Husserl'in bir kavramı olarak Fransızca'ya *vouloir-dire* biçiminde çevirmiştir ki aynı sözcük İngilizce'ye *wish to say* olarak çevrilmiştir. Bu durumda, biz söz konusu kavramların içerdikleri anlamı göz önünde tutarak, Frege ve ilk dönem Wittgenstein'da, *Sinn* ve *Bedeutung* kavramları için anlam ve gönderge demekte sakınca görmedik, fakat tezimizin genel çerçevesinin genişliği ve farklı akımlardan düşünürlerin yer alması nedeniyle her iki kavramı da tezin geri kalanında Türkçe'de sırasıyla "işlem" ve "anlam" olarak karşılamayı uygun gördük. Frege ile ilk döneminde Wittgenstein'in temsil ettiği anlam anlayışı, *Bedeutung*'tan daima dünyada karşılığı olan bir nesneyi anlamaktadırlar. Bu nedenle söz konusu anlam anlayışının geçerli olduğu yerlerde *Sinn*'i anlam olarak karşılayıp parantez içinde işlem olarak belirttik, *Bedeutung* içinse gönderge demeyi uygun bulduk. Tezin diğer bölümlerinde ise örneğin ikinci dönemde Wittgenstein'da *Sinn*'i işlem, *Bedeutung*'u ise anlam olarak karşıladık. Bunun temel nedeni, yine söz konusu anlam yaklaşımlarında yatmaktadır. Öyle ki örneğin bu dönemde konuşma olayı üzerinden anlam aranmış ve bir sözün *Bedeutung*'undan söz edildiğinde, bu bir nesne olmaktan ziyade o sözle denmek istenen şey olmuştur. Nitekim tezin genel çerçevesi dâhilinde *Bedeutung* bu anlamıyla yaygın olarak ele alınmıştır. Yine de tez içinde yalnızca söz konusu Frege olduğunda veya açık olarak adı anılmasa da ona kapalı bir atıf olduğunda bu "işlem" ve "anlam" sözcüklerin yanında sırasıyla "anlam" ve "gönderge" terimlerini de parantez içinde belirtmeyi uygun bulduk. Zaman zamansa gönderge eylemini içerek durumlarda ikinci terim çiftini, bu sefer de diğerini parantez içinde kullanmak koşuluyla kullandık.

<sup>6</sup> Genel olarak Frege'nin *Sinn und Bedeutung* adlı yazısını ele alırken Sayın Ayhan Deroko'nun yaptığı başarılı çeviriye bağlı kaldım. Bunu yaparken de gerektiği kimi yerde terminolojik tercihler- örneğin işlem/anlam (sense) yerine duyum veya im (sign) yerine simge demesi gibi- kimi yerde de küçük vurgulama farklılıkları nedeniyle metnin Peter Geach ve Max Plack tarafından derlenip çevrilmiş İngilizcesine gönderge yapılacaktır. Dolayısıyla tez içinde aynı yazının biri Türkçe diğeri İngilizce iki farklı çevirisine atıflar bulunmaktadır.

durumdan hareketle, bir eşitliği “a” ve “b” adları arasında bir eşitlik olarak ele alırsak,  $a=a$  ile  $a=b$  arasında hiçbir fark kalmaz. Böylece  $a=b$  ile söylenmek istenen her iki simgenin ya da adın aynı şeyi gösteriyor olmasıdır. Ona göre eğer ‘a’ simgesi/imi ‘b’ simgesinden bir im olarak değil de yalnızca bir nesne olarak ayırt ediliyorsa,  $a=b$  doğru kabul edildiği durumda,  $a=a$ ’nın bilişsel değeri  $a=b$ ’nin bilişsel değerine eşit olacaktır. Bu durumda Frege açısından kimi kavramsal ayrımlar yapmakta fayda vardır. Böylece imin gönderme yaptığı şeyin, yani imin göndergesinin dışında bu bağıntının sunulma/temsil edilme biçiminin (modunun) içerildiği imin anlamı da vardır (Frege, 1960: 57). Frege bir adın veya imin anlamıyla göndergesi arasında bir ayrım yapar. Böylece örneğin ‘Akşam Yıldızı’ının göndergesi ‘Sabah Yıldızı’yla aynı olacaktır, ama anlamı farklı olacaktır. Eş deyişle aynı şeyi gösterip farklı şeyleri ifade ediyorlardır.

Frege’ye göre im, ad veya simgenin tümünü özel ad olarak adlandırarak, bir özel adın anlamının bir dile veya bu dilin ait olduğu ifadelerin bütününe yeterince aşına olan herkesçe kavranılır kılarız, ama bu yalnızca göndergenin (anlamın) tek bir görünümünü aydınlatır. Bu durumda açıktır ki bir özel adın anlamı (içlemi) veya daha belirli deyişle bir sözcüğün anlamı bir dili bilerek bildiğimiz bir şeydir. Gözkan’ın ifadesiyle, Frege için özel adın anlamı, o adın ait olduğu herhangi bir dilde onun *Bedeutung*’una götürüş yolu olarak, bir nesnenin teşhis edilmesine olanak veren bilgi içeriğidir, ama öte yandan bu içerik her zaman eksiktir (Gözkan, 2010: 174). Öyle ki bir anlama/göndergeye bağlı somut bir anlamın olduğunu söyleyebilmek olanaksızdır. Bir imin anlamıyla göndergesi (içlemlerle anlamı) arasındaki düzenli (regular) bağlantıya göre, ime karşılık gelen belirli bir anlam (içlem) ve bu anlama (içleme) karşılık gelen bir gönderge (anlam) varken verili bir gönderge (nesne) tek bir ime bağlı değildir (Frege, 1960: 58). Ona göre aynı/özdeş anlamın, farklı dillerde, hatta aynı dil içinde bile farklı dillendirimleri (expression) vardır. Frege burada her adın mutlaka bir göndergeyi temsil ettiği yollu görüşü eleştirir. Ona göre dil içinde bir anlamı olup da bir göndergesi olmayan örnekler bulmak olanaklıdır. Bunu göstermek için Frege, “yeryüzüne en uzak gökcismi” tümcesini kullanır. Bu tümce içindeki sözcüklerin ve bu tümcenin bir anlamı vardır, ama göndergesinin olup olmadığı kuşkuludur. Öyleyse Frege için denilebilir ki sözcükler olağan yolla kullanıldıklarında kişinin söylemek istediği şey sözcüklerin göndergesidir (Frege, 2011: 126).



Ona göre bazense başkalarının sözleri hakkında konuşabiliriz. Yazıda böylesi sözcükler tırnak içine alınır. Aktarılmış bir konuşmada kişi, anlam hakkında konuşur, yani bir başkasının söyledikleri hakkında (Frege, 2011: 126). Frege açısından bunun gibi aktarılmış bir konuşmada sözcükler dolaylı göndergelere sahiptirler. Bu söylenenleri Frege, dolaylı anlamla göndergeyi, alışıl gelmiş anlam ve göndergeden ayırmak için ortaya koyar. Bu durumda bir sözcüğün dolaysız göndergesi onun alışıl gelmiş anlamıdır (Frege, 1960: 59).

Frege kavramsal ayrımlara çok önem veren bir düşünürdür. Frege'nin "anlam" ile "gönderge" arasında yaptığı ayrım, biraz da onun ideyi nasıl tanımladığıyla açık kılınabilir. Ona göre bir imin göndergesi ve anlamı, imle birleşik düşünülen ideden ayırt edilmelidir. Eğer bir imin göndergesi duyularla algılanabilen bir nesne ise, bu nesnenin bendeki idesi (tasarımı), daha önceden edindiğim duyu izlenimlerinin ve daha önce gerçekleştirdiğim hem içsel hem de dışsal edimlerin anılarından kaynaklanan içsel bir imgedir (Frege, 2011: 127). Frege'ye göre böylesi bir ide, belirli duyumlama ile doludur, dolayısıyla onun ayırıcı parçalarının belirginleştirilmesi değişken ve sallantılıdır. Sonuçta ona göre aynı anlam aynı kişide bile aynı ideyle bağlantılı değildir. Bu idenin öznel olması demektir, öyle ki hiç kimsenin idesi başkasınınkiyle bir değildir. Frege bunu anlatmak için, İskender'in atını örnek verir. Ona göre bir ressam, bir at binicisi ve bir hayvan bilimci, "*Bucephalus*" adını farklı idelere bağlar (Frege, 2011: 127). Bu noktada ona göre öznel olan ide ile birçok insanın ortak malını ve bir kuşaktan diğerine aktarılan bir düşünceler birikimini birbirinden ayırmak ve ikincinin varlığına inanmak gerekir. Böylece insan bir anlam hakkında konuştuğunda tereddüt yaşamasına gerek yoktur, ama ide hakkında konuştuğumuzda onu açık kılmaya çalışmamız gerekir. Onun için iki insan aynı şeyi resmederlerse, her biri bunu kendi idelerine göre yaparlar (Frege, 1960: 60).

Ona göre özel bir adın göndergesi anlamıyla gösterdiğimiz nesnenin kendisidir. Bu durumda ide ise bütünüyle öznelidir. Anlam da bu ikisi arasındadır ve artık ide gibi öznel değildir, ama nesnenin kendisi de değildir (Frege, 1960: 60). Denkler'in deyişle anlam öznel arası bir şeydir ve bir dilsel olgu olarak bir dili bilerek bilinen bir şeydir (Denkel, 1989: 32). Frege bu durumu açık kılmak için, bir benzetme yapar. Örneğin Ay'ı teleskopla gözlemleyen kişi açısından Ay, göndergedir. Gönderge olarak Ay,

teleskopun objektif merceği ile yansıtılan gerçek imge yoluyla ve gözlemcinin retinasındaki imge yoluyla gerçekleşen, gözlemin nesnesidir (Frege, 2011: 128). İşte Frege açısından ide gözlemcinin retinasında oluşan imgeyken, anlam objektifin merceğindeki imgedir. Ona göre optik imge tek yönlüdür ve gözlemcinin duruş noktasına bağlıdır, ama yine de bir nesneliliği vardır. Çünkü aynı zamanda değişik gözlemcilerce kullanılabilir. Böylece Frege için bir özel ad (sözcük, im, im bileşimi ve ifade) anlamını dile getirir, göndergesinin ise yerine geçer ve onu belirtir/gösterir. Bu durumda bir im vasıtasıyla özel bir adın anlamını dile getirir, göndergesini gösteririz (Frege, 1960: 61).

Bu noktada Frege, kuşkuların, Ay'dan söz ediyorken Ay'ın bir göndergesi olduğunu nereden bildiğimizi sorabileceğini belirtir. Ona göre Ay'dan söz ediyorken ne onun idesinden söz ederiz ne de "Ay" özel adının anlamı bizi tatmin eder, daha ziyade biz bir göndergenin var olduğunu önceden varsayabiliriz. Belki de daima yanlış olabilecek bu varsayımları yanıtlamaya çalışmak yerine, imin söz edilen göndergesini gerektirmek için konuşurken ve düşünürkenki yönelimimize işaret etmek yeterlidir.

Frege belli ayrımları açık kıldıktan sonra, "anlam (içlem)" ve "gönderge (anlam)" kavramlarını bildirisel tümcelerle<sup>7</sup> (*Declarative sentences*) bağlantısında yeniden ele alır. Çünkü ona göre ancak böyle bir tümce bir düşünce içerir (Frege, 1960: 62). Frege düşünceden ne anladığını bu tümceye yaptığı dipnotta şu biçimde belirtir: "Ben düşünceden, düşünmedeki öznel gerçekleştirimi (performansı) anlamıyorum; daha çok düşünce birkaç düşünenin ortak mülkü olabilen nesnel içeriktir" (Frege, 1960: 62). Bu yaklaşımını sonradan "Der Gadenke", yani "Düşünce" adlı yazısında açmıştır. Ona göre bir tümce içindeki aynı göndergeye, ama farklı anlama sahip sözcükleri yer değiştirirsek, tümcenin göndergesi değişmez, ama anlamı değişir. İşte bu durumda düşüncenin de değiştiği söylenebilir. Böylece, "Akşam yıldızı güneşin aydınlattığı bir cisimdir" tümcesinde içerilen düşünce, "Sabahyıldızı güneşin aydınlattığı bir cisimdir" tümcesinde içerilen düşünceden ayrıdır. Öyleyse düşünce Frege için tümcenin göndergesi değil, anlamıdır. Böylelikle örneğin artık varolmayan şeylerden söz

<sup>7</sup> Bu terim "bildirim tümcesi" olarak da çevrilebilir.

ettiğimizde, yani göndergesi olmayan şeylerle ilgili konuştuğumuzda bile tümcelerimiz anlamlı olmayı sürdürecektir.

Bu noktada Frege için tümcenin özne, yüklem ve kopuladan oluştuğunu söylemekte fayda vardır. Sonuçta Frege, Locke'un aksine, bir tümce atomcusudur, yani dilin anlamlı birimi olarak tümceyi görür. Özne, onun anlamı olan bir nesneye gönderme yapar, yüklemse kendi anlamı olan bir tümele gönderge yapar ve özneyle yüklem “dır” fiiliyle birbirine bağlanır (Denkel, 1988: 27). Örneğin “Mehmet cesurdur” tümcesindeki Mehmet özel bir addır ve bir nesneye gönderme yapar. Frege yüklem durumunda sözcükleri kavram terimi diye adlandırır. Kavram terimleri kavramlara gönderme yapar. “Mehmet cesurdur” tümcesindeki “cesur” kavram terimi “cesaret” kavramına gönderme yapar. Burada önemli olan vurgu, özel adın, yani öznenin tamamlanmış olması, oysa yüklem olan kavramın tamamlanmamış olmasıdır. Dolayısıyla özne sabit boşluksuz bir şeyken yüklem sürekli eksikli bir şeydir. Tümcenin gönderme yaptığı nesnelere Frege'ye göre doğruluk değerleridir. Bu durumda Frege yüklem olan kavramı fonksiyona, nesneyi de sava (argüman) karşılık düşünür. Buna göre gönderme yapılan nesne, gerçekte gönderme yapılan kavramın kaplamı altına düşüyorsa önerme doğru olacaktır (Denkel, 1989: 28). Öyle ki Frege'nin asıl göstermek istediği, savın fonksiyona ilişkin olmadığı, savın yalnızca tam bir bütün olmak için fonksiyonla bir araya geldiğidir; çünkü ona göre matematikteki bir fonksiyon, aynen yüklem gibi, yani kavram gibi kendi başına tam değildir, dahası tamamlanması gerekir (Frege, 1988: 9). Bu nedenle tümce ile matematiksel önerme arasında bir bağ kuran Frege açısından hem tümcenin hem de önermenin anlamı, onunla dile getirilen düşüncedir.

Frege tümcenin anlamını düşünce olarak belirledikten sonra tümcenin göndergesinin ne olduğunu sorgular. Çünkü ona göre doğruyu bulma çabası bizi anlamdan göndergeye yönlendirecektir. Bir tümcenin göndergesi, bileşenlerinin göndergesi içerildiğinde bulunabilir. Bu nedenle Frege tümcenin doğruluk değerinin onun göndergesini oluşturduğunu düşünür, eş deyişle tümcenin göndergesi onun doğruluk değeridir. Frege doğruluk değeriyle, tümcenin doğru ya da yanlış olma koşullarını anladığını da ekler (Frege, 1960: 63). Bunların dışında başka bir doğruluk değeri yoktur. Bu durumda eğer bir tümcenin göndergesi varsa, bu ya doğru'dur ya da yanlıştır. Frege'ye göre bir doğruluk iddiasını doğuran şey bildirisel tümcenin biçimidir. Buna karşılık tümcenin

özne ve yüklemi düşüncenin öğeleridir. Özneye yüklemi birleştiren bir düşünceye ulaşılabilir ama asla anlamdan göndergeye veya düşünceden onun doğruluk değerine ulaşamaz. Frege için düşünce ancak göndergesi, yani doğruluk değeri ile birlikte olduğunda bir bilgi verir (Frege, 2011: 133). Yargı ise kendine özgü karşılaştırılmaz bir şeydir. Frege için yargı en açık deyişiyse düşünceden, düşüncenin doğruluk değerine doğru bir ilerlemedir.

Frege daha önce Locke'un da savunduğu dilin kusurluluğunu (*imperfection of language*) kabul eder. Hatta ona göre matematik çözümlenmeye özgü simgesel bir dil bile bundan bağışık değildir; öyle ki orada bile bir şeyin yerini tutar gibi görünen, ama göndergesi olmayan simge öbekleri mevcuttur. Buna, ıraksak (*divergent*) sonsuz dizileri ifadesini örnek olarak verir (Frege, 2011: 139). Bu bağlamda mantıksal bakımdan kusursuz bir dil, kendi içindeki her ifadenin bir nesneye işaret ettiği, yani göndergesi bulunmayan simgeler ve adlardan arınmış bir dildir. Bu Frege'nin özellikle ilk yapıtlarından olan "Kavram Yazısı"nda (*Begriffsschrift*) öne sürdüğü dil tanımını bize verir. Aslında Frege bunu belirterek kendisini felsefeye bağlayan güdüyü de ele verir. Ona göre matematik içindeki simgelerin göndergelerinin aranması arayışı, onu mantığa, oradan da bir biçimde dil felsefesine bağlamıştır. Bizim ilgimiz açısından önemli olan, bu arayışın özünde nesnellik ölçütünü dilde arayan bir filozofun, bu ölçüte dair öne sürdüğü kavramsal ayrımlardır. Dolayısıyla Frege, matematiksel bir eşitliği sorguladığı arayışında,  $a=a$  ile  $a=b$ 'nin farklı bilişsel değerlere sahip olduğunu kabul eder. Ona göre bilginin amacı açısından tümcenin anlamı, yani bu tümce aracılığıyla dile getirilen düşünce, onun göndergesinden, yani doğruluk değerinden daha anlamlı değildir (Frege, 1960: 78). Böylece eğer  $a=a$  ile  $a=b$  ifadeleri farklı bilişsel değere sahiptirler, bu durumda, bu tümceler yoluyla ortaya konan yargıların da farklı olduğu söylenebilir. Bir bakıma simgeler aslında neyin ifade edildiğini değil, daha ziyade farklı şeylerin ifade edilmekte olduğunu anlatırlar.

Salerno'ya göre Frege, "Anlam ve Gönderge" adlı yazısında dilsel anlamların kendi başlarına varolan bağımsız nesnel olduklarını ortaya koymaktadır. Bu anlamda semantik içerik, zihin ile dünya arasında zorunlu bir ara bölgedir (Salerno, 2011: 21). Frege için anlam sözcükten çok tümce için geçerlidir. Tümcenin anlamı olan düşüncenin ne olduğu ve onu nesnel kılan yanın ortaya çıkarılması ve onda öznel olan

yanın elenmesi Frege açısından çok önemlidir. Nitekim her ikisinin yapılabilmesinin yolu, “doğruluk”un tanımlamasıyla bağlantılıdır.

Frege, “Düşünceler” [*Der Gedanke*] adlı yazısının başında, “doğru” sözcüğünün aynen “güzel”in estetik veya “iyi”nin etik için taşıdığı mantıksal bir amaca işaret ettiğini belirtir. Ona göre doğruluğa<sup>8</sup> ulaşmak bütün bilimlerin amacıdır. Bu nedenle öncelikle doğruluk yasalarını ayırt etmek gerekir. Burada Frege, “yasa”yı iki anlamda kullanmıştır. Biz ahlak veya devlet yasalarından konuştuğumuzda itaat edilmesi gereken, ama mevcut olayların birbirine benzemediği düzenlemeleri anlarız. Doğa yasaları, her zaman birbiriyle uyumlu olan doğal oluşumların genelleştirilmesidir. Frege doğruluk yasalarından bu anlamıyla söz edeceğini söyler (Frege, 1956: 289). Bildirim, düşünme, yargı verme ve çıkarım kuralları bu yasalarca izlenecektir. Bu noktada Frege açısından dikkat edilmesi gereken, düşünce yasalarını psikolojik yasalarla karıştırmamaktır. Bu nedenle Frege savın ya da düşüncenin değil, ama doğruluğun yasalarını keşfetme görevini mantığa vermiştir. “Doğru” sözcüğünün anlamı doğruluğun yasalarınca açıklanır. Bu bağlantıya göre “doğru”yu, doğrunun birçok kullanımını dışarıda bırakarak tanımlamak gerekir. Burada Frege açısından doğru, ne asıl ve birincil anlamıyla ne de sanatta kullanıldığı anlamıyla ele alınmıştır.

Frege açısından dilbilgisel olarak “doğru” sözcüğü sıfat olarak görünür (Frege 1956: 290). Ona göre doğruluk, resimlerin, idelerin, önermelerin doğruluğudur ve düşüncelerle ilgilidir, nesnenin kendisiyle değil. Resim bir şeyi temsil etmelidir. İdeyse kendi başına değil, ama bir şeylerin karşılığı olan bir yönelime bağlı olarak doğru olur. Doğruluk, betimlediği/dile getirdiği resimle uyumlu olmasına, yani resmin karşılığı olmasına dayanır. Burada karşılıklık olarak anlaşılan şey bir bağlantıdır. Unutulmaması gereken, doğruluğun iki şey arasında bir bağ olduğu, ama bir bağlantı sözcüğü olmadığıdır. Öyle ki Frege’ye göre eğer resmin, Kolonya Katedralini temsil ettiğini bilmiyorsam, resmin neyle karşılaştırılacağını da bilemem (Frege, 1956: 291). Bir bakıma idenin veya resmin neyi temsil ettiğini bilmiyorsam, onun saptanmış doğrulukla nasıl karşılaştırılacağını da bilemem. Bu anlamda Frege açısından

<sup>8</sup> Bu kavram tez içinde bazen doğruluk bazense hakikat olarak karşılandı. Özellikle ilk bölümü oluşturan gelenek içinde bu kavramı doğruluk olarak karşılamakta bir sakınca görmezken, hermeneutik ve postyapısalcılıkla ilgili bölümlerde, biraz da Türkçe hakikat kavramının kazandığı anlamsal içerikten dolayı, kavramı “hakikat” olarak karşılamayı uygun buldum.

doğruluğun uygunluk kuramı çökmüştür. Doğruluk artık şeylerle bir resmin veya idenin uygunluğu olamaz. Çünkü ideyi bir şeyle karşılaştırmak, eğer şey bir ideyse olanaklıdır. Bu bakımdan gerçekliği ideden ayırmak Frege açısından çok yaşamsaldır.

Frege açısından “Benim sahip olduğum ide, Kolonya Katedraliyle uyumludur” ancak bir tümcedir ve sorun bu tümcenin doğruluğundan kaynaklanır. Burada yapılan en önemli yanlış, resmin ve idenin doğruluğunun, tümcenin doğruluğuna indirgenmesidir (Frege, 1956: 292). Frege için tümce aynen Locke gibi anlamlı olan bir sesler dizisidir. Bu anlamıyla Frege, bir tümceye doğru dediğimizde gerçektende onun anlamından bahsettiğimizi belirtir. Böylece doğruluk sorunundan tümcenin anlamı doğar. Bu nedenle Frege, düşünceyi, doğruluk sorununun kaynaklandığı şey olarak adlandırır. Ona göre tümcenin anlamına düşünce diyebiliriz (Frege, 1956: 292). Kendisi maddi olmayan düşünce, tümcenin maddi kılıfını kuşanarak/donanarak bizim için anlaşılır olur. Böylece bir tümce bir düşünceyi dile getirir. Düşünce maddi olmayan bir şeydir, maddi olan ve anlaşılabilir her şeyi, doğruluk sorununun kaynaklandığı alanın dışında bırakır. Bu bakımdan düşüncenin Frege’de tümcenin anlamı olduğu özellikle unutulmamalıdır; düşünce aynen anlam gibi maddi olmayan, ama maddi bir yapıyla donanmış, algılanabilir olandır.

Frege için bir düşünce bildiren her tümcenin anlamı yoktur. Örneğin emir, onay veya ünlem tümceleri böylesi tümcelerdir. Frege’ye göre düşünce bildiren bir tümcede iki bileşen vardır: Birbiriyle uyumlu olan tümce-soruyla benzer olan içerik ve sav (iddia). İlki düşüncedir ya da en azından düşünce içerir. Bu nedenle bir düşünceyi onu doğru saymaksızın da ifade edebiliriz. Bu ikisini bildirisel tümcede kolayca karıştırabiliriz.

Bunun için Frege şu ayrımları yapar:

1. Düşüncenin kavranılması- Düşünmek
2. Düşüncenin doğruluğunun tanınması- Yargı
3. Bu yargının bildirilmesi- Sav (Frege, 1956: 294).

Ona göre bir düşünceyi anladığımızda önce düşünerek onu kavrarız, sonra bu düşüncenin doğruluğunu tanıyarak yargıda bulunuruz ve en son bu yargıyı bir sav olarak bildiririz. Tümcenin içeriği kendisiyle dile getirilenin ötesine geçer (Frege, 1956:

296). Frege'ye göre bir sözcenin sözcemele zamanı düşüncenin dile getirilmesinin de bir parçasıdır.

Böylece ona göre “Ben” sözcüğünü içeren aynı sözce başka ağızlarda farklı düşünceleri dillendirir (Frege, 1956: 296). Frege bunu bir tür iletişim ortamında gerçekleşen düşünce aktarımlarıyla örneklendirir. Mehmet, “incindim” der.<sup>9</sup> Yüksel bunu işitir ve birkaç gün sonra şöyle aktarır, “Mehmet incinmiş”, Frege'nin bu noktada sorduğu soru şudur: İkinci tümce acaba birinciyle aynı düşünceyi ifade ediyor mudur? Varsayalım ki Onur, Mehmet konuştuğunda oradaydı ve Yüksel'le kurduğu iletişime de tanıklık etti. Frege'ye göre Mehmet bu sözü söylediğinde hem Yüksel hem de Onur tümceyi farklı şekillerde anlarlar. Örneğin Onur kişisel olarak Mehmet'i çok tanımamaktadır. Bu durumda aslında Mehmet'in neden öyle dediğini Yüksel gibi idrak edemez. Dolayısıyla Frege için Yüksel'in dile getirdiği düşünceyle Mehmet'in sözclediği aynı değildir (Frege, 1956: 297). Varsayalım ki Savaş, Mehmet'in 8 Ağustos 1985'de doğduğunu biliyor olsun ve bunu başka hiç kimse bilmesin. Yüksel ise Savaş'ın bunu bildiğini dahi bilmesin. Sonuçta bir özel ad olarak Mehmet, Savaş ve Yüksel'in aynı dili konuşmamasıyla ilgilidir ve onlar, bunu bilmemektedirler. Bundan dolayı Savaş, Yüksel'in “Mehmet incinmiş” tümcesiyle dillendirmek istediği aynı düşünceyle bağdaşım kuramaz/düşünceye katılamaz. Savaş, yalnızca “Mehmet incinmiş” tümcesinden edindiği eksik malumatla durumu değerlendirdiğinden, “Mehmet incinmiş” tümcesinin anlamını ele almak bu açıdan yanlış olacaktır. Bu düşüncelerde ortaya konulan varsayımlar da bundan dolayı farklı olacaktır.

Dolayısıyla Frege'ye göre aynı tümceden kaynaklanan ayrı düşünceler kendi doğruluk değerlerine karşılık gelirler, eş deyişle eğer biri doğruysa hepsi doğrudur veya biri yanlışsa hepsi yanlıştır (Frege, 1956: 298). Nihai olarak herkes kendini başka birinin yapamayacağı özgül ve belirli bir yolla sunar. Mehmet incindiğini düşündüğünde bunu yapabileceği en ilksel yolla yapar ve yalnızca Mehmet bu yolla belirlenen düşünceleri kavrar. Fakat yalnızca kendi kavradığı bir düşünceyi iletmez. Bundan dolayı “Ben incindim” dediğinde, ‘ben’i, başkalarının da kavrayacağı bir anlamda kullanmak zorundadır. Frege için bu “seninle şu an konuşan kişi” anlamında olabilir. Dil karışık ve anlaşılması zor bir şeydir. Kimi durumlarda sav düşünceyi aktarmaya yeterli olamaz.

<sup>9</sup> Frege'nin verdiği örneği anlaşılabilir olması için uyarladım.

Kimi durumlarda ise düşünce farklı insanlar tarafından ortaya konan aynı sav durumunda bile değişebilir.

Frege'ye göre felsefeyle bağı olmayan biri, içsel dünyayı dışsal dünyadan ayırmayı gerekli görür. Bu dünya, duyu izlenimlerinin, imgeleminin, yaratımlarının, duygulanımlarının, duygularının ve tavırlarının, eğilim, istek ve kararlarının dünyasıdır. Bu nedenle tüm bunları Frege, kimi kararlar istisna olmak üzere, kısaca "ide (tasarım)" sözcüğünün altında toplar (Frege, 1956: 299). İdeler bütünüyle içsel ve öznel dirler, dış dünyanın bir parçası değildirler. Frege söz konusu idelerin sahip olduğu kimi özelliklerden bahseder.

Ona göre ideler, ilk olarak, görülemez veya dokunulamazlar, ne koklanır, ne tadılır, ne de duyulurlardır. Örneğin, biriyle yürüyüşe çıktığımda, yeşil bir kır gördüğümde aynı zamanda yeşilin görsel bir izlenimini edinirim. Ona sahibimdir, ama onu göremem. İkinci olarak, her idenin bir sahibi vardır. Sahip olansa duygulanımlara, duygulara, modlara, eğilimlere ve dileklere sahiptir. Bu anlamıyla ide herhangi birinin bilinç içeriğine ait olandır. Örneğin, kır ve içindeki kurbağalar, onlar üzerinde ışışyan güneş, tüm bunların varolması için benim onlara bakıp bakmamam önemsizdir, fakat bendeki yeşil idesi benden dolayı vardır ve ben onun taşıyıcısıyım. Bu bakımdan bir yaşantı onu yaşayan olmaksızın olanaksızdır. İçsel dünya, kendisinin içsel dünyası olacağı birini ön gerektirir. Duyumsayan olmaksızın duyu, bilinç olmadan bir bilinç içeriği olamaz. Dolayısıyla Frege'ye göre ideler onlara sahip olan insanlardan bağımsız bir varoluşa da sahip değildirler.

Üçüncü olarak, her ide bir taşıyıcıyı gereksinir. Burada dışsal dünyadaki şeylerin bağımsızlığı yeniden vurgulanır. Ona göre 'kırmızı' sözcüğü, şeylerin bir niteliğini ifade etmez, ama bilincime ait olan duyu izlenimini karakterize ettiği varsayılır (Frege, 1956: 299). Bu nedenle bir başkasının idesi benimkinden ayrılır. Öyle ki birinin kendindeki ideyi başkasındaki ideyle karşılaştırması olanaksızdır. Birçok kişi aynı şeyi görmesine rağmen hiçbirinin benim sahip olduğum ide değildir. Bu bakımdan başka kimse benim çektiğim acıya (idesine) sahip değildir. Bu noktada Frege, Wittgenstein için de temel bir sorun olan tekbencilik tartışmasını bir bakıma sonlandırır ve özellikle ikinci dönemde Wittgenstein ile uzlaşır bir düşünce öne sürer. Herhangi biri benimle



duygudaşlık kurabilir, ama halen acı bana aittir ve ben onun duygudaşlığına sahip değilimdir.

Dördüncü olarak, her idenin yalnızca bir taşıyıcısı vardır. İki ayrı kişi aynı ideye sahip olamaz (Frege, 1956: 300). Frege bunu örneklendirmek için, ‘Bu ıhlamur ağacı bir ide midir?’ sorusunu sorar. Ona göre soruda ‘ıhlamur ağacı’ ifadesini kullanarak yanıtı en baştan öngörürüm. Burada iki olasılık vardır. Eğer ‘bu ıhlamur ağacı’ ifadesiyle ima etme niyetim anlaşılırsa, ‘ıhlamur ağacı benim idemdir’ tümcesinde dile getirilen düşünce açıkça çürütülmüş olmalıdır. Bu durumda Frege için, ne ‘Bu ıhlamur ağacı benim idemdir’ tümcesinin içeriği ne de ‘Bu ıhlamur ağacı benim idem değildir’ tümcesinin içeriği doğrudur, her iki durumda söz konusu olan bir nesnenin yoksunluğu olan bir önermedir. Doğal olarak bir idem vardır, ama ‘bu ıhlamur ağacı’ ifadesiyle buna gönderme yapamam.

Frege bir idenin sahip olması gereken nitelikleri belirledikten sonra temel soruya geri döner: Düşünce ide midir? Bu soruya olumsuz bir yanıt verecek olan Frege için eğer Pisagor teoreminde dile getirilen düşünce, başkalarınca aynen benim onu ayırt ettiğim gibi anlaşılırsa bu düşünce benim bilinç içeriğime ait olamaz (Frege, 1956: 301). Dolayısıyla ben onun taşıyıcısı değilimdir, yoksa tersi durumda herkesin kendi Pisagor teoremi olurdu. Oysa düşünce bir ideye asla indirgenemez ve düşüncenin ideye indirgenememesinden dolayı bir teorem evrensel olarak anlaşılabilir.

Frege yaklaşımını başka sorular sorarak ilerletir. Düşünceler bu içsel dünyaya ait midir? Onlar ide midirler? İdeler dışarıdaki dünyadaki şeylerden nasıl ayrılırlar? Frege’ye göre herhangi biri düşüncelerini ideler olarak ele alırsa, doğru olarak göreceği tek şey kendi yaklaşımı, kendi bilinç içeriği olur ve bunu başkalarıyla ilişkilendiremez. Frege’ye göre ise düşünce bir ide asla değildir. Ona göre düşünceler ne dış dünyadaki şeylerdir ne de idelerdir. Burada üçüncü bir bölge ayırt edilmelidir. Bu nedenle idelere karşılık gelmenin anlam olarak algılanması bakımından neye ait olduğundan çok, şeylere karşılık gelmenin bilincin içeriğinin hiçbir taşıyıcısı gerektirmemesi bakımından neye ait olduğu önemlidir. Böylece düşünce, örneğin Pisagor teoreminde dile getirilen şey, zamandan ve onu herhangi birinin doğru olarak ele almasından bağımsız olarak doğrudur (Frege, 1956: 302). Bu durumda bir teoremin doğruluğu, aynen bir gezegenin ilk keşfedildiğinde onun varolduğunu anlamamız gibi, biz onu keşfetmeden önce de

varolan bir gezegen gibidir. Frege'ye göre şeyi görürüz, bir ideye sahip oluruz, düşünceyi de kavrar ve düşünürüz. Düşünceyi kavrayıp düşündüğümüzde onu yaratmayız, daha ziyade bir şeyi görmek veya bir ideye sahip olmaktan farklı olarak, onu önceden hep varolagelenle belirli bir bağlantının yerine kullanırız.

Onun tartıştığı bir yaklaşıma göre ide bir biçimde farkındalığımızın nesnesi olan şeydir. Bu nedenle herhangi başka biri benim farkındalığıma sahip olmadığı için aynı ideye de sahip olamayacaktır. Frege, burada iki farklı yaklaşımı karşılaştırarak, ya yalnızca benim olan idenin benim farkındalığımın nesnesi olmasının yanlış olduğunu ya da benim tüm bilgimin ve algımın idelerimin erimiyle veya bilinçliliğimle sınırlandırıldığını vurgular (Frege, 1956: 303). Bu durumda Frege'ye göre sahip olduğum tek şey içsel dünyamdır ve başkalarının içsel dünyasıyla ilgili hiçbir şey bilemem. Bizden bağımsız bir şey, bir sınırı uyardığında bir duyu izlenimi ürettiğine inanırız, ama yalnızca bilincimizin içeriğini yansıtan bu sürecin sonunu deneyimleriz (Frege, 1956: 304). Farkında olduğumuz idelerimizin ne olduğunu adlandırmak durumunda kalırsak, gördüğümüz, idelerin nedenlerini değil bizatihi idelerin kendilerini deneyimliyor olduğumuzdur. Bu durumda sorulması gereken soru, her şeyin ide olup olmadığıdır. Kendimi idelerimin bir taşıyıcısı olarak tasarlayabilirim, ama “ben” kendimin bir idesi de değildir. Frege bu noktada aslında modern felsefenin temelinde bulunan özne sorununu öne taşıyan sorular sorar. İdeleri bağımsız nesnelere olarak görebilir miyiz ve deneyimleyen biri olmaksızın deneyim olabilir mi?

Ona göre kişinin kendisiyle ilgili bir idesi vardır, ama “Ben” bu ideyle özdeş değildir. İde düşüncemin nesnesinden keskin bir biçimde ayrılmalıdır (Frege, 1956: 306). Bu nedenle ona göre yalnızca benim bilincimin içeriğine bağlı olanın, benim düşüncemin veya farkındalığımın nesnesi olduğu savı yanlıştır. Bu durumda bir şeyin idesiyle o şeyin kendisini karıştırmamız gerekir. Örneğin ben kardeşimle ilgili bir şeyler bildirdiğimde, bunu kardeşimle ilgili idem hakkında yapmam. Bunu anlatmak için Frege şu örneği verir:

Acı çeken hasta bu acının taşıyıcısıdır, ama bu acının nedeni hakkında düşünen onunla ilgilenen doktor bu acının taşıyıcısı değildir. Hastanın acısını dindirdiğinde ne olacağını hayal bile edemez. Doktorun zihnindeki bir ide, hastanın acısının tam karşılığı olabilir, ama bu ne acıdır ne de doktorun gidermeye çalıştığı şeydir. Doktor başka bir doktora danışabilir. Bu durumda bir ayrım yapmak gerekir: İlkin, taşıyıcısı hasta olan acı ve

ikinci olarak doktorun bu acıyla ilgili idesi ve son olarak ikinci bir doktorun bu acıyla ilgili idesi. Bu son ide ikinci doktorun bilinç içeriğine aittir, ama onun düşünmesinin nesnesi değildir. Daha çok düşünmesine yardımcı olan bir şeydir. Elbette her iki doktor da düşüncelerinin ortak nesnesi olarak taşıyıcısı olmadıkları hastanın acısına sahiptirler. Buradan görülecektir ki yalnızca ide olmak yerine bir nesne olan, idesi olmayan insanların düşüncesinin ortak nesnesi olabilir (Frege, 1956: 306).

Bu noktadan itibaren sorun Frege'ye daha açık görünür. Eğer biri düşüncesinin nesnesi olmayan, taşıyıcısı olmadığı herhangi bir şeyi almıyor ve düşünmüyorsa onun içsel bir dünyası vardır, bir dış dünyası yoktur. Dolayısıyla ona göre anlamamızın nesnesi olan her şey bir ide değildir. Frege'ye göre kişi bir idenin taşıyıcısıdır, ama kendisi bir ide değildir. Böylece Frege diğer herkesin de benim gibi kavradığı düşünceyi, benden bağımsız bir şey olarak tanımlar. Ona göre biz idelerin olduğu gibi düşüncelerin taşıyıcısı değildir. Bir duyu izlenimine sahip olduğumuz gibi bir ideye sahip olamayız, ama bir düşünceyi, bir yıldızı gördüğümüz gibi de göremeyiz. Bu durumda ona göre düşünceleri üretmeyiz, daha çok onları kavrarız. Bu nedenle Frege düşünceleri doğruluğa en yakın şey olarak görür (Frege, 1956: 307). Bu bakımdan bilimde bir olgu, doğru olan bir düşüncedir. Buna uygun bir yaklaşımla bilim yapıtı yaratımlardan oluşmaz; doğru düşüncelerin keşfedilmesinden oluşur. Bir düşüncenin doğruluğu zamansızdır. Bundan dolayı doğruluk keşfedilmesiyle varoluş edinmez.

Düşünce ne bir ide olarak benim içsel dünyama ne de algılanabilir şeylerin maddi dış dünyasına aittir (Frege, 1956: 308). Bu nedenle Pisagor teoriminde dile getirilen düşünce kesinlikle zamansız (timeless), bengi (eternal) ve değişmezdir (unchangeable) (Frege, 1956: 309). Böylece ona göre şimdiki zamanda söylediğimiz “doğru”dur; eğer doğruysa, söyleyenin şimdisine gönderme yapmaz, ama ifade izin verirse, zaman üstü bir zamana (a tense of timelessness) gönderme yapar. Bir bakıma düşünceler kamusal erişilebilir şeylerdir,  $E=mc^2$ 'yi yanlış kabul etsek bile, yine bu formül doğru olmaya devam edecektir (Salerno, 2011: 69). İşaret edici/gösterici tümce (*indicative sentence*) biçimini kullanırsak, “doğru” sözcüğünden kaçınarak ona göre iki şeyi birbirinden ayırmalıyız: Düşüncenin dillendirimiyle savı. Dilin zamanla değişebilirliğinden dolayı, aynı sözcük başka bir anlam kazanabilir, başka bir düşünceyi dile getirebilir. Bu değişim yine de sorunun dilsel görünümüyle ilgilidir (Frege, 1956: 310). Frege burada kimi düşüncelerde değişir gibi görünen yanları belirlemek için ikili bir ayırım yapar. Frege'ye göre tümcede değişen şeyler, o tümcenin özsel olmayan özellikleridir.

Değişmeyenlerse özsel özellikleridir. Düşüncenin bir özelliği, düşünenin kavrayışına bağlı değişiyorsa o tümcenin özsel olmayan özelliğidir diyebiliriz (Frege, 1956: 310).

Frege bu durumda bir düşüncenin kavranılarak ve doğru olarak işlediğini düşünür. Bir düşünce kavranıldığında ilkin kavrayanın içsel dünyasında bir değişikliğe neden olur. Halen burada düşüncenin doğru özü dokunulmadan kalır. Burada doğanın düzeni aracılığıyla gözlemlediğimiz eksik kalan bir şey vardır: Çift taraflı eylem. Düşünceler katıyen gerçektışı değildirler, ama gerçeklikleri şeylerin gerçekliğinden oldukça farklıdır. Etkileri, etkisiz olmak istemeksizin düşünenin bir edimi tarafından meydana getirilir. Böylece düşünen onları yaratmaz, ama onları oldukları gibi almalıdır. Söz konusu düşünceler, düşünen tarafından kavranılmaksızın da doğru olabilirler (Frege, 1956: 311). Ona göre eğer her düşünce yalnızca bir taşıyıcıya gereksiniyor olsaydı, bilim veya bilgiden söz ediyor olamazdık.

Son olarak düşünceler ne idelerdir ne de maddi dış dünyanın bir parçasıdır. Bir düşüncenin doğruluğu bizim onu doğru saymamızdan bağımsızdır. Salerno'nun deyişiyle Frege anlamın nesneliliği hakkındaki genel amacına ulaşmak için düşüncelerin nesneliliğini savunma gereksinimi duymuştur (Salerno, 2011: 43). Frege'nin anlamın doğası ve yapısı üzerine olan ömür boyu süren çalışmalarıyla asıl aradığı şey, dilin nasıl çalıştığına ilişkin bir açıklamadır. Bunu ortaya koyduğu ayrımlarda ve titiz kavramsal örgülerde olabildiğince açık kılar. Onun izinde, daha sonradan dostu da olacak Russell devam eder, ama etkisi bakımından Wittgenstein'in, Frege'nin ele aldığı düşüncelere hakkını verdiği söylenebilir.

### **1.3. WITTEGENSTEIN: ANLAMIN RESİM KURAMI**

*Kültür ve Değer* adlı kitabının başında Wittgenstein, aslında onun her iki dönemi için de bir özet olabilecek şu tümceleri söyler: “Felsefe yapma tarzım bana halen ve her seferinde yeni geliyor. Kendimi sık sık yinelememin nedeni de bu. Tarzım yeni kuşağın etine kanına karışacak, onlar bu yinelemeleri sıkıcı bulacak. Ama benim için bunlar gerekli. Kullandığım yöntem asıl olarak doğruluk sorununu bırakıp yerine anlamı sormayı içeriyor” (Wittgenstein, 2009: 119). Bu tümcelerden de anlaşılacağı üzere dilsel dönemeçle veya dile dönüşle artık anlam sorunu doğruluk sorununun yerini almıştır.

Wittgenstein da bu dönüşümle yirminci yüzyıl felsefesinde merkezi bir rol edinmiştir. Çok az filozofa nasip olacak bir biçimde iki farklı dönemle kendisinden sonra gelen felsefe üzerinde derin etkiler bırakmış olan Wittgenstein, insanın kendini ancak dilde bildiği önkabülünden hareketle felsefede dili öne çıkarmıştır. Bu anlamda iki farklı dönemde işleyen, ama aralarında ele aldığı sorunlar bakımından bir bağ bulunan iki farklı felsefi yaklaşım, iki farklı anlam ve dil görüşü söz konusudur.

Wittgenstein felsefi yaşamının ilk döneminde tuttuğu günlüklerden derlenen *Defterler* adlı kitabında, ilk dönemine esas teşkil eden şu sorunun yanıtını aradığını belirtir: Dünyada *a priori* bir düzen var mıdır ve eğer varsa neden oluşur? (Wittgenstein, 2004: 69). Bir bakıma ilk döneminde, yani *Tractatus* adlı kitabında Wittgenstein'in aradığı, şeylerin kendisi hakkında konuşurken onlarla ilgili konuşabilmemizi sağlayan bir düzenliliğin olup olmadığıdır. Bu sorun dönüp dolaşp dille bağlantılı hale gelir.

Wittgenstein daha kitabının başında *Tractatus*'un felsefi sorunları ele aldığını ve bu sorunların birçoğunun da dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtir (Wittgenstein, 2002: 3). Bu anlamda kitabının ana düşüncesinin, onun ifadesiyle, söylenebilir olanın açıkça söylenmesi, hakkında konuşulamayan konusunda susmak olduğunu giriş kısmında belirtmiştir. Nitekim kitabına biçtiği görev, düşüncelerin dile getirilmesine sınır çizmektir. Düşünceye bir sınır çizebilmek için de her iki yanın düşünülebilir sınırlarını bulmak, yani düşünüleemeyeni düşünmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre sınır ancak dilin içinde çizilecek ve bu sınırın dışında kalan şeyler ise anlam dışı (*nonsense*) olacaktır. Bunu yaparak Wittgenstein, felsefi sorunların nihai çözümünü bulduğunu düşünmektedir. Bunun içinse arkadaşı olan Bertrand Russell ile Frege'nin yapıtlarına çok şey borçlu olduğunu özellikle belirtir. Pears, Wittgenstein'in *Tractatus*'un çatısının büyük bölümünü, okuduğu ve hayranlık duyduğu Schopenhauer aracılığıyla Kant'tan aldığını ve sonraki döneminde de bu çatıyı biraz değiştirmesine karşın ortadan kaldırmamış olduğunu da belirtir (Pears, 1985: 46). Nitekim Kant aklın sınırlarını çizmeye çalışırken Wittgenstein dilin sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Sonuçta Wittgenstein'in *Tractatus*'u yazarken, Kant, Frege, Russell, Schopenhauer ve o dönemlerde sıklıkla okuduğu Tolstoy'dan etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

*Tractatus*'un ilk önermesi dünya hakkındadır. Ona göre dünya olduğu gibi (durum) olan her şeydir (Wittgenstein, 2002: 1)<sup>10</sup>. Bunu söylemekle Wittgenstein dünyanın şeylerden değil de olgulardan oluştuğunu, söz konusu olguların ise neyin gerçekte olup olmadığını bize gösterdiğini belirtir. Burada kastedilen olgular, mantıksal uzamda, dünyanın kendisine karşılık gelirler. Onun için söz konusu dünya olgulara ayrıdır. Kastedilen olgu ise diğer olgulardan bağımsız bir biçimde neyse odur ya da o değildir.

Wittgenstein *Tractatus*'un ikinci önermesinde dünyanın yapısı hakkında konuşmaya devam eder. Ona göre olduğu gibi (durum) olan olgu, şey durumlarının<sup>11</sup> (çekirdek olguların) var olmasıdır. Wittgenstein'in felsefesi için çok önemli bir kavram olan şey durumları özünde nesnelere bir bağlantısıdır. Nitekim Utku'nun deyişiyle Wittgenstein'a göre hiçbir zaman bağımsız nesnelere göremeyiz, gördüğümüz hep bir bağıntıdır (Utku, 2012: 220). Bir bakıma bir nesne, şey durumunun bir bileşeni niteliğini taşır. Eş deyişle şey durumları nesnelere oluşur. Wittgenstein'a göre bir nesneyi bildiğimde onun şey durumlarındaki bütün olası meydana gelişlerini de bilirim. Bütün bu olasılıklar nesnenin doğasının bir parçasıdır (Wittgenstein, 2002: 2.0123). Wittgenstein'in sözünü ettiği nesnelere yalnız veya basittirler. Nesnelere dünyanın tözünü/maddesini oluştururlar ki Wittgenstein'a göre eğer dünyanın böyle maddi bir tözü olmasaydı, bir önermenin anlamlılığından veya doğruluğundan söz edemezdik ve bu durumda dünyanın bir resmini çizmek de olanaksız olurdu. Ona göre her ne kadar gerçekliğinden farklı düşünülse de, dünyanın gerçeklikle ortak olarak paylaştığı bir şey, bir biçim olmalıdır. İşte Wittgenstein için bu ortak biçim dünyayla ilgili konuşabilmemizin de nedenidir. Bu ortak biçimi de nesnelere oluşturur. Bir bakıma dünyanın tözü maddi şeyleri değil, tam da bu biçimi belirler ve nesnelere birbirini karşılıklı biçimlediği önermeler aracılığıyla da temsil edilir (Wittgenstein, 2002: 2.0231). Unutulmaması gereken ona göre maddi tözün en başta sözü edilen dünyanın durumu dediği şeyden bağımsız olduğudur. O biçim ve içeriktir (Wittgenstein, 2002:

<sup>10</sup> Bundan sonra *Tractatus*'dan yapılan alıntılar, sayfa numarası yerine orijinal metnin önerme düzenine göre yapılacaktır. Bu yaklaşım Wittgenstein ile ilgili her akademik çalışmada kullanılan bir yaklaşımdır.

<sup>11</sup> *Sacverhalten*, İngilizceye *state of affairs* (şey durumları) ve *atomic facts* (çekirdek olgu) olarak çevrilmiştir. Özellikle bunlardan ikincisinin bizzat Wittgenstein tarafından onaylandığı söylenir. Buna karşılık örneğin Ricoeur, Husserl'in *İdeen*'ini çevirirken, "*sachervalt*"ı Fransızca'ya "*état de choses*" diye çevirmiştir (Aktaran Hadot, 2011: 52). Nitekim bunu da "şey durumları" olarak karşılamak daha uygun duruyor. Ben söz konusu kavramı henüz bir olgu olmayan, ama olguyu belirleyen bir şey olması bakımından, olgu sözcüğünü içerecek bir terimi değil de olguyu oluşturan şey/nesne'den hareketle, söz konusu şeyler arasındaki bağıntıyı göstermesi için "şey durumları" terimini kullanmayı uygun gördüm.

2.025). Biçim ise yapının olanağıdır. Pears'a göre insanlar belirli bir dili geliştirdiklerinde, onu önceden varolan bir yapıya bağlamaları gerekmektedir. Söz konusu yapı değişmez bir şeydir ve *Tractatus* ise bu yapının felsefi incelemesidir (Pears, 1985: 88). Bu bağlamda Wittgenstein için dünyayla ilgili konuşabilmemizi sağlayan “mantıksal sabitler” temsil edilemezlerdir, olguların mantığı kendisini temsil ettirmez (Wittgenstein, 2002: 4.0312). Bu durum öte bir duruma taşınarak “önerme” kavramıyla bağıntılı biçimde yinelenir. Öyle ki Wittgenstein'a göre önermeler gerçekliğin tümünü temsil ederler, fakat onlar gerçekliği temsil edebilmek amacıyla gerçeklikle ortak olarak paylaştığı şeyi, yani mantıksal biçimi temsil edemezler. Mantıksal biçimi temsil edebilmek için kendimizi önermelerle birlikte mantığın dışında bir yerde, başka bir deyişle dünyanın dışında konumlamalıyız (Wittgenstein, 2002: 4.12).

Ona göre nesnelere birbirleriyle karşılıklı yapılanışları veya biçimlenişleri şey durumlarını oluşturur. Nesnelere, bir zincirin halkaları gibi, şey durumunda birbirleriyle uyum içinde dururlar. Öyleyse diyebiliriz ki şey durumları yalın nesnelere, olgu da şey durumlarından oluşur. Şey durumlarının bütünü dünyayı oluşturur. Wittgenstein'a göre söz konusu şey durumlarının olması ya da olmaması gerçekliktir (*Wirklichkeit/reality*). Gerçekliğin bütünü ise dünyadır (Wittgenstein, 2002: 2.063).

Wittgenstein dünyanın yapısını belirledikten sonra dil ile dünya arasındaki bağı, anlamın resim kuramı olarak adlandırılan kuram içinde temellendirir. Bunun için öncelikle bu bağı nasıl örüldüğünün gösterilmesi gerekir. Ona göre biz olguların resimlerini yaparız. Bir resim (*bild*<sup>12</sup>), şey durumlarının var olduğunu veya var olmadığı mantıksal uzamdaki bir durumu sunar/gösterir. Söz konusu resim gerçekliğin bir modelidir (Wittgenstein, 2002: 2.12). Nesnelere resim içinde karşılıklarını resmin öğelerinde bulurlar. Resmi oluşturan, öğelerinin belirli bir yolla birbirleriyle bağlantılı olmasıdır. Wittgenstein için resim ise aslen bir olgudur (Wittgenstein, 2002: 2.141). Bu anlamda resmin öğelerinin belirlenmiş bir yolla birbirleriyle bağlantılı olması, şeylerin de

<sup>12</sup> Almanca “*bild*” kavramı hem resim hem de model anlamlarını taşır (Pears, 1985: 79). Bu nedenle İngilizceye “*Picture*” olarak çevrilen bu kavramı, Aruoba Türkçe'ye modelin karşılığı olarak “tasarım” olarak çevirmiş, ama bu kavram, Analitik felsefede, özellikle de Frege ve Wittgenstein'da anlamın zihinsel olmadığı düşüncesinin tersine bir algılayış yaratıyor. Onlar için anlatılmak istenilen resim gibi elimizde somut bir şey olarak duran, ama temsil ettiği şey gibi bir ontolojik statüsü olmayan bir şeydir. Dolayısıyla Türkçe'de de bu kavramı “resim” olarak çevirmek, ama onun temelde bir durumun tasarlanması anlamında bir kullanımının da olduğunu unutmamak gerekir.

aynı biçimde birbiriyle bağlantılı olduğunu gösterir. Önerme, olgunun bir resmidir ve olgunun farklı resimlerini tasarlayabiliriz (Wittgenstein, 2004: 61). Örneğin bir fotoğraf çektiğimizde, belirli bir durumu cisimleştirerek dondururuz, böylece fotoğrafla birtakım nesnelere belirli bir ilişki içinde somutlaşır. Aynen buna benzer olarak resim de şey durumlarının bu biçimde resmedilmesini gösterir. Resmin yapısı öğeleri arasındaki bu bağıntıdır. Bu yapının olanağı da resmin resimsel biçimidir (Wittgenstein, 2002: 2.15). Wittgenstein için bu resmedilme biçimi, şeyler arasında, resmin öğeleri arasında bir bağıntı bulunması olanağıdır (Wittgenstein, 2002: 2.151). Wittgenstein için dünyayla dil arasında bağ kurmamızı sağlayan, yani olgunun resim olabilmesi için resmin resmedilen şeyle ortak bir şeyinin olması gerekir. İşte bu ortak yan resmetme/resimleme biçimidir (Wittgenstein, 2002: 2.17), fakat resim bu resmetme biçiminin kendisini resmedemez, onu yalnızca gösterir. Hangi biçimde olursa olsun her resim, resmettiğini doğru ya da yanlış olarak serimlemek için gerçeklikle ortak bir şeye sahip olmalıdır ki bu da mantıksal biçimdir, gerçekliğin biçimidir (Wittgenstein, 2002: 2.18).

Wittgenstein için bu mantıksal biçim, dille dünyayı ayıran onca şeyin içinde, her ikisinin de ortaklaşa sahip oldukları biricik şeydir. Dolayısıyla resim onun için mantıksal bir resimdir ve bu resim dünyayı sergiler. Bu durumda aynı mantıksal sözcük dağarcığıyla biz, bir resmin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığından ya da doğru veya yanlış olmasından söz ederiz. Resim gerçeklikte temsil ettiği şeyi, temsil ettiği şeyin doğruluğundan veya yanlışlığından bağımsız olarak resimsel biçimi yoluyla temsil eder. Wittgenstein kendisiyle birlikte tüm bir analitik yaklaşımın temeli olan düşüncesini bu anlamda ortaya koyar. Öyle ki ona göre resmin temsil ettiği şey resmin anlamıdır (Wittgenstein, 2002: 2.221). Yine de burada vurgulanması gereken yalnızca resim yoluyla, resmedilen şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını bilemeyeceğimizdir. Bu bağlamda ona göre *a priori* resim yoktur.

*Tractatus*'un üçüncü önermesiyle Wittgenstein, dilin temsil ettiği dünyayla bağıntı, temsil edilen dünyanın yapısını belirleyerek, düşüncelerin bu yapıyla bağlantısını gösterir. Ona göre olguların mantıksal resmi bir düşüncedir (Wittgenstein, 2002: 3). Öyle ki örneğin bir şey durumu düşünülebilirse resmi de yapılabilir demektir. Wittgenstein biraz da Frege'yi andırır biçimde düşünce kavramını mantıksal bir



zeminde ele alır. Onun için mantıksız düşünce olamaz, öyle olsaydı mantıksız düşünmemiz gerekirdi. Dolayısıyla mantıkla çelişen herhangi bir şeyi dilde temsil etmek olanaklı değildir (Wittgenstein, 2002: 3.032). Ona göre bir önermenin anlaşılabilir imini, olanaklı bir durumun izdüşümü olarak kullanırız. İzdüşüm (*projeksiyon*) yöntemi, önermenin anlamının düşünülmesidir. Bir önerme izdüşümün içerdiği her şeyi, yani yansıttıklarının tümünü içerir, ama izdüşümü yapılan şeyi/yansıtılan şeyi içermez (Wittgenstein, 2002: 3.13).

Kant'ın kendinde şeyinin bilinmemesine karşılık, ancak fenomenlerle ilgili bilmekten bahsedebilmemiz gibi Wittgenstein da önerme izdüşümü yapılan şeyi asla bize vermez, ancak onun olanağını verir. Bir başka deyişle önerme yalnızca biçimi içerir, kendi anlamının içeriğini içermez. Bir bakıma önerme biçimseldir ve mantığın görevi de onu içeriklendirmek değildir. Bu Wittgenstein'in çizdiği sınırı imler. Öyle ki durumlar betimlenebilirler, ama adlandırılmazlar (Wittgenstein, 2002: 3.144). Bu Wittgenstein'in, Frege'den kalıt olarak aldığı tümce odaklı yaklaşımın bir göstergesidir. Adlar, önermeyi oluşturan yalın imlerdir. Ona göre ad nesneye gönderme yapar, nesne ise onun göndergesidir (*bedeutung*) (Wittgenstein, 2002: 3.203). Buradan çıkarılacak basit sonuç, dil dünya ilişkisinde adların dil tarafındaki en yalın öğeler olduğu ve dünyadaki karşılığının ise nesnelere olduğudur. Söz konusu nesnelere yalnızca adlandırılabilir. Bunu yaparken kullandığımız imler, bu nesnelere temsilleridir. Onlar hakkında konuşabilirim, ama onları ifade edemem. Bu bağlamda Wittgenstein için önermeler yalnızca şeylerin nasıl olduğunu söyler ne olduğunu söylemez (Wittgenstein, 2002: 3.221). Bu “ne” ile “nasıl” arasındaki fark Frege'den Wittgenstein'in ilk dönemine kadar önemli bir ayırım noktasını oluşturur.

Söylendiği üzere ad, dilin daha öte parçalarına bölünemeyen en küçük parçasıdır. O ilksel bir imdir. Wittgenstein için yalnızca bir önermenin/tümcenin<sup>13</sup> anlamı vardır ve yalnızca bir önermeyle bağlantısında bir adın göndergesi vardır (Wittgenstein, 2002: 3.3). Bir ad bir şeyin yerini tutar (*stand for*) (Wittgenstein, 2002: 4.0311). Bununla bağlantılı olarak da bir ifadenin ancak bir önermede bir göndergesi vardır. Wittgenstein, adlarla bağıntısı doğru tanımlanmış bir im dilinin, felsefi sorunları çözmek açısından önemli olduğunu düşünür. Ona göre daha önce hem Frege hem de Russell bunu

<sup>13</sup> Önerme, tümcenin anlamlı bir amaç güdümlü olarak kullanıldığı durumda iddia olunan şeydir.

denemişlerdir, ama başarısız olmuşlardır. Buna karşın Wittgenstein, bunu aştığı kanaatindedir.

Wittgenstein için önermede temel olan, aynı anlamı dillendiren bütün önermelerin ortak olarak taşıdıkları şeydir (Wittgenstein, 2002: 3.341). *Tractatus*'un dördüncü önermesine göre düşünce anlamlı bir önermedir, dolayısıyla üçüncü önermeyle bağlantılı olarak bir olgunun mantıksal olarak resmedilmesinin anlamlı bir önerme ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Bu noktada bir yalınlaştırma yapmak gerekirse, adlardan oluşan temel önermeler ve bu temel önermelerin dünyadaki karşılığı olan “şey durumları”ydı. Temel önermelerden oluşan önermelerin tümüyle dili oluşturur (Wittgenstein, 2002: 4.001). Wittgenstein insanın diller kurabilme yetisine sahip olduğunu, ama bunu aslında kullandığı sözcüğün neyi imlediğini bilmeksizin yaptığını söyler. Gündelik dilden işte bu dilin mantığını çıkarsamak olanaksızdır. Burada Wittgenstein önemli bir belirleme yapar. Ona göre dil düşünceyi örten, gizleyen bir örtü gibidir. Bunu bir benzerlik kurarak anlatmak gerekirse, dil bizim giydiğimiz elbiselere benzer, nasıl ki giydiğimiz elbiselerden bizim kim olduğumuz söylenemezse, dilden de düşüncenin ne olduğu bilinemez. İşte Wittgenstein'a göre temel sorun, bu elbiselere bakıp insanlarla ilgili yargılarda bulunmaktan kaynaklanır. Bunun için ona göre felsefi yapıtlarda bulunan birçok önerme veya soru yanlış değil, ama anlam-dışıdır (*nonsense*)<sup>14</sup>. Bu nedenle biz bu tür sorunları yanıtlamayız, yalnızca anlam-dışılıklarını tespit edebiliriz. Böylece ona göre felsefecilerin soru ve önermelerinin birçoğu dilin mantığını yanlış anlamaktan kaynaklanır. Bu nedenle Wittgenstein için aslında en temel sorunların özde hiç sorun bile olmamasına şaşırılmamalıdır (Wittgenstein, 2002: 4.003) ve bu bakımdan nihai olarak bütün felsefe bir “dil eleştirisi”dir (Wittgenstein, 2002: 4.0031).

Wittgenstein bir çorap örür gibi ilmik ilmik ördüğü kitabında, her belirlemeyi geri dönüp bir öncekiyle bağlantılayarak ilerler. Nitekim *Kültür ve Değer* adlı yapıtında

---

<sup>14</sup> *Tractatus*'da *senseless* ve *nonsense* farklı şeyleri tanımlar. İlki çelişkiler ve totolojiler gibi önermeleri belirtir ve bunlar mantığın olgusal dilinin içindedirler. Wittgenstein'in ifadesiyle totolojiler ve çelişkiler anlamsızdır (Wittgenstein, 2002: 4.461), ama anlam dışı değildirler (Wittgenstein, 2002: 4.4611). İkincisi ise bu dilin dışında olmaklıkla ilgilidir, fakat burada önemli olan bu dilin dışında olmaklığının vurgulanmasıdır. Eğer bu kavramı saçma veya anlamsız diye çevirirsek, Wittgenstein'in bu durumlara yüklediği şeyi ıskalamış oluruz. Çünkü ona göre söz konusu şeyler hiç de saçma değildir, öyle ki mektuplarından asıl derdinin tam da bu olgusal dilin dışında bulunan ve dolayısıyla anlam dışı kalan şeylerin ontolojik zeminini belirlemek olduğu anlaşılır. Bunun için onların anlamsız oldukları da söylenemez, çünkü onlar için önemli olan, onların dilsel anlam bakımından bir zemininin olmaması ve bu zeminin/sınırın dışında bulunmalarıdır.

kendi tümcelerinin hepsinin de yavaş okunmak için olduğunu söyler (Wittgenstein 2009: 191). Ona göre önerme gerçekliğin bir resmidir, onun bir modelidir (Wittgenstein, 2002: 4.01). Öyleyse önerme doğru olduğunda şeylerin gerçekteki durumlarını gösterir. Önce de söylendiği üzere önerme şey durumunun betimlenmesidir. Mantık içinde önerme bu niteliğiyle bir dünya kurar. Böylece bir önerme doğruysa, onu anladığımızda neyin olduğunu biliriz. Önerme ve şey durumu birbiriyle aynen ölçülen uzunlukla (*the length*) ölçüm (*yardstick*) gibi bağlantılıdır (Wittgenstein, 2004: 41). Önermeyi anlamak için onun bileşenlerini anlamak yeterlidir. Önermeyi anladığımızda, “anlam”ın ne olduğunu anlarız. Çünkü Wittgenstein’a göre önermenin özünde bir anlam iletebilmesi yatar (Wittgenstein, 2002: 4.027). Nitekim ona göre biz bir önermenin şu ya da bu anlamı vardır demek yerine, önerme bu ya da şu durumu temsil ediyor deriz. Demek ki önermede içerilen anlam, onun temsil ettiği, eş deyişle resmettiği şey durumudur. Önermenin anlamı görüntülediği/resmettiği (*images*) şeydir (Wittgenstein, 2004: 31). Bunu Wittgenstein, önermenin şey durumlarının var olduğunu ya da var olmadığını gösterdiğini belirterek vurgular (Wittgenstein, 2002: 4.1).

Wittgenstein için doğru önermelerin toplamı doğa biliminin tümüdür (Wittgenstein, 2002: 4.11). Burada unutulmaması gereken, doğru önermenin anlamlı önerme olduğudur. Böylece felsefenin bir doğa bilimi olmadığı Wittgenstein açısından açıktır, bilakis ona göre felsefe doğa bilimleri değil, ama onun altında veya üstünde bir şeyi imler. Bu anlamıyla felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal açıklığı/berraklığıdır, dolayısıyla felsefe bir öğretidir değil, bir etkinliktir. Bu nedenle ona göre biz felsefede açıklamalar yaparız ve felsefi önermeleri açık hale getirmeye çalışırız. Bunu yaparak bir bakıma doğa bilimini de sınırlandırmış oluruz. Öyle ki Wittgenstein’a göre felsefe, düşünülebilir olanı sınırlandırarak, düşünülemez olana da bir sınır çizmektedir. Önce de söylendiği üzere dille dünyayı birbirine bağlayan mantıksal biçim temsil edilemez. Biz önermelerde mantıksal biçimin yansısını görürüz. Bu Wittgenstein’ın deyişle dilde yansıyanı dilin göstermemesidir (Wittgenstein, 2002: 4.121); yani gösterilebilir olanın söylenemez olmasıdır (Wittgenstein, 2002: 4.1212). Bir bakıma Wittgenstein’ın bu düşüncesi, Schopenhauer’in *bir sanat yapıtının anlamının, yapıtın iletmediği, ama dile getiremediği şey olduğu* düşüncesine benzer. Bu noktada Wittgenstein açısından dilin dışına çıkmıştır, elbette kastedilen olgusal dildir ve nihayetinde sınır aşılmıştır. Kendisi temel önermeye indirgenemeyen önermeler sınırı aşmıştır. Kaldı ki temel

önermelerin, şey durumlarının varolduğunu belirttiğini unutmamak gerekir (Wittgenstein, 2002: 4.211). Bu şu demeye gelir ki, eğer kendisi bir şey durumunun karşılığı olan temel bir önermeye indirgenemeyen bir tümce dillendirirsem, bu olgusal dil bağlamında sınırın aşılması demektir. Ona göre eğer bütün doğru temel önermeler veriliyse, sonuç dünyanın bütünsel/eksiksiz bir betimlemesidir. Dünya bütün temel önermelerin verilmesi ve buna, bunların hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunun eklenmesiyle bütünüyle betimlenir (Wittgenstein, 2002: 4.26). Bir önerme, temel önermelerin doğruluk olanaklarıyla (*truth-possibilities*) uyuşmanın ya da uyuşmamanın bir ifadesidir (Wittgenstein, 2002: 4.4) ve bir temel önerme bir başkasından çıkarsanamaz (Wittgenstein, 2002: 5.134).

Wittgenstein için mantıkta hata yapılamaz. Mantığı *a priori* yapan, tam da mantıksız düşünmenin olanaksızlığıdır (Wittgenstein, 2002: 5.2731). Mantıkla ilgi bir soruyu dünyaya bakarak yanıtlayamayız. Bu bağlamda Wittgenstein aynen Frege'nin "Anlam ve Gönderge" yazısında yapmaya çalıştığı gibi özdeşliğin/aynılığın, ki burada mantık ve matematik düşünülmektedir, nesnelere arasında bir ilişki olmadığını düşünür. Öyle ki bir önerme hiçbir zaman doğru olmasa bile yine de bir anlamı vardır (Wittgenstein, 2002: 5.5302). Mantığı anlamamız için gereksindiğimiz "deneyim", şey durumları olan bir şey veya başka bir şey değildir, ama bizzat o bir şeyin kendiliğidir. Bunun kendisi hiç de deneyim değildir. Bu bağlamda mantık her türlü deneyime *a priori* (önsel) dir. Yine de mantık "Nasıl?" sorusuna önseldir "Ne?" sorusuna değil (Wittgenstein, 2002: 5.552). İlginçtir ki bu durum temel önermelerin *a priori* ne olduğunu söylemekle bağlantılıdır ki bu dilimin sınırlarının dünyanın sınırları olduğu anlamına gelir. Mantık dünyanın her yanına yayılmıştır ve dünyanın sınırını oluşturur (Wittgenstein, 2002: 5.61). Burada kastedilen dilin, olgu dili olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle mantıksız düşünmemizde düşünilemeyi de düşünemeyiz, böylece onu söyleyemeyiz de.

Bu sorun tekbencilik sorununa dayanır. İlk döneminde Wittgenstein için tekbencilik sonuçlarına götürüldüğünde saf gerçekçilik olur. İkinci dönemdeyse Wittgenstein'in bu yaklaşımı tümüyle değişmiş ve tekbencilik, kişiye özgü bir dilin olamayacağı düşüncesiyle olumsuzlanmıştır. Burada vurgulanması gereken onun, kişiyi tekbencilığe düşmekten alıkoyan ölçütü dilde aramasıdır, kişisel dilin olmazlığı bu anlamda anlaşılabilir. Öyle ki Wittgenstein'a göre, eleştirdiği Kartezyen felsefe geleneği,

bildiğini iddia ettiği şeyleri bilmediğini ve bilemeyeceğini görememiştir. Oysa Wittgenstein’in ilk döneminde tekbencinin kastettiği doğrudur, dünyam benim dünyamdır ve bu da dilimin sınırlarının dünyamın sınırlarını imlediği düşüncesidir. Böylece “Ben” dünyamımdır (Wittgenstein, 2002: 5.63). Bu yaklaşım bütünüyle, dünya benim tasarımımdır diyen Schopenhauer’in yankısını taşır.

Ona göre, fikirler tasarımılayan ve düşünen özne yoktur veya eş deyişle varsa da bu dünyaya ait değildir, daha çok bu dünyanın bir sınırınıdır. Wittgenstein bunu anlatmak için gözü örnek verir, göz önündeki her şeyi görür, ama kendisini göremez ve bizde gözün gördüklerinden hareketle, gözün varolduğunu çıkarsayamayız. Çünkü şeylerin *a priori* bir düzeni yoktur. Böylece demin de söylendiği üzere tekbencilik kendisi yok olacak bir noktaya kadar küçülür ve geriye saf gerçeklik kalır. Bir bakıma her şeyi kendisinden hareketle ele aldığımız “Ben” en sonunda, ‘ben’le başlayan tümcelerin içinde yok olur ve geriye tümcelerin ortaya koyduğu saf gerçeklik kalır. Bu durumda felsefenin ilgilendiği “Ben” dünyanın sınırı olan metafizik bir öznedir.

Wittgenstein tüm kitabı boyunca mantıksal bir dil kurarak dünya hakkında konuşmaktan bahsettikten sonra altıncı önermesinin hemen başında mantığın tüm önermelerinin birer totoloji olduğunu söyler. Ona göre bu önermeleri içerikli göstermek tümüyle yanlıştır. Burada kitabın dilinin dışına çıkmaya başlayan Wittgenstein, belki de gerçekten neyi önemseydiğini, arada kalmış bir önermede şu şekilde belirtir: “Biz mantıksal önermeler olmaksızın da eyleriz” (Wittgenstein, 2002: 6.122). Bu bakımdan mantığı dünyanın yapı iskelesine benzeten Wittgenstein için mantıksal önermelerin bir “ana fikri” yoktur veya aslında hiçbir şeyden söz etmezler, yani mantıkta biz imler aracılığıyla bir şeyler dillendirmekten çok imlerin kendileri hakkında konuşuruz (Wittgenstein, 2002: 6.124). Bu nedenle ona göre mantıkta hiçbir şeye şaşırırız. Mantık olsa olsa dünyanın bir yansımasıdır ve bu anlamıyla mantık aşkındır/deneyışırdır (*transcendental*).

Wittgenstein’a göre gerçek dünya benim istememden bağımsız bir dünyadır. Bu bakımdan dünyanın anlamı dünyanın dışında bulunmaktadır. Dünyanın içinde hiçbir değer bulunmaz, bu bakımdan etiğin önermeleri olanaksızdır (Wittgenstein, 2002: 6.42). Onun için etik önermeler olgusal dil yoluyla söylenemezdirler. Sonuçta da etik ve onunla aynı olan estetik de deneyışırdır. Onun için iyi olan kutsaldır. Bu kendi

ifadesiyle onun etik anlayışının özetidir, ama söz konusu iyi, olgu uzayının dışında yatar (Wittgenstein 2009: 122).

Wittgenstein kitabının bu bölümünde, o katı mantıkçı kimliğinden sıyrılıp bir gizemci gibi konuşmaya başlar. Ona göre ölümle dünya başkalaşmaz, yalnızca sona erer. Ölüm bir yaşam olayı değildir, onu deneyimleyemeyiz (Wittgenstein, 2002: 6.4311). Sonsuzluk şu anda yaşayanındır. Şimdiki zamanın sonsuzluğuna bu vurgu felsefesinin en derinlikli içerimlerini içinde barındırır. Öyle ki, “Yalnızca şimdi bizim mutluluğumuzdur” diyen Goethe’yi yankılar. *Defterler*’inde de belirttiği gibi şimdide yaşayan insan mutludur ve onun için ölüm yoktur (Wittgenstein, 2004: 93). Görüş alanımızın bir sınırı olmaması gibi yaşamımızın da bir sonu yoktur. Zaman ve uzamdaki yaşamın gizeminin çözümü uzam ve yaşamın dışındadır (Wittgenstein, 2002: 6.4312). Tanrı kendini dünyada göstermez (Wittgenstein, 2002: 6.432). Tüm kitabını olgulara dayandıran Wittgenstein, en nihayetinde olguların yalnızca sorunların belirlenmesine yaradığını, onun ötesinde bu sorunların çözülmesinde hiçbir işlevinin olmadığını belirtir. Bu nedenle onun için gizemli olan, şeylerin dünyada nasıl olduğu değil, olduğudur (Wittgenstein, 2002: 6.44). Bu Wittgenstein’in daha önce sözü edilen “nasıl” ve “ne” arasında yaptığı ayrım üzerinden, gerçekte gözlerini dünyanın “nasıl”ına değil “ne”liğine çevirdiğini gösterir. Onu diğer analitikçi filozoflardan ayıran ve belki de gerçek anlamda filozof kılan tam da bu tavrıdır. Sınırlı bir bütün olarak dünyayı duyumsamak, işte gizemli olan budur. Bu filozofun kendini bulunduğu dünyada nasıl konumlamaya çalıştığıyla bağlantılı bir duyustur. Yanıt sözcüklere dökülemiyorsa, soru da sözcüklere dökülemez. Öyleyse muamma (*riddle*) aslında hiç varolmamıştır (Wittgenstein, 2002: 6.5). Zaten bir soru eğer sorulabiliyorsa, yanıtlanabilir de.

Wittgenstein bir gizemcinin duyumsayışıyla varolan tüm bilimsel sorunları yanıtlasak bile yine de yaşamla ilgili sorunların dokunulmadan kaldığını söyler. Bu durumda onun bu soruya verdiği yanıt aslında hiçbir sorunun olmamasıdır (Wittgenstein, 2002: 6.52) veya eş deyişle bu sorunun ortadan kalkmasıdır (Wittgenstein, 2002: 6.521).<sup>15</sup> Dolayısıyla Wittgenstein’in gizemli olan olarak tanımladığı şeyler dile getirilmeyen ne

<sup>15</sup> Wittgenstein, *Defterler*’de bunu Dostoyevski’nin mutlu insan tanımlamasına uygun olarak, yani varoluş amacını yerine getiren insan tanımlamasını onayarak kullandığını belirtir (Wittgenstein, 2004: 92). Aynı durumu *Kültür ve Değer* adlı kitabında da şu biçimde özetler: “Yaşamda gördüğüm sorunların çözümü, sorunsal olanı ortadan kaldıran bir yaşama biçimidir” (Wittgenstein, 2009: 151).

varsa onu içerir. Sonuçta kitabının sonunda felsefenin doğru yönteminin doğa bilimlerinin önermeleri dışında hiçbir şey söylememek veya söylemeye çalıştığımızda ise bu önermenin bir göndergesinin olmadığını göstermek olduğunu söyler (Wittgenstein, 2002: 6.53). Hadot'un deyişiyle Wittgenstein için felsefe kendi imkânsızlığını keşfeder, yani dilinin aşılabilir sınırlarına, daha iyi bir ifadeyle, kendisi için dil olan aşılabilir sınırına çarpar (Hadot, 2010: 45). En sonunda Wittgenstein aslında kendi önermelerinin de anlam dışı olduğunu, ama onların varolan anlam dışılığın anlaşılması için bir araç olarak kullanıldıktan sonra atılması gerektiğini düşünür. Ona göre kim ki bunu başarır, dünyayı olduğu gibi görür. Geriye kalansa Wittgenstein'in sadece okurundan değil kendisinden de beklediği suskunluktur; her ne kadar bu suskunluğa kendisi uymuş olmasa da.

#### **1.4. WITTGENSTEIN: KULLANIM OLARAK ANLAM**

Wittgenstein'in ilk döneminden kopuşu, eski düşünceleriyle birlikte harmanlanan yeni düşüncelerle, özellikle de Viyana'da Viyana Çevresi düşünürleriyle olan söyleşileriyle olmuştur. Bu süreç sonucunda yeniden felsefeye dönen Wittgenstein, yeni düşüncesini eski düşüncesi üzerine aşamalı olarak inşa etmiştir. Bu anlamıyla her iki dönemi arasında içsel bir bağ olduğu olgusu yadsınamaz. Yine de her iki dönemi arasında kimi temel yaklaşımlar arasında giderek belirginleşen kopuşlar da bulunur. Örneğin henüz *Felsefi Soruşturmalar*'daki düşüncelerini tam oturtmadan önce, *Mavi Kitap*'da bir sözcüğün anlamının ne olduğu sorusunu yanıtlamadan bu sözcüğün açıklamasının ne olduğunun yanıtlanması gerektiğini söyler. Öyle ki ona göre zaten anlamın açıklaması anlamın kendisi olacaktır (Wittgenstein, 2007a: 4). Bu tümce ilk döneminden kopuşu ima eder türden bir yaklaşım değişikliğini içinde barındırır. Aynı kitapta *Tractatus*'ta içerilen düşünceler de sorgulanır. Ona göre imin anlamını dışsal bir nesne olarak aldığımız zaman, o im tümceye yaşam vermekten uzaklaşır. Oysaki im anlamını imler dizgesinden, yani ait olduğu dilden alır. Eş deyişle tümcenin dil dizgesi içinde bir yaşamı vardır (Wittgenstein, 2007a: 8). Bu yaklaşım değişikliği onun yaşanılan dile, yani gündelik dile yaklaştığının bir göstergesidir. Bu anlamıyla onun ölümünden sonra yayınlanan ve ikinci dönemini ıralayan yapıtı, *Felsefi Soruşturmalar*, ondan sonra gelişen birçok farklı düşünme biçiminde önemli bir yer tutmaktadır.

Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'ın önsözünde ilk kitabı olan *Tractatus*'u yeniden okuma fırsatı bulduğunu ve bu eski düşünceleri yenileriyle birlikte yayınlama gereksinimi duyduğunu belirtir. Çünkü ona göre ancak her iki dönemdeki düşünceleri karşıtıllıklarıyla birlikte düşünüldüğünde, yeni düşünceleri anlaşılabilir. Bu noktada tavrı gayet naif bir biçimde, yazdıklarıyla başkalarını düşünmekten kurtarmak değil, tersine eğer olanaklıysa, onu okuyanlara kendi düşüncelerini oluşturma uyarısında bulunmaktır.

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* adlı kitabına Augustinus'tan yaptığı bir alıntıyla başlar. Bu alıntı nesnelere adlar arasındaki ilişki ve bu ilişkinin nasıl edinildiğiyle ilgilidir. Wittgenstein ise bu alıntının insan dilinin özünün belirli bir resmini sunduğunu belirtir. Bu resimde, sözcükler nesnelere adlandırırken, tümceler ise bu adların bileşimleridir. Dilin böylesi bir resmi aslında kökenini, her sözcüğün bir göndergesi<sup>16</sup> olduğu ve bu göndergenin sözcükle ilintili/atanmış (*correlated/zugeordnet*) olduğu, ayrıca bu göndergenin sözcüğün yerini tuttuğu nesne olduğu düşüncesinden alır (Wittgenstein, 2009b: 5). Wittgenstein bu durumu anlatmak için örneğin birine, alışveriş yapması için bir pusula verdiğini ve bu pusulada da, “beş kırmızı elma” yazdığını varsayar. Bu pusulada yazılı sözcüklerin anlamlarını (*Bedeutung*) sorgularken şu soruyu sorar: ‘Beş’ sözcüğünün anlamı (göndergesi) nedir? Bu sorunun yanıtında önemli olan tam da ona göre ‘beş’ sözcüğünün nasıl kullanıldığıdır (Wittgenstein, 2009b: 6).

Wittgenstein'a göre anlamın felsefi kavranışı, dilin işleyişine ilişkin basit bir düşüncede bulunur. Bunu anlatabilmek için söz konusu durumu Wittgenstein, Augustinus'un alıntısıyla uyumlu bir örnek olarak bir inşaat ustasının kalfasıyla iletişimde kimi nesnelere karşılığı olan sözcükleri seslendirdiğinde, kalfanın doğrudan o sözcükle ifade edilen nesnelere getirdiğini belirterek örneklendirir. Bu tam da Wittgenstein için ilkel/basit dil düşüncesine bir örnektir. Burada Wittgenstein yeni döneminde egemen olan yaklaşımla Augustinus'un aslında bir anlaşma dizgesi betimlediği, ama bunun bizim dil olarak adlandırdığımız şeyin tümünü içermediğini belirtir (Wittgenstein, 2009b: 6). Ona göre Augustinus'un önerdiği bu yaklaşım ancak belirli sınırlar içerisinde işe yaramaktadır.

<sup>16</sup> Almanca *Bedeutung* kavramı İngilizce çevirisinde *meaning*, Türkçeye Haluk Barışcan çevirisinde *karşılık*, Deniz Kanit çevirisindeyse *anlam* diye çevrilmiş. Ben burada kimi anlamsal kaymaları göze alarak, bütünlüğü ve tutarlığı sağlamak adına *anlam* kavramını tercih ettim.



Wittgenstein bu bağlamda yeni dil yaklaşımını belirlemek için oyun kavramından söz eder. Ona göre bir oyun oynamak, birtakım nesnelere belirli kurallar uyarınca bir düzlem üzerinde hareket ettirilmesinden oluşur. Bu tanımla, aynen yukarıda Augustinus tarafından sahiplenilen yaklaşım gibi, belirli bir sınırlılık ortaya konur. Nasıl ki bu yaklaşıma göre dil yalnızca belirli bir sınır içinde işliyorsa, oyun da bu tanımın gereği olan sınırdadır. Bu durumda bu tanıma bağlı kalarak biz oyun dediğimizde dama, satranç gibi oyunları düşünürüz.

Wittgenstein sözcüğün göndergesine ilişkin genel kavrayışın, dilin işleyişini nasıl sardığını ve onu bulanıklaştırdığını belirtir. Ona göre bunun için yapılması gereken, dilin fenomenlerini, sözcüklerin işlevinin ve amacının rahatça gözlenebildiği dilin basit/ilkel biçimde kullanımı içinde incelemektir (Wittgenstein, 2009b: 7). Bu çocukların bir dili ilk defa öğrenmesine benzer. Çünkü onlar dilsel fenomenleri ancak kullanarak edinmektedirler. *Kesinlik Üstüne*'de de vurgulandığı gibi her dil oyunu, sözcüklerin ve nesnelere yeniden tanınmasına dayanır. Bu nedenle önümüzde bulunanın bir sandalye olduğunu, iki kere ikinin dörde eşit olduğu kadar değiştirilmez biçimde öğreniriz (Wittgenstein, 2009a: 70). Dilin bu tür kullanımına göre, biri sözcüğü seslendirir diğeri de buna göre eylemde bulunur. Öyle ki önce işaret edilen nesne dolayısıyla nesneyi adlandırırız ve bunu sürekli yineleyerek dili ediniriz. Sözcüklerin kullanım sürecinin bütünü, çocukların ana dillerini öğrenmelerini sağlayan oyunlardan yalnızca birisidir. Ona göre çocuk bir şeye inanmayı öğrenir, yani bu inançlara göre eylemde bulunmayı öğrenir (Wittgenstein, 2009a: 31). Wittgenstein ikinci döneminin en temel kavramlarından biri olan “dil oyunları” kavramını da bu bağlamda ele alacağını, basit ve ilkel bir dilden de bir dil oyunu olarak söz edeceğini söyler (Wittgenstein, 2009b: 8). Ona göre dil oyunu, dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinliklerin bütünüdür. *Kahverengi Kitap*'ta dil oyunlarını, bir dilin tam olmayan parçaları olarak değil, kendi içinde eksiksiz diller olarak, insan iletişiminin eksiksiz dizgeleri olarak gördüğünü belirtir (Wittgenstein, 2007a: 92). Burada unutulmaması gereken Wittgenstein'in *Kahverengi Kitap*'ta dil oyunları kavramını dilin basitleştirilmiş bir temsilini ifade etmek için kullanmasıdır. Oysa *Felsefi Soruşturmalar*'da dil oyunları bir etkinliğin, yani yaşam biçiminin parçası olmayı niteler bir kavram halini almıştır (Crayling, 2008: 107).

Wittgenstein dille kullanım ilişkisini anlatırken, dili bir alet çantasındaki aletlere benzetir. Çantada, çekiç, testere, çivi, vida vb. şeyler bulunur ve nesnelerin işlevi ne denli çeşitliyse, sözcüklerin işlevleri de o denli çeşitlidir. Wittgenstein'a göre felsefe yaparken sözcüklerin kullanımları o kadar belirgin olmadığından kafamız karışıktır. Buna göre felsefe yaparken şu düşünceyi anımsamakta fayda vardır: “Bir şeyi adlandırmak, o şeyin üzerine ad yazılı bir etiket yapıştırmaya benzer” (Wittgenstein, 2009b: 10). Bu etiket kuramı aslında onun ilk dönem felsefesinde içerilen temel bir düşüncedir ve burada Wittgenstein'ın karşısına aldığı tam da bu düşüncedir.

İkinci döneminde dili tek biçimli bir şey olarak tanımlamaktan uzaklaşan Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da dili eski bir kente benzetir. Dar geçitler ve alanlardan, eski ve yeni evlerden, farklı dönemlerden eklentiler taşıyan evlerden oluşan bir labirent (Wittgenstein, 2009b: 11). Bu eski kentin veya dilin içinde yalnızca emirlerden oluşan veya yalnızca evet ya da hayırlardan oluşan bir dil de tasavvur edebiliriz. Bu anlamda Wittgenstein'a göre bir dil tasavvur<sup>17</sup> etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir. Öyle ki doğru ya da yanlış, insanların söyledikleridir ve insanlar dilde birbirleriyle uzlaşırlar. Bu uzlaşma kanaatlerin değil, ama yaşam biçimlerinin uzlaşmasıdır (Wittgenstein, 2009b: 94). Wittgenstein'ın ikinci döneminde dil ile yaşam arasında doğrudan bağ kurduğunun en önemli göstergesi bu kavramdır. “Yaşam biçimleri” kavramı bir yanıyla da Wittgenstein'ı kendisinden sonraki kimi düşüncelerle bağlayan bir kavram özelliği de taşır. Çünkü “yaşam biçimleri” kavramı, insan hayatında varolan tüm tavırları, ilgileri, davranışları da içeren kuşatıcı bir kavramdır. Bununla bağlantılı olarak dil de indirgenemezcesine toplumsal bir fenomendir (Quintona, 1979: 165). Bir “yaşam biçimi”, haklı gösterilmemiş ve haklı gösterilemez olan bir insan etkinlikleri örüntüsüdür (Altuğ, 2008: 161).

Ona göre yaşam biçimleri kadar dil ve dil oyunu düşünmek olanaklıdır. Bunu belirtmek için Wittgenstein dil içinde birçok türde tümce olduğunu, bunların da sayısız çeşitte kullanımları bulunduğunu söyler. Wittgenstein bu çeşitliğin verili olmadığını ve aslında

<sup>17</sup> Almanca *vorstellen* kavramı İngilizce'ye *imagine* olarak çevrilmiş. Haluk Barışcan bu sözcüğü *tasavvur* diye çevirmiş ve bu tercih şu an için kabul görmüş gibi duruyor. Aslında *Vorstellen* sözcüğüne göre tasvir etmek *imagine* sözcüğüne göre ise *hayal etmek* veya *tasarlamak*, hatta düşünmek olarak çevrilebilecek sözcüğü, zaten yakın anlamlı sözcükler olması dolayısıyla da kabul edilmiş çeviriye uygun olarak *tasavvur* olarak kullanıyorum. Bu durumda ben yine de *tasarlamak* sözcüğün en doğru karşılık olduğunu düşünüyorum.

dilin sürekli değişip durduğunu söylemektedir (Wittgenstein, 2009b: 15). Wittgenstein bu anlamda “dil oyunu” sözcüğünü, konuşulan dilin bir etkinliğin veya bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu vurgulamak için kullandığını belirtir (Wittgenstein, 2009b: 15).

Wittgenstein dil oyunlarının çeşitliliğini anlatmak için emretmenin ya da bir nesneyi betimlemenin, bir olayı bildirmenin ya da o olayla ilgili kestirimde bulunmanın, bir öykü yazmanın ya da bir tiyatrodaki oynamanın, problem çözmenin ya da çeviri yapmanın dil oyunlarına birer örnek olacağını söyler. Burada ilk dönem düşüncesine atfen dilin mantıksal tek biçimliliği düşüncesinin kabul edilemezliğini vurgular. Eğer herhangi biri bu çeşitliliği görmezden gelirse bir nevi Wittgenstein’in en temel sorunu olan tekbenciliğin içine düşecektir. Bir dilin öğrenilmesi asla nesnelere adlandırmaktan ibaret değildir. Olsa olsa ancak bir nesneyi etiketlemek olarak düşünölebilecek olan adlandırma, ancak bir nesneyi kullanmaya hazırlanmaktır. Nesnelere adlandırarak, onlar hakkında konuşabiliriz ve ancak konuşmayla da onlarla bir bağ kurabiliriz. Bunun için açıklamanın konumunu belirlemek gerekir. Örneğin ‘kırmızı’ sözcüğünü açıklamak için kırmızı olmayan bir şeye işaret ederiz, ama bu dildeki çok anlamlılığı taşımayabilir. Bu noktada açıklanan bir sözcüğün anlamı da o sözcüğün kullanımıyla bağlantılandırılır. Bunu dil oyunları ile ilişkili düşünürsek, açıklama yaptığımız kişinin açıklanan şeyi anlayabilmesinin yolu, kuralları bilmesinden öte bir oyuna hâkim olmasından geçer. Burada kural kavramı alışkanlıkla doğrudan bağlantılı anlaşılabilir.

Ad ile adlandırılan şey arasındaki bağ, Wittgenstein için bu noktada temel bir sorun olarak durmaktadır. Ona göre ad ile adlandırdığı şey arasındaki gerçek ilişkiyi bulmaya çalışırken, bir kullanımın sürekli yinelenmesiyle aslında o ilişkiyi üretiriz. Bu nedenle Wittgenstein için felsefi sorunlar dil tatile çıktığında ortaya çıkar. Onun bununla söylemek istediği aslında sorunun kendisine yönelirken tam da dilin içinden geçmek zorunda olduğumuz ve yukarıda söylendiği gibi, gerçek bağlantıyı soruna odaklandığımızda üreteceğimizdir. Wittgenstein her iki dönem felsefesinde de felsefi sorunların hep dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı düşüncesini sürdürmüştür. Hatta *Kesinlik Üstüne* adlı kitabında en büyük amacının, insanların büyülenmiş olarak hep yeniden döndüğü önermeleri, felsefenin dilinden silmek olduğunu söyler (Wittgenstein, 2009a: 31). Aynı biçimde burada da vurgulanan dilin

başka türlü yanlış anlaşılmasıdır. *Felsefi Soruşturmalar*'da vurgulanan bu yanlış adın hep basit bir şeyi imleyeceğidir (Wittgenstein, 2009b: 23). Bu noktada bir nevi Frege'nin "Anlam (içlem)" ve "Gönderge (anlam)" arasında ayırım yapmasına neden olan temel dürtüden yola çıkar. Basitçe ifade etmek gerekirse adlandırılan bir nesne, diyelim ki sandalye olsun, bacağı kırılabilir hali halde sandalyedir. Bu durumda, bir sözcüğün anlamı onun gönderme yaptığı nesnesinden farklı bir yerde bulunmalıdır. Öyleyse ele alınması gereken temel sav, bir sözcüğün ona karşılık gelen bir şey yoksa göndergesinin de olmadığıdır. Burada dikkat edilmesi gereken, anlam sözcüğünü, bir şeyin karşılığı olan bir şeyi imleyen bir şey olarak kullanmanın onun açısından kuraldışı/aykırı olduğudur (Wittgenstein, 2009b:24). Eş deyişle bir adın anlamını adın taşıyıcısıyla karıştırmak demektir. "Mehmet öldü" dediğimizde adın anlamı değil adın taşıyıcısı olan kişi ölmüştür. Öyle ki adın anlamı (göndergesi) yok olduğunda, "Mehmet öldü" demenin bir anlamı olmayacaktır. Oysa "Mehmet" iminin taşıyıcısı yok olduğunda bile bir anlamı vardır. Öyle ki bir sözcüğün anlamını (*bedeutung*) onu söylediğimiz ya da duyduğumuzda anlarız ve aniden kavradığımız o sözcüğün zamana yayılmış kullanımından farklı bir şeydir (Wittgenstein, 2009b: 59).

Bu bağlamda ikinci döneminde anlamın kullanım olduğu yollu düşüncesi aslında, onu ilk dönem felsefesinden ayıran en temel şeydir. Wittgenstein için bir sözcüğün anlamı (*Bedeutung/meaning*) onun dildeki kullanımınıdır (Wittgenstein, 2009b: 25). Bir adın anlamı bazı zamanlarda taşıyıcısı işaret edilerek açıklanır. Sözcüğün içlemi (*sense*), anlamının (*meaning*) açıklanmasının açıkladığı şeydir (Wittgenstein, 2009b: 158). Bunu oyunla bağlantılı düşünürsek, oyundaki bir ögenin anlamı, o ögenin oyundaki rolüdür. Böylece şimdi üzerinde oturduğum sandalyenin bacağı kırıldığı için kullanılmaz olsa bile, "sandalyemin üzerinde tezimi yazıyorum" tümcesinin bir anlamı olacaktır. Bu, dil oyununda adın taşıyıcısının yokluğunda da kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Unutulmaması gereken, Wittgenstein için anlamlı tümcenin yalnızca söylenebilir değil, ama aynı zamanda düşünülebilen tümce olduğudur. Yine de anlam, ifadenin zihinsel bir eşlikçisi de asla değildir (Wittgenstein, 2007a: 75).

Daha önce söylendiği üzere, bir nesneyi adlandırmak, onu kullanmaya hazırlanmak olduğu kadar, betimlemeye de hazırlanmaktır. Ona göre adlandırma, aynen satrançta taşları yerlerine yerleştirmenin bir hamle olmaması gibi bir hamle değildir. Dolayısıyla

bir şeyi adlandırmakla hiçbir şey yapılmamıştır. Bu Wittgenstein'in deyişiyile Frege'nin daha önce sözünü ettiği bir sözcüğün tümcede kullanıldığı bağlama göre bir göndergesi olduğu düşüncesiyle benzer bir yaklaşımdır (Wittgenstein, 2009b: 44). Böylece varoluş ya da varolmayış, öğeler arasındaki bağlantıların oluşundan ibaretse, bir ögenin varoluşundan söz etmek anlamsız olur. Öyle ki bir öğeye varoluş yükleyemeyiz, çünkü bu öğe yoksa zaten ondan söz edemeyiz. Wittgenstein'a göre olması gereken şey dile dâhildir ve oyun içinde bir paradigmadır. Böylece yalnızca oyuna bakarak biz başka şeylerle ilgili konuşabiliriz.

Dil oyunlarında kuralın üstlendiği rol, Wittgenstein'in anlam kavrayışını dil oyunları ile birlikte yorum kavramına bağlar. Nitekim ona göre dil oyununun kuralı dediğimiz şey, dil oyununda çok farklı roller üstlenir. Kural bir oyunun öğrenilmesine yardımcı olur, öğrenene bildirilir ve uygulanışı içinde verilir. Bir bakıma oyun başkalarının nasıl oynadığını izleyerek öğrenilir (Wittgenstein, 2009b: 31). Bu durumda bir sözcüğün anlamı, onun bir tür istihdam edilişidir. Zira Wittgenstein'a göre sözcüğün anlamı, o sözcüğü dilimize katarken öğrendiğimiz şeydir. Kural ile anlam arasında bir karşılıklık bulunması bundandır. Dil oyunları değiştiğinde kavramlar değişir ve kavramlarla birlikte anlamları da değişir (Wittgenstein, 2009b: 19-20).

Kural yol gösteren bir levha gibidir (Wittgenstein, 2009b: 44). Bana gitmem gereken yere nasıl ve hangi yoldan gideceğimi gösterir, ama yolun kendisine dair bir şey söylemez. Wittgenstein her zaman kuralların farklı yorumlara konu olduğunu belirtir. Searle'e göre Wittgenstein da, davranışı bu davranış ilk bakışta kuralla uyumsuz gibi görünse bile, daha sonra onun kurala gerçekten de uygun olduğunu gösterecek bir biçimde yorumlamanın bir yolunu her zaman bulabilirsiniz (Searle, 2001: 350).

Wittgenstein için bir kuralla yapmam gerekeni ancak yorumla bağdaştırabilirim. Öyle ki her yorum, yorumladığı şeyle birlikte havada asılı kalmış gibidir. Bu bakımdan yorumun kendisi anlamını belirleyemez (Wittgenstein, 2009b: 86). Bu nedenle Wittgenstein için kurala bağlı yapılan her eylem yorumlamadır (Wittgenstein, 2009b: 87). Dolayısıyla ona göre biri, bir kuralı diğeri yerine dile getirdiğinde yorumdan söz edilir. Aynı zamanda Wittgenstein'a göre bir kurala uymak, iletide bulunmak, emir vermek veya satranç oynamak gibi alışkanlıklardır. Böylece bir tümceyi anlamak bir dili anlamaktır ve bir dili anlamak da bir tekniğin ustası olmak demektir. Bu nedenle

Wittgenstein her seferinde dili bir labirente benzetir. Çünkü dil içinde olduğu gibi bir yerden geldiğinde yolu bilirken başka yerde yolunu kaybedebilirsin. Bunu *Kültür ve Değer*'de de ifade ederken dilin herkese aynı tuzakları kuran, rahatlıkla girilebilecek yanlış yolların uçsuz bucaksız bir örgüsü olduğunu vurgular (Wittgenstein, 2009a: 144).

Wittgenstein “sözcükler fiillerdir (*deed/taten*)” derken dil ile eylem bağı, başka bir deyişle dil ile yaşam bağı imler. Yine de kural kavramıyla bağlantılı olarak, Wittgenstein için unutulmaması gereken temel husus kural kavramının “uyuşma/-e bağlılık” (*accord*) kavramıyla doğrudan bağlantılı olduğudur (Wittgenstein, 2009b: 92). Kural kavramı, Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesinde tüm kavramların kendisine bağlı olarak kurulduğu bir kavramdır. Öyle ki kurallar olmaksızın sözcüğün anlamı yoktur ve eğer kuralları değiştirirsek anlam da değişir ve bu durumda sözcüğü de değiştirmiş oluruz (Wittgenstein, 2009b: 155).

Wittgenstein dil oyunlarından söz ederken dilin özü sorununu göz ardı ettiği yollu bir eleştiriye karşılık olarak, dil oyununa özsel olan şeyin ya da dilin parçaları veya öğelerini dil yapan şeyin ne olduğu sorusunun yanıtı olarak “aile benzerlikleri” kavramını kullanır. Bizim dil diye adlandırdığımız şeyde ortak olan şeyi belirtmek yerine, bu fenomende hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza neden olacak tek bir şeyin olmadığını, ama onlar arasında birçok farklı türden akrabalıkların (*affinity/verwandt*) bulunduğunu söyler (Wittgenstein, 2009b: 35). İşte dilin özü sorusuna Wittgenstein’in verdiği yanıt, bir bakıma bizim tüm dil oyunlarına dil dememizin nedeni, onlar arasındaki bu benzerlik ve akrabalıklardır.

Bunu anlatmak için Wittgenstein “oyun” kavramının kendisini ele alır. Oyun dediğimizde aklımıza gelen süreçleri ele almak gerekirse birçok örnek verilebilir. Örneğin bir oyun tahtasında oynanan oyunlar, kâğıt oyunları, topla oynanan oyunlar, spor mücadeleleri gibi farklı türden oyunlar arasında ortak olan şeyi belirlemek gerekir. Aksi takdirde hepsine oyun dememizin bir ölçütü olmayacaktır. Oysa Wittgenstein tüm bu oyunların hepsinde ortak olan bir özellik olmadığını, ama benzerlikler veya akrabalıklar bulunduğunu belirtir. Ona göre tüm bu oyunlara baktığımızda gördüğümüz keşişen ve örtüşen benzerliklerin karmaşık bir ağıdır (Wittgenstein, 2009b: 36). İşte Wittgenstein bu benzerlikleri “aile benzerlikleri” (*Family resemblances/Familienähnlichkeiten*) olarak tanımlar. Öyle ki bir aile içerisinde çocuk anne babaya

benzerdir, kiminin gözleri annesine benzer, kiminin elleri babasınınkine, ama benzerlikler sezilse bile asla tam bir benzerlik saptanamaz. Oyunlar da bir ailedir, aynen ip üzerinden geçen bir şeyden söz ettiğimizde kastedilenin aslında ipin liflerinin sürekli örtüşmesi olduğu gibi (Wittgenstein, 2009b: 37). Öyle ki tek başına hemen kopabilecek bir lif yerine birbirine dolanmış liflerin dayanıklı olması gibi dil de gücünü dil oyunlarının iç içeliğinden alır. Oyunlarda önceden çekilmiş sınırlar yoktur, ama yine de her oyunun kuralları vardır. Wittgenstein kavramlar arasında akrabalığın, farklılık kadar inkâr edilemez bir şey olduğunu sürekli vurgular.

Wittgenstein ilk döneminde egemen olan ideal dil anlayışı ve dolayısıyla mantığa biçtiği rolü, yeni ortaya koyduğu kavramlar ve düşünceler bağlamında yeniden ele alır. Öyle ki mantığın bütün bilimsel incelemelerin temelinde bulunduğu düşüncesinin kendisini sorgular. Ona göre bizi mantığı öyle ele almaya iten, mantığın her şeyin özünü araştırdığı iddiasıdır. Bu aynı zamanda kavramlara değil, deneyime dayanan şeylerin özünü de aramak iddiasıyla örtüşür. Fakat bunun için yeni olgular bulmamız gerekir. Oysa Wittgenstein, yeni kitabına biçtiği misyon gereği, yeni bir şeyler öğrenmenin peşinde olmadığını, zaten gözümüzün önünde olanı anlamak istediğini özellikle vurgular (Wittgenstein, 2009b: 47).

Wittgenstein, Kant'ı yankılar bir biçimde sanki fenomenlerin içini görmek zorunda hissettiğimizi, oysa kendisini ilgilendirenin fenomenler değil, ama onların olanaklılığı olduğunu söyler. Öyle ki aslında kendi incelemesinin dilbilgisine ilişkin bir inceleme olduğunu düşünmektedir. Dil biçimlerinin nihai bir çözümlemesi veya bir ifadenin tek bir biçimi olduğu yollu düşünce bir yanılgıdır. Wittgenstein'in ikinci dönemini ilk döneminden ayıran temel ayırım tam da bu noktada görülür olur. Dilin, önermenin ya da düşüncenin özünün ne olduğuna ilişkin soru artık kendisi için bir sorun değildir. Çünkü sorunun kendisi yüzeyin altında bir öz olduğu ön kabulünü içerir. Öyle ki dil, düşünme, önerme, dünya kavramları hepsi bir diğerinin eşdeğeri olarak durur gibi görünmektedir ve içlerinde uygulanabilecek bir dil oyunu bulunmamaktadır. *Tractatus*'ta düşünmenin bir hale ile çevrili olduğunu belirten Wittgenstein, dünyanın *a priori* bir düzeni olduğu yollu ilk dönem düşüncesini de yadsır. *Felsefi Soruşturmalar*'da dilin eşsiz özünü kavramaya çalışma yanılmasıyla uzaklaşmaya çalıştığını özellikle vurgular

(Wittgenstein, 2009b: 49). Ona göre artık ‘dil’, ‘dünya’ ve ‘deneyim’ gibi sözcüklerin bir kullanımı varsa ‘masa’, ‘sandalye’ veya ‘kapı’ gibi mütevazı olması gerekir.

Wittgenstein aynen hakikatin/doğruluğun bizim dışımızda aranıp bulunması gereken bir şeymiş gibi görünmesine benzer biçimde ideal dilin de bizim bir biçimde yeniden üretmemiz gereken, ama elimizin altında bulunmayan bir şey gibi görünmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre anlamın bulunduğu yerde zaten bir düzen mevcuttur. Öyle ki ona göre en belirsiz tümce bile kendi içinde bir düzeni barındırır (Wittgenstein 2009b: 49). Burada vurgulanması gereken, belirsiz bir anlamın onun açısından anlam olmadığıdır. Bu bağlamda *Tractatus*’ta bulunan o ideal dil düşüncesi, ikinci dönemdeki ifadesiyle insanın gözlerini kamaştırıcı ve dolayısıyla bazı şeyleri oldukları gibi görmemizi engelleyen bir şeydir. İdeal, dışarısı olmayan bir şeydir, dolayısıyla hep onun içinde bulunmak isteriz. Bir nevi ideali, gerçek dilde aramanın kendisi temel yanlış kaynağıdır.

Wittgenstein açısından üzerine konuştuğumuz, dilin uzamsal ve zamansal bir fenomenidir, yoksa uzamsal ve zamansal bir varlığı olmayan bir şey değildir. Dolayısıyla artık dil incelemelerinde varsayımsal şeyler olmamalı, açıklama yerine betimlemeler kullanılmalıdır. Bu betimlemeler de (*description*) kaynağını felsefi sorunlardan almalıdır. Burada Wittgenstein’in özellikle vurguladığı bu tarz sorunların deneysel olmadıkları ve dilin işleyişi üzerinden anlaşılabilir olduklarıdır. Eş deyişle yaşanılacak yeni bir yaşantıyla bu sorunlar çözülemez, ancak zaten mevcut bulunan dilin araçlarının doğru bir biçimde biraya getirilmesiyle çözülebilir. Böylece onun için felsefe anlama yetimizin (*Understanding/Verstand*) dilimizin araçları/kaynakları yoluyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir (Wittgenstein, 2009b: 52). Öyleyse filozofların, ‘bilgi’, ‘varlık’, ‘nesne’ ‘ben’ gibi sözcüklerin özünü kavramaya çalıştıklarında, kendilerine sormaları gereken soru, gerçekten de bu sözcüklerin gündelik dilde nasıl kullanıldıklarıdır. Wittgenstein bu bağlamda kendine sözcükleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirme görevini yükler (Wittgenstein, 2009b: 53). Bu yaklaşım Wittgenstein’in her iki döneminde de egemen olan, ama her iki dönemde de farklı yollardan sonuca varmaya çalışan bir düşüncedir. Öyleyse sonuçta anlamı sözcüğün kendisiyle birlikte taşıdığı ve onu bulanıklaştıran bir şey gibi gören bir yaklaşım yerine, bir sözcüğün anlamını tam da o sözcüğün



kullanıldığı özel koşullarda arayan bir yaklaşım öne çıkmaktadır. Demek ki aslında yıkılması gereken düşsel yapılardır ve ancak onlar yıkıldıktan sonra üzerinde yükseldikleri dilin temelini görebiliriz. Wittgenstein aslında onu ilk dönem düşüncesine bağlayan temel dürtüye uygun olarak bu dönemde de felsefi sorunların, aslında anlama yetimizin, aynen Kant'ta olduğu gibi, aklın doğası gereği sormaktan kendini alıkoyamadığı sorulardan; ya da bir bakıma sürekli sınırına çarptığı dilin ötesine geçme isteğinden kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle ikinci döneminde Wittgenstein için naif bir kabulle dil hakkında konuştuğumuzda aslında gündelik dil hakkında konuştuğumuzu anlamamız gerekir (Wittgenstein, 2009b: 54). Buna bağlı olarak onun için bir felsefi sorunun şekli şudur: “Yolumun neyle ilgili olduğunu bilmiyorum” (Wittgenstein, 2009b: 55).

Bu nedenle felsefe, dilin gündelik kullanımını değiştirmek yerine yalnızca bu kullanımı betimlemelidir. Felsefeye yüklenen bu görev, Wittgenstein'in her iki döneminde de bulunur. Çünkü bu kullanım, her neyse onu temellendiremez, yalnızca her şeyi olduğu gibi bırakır. Öyle ki felsefenin işi çelişkiyi çözmek değil, ama çelişkinin çözülmesinden önceki durumu görünür kılmaktır. Felsefi hastalıkların ana nedeni de tek yanlı beslenmedir (Wittgenstein, 2009b: 164). Felsefe her şeyi ortaya koyar, hiçbir şeyi açıklamaz, bir sonuç çıkarmaz. Şeyler bizden basitlikleri ve sıradanlıklarıyla saklanmışlardır. Oysa hep gözümüzün önünde duran bu şeyler, dil oyunları, yani benzerlik veya benzemezlikler yoluyla, dilimizin koşullarını belirleyen karşılaştırma nesnelere olarak vardır (Wittgenstein, 2009b: 56). Wittgenstein için bu bağlamda felsefenin tek bir yöntemi yoktur, birçok yöntemi vardır. Bu bakımdan filozof doktora benzer, aynen doktorun hastalığa çare bulduğu gibi bir soruya çare bulur. Bu nedenle Wittgenstein'in eğretilmeli bir ifadeyle felsefesine yüklediği amaç gerçekten gariptir: “Sineğe, sinek hokkasından çıkış yolunu göstermek” (Wittgenstein, 2009b: 110).

Pears'a göre Wittgenstein'in ikinci dönemindeki öğretisi, insan düşüncesi ve dili dışında bağımsız nesnel dayanak noktaları bulunmadığı ve anlamın ancak kendilerini kucaklayan dilsel uygulamalar içinde korunduğudur (Pears, 1985: 174). İkinci döneminde şeylere anlam veren sözcükler değil, fakat sözcükler aracılığıyla şeylere anlam veren insandır (Altuğ, 2008: 168). İlk döneminde dilin sınırların çizen Wittgenstein en nihayetinde artık üzerine konuşulamayan bir sınırdaki susmuştu. İlk

dönemiyle bir benzerlik kurmak gerekirse, Hadot'un ifadesiyle ikinci döneminde anlamlı önermelerin yer alabildiği aşılabilir sınırları oluşturan "dil oyunları"dır (Hadot, 2010: 69). Bir bakıma ilk dönemde mantığın ötesine geçmeye çalışıldığında, ikinci dönemdeyse gündelik dilin ötesine geçmeye çalışıldığında hata yapılır. Her iki dönemde de filozof, dilin sınırlarına çarparak, dil içinde felsefe yaptığının ayırdına varır ki bu filozof için aşılabilir bir yapıdır. Wittgenstein ilk dönemde gerçek dünyanın yapısının dilin yapısını belirlediği görüşünü savunurken; ikinci dönemdeyse dilimizin yapısının gerçek dünyayı düşünme tarzımızı belirlediğini savunur (Searle, 2001: 335).

Yine Searle'e göre Wittgenstein'in dil felsefesindeki başlıca katkısı, sözcüklerin anlamlarını, ya dünyadaki nesnelere yerine tutarak ya da zihindeki birtakım içsel veya içebakışsal süreçlerle ilişkilendirerek kazandığını söyleyen görüşün çürütülmesini sağlamak olmuştur (Searle, 2001: 360). Bu kendisinden önceki felsefeyle hesaplaşmasının da sonucudur. Wittgenstein'ı bu kadar dil içinde tutan, felsefeyle düşünmenin de dil içinde olduğuna ilişkin bir tür farkındalıktır. Aslında bir açıdan da Wittgenstein, Kartezyen düşüncenin yol açtığı tekbencilik sorununu dilde çözmeyi denemeye çalışmıştır. Bu denemeye Wittgenstein ikinci döneminin sonu itibarıyla sözü eyleme bırakır. Onun deyişle artık sözcükler eylemdir (Wittgenstein, 2009b: 176). Gerisi Wittgenstein'da sözle eylem bağı, yaşam ve kültür içinde kurmak ve bunu anlamdan yoruma taşımaktır.

### **1.5. AUSTIN: SÖZÜN EYLEMSELLİĞİ**

Analitik felsefe içinde birbirinden farklı vargıları olan yaklaşımlar belli bir çizgide ilerlemiştir. Öncelikle kaynağını Frege'den alan ve Frege'nin kendisinin bir bakıma içinde olmasa da, onun düşüncelerini kullanan veya çağrıştıran ve en çok Russell tarafından temsil edilen bir ilk evre bulunur. Sonra *Tractatus*'taki düşünceleriyle Wittgenstein'in ortaya koyduğu, dille dünya arasında mantıksal biçim açısından bir benzerlik kuran yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bir sessizlik döneminden sonra bizzat Wittgenstein, kendi yaklaşımını bir anlamıyla reddederek, dil dünya bağı kullanım zeminine getirmiştir. İşte Austin analitik felsefenin geçirdiği evrimdeki, ikinci dönemiyle Wittgenstein'dan sonraki basamak gibi durmaktadır.

Austin'in dil anlayışı bakımından, Aristoteles'ten beri süregelen, dilin uylaşimsallığı düşüncesine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Wittgenstein'in, "yaşam biçimleri" kavramıyla başka bir bağlamda ortaya koyduğu bu uylaşimsallık, Austin'de de farklı bir bağlamda ele alınır. Yine de her iki yaklaşım arasında özde bir bağ bulunduğunu da unutmamak gerekir. Austin söz-eylem bağına kurarak, hem bir yaklaşımı nihai sonuçlarına götürmüş hem de sonradan gelişen bir yaklaşıma öncü olmuştur. Bu bakımdan Austin'in söz edimleri kuramı, siyasetten etiğe dil-eylem bağlantısı üzerinden çok yönlü bir kuramsal çerçevenin kurulmasını sağlamıştır. Bu noktada Austin ilkin edimsöz ediminin konumunu irdeler.

Ona göre edimsöz edimi uylaşimsal bir edimdir (Austin, 2009:126). İkinci dönemiyle Wittgenstein gibi Austin de dili salt mantığın dili olarak ele alan veya anlam sorununu doğrulanabilirlik ilkesine indirgeyen yaklaşımlara karşıdır. Bu bakımdan ikinci dönemiyle Wittgenstein ile gündelik dili kendisine konu edinmesi bakımından da benzerdir. Her iki düşünür arasındaki diğer bir benzerlik de, mantık dilinin önerme kavramını reddedip, dilin iletişimsel bir biriminin arayışına girmiş olmalarıdır. Austin tam da bu arayışında dilin iletişimsel bir birimi olarak sözceyi kendisine nesne edinmiştir. Onun deyişle incelememiz gereken tümce değil, belirli bir konuşma ortamında bir sözcenin üretimidir. Böylece bildirmenin bir edimde bulunmak olduğunu görmemek pek mümkün değildir (Austin, 2009: 153). Bu aslında onun sonuçta vardığı şeyi en başta söylemektir. Bu bakımdan sözceyi yaşanan dille, eş deyişle eylemle bağlayan Austin, sözün eylemselliğini felsefesinde odağa yerleştirmiştir. Burada Austin için eylemin, her zaman bir bağlam içerisinde olan bir olay olduğu unutulmamalıdır (Aysever, 1994: 72). Dilleri bir uylaşımın bütünü olarak gören Austin, felsefede dili salt bildirici yanına indirgeyen yaklaşıma şiddetle karşıdır. Öyle ki neopozitivistler, doğrulanabilirlik ölçütü dâhilinde, bildiriler dışındaki tüm dilsel ifadeleri anlamsız saymışlardır (Altınörs, 2001: 31). Oysa anlam Austin açısından gündelik dil içinde icra edilen iletişim ortamında varolan bir şeydir. Bu nedenle Austin sözcüğün kendiliğinden sahip olduğu varsayılan bir anlam arayışı yerine, anlamın iletişim ortamında belli bir bağlamda ortaya çıktığını düşünür.

Bu durumu gerek "Performative Constative" adıyla yaptığı konuşmasında gerekse de bundan yaklaşık üç yıl sonra, sonradan kitaplaştırılarak *How to Do Things with Words*

adıyla basılan konferans metnlerinin en başında vurgulamaktadır. Ona göre filozoflar, bir “bildirim”in işinin, yalnızca, bir durumu “betimlemek” ya da “bir olguyu bildirmek” olabileceğini ve bunu da ya doğru ya yanlış bir biçimde yapması gerektiğini kabul etmişlerdir (Austin, 2009: 39). Bu düşünce, Austin’in karşı geldiği ve bir dilsel ifadenin yalnız doğru ya da yanlış olarak sonuçlandırılabilirdiğinde anlamlı olduğu yönündeki “doğrulanabilirlik” ilkesinin bir sonucudur. Bu durum bizi birçok bildirim sahte olduğu düşüncesine götürür. Hâlbuki sahte bildirim gibi görünen birçok sözcenin, gerçekten de birer “bildirim” olup olmadıklarının sorulması doğaldır (Austin, 2009: 40). Ona göre doğru ya da yanlış olan bildirimlerin hepsi betimleme değildir ve bu nedenle “saptayıcı” sözcüğünü tercih ettiğini belirtir (Austin, 2009: 41). Austin ele aldığı edimsel sözceyi, bu tarz sözceye kaşıt olarak ele almıştır. Ona göre edimsel sözce kendileri aracılığıyla birtakım edimlerin gerçekleştirilmesine olanak sağlayan dilsel yapılarıdır. Austin’in saptayıcı sözce olarak adlandırdığı sözceden farklı olarak da, edimsel sözce doğru ya da yanlış değildir, daha çok bir eylemde bulunmak için kullanılır (Austin, 2001: 73). Austin’e göre bu tarz sözce çok yaygındır ve buna birçok örnek verilebilir. Örneğin sevdiğimiz kişiye, “Benimle evlenir misin?” dediğimizde veya bu önerimizi reddetse, ona “Özür dilerim” dediğimizde, bu tarz sözceyi kullanmış oluruz. Bu tarz tümcelerle benim bir şeyi betimlemediğim, ama o şeyi yapmak niyetinde olduğum açıktır. Anılan sözceler ne doğru ne de yanlışlardır. Austin bu türden tümceleri edimsel sözce diye adlandırır (Austin, 2009: 44).

Burada sorgulanan, bir şey söylemenin daima bir şey bildirmek olduğu yollu varsayımdır. Bu noktada Austin saptayıcı sözceyi edimsel sözcelerden ayıran bir ölçüt arayışına girer. Burada unutulmaması gereken bir şey söylememizin edimin yerine getirilmesi için tek adım olmadığıdır. Bunun için Austin bir edimsel sözcelemin gerçekleşmesi için sağlaması gereken koşulları belirler:

A1. Ortada, belirli bir uyuşumsal etkisi olan kabul görmüş uyuşumsal bir işlem olmalı, bu işlem de belirli koşullarda belirli kişiler tarafından belirli sözlerin sözcelenmesini içermelidir,

A2. Belirli durumlarda her bir kişi ve koşul, sözü edilen o belirli işleme başvurmaya uygun kişiler ve koşullar olmalıdır.

B1. İşlem, işleme katılan bütün kişilerce hem hatasız

B2. Hem de eksiksiz bir biçimde yürütülmüş olmalıdır.

Γ 1. İşlemin, belirli düşüncelerle duygulara sahip kişilerce kullanılmak üzere ya da işleme katılanlardan herhangi birinin belli bir biçimde davranmasını sağlamak üzere tasarlanmış duyguları ya da düşünceleri taşımalıdır; işleme katılanlar söz konusu davranış şeklini sergileme niyetinde olmalıdır,

Γ 2. Müteakip olarak gerçekten de o davranış şeklini sergilemelidir (Austin, 2009: 51-52).

Austin'e göre söz konusu koşullardan biri sorunlu olursa edimsel sözce başarısız olur veya yerinde olmayan bir sözce olur. Ona göre konuşan, eylemde bulunması gereken konumda değilse biz onun sözcüne yerinde değil/başarısız (*unhappy*) deriz (Austin 2001: 74). Austin sözler söylenirken haksız olarak yapılan ve hakkıyla yapılmayan şeylerle ilgili öğretiyi, isabetsizlikler öğretisi olarak adlandırır. Bu öğretiye göre ilk olarak bizim eylemimiz, aynen herhangi bir ritüel veya tören gibi boş ve geçersiz (hükümsüz) olabilir. Russell'ın ünlü, "Şimdiki Fransa kralı keldir" tümcesinde olduğu gibi varolmayan bir şeye göndergede bulunan bildirimler yanlış olmaktan çok hükümsüzdürler. Onun deyişle isabetsizlikler, genel yapısı itibariyle ritüellerin ya da törenlerin özelliklerine sahip olan bütün edimlerin, bütün uyuşimsal edimlerin maruz kalabileceği bir hastalıktır (Austin, 2009: 55). Etik alanına giren edimlerin çoğu bu tarzda uyuşimsal edim ya da ritüellerdir.

Böylelikle iki eşli olmak isteyen biri bir defa evlendikten sonra ikinci defa evlenemez veya resmi olarak yetkilendirilmemişsem gemiye ad koyamam. İkinci bir durum da edimsel bir sözce karavana (*misfire*) olmayabilir, ama başka bir anlamda yerinde olabilir. Bu tür sözceler içtenliksiz sözcelerdir. Bir söz verme ediminde bulunmaya en küçük bir niyet taşımadan veya bu ediminin olanaklığını düşünmeden, ".....bilmem neye söz veririm" dediğimde, burada söz verme edimim boştur. Başka bir deyişle ortada verilmiş bir söz vardır, ama söz kötüye kullanılmıştır. Dolayısıyla bir şey için "Söz verdim" dediğimde, sözüme aykırı davranırsam kurala uymamış olurum. Aynen "Size mutluluklar dilerim" derken nefret dolu bakışlarla bakarsam yine kurala uymamış olmam gibi. Üstteki çizelgeye göre ifade etmek gerekirse, A veya B kurallarından

herhangi birini yerine getirmezsem edim gerçekleşmemiş olur. Austin edim yerine getirilirken edimi yerine getirmek amacıyla ilgili sözel formülün dile getirildiği, ama sonunda edimin gerçekleşmediği A.1-B.2 isabetsizliklerinin hepsine birden *karavanalar* der, buna karşılık bu edim gerçekleşirse, söz konusu *isabetsizliklere* de *suiistimaller* adını verir (Austin, 2009: 52). Genel olarak temelde *karavanalar* ve *suiistimaller* olmak üzere iki tür isabetsizlik tanımlayan Austin için sözce yürürlüğe girse bile, *sözleşmenin bozulması* diye adlandırılabilir üçüncü bir başarısızlık türü daha vardır (Austin 2001: 75).

Austin bu söylenenlerden sonra özetle üç çeşit başarısızlık olduğunu belirtir. Bu durumda bile vurgulanması gereken Austin açısından bu başarısızlık türlerinin sık sık birlikte bulunabileceğidir. Buna ek olarak edimsel olan hem sözce hem de eylem olmanın tüm gereklerini yerine getirmelidir. Austin bu durumu istisnai bir durum olarak görür. Örneğin sözce baskı altında söylenmiş olabilir. Yine de Austin karavana, suiistimaller (kötüye kullanma) ve sözleşmenin bozulması durumlarını öncelikli değerlendireceğini belirtir. Bunun ardından Austin hangi sözcelerin edimsel olduğunu belirlememizi sağlayacak bir ölçüt bulma arayışını sürdürür.

Bildirimleri birer tümce olarak değil, söz edimleri olarak saydığımız ölçüde her şeyi birer söz edimi olarak inceliyoruz demektir. Sözcenin üretildiği toplam ortamı dikkate almamız gerekir. Dolayısıyla toplam konuşma ortamında üretilen toplam söz edimi, özel durumlarda önemli olduğu ölçüde mantığın içinden parça parça su yüzüne çıkar. Bunun içindir ki saptayıcı diye düşünülen sözceleri, edimsel sözcelere benzeştiriyoruz (Austin, 2009: 83).

Austin'e göre bir şey söylediğimizde üç tür edimde bulunuruz. Bunlar sırasıyla; düzsöz edimi (*locutionary act*), edimsöz edimi (*illocutionary act*) ve etki söz edimidir (*perlocutionary act*). Bunlardan düzsöz edimi üç alt edim içermektedir. Bunlar:

a. Her zaman, bir takım sesler çıkarma ediminde bulunmak demektir; burada sözce bir seslendirme/fonetiktir.

b. Her zaman, bir takım sözler ya da sözcükleri dilbilgisine uygun bir yapıda, belli bir tonlamayla çıkarma edimidir. Burada ortaya çıkan sözce dillendirimdir (*phatic*).

c. Söz konusu dillendirimi belirli bir anlamla kullanma ediminde bulunmak. Bu edime “anlamlandırma edimi”, ses çıkarma edimiyle ortaya çıkan sözceye de “anlamlandırım” (*rhetic*) denir (Austin, 2009: 116).

Tüm bunlar bir düzsöz ediminde bulunurken gerekli tüm aşamaları içerir. Zaten Austin sözce incelemesini düzsöz incelemesi, yani bütün birimlerine yönelik inceleme olarak adlandırır (Austin, 2009: 117). Bunlardan ilki olan seslendirme edimi birtakım sesler çıkarma edimidir. Dillendirme edimi, bir takım sözler ya da sözcükleri belli bir dilbilgisine uygun bir yapıda ve o dilbilgisine uygun olduğu için çıkarmaktır. Anlamlandırma edimi ise bu sözleri belli bir işlem ve anlamla kullanma ediminde bulunmaktır. Dolayısıyla, “Kedi paspasın üzerinde” bir dillendirme edimiyle “Kedinin paspasın üzerinde olduğunu söyledi” bir anlamlandırma edimini bildirir (Austin, 2009: 118). Austin’e göre bir dillendirme ediminde bulunmak için bir seslendirme ediminde bulunmam gerekir.

Austin için anlamlandırmayla dillendirme arasındaki kimi ayrımlar önemlidir; örneğin anlamlandırma edimi olmayan bir dillendirme ediminde bulunabiliriz, ama tam tersi doğru değildir (Austin, 2009: 119). Dillendirim dilin bir birimiyle anlamlandırma konuşmanın bir birimidir (Austin, 2009: 120). Bunları örneklendirmek gerekirse; “Güm tek güm tek gümtetekerek” dediğimde, bazı sesler çıkararak seslendirme edimini gerçekleştirmiş olurum. Dillendirme ediminde ise bir dilin sözlüğündeki sözcükleri, o dilin dilbilgisine uygun olarak dillendiririm. Örneğin, “Bu sabah hava sisli” demek böyle bir edimdir. Bu tümceyi belirli bir anlamda kullandığımda ise anlamlandırma edimini gerçekleştirmiş olurum. Bu şu an havanın sisli olduğunu belirttiği durumda bir anlam içerir. Tüm bunları içeren bir düzsöz edimini ortaya koyarken en basitinden konuşma yeteneğimizi kullanırız.

Düzsöz ediminden farklı olarak edimsöz ediminde ise bir şey söyleme ediminin tersine bir şey gerçekleştirme söz konusudur. “Dikkat, araba çarpacak” ya da “Bana yardımcı olmamanızı kınıyorum” tümcelerinde olduğu gibi. Her iki tümcede de bir uyarı ve kınama eylemi gerçekleşmiştir. Edimsöz edimi daha önce söylendiği üzere uyulaşımalsal bir edimdir. Yine de unutulmaması gereken, bir etkiyi gerçekleştirmediği edimsözün yerinde olmadığıdır. Austin edimsöz edimlerinde söz konusu olan etkilerden söz ederken kastedilen üç şeyi, yani kavramayı sağlamayı, etkisini göstermeyi ve birtakım

tepkileri davet etmeyi ayırt eder (Austin, 2009: 138). Etkisöz ediminde ise bir şey söyleme yoluyla gerçekleştirilen bir edim söz konusudur. Edim burada bir sonuç yaratır. Söz gelimi “Ona vur” diyerek birine zarar vermek olanaklıdır. Bu edimle birinde bir duygu uyandırılır. Austin edimsöz edimini bir söz söylenirken yerine getirilen edim, etkisöz edimini ise bir söz söyleyerek yerine getirilen edim olarak tanımlar (Austin, 2009: 139). Aynı zamanda edimsöz edimleri uyuşumsuzken etkisöz edimleri uyuşumsuz olamaz.

Austin, en başta ele aldığı edimsel-saptayıcı ayrımı için aradığı ölçüt için dilbilgisel bir ölçüt bulmakta başarısız olduğunu belirtir (Austin, 2009: 114). Araştırmasının nihayetinde onun için bildirmek de en az uyararak ya da ilan etmek kadar bir edimsöz ediminde bulunmak demektir (Austin, 2009:149). Öyle ki bildirmek, edimsöz edimleri sınıfına giren son derece çok sayıdaki söz ediminden yalnızca birisidir. Aynen edimsöz edimi gibi düzsöz edimi de bir soyutlamadır ve her hakiki söz edimi bu ikisinden oluşur.

Austin’e göre edimselliğin saflığı düşüncesine duyulan inancın gerisinde edimsel saptayıcı ayrımına duyulan inanç yatar. Ona göre bu inançtan vazgeçip birbiriyle bağlantılı ve örtüşen genel söz edimleri aileleri olduğu düşüncesini benimsemek gerekir (Austin, 2009: 162). Burada ikinci dönem Wittgenstein’in aile benzerlikleri kavramıyla bir benzerlik tespit edilebilir. Bu anlamda Wittgenstein’in aksine, bu indirgemedi pek hoşnut olmasa da, Austin genel olarak beş sınıf belirler.

1. Hüküm belirticiler (*verdictives*)
2. Erk belirticiler (*exertives*)
3. Sorumluluk yükleyiciler (*commissives*)
4. Davranış belirticiler (*behabites*)
5. Serimleyiciler (*expositives*) (Austin, 2009: 162).

İlki bir hakemin, bir yargıcın bir hüküm vermesidir. İkincisi atama yapmak, oy vermek gibi bir gücün, bir hakkın ya da nüfuzun kullanılmasını ister. Üçüncüsü söz vermek ya da başka türlü taahhütlerdir, kişiye bir şeyin sorumluluğunu yükler. Dördüncüsü özür dilemek, tebrik etmek, övmek ve meydan okumak gibi tutumlarla ve toplumsal



davranışla ilişkilidir. Beşincisi ve sonuncusu olan serimleyicileri tanımlamak zordur. Sözcelerimizin bir uslamamanın ya da konuşmanın akışı içinde nasıl bir yere oturduğunu, sözleri nasıl kullanmakta olduğumuzu belirginleştirirler ya da genel bir anlatımla bir serimleme işlevi görürler. Örneğin karşılık verir, bir şeyi savunurum ve farz ederim (Austin, 2009: 163). Austin, hüküm belirticinin bir yargı uygulaması; erk belirticinin bir nüfuz ya da güç kullanımı; sorumluluk yükleyicinin bir yükümlülük üstlenme ya da bir niyeti beyan etme; davranış belirticinin bir tutumu benimseme; serimleyicinin ise gerekçelere, uslamamalara ve iletilere açıklık getirme olduğunu söyler (Austin, 2009: 173).

Austin dilin yalnızca bir şeyi bildiren bir şey olmaktan çok fazlası olduğunu, yani dille eylem arasındaki bağlantıyı göstererek, anlam kavramını ele alırken, el altında tutmamız gereken varsayımları yeniden düşünmemizi sağlamıştır. Austin'in titiz bakış açısıyla olabildiğince ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalıştığı şey, konuşarak aslında bir eylem gerçekleştiriyor olduğumuzdur. Bu bağlantıyı arayışında ona eşlik eden düşünce, Descartes'tan Husserl'e Frege'den Wittgenstein'in ilk dönemine kadar birçok filozofun aradığı, kendisinden hareketle diğer her şeyi temellendirebileceğimiz zemin düşüncesidir. Bu arayışta dilin eylemsel yanına yaptığı vurgu ve bunun için geliştirdiği söz edimleri kuramı onun anlamın gelişimine en büyük katkısıdır. Bu anlamda Hampshire onunla ilgili bir yazısının sonunda şunları yazmıştır:

Bana göre çağdaşlarına oranla ondan öğrenilebilecek daha çok şey vardır. Onun bütünüyle orijinal ve önyargısız bir zihni, doğal bilimsellik için güçlü gereçleri, ciddi ve üretici amaçları vardır. O benim, felsefenin öğretmenleri arasında bildiğim en akıllı kişidir. İngiliz düşüncesinde özel bir yer işgal eden, bütünüyle kendine ait olan bir katkıda bulunmuştur ve yapıtının sonuçları halen canlı bir konu olarak devam etmektedir (Hampshire, 1967: 247).

Austin gerçekten de etkisi sürmekte olan bir filozoftur, örneğin bu tezin temel savı açısından, dille eylem bağı, dolayısıyla anlamı yoruma, yorumu da insan eylemlerine bağlayan yolu ortaya koymuştur. Nitekim Ricoeur tezin son bölümünde de vurgulanacağı üzere, dille eylem bağı kurarken kendine Austin'i kılavuz bellemiştir.

Sonuç olarak Frege'yle ilk döneminde Wittgenstein, anlamı hep bir aynılık arayışında temellendirmeye çalışırken, ikinci dönemiyle Wittgenstein ve Austin bu aynılık veya dilsel özdeşlik arayışından vazgeçerek dildeki farklılıkları göstermeye çalışmışlardır. Bu

aslında bizi anlam kavramından yorum kavramına yönlendiren yolu da açmıştır. Tek bir anlamın olduğu yerde yoruma yer yoktur, oysa yorum aynılıktan değil farklılıktan beslenir. Örneğin ilk dönem Wittgenstein için bir şeyin anlamından söz ederken, onun temsil ettiği, yani resmettiği bir nesnenin varolması gerekir. Oysa ikinci döneminde anlam kullanım olduğunda, dil oyunlarının çokluğunda kural kavramına dolayısıyla yoruma gereksiniriz. Çünkü her durumda kuralların yorumlanması gerekmektedir. Bunu anlaşılır kılmak için Wittgenstein'in her iki döneminde dilden ne anladığına bakmak yeterlidir. Wittgenstein'in ilk döneminde dil, mantığın diliyken ikinci döneminde dil bir labirent olarak görülmektedir. En sonunda Wittgenstein, ilkinin sığ kesinliği yerine ikincisinin içinde kaybolmayı yeğler gözükmektedir. Bu noktada dilin ortamı gündelik yaşamın ortamı olmaya başlar. En başta salt zihindeki bir idenin aktarılmasının maddi bir aracına indirgenen dil zamanla yaşamın ortamı olarak görülmeye başlamıştır. Anlam zihinsel bir şey olarak görülemez artık, onun yaşamın içinde yeniden tanımlanması gerekir. Bu bakımdan anlamı bir nesneye indirgeyerek, ona zorlama bir kesinlik yüklemek yeterli olmayacaktır. Bu nedenle Wittgenstein'in "yaşam biçimleri" kavramı bize tezin izleyeceği yön açısından yol gösterici olacaktır. İnsan, bölümün en başında da söylendiği üzere dili bir gereksinimin sonucu olarak geliştirmiştir. Bu gereksinim, "yaşam biçimleri" kavramınca içerilen bir düşünceyi, yani bir insanın yaşam olanaklarının dilin koşullarını da belirlediği düşüncesini de kapsar. Böylece anlam kavramını, yaşantı üzerinden yeniden tanımlamak zorunluluğu doğmuştur.

## 2. BÖLÜM

### YAŞANTIDAN METNE YORUM

Felsefe insanların yaşadıklarından beslenir. Bu nedenle hiç kimsenin yaşamadığı bir şeyin felsefeyle bağını kurmak da zordur. Öyle ki ister sanat deneyimi olsun ister bir tür çaresizlik, ister bir ölüm sonrası, ölüm üzerine düşünmek olsun ister basit bir olay, tüm felsefe kendini yaşanmıştan, yani yaşantıdan hareketle kurmalıdır. Bu anlamda felsefelerinin merkezine yaşantıyı koyan kimi filozoflar, hermeneutiği işte tam da bu yaşantı bağlamında ele almışlardır. Bu noktada sorulması gereken soru, bu yaşantının dille bağının ne olduğudur. Bu konuda bu bölüm boyunca ele alacağımız tüm filozoflar, özde iki şeyde birleşirler: İnsanın tarihsel (kültürel) bir varlık olduğu ve insanın dil sahibi veya dilsel (kültürel) bir varlık olduğu konusunda. Öyle ki bundan binlerce yıl önce yaşamış bir insanın yaşadıkları, bize tarihsel olarak bir dil ortamında aktarılır. İnsan kendini düşünmeye başladığında bile, kendini yine belirli bir zamansal konumda ve dil aracılığıyla düşünür.

Bu bölümde ele alacağımız tüm filozofların ortaklaştıkları bir diğer husus da dilin söz konusu yaşantıların cisimleşmesi olarak, bizden farklı olanın, yani başkalarını anlamının temel aracı ve ortamı olduğudur. Bu konuda bilimin, nesnesini, onu deney konusu yapan bilim adamından bağımsız kurduğu varsayımı sorunlu durmaktadır. Nitekim bu durum yirminci yüzyılın başında kimi bilim felsefecilerinin de temel eleştiri noktası olacaktır. Bu noktada hermeneutik düşünürler, kendi çağlarında egemen olan doğa bilimlerinin, insani olanı, bilimin tümüyle dışına taşımalarına karşındırlar. Oysa bilim bile yine bir insan ürünüdür ve bu anlamıyla insanın yaşadıklarından bir şeyleri içinde taşır. Çünkü bir nesneyi bile incelese, onu inceleyen insan, inceleme konusu ettiği nesneye bakışına önceden getirdiği onca farklı deneyimi katar. Bir bakıma tezin bu bölümü açısından esas olan şey, dilin tarihsel olarak içinde taşıdığı anlamların, bizim her türlü deneyimimizi önceleyen ve yaşantılarımızı biçimleyen yapısıdır. Bu aynen aşkla ilgili söylenmiş sözcükler olmasaydı aşk da olmazdı diyen La Rochefoucauld'u yankılar. Dolayısıyla diyebiliriz ki anlam, yani bir sözcük, tümce veya sözceyle denmek istenen şey, hiç de basitçe kendi içine kapalı bir dil içindeki bir şey değildir.

Tezin ilk bölümünde anlamın doğruluk sorununu öncelediğini belirlemiştik, bu bölümde ise anlam deneyimden önce gelen, yani insan deneyimini de önceleyen bir yapıya

kavuşur. Burada vurgulanması gerekir ki Wittgenstein ikinci dönemiyle ve hatta ilk döneminde saklı kalan bazı yanlarıyla, bu yaklaşımları hem önceler hem de bir anlamıyla aşar. Bu, tezin sonuç kısmında daha sonra ele alınacaktır. Burada unutulmaması gereken hermeneutik düşünürlerle birlikte artık söz konusu olanın yalnızca bir şeyin anlamı değil, onun yorumu olduğudur. Bu noktada her iki kavrama eşlik edecek olan iki çağdaş kavram, anlama ve metin(yazı)dir. Söz konusu yeni kavramlarla birlikte, dil üzerine düşünmenin izlediği yol da değişmiştir. Bu yolda sürekli ayrımlar, birbirini izleyen sorunlar ve bu sorunları yeniden kendi süzgecinden geçiren filozoflar bulunur.

## 2.1. DILTHEY

Felsefe tarihindeki temel kırılmalardan birini belirleyen şey, felsefenin, bilimsel gelişmeler karşısında kendini yeniden tanımlama girişimidir. Bilimin genel geçer yasalı açıklamalarına öykünen kimi filozoflar, bu genel geçerliliğe, ya doğa bilimlerinin yasalılığını insanın merkezinde olduğu alanlara uyarlayarak ya da insanın kendisinde böyle bir yasalılık arayarak ulaşmaya çalışmışlardır. Bu noktada on dokuzuncu yüzyıl felsefesi bu girişimlerin yoğunlaştığı bir zaman aralığıdır. Uzun zaman boyunca Descartes ile başlayan ve bilginin temelini düşünen öznedeyen bir yaklaşımla birçok filozof, insanın (bilincin) kendi bilme etkinliğinin mutlak efendisi olduğu düşüncesine bağlı kalmıştır, fakat ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru bu bağlılığın kendisi bir biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamayı yapan düşünürlerin başında Dilthey gelir.

Dilthey bir yanıyla bulunduğu çağın tinine uyarak, tarihi, felsefesinin merkezine oturtmuş diğer yanıyla da Schleiermacher'in metni yazarından daha iyi anlama iddiasına uyarak, felsefesini bu doğrultuda geliştirmiştir. Onun felsefesini belirleyen her iki yan da dönüp dolaşıp birer dil sorununa bağlanmışlardır. Zaten dil ve tarih, Habermas'ın deyişiyle, düşüncenin değişen *a priorileridir*. Burada kaçırılmaması gereken vurgu, doğa bilimlerinin kesinlik iddiasının karşısında, birçok filozofun, insan için bir biçimde kesinliğin ancak yine bir insan yarattığı olan tarih ve dil üzerinden ortaya konulabileceği düşüncesine yöneldiğidir. Öyle ki onun için, tarih biliminin olanağının ilk şartı da, tarihi araştıranla yapanın bir olması olgusunda yatar.

Dilthey bir yaşam filozofudur ve bir yaşam filozofu olarak yaşam onun için en temel felsefi sorundur. Tüm felsefesini yaşam ekseninde ortaya koyan Dilthey, yaşamı yine yaşamdan hareketle anlamının yolunu aramıştır. İnsan yaşamında, yaşanan her şey biriciktir. Bu biricikliği, tekilliğiyle insanla ilgili genellemeler yapmak olanaklı değildir. Dilthey bu nedenle, tin bilimleri olarak adlandırdığı, konusunu insani olan her şeyin kapsadığı bir ayrı alan ortaya koyar. Tin bilimleri, insan varoluşuna özgül içeriğini veren gerçeklikleri araştıran, ama bunu doğa bilimlerinin yönteminden farklı bir biçimde yapan bir bilimdir. Tin biliminin üzerinde durduğu olgular, tekil olgular olduğu için söz konusu “tekil olgulardan hareketle bilim yapılabilir mi?” sorusu yöntem sorusunu önceler. Nitekim tekil şeylerin bilgisi üzerinden doğa bilimleri gibi bir bilim zaten üretilemez. Burada eklemek gerekir ki Dilthey, Kant’ın yaptığını tarihsel bilimler için yaparak, tin bilimlerinin meşru sınırlarını çizmek ister (Bilen, 2002: 81). Unutmamak gerekir ki tin bilimlerinin dayandığı temel, yaşama alanıdır. Dilthey’e göreyse insanın gerçek yaşama alanı tarihtir. Bu bakımdan onun yapmak istediği, Kant’ın projesine koşturarak tarihsel aklın eleştirisidir.

Ona göre insan kendini ancak tarihte tanır. İnsanın ne olduğunu, ona ancak tarih söyler. Dilthey açısından insan doğasının bütünlüğü yalnızca tarihtir. Dilthey tarihsellik vurgusuyla yaşamı felsefesinin merkezine koyan diğer filozoflardan ayrılır. Bu yanı sıra Dilthey açısından, tezimizin temel kavramı olan anlam, tarih üstü değil, ama tarihseldir. Bu şunu demeye gelir ki, örneğin biz Aristoteles’in bir kitabını, onu Ortaçağ’da okuyan bir cizvitten çok farklı anlarız. Bu durum Dilthey’in, Schleiermacher’in ortaya koyduğu, metnin yazarından bağımsız anlamı olması önsavına uygun bir içeriktedir.

Dilthey tin bilimlerinin yöntemini doğa bilimlerinin yöntemi olan açıklamadan ayırarak, anlama olarak belirler. Ona göre her anlama bir yeniden üretmedir. Bunu açığa vurmak için iç deneyimden, yaşantıdan yola çıkmak zorundadır (Dilthey, 1999: 35). Dilthey’in dış dünya sorununun çözümünde ulaştığı en önemli sonuçlardan biri, dış dünya gerçekliğinin yaşantı (*Erlebnis*) olması, yaşantıda verili olmasıdır (Riedel, 1995: 75). Palmer’in deyişiyle yaşantı, tam olarak deneyimin nesnel olmasından önce, benim için orada olan şeyin gerçekliğidir (Palmer, 2003: 149). Burada unutulmaması gereken, Dilthey’in daha sonra Gadamer tarafından da kullanılacak olan “yaşantı” kavramını Goethe’den aldığıdır. Bu kavram sözü edilen insan deneyiminin biricikliğine atfen

geçici olanı ortaya koyar. Daha sonra söz konusu olan geçicilik, bu yanıyla tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) kavramının da özünü oluşturacaktır. Yaşantı kavramının bu bağlamda kullanımı açısından önemli olan bir diğer husus ise onun dış duyu deneyimi olarak deneyim (*Erfahrung*) kavramından, iç yaşantı deneyimine vurgulama yapmasıyla ayrıldığıdır. Martin Jay, deneyim kavramını konu edindiği oylumlu çalışmasında, Dilthey üzerinden bu ayrımı özetler. Jay'a göre *Erfahrungen* (deneyimler) algı ya da anlık düzeyinde kalırken, *Erlebnisse* (yaşantılar) istem, duygu ve fani ıstırabını içeren daha derin bir içsellik düzeyi içerir, yani zihnin ussal işleyişine indirgenemeyen, daha öznel ya da psikolojik hakikat sunan bir düzeyi (Jay, 2012: 286).

Bu bağlamda Dilthey'in öne sürdüğü kavramlar olarak açıklama ve yorumlama bir yeniden anlamadır. Dilthey bu terimlerle sürekli sabitleşen yaşama fenomenlerinin anlaşılmasını kasteder. Dilthey duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan yöntemine anlama der (Dilthey, 1999: 86). Onun için biz benzer durumlar öbeğini deneyimleyerek, bu birbirini andıran durumlardan çıkarımlar yapar ve böylece bir yeniden kurma elde ederiz (Dilthey, 1996: 230). Anlama, pratik yaşamın ilgileri ve beklentileri içinde ortaya çıkar. Anlama daima yabancı ve anlaşılmaz olanla sınırdaştır ve ancak anlaşılamayanla bağlantılı olarak anlamlıdır. Anlama, anlaşılmak istenenle araya uygun uzaklığın konmasını gerektirir (Bollnow, 1995: 97). Dilthey için anlama ancak, yaşamın sabitleşmiş görüşlerinin mevcudiyetine yönelikse ve biz bunlara her an geri dönebiliyorsak, denetlenebilir bir nesnellik derecesine ulaştırabilen bir yöntemine dönüşebilir. Dilthey sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görüşlerini ustalıkla anlamaya "yorumlama" adını verir (Dilthey, 1999: 88).

Mimik, jest ve söz gibi geçici olmayan, sabitlenmiş yaşam fenomenlerinden kastedilen ise yazılı yapıtlardır. Yazılı yapıtlar bir kez ortaya konulduktan sonra, öznel koşullardan bağımsızlaşırlar (Bollnow, 1995: 102). Yazılı yapıtların önemi, insanın içselliğinin kuşatımlı, kapsayıcı ve nesnel olarak anlaşılır ifade kalıbının yalnız dilde bulunmasında yatar. Bu nedenle anlam sanatı, kendi merkezi noktasını, insan varoluşunun yazıya geçmiş kalıtının yorumlanmasında bulur (Dilthey, 1999: 89). Dilthey için bu bilim (hermeneutik) yazılı yapıtların açıklanmasının öğretisidir (Dilthey, 1999: 90). Bir biçimde hermeneutik yazılı olarak saptanıp kâğıda dökülmüş yaşantıların dışlaştırmasının öğretisidir (Bollnow, 1995: 103). Eşdeyişle yaşam ifadelerinde,

eylemler biçiminde dilsel kavramlar yoluyla yaşamın kendisi dışı vurulur. Böylece dilsel kavramlar, içinde bulunulan durumdan bir bağımsızlık kazanır (Bilen, 2002: 84). Yorum sorunu özünü tam da, kökensel olarak varolan durumdan bir dilsel birim olarak bağımsızlaşan metin bağlamında kazanır.

Kendini başkalarının yerine koymak, hermeneutiğin tüm kurallarının dayandığı temeli oluşturur. Dilthey'e göre kendimi bile başkalarının yaşantılarını kendi içsellikimde duyumsayarak anlarım (Dilthey, 1999: 46). İnsan kendi tekilliğini başkalarıyla karşılaştığı zaman deneyimler. Başka kişileri ve onların yaşam ifadelerini anlama, kendi deneyimimiz ile onu anlamamız ve deneyimle anlamamızın sürekli etkileşimi üzerine inşa edilmiştir. Dilthey yaşam ifadeleriyle yalnızca özellikle bir şeyi ifade eden ya da bir anlamı olan ifadeleri değil, böyle bir şeye niyet etmeksizin tinsel yaşamı kavranabilir kılan şeyleri anladığını belirtir (Dilthey, 2005: 151).

Dilthey'in düşüncesi açısından yorum sorunu özde başkalarını anlama sorunudur. Dilthey, başkalarını veya bir kereliğine yaşanılan bir olayı anlayabilmesinin yolunu, bir bakıma hepimizi kuşatan bir insan doğasının olduğu sayılı üzerine kurar. Bu anlamda biz, bir biçimde tanık olmadığımız durumları, aynı durumları yaşamamıza neden olan ortak doğamız sayesinde anlarız. Dilthey'in evrensellik ve nesnellik istemi, tam da bu sayılı veya önkabülün üstünde temellenir. Bu açıdan insan doğası evrensel insan aklını niteler. Bu nedenle "yaşam ifadeleri" kavramı Dilthey'in düşüncesinde önemli bir yer tutar. İnsan başkalarının yaşam ifadelerini kendi yaşam deneyimlerinden hareketle anlar.

Başkalarını anlamamızın diğer bir yoluysa yukarıda belirtilen sürekli sabitlenmiş yaşam ifadeleridir ki bununla kastedilen yazıda sabitlenmiş insan deneyimidir. Bunlar yorum sorununun, daha önce dendiği üzere yazılı yapıtlar üzerine kaymasının temel nedenidir. Bunu yaparak Dilthey, kendisinden sonra gelen düşünme biçimlerine yeni bir metin kavrayışı sokmuştur. Öyle ki bu kavrayışla insan ürünü olan her şey aynı zamanda bir metindir. Yazı dolayısıyla bir şey nesneleşir. Bu yanı sıra Dilthey, çağımızın nesnellik itkisinden çok uzaklaşamayarak, nesnelliği tam da bu yazılı yapıtların, en başta onlara kaynaklık eden olayı dondurarak, görünür ve daimi kılmasıyla elde edileceği kabulüne yanaşır. Yine de insanlığın kendini bütünüyle anlaması, ulaşılması olanaksız bir ideal gibi durmaktadır. Bu bakımdan Vedder'e göre bir kendini anlama ve yaşamı yorumlama

süreci olarak hermeneutik, yaşamın bütünlüğüne göre eksik kalacaktır. Dilthey'in insanın sınırlılığı ve dolayısıyla hermeneutiğin sınırlılığı kavrayışı, tarihin ötesinde olan şeyin, yani öncesiz ve sonrasız evrenin dile getirilemezliği ışığında anlaşılmalıdır (Vedder, 2002: 305).

İnsan için mutlak bir anlamın olanaksızlığında Dilthey, kendini tarih üzerinden dile, yani kendini dille somutlaştıran bir uzamın yönlendiriciliğine bırakmıştır. Dilthey pozitivistime tüm karşı duruşuna karşın, henüz bir nesnellik isteminden vazgeçmeye hazır değildir. Bu nedenle kendisinden sonra gelen ve onun ortaya koyduğu kavramları kullanarak bir şeyler söyleyen düşünürlerce bu anlamıyla eleştirilmiştir. Nitekim Heidegger'e göre Dilthey'de doyurucu olmayan yön, "yaşama"yı ontolojik kaygılardan uzak bir biçimde ele almış olmasıdır (Mirch, 1995: 194). Dilthey yine söylendiği üzere doğa bilimlerinin yöntemini eleştirmesine karşın, nesnel bilgiye ulaşma düşüncesinden vazgeçmemiştir. Oysa örneğin Gadamer için göreceğimiz üzere tarihsel deneyim bir yöntem aracılığıyla bilinebilir değildir. Nitekim hermeneutik, yöntem olma iddiasından uzaklaşarak, zaten nesnellik iddiasından da vazgeçmiştir. Oysa Gadamer hakikate yalnızca, hermeneutiğin bir yöntem sorunu olmadığını kabulüyle ulaşabileceğini düşünür (Taşdelen, 2008: 176). Bu durumda bir anlamıyla Dilthey'in ardılı sayılabilecek her iki düşünür, Dilthey'in anlama ve tarihsellik vurgusunu kullanarak, ondaki epistemolojik tavrı aşır, bu düşünceleri daha ontolojik bir bağlamda ele alarak geliştirmişlerdir. Nihai olarak Dilthey'in özellikle metin ve anlama kavramlarının, yirminci yüzyıldaki dille ilgili tüm düşünceler üzerinde önemli bir etkisi olduğu yadsınamaz.

## 2.2. HEIDEGGER

Yirminci yüzyıl felsefesini Wittgenstein ile birlikte en fazla dönüştüren filozoflardan biri olan Heidegger, *magnum opus*'u olan *Varlık ve Zaman*'da, kendisine kadar olan bir tür düşünme biçiminin yönünü değiştirme iddiasını taşır. Bunun için nerdeyse bir şiiri andıran, anlaşılması zor bir dille, felsefesini, insanın deneyiminden hareketle kurar. Bu bakımdan yaşamı merkeze alan ve bunu tarihselliği içerisinde ele alan Dilthey'in ardılı sayılabilir. Bununla birlikte temel savı gereği düşüncesini ontolojik bir zemin üzerinden inşa eden Heidegger, Dilthey ve benzeri birçok on dokuzuncu yüzyıl filozofunu, epistemolojik tavırları yüzünden eleştirmiştir. Esasında Heidegger'in yapmak istediği,



bunu kabul etmese bile Hegel'in kendisinden önce yapmaya çalıştığı, özne-nesne ayrımının üstesinden gelmektir. Bu nedenle hem özne hem de nesne olarak kullanabileceği yeni bir kavram türetmiştir: *Dasein*'i. *Dasein*, adı konmasa bile kendi Varlığını aynen Hegel'de olduğu gibi kendi düşünme sürecinden ve yaşantılarından hareketle kuran Heidegger'dir. Bu anlamıyla Heidegger'in çabasını Hegel'in çabasıyla uzlaştırabiliriz ki zaten Gadamer, Heidegger'in kendisine yakıştırmadığı bu ortaklığı, hocasında görerek, kendi felsefesini Hegel ile Heidegger arasında bir köprü inşa ederek ortaya koymuştur.

Heidegger'i tezimiz açısından önemli kılan en temel şey ise anlamamanın önyapısı diye adlandırdığı şeydir. Heidegger bunu hocası Husserl'in, deneyimi, ufuk yapısı içinde ele alma düşüncesinden almıştır. Husserl'e göre hiçbir deneyim yoktur ki, bir şeyin ilk defa kavranması veya bilinmesi olarak o şey hakkında yalnız bu bilgide varolandan fazlası zaten biliniyor olmasın. Söz konusu olan, Husserl'in önbilme (*Vorwissen*) dediği, deneyimin kendi ufkuna sahip olması düşüncesidir (Bilen, 2002: 95). Heidegger, önbilme kavramını, kavramda içerilen epistemolojik vurgudan sıyrarak, ontolojik ve tarihsel bir zemine çekmiştir. Bu noktada dil önemli bir işlev kazanarak, anlamla yorum kavramlarının anlaşılma düzlemini dönüştürür. Bu yanıyla Heidegger, Wittgenstein'in anlam kavramını doğruluk karşısında öne çıkararak yaptığını, tarihsel bir düzlemde, insan yaşantıları üzerinden kurulan bir biçimde, dil üzerinden yapmıştır. Bu onu yirminci yüzyılın başındaki dile dönüş (*Linguistic Turn*) deviniminin merkezi bir figürü kılan şeydir de.

Heidegger'in izinde olduğu şey, Husserl'in Descartes'ın, Kant'tan beri birçok düşünürün benimsemiş olduğu "öznellik" tavrının üstesinden gelmektir (Brock, 2008: 85). Öyle ki Kartezyen felsefede düşünen öznenin tüm kuşkulardan bağışık tam mevcudiyeti söz konusudur. Aynı zamanda özünde Kartezyen olan bu tavır, batı düşüncesinde egemen olan epistemolojik düşünme biçimiyle, Varlığı hepten göz ardı etmiştir. Öyle ki Varlığı hep bir varolana indirgeyen ve bu yolla inşa edilen ontolojiler ekseninde belirli kategorilere hapseden metafiziğin üstesinden gelmek gerekir. Heidegger'e göre bu "varlığın anlamı" sorusunun unutulmasıdır (Küçükalp, 2008: 170). Bu durumda ona göre batı felsefe geleneğinin temel sorunu, varlığı bir varoluş olarak değil de bir nelik olarak anlamaktan kaynaklanır. Burada özellikle varoluşu öne

çıkaran Heidegger için, varoluş, ne geçmişte ne de gelecekteki bir durum değil, şu anda olup bitmekte olan, yaşanan durumdur veya onun tek bir kavramla nitelediği gibi bir olagelmedir (*Ereignis*). Bunun için Heidegger, *Dasein*'in kendi dünyasallığında ve zamansallığında açılanmasını yaparak en başta sözü edilen Varlığın unutulmuşluğunun üstesinden gelmek ister. Bu nedenle, ontik ile ontolojik ayrımını yapar. Ontik nesnel olanken ontolojik varoluşsal olandır ve ontoloji varlığın anlamı sorusunu sorarken, ontik soru yalnızca varlık nedir sorusudur. *Dasein* ontiktir, ama amaç onun varolmasındaki ontolojik yapıyı açığa çıkarmaktır. Bu bakımdan *Dasein* insan varlığı değil, insan olma olanağıdır (Çüçen, 1997: 14). Heidegger'in yapmaya çalıştığı *Dasein*'in fenomenolojisi bizatihi hermeneutiktir. Derrida'nın deyişiyle *Dasein* Varlığın anlamını arayan hermeneutik için örnek varolandır (Derrida, 2001b: 123). Söz konusu olan *Dasein* ise bir varolan olarak kendi varolmuşluğunu<sup>18</sup> mesele edinen biricik varolandır. Bu biricik varolanın temel varolma biçimleri vardır. İşte Heidegger açısından anlama, anlam, söz ve dil, bu bağlamda bir yere oturur.

### 2.2.1. Gerecin El Altında Bulunmaklığı

Heidegger'in bizim tezimiz açısından önemli olan dille bağlantılı; *anlam*, *im*, *yorum* ve *anlama* kavramlarını açık kılabilmek için, öncelikle onun *Dasein*'in gündelikliği ve bu gündeliklik içinde kullandığı iki kavram olan *el altında bulunmaklık* ve *elde mevcut bulunmaklık*<sup>19</sup> kavramlarından söz etmek gerekir. Her iki kavram da *Dasein*'in dünyasallığı (*Worldliness*) veya Heidegger'in onu adlandırmasıyla “dünya içinde Varlık” (*in-der-welt-Sein*) başlığı altında ele alınır. Dünya içinde Varlık ve dünya, *Dasein*'in varlığına en yakın tür olarak sıradan gündeliklik ufku içinde Heidegger'in çözümlemesinin nesnesini oluşturur (Heidegger, 1996: 62)<sup>20</sup>. Gündelik *Dasein*'a en yakın dünya çevreleyici/kuşatıcı (*Surrounding/Enweld*) dünyadır. Bu dünya

<sup>18</sup> *Ekzistens*, dünyada olmanın dışına çıkmak, varlığa yönelmektir. Zaten Latince *ex-sistere*'den türetilen kavram dışına çıkmak anlamını kendinden taşımaktadır. Dışına çıkan demek, içeride bize görünür olmayı varsayar. Heidegger işte bu görünmeyeni, Varlık olarak adlandırır.

<sup>19</sup> *Vorhandenheit*, yani *elde mevcut bulunmaklık* kavramı, daha sonra Derrida tarafından yapılan mevcudiyet/buluş metafiziği eleştirisinin de bir bakıma çıkış noktasını oluşturacaktır. Bu, tezin bundan sonraki bölümünde ele alınacaktır. Fakat söz konusu kavram, her iki düşünür arasındaki bağlantı açısından önemlidir.

<sup>20</sup> Heidegger'in *Varlık ve Zaman* okumasında hem Türkçe'de olan iki çeviriyi hem de İngilizce'de olan iki çeviriyi birlikte kullandım. Aynı zamanda gerektiği yerde belli kavramlar için Almanca'daki orijinal metne de baktım. Fakat buradaki alıntılar, nihai olarak onu dayanak yaptığımdan, en son yapılan İngilizce çeviriyedir.

Heidegger'in deyişiyile yollar, sokaklar, köprüler veya ilgi bağı kurduğumuz dünya olarak bulgulanır. Üstü kapalı demiryolu platformu kötü havaya, kamusal ışıklandırma sistemi karanlığa işaret eder. Heidegger bu türden varlıkların varlık türünü el altında bulunmaklık (*Zuhandenheit*) olarak adlandırır. Bu adlandırma, kendinde oldukları biçimiyle varlıkların ontolojik kategorik bir tanımlanmasıdır. El altında bulunmaklık, gereç/aletlerin sahip olduğu, kendilerini, kendisi olarak dışa vurdukları Varlık türünün adıdır. Hühnerferd'in deyişiyile Heidegger'de bu kavram, tekniği ve teknolojiyi imler (Hühnerfeld, 1994: 79). Örneğin bu durumda bir kalem yazı yazmanın, bir çekiç mobilya yapmanın aracıdır. Bu Heidegger'in sürekli kullandığı, aletlerin “ne içinliği/ bir şey olaraklığı (*Als*)”dır. Bir alet zorunlu olarak bir şey olarak bir şeydir (Mulhall 1998: 75).

Heidegger “el altında bulunmaklık” kavramını açıklamak için gönderme fenomenini ele alır ve bunu da imler aracılığıyla yapar. Çünkü dünya, kendisini aletlerin çoğunda sonradan açığa çıkarsa da, yani alet bir biçimde kullanışlı değilse veya ilişkilendirme kesintiye uğramış olsa da, içinde pratik etkinliklerin cereyan ettiği bir dünyasal bağlama göndermede bulunmak üzere tasarlanmış özel bir alet türü vardır: İmler (Mulhall, 1998: 77). Onun için im sözcüğü yalnızca farklı türden imleri adlandırmaz; bir şey için im olmak, evrensel bir bağ olarak biçimlenebilir (Heidegger, 1996: 72). İmler ilkin kullanışlı şeylerdir ve imin bu yanı bir şeyleri gösteriyor olmasına dayanır. İmlere yüklenen bu değer Wittgenstein'in kural kavramını andırır. Aynen Wittgenstein gibi bu imleri örneklendirirken, Heidegger yol işaretleri, sınır taşları, bayraklardan söz eder. Bu durumda işaret etme (*indicating*) bir tür gönderme yapma (*referring*) olarak tanımlanabilir. Aşırı biçimsel anlamında gönderme edimi (*refer*) ilişkilendirmektir/ bağlantı kurmaktır. Yine de her gönderme bir ilişkidir, ama her ilişki bir gönderme değildir. Ona göre bir fenomeni gönderge, im ve hatta imlem olarak araştırırsak, onları bir bağıntı/ilişki olarak ıralayarak bir şey elde edemeyiz (Heidegger, 1996: 72). Sonuçta söz konusu bu bağıntının, kendisinin, biçimsel ve evrensel yapısından dolayı, ontolojik kökeninin göndermede bulunduğu şeyde olduğunu göstermek zorunda kalırız.

Heidegger'e göre eğer araştırmamızı gönderge (kastedilen) fenomeninden ayrı olarak imin bir yorumuyla sınırlarsak, bu sınırlamayla olası imlerin bütün çeşitliliğini yeterince araştırmış olmayız. İmler arasında geçiş kadar, geleceği işaret eden imler, bulgular, bir

im olarak işleyen ne olduğuna kayıtsız olandan farklı gösterme yolu olan ayırıcı izler de vardır. Biz bu imleri (*signs*) şunlardan ayırmalıyız: İzler, kalıntı (*residues*), anıt, belge, sertifika, simgeler, ifadeler ve görünüşten. Bütün bu fenomenler kendi ilişkisel/bağıntısal biçimlerinde temellenebilirler. Tüm varolanları bu bağlantının kılavuzluğunda hiçbir şey söylemediği için daima doğru olan bir yorum olarak nesne edinebiliriz (Heidegger, 1996: 73). Bu da aslında söz konusu imlerin yalnızca bir bağlantı içinde bir anlamı olduğu anlamını içerir.

Heidegger için işaret olarak gönderge, gerecin/aletin varlığının yapısında temellenir. Bu durumda işe yarar olması bir şeyi kendiliğinden im kılmaz. Heidegger'e göre örneğin gereç/alet olarak çekiç işe yararlığıyla belirlenir, ama sırf bu nedenle bir im olmaz. İşaret etmenin göndermeseliği (referral of indicating) işe yararlığının "ne içinliği"nin ontik bütünleşmesidir ve aletin ne içinliğini belirler. Ne içinlik sözcüğü ilksel anlamıyla bir gerecin ne için kullanıldığını anlatır. Bu durumda göndermesel olarak ne işe yaradığı, bir şey olarak gerecin ontolojik bir belirlenmesidir (Heidegger, 1996: 73). Bu en basit ifadesiyle, bir imle gönderme yapılan gerecin anlamını, onun işlevinin belirlediğini söylemektir.

Heidegger'e göre imler yalnızca başka bir şeyi işaret etme bağının yerini tutan şeyler değildirler, ama açıklıklarıyla gereçlere bütünsellik sağlayan gerecin bir parçasıdır, böylece onlarla el altında bulunanın dünyasal yapısı, kendini aynı zamanda onlar aracılığıyla bilinir kılar (Heidegger, 1996: 74). Öyle ki unutulmaması gereken Heidegger için nesnelere el altında bulunan olarak yüz yüze gelmenin, *Dasein*'in dünyadaki varlığının temel zemini olduğudur. Böylece imler, *Dasein*'in dünyayı bilmesinin en temel aracı olarak iş görürler. Heidegger'e göre bu durumda imle, onun kendisine göndermede bulunduğu nesne olarak gönderge arasında üçlü bir ilişki bulunmaktadır:

1. Ne işe yaradığının olası bir somutlaşması olarak, işaret etme, genel olarak gerecin/aletin yapısı, ne için olma üzerine temellenir.
2. Eldeki gerecin yapısı olarak, imlerin işaret edilmesi gereçlerin bütünlüğüne, göndergesel bir bağlama aittir.

3. İmler yalnızca başka gereçlerle el altında bulunan/olan değildir, ama çevreleyen dünya onların el altında bulunmaklıklarıyla açıkça bir şey için bakışa erişebilir.

Bu durumda im belirli bir gereç olarak el altında bulunmaklığıyla, o, göndermesel bütünlüğün ve dünyasallığın ontolojik yapısını işaret eden bir el altında bulunandır (Heidegger, 1996: 77). Heidegger'in deyişiyle dünya el altında bulunanlar açısından hep "burada"dır. Heidegger'e göre el altında bulunana ait olan varlığın yapısı bir tür ilintililiktir (*Bewandtnis*). El altında bulunan bir şeyin varlığı olarak ilintililiğin kendisi bütünsel bir ilintililiğin önsel keşfi üzerinden keşfedilir (Heidegger, 1996: 81). Tüm ne içnliklerin kendisine dayandığı ne uğrunalık, anlaşılabilir olarak bir öncelik içinde gösterilmiş olmalıdır. *Dasein* kendini bir şey uğrunalığından hareketle belirlemektedir. Bir bakıma varolduğu müddetçe *Dasein*, herhangi bir varolanla el altında bulunan bir şey olarak karşılaşılmasını sağlamaktadır. *Dasein*'in kendini bu yolla hâlihazırda anladığı şey daima kökensel bir tanıdıklıkla birliktedir. Heidegger'e göre bu, dünya veya dünyasallık gibisinden şeyleri içinde arayacağımız ufku ortaya koyar. Bu ufuk bağlamında anlama edimiyle, bu bağıntılar önceden açığa serilir (Heidegger, 1996: 82). Anlama edimi bu bağıntıları, açığa çıkmışlığında tutar. Heidegger burada sözü edilen imlemenin bağıntısal bütünlüğüne ise imlem adını verir. Bu, *Dasein*'in hâlihazırda içinde bulunduğu dünyanın yapısını düzenleyen şeydir. İmlemlerle tanışıklığında *Dasein* kendi türlerinde varolanların ilintili (el altında bulunmuşluğunda) olduğu bir dünya içinde karşılaşılacak kendiliklerin keşfedilmesini olanaklı kılan ontik koşuldur ve onları kendiliklerinde bilinir kılar. Fakat *Dasein*'in daima tanıdık olduğu imlemin kendisi, anlaşılabilir ve yorumlanan bir şey olarak açığa çıkaran *Dasein* için, onu olanaklı kılan ontolojik koşullarda saklıdır. Heidegger tüm bunlar üzerine sözcüklerin ve dilin varlığını temellendirir (Heidegger, 1996: 83). Öyle ki McGill'in deyişiyle Heidegger *Dasein*'i, bağlı olduğu dünyayı anlamaya çalışırken imlemler (*Bedeutungen*) üreten bir şey olarak betimler; sözcüklerin ve dilin varlığı, bu imlemler üzerine kurulur. Kısacası *Dasein*'in dünyaya bağlı oluşundan bu dünyayı anlamasına, imlemler üretmeye, dile doğru ilerleyen bir hat olduğunu varsayar (McGill, 1998: 256).

Heidegger'e göre *Dasein*'in ontik yapılanışı varoluşsaldır. Bu bakımdan *Dasein*'in aslında kim olduğu sorusunun yanıtında şu ikisi belirleyicidir: *Birlikte olma* ve *birlikte dasein* [*mitsein, mitdasein*]. Bu tür varlık, kendine özgü olanın [*Selbstsein*] gündelikliği

üzerine temellenir. İşte tam da bunun açığa çıkarılmasıyla gündelikliğin öznesi, yani herhangi biri veya herkes olan görünür kılınacaktır. *Dasein* ben olan biridir, onun varlığı her durumda benimdir (Heidegger, 1996: 108). Aynı zamanda Heidegger'e göre gündelik *Dasein* kimdir sorusuna verilen yanıt onun ben olmadığımdır da. Ben olmayan dendiğinde söz konusu olan bir benlikten yoksun olmak değil, ama benim bir varlık türü olarak kendini yitirmişliğidir. Heidegger'in deyişiyle *Dasein*'in özü onun varoluşu üzerine dayanır. Eğer ben, *Dasein*'in özsel bir belirlenmişliğiye, o zaman onu varoluşsal olarak yorumlamak gerekecektir. Bu anlamıyla gündelik birlikte varlık olarak *Dasein*, başkalarının etkisi altındadır.

Söz konusu gündelikliğin varlık türünü belirleyen *Das Man*'dır. Sıradanlık *Das Man*'ın varoluşsal bir yapısıdır. *Das Man* (herhangi biri/herkes) her türlü yargı ve kararı önceden belirlediğinde, ilgili *Dasein*'in sorumluluğunu kendi üstüne alır. *Das Man* eyleyen biridir veya aynı zamanda bir hiç kimsedir, yani bir başkasıdır ve kimse değildir. Herhangi biri olan gündelik *Dasein*'in benliği birinin benliğidir. Birinin benliği olarak *Dasein* herkesin içine saçılmıştır. *Dasein*'in kendini biri/herkes benliğinde tanıması şu anlama gelir: Dünyanın ve dünya içinde Varlığın en yakın yorumu herkes tarafından önceden çiziliyor olmaktır. Bu durumda “Ben” öncelikle ben değilim. Ben, biri veya herkes içindeki bir başkasıyım. Bu noktada Heidegger, Rimbaud'un “Her ben bir başkasıdır” şiirinde içerilen ve özde, insanın varoluşsal olanaklarını kendi başkalığında taşıdığı yollu düşünceye yönelir. Bu düşünce aslında bizi dil üzerinden yorum ve anlama sorununa açan kapıdır da. Çünkü dünyaya içre varlık olarak insan, kendi olanaklarını gerçekleştiren *Dasein*'dir. Bu onu dünya içinde Varlık kılar. Bu noktada es geçilmemesi gereken, Heidegger'in kendisinden önceki düşünme geleneğiyle kopuşu, bir yanıyla deneyimlenen nesnenin deneyimleyen özne karşısında başkalığının giderilemezliğinden dolayı, bizim dış dünyayı anlama ve deneyimleme çabamızın da sona erdirilemez olduğu yollu düşüncesinde odaklandığıdır.

Heidegger'e göre, *içinde Varlık (das in Sein)*, “dünya”nın nesnel mevcudiyetince başlattığı veya etkilediği öznenin nesnel bir sunumunun bir özelliği değildir, ama daha çok *içinde Varlık*, esasen bu kendinde varlığın varolma tarzıdır (Heidegger, 1996: 124).

Özü itibariyle *dünyada varlık*<sup>21</sup> (*In-der-Welt-Sein*) tarafından kurulan Varolan (*das Seiende*)<sup>22</sup> kendisi açısından daima kendisinin “oradası (*da*)”dır (Heidegger, 1996: 125). Bir “ben-burası”nın “buradalığı” kendisini daima el altında bulunan (*Zuhandenen*) bir “orada” açısından anlar. Bu Heidegger’in deyişiyle *Dasein*’ın kendini bilme yolunu da imler. Çünkü insan olarak *Dasein*’ın varolma tarzı kendi buradalığı biçimindedir. Öyle ki *Dasein* kendi açığa çıkarılmışlığıdır [*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*]. Bu şu anlama gelir ki, sözü edilen varolanın kendi varlığında sorun edindiği varlık hep kendi “orada”sı olarak vardır. Bu durumda Heidegger için sözü edilen varolanın gündelik buradalığı içinde varolma tarzlarının yorumlanması gerekir.

### 2.2.2. Ruhsal Durum ve Anlama

Bu noktada Heidegger açısından söz konusu burasının iki asli yapılandırıcısı anlama (*Verstehen*) ve ruhsal durumdur (*Befindlichkeit*). Her ikisi de aynı öncelikte konuşma/söz (*das Rede*)<sup>23</sup> tarafından belirlenir. *Da-sein*’ın (orada Varlık)<sup>24</sup> varlık yapısına ilişkin çözümlene varoluşaldır. Bu yapılar elde mevcut bulunanın (*Vorhandenen*) özellikleri değil, kendi olmalarının varoluşsal tarzlarıdır (Heidegger, 1996: 126).

Ruhsal durumla Heidegger en basit ifadesiyle gündelikliği içinde bir durumda olmayı anlatmak istemektedir. *Dasein* hep hâlihazırda bir durum içindedir. Ruhsal durumda *Dasein* kendi buradalığıyla karşı karşıya gelmiştir. Nasılsa öyle olduğu sorununun bilinemez olduğu, ama bir biçimde neyse o olduğu açık olan *Dasein*’ın bu öyle olmaklığını, Heidegger, *Dasein*’ın fırlatılmışlığı olarak adlandırır (Heidegger, 1996: 127). Fırlatılmışlık bir tür teslim olmuşluğu imler. Ruhsal durum içindeyken *Dasein*, her durumda zaten kendisiyle karşı karşıya gelmekle, bir biçimde kendisini önceden

<sup>21</sup> Heidegger dünyada Varlık kavramını hocası Husserl’in “yönelimsellik” kavramının yerine düşünmüştür.

<sup>22</sup> Almancadaki *Sein* ve *Seiende* ayrımı İngilizcede açık bir biçimde yok, bu durumda her iki sözcük de *being* sözcüğüyle karşılanıyor, ama Türkçede varlık ve varolan ayrımı biçiminde rahatlıkla karşılanabilecek biçimde mevcut.

<sup>23</sup> Bu sözcük İngilizce çeviride *discourse* olarak karşılanmış. Dolayısıyla da söylem anlamına gelmektedir. Oysa söylem, konuşmadan farklı olarak belirli bir yönelimi içinde taşır. Bu nedenle *discourse* yerine *gidimli düşünce* bile denmektedir. Bu bakımdan ben konuşma/söz sözcüğünü kullanmayı daha uygun buldum.

<sup>24</sup> Burada Heidegger *Dasein* yerine *Da-sein* yazarak bir ayrım yapmış, bizde bu ayrımı uyumlu biçimde *Dasein*’ı olduğu gibi bırakırken *da-sein*’ı orada varlık diye karşıladık.

bulmaktadır. Kendini bu önceden bulmuşluğu, aslında kendini fırlatılmışlığı içinde bulmuş olması durumudur da. Heidegger'e göre ruhsal durum, *Dasein*'ı fırlatılmışlığı içinde açığa çıkar ve bunu bir tür yüz çevirme yoluyla yapar. Bir bakıma, kendi açığa çıkarılmışlığı olarak *Dasein*'in ruhsal durumu, onun kendisini ve dünyasını açığa çıkarmasının edilgen ve zorunlu bir yönüdür (Mulhall, 1998:108). Heidegger birçok ruhsal durum içinde özellikle endişeye (*der Angst*)<sup>25</sup> önem verir. Heidegger'in endişeye yüklediği temel işlev, *Dasein*'ı düşmüşlüğünden çekip almasıdır. Söz konusu düşmüşlük, *Dasein*'in gündelikliğinin neden olduğu bir durumdur.

Ruhsal durum “burası”nın içinde ikamet ettiği Varlığının varoluşsal yapılarından biridir. Söz konusu Varlığı, ruhsal durumla eş derecede yapılandıran diğer bir şeyse anlamadır. Ruhsal durum bunu baskılasa bile her zaman kendi anlayışına sahiptir. Anlama ise her zaman ruhsal durumla birlikte ortaya çıkar. Ruhsal durumlar, *Dasein*'in dünyada Varlık olarak fırlatılmışlığını açığa çıkartıyorsa, anlama da bu ivmeyi ileri taşıyan olarak *Dasein*'ı açığa çıkarır (Mulhall, 1998:116). Heidegger bunu *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmında anlamamanın zamansallığını (*Zeitlichkeit*) ortaya koyarken yeniden vurgular. Ona göre her anlamamanın bir ruhsal durumu vardır. Her ruhsal durum, anlayan bir ruh durumudur. Ruhsal durumu anlamamanın yapısı, düşüştür (*Verfallen*). Düşmüş ruhsal durumla anlama, anlaşılabilirliği açısından kendini sözde/konuşmada dile getirir (Heidegger, 1996: 309). Orada varlığın (*da-sein*) varolması demek, dünya burasıdır ve onun burada varlığı bizatihi içinde varolmasıdır demektir. Dünyada Varlığın olması, onun bir şey uğruna olmaklığında açığa çıkar. Heidegger bunu anlamamanın açığa çıkarılmışlığı diye adlandırır (Heidegger, 1996: 134). Söz konusu anlamamanın açığa çıkarılmışlığı dünya içinde Varlığın tüm biçimlerini ilgilendirir.

Bu noktada imlemlilik/anamlılık (*Bedeutsamkeit*) dünyanın her neyse ona doğru açığa serildiği şeyin kendisidir. Böylece “bir şey uğrunalığın” ve imlemliliğin *Dasein*'da açığa çıkması demek, *Dasein*'in dünya içinde bir varlık olarak kendisini konu edinen bir varolan olması demektir (Heidegger, 1996: 134). Bir varoluşsal olarak anlamada yapabildiğimiz şey bir ne/nelik değil, ama şeyin varolmasıdır. Bu Heidegger'in

<sup>25</sup> Heidegger bu kavramı Aristoteles'in *Retorik* adlı yapıtına atfen kullanır. Orada bu terim Aristoteles açısından korku verici şeyin kendisinin çok yakında olduğunu belirtir. Tam ifade şu biçimdedir: “İlerideki yıkıcı ya da acı verici kötü bir şeyin zihindeki tablosuna bağlı bir acı ya da rahatsızlık (Aristoteles, 1998: 108).



çabasının nelikten çok varoluş olduğunun göstergesi bir düşüncedir. *Dasein* hep olanakları oranında vardır. Olanak, henüz gerçekleşmemiş olan, ama gerçekleşmesi de zorunlu olmayandır. Heidegger'e göre gerçeklik ve zorunluluktan daha aşağıda olan bu olanaklılık yine de varoluşsal olarak *Dasein*'in en asli ve nihai olumlu belirlenimidir.

Heidegger'e göre varlığın olanaklılığı olarak anlama, *Dasein*'i fenomenel anlamda görebilmemizin zeminini sağlar. Heidegger açısından *Dasein*, hep belli olanakların gerçekleşmesiyle, bir kısım olanakların da elden yitmesini deneyimler. Bu bağlamda *Dasein*'in kendisi, kendisine teslim edilmiş, fırlatılmış bir olanaktır. Bu bakımdan anlama henüz elde mevcut olarak bulunan (*Vorhandenes*) bir şeylerin asla tamamlanmışlığı olarak değil, esasen nesnel olarak bulunmayan bir şeyin Varlığının bir olanaklılığı olarak varoluş anlamında *Dasein*'in Varlığıyla birlikte vardır (Heidegger, 1996: 135). Basitçe söylemek gerekirse, anlama, insanın (*Dasein*) eylemleri sonucu ortaya çıkan, ama bu eylemden önce var olmayan bir şeyin anlaşılmasıdır. *Dasein* öyle bir varolandır ki bir biçimde olduğu durumu ya anlamış ya da anlamamış olarak bulunur. *Dasein* bu durumda kendini, eş deyişle varolabilme olanaklarını bilir, yani insanın başına gelebilecek tüm insani durumları. İşte anlama bu olanakları bilme durumudur. Burada üstü çizilmesi gereken şey, anlamanın her türlü oluş eylemini öncelediğidir. O bir biçimde hep gelecekle ilgilidir. Heidegger'e göre anlama olmaksızın *Dasein* ancak oradallığının anlaşılmasıyla yoldan çıkmış ve kendini tanıyamaz durumdadır. Öyle ki anlama, bizatihi *Dasein*'in varoluşsal Varlığının kendine en yakın olanağıdır ve onunla Varlığın hakkında olduğu şeyin kendisi açığa çıkarılır/serilir (Heidegger, 1996. 135).

Ona göre anlama bunu, tasarım (*Entwurf*) olarak adlandırılan varoluşsal bir yapıya sahip olmakla yapabilmektedir. Bir bakıma insan kendi olabileceği durumları tasarlayarak anlar. Bu durumda tasarlamam kendimi nasıl anladığıma göre tasarlamamdır. Öyle ki bir marangoz olarak yaşamak demek, kendisini sürekli olarak belirli bir biçimde ileriye dönük tasarlamak demektir. Böylece örneğin ben kendimi, Türkiye'de bir samuray olarak anlayamam. Bu demektir ki tasarlama yetimiz önceden belirli koşullarca koşullanmıştır. Örneğin yirminci yüzyılda Türkiye'de yaşayan bir erkek olmanın bizi koşullayacağı durumlar gibi. Heidegger açısından anlamayla, *Dasein*'in Varlığını hem onun uğruna olduğu şey üzerinden hem de o anki dünyasının dünyasallığı olan

imlemliliği üzerinden tasarımlarız. Heidegger'in anladığı biçimiyle tasarlama eylemi, Varlığın devindiği alanın varoluşsal olanağıdır. *Dasein*'in tasarlanmışlığı aynı zamanda bazı varoluşsal olanakları gerçekleştirmek üzere kendisinin ilerisinde bulunduğunu da gösterir. İnsan, kendi kendisini varoluşun zamansal ufuklarına göndermeyle, yani geçmişi anımsayarak ve geleceği de tasarımlayarak, şimdi içerisinde anlar (Küçükalp, 2008: 209). Heidegger'e göre tasarlamanın *Dasein*'in kendini ona göre düzenlediği bir planla ilgisi yoktur, daha çok *Dasein* kendini önceden zaten tasarlamıştır ve varolduğu sürece de tasarlamaktadır. Tasarlama olarak anlama, içinde olanaklarının onun olanağı olduğu *Dasein*'in Varolma tarzıdır (Heidegger, 1996: 136). Eşdeyişle tasarlayarak anlamayla *Dasein* kendi olanaklarını yaşayarak var eder. İşte tam da anlamanın bu tasarlama yapısı nedeniyle, Heidegger için *Dasein* kendine neysen o ol diyebilir (Heidegger, 1996: 136).

Anlama açısından önemli olan *Dasein*'in kendini yalnızca kendi dünyasından hareketle anlayabileceğidir. Öyle ki hiç kimse kendi dünyasından farklı bir dünyadan hareketle kendini, varolanla bağında bilemez. Bildiğimiz kendi dünyamızdır. Dünya, *Dasein*'in kendi benliğine aittir ve dünyayı anladığımızda içinde Varlık da onunla birlikte anlaşılabilir olur. Unutulmaması gereken, Heidegger'in söz konusu ettiği dünyanın, benliğin ve nesnel anlamdaki dış dünyanın ayrılmasından önce de mevcut olduğudur. İnsanın fiziksel dünyasını oluşturan nesnelere, bizzat dünya değil, dünyada olanlardır. Heidegger'e göre varoluşu anlamak dünyayı anlamaktır. Bu durumda kendi varoluşluğunu sorun eden varolan olarak yalnızca insanın bir dünyası vardır ve anlaşılabilir dünya da onun dünyasıdır.

Heidegger anlama konusuyla bağlantılı görüş (*sicht*) kavramını da kullanır. Söz konusu görüş *Dasein*'in görüşüdür. Görüş burasının açığa çıkarılmışlığının açıklık karakterine karşılık gelir (Heidegger, 1996: 138). Görüşle erişebilir olanla örtüsüz bir karşılaşma yaşanır. Heidegger bütün görüşlerin nasıl anlamada temellendiğini göstererek elde mevcut olanın ontolojik önceliğini elinden aldığını iddia eder. Burada Derrida'nın Heidegger'e yönelttiği eleştirinin başlangıç noktası ortaya konmaktadır. Zaten Derrida'ya göre *Dasein*'in *Da*'sı, onu çağırın Varlık sorununun yeniden okunması zemininde yakında gelecek bir mevcudiyet olarak belirlenebilir (Derrida, 2001b: 122).

Oradasının anlamada açığa çıkarılmışlığı, *Dasein*'in olanaklılığının bir türüdür. *Dasein*'in varlığının hem bir şey uğrunalığı hem de imlemliliğe tasarlanmış olmasının içinde özde varlığın açığa çıkarılmışlığı bulunmaktadır. Burada Heidegger açısından unutulmaması gereken, tasarlamayla Varlığın anlaşıldığı, ama ontolojik olarak kavranmadığıdır. Anlamayla *Dasein* kendi oradallığını var etmektedir. Birer varoluşsal olarak ruhsal durum ve anlama dünya içinde Varlığın (*in der Welt Sein*) asli açığa çıkmışlığını ıralandırır. Belirli bir ruhsal durumda olmakla *Dasein* kendi varolabilme olanaklarını “görür (*sieht/sees*)” (Heidegger, 1996: 138). Her tasarlamada *Dasein* hâlihazırda bir ruhsal durumdadır. Onun en özsel tasarlanışı ise oradasına fırlatılmışlığıdır.

### 2.2.3. Heidegger’de Yorum

Heidegger’e göre anlama olarak *Dasein* kendini olanaklarına göre tasarlar. Bu olanaklarına göre varlık *Dasein*'in varlık olanağıdır. Anlamanın tasarlanmasının kendini geliştirebilme olanağı vardır. İşte Heidegger anlamanın geliştirilmesine *yorum* (*Auslegung*) adını verir. Bu noktada Heidegger’in ortaya koyduğu ayırım bir biçimde belirleyicidir. Heidegger *auslegung* ile *interpretierung*’u birbirinden ayırır. Bu ayırım aslında “el altında bulunmaklık”la “elde mevcut olmak” arasında yaptığı ayırma koşuttur. *Auslegung*; araba sürmek, yazı yazmak veya yemek yapmak, Heidegger’in örneğiyle çekiç çakmak gibi gündelik yaşamda bulunan yetenekleri imlerken, *interpretierung*’u söyleme dayalı bir yorumu içerir (Hoy, 1997: 254). Heidegger’in ilgilendiği ilk anlamıyla, yani *auslegung* olarak yorumdur. Burada baştan söylemek gerekir ki, yorumlamayla ortaya konulan şey, ele aldığımız nesnenin hâlihazırda hep varolan bir kavramlaştırma üzerine temellendiği olgusudur. Heidegger’e göre yorumlama sayesinde anlama, anladığı şeyi anlayarak kendinin kılar. Böylelikle yorumla anlama başka bir şeye dönüşmez, kendisi olur. Varoluşsal bakımdan yorum anlama üzerine temellenir (Heidegger, 1996: 139). Burada önemli bir ayırım yapılması gerekir ki Heidegger’e göre yorumla anlaşılan şey, üzerine bilgi edinilmez ama anlamada tasarlanan olanakların geliştirilmesidir.

Ona göre dünyayı anlamada açığa çıkan imlemlilikten hareketle elde olanla ilgilenen Varlık, bizatihi karşılaştığıyla uyumlu olanı anlamayı öğrenir (Heidegger 1996: 139).

Heidegger için birden farkına vardığımız şey, hâlihazırda zaten anlaşılmiş dünyanın yorumlanmış olduğudur. El altında bulunan, anlaşılan bu görüşten önce açık kılınmıştır. Heidegger'e göre el altında bulunan her şey, ne için kullanılıyorsa işte bu ne içinliğinde ayrıştırılır. Bir bakıma el altında bulunan daima bir şey içindir. Anlamada açığa çıkan, yani anlaşılan şey, kendi ne içinliği içinde bir şey olarak (*als/as*) ortaya çıkar. Söz konusu şeyin bu bir şey olarak anlaşılması yorumlamayı oluşturur. Heidegger için demek ki yorum, şeylerin öyle olmasını sağlayan yapıdan kaynaklanan bir durumdur. Eşdeyişle yorum, “olarak” sözcüğünü daha çıkmadan ortaya koyar. Anlamak ve anlamlı varlığın her ikisi de dil ve yorum için asıldır. Nesne öncelikle sözcükler ve dil içerisinde varlığa gelmiştir ve varolmaktadır (Palmer, 2003: 181).

#### 2.2.4. Anlamanın Önyapısı ve Anlama Döngüsü

Heidegger için yorumlamayla çıplak bir biçimde elde mevcut olana bir “imlem/anlam (*bedeutung/significance*)” yüklüyor değildir, ama dünyada karşılaşılan şey hâlihazırda dünyanın anlaşılmasında açığa çıkarılmış, yorumla açık kılınmış bir ilgililikte (*relevance*) zaten bulunmaktadır (Heidegger, 1996: 140). Ona göre el altında bulunanlarsa her zaman bu ilgililik bütünlüğünden hareketle anlaşılır. Bu noktadan itibaren Heidegger, Gadamer'e ve belki de dille bağlantılı birçok düşünmeye etki eden yaklaşımını daha açık kılmaya başlar. Ona göre bu ilgililik bütünlüğü giderek gündelik bir bakışa çekilir. Bu noktada yapılan her yorumlama bir tür ön-iyelik<sup>26</sup> (*Vorhabe/Forehaving*) üzerine temellenir. Anlaşılmiş olan varlığın anlaşılmasının kendinin kılınması olarak yorumlama, hâlihazırda anlaşılmiş olan bir ilgililik bütünlüğüne atılmış bir varlıkta işler. Bir bakıma söz konusu ön-iyelikte anlaşılmiş olan varlığın kavranışını kendimizin kılar ve bu ilgililik bütünlüğü içerisinde deviniriz. Anlaşılan ama örtülü olan şeyin kendimizin kılınması, belirli bir bakış açısının kılavuzluğunda olur. Bu bakımdan Heidegger'e göre yorumlama, bir görüşle kesin bir yorumla birlikte bulunan ön-iyelikte alınan “yaklaşımlar” olan bir ön-görüşte (*Vorsicht/Foresight*) temellenir. Ön-iyelikte elde tutulan, ön-görüşteki bir bakış içinde anlaşılan yorum aracılığıyla kavranılır (Heidegger, 1996: 141).

<sup>26</sup> Söz konusu terim Türkçeye ön-edinim veya ön-sahiplik olarak da çevrilmiştir. Ben üstteki terimi kullanmayı tercih ettim.

En son olarak yorumlama yorumlanan şeyi ya yorumladığı şeyden hareketle yaratabilir ya da onlara belli kavramlarını dayatabilir. Eşdeyişle yorumlama her durumda belli bir kavramsal çerçevede gerçekleşir. Sahip olduğumuz kavramsal çerçevemiz, varolanlarla tüm yüz yüze gelişerimizin yer alması gerektiği anlamı bir şey olarak görme yapısını dile getirmektedir. Bu Heidegger'in ifadesiyle yorumlamanın bir ön-kavrama (*Vorgriff/Foreconception*) üzerine temellenmesidir. Dolayısıyla herhangi bir şeyin o şey olarak yorumlanması özde ön-iyelik, ön-görüş ve ön-kavramada temellenir. Çünkü ona göre yorumlama, önceden verilmiş olanın önkoşulsuz kavranılması asla değildir. Öyle ki okuduğumuz bir metni bizden bağımsız olarak orada duran olarak değil, onu yorumlayanın ön-sanısıyla (*Vormeinung*) yorumladığı bir şey olarak varederiz. İşte Heidegger'e göre bu ön-sanı her yorumlamanın başlangıç noktasını oluşturur ve yorumlama sırasında hâlihazırda yorumda "belirlenmiş/konutlanmış (*Gesetzt/posited*)" olan, yani bir ön-iyelik, ön-görüş ve ön-kavramayla, bir önceden verilmişliğinde bulunur. Tüm bu söylenenler anlamın ön yapısını oluştururlar. Bu noktada Heidegger'in vurguladığı bir diğer hususa gerçekliğin dilden bağımsız dile getirilemez olduğudur.

Burada önemli olan, anlamın döngüsel yapısından çıkmak değil ona dâhil olmaktır. Bu anlama döngüsü, içinde herhangi bir bilgi türünün devindiği bir çember değil, ama bizzat *Dasein*'in varoluşsal ön yapısının ifadesidir. Bu dairede Heidegger için, bilginin en kökensel türünün bir olumlu olanağı gizlidir. Ona göre bu olanağı gerçekten de yorumlama esnasında kavrarız ve bunu anlayabilmemiz içinse ilk ve nihai görevimiz daha çok şeylerin kendileri açısından bu ön yapıyı çözmeye çalışarak bilimsel kılmaktır. Çünkü varoluşsal anlamında anlama, *Dasein*'in kendi Varlık olabilme olanağıdır.

Anlamanın tasarlanması sırasında varolanlar kendi olanakları içerisinde açığa çıkarılırlar. Dünya içinde varolan şey, imlemlilik bütünü bağlamında tasarlanır. Söz konusu dünya içinde varolan şey *Dasein* ile birlikte keşfedildiğinde, yani anlaşıldığında, Heidegger için söz konusu anlaşılabilir bir anlam/içlem (*Sinn/Meaning*) taşıyordur (Heidegger, 1996: 142). İşte bu noktada Heidegger için anlaşılabilir şey anlam değil, bizatihi varolan şey ya da Varlıktır. Anlam ise bir şeyin anlaşılabilirliğini içinde sürdürdüğü şeydir. Bir bakıma açığa çıkan anlaşılabilir dille getirilene Heidegger, "anlam" der (Heidegger, 1996: 142). Anlam, tasarımın ön-iyelik, ön-görüş ve ön-

kavrama olarak üzerine yapılandığı şeydir. Onun aracılığıyla bir şey, bir şey olarak anlaşılır olur. Anlama ve yorumlamanın, Varlığın varoluşsal yapısını kurmasından dolayı, anlam, anlamaya ait olan açığa çıkmışlığın varoluşsal, biçimsel çatısı olarak anlaşılabilir. Heidegger için anlam ne varolanın gerisinde saklı olan bir şey ne de ona bitleştirilmiş bir özelliktir, o daha çok *Dasein*'ın bir varoluşsallığıdır. Bu durumda yalnızca *Dasein* anlamlı ya da anlamsız olabilir. Böylece eğer Heidegger'e göre, anlamın ontolojik varoluşsal yorumuna sadık kalacaksak, *Dasein*'a özgü özellik göstermeyen bütün varolanlar anlamsız olacaktır. Öyle ki anlamsız dediğimizde ontolojik bir kategoriden söz ediyoruzdur. Nitekim Heidegger için yalnızca anlamsız (*Unmeaningful/Unsinnige*) olan saçma olabilir.

Onun için varlığın anlamı asla varolan şeyle veya bu şeyin taşıyıcı zemini (*Grund*) olarak Varlıkla karşıtlık içinde bulunmaz. Çünkü Heidegger'e göre “zemin” yalnızca anlam olarak erişilebilir olandır, kaldı ki kendisi aslında anlamsızlığın uçurumudur<sup>27</sup> da. Dolayısıyla “burası”nın açığa çıkarılmışlığı olarak anlama daima dünyada varlığın (*in-der-Weldt-sein*) bütünüyle ilgilidir. Dünyanın her anlaşılmasında varoluş dünyayla birlikte anlaşılır. Onun ifadesiyle tam da tüm yorumlama çabaları belli bir ön yapıda (*Fore-structure/Vor-struktur*) işler (Heidegger, 1996: 142). Bu şu demeye gelir ki, anlamaya yardımcı olan her yorum zaten çoktan beri yorumlanacak olanı anlamış olmalıdır. Bu, hermeneutik döngü denilen şeyin özünü oluşturur. Hermeneutik döngü, bir irdelemeye başlamanın olanaksız olduğunu değil, irdelemenin varsayımsız yapılamayacağını ifade eder (Mulhall, 1998: 53). Bu döngü kendisinden çıkılması gereken bir şey olmaktan çok içine dâhil olunması gereken bir şey gibidir. Bu anlama döngüsü içinde bir bilgi türünün devindiği bir daire olmaktan çok *Dasein*'ın kendisinin varoluşsal ön yapısının bir anlatımıdır. Varoluşsal anlamı bakımından anlama *Dasein*'ın olanaklılık koşuludur. Burada unutulmaması gereken anlamadaki döngünün anlamın yapısına ait olduğudur (Heidegger, 1996: 143). Bu durumda hermeneutik döngüyle geleceği hep geçmişten hareketle sürekli tasarlarız.

---

<sup>27</sup> *Abgrund* sözcüğü uçurum veya dipsizlik anlamına gelir fakat burada kastedilenin bir tür zeminsizlik olduğunu söyleyebiliriz.

### 2. 2. 5. Sav/İfade

Yukarıda söylenenler bağlamında Heidegger için tüm yorumlama anlamada temellenir. Yorumlama sırasında dile getirilmiş/eklemlenmiş olan ve genel olarak anlaşılan da dile getirilebilir olarak önceden kavranılmış olan anlamdır. İfade/sav (*aussage*) anlama üzerine temellendiğine göre onun da bir anlamı bulunmaktadır. Heidegger ifade/sav terimine üç anlam yükler:

1. İlk ifade/sav işaret etmektir [*Aufzeigung*]. Varolanları kendilerinden hareketle görünür kılar.
2. İfade/sav yükleme aynı değerdedir. Bir öznenin yüklemi ifade edilir. Özne yüklem tarafından belirlenir.
3. En son olarak da ifadenin iletişimsel bir anlamı vardır (Heidegger, 1996: 146).

Bunlarla bağlantılı olarak Heidegger açısından “anlam” kavramını, yargının içeriğinin imlemiyle sınırlayamayız, fakat onu anlamada açığa vurulan/çıkan biçimsel bir çerçeve ve yoruma eklemlenende görünür olan varoluşsal bir fenomen olarak ele alabiliriz (Heidegger, 1996: 146). Eğer üstte anılan ifadenin/savın üç imlemini bir tanım içinde toparlayarak ifadeyi tanımlamaya çalışırsak, diyebiliriz ki Heidegger için ifade/sav, ileten ve tanımlayanın işaret edilmesidir, yani ifadeyi, iletilen ve herhangi bir şeye bir yapı veren şeyi işaret eden bir şey olarak tanımlayabiliriz. Daha önce dünyayı bilmeye ilgili söylenenler, aynen ifade/sav için de geçerlidir. İfade/sav da özünde açığa çıkarılmış olanın ön-iyeliğine gereksinir ve onu belirleyerek açığa çıkar. Aynı zamanda ifade bir ön-görüğe de gereksinir. Ön-görüş içerisinde yüklem bir varolan içinde tamamlanmışlığı veya kapanmışlığı kaldırılarak açık hale getirilir. İfade/sav hep belirli bir kavramsallık içerisinde hareket eder: Örneğin “çekiç ağırdır” dendiğinde ağır olmaklık çekice has bir özelliktir. İfade/sav içinde bu tarz bir ön-kavrama saklı biçimde bulunur. Bunun nedeni her dilin özünde gelişmiş bir kavramsallığı içinde bir biçimde barındırmasıdır. Dolayısıyla ifade/sav aynen yorumlama gibi varoluşsal temellerini ön-iyelikte, ön-görüş ve ön-kavramada bulur (Heidegger, 1996: 147). Bir başka deyişle, Heidegger için, “çekiç ağırdır” ifadesinin anlamı en başından zaten varsayılmıştır.

Ön-iyelik halinde tutulan, örneğin çekiç, ilkin bir el altında bulunan gereç olarak (*zuhanden als Zeug*) vardır. Bu varolanı, örnekteki çekici, bir ifadenin nesnesi haline getirdiğimizde, ifadenin kendisinde ön-iyelik bakımından bir dönüşüm yaşanır. Onunla bir şeyler yaptığımız el altında bulunan, ifadenin kendisi hakkında olduğu şeye dönüşür. Ön-görüşle el altında bulunandan elde mevcut olana yönelir<sup>28</sup>. Burada vurgulanması gereken el altında bulunanın pratik bir şey olduğuyken elde mevcut olmanın soyut bir şeyi imlediğidir. Başka bir deyişle, şeyler kendilerini öncelikle kullanılabilir olarak sunar, bu el altında bulunmaktır. Şeylerin kuramsal bir durumda görülmeleriyle elde mevcut olmaktır. Heidegger en başından beri, el altında bulunana elde mevcut bulunana dönüştürerek anlama çabasını irdeler. Elde mevcut olmaklıkla perdelenen el altında bulunan, açığa çıkarılarak kendi mevcut oluşu üzerinden belirlenir. Bunu açık kılmak için basitçe çekik örneğini kullanırsak; önümüzde, diyelim ki masada bulunan bir çekiç, tek başına elde mevcut bulunandır; çünkü biz onun orada neden bulunduğunu bilmeyiz, ama ne zamanki çekicin ne için kullanıldığını anlarız, işte o zaman çekiç el altında bulunan olur. Böylece ifade/sav/önerme ontolojik kökenini anlaşılan bir yorumlamada bulduğunu inkâr etmez. Heidegger anlaşılan bu yorumlamayı, varoluşsal hermeneutik, “olarak/ne içinliği (*als*)” ifadenin apofantik<sup>29</sup> “olarak/ne içinliği”nden ayırmak amacıyla kökensel “olarak/ne içinlik” olarak adlandırır (Heidegger, 1996: 148). Bütün bunları Heidegger, ifadenin/savın yorum ve anlamadan türemiş olduğunu belirtmek için ortaya koymaktadır.

### 2.2.6. Konuşma Olarak Dil

İfadenin/savın üçüncü anlamı olan onun iletişimsel yanı, bizi söylemek (*saying*) ve konuşmak (*speaking*) kavramlarına götürür. Bu noktada ilk defa dil fenomeniyle karşılaşmamızın nedeni ise dilin kökeninin, *Dasein*'in açığa çıkmışlığının varoluşsal yapısında bulunmasındandır. Söz konusu dilin varoluşsal-ontolojik temeli söz/konuşmadır (*Rede*) (Heidegger, 1996: 150). Bu daha önce anlatılanlarda hep

<sup>28</sup> Önceden de değinilen, burada geçen iki farklı terimden biri “*zuhanden*” diğeri ise “*vorhanden*”dir. İlk terimde sözcüğün başındaki “*zu*” ön eki sözcüğe *sahip olmak* anlamı katıyorken ikinci terimdeki “*vor*” ön eki *öncelik* belirtir.

<sup>29</sup> “Apofantik” sözcüğü Yunanca kökenli bir sözcüktür. Fakat onu hermeneutik ile bağlantılı kılan dinsel olarak kökensel işlevidir. Bu nedenle bu tarz bildirimler, özde Tanrının asla bilinemeyeceği ve daima bizim için “öteki” kalacağını ve Tanrıyı ancak olumsuz terimlerle betimleyebileceğimiz düşüncesine dayanır.



içerilen, ama doğrudan telaffuz edilmeyen bir şeydir. Heidegger açısından söz/konuşma, ruhsal durum ve anlamayla aynı derecede aslidir. Anlaşılabilirlik her zaman onun kendisinin kalıcı yorumlanmasından önce hâlihazırda dillendirilmiş/söylenmiş (*Artikulation*) olarak vardır. Söz anlaşılabilir olanın söylenmesi/dile getirilmesidir. İnsan olmak konuşmaktır, fakat Heidegger için kişi konuşmaz dil kendisini anlatır. Bu bağlamda söz/konuşma yorumla ifadenin/savın temelini oluşturur. Dolayısıyla Heidegger, yorumda ve daha kökensel olarak söz/konuşmada söylenebilir/dile getirilebilir (*Artikulierbare*) olanı anlam/içlem (*Sinn*) olarak adlandırır.

Heidegger sözlü dile getirmelerde dillendirilene de imlem/anlam (*Bedeutung*) bütünü diye adlandırır. Bu imlemler söylenebilir olanın dile getirilmesi olarak her zaman anlam taşırlar. Yine de Heidegger için gerçek yorum, sözcüklerde bulunmayan ve hiç söylenmeyi göstermelidir (Palmer, 2003: 210). Söz/konuşma, oradalığın anlaşılabilirliğinin dile getirilmesi olarak açığa vurulmuşluğun temel varoluşuysa, bu durumda söz kendine özgü bir dünyasal varlık türü taşıyordur. Dünyada Varlığın ruh durumunun anlaşılabilirliği kendini söz/konuşma olarak ifade eder (Heidegger, 1996: 151). Anlaşılabilirliğin imlem bütünü sözcüklere dökülür. Bu artık anlam üzerine konuşabileceğimiz bir noktaya geldiğimizi de belirtir.

Böylece Heidegger'e göre söz/konuşma kendini dilde dışa vurur. Söz varoluşsal olarak dildir, çünkü varolanın açığa çıkmışlığını imlem bakımından dillendirirken, söz konusu varolan hem dünyaya fırlatılmış hem de dünyaya boyun eğmiş dünyadaki Varlığın varlık türünü taşır. Heidegger'in daha sonra *Hümanizm Üzerine Mektup* adlı yapıtında söylediği üzere, dil Varlığın evidir. İnsan dilde barınır. Sözcükleri kullananlar ve üretenler ise bu evin gardiyanlarıdır (Heidegger, 1998: 239). *Dasein*'in açığa çıkmışlığının varoluşsal yapısı olarak söz, *Dasein*'in varoluşu bakımından oluşturucudur. İşitme ve sessiz kalma birer olanak olarak sesli konuşmaya aittir. Sözün oluşturucu yapısı bu fenomenler dolayısıyla açık kılınır.

Ona göre iletişim hiçbir zaman tek başına yaşantıların aktarılması değildir. Birlikte varlık (*Mit da-sein*) özü gereği ruhsal durum ve anlamada açığa vurulur. Birlikte Varlık söz içinde “belirtik” biçimde paylaşılır, yani o hâlihazırda zaten vardır, fakat paylaşılmamış, kavranılarak kendinin kılınmamıştır. Söz ile *Dasein* kendini konuşarak

ifade eder. Daha özlü bir ifadesiyle *Dasein*, dünya içindeki varlık oluşuyla kendini anlayarak “dışarı”da bulduğu için, kendini sözle/konuşmayla dile getirir. Metaforik bir anlatımla söz kendini var edeceği şeyi konuşan insanda bulur. Heidegger’e göre ifade edilen kesinlikle dışarıda Varlıktır, bir bakıma ifade edilen daima her hangi bir ruhsal durum modundadır. Heidegger için söze ait olan şeyler şunlardır: Sözün hakkında olduğu şey, yani söze getirdiği, söylediği, iletişim ve bildirimdir (Heidegger, 1996: 152). Tüm bunlar *Dasein*’in varlık yapısına kök salmış varoluşsal yapılarıdır ve ancak bu biçimde dil ontolojik olarak olanaklı olmaktadır. Sözün “burada”nın varlığının, yani ruhsal durum ve anlamının oluşturucusu olduğundan ve *Dasein*’in dünyada Varlık olmasından dolayı, söz söyleyen dünyaya içre varlık olarak *Dasein* kendini önceden dışa vurmuştur/ifade etmiştir. Bu anlamıyla Heidegger için bir dile sahip olmak *Dasein*’in temel özelliğidir (Heidegger, 1996: 154).

Bununla bağlantılı bir izlekte, Heidegger daha geç yazılarında -ki bu dönem *Kehre* (dönüş) olarak adlandırılır- dili daha merkezi bir konuma almıştır. Heidegger, “Dilin Doğası” adlı yazısında belirttiği üzere, eğer insanın kendi varoluşunun yerini dilde bulduğu doğruysa, bu onun farkında olmasından bağımsız bir şeydir, dille maruz kaldığımız deneyim, varoluşumuzun en içsel bağlantısına dokunur (Heidegger, 1982: 57). Hakkında konuşmak durumunda kaldığımız dil daima bizden önce de vardır. Dolayısıyla bir biçimde maruz kaldığımız dilin hep gerisinde kalmaya mahkûmuzdur. Ona göre dille ilgili deneyimimizin olanağını taşıyan alan şiirin<sup>30</sup> alanıdır. Söz konusu dönüş de zaten Heidegger’in poetik dil olarak şiire kaymasıdır.

Ona göre dil, insanla ortaya çıkan bir fenomen olarak kendini söylemede belli eder (Heidegger, 1982: 96). Söylemekle konuşmak özdeş değildir. Bir insan sürekli konuşarak hiçbir şey söylemeyebilir, ama sessiz kalarak da bir şeyler söyleyebilir. Söylemek; göstermek, görünür kılmak, iştilir kılmaktır (Heidegger, 1982: 122). Heidegger, “Dile Giden Yol” adlı yazısında da söylediği gibi, dilin özsel varlığı gösterme olarak söylemedir (*saying*). Onun gösterici yanı, hiçbir türden ime dayanmaz, tam tersi bütün imler, im olabildikleri amaç ve alan içinde bir göstermeden doğarlar

<sup>30</sup> Megill, Heidegger’in şiirinin bir sessizlik biçimi, Wittgenstein’in sessizliğinin de bir şiir biçimi olduğunu söyler (Megill 1998: 261).

(Heidegger, 1982: 123). Bu gösterme kendini görünür kılan bir işaret etme tarafından öncelenir.

Bu bakımdan Heidegger, “Dil varlığın evidir” savı kadar bildik diğer bir savını ortaya sürer: Dil konuşur (Heidegger, 1982: 124). “Dil” adlı yazısında da söylediği üzere, ona göre, dil sükûnetin (*stillness*) tınısı olarak konuşur. Sükûnetin tınısı, yani dil, ayırım ortaya çıktıkça varolur. Sükûnetin tınısı insani bir şey değildir. Tam tersine sözde verilidir, doğasıyla Heidegger için insan dilseldir. Burada kullanıldığı anlamıyla “dilsel” sözcüğü, konuşulan dilin dışında meydana gelmektir (Heidegger, 2001: 205). Böylece kendini sorun ederek *Dasein* üzerinden bir yolculuğa çıkan Heidegger, nihayetinde insanı dilsel bir varlık olmasıyla niteler. Bu onun dili düşünümde ulaştığı nihai noktadır.

Bu bağlamda insan kendini söz söyleyen bir varlık olarak öne sürer. İnsanlar en sonunda Varlığın kendisinden başka bir şey olmayan bir karşılıklı anlaşma bağlamı içerisinde var olduklarından, sesler çıkarmazdan önce dil içerisinde varolurlar (Barret, 2008: 61). Sonuçta Heidegger için kendini mesele edinen *Dasein*, dilde bu mesele edinmenin nesneleşmesini bulur. Bu anlamıyla kendini görünür kılmak için, eşdeyişle Kant’ın kendinde şeyini aşmak için dile gereksinir. Tam da bu noktada anlamı varlıkla özdeşleştiren ve yorumu kişinin kendi olabileceği olanakların açığa çıkarılıp geliştirilmesi olarak gören Heidegger için anlam ve yorum, kökenini tarihsel insan deneyiminden alan ve bu bağlamda ontolojik olarak değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Nitekim Heidegger’in öğrencisi olan Gadamer de aynı yolu izleyerek, fakat bunu sanat deneyiminden başlayarak Hegelci ve bir anlamda Platoncu bir çizgiye taşıyarak ilerletmiştir.

### 2.3. GADAMER

Gadamer hem öğrencisi olduğu Heidegger’in ardılı bir felsefeci hem de ona karşı yazmış bir filozoftur. Onun özgünlüğünü oluşturan, bir türlü kendisinden vazgeçilemeyen “yöntem” düşüncesine yönelttiği eleştirinin enginliğidir. Gadamer bir filozof olarak yalnızca bir duruma karşı çıkmaz, aynı zamanda o durumun dışında nefes alınabileceğini de göstermek ister. Tez açısından nefes alınacak yer, her durumda dilin

içindedir. Bu bakımdan bir dil filozofu ya da dil üzerinde düşünen bir filozof olarak Gadamer, yirminci yüz yıl felsefesinde dili düşünmede önemli bir uğraktır.

Bu bağlamda Gadamer ilk olarak Dilthey'in tin bilimleriyle doğa bilimleri ayrımını terk eder. Çünkü kendisi hermeneutiği, artık ne bir metinle ne de *Geisteswissenschaften*'a (Tin Bilimleri) kısıtlı görür (Palmer, 2003: 279). Bu noktadan itibaren Gadamer, kendi deyişle, Aristoteles'in pratik felsefesine dayanarak, başlangıçta Kierkegaard'dan, daha sonra da Heidegger'den aldığı dilin özünü konuşmada görme düşüncesine doğru yönelir (Gadamer, 2002: 332). Nitekim Gadamer, Heidegger'in anlamanın önyapısını ve insan varlığının özsel tarihselliği hakkında çözümlemesini, kendi tarihsel bilinç çözümlemesine dayanak noktası olarak alır (Palmer, 2003: 232). Bu noktada her iki düşünür de Husserl'in ortaya koyduğu fenomenolojiye çok şey borçludur. Öyle ki Gadamer'e göre yirminci yüzyılın başındaki en önemli başarı, Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ında belirtilen, sözcüklerden ayrı olarak tüm imlerle sözcüklerin anlamları arasındaki ayırmadır (Gadamer, 2007: 105). Bu ayırım, bir imin anlamı olarak kabul edilecek, konuşmacının yönelimiyle, bu yönelimselliğe sahip olmayan işaret edimi ayırımına karşılık gelir. Bu ayırım, Heidegger'in kabul ettiği, fakat Derrida'nın büsbütün karşı olduğu bir ayırmadır. Daha sonra göreceğimiz üzere, Derrida için, bir şey demek isterken kullandığımız işaretlerden (*marks*) bağımsız bir anlam yoktur. Bunu biraz açmak gerekirse, Husserl, imler arasında ikili bir ayırım yapar. Husserl, ifade edici imi (*expressive sign*), işaret edici imden (*indicative sign*) ayırır. Bu ayırımı yapma nedeni, ikinci imin, yani işaret edici imin, taşıdığı anlamdan bağımsız olmasıdır. Oysa ilk im için geçerli olan anlam, öznenin kendi saf anlamıdır. Bu bakımdan Husserl salt ifade edici imlerden kurulu bir dil tahayyül eder. Husserl'in bu ayırımı, tez içerisinde birçok filozofun kendi düşüncelerini geliştirirken atıfta bulunduğu bir ayırmadır.

Gadamer, Heidegger'in hermeneutiği üzerinden inşa ettiği kendi düşüncelerinde, Heideggerci etkilerden kırılmalar da yaşar. Elbette Heidegger'in tarihselliği ontolojik bir kategori olarak ele alma düşüncesi ve özelden de her türlü anlamanın "bir şeyi bir şey olarak" kavrayış olduğu düşüncesi, Gadamer'in hermeneutik düşüncesini derinden etkilemiştir (Bilen, 2002: 112). Her iki düşünür de felsefelerinin merkezine yaşantıları koyarlar. Yorumlama da zaten yaşantı dolayısıyla verili olanın açığa çıkarılmasıdır.

Gadamer, Heidegger'den farklı olarak bu verilmişliği gelenek aracılığıyla açıklar. Öyle ki Heidegger için anlama geleceğe yönelikken, Gadamer için geçmişe yöneliktir. Bunun en önemli nedeni Heidegger'in batı metafiziğinin dilini aşma isteğidir. Bu bakımdan her iki düşünür de pek çok ortak paydayı paylaşmakla birlikte, Heidegger zamanla şiire (Hölderlin, Rilke) yönelirken, Gadamer bir dil olayı olarak ele aldığı konuşma yapısını daha ayrıntılı işlemek için Hegel'e yönelmiştir. Bu durumda Heidegger gelecek bir deneyimi konu edinirken, Gadamer gerçekleşmiş olan konuşmaya geri döner (Wright, 2002: 79). Dolayısıyla ortaklaştıkları şeylerin çokluğuna rağmen, Gadamer kendi hermeneutiğini farklı bir bağlamda ele alır.

### 2.3.1. Hermeneutiğin Yöntem Eleştirisi ve Evrensellik İddiası

Gadamer'in anladığı anlamda hermeneutik, dünyanın insani deneyiminin dilselliğini belirleyen ve koşullayan tüm bağlamların içine sızar (Gadamer, 1977: 19). Hermeneutik daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma etkinliğidir (Gadamer, 1995: 11). Bu bağlamda Charles Taylor'a göre Gadamer bizi etnik merkezlikle görecelik ikileminin ötesine taşıma sözü veren yeni bir tasarı önerdiği için yirminci yüzyıl düşüncesine muazzam bir katkıda bulunmuştur (Taylor, 2002: 126). Bu bakımdan onu bir rölativist olarak görmek yanlış olacaktır. Onun sürekli karşı durduğu, kendini bir öznenin konumu üzerinden dayatan yöntemsel kesinlik iddiasıdır.

Nitekim Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in ilk baskısına yazdığı önsözde, bilim çağında hermeneutik bilincin, felsefesinin üstünlük iddiasının kendisiyle ilgili asılsız ve gerçekdışı bir şeye sahip olduğunu tanımak konusunda uyanık olmayı ve uyanık kalmayı sürdürmesi gerektiğini söyler (Gadamer, 2006: xxxiv). Ona göre tarihsel olarak başlangıcından beri hermeneutiğin sorunu, çağdaş bilim tarafından ileri sürülen yöntem kavramının sınırlarını aşmıştır. Onun için metinlerin anlaşılması ve yorumlanması bilimin ilgi alanında değildir, çünkü söz konusu olan, bizzat dünyadaki insan deneyimiyle bağlantılıdır. Buna bağlı olarak hermeneutik fenomen hiçbir biçimde temelde bir yöntem sorunu değildir. (Gadamer, 2006: xx). Tin bilimleri, felsefenin, sanatın ve tarihin deneyimi gibi bilimin dışına doğru yayılan deneyim biçimleriyle

bağlantılıdır. Bu tür deneyim biçimleri, Gadamer açısından bilime ait olan yöntemsel araçlarla doğrulanamaz (Gadamer, 2006: xxi). Tin bilimlerinin düşünceye sunduğu özel sorun, eğer biri onları düzenliliğin git gide artan bilgisinin ölçüsüyle ölçerse, doğalarının doğru bir biçimde kavranamayacağıdır (Gadamer, 2006: 4). Bu durumda Gadamer'e göre tin bilimlerinin kendine ait bir yönteminden asla söz edemeyiz.

Onun için hermeneutik gelişme tin bilimlerinin yöntemi de olamaz, daha çok dünya deneyimimizin ötesinden tin bilimlerinin gerçekte ne olduğunu anlama girişimidir (Gadamer, 2006: xxii). Bu genel olarak, resmin bütününe gören ve kendini ona göre konumlayan bir alandır. Gadamer için felsefe zaten bütünlüyle ilgili bir alandır. Bu durumda felsefe Gadamer için bilimsel nesnelere oluşan alanları aşarak bütünü aramaya koyulmak ve bu arayışa öncelik vermek istiyorsa, o durumda dile başvurmalıdır (Gadamer, 2004: 44). Bunun yanı sıra, tin bilimlerinin, hakikatin neliği üzerine düşünümü (*refleksiyon*) geleneğin dışına taşmamalıdır. Burada kastedilen elbette bir anlamıyla dilin dışına taşmaması gerektiğidir. Bu nedenle Gadamer'e göre tin bilimleri yeni kavramlar üretmeli ve kendini anlamasıyla, yorumunun ilkeler değil, ama kendine geri dönen bir olay temelinde kurulduğunun farkında olmalıdır (Gadamer, 2006: xxiii).

Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci basımına yazdığı önsözde, hermeneutiğin evrenselliğinin, keyfi biçimde sınırlanamaz ve kısıtlanamaz olduğunu söyler. Gadamer araştırmasının amacının genel bir yorum kuramı ve bu kuramın yönteminin ayrık (*differential*) bir açıklamasını öne sürmek olmadığını belirtir. Onun araştırmasının amacı, her anlama biçiminde ortak olan şeyi keşfetmenin yanı sıra anlamının asla verili bir "nesne"yle öznel bir bağ olmadığını, daha ziyade etkide bulunduğu tarihle bir bağının olduğunu göstermek olduğunu belirtir. Başka bir deyişle anlamının, anlaşılacak şeyin varlığına ait olduğunu ortaya koymayı istemektedir (Gadamer, 2006: xxviii). Bu bağlamda ona göre her gerçekleştirim (*performance*) ilkin yorumdur ve düzeltilmeyi bekler. Bu nedenle o bir "anlama"dır.

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in önsözünde, aynen Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsözde olduğu gibi tüm felsefesinin bir özetini verir gibidir. Ona göre hermeneutiğin yetki alanı evrenseldir ve özellikle dil anlamının gerçekleştiği şeyin

biçimidir. Anlamının gerçekleştiği söyleşinin bitimsizliği tanımlanamaz olana her göndermeyi göreceleştirir (Gadamer, 2006: xxxi). Bu noktada önceden belirtmek gerekirse, Gadamer kendisiyle yapılan bir söyleşide, *Hakikat ve Yöntem*'deki hermeneutik çözümlemede dilin özellikle bir sözlü ifade meselesi olmadığı içgörüsüne değindiğini söyler (Gadamer, 2008: 379).

Gadamer için unutulmaması gereken, söyleşinin bitimsizliğinin hermeneutiğin temel boyutu olduğudur (Gadamer, 1977: 16). Gadamer tarihsel deneyimle sen deneyimi arasında benzeşim kurar. Gadamer anlaşılın şeyin Sen (Thou) değil Sen'in bize söylediği şeyin hakikati olduğunu vurgular. Burada sen dolayımıyla görünür olan hakikattir. Söz konusu olan tarihsel gelenek için de geçerlidir. Anlaşılın varlık dildir, derken kastedilen tam da budur. Bu anlamda “anlaşılın varlık dildir” önermesi, birinin varlık üzerinde saltık bir egemenliğe sahip olduğu anlamına gelmez; tam tersi, varlığın bizim tarafımızdan inşa edildiği anlamına gelir. Öyle ki dil olagelenin (*Ereignis/what is happening*) anlaşıldığı yerde deneyimlenir (Gadamer, 2006: xxxii).

### 2.3.2. Oyun

Gadamer, kendi deyişiyile “hermeneutik” terimini, ilk döneminde Heidegger'in kullandığı gibi bir yöntembilim olarak değil, düşüncenin gerçek deneyiminin bir kuramı olarak kullanmayı sürdürür. Bu noktada Wittgenstein'a atfen kendi dil ve oyun çözümlemesinin saf fenomenolojik olduğunu vurgular (Gadamer, 2006: xxxiii). Ona göre oyun oyuncunun bilincinden ve dolayısıyla öznel bir edimden daha fazlasıdır. Gadamer kendi düşüncesini inşa etmeye estetiği sorun edinerek başlar ve bunu oyun kavramıyla bağdaşık bir biçimde ilerletir. Gadamer bu durumu, “Metin ve Yorum” adlı yazısında şu biçimde dile getirir:

Hermeneutik yapıyı, bilim tarafından ele alınan deneyimden çok, sosyal bilimlerin nesnesi olan sanat ve tarihin deneyiminde aramaya sürüklendim. Sonluluğun merkezi imlemine ilişkin Heideggerci içgörünün, hermeneutiğin içerimlerini geliştiren anlam deneyimimizin tüketilemezliğini yeniden doğrulamayı denedim (Gadamer, 2007: 161).

Gadamer oyun kavramını sanatsal bir bağlamda ele alır. O, estetik deneyimi konumlandırmak için Dilthey'in de kullandığı *Erlebnis* kavramını da ele alır. Yaşantı artık bulunmayı ele alırken, elimizde verili olan şey önem kazanır. Bu kavramın vurguladığı belirsizlik, bu kavramın sonul veri olarak ve her bilginin temeli olması dolayısıyla tüketilemeyeceğidir. Ona göre her yaşantı, yaşamın sürekliliğini bozar ve aynı zamanda kişinin yaşamının bütünüyle de bağlantılıdır. Gadamer için bir dünya olan sanat yapıtı, estetik olarak yaşantılanan bir *Erlebnis*, gerçeklikle tüm bağlarını koparır. Sanat yapıtının tanımı gereği bir estetik yaşantı olduğu aşikârdır. Gadamer, "Hermeneutik" adlı yazısında zaten *Hakikat ve Yöntem*'de incelemesinin, bilinen anlamda daima dogmatik olarak adlandırılması gereken bir deneyim alanından yola çıktığını söyler, yani sanat deneyiminden (Gadamer, 1995: 22). Estetik *Erlebnis* her zaman bitimsiz bütünün yaşanmışlığını içerir. Eş deyişle yaşantı, kendini tam da başka deneyimlerle birleştirmede için bitimsizdir. Bu özelliğiyle *Erlebnis* sanatın temel belirleyicisidir (Gadamer, 2006: 61). Gadamer sanat deneyimine gönderme yaparak, oyundan söz ettiğimizde aslında söz konusu sanat yapıtının varolma biçiminden söz ettiğini vurgulamak ister (Gadamer, 2006: 102).

Bu anlamda Gadamer'de oyun kavramı, onun yaşantı üzerinden açık kılmaya çalıştığı şeyi yorum kavramına bağlayan anahtar bir kavram işlevi görür. Ona göre oyuncu için oyun önemli değildir, oyuncunun oynama nedeni tam da budur. Oyuncunun kendisi oyunun yalnızca oyun olduğunu ve onun amaçların ciddiyetince belirlenen bir dünyada var olduğunu bilir. Onun bilmediği, dünyayla bu bağının gerçekte ne olduğudur. Nitekim oyun, oyuncu oyunda kendini unuttuğunda amacına ulaşır. Zaten genel olarak Gadamer'e göre anlamayı ilerleten ve olanaklı kılan dilin unutulmuşluğudur, yani metnin ve söylemin örttüğü temel öğelerin unutulmasıdır (Gadamer, 2007: 170). Gadamer açısından oyunu oyun kılan diğer bir şeyse ciddiyettir, oyunu ciddiye almayan oyunbozandır. Oyuncu oyunun ne olduğunu gayet iyi bilir ve yaptığı şeyin yalnızca bir oyun olduğunu da bilir, ama bilmediği bunu bilerek neyi bildiğidir (Gadamer, 2006: 103).

Bunlara dayanarak söylenebilir ki Gadamer'e göre sanat yapıtının duran ve varlığını sürdüren öznesi, onu deneyimleyen kişinin öznelliği değil, bizatihi sanat yapıtının kendisidir. Oyunun varolma biçiminin önem kazandığı nokta tam da budur. Çünkü



oyunun onu oynayanların bilincinden bağımsız bir özü vardır. Oyunun izleksel ufku özneliğin her kendi için oluşu/varlığı (*being-for-itself*) tarafından sınırlanmadığı zaman ve oyuncu davranan hiçbir öznenin olmadığı yerde varolur (Gadamer, 2006: 103). Oyuncular oyunun özneliği değildir, bunun yerine oyun temsile/sunuma oyuncuları vasıtasıyla ulaşır. Burada Gadamer, Wittgenstein’i anımsatacak biçimde, eğer oyun kavramının kullanımını incelersek birçok farklı oyundan söz edebileceğimizi söyler (Gadamer, 2006: 104). Ona göre oyundaki deviniminin hiçbir alt katmanı yoktur. Oynanan oyundur ve oyun onu oynayan bir öznenin olup olmadığına ilgisizdir. Böylelikle oyun, Gadamer için bir devinimin vuku bulmasıdır. Bu durumda oyunun varolma biçimi, bir oynar gibi davranacak oyuncuyu ya da özneyi gerektirmez. Oyunun temel anlamı ortak (*medial*) olmasıdır.

Dilin ilgili olduğu oyunun etkin öznesi diğer etkinlikleri arasında oyunda oynayan bir bireyin özneliği değil, oyunun bizatihi kendisidir (Gadamer, 2006: 104). Bu, oyunun, oyuncunun bilincine öncelliğini kabul etmenin de esasıdır. Her oynama, oynanmış değildir [*all playing is a being-played*] (Gadamer, 2006: 106). Öyle ki oyunu anlama bağlayan da bu yanıdır. Oyunun gerçek öznesi oyuncu değil oyundur. Oyuncuya oyuna egemen olduğunu düşündüren de oyundur. Bu anlamıyla her oyun, kendisini oynayan kişiye bir görev yükler. Futbol oynadığımızda kendimize bir görev/amaç yükleriz, yani gol atıp yemeyerek maçı kazanmak gibi. Oyunun amacı bu görevlerin yerine getirilmesi değil oyunun deviniminin düzenlenmesidir. Oysa oyun kendini sunmakla sınırlıdır. Öyle ki onun varolma biçimi kendini sunmaktır (*self presentation*), yani oyun bir kendini sunmadır (Gadamer, 2006: 108). Kendini oyunun verdiği göreve adanmak kendi kendisini oynamaktır. Bu durumda oyuncu, oyunu, kendisini aşan bir yaşantı olarak deneyimler.

Gadamer için oyun ilkece yinelenebilir ve sürekli. Oyun, bir yapının yalnızca enerjisine değil, bir *ergon*’un karakterine de sahiptir. Bu anlamıyla Gadamer oyunu yapı olarak adlandırır (Gadamer, 2006: 110). Bu benzeşim, Saussure’u ve onun yapısalci yaklaşımını akla getirir. Oyuncuların hiçbirinin kendileri için kendi varoluşları yoktur, oyuncunun eylemeye devam etmesi yalnızca onun eylediği anlamına gelir. Dolayısıyla oyunu oyuncu açısından tanımlamak olanaksızlaşır. Burada unutulmaması gereken,

Gadamer'in oyun kavramı üzerinden, bilen ve egemen öznenin konumunu sorunsallaştırmaya çalıştığıdır. Oyunun kendisi, kimse için varoluşunu sürdüremeyen oyuncunun kimliğinin bir tür dönüşümüdür. Oyuncu veya oyun yazarı artık yoktur, yalnızca oynuyorlardır (Gadamer, 2006: 111).

Öyleyse Gadamer'de artık dünyada olmayan, bizim kendimizde yaşattığımızdır. Oyunda temsil edilen varlık ortaya çıkan şeydir. Yaşamın komedisini ve trajedisini algılayan kişi, onunla oynayan oyunu gizleyen amaçlara göre düşünme ayartmasına direnir. Bu durumda “Gerçeklik” daima her durumda karar verilmemiş gelecekteki olanaklarda bulunan arzunun veya korkunun bir ufkunda bulunur. Öyleyse oyun bir yorumlamadır. Yorumlama ise yeniden yaratmadır, ama yorumcunun bulduğu anlama göre temsil edilen yaratılmış yapıtın yaratıcı değil, yeniden yaratıcı bir edimidir. Bu bir yapıtı ilk defa yaratma değil, ama zaten varolan bir yapıtın yeniden yaratılması eylemidir. Bu bakış açısıyla tarihsel deneyimimizin sonluluğundan, eşsiz ve doğru, bütüncül yorum düşüncesi saçmadır (Gadamer, 2006: 118).

### 2.3.3. Metin ve Yorum

Gadamer, “oyun” ve “yorum” kavramlarını yazıyla, dolayısıyla metinle ilişkili düşünür. Bu nedenle Gadamer estetik ile hemeneutik arasındaki bağı anlattığı bölümün alt bölümcesinde edebiyata değinir. Bu alt bölümcede Gadamer edebiyat üzerinden anlama-okuma-metin bağına açık kılmaya çalışır. Öncelikle okuma saf zihinsel, içsel bir süreçtir (Gadamer, 2006: 153). Ona göre, anlayarak okuma her zaman bir tür yeniden üretim (*reproduction*), gerçekleştirim (*performance*) ve yorumdur. Bu noktada vurgulanması gereken, her bilimsel (*scholarly*) araştırmanın, dile bağımlılığıyla birlikte edebiyat biçimini alacağıdır. Ona göre edebiyat yalnızca söylenmiş olan şeyle sınırlıdır; çünkü ancak söylenmiş olan şey yazılabilir. Bütün yazılı yapıtların içeriğini anlamlı kılan, dilin içinde derin bir birlikteliğe sahiplerdir (Gadamer, 2006: 156). Bu anlamıyla Gadamer, edebiyat kavramını yalnızca edebi yapıtlarla ilgili değil, genel olarak yazılı olan her şeyi içine alacak biçimde düşünür. Edebiyat, sanat ile bilim arasında bulunur. Edebiyatın da nesnesi olan metnin varolma biçimi (*mode of being*) biricik ve karşılaştırılmaz bir şeye sahiptir. Bu noktada vurgulanması gerekir ki yalnızca yorum

kavramı bağlamında ve onun temelinde, metin kavramı dilselliğin yapısında merkezi bir kavram durumuna gelir. Öyle ki “Metin ve Yorum” adlı yazısında belirttiği üzere Gadamer için metin kavramı kendini yalnızca yorum bağlamında ortaya koyabilir (Gadamer, 2007:168).

Yazılı söz ve onun paylaşımı olarak edebiyat en yabancı ortama aktarıldığında bile zihinsel olarak anlaşılabilir. Gadamer bu düşünceleriyle Dilthey’i yankılar gibidir. Ona göre hiçbir şey yazı kadar zihnin izi değildir. Yorumlama ve anlamın çözümlenmesiyle bir mucize gerçekleşir; yabancı ve ölü olan şeyler bütüncül bir şimdiye ve aşinalığa dönüşür (Gadamer, 2006: 156). Yine de yazı, konuşulan şeyin yazıda sabitlenmesinden fazlasıdır ki bu onu Dilthey’den ayıran şeydir. Yazıda sabitlenmiş her şey, geriye ilkin söylenmiş olana gönderme yapar, ama aynı zamanda eşit oranda ileriye de bakar. Söylenmiş olandaki her şey, hâlihazırda daima bir anlamaya yönelmiştir ve bu zorunlulukla başkasını da içerir (Gadamer, 2007: 173). Öyle ki Gadamer için yapılardan, araçlardan ve mezarda yatanlardan bize kalan geçmişin atıkları, onları savuran zamanın fırtınalarıyla harap durumdadırlar, oysa yazılı bir gelenek okunup anlamı çözüldüğünde şimdideymiş gibi bizimle konuşan saf geniş bir akıl olur. Bir zamanlar yaşamış olan yazıyla bir nevi yeniden yaşam kazanır. Demek ki bu anlamıyla yazı geçmişi şimdiye taşıyan bir araçtır ve bu işleviyle geleneğin taşıyıcısı konumundadır.

Nasıl ki sanat yapıtının varlığı oynasa ve izleyiciler tarafından algılandığında gerçekleşiyorsa, aynı şey evrensel metinler için de geçerlidir. Ancak anlama sürecinde anlamın ölü izleri yaşayan anlamlara dönüşürler (Gadamer, 2006: 156). Tüm bunlar ışığında Gadamer hermeneutiğin görevini belirler. Hermeneutik, metinlerin anlaşılmasıyla ilgili olan disiplindir. Bu durumda yalnızca edebiyat değil, her sanat yapıtı da anlaşılmaya gereksinen başka bir metin gibi düşünülmelidir. Anlama, anlamın içinde gerçekleştiği, tüm ifadelerin/bildirimlerin (*statement*) anlamının biçimlenip etkinleştiği olayın bir parçası olarak kavranmalıdır (Gadamer, 2006: 157). Bu bakımdan metin anlamın temel zeminini oluşturur.

### 2.3.4. Ön-anlama'dan Önyargı'ya

Hermeneutiğin temel iddialarından biri olan, Schleiermacher'ın “bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak” iddiası, o zamandan beri varolagelen bir formüldür. Gadamer'e göre bütün bir çağdaş hermeneutik bu formülün değişik yorumlarının tarihidir (Gadamer 2006: 191). Bu şu demeye gelir, bir şeyler yaratan sanatçı asla kendi yarattığı şeyin tayin edilmiş/belirlenmiş yorumcusu değildir. Kendi yapıtının bir yorumcusu olarak yapıtının diğer alıcıları üzerinde hiçbir yetkesi yoktur. O kendi yapıtının bir okurudur. Sanatçının bir okur olarak yapıtına yüklediği anlam, o yapıtın standardını/ölçütünü belirlemez. Gadamer'e göre yorumun tek standardı yapıtın anlamı, yani yapıtın anlatmak istediği şeydir (Gadamer, 2006: 192).

Gadamer'de yapıtın yorumcusu, yazarda, yazarın niyetinin ötesine taşan, yazarın bilinçdışını da gözeterek yazılı yapıtı yorumlar. Bir bakıma yazarın bilinçdışında bulunan ve yazıya aktardığı şeyi bilinç alanına taşır. Bu bakımdan Gadamer, yapıtı yazarından daha iyi anlamakla ilgili ilkenin kökenini usalcılıktan aldığı belirtir. Schleiermacher'ın formüle ettiği bu ilkeye göre, hermeneutik kendisini dilin kural koyucu örneğine bağlı olarak, dilde paylaşılarak anlaşılabilir her şeye bağlı olarak düzenlemelidir. Dil bir ifade alanıdır ve onun hermeneutik alandaki önceliği, yorumcunun metnin hakikat iddiasından bağımsız biçimde onu kabul etmesindedir. Gadamer yorum sorununu ele alırken Heidegger'in *Dasein* kavramına özel bir önem verir. *Dasein*'in hep zaten önceden olmuş olanı imleyen yanı, onu gelenekle ve dolayısıyla yorum sorunuyla bağlantılı kılar (Gadamer, 2006: 254).

Gadamer “Pratik Felsefe olarak Hermeneutik” adlı yazısında da belirttiği üzere her doğru yorum fark edilemeyen düşünce alışkanlıkları tarafından dayatılan sınırlamalara ve keyfî hayallere karşı hazır olmalı ve bakışını doğrudan “şeylerin kendilerine” yöneltmelidir. Gadamer'in deyişiyle bu anlamıyla yorum daima yoldadır (Gadamer, 2007: 240). Böylece metni anlamaya çalışan biri her zaman tasarlıyordur. Metni anlamaya çalışan kişi metnin ilk anlamının algılandığı yerde, metnin bütünü açısından bir anlam tasarlar. Yine bu ilk anlam, metni anlamaya çalışan kişi, metni kesin bir anlama göre belirli beklentilerle okuduğu için ortaya çıkar (Gadamer, 2006: 26). Burada söz konusu edilen hâlihazırda olan bir ilk anlamdır. Bu aslında, Heidegger'in

betimlediği, öntasarının (*Vorentwurf*) her belirlenmesinin, anlamın yeni bir tasarımının kendisinden önce tasarlama yetisinin olduğu süreçtir. Karşıt tasarımlar, anlamın birliği daha açık hale gelinceye kadar yan yana bulunurlar. Bu durumda yorum, daha uygun olanlarla yer değiştiren ön kavrayışlarla (*fore-conception*) başlar. Yeni tasarım, bu aralıksız süren anlama ve yorumlama devriminden meydana gelir (Gadamer, 2006: 269). Bu yaklaşım Gadamer'in doğrudan Heidegger'den aldığı bir düşüncenin ürünüdür.

Gadamer açısından şeylerin kendisi tarafından onanmış, doğası gereği ileriye dönük beklentisel (*anticipatory*) tasarımları hesaba katmak, anlamının değişmez görevidir. Yorumcunun zaten edindiği ön-anlamlara itimat etmek yerine, kendinde bulunan ön-anlamların yasallığını, kaynağını ve geçerliliğini sorgulaması daha doğru bir yaklaşımdır. (Gadamer, 2006: 270). Öyle ki bir şeyleri anlamak isteyen biri en başında kendisini kendi keyfi ön-anlamlarına teslim etmemeli, metinde varolan anlama kulak vermelidir. Metni anlamayı deneyen kişi, metnin kendisine anlatacaklarına hazırlıklı olmalıdır. Kaldı ki Gadamer için hermeneutik duyarlılık, yorumcunun yansızlığını değil, kişinin kendi ön-anlamlarını ve önyargılarını üstlenmesini ve öne çıkarmasını gerektirir (Gadamer, 2006: 271). Önemli olan kişinin kendi yanlışlığının ayırımında olmasıdır, böylece metin kendini bütün başkallığıyla sunabilir ve sonuçta kendi hakikatini başkasının ön-anlamasına karşı öne sürebilir (Gadamer, 2006: 272). Burada özellikle vurgulanması gereken husus tarihsel olarak, dilin aracılık ettiği bir ön-anlamalar takımını kalıt olarak, bir anlamlı dünyaya sahip olma olanağını elde edeceğimizdir (Wachterhauser, 2002: 232).

Gadamer, Heidegger'in ön-anlama kavramını kendi önyargı kavramına dönüştürür. Öyle ki Gadamer için saklı önyargıların tiranlığı nedeniyle, gelenekte bizimle konuşana karşı sağır olmuşuzdur. Yine de her anlamının kaçınılmazca bazı önyargılar içerdiğinin tanınması hermeneutik soruna kendi dayanağını verir. Öyle ki ona göre tüm önyargılardan bağımsız olduğumuz düşüncesi çok naif bir düşüncedir. Burada Heidegger'e atfen Gadamer Aydınlanmanın temel önyargısının bizatihi önyargıya karşı olduğunu söyler. Bu bir biçimde geleneğin yok sayılmasıdır (Gadamer, 2006: 272-273). Gadamer söz konusu ettiği önyargıyı yanlış yargıdan ayırır. Ussalcılık önyargıları

temelsiz sayar ve onları ortadan kaldırmaya çalışır. Gadamer burada Dilthey'i yakasını ussalıcı bilgi kuramından kurtaramamakla itham eder. Ona göre Dilthey'in hermeneutiği bu bağlamda doğru temeli sağlayamamıştır. Öyle ki Dilthey'in nesne edindiği tarih bizim değildir, daha ziyade biz tarihe aiddir. Nitekim kendimizi, kendi üzerimize düşünerek anlamadan önce devlet, aile gibi kurumlarla bağımızda anlarız. Gadamer'e göre bu öznelciliğin çarpıtıcı bir aynasıdır. Bu noktada bireyin öz farkındalığı tarihsel yaşamın kapalı devresinde bir titreşimdir yalnızca. Ona göre bu yüzden bireyin yargılarından çok önyargıları bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturur (Gadamer, 2006: 278).

Gadamer önyargı kavramına genel olarak anlaşıldığının dışında olumlu bir değer de yükler. Ona göre insanın sonlu tarihsel varolma biçimini haklı kılmak istiyorsak, önyargı kavramını yeniden düzenlemeli ve meşru önyargıların da olabileceğini kabul etmeliyizdir. Bu bağlamda ona göre hermeneutiğin epistemolojik soruyu şu biçimde yeniden ortaya koyması gerekir: "Önyargıların meşruiyetinin zemini nedir?" (Gadamer, 2006: 278). Ona göre aydınlanma, önyargıyı genel olarak yetkeyle bağlantılı düşündüğünden, önyargının kökeni yetke olarak düşünülmüştür. Oysa önyargının bir yetkeye inanç olması, onun hakikatin de kaynağı olmasını engellemez. Yetke kendi önyargılarını insanlara meşru olarak dayatan bir şeydir. Burada önemli olan önyargıya muhatap olan kişinin, o önyargının meşrulaşma aracı olmasıdır. Demek ki bir yargının meşruiyetini belirleyen şey bir bakıma gelenektir.

### **2.3.5. Gelenek**

Gelenek, Gadamer'in adlandırmasıyla önyargıların geçerlilik zeminidir (Gadamer, 2006: 282). Bu gelenekte her zaman özgürlük ve tarih öğeleri bulunur. Bir zamanlar varolan en sahici ve saf gelenek bile durağanlığa direnemez. Bu bakımdan gelenek doğrulanmaya, benimsenmeye ve işlenmeye gereksinim duyar (Gadamer, 2006: 282). Gelenek Gadamer'e göre temelde bir muhafaza etmedir ve tüm tarihsel değişimlerde etkindir. Onda eski olan yeni olanla birleşir, ama bu Hegelci anlamda bir diyalektik süreç değildir. Onun için geleneğin aktarımı, nihai noktada eskiden yeniye pürüzsüz bir geçiş değil, tersine yeninin beklenmedik ortaya çıkmasıdır. Bu çıkış, yeni için aşamalı

hazırlık, bir bekleme dönemi gerekse bile, aniden dipsiz uçurumdan doğan bir şey olarak kavranır (Kisiel, 2002: 198).

Ona göre biz her zaman bir geleneğin içinde bulunuruz, dolayısıyla gelenek bir nesnelleştirme süreci değildir. Geleneğin bize söylediği şeyi yabancı, başka bir şey olarak kavramayız. Gelenek her zaman bizim bir parçamızdır. Tin bilimlerinde anlama kendisine gelenek tarafından alınabilir olma olanağını verir (Gadamer, 2006: 283). Çağdaş tarihsel araştırma bir nevi geleneğin aktarıcısıdır. Geleneğin içinde geçmişin yeni bir sesle dile gelmesi, yeni bir tarih deneyimini oluşturur. Onun için gelenek, metinlerin yanı sıra, kurumları ve yaşam biçimlerini de kapsar (Gadamer, 1977: 96). Bu Gadamer'i Wittgenstein'a yaklaştıran bir diğer yaklaşımdır. Burada hep akılda bulundurulması gereken şey, geleneğin kendini bana bir sen olarak dayatan dil olduğudur.

Bu nedenle de elbette Dilthey'de olduğu gibi, tin bilimlerinde, doğa bilimlerindekiyle aynı anlamda bir araştırma nesnesinden söz edilemez. Tin bilimlerinin sorun edindiği şey, şimdi ve onun ilgileri tarafından özel bir yolla güdülenmiş olan ilgileri izlediğimiz gelenektir. Bu bakımdan tarihsel araştırma incelediği nesneden hareketle anlaşılabilir. Başka bir deyişle onun kendinde bir nesnesi yoktur. Bu, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden temel ayrımıdır (Gadamer, 2006: 285). Sonuçta Gadamer için anlama, geçmişle şimdi arasında aracılık yapan bir aktarma süreci olan geleneğin bir olayına katılmaktan daha az öznel bir eylem olarak düşünülemez. Bu tam da yordam ve yöntem düşüncesinin egemenliğinden uzakta, hermeneutikte geçerli olması gereken şeydir (Gadamer, 2006: 291).

Gadamer'in hermeneutik koşul olarak gördüğü bir *geleneğe ait olmanın*, anlama açısından kimi sonuçları vardır. Öncelikle anlama devinimi bütünden parçaya, daha sonra parçadan bütüne doğru işler. Bu noktada hermeneutiğe yüklenen görev anlaşılabilir anlamın birliğini merkezden uzağa doğru yaymaktır (Gadamer, 2006: 291). Tüm ayrıntıların bütünlükle uyumu doğru anlamının ölçütüdür. Burada tez açısından önemli düşünce ise anlam'ın anlama'yı öncelediğidir. Bu düşünce ekseninde Gadamer'in anlama döngüsü daha açık hale gelir.

Gadamer, Dilthey'in tarihsel dünyanın tüm metin yorumlarına uygularken kullandığı ilkeyi kimi çekinceleri olsa da kabul eder: Bir metin ancak kendi koşullarında anlaşılmalıdır. Gadamer'in çekincesi bunun anlamının döngüsel devinimini anlamakta yeterli olup olmayacağı yönündedir. Gadamer bu çekincesini aşmak için yeniden Scheiermacher'e döner. Dolayısıyla bir metni anladığımızda kendimizi yazarın zihnine yerleştiremeyiz, ama kendimizi onun kendi görüşlerini biçimlendirdiği bakış açısına yerleştirmeyi deneyebiliriz. Eşdeyişle yazarın, yazdıklarını yazarken varolan koşullarını arayarak metinde bulmaya çalışabiliriz. Nitekim Gadamer'e göre yazılı şeyin doğru bir anlaması için kendinde anlaşılabilir olan anlamın boyutunda deviniriz ve bu nedenle yazarın öznelliğine geri dönmemiz için hiçbir neden yoktur.

Gadamer'in hermeneutiğe yüklediği diğer bir görev ise anlamının döngüselliklerinin gelenekle bağını açık kılmasıdır. Böylece Heidegger'in de kullandığı biçimiyle anlamının döngüsel devinimi metin boyunca ileri geri işler ve metin kusursuzca anlaşıldığında durur (Gadamer, 2006: 293). Bu bütün parça döngüsü en kusursuz anlamda çözümlenmez, daha çok bütünlüğünde kavranır. Metni anlamamızı olanaklı kılan biçimsel olmayan bu devinim, öznel bir eylem değildir. Daha ziyade bizi gelenekle birleştiren ortaklıktan kaynaklanır. Bu ortaklık, gelenekle bağımız sürdüğünce yeniden biçimlenmektedir. Bunu yaparak aslında geleneği sürekli yeniden üretiyoruzdur. Böylece anlama döngüsü, yöntemsel bir döngü değil, ama anlamının ontolojik yapısının bir ögesini betimleyen bir döngüdür (Gadamer, 2006: 293-294).

Gadamer'e göre her anlamının temelini oluşturan bu döngünün, onun "tamlığın/bütünlüğün ön kavrayışı (*fore-conception of completeness*)" dediği kimi hermeneutik içerimleri vardır. Bu, her anlamının biçimsel koşuludur ve anlamın birliğinin anlaşılabilir olduğunu gösterir. Öyle ki biz bir metni okuduğumuzda, onu tamamlanmış olarak varsayabiliriz. Ne zamanki metin anlaşılabilirliğini yitirir, o zaman onu anlamak için başka arayışlara gireriz. Burada unutulmaması gereken, anlamının ilkin söylenen şeyin içeriğini anlamak olduğu ve başkasının anlamını anlamının ve yalıtmanın ikincil olduğudur (Gadamer, 2006: 294). Böylece Gadamer için her hermeneutik önkoşulun temeli, kişinin kendi ön-anlamasıdır (*fore-understanding*). Basitleştirerek söylemek gerekirse metni okuyan, metinle paylaştığı gelenek yoluyla



dile gelen şeyle bağlantısını kurarak metni anlayabilir. Bu durumda hermeneutik etkinlik, aşinalıkla yabancılık kutuplaşmasına dayanır ve söylenmiş olana, yani metnin bize yönelttiği dile, bize anlattığı öyküye bakılmalıdır. Burada bir gerilim söz konusudur ve bu gerilim, geleneksel metne aşinalığımızla yabancılığımız, tarihsel olarak yönelmiş uzaktaki nesneyle geleneğe ait olan arasındaki oyunda bulunur. İşte Gadamer için hermeneutiğin gerçek mantığı *bu arada olmak*tır (Gadamer, 2006: 295).

Bu noktada onun için yorumcunun bilincinde bulunan önyargı ve ön-anlamalar, kullanılabilmesi açısından hiç de yorumcunun elinde değildir. Yorumcu anlamayı olanaklı kılan önyargıları, anlamayı engelleyen önyargılardan ayıramaz. Bu ancak anlam sürecinde belirlenebilir ve Gadamer açısından hermeneutik tam da bunun olma yolunu sorgulamalıdır. Bu daha önce de belirtilmiş olan, metni yazarından daha iyi anlamayı olanaklı kılan koşulları da sağlar. Öyle ki her çağ, kendisine aktarılan metni kendi koşullarında anlamalıdır. Çünkü metin, içinde kendisini anlamaya çalıştığı geleneğe aittir. Nitekim yorumcuya konuştuğu biçimiyle metnin gerçek anlamı, yazara ve en başta muhatap olduğu izleyicisinin koşullarına bağlı değildir (Gadamer, 2006: 296). Böylece Gadamer için metnin anlamı her zaman yazarını aşar. Bu nedenle anlama daima üretici bir etkinliktir de. Dolayısıyla bir metnin ya da sanat yapıtının hakiki anlamının keşfi bitimsiz bir süreçtir (Gadamer, 2006: 298).

### **2.3.6. Ufuk Kavramı**

Gadamer bütün bunları söyledikten sonra anlamın temelde tarihin etkisindeki bir olaya bağlı olduğunu belirler. Bu noktada unutulmaması gereken, tarihsel olarak hiç kimsenin kendisiyle ilgili bilgisinin tam olmadığıdır. Gadamer’de kişinin tarihsel olarak sınırlılığı veya bu eksikliği bizi ufuk kavramına bağlar. Ona göre ufuk, belirli bir bakış noktasından görülen her şeyi içeren görüş erimini ifade eder (Gadamer, 2006: 301). Ufku olmayan biri uzağı yeterince göremez ve yakınında olan şeylere aşırı değer biçer. Bu bağlamıyla bir ufka sahip olmak yakınında olanla sınırlanmamak ve onun ötesinde olanı görebilmektir. Bu bakımdan tarihsel anlamanın görevi, doğru bir tarihsel ufuk edinmeyi de içerir. Bu bir bakıma çok bildik şeyi başarmaktır, yani başkasını onun

konumundan değerlendirmeyi öğrenmektir. Böylece bir konuşma esnasında karşı tarafın ufkunu keşfettiğimizde onunla anlaşılabilir hale geliriz. Yine de unutulmaması gereken ufkun bizim içinde devindiğimiz ve bizimle devinen bir şey olduğudur. Öyleyse geçmişin ufku da ona bakan kişilerin ufkuyla birlikte sürekli değişmektedir.

Gadamer'e göre geleneği anlamak, tarihsel bir ufka sahip olmayı gerektirir. Önyargılar da kendi tarihselliklerinde belirli bir şimdinin ufkunu oluştururlar. Anlama ise her zaman kendi başlarına var oldukları varsayılan ufukların kaynaşmasıdır (Gadamer, 2006: 305). Bir gelenek içinde bu sürekli varolan bir durumdur. Burada eskiyle yeni, hiçbirini mihenk noktası almaksızın anlaşılabilir bir şekilde iç içe geçerler. Tarihsel bilinç kendi başkalığının ayrımındadır ve bu nedenle geçmişin ufkunu kendi ufunda temellendirir. Bu bakımından Gadamer için yorum, anlamada nadiren gerçekleşen bir şey ve ona sonradan yapılan bir ek değildir. Anlama daima yorumdur ve yorum anlamının belirgin/açık kılınmış biçimidir. Bu bağlamda yorumlayıcı dil ve kavramlar anlamının içsel yapısına ait olarak kavranır. Bununla tüm dil sorunu, felsefenin dış tarafından, felsefenin merkezine yerleştirilir (Gadamer, 2006: 306). Burada Gadamer tarihsel etkin bilincin yapısının temelde deneyimin (*Erfahrung*) yapısı olduğunu söyler. Dolayısıyla dönüp dolaşıp varılan yer, deneyimdir.

Gadamer'e göre tin bilimlerinden ayrı olarak doğa biliminin amacı artık tarihsel hiçbir öge içermeyen deneyimi nesneleştirmektir (Gadamer, 2006: 342). Oysa deneyim, bilimin yaklaşımıyla bir evrensellik içermez, özünde deneyim biriciktir ve bir süreçtir. Deneyimin nesneleştirmeye gelmeyen bu yapısı, Gadamer'in genel olarak yöntem anlayışına karşı duruşunun da çıkış noktasıdır. Burada dil "deneyim"ini iki farklı anlamda kullandığımız zaman gösterir. Beklentilerimize uyan ve doğrulayan deneyim ve başımıza gelen yeni deneyimler. Bu ikinci deneyim Gadamer açısından hakiki deneyimdir ve daima olumsuzdur (Gadamer, 2006: 347).

Onun için yeni bir yaşantıyı yaşantılayan, bir deneyimin ayırıcısına varmıştır ve böylelikle bir şeyin onun için deneyim olduğu yeni bir ufuk kazanmıştır. Bu haliyle deneyim asla bir bilim veya bilim nesnesi değildir. O daha çok insanın tarihsel doğasına özgü bir şeydir. Gadamer için deneyim, beklentiler ve bu beklentilerin sonucunda ortaya çıkan

düş kırıklarıyla doludur ve işte tam da bu sırada edinilir (Gadamer, 2006: 350). Bir bakıma deneyim, özde hep vurgulanageldiği üzere insanın sonluluğunun deneyimidir. Böylece Gadamer için gerçekten deneyim sahibi biri ne zamanın ne de geleceğin efendisi olmadığını, bir bakıma tüm öngörülerin sınırlı ve tüm planların kesinsiz olduğunu bilir. Bu nedenle gerçek deneyim, insanın kendi sonluluğunun ayırımına varmasıdır (Gadamer, 2006: 351). Bundan dolayı, yaşanan her deneyim geri dönmemesine vuku bulmaktadır. Dolayısıyla gerçek bir deneyim aynı zamanda kişinin kendi tarihselliğinin deneyimidir. Bu tarihin bir noktasında, neyse o olduğumuz kişi olmanın sonucu deneyimlediğimiz bir şeydir.

### 2.3.7. Gadamer’de Dil

Daha öncede söylendiği üzere Gadamer açısından hermeneutik deneyim gelenekle bağlantılıdır. Zaten ona göre gelenek deneyimle edinilmiş bir şeydir. Fakat onun için gelenek, deneyimin bize öğrenmeyi ve hüküm sürmeyi öğrettiği basit bir süreç de değildir. En basit deyişle onun için gelenek, bize kendisini bir Sen olarak ifade eden Dil’dir (Gadamer, 2006: 352). Bu anlamda Gadamer geleneği anlamının, Dilthey’de olduğu gibi başkasının yaşam ifadesini anlamak değil, bizatihi dille bağlantılı olarak, konuşan bir Ben veya Sen’den bağımsız, kişinin anlatmak istediği anlamı anlamak olduğunu düşünür (Gadamer, 2006: 352). Dolayısıyla deneyimlenen asıl gelenek dildir. Burada anlam, Gadamer’in soru yanıt ilişkisi bağlamında hep bir soruya yönelimin anlamıdır. Bu etkileşim bağlamında, söyleşide (*in dialogue*) konuşulan dil, anlamının iletişimini gerçekleştirir, yazılı gelenekte ise anlamın aktarılması hermeneutiğin görevidir (Gadamer, 2006: 361).

Kısaca söylemek gerekirse, Gadamer için hermeneutiğin görevi metinle bir söyleşiye girmekse, söyleşi daha önceden konu edinilen şeyin anımsanmasıdır. Böylelikle söyleşi, içinde yorumlandığı yazılı gelenekteki yabancılığından, söyleşi içerisinde vuku bulan yaşanan bir şimdiye dönüşür. Günter Figal’e göre Gadamer bu söyleşi yaklaşımıyla Heidegger’in “dil konuşur” savının bir türevini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan ona göre konuşmada ve söyleşide vuku bulan, bizim şeylerle ilgili eylemimiz değil, ama Gadamer’in Hegelci bir tabirle söylediği üzere, kendinde şeyin yaptığıdır [*the doing of*

*thing it self*]. Öyle ki Figal'in deyişiyile bu yaklaşım açık kılındığında Gadamer'in dil anlayışı da açık hale gelir (Figal, 2002: 109).

Gadamer'in bu yaklaşım çerçevesinde ortaya koyduğu soru yanıt mantığına göre, tarihsel bir metnin, yorumun nesnesi olabilmesi için, yorumcuya bir soru yöneltmesi gerekir. Öyle ki yorum her zaman yorumcu için sorulmuş soruyla bir bağı içerir. Bu Gadamer'in deyişiyile hermeneutik bir ufuk kazanmaktır. Bu anlamıyla hermeneutik ufku, metnin anlamının içinde belirlendiği sorunun ufku olarak da tanımlayabiliriz (Gadamer, 2006: 363). Ona göre bir ufuk olmaksızın anlam belirsizdir, bu nedenle anlamın bir biçimde somutlaştırılması gerekir.

Bu durumda metne yönelen yorumcu metnin arkasında yatan anlamı arar. Bu arayışının gerçekleşmesi için sorunun ufkuna erişmelidir. Burada bir tümcenin anlamı, yanıt olduğu soruya bağlıdır, ama zorunlu olarak bu anlamın ötesine doğru genişlemektedir. Eşdeyişle metni anlamak, ona yöneltilen soruyu anlamaktır. Bir metni yorumlamak için gereken ilk şey ise metnin anlamının götüreceği doğrultu içerisinde belirlendiği anlam ufkunu anlamaktır (Palmer, 2003: 262). Gerçek bir anlamının parçası, tarihsel bir geçmişin kavramlarını, onları kavrayışımızı kapsayacak bir yolla yeniden edindiğimizde görünür olur. Bu Gadamer'in daha önce söylendiği üzere “ufukların kaynaşması” olarak adlandırdığı şeydir (Gadamer, 2006: 367). Ufukların kaynaşması, metin ile yorumcu arasında kurulan bir köprü gibidir.

Gadamer, “Hermeneutik Düşünümün Erimi ve İşlevi” adlı yazısında söylediği üzere, *Hakikat ve Yöntem*'de tarihsel yabancılaşmadan, ufukların kaynaşması biçiminde üstesinden gelindiğini göstermeye çalıştığını belirtir (Gadamer, 1977: 39). Bir bakıma onun bu kavramı, insan bilincinin tarih tarafından etkilendiğini ve bu etki altında dünyayı anladığını varsayar (Tatar, 2001: 294). Bu noktada yirminci yüzyılın önemli bir diğer dil düşünürü olan Charles Taylor, Gadamer'in “ufuk” kavramına özel bir önem verir. Ona göre “ufuk” kavramı, kendine özgü olan bir karmaşıklığa sahiptir. Bir yanda ufuklar tanımlanabilir ve birbirinden ayrılabilirlerdir, diğer yandaysa evrim geçirip değişebilirler. Öyle ki sabit bir ufuk diye bir şey yoktur. Ona göre ufuk, içinde hareket ettiğimiz ve bizimle hareket eden bir şeydir ve bu yanılla aynen dil gibi işler (Taylor,

2002:136). Bu anlamıyla “ufukların kaynaşması” tabirini bu ikili yanıyla anlamak faydalı görünüyor.

Bu bakımdan Gadamer’in özellikle vurguladığı şey, anlamada meydana gelen ufukların kaynaşmasının aslında dilin başarısı olduğudur (Gadamer, 2006: 370). Dil olağanüstü bir biçimde düşüncemize yakındır ve işlerken öyle küçük bir nesne olarak işler ki, sanki kendi varlığını bizden saklıyor gibidir. Hatta Gadamer’e göre dilin kendini koruyucu ve gizleyici bir gücü vardır ve onda gerçekleşen bir biçimde, bilinçte gizli kalmayı sürdürür (Gadamer, 2007: 107). Buna bağlı olarak yorumcu, metnin söylediği şeyi anlamaya çalışan kişidir, bu metinde anlatılan temel düşüncenin anlaşılması için dil biçimini almalıdır. Bu durumda Gadamer’e göre anlama sözcüklere dökülen şey değil, ister bir metinde isterse de bir söyleşide fark etmez, anlamanın vuku bulma yolu, şeyin kendisinin söyleşi biçiminde dile gelmesidir. Bu noktada söyleşinin dilselliği sorunu hermeneutik için merkezi bir hale gelir. Söz konusu dilsellik (*Sprachlichkeit*), her dilsel ifadenin altında yatan ve onda fiili hale gelen ifadeleştirilemez bir kapasiteye işaret etmektedir (Gadamer, 2008: 380). Her konuşma<sup>31</sup> ortak bir dili gerektirir ve ortak bir dil yaratır (Gadamer, 2006: 371). Konuşmanın ana konusu üzerinde uzlaşmak, ilkin konuşmada işleyen ortak bir dilde uzlaşmaktır. Öyle ki dil iki insan arasındaki anlamanın ve anlaşmanın asıl ortamıdır (Gadamer, 2006: 386).

Gadamer açısından nasıl konuşulacağını anlamak henüz gerçek anlamanın kendisi değildir ve yorumlama sürecini içermez, ama o yaşamın tamamlanması, başarılmasıdır. Öyle ki yalnızca canlı diller için değil, aynı zamanda ölü diller içinde geçerli olan bir ifadeyle, bir dili anlamak o dilin içinde yaşamaktır (Gadamer, 2006: 386-387). Anlamanın gereği olan konuşmada (*conversation*) açıkça her konuşmacının aynı dili konuştuğu varsayılır. Öyle ki konuşma bir anlamaya ulaşma sürecidir. Bu nedenle konuşmadaki herkes diğerine, onun bakış açısına açık olmalıdır. İki insanın konuşmadan anlaşmaya varma durumunu niteleyen her şeyin, metinleri anlamakla ilgilenen hermeneutikte bir karşılığı vardır (Gadamer, 2006: 387). Dil ise söz konusu anlamanın meydana geldiği evrensel ortamdır, anlama da yorumda gerçekleşir (Gadamer, 2006: 390). Bunu yineleyerek belirtmek gerekirse, her anlama yorumlamadır

<sup>31</sup> Metin içinde sürekli yakın anlamlı kullanılan iki kavramdan “*conversation*”, *konuşma*, “*dialogue*” ise *söyleşi* olarak kullanılmıştır.

ve her yorum, nesnenin sözcüklerde ve yorumcunun dilinde doğmasına izin veren dil ortamında gerçekleşir. Bu nedenle konuşmaya benzer olarak, yorum da soru yanıt diyalektiğine benzer bir döngüdür. Dolayısıyla anlamının dilsel olması tarihsel olarak etkin bilincin somutlaşmasını niteler.

Gadamer'e göre dil ile anlama arasındaki özsel ilişki, geleneğin özünün dil ortamında var olmasıdır. Dil geleneği, birincil anlamıyla bir gelenektir, yani aktarılan bir şeydir. Bu olgunun hermeneutik imlemi, temelde sözel olan geleneğin yazılı geleneğe açık olmasındadır. Öyle ki dilin konuşmadan sökülebilirliği, onun yazılı olması olgusundan kaynaklanır. Bu bakımdan Gadamer için yazı biçimindeki her gelenek, her şimdiki zamanla çağdaştır (Gadamer, 2006: 391). Yazılı gelenek belleğin sürekliliğidir. Yazılı metinler gerçek hermeneutik amacı sunar. Bu anlamıyla yazmak kendine yabancılaşmadır. Gadamer için metni okuyarak bunun üstesinden gelmek hermeneutiğin en temel amaçlarından biridir. Hatta bir yazıtın saf imleri bile, eğer metin dil biçimine dönüştürülürse açıkça görülebilir ve doğru bir biçimde anlaşılabilir. Burada önemle vurgulanması gereken, yazının imlerini anlamının, anlama sorunu olmaktan çok bir yorum sorunu olduğudur. Bu sorun uyarınca, Gadamer açısından denilebilir ki dil, yazıda hakiki ereğine ulaşır. Öyle ki yazılı bir gelenekle karşılaşmasında anlayan bilinç tam özerkliği/bağımsızlığını edinir (Gadamer, 2006: 392). Figal bu anlamda Gadamer için dilin, bir metindeki nesneleşmesinin daima onun elle tutulamazlığını doğrulayan, kavranamaz ve somutlanamaz bir şey olduğunu söyler. Öyle ki anlam, sözcüklerin ötesinde değil, ama sözcüklerle söylemenin gerçekleştiği zaman vuku bulur (Figal, 2002: 113).

Böylece Gadamer'de "yazı"nın merkezi rolü, giderek onun tüm felsefi savlarına doğru yayılır. Bu noktada Gadamer, Schleiermacher'in yazının hermeneutik için önemini küçümsemekle hata yaptığını vurgular. Oysa Gadamer için yazı hermeneutik için merkezi bir konumdadır. Yazıya bütünleşik olan şey, okuyan herkesin eşit oranda kamusal olan bir şeye katılmasıdır. Bu durumda yazıda konuşulmuş olan şeyin anlamı kendi başına vardır. Metin bir yaşam ifadesi olarak değil, söylenen şeye bağlı olarak anlaşılır. Yazı bu anlamıyla söylendiği üzere dilin kuramsal/soyut ereğidir (Gadamer, 2006: 394). Gadamer için tam da bu nedenle yazılı şeyin anlamı, temelde belirlenebilir

ve yinelenebilir. Yazı ve yinelenebilirlik ilişkisi daha sonra Derrida'nın da merkezi temaları olacaktır. Yazılı şeyin anlamı, geçmişteki bir şeyin yinelenmesi değil, mevcut bir anlamın paylaşılmasıdır. Söylenmiş şeyin anlamı, yazılı imler vasıtasıyla aktarılan sözcüklere dayanılarak yeniden belirlenir. Metinde söylenen şeyin anlamı, onu söyleyen kişiden koparıldığından, yazılı söz, anlayan okuyucuyu, sözün hakikat iddiasının, söz sahibi kişisi durumuna getirir. Bir nevi okuyucu/yorumcu metnin hakikat iddiasının taşıyıcısı durumuna gelmiştir. Yine de anlamın ufku, ne yazarının yazarken aklında ne olduğuyla, ne de metnin muhatabı olan kişi tarafından sınırlanabilir.

Anlamanın kendisi, geleneğin sözel doğası gereği dille doğrudan bağlantılıdır. Gadamer'in sürekli yinelediği gibi anlama da yorumlamadır, çünkü anlama bir metnin anlamının yürürlüğe girdiği hermeneutik ufku yaratır (Gadamer, 2006: 397). Dolayısıyla yorumlamak, metnin anlamının gerçekten bizimle konuşabilmesi için kişinin kendi önkavrayışlarını oyuna sokmasıdır (Gadamer, 2006: 398). Bu noktada belirtmek gerekir ki Gadamer için sözcükler, anlamın değişken aralığına sahiptirler ve bu değişkenlik, konuşmanın riskini oluşturur. Bu durumda bir sözcüğün anlamı, yalnızca dil dizgesi ve bağlamda bulunmaz, bir "bağlama katılma" aynı zamanda sözcüğün kendinde sahip olduğu çoklu anlamlardan ayıramayacağı anlamına da gelir (Gadamer, 2007: 106).

Gadamer için anlamanın ikamet yeri olan metin, yorum aracılığıyla konuşur hale gelir. Yorum metinle konuşmak istiyorsa doğru dili bulmalıdır. Fakat bu bağlamda "kendi başına" hiçbir yorum doğru değildir; çünkü her yorum metnin bizatihi kendisiyle ilgilidir. Gadamer için kendi başına doğru bir yorum, geleneğin doğasının yanlış anlaşılmasından kaynaklanan saçma bir idealdir (Gadamer, 2006: 398). Oysa yorum, anlama eyleminin bizatihi kendisidir. Ona göre yorum anlamanın gerçekleştirilmesinde bir araç değildir, daha çok anlaşılacak şeyin içeriğine dâhil olan bir şeydir. Bu açıdan sözel metni anlamak ve yorumlamakla ilgili olduğumuzda, dil ortamında yorum, kendisini daima anlama olarak gösterir, yani denilebilir ki Gadamer açısından yorum bir nevi kişinin söylenen şeyi kendisinin kılıncaya kadar özümsemesidir (Gadamer, 2006: 399-400). Bu açıkça Gadamer'de anlamayla yorumun birbirinden asla koparılamaz

olduğu anlamına da gelir. Böylece onun için her gerçekleştirim (*performance*) bir yorumdur ve her yorum bir vurgulamadır (Gadamer, 2006: 401).

Gadamer bu noktada dilin önceliğinin anlaşılmasının önemini vurgular. Öyle ki bu öncelik bağlamında dilin evrenselliği, aklın evrenselliğine ayak uydurur. Hermeneutik bilinç yalnızca dille akıl arasında ortaya çıkan genel bağa katılabilir. Eğer anlamayı belirleyecek hiçbir sınır yoksa anlamanın yorumlandığı sözel biçim, tüm sınırların ötesine geçen sonsuz bir boyutu içermelidir. Burada dil, aklın bizatihi kendisinin dilidir (Gadamer, 2006: 402). Gadamer birçok dilin varolmasının bu durumu sorunlu kılıyor gibi görünmesinin anlamsız olduğunu vurgular. Nitekim akıl tek bir dili aşarak her şeyi kuşatan evrensel bir dili de içerir.

Bu noktadan bakıldığında, Gadamer dil sorununu, dil felsefesinin onu sunduğu biçimde sergilemez. İçinde var olunan dil ne olursa olsun, bu noktada önemli olan, dil ile düşüncenin iç birliğidir. Birçok dilin olması bu durumu değiştirmez. Düşünce dil ilişkisi burada önemli bir çıkış yoludur. Kavramsal yorum, hermeneutik deneyimin gerçekleşmesidir. Sorunu zorlaştıran da budur. Yorumcu yorumlarken, yoruma kendini ve kendi kavramlarını kattığını bilmez. Bu genelde dil kuramlarında göz ardı edilen bir şey olmuştur. Gadamer burada Wittgenstein'ı düşünerek, sözcükleri ve kavramları el aletleri gibi gören imlerin araçsalcı kuramını, hermeneutik fenomeni gözden kaçırmakla itham etmiştir. Gadamer anlamayı, dil felsefesinin bu yanlış önkabulünden kurtarmak gerektiğini düşünür. Ona göre yorumcu, sözcük ve kavramları bir usta gibi kullanıp sonra işi bitince bir kenara atamaz (Gadamer, 2006: 404). Gadamer'in bu noktada eleştirdiği kuramların, bu yaklaşımı gerçekten benimsediği aslında kendi başına bir tartışma nedenidir. Kısaca söylemek gerekirse, en azından Wittgenstein hiçbir zaman kavram ve sözcükleri bu biçimde kullanmamıştır. Oysa Gadamer açısından dil felsefesi ve bilimin kullandığı öncül, dilin biçimiyle ilgilidir. Bu biçimin dışına çok da çıkmamaya çalışır.

Gadamer için hep dilin içinde anlaşılma ve yorumlama eylemleri, özgül bir yolla sözlü gelenekle bağlantılıdır. Anlama ve yorumla, söz konusu ilişkiyi, sözel olmayanlar da dâhil, tüm insan kültürünün yaratımlarının bu yolla anlaşılmasıyla değil, aynı



zamanda anlaşılabilir olan her şeyin anlama ve yorumlamaya erişebilir/ulaşabilir olmasıyla aşar. Ona göre anlama için doğru olan dil için de doğrudur. Bu durumda dil; yorum ve anlamaya doğrudan bağlıdır ve eğer biz dilin bize aktardığı şeyi görmezlikten gelir ve dili salt bir biçim olarak değerlendirirsek, dil diye elimizde hiçbir şey kalmaz (Gadamer, 2006: 405). Oysa dil, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'in dille ilgili bölümünün son bölümcesine verdiği adla *hermeneutik ontolojinin* ufkudur.

Bunun için Gadamer, Humboldt'un düşüncelerini kendine çıkış noktası olarak alır. Humboldt'un yaklaşımıyla dil, sonlu araçların sonsuz bir kullanımını ortaya koymalı, dil ve düşünceleri üreten özdeşlik yetisi aracılığıyla işleyebilmelidir (Gadamer, 2006: 438). Öyle ki dil uzak geçmişin varolan/şimdiki duygularla bağlantı kurma yoludur; çünkü dil önceki kuşakların duygularının içinden geçerek gelir ve onların esinlerini içinde muhafaza eder. Gadamer bu yaklaşımın tersine çevrilmesi gereken bir soyutlama olduğunu düşünür. Ona göre sözel biçim ve geleneksel içerik, hermeneutik deneyimde birbirinden ayrılamaz. Eğer her dil bir dünya görüşüysen, bu onun belirli bir dil türü olmasından değildir, bizzat bu dille kuşaktan kuşağa aktardığı veya söylediklerinden dolaydır.

Burada Gadamer, Wittgenstein'a benzer biçimde, ister söyleyenle bir konuşmada ister yazınsal çalışmada, kişinin önceki dünya görüşüne yeni bir bakış açısı katanın, yabancı bir dilin öğrenilmesi değil, ama kullanılması olduğunu söyler (Gadamer, 2006: 439). Nitekim her iki düşünür de dilin kamusal doğası hakkında uzlaşırlar. Hem Gadamer hem de Wittgenstein, insani toplumsal yaşamın bir dil-dışı ya da dil-üstü kavranışının varsayılmasına karşı çıkarlar (Hekman, 1999: 181). Gadamer'e göre insan, yabancı bir zihinsel çerçeveyi ne kadar benimserse benimsesin, kendi dünya görüşünü ve dil görüşünü asla unutamaz. Yüzleştiğimiz öteki dünya bize yabancı değil, bizle bağlantılıdır. Burada deneyimlenen öteki dünya, bir bilgi nesnesi değildir.

### **2.3.8. Deneyimin ve Dünyanın Dilselliği**

Bu bağlamda unutulmaması gereken şey, yapıtın söylemek durumunda olduğu şeyi, eğer yapıt, metnin söylediğiyle bir bağlantı noktası bulacağımız bildik bir sözcükle

konusmazsa, onu anlamamızın olanaksız olduğudur. Bu nedenle Gadamer için bir dili öğrenmek, birinin öğrenebileceği şeyin kapsamını arttırmaktır. Bu noktada Gadamer, Humboldt'un hermeneutik açıdan asıl öneminin, dünya görüşünün, özünde bir dil görüşü olduğunu göstermesinde yattığını belirtir (Gadamer, 2006: 440). Bu Gadamer'in de kabul ettiği dilin insani yanının onanmasıdır. Öyle ki dil insanın yalnızca sahip olması gereken bir şey değildir, daha çok insanın bir dünyaya sahip olması bizzat dile bağlıdır. Böylece dilin kendisiyle birlikte taşıdığı, dünyadan bağımsız bir yaşamı yoktur. Bu bakımdan dilin kökensel olarak insansal olması, insanın dünyadaki varlığının esasen dilsel olmasından kaynaklanır (Gadamer, 2006: 440).

Gadamer için yaşayan diğer canlılardan farklı olarak insanın dünyayla bağını içinde yaşadığı çevreden bağımsızlığı niteler. Bu bağımsızlık dünyanın dilsel yapısını da imler. Nitekim Gadamer'e göre dünyada bizi etkileyen şeyin baskısının üstesinden gelmek için bir dile ve bir "dünya"ya sahip olunmalıdır (Gadamer, 2006: 441). Bu bir biçimde şeyleri özgürce adlandırma özgürlüğüdür. İnsan hep dil yetisiyle ıralanır. İnsanın içinde bulunduğu çevrenin dışına çıkabilmesinin aynı zamanda sözel olan insani bir yanı vardır. Burada Gadamer'in kastettiği insanın ona dayatılan dünyaya karşı başka bir dünya yaratmasıdır. Dil tam da bu dünyadır. İnsan kendini dünya karşısında dilde konumlar. Bu anlamıyla insanın özgürlüğü dilsel bir varlık olmasında yatar. Dilin dünyayla bağından dilin biricik şeyselliği (*Sachlichkeit*) çıkar. Bu dile gelen şey (*Sachverhalte*)<sup>32</sup> durumudur (Gadamer, 2006: 442). Antik Yunanda dille ilgili tartışmalarda varolan *logos*, aslında dile gelen bir olgu sorunudur ve dilin dünya ufkunu oluşturan kuşatıcı bütünle bağlantılıdır. Burada "varolan" olarak tasarlanan ifadelerin nesnesi değil, ama ifadeyle dile gelen şeydir. Antik Yunanda dil yetisi tam da bu dilin nesneliliğine dayanır.

Diğer yandan Gadamer açısından dilin hakiki varlığının, bir anlaşmanın gerçekleştiği söyleşide olduğu unutulmamalıdır. Nitekim anlaşmaya varmak, kişinin kendi imlerini

<sup>32</sup> "Sache" Türkçeye Almanca'dan "ding" ile aynı biçimde, "şey" olarak çevrilir. Fakat *sache*, *ding*'in içerdiği belirsizliğe karşı belirli bir şeyi, bu anlamda varolan bir olgu durumunu niteler. "Sachverhalte" terimini İngilizceye çeviren "matter of fact" olarak çevirmiş, aynı kavramın Wittgenstein'da kullanıldığı bağlamda İngilizce çevirisi ise "state of affairs" olarak yapılmıştır. "Verhalte", *tutum* veya *durum* anlamlarını içerir. Bu nedenle ben ortak bir dil bütünlüğünü korumak adına bu kavramı Wittgenstein'da olduğu gibi "şey durumu" olarak çevirmeyi uygun gördüm.

başkasına aktardığı bir düzenleme değildir. Anlaşmaya varmak, hiçbir araca gereksinim duymaz. Anlaşmaya varmak bir yaşam topluluğunun, içinde yaşadığı bir yaşama sürecidir. Böylece dünya hiç kimse tarafından ayak basılmamış ve herkesçe bilinen, birbiriyle konuşan herkesi birleştiren ortak bir zemindir (Gadamer, 2006: 443). Dolayısıyla Gadamer'e göre her türlü topluluk dilsel bir topluluktur ve dilde biçimlenirler. Bu durumda örneğin matematik gibi yapay dillerde anlam söz konusu değildir. Gerçek bir dil topluluğu içinde Aristoteles de bulunduğu anlamıyla uyuşuruz. Anlamanın nesnesi anlamanın sözel aracı değildir, ama bize kendisini ortak yaşam içinde sunan ve anlamaya erişilen her şeyi kuşatan dünyadır (Gadamer, 2006: 444). Gadamer bize gelinceye kadar tarihselliği içinde farklı birçok deneyim edinmiş ve dolayısıyla dünyayı farklı gören farklı geleneklere ait insanların olabileceğini, ama kendisini bize sunan dünyanın daima sözel yolla inşa edildiğini anımsatır. Bu asıl birleştirici vurgudur. Başka bir dilde sunulan dünya “görüşü” kendi içinde anlaşılır ve kavranılır (Gadamer, 2006: 445).

Bununla bağlantılı olarak Gadamer için insan, doğası gereği koşullanmış bir varlıktır. Bu koşullanmışlığın ötesine geçmek de dilde olanaklıdır. Bu bakımdan dünya görüşümüzün ve kendimizi algılayışımızın dolaysızlığı dilde korunur ve başkalaşır, çünkü Gadamer'e göre bizler sonlu varlıklar olarak çok uzaklardan gelmişizdir ve bir mesafeye doğru uzanırız. Öyle ki dilde her bireysel bilincin ötesindeki gerçeklik görünür olur (Gadamer, 2006: 446). Bu anlamıyla Gadamer için dünya bize kendini dilde sunar. Dünyanın sözel deneyimi saltıktır. Bu dünyanın dilin nesnesi olduğu anlamına gelmez, bilakis bilgi ve ifadelerin nesnesinin dilin ufkunda bulunduğu anlamına gelir. Bu bağlamda Gadamer iddialı bir sav ortaya koyar: Dili olanın dünyası da vardır (Gadamer, 2006: 449). Bu yaklaşımın sonucu olarak diyebiliriz ki Gadamer için dil, gelenekte içerilen bütün insan deneyiminin taşıyıcısı, ontolojik zemini ve aktarıcısıdır.

Gadamer dilin kurgusal yapısından da söz eder. Öyle ki dilde kendinde deneyimimizin yapısı ve düzeni kökensel olarak biçimlenir ve sürekli değişir. Böylece dil, insan dilinin yapısının çok çeşitli olmasından değil, ama her dilin dünya hakkındaki deneyimini dile getirdiği yere doğru sürekli gelişip biçimlendiği için sonluluğun kaydıdır (Gadamer,

2006: 453). Gadamer için dil yalnızca dil olmaklığından dolayı bile sonludur. Bu sonluluğu içinde zemini olduğu dünya görüşü onda dışa vurulur. Bu bir bakıma geleneğin kendini dışa vurmasıdır. Geleneğin dilde yeni biçimde ifade edildiği süreç, daha önce ve bu andan sonra varolmayacak bazı şeyler vücut bulur. Örneğin ben bugün artık olmayan, ama bana metin olarak aktarılan bir şeyi, diyelim ki Fransız devriminde yazılan bir metni okuduğumda, yeni bir şey, bir anlığına yeniden ortaya çıkar. Bu bir konuşma esnasında tarafların hiçbirinin bilmediği ve onları aşan bir şeydir. Ait olma, geleneğin bizimle konuşması sırasında ortaya çıkar. Bu konuşma hep bir şimdiye bağlanır. Geleneğin önemi işte tüm duyularımıza açık olan bu şimdidir. Geleneğin varolma biçimi duyusal dolaylıdır. Geleneği anlayan dinleyiciyi (*hearer*) metnin yorumuyla, dünyayla ve kendi dilsel yönelimine göre hakikatle bağlantılı kılan dildir (Gadamer, 2006: 459).

Gadamer'e göre mevcut olanla (bulunan/şimdi olan) gelenek arasındaki bu dilsel iletişim, bütün anlamalarda yer alır. Bu anlamıyla Gadamer için biz dille konuşmayız, dil bizimle konuşur. "Dilin konuşması" savı Gadamer'in Heidegger'e borçlu olduğu temel yönelimidir. Bu bağlamda örneğin yazılmış bir metin, yazarından çok dilsel kullanımına göre belirlenebilir. Böylece hermeneutik olayı meydana getiren dil olarak dil değildir. Daha çok kendinin kılınan/temellük edilen ve yorumlanan hermeneutik olay, geleneğe söylenmiş olanın dile getirilmesine dayanır. Metni anlamayı deneyen kişi metnin kendi anlamı tarafından reddedildiği anda metne belirli bir mesafe takınmalıdır (Gadamer, 2006: 461).

Gadamer, hermeneutik deneyime gelenek bağlamında yer açarak, geleneğin sürekli yeni bir dilde ve yeni bir biçimde dile getirildiğini ve bunun da canlı bir konuşmadan daha az hakiki olmadığını söyler (Gadamer, 2006: 466). Geleneksel metnin anlaşılması onun yorumcusuyla içsel bir bağa sahip olmasının yanında metnin anlaşılmasının daima görelî ve tamamlanmamış bir devinim olmasıyla olanaklıdır. Anlama, kendini gerçekleştirmesini tam da burada bulur. Yorum, nesnenin birliğini art ardalığında kavrayan insan zihninin söylemselliğini paylaşır. Bu nedenle yorum, her yorumun bir yerden başlaması gerektiğinden ve kaçınılmazcasına üretilen şeyin tek yanlılığının yerine geçmeye çalıştığı süreç, bütün sonlu tarihsel varlıkların diyalektik yapısına

sahiptir (Gadamer, 2006: 466-467). Yorum bir yerden başlamalıdır, ama bu herhangi bir yer değildir.

Hermeneutik deneyim Gadamer için, anlaşılan metnin her zaman daha önceki kanılarımızca belirlenen bir konuma hitap ettiği olgusunu da içerir. Söz konusu hermeneutik durum anlama olanaklılığının koşuludur. Öyle ki metin kendi yabancılığını/uyumsuzluğunu belli ettiği ve özümlediğinden, onu anlamaya çalışan kişi için söylenecek bir şeyler vardır. Yorumun başlangıcı bir yanıttır. Dolayısıyla yorumun anlamını da soru belirler. Tam da bu nedenle Gadamer için soru-yanıt diyalektiği daima yorum diyalektiğini önceler. O anlamayı bir olay olarak belirleyen şeydir (Gadamer, 2006: 467). Burada anlama ile yorumun birbirinden koparılmazlığı yine ortaya çıkmaktadır. Yorumlayan kişinin dili, dille bağı yeniden kurulan bir dildir. Öyleyse nasıl ki yorum ve anlama birbirinden koparılamıyorsa, anlama da dilden koparılamaz.

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in son bölümünde hermeneutiğin evrensel görünümüne değinir. Bu bölümde Gadamer dille ilgili görüşlerini nihai bir sonuca bağlar. Bu son bölümün başında tüm soruşturmasına dilin, Ben ile dünyanın bir araya geldiği, eşdeyişle birbirlerine kökensel aidiyetlerini bildirdikleri bir ortam olduğu düşüncesinin öncülük ettiğini söyler (Gadamer, 2006: 469). Bu nedenle Gadamer, şiirin, yorumlamanın ve konuşmanın dili üzerinden verili bir şeyin yansımını değil de anlamın bir bütünlüğünün dili olarak dile gelen, ortaya çıkmış dilin kurgusal yapısını çözümlmeye çalıştığını belirtir. Bunun için dilin söz (*speech*) içindeki öznel yansımını aradığını söyler. Anlamın dile gelmesi, yani kendinde şeyin etkinliği, anlamının kendisine dönük olduğu şeye yönelen her şeyin temel doğasını, yani evrensel ontolojik bir yapıyı işaret eder (Gadamer, 2006: 469-470). Bu evrenselliği belirleyen ana sav, onun deyişle anlaşılan varlığın dil olmasıdır.

Buradaki hermeneutik fenomen, kendi evrenselliğini burada anlaşılan şeyin ontolojik yapısında tasarlar. Bunu onu evrensel anlamda dil olarak belirleyerek ve onun yorum olarak varlıklarla bağı kurarak yapar. Bu bağlamda Gadamer kendi çabalarının, anlamın, her hermeneutik deneyiminde örtük olarak bulunan sınırlarının unutulmasına yönelik olduğunu vurgular. Gadamer'in "Metin ve Yorum" adlı yazısında belirttiği

üzere, bu durumda “anlaşılan varlık dildir” tümcesiyle anlatılmak istenen, ima edilen şeyin asla bütünüyle anlaşılamayacağıdır (Gadamer 2007: 162). Anlaşılan varlık dildir derken Gadamer bir yanıyla da dilin her şeyi yansıttığını değil, bizim yalnızca dilde dünyada karşılaşamayacağımız şeyle karşılaştığımızı, çünkü yalnızca dilde kendimiz olacağını söyler (Gadamer, 1977: 32).

Anlaşılan şeyin dil olması, aynen doğanın kendisini bize anlaşılabilir bir şey olarak sunmasına benzer. Bu dilin kurgusal onanmasıdır. Dilde olmak/dile katılmak (*come into language*) ikinci bir varlığın edinildiği anlamına gelmez. Daha çok bu bazı şeylerin kendini kendi varlığına bağlı olarak sunması demektir. Böylece Gadamer’e göre dil olan her şeyin kurgusal bir birliği/bütünlüğü vardır. Dil aslında bir ayrılık olarak kabul edilmemesi gereken bir biçimde, kendi Varlığıyla, bu varlığında temsil ettiği şeyler arasında bir ayrım içerir (Gadamer, 2006: 470). Dilin varlığının kurgusal biçiminin evrensel ontolojik bir imlemi vardır. Dilde ortaya çıkan, konuşulan sözden farklı bir şeydir. Oysa sözcük dile katıldığı dilde vuku bulduğu için sözdür. Burada sözü edilen dilde olan/dile katılan/dilde ortaya çıkan şey, dilden önce verili bir şey değildir, ama sözcük ona belirlenmişliğini verir.

Sonuçta Gadamer için dil, geçmişle bugün arasında bir aracıdır. Bu aracılık sayesinde hermeneutik evrenselliğine uzanır. Çünkü insan ile dünya arasındaki ilişki, doğası gereği sözel, dolayısıyla anlaşılabilir. Böylece Gadamer için hermeneutik, felsefenin evrensel bir görünümüdür ve tin bilimleri olarak adlandırılan şeyin yöntemsel temelini de oluşturmaz (Gadamer, 2006: 471). Sonuçta anlamı ifade eden dil, yalnızca sanatın veya tarihin değil, anlaşılabilir olan her şeyin dilidir. Çünkü hermeneutiğin zemini olan varlığın kurgusal yapısı, akıl ve dille aynı evrenselliği paylaşır.

Gadamer, temel yapıtı *Hakikat ve Yöntem*’in başlığında yer alan temel kavramları ironik bir biçimde kitap boyunca pek az anar. Yine de Gadamer açısından, anlama sürecinin metinlerin “hakikat”ine karşı kayıtsız olduğunu söylemek, ele alınan sorunu kısıtlamak olurdu. Ona göre metinlerin anlaşılması, hakikat sorusunun, ana konunun bir üst bilgisi yönünden önceden kararlaştırılmayacağı veya anlamada birinin kendi nesnesinin üst bilgisi konusunda tatmin olması anlamına gelmez (Gadamer, 2006: 483). Hermeneutik

deneyimin bütün değeri, basitçe şeyleri çekmeceye doldurduğumuzu değil, ama bize bir şey söyleyen bir gelenekle karşılaştığımız olgusunu içerir. Burada, anlama, hakiki bir deneyimdir, yani kendini hakikat savıyla ortaya koyan bir şeyle karşılaşmaktır. Bu karşılaşmanın sözel yapısı, anlama oyununda hakikatin anlamını kesin bir biçimde tanımlamamıza olanak sağlar.

Burada Gadamer, Dilthey'in aksine birini anlamak konusunda duygudaşlığın bir ölçüt olamayacağını belirtir. Buna karşıt olarak Gadamer bir ölçüt aramak yerine hakikatin tam da "oyun" kavramı bağlamında en iyi tanımlanabileceğini vurgular (Gadamer, 2006: 483). Dil oyunları, dünyayı anlamaya başladığımız yerde varolurlar. Oyuncuların eylemleri öznel eylemler değildir, daha önce söylendiği üzere, oynayan oyundur. Anlayan herhangi biri zaten anlamın kendini öne sürdüğü bir olaya girmiştir. Bir bakıma, anlamada bir hakikat olayına dâhil oluruz. Böylece Gadamer'e göre her ne kadar bilgimizin istemi doğrudan kendi köleliğinden kaçmaya çalışsa da, kuşkusuz önyargılardan bağımsız hiçbir anlama yoktur (Gadamer, 2006: 484).

Ona göre dünyaya ilişkin dilsel yorumumuz bağlamında bilgimiz ve düşüncemiz daima hâlihazırda önyargılarla doludur. Bu dilsel yorumda büyümek, dünyada büyümektir. Bu noktada hem Heidegger'de hem de Gadamer'de ortak olan bir vurguyla, dil insanın sonluluğunun bir göstergesidir. Bu vurgu aynı zamanda, yirminci yüzyıl felsefesinin dilde gördüğü en temel özelliklerden biri olarak görülebilir. Öyle ki dil hep bizim ötemize uzanır. Aynen Wittgenstein için olduğu gibi, bizi sınırlar ve bu nedenle Gadamer için dilde hep evimizdeyizdir. Çünkü konuşmayı öğrenerek ve bir dile sahip olarak bir dünya ediniriz. Bu nedenle Gadamer'in tüm düşüncelerini kapalı bir biçimde de olsa, onun "İnsan ve Dil" adlı yazısında, dile yüklediği üç temel özellik üzerinden belirleyebiliriz.

Öncelikle onun için dile özgü olan ilk şey, dilin kendi kendisine karşı bir kayıtsızlık/unutkanlıktır (*Self-forgetfulness*). Bir dilin yapısının, dilbilgisinin ve sözdiziminin farkında olarak sözün yaşamında varolmayız. Dilin bu özelliğinden, dilin gerçek varlığının dille söylenene bağlı olduğu sonucu çıkar. Gadamer'e göre onunla söylenenden kasıt, bize yaşayanlar kadar ölü yabancı diller yazımından ulaşan devasa

geleneğin zincirinin tümüne ait olan ve içinde yaşadığımız ortak dünyayı oluşturur. Bu anlamda dilin gerçek varlığı, söyleneni işittiğimizde yaptığımız şeydir (Gadamer, 1977: 65). Gadamer'e göre dilin ikinci temel özelliği, dilin bensizliğidir (*I-lessness*). Kimsenin anlamadığı bir dili konuşan kişi aslında konuşmuyordur. Konuşmak hep biriyle konuşmaktır. Sözcük ona göre "Ben" in değil "Biz" in uzamına aittir. Bu nedenle dilin tinsel gerçekliği, Ben'le Sen'i birleştiren tindir (Gadamer, 1977: 66). Bu düşüncüyü Gadamer daha önce ayrıntılandırılmış olan oyun kavramı içinde açmıştır. Nihayetinde dilin üçüncü ve son özelliği, onun evrenselliğidir. Her nedense nesnelliği bir yana koyan Gadamer, bir türlü evrensellik isteminden vazgeçemez. Belki de elinde konuşmak ve onu bir başkasına aktarmak için kalan son şey de dildir ve bu nedenle onun evrenselliğinde, halen konuşmakta olmasının nedenini buluyordur. Oysa dilin evrenselliği aynen hermeneutik gibi, bize gelenek yoluyla gelen ve bizi biz kılan şeyi, yine o geleneğin bir ürünü olan kendimizden hareketle bilmekle bağlantılıdır. Ona göre dil her şeyi kuşatır. Söylenmiş olanın dışında bir şey yoktur. Wittgenstein'in üzerinde konuşulamayan yerde susması gibi, Gadamer'de aslında konuşulmasa bile söylenmemiş olanın dışında bir şey aramaz. Bu durumda her söyleşinin içsel bir bitimsizliği vardır ve bir sona ermez (Gadamer, 1977: 67).

Figal'e göre *Hakikat ve Yöntem*'de, düşüncenin nasıl geliştiği gösterilerek, Gadamer'in, kitabının kendinde taşıdığı ikircimi, iki oldukça farklı şeyi yana yana getirerek aşmaya çalıştığı belirlenebilir. Bunlardan ilki, bizim sorunun önceliğinde, "anlamın doğrultusu (*Richtungssinn*)" olarak anlamın anlaşılmasında ve her yorumun sonluluğunun/sınırlılığının (*finitude*) vurgulanmasında bulduğumuz açıklık (*openness*); ikincisiyse bilhassa daima zaten tamamlanmış olan bir geleneğin sürekliliği düşüncesinde ve bir "tarihsel yaşamın birleşik akışının" imgesinde ifadesini bulan, anlam olayının kapalılığıdır (*Geschlossenheit*) (Figal, 2002: 121). Gadamer her ikisini de düşüncesinde temel birer öge olarak yan yana kullanmayı özellikle tercih eder. Öyle ki Gadamer kendisinden önceki tutarlılık takıntısının kendisini de eleştirdiği bir yaklaşımın özelliği olarak değerlendirir. Sorun hem açıklığında hem de kapalılığında insan deneyimini, dil üzerinden anlamakla ilgilidir. Buna dayanarak, Gadamer'in hermeneutiğe yüklediği görevin, yalnızca konuşmaya veya yazıya değil, tüm insan



yaratımlarına “anlam”ın sokulmuş olduğundan hareketle, bu anlamı yeniden okumak olduğunu söyleyebiliriz (Gadamer, 1995: 25).

William Outwaite açısından ise Gadamer iki açıdan önemlidir. Bu aslında Taylor’un Gadamer ile ilgili düşüncesiyle de uyumludur. İlk olarak, doğa ve toplum bilimlerinin birliğine karşı çıkışı güçlendirmiş, ikinci olarak da geleneksel hermeneutik tarafından pozitivistliğe yöneltilen eleştirilerin, bizzat pozitivist bir kuram içinde kaldığını göstermiştir (Outwaite, 1997: 41). Bu pozitivistlik yergisinin dışında, Gadamer edebi bir yaklaşım içinde beslenen bir geleneğe de bağlıdır. Bu nedenle, “Estetik ve Hermeneutik” adlı yazısında, Goethe’nin “her şey simgedir” deyişinin en kapsamlı hermeneutik düşünce olduğunu öne sürer. Ona göre bu deyiş her şeyin başka bir şeyi işaret ettiği anlamına gelir. Bu “her şey” her varlıkla ilgi değildir, yalnızca olduğu şey neyse onu işaret eder (Gadamer, 1977: 103).

Sonuçta Gadamer, Dilthey’le başlayan, anlamı belli bir tarihsel bağlamda ve kendine özgü bir yolla arama arayışını, bu arayışın kendisini nesnel bir zeminde temellendirmesinin olanaklılığı bağlamında sınar. Heidegger bu sınımayı büsbütün batı felsefesine, özelde de metafiziğe yöneltilmiş bir karşı duruş olarak sergiler. Heidegger için unutulmuş Varlık, ancak dilde kendi adına konuşur. Gadamer, bu varlıktan hareketle, “anlam” kavramını anlama özeğinde dönüştürerek “yorum” kavramına bağlamıştır. Yorum bu nedenle her anlama ediminin olmazsa olmazıdır. Tam da bu anda “dil”i düşünümde bir kırılma yaşanır. Böylece nesnel bir anlam arayışından, kendi evrenselliğini dilin yapısında bulan bir “yorum” kavramına ulaşılır. Bu noktada son sözü, belki de tüm bölümün örtük bir özeti olacak sözleriyle ve bu sözlerde içerilen farklılıklarıyla, Heidegger ile Gadamer’e bırakıyorum:

“İnsan dile yanıt verdiği için dil konuşur, ama önemli olan dilin konuşmasında yaşamayı öğrenmektir” (Heidegger, 2001: 207).

“Kendi nedenlerini öne süren yorumcu gözden yiter ve onun yerine metin konuşur” (Gadamer, 2007: 191).

### 3.BÖLÜM

#### DERRIDA: ANLAMIN ZEMİNSİZLİĞİ

Dilthey insanı konu edinen bir bilimin, doğa bilimlerinden farklı bir yöneme sahip olması gerektiğini söyleyerek ve bunu da anlama kavramı üzerinden yazılı yapıtlarla ilişkilendirerek, yirminci yüzyıl düşüncesine kalıt olan önemli bir kırılmayı sağlamıştı. Bu noktada Heidegger, doğayı, insanın elde mevcut olarak bulunduğu bir şey olarak konumlayarak, yorum kavramını el altında bulunan ve insan yapıtısı olan gereçler üzerinden anlamıştır. Böylece Heidegger, söz konusu olanın hâlihazırda önceden belirlenmiş bir yapıda olduğunu özellikle vurgulamıştır. Onun açısından anlamın önceden belirlenmişliği, bizim daha sonradan yorumlarken kullanacağımız argümanların da bu belirlenmişlikle koşullu olduğunu imler. Nitekim bu daha sonra *hermeneutik döngü* denilen şeyin özünü de oluşturur.

Gadamer, söz konusu iki filozoftan da beslenerek yorum sorununu belli bir tarihsel bilinç dolayısıyla ele almıştır. Ona göre biz, bizi biz kılan bir gelenek içinde biçimlendiğimizden, daha önce yaşananları bu geleneğe istinaden anlarız. Gadamer'in sözünü ettiği gelenek dildir. Dil bizimle gelenek olarak konuşur. Gadamer, Heidegger'in anlamın önceden belirlenmişliğini, yani "ön-anlama" kavramını "önyargı" kavramına dönüştürür. Ona göre önemli olan gelenek yoluyla bize ulaşan meşru önyargıları, yine bu geleneğin yardımıyla ortaya koymak ve bu bağlamda anlamı belirlemektir. Bu noktada Gadamer "oyun" kavramıyla öznenin gelenek içindeki konumunu alaşağı etmiştir. Bu noktada Saussure'ün başlattığı yapısalcı devinimin benzeri bir etkiyi kendi yüzyılı üzerinde yapar. Fakat her ne kadar yöntem düşüncesine karşı olsa da, Gadamer hermeneutik için bir *evrensellik* varsayar. Aslında hermeneutik düşünceyle postmodern ya da postyapısalcı düşünce arasındaki temel kopma, nihai bir zemin fikrine inanç üzerinden olur. Yoksa bu bölümde ele alınacak olan Derrida da Gadamer gibi metafiziğin temellerine saldırmış ve yöntem düşüncesini yoksaymıştır. Her ikisi de dili, bir tür oyun olarak görmüşler ve yorumu bu oyuna iştirak olarak tanımlamışlardır (Hekman, 1999: 250). Yine de West'in deyişiyle Gadamer yorumun söyleşi yoluyla gerçekleşen verimli üretkenliğini anlattırken, Derrida Sisifos'un mutsuz yazgısına daha benzer bir şeyi önerir (West, 1998: 256).

Bu bağlamda Nafred Frank, Derrida'nın Fransız dilsel dönüşü içinde bulunduğunu öne sürmüştür, ama bu dile dönüş, ona göre Saussure'den itibaren yapılan bir dile dönüştür. Anglo-Sakson analitik geleneğindeki dile dönüşten farkı, anlamlı olan birim olarak önermeyi değil *imi* almasıdır (Direk, 2004: 141). Öyleyse Derrida'yı, kendisinden önceki gelenekten ve onun dil anlayışından kopmaya çalışan bir kuşağın temsilcisi olarak görebiliriz. Yine de Derrida, hermeneutik filozoflarla paylaştığı kimi vargılara rağmen, esasında söylendiği üzere, dil anlayışı açısından Saussure'ün yapısalcı dil kuramından koparak dil ve anlam görüşünü geliştirmiştir. Derrida'yı hermeneutik filozoflara bağlayan temel ilgi, kendisinden önceki düşünce geleneğine ilişkin yaptığı karşı duruşta görünür olur. Aslında bu duruş onun tüm felsefesindeki belirgin yanları biçimler. Bu nedenle onun Heidegger ve Husserl ile bağı çok önemlidir.

Tüm bunlarla bağlantılı olarak söylenebilir ki Derrida'nın hemen hemen bütün çalışmalarındaki temel amaç, dilin hangi biçimler altında filozofların tasarılarını yolundan saptırdığını göstermeye yöneliktir (Sarup, 2004: 80). Nitekim Spivak'ın deyişiyle nasıl ki Nietzsche bilginin zeminini yerinden eden filozof, Freud ruhu soru konusu eden psikanalist, Heidegger Varlığın üstünü çizen ontologsa, Derrida da onların asli gücünü üreten ve "*sous rature*"ün bilimini, yani gramatolojiyi keşfeden kişidir. *Grammé*, "*sous rature*"ün iminin adı, yazılı işarettir (Spivak, 1997: 1). Bu nedenle onu bir bakıma "yazı"nın filozofu olarak da niteleyebiliriz.

### 3.1. NESNELLİK ELEŞTİRİSİ

Derrida'yı ele almanın en iyi yollarından biri, onu kendi düşünsel gelişimi içinde, etkilendiği düşünürler üzerinden ve onlara karşı söyledikleriyle ele almaktır. Bu nedenle ilkin Derrida'nın Husserl üzerine söylediklerinden başlamak doğru görünüyor. Derrida, ilk defa Husserl ile ilgili yazdığı *La Voix et le Phénomène* adlı kitabında basılan, ama daha sonra *Marges de la Philosophie* adlı kitabında yer alan "Biçim ve Anlam" adlı yazısında, Husserl'in anlam konusunda<sup>33</sup> yaptığı bir ayrıma değinir. Ona göre, Husserl,

<sup>33</sup> Husserl, dille ilgili araştırmalarının başında ilkin ifade (*Ausdruck*) ile imi (*Zeichen*) birbirinden ayırır. Ona göre her im bir şeyin imidir, ama her imin bir anlamı (*bedeutung*) veya imin ifade ettiği bir içlemi (*sinn*) yoktur. İşaret etme/imleme (*Anzeichen/indication*) anlamıyla im, bir işaret etme işlevinin yanı sıra bir imlemi tamamlamadıkça/gerçekleştirmedikçe hiçbir şeyi işaret edemez. Bu durumda Husserl imlerle ilgili olarak yeni bir ayrım daha yapar ve ifadeyi işareten ayırır. Ona göre bir ifadenin (*expression*)

daha önce Frege'nin yaptığı “*Bedeutung* ile *Sinn*” ayrımını kabul eder; ama o *bedeuten* ile *bedeutung* arasında da, yani onun deyişiyile denmek istenenin (*vouloir-dire*)<sup>34</sup> düzeniyle söylemin kendisi arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın sonucunda “anlam” kavramının kapsamı, anlamın/içlemin deneyiminin *noematic* yüzünün bütünlüğüne uzanır. Derrida'ya göre Husserl'de içlem, anlamın genişliğinin ötesine geçer. Öyle ki söylem hep bir içlemi yeniden sürekli üreterek yineler. Buna karşın söylem kendisinde bulunan içlemden farklı olarak ona dışsal olan bir anlamı aktarır. Mantıksal anlamsa bir ifade biçiminde ortaya çıkar, bu açıdan söylem, özü gereği ifade edicidir.

İçlem (*Sinn*) ile anlam (*Bedeutung*) arasındaki ayrımı ortaya koyabilmek için Husserl, bunu bir örnek vererek anlatır. Bir şeyi nitelerken kullandığımız “beyaz şeyler” ifadesini kullanır. Öyle ki herhangi bir şey için kullanılan “bu beyazdır” önermesi tamamıyla algısal deneyimden bağımsızdır. Nitekim Husserl için bu önerme, bu algıya sahip olmayan, yani bu önermenin gerektirdiği şeyi deneyimlememiş biri için de anlaşılabilir. Husserl kendi *Mantıksal Araştırmalar* adlı kitabında tam da bunu göstermeye çalışır, yani algılayandan bağımsız anlamlı ifadelerin olduğunu. Bu bakımdan Derrida'nın deyişiyile denmek istenen anlamın bağımsızlığı, eşit biçimde içlem'in (*sense*) bağımsızlığını da imler (Derrida, 1984: 163). Dolayısıyla varolanın durumundaki herhangi bir değişiklik içleme hiçbir şey eklemeyi veya hiçbir olay anlamın içeriğine eklenmez. Bir bakıma Derrida'nın aktarımıyla Husserl için içlem (*Sinn*) sabit, anlam (*Bedeutung*) değişken bir yapıdadır. Tam da bu noktada Husserl, mantıksal anlamın bir ifade edimi olduğu şeklinde evrensel bir kural konumlandırmıştır. Böylece ona göre her şey söylenebilir olur, yine her şey, *logosun* mantığına uygun kurulan bir kavramsal genellik edinir. Bu, ifadenin kullandığı mantıksal aracın orijinallikinden değil, bilakis ifadenin kendisinden dolayı olanaklıdır. Aslında bu orijinallik anlamın geçidini kaplayan bir atıl şeffaflık olarak, bizzat aracın kendisinin silinmesini içerir (Derrida, 1984: 164).

---

anlamı vardır, ama işaret (*indication*) anlamı olmayan bir şeyi işaret eder. Husserl'in söz konusu ayrımı, Frege'nin yaptığı ayrıma koşut bir yönelimle, dildeki, anlamı onu sözceleyene bağlı olan ve bağlı olmayan yanlarını ortaya çıkarmak istemektedir. Derrida'nın eleştirisi de tam da bu noktaya, kişiden bağımsız bir anlamın olduğu yollu anlayışa yöneltilmiştir.

<sup>34</sup> Derrida, Almanca'daki *Bedeutung* kavramını Fransızcaya *vouloir-dire* olarak çevirmiştir. Aynı kavram İngilizce'ye *Wish to say* olarak çevrilmiştir. Bu en basit deyişiyile söz konusu kavramın, “denmek istenen” olduğunu belirler. Bu tüm tez boyunca süren bir ayrımın basit bir anlatımıdır. Böylece *Bedeutung* olarak anlam, kısaca o sözle denmek istenendir. Bu onu *Sinn* kavramından ayıran temel husustur. Çünkü *Sinn* kavramında, bir sözcüğün veya durumun kendinden sahip olduğu söylemsel bir anlam olduğu varsayılmaktadır.

Derrida'ya göre Husserl'de işlem (*sense*) hâlihazırda sessiz ve karanlık bir yazı türü olarak kendini anlamında (*meaning*) yineler. Anlamın (*Bedeutungen*) zemininin (*stratum*) orijinalliği, bundan dolayı bir tür *tabula rasa* gibi olacaktır. Eğer gerçekten kavramların bir sürekliliği ve orijinal tarihi varsa, kavramların kendileri daima içlemden (*sense*) eskidir ve sırasıyla bir metni oluştururlar (Derrida, 1984: 165). Dolayısıyla anlam (*meaning*) olmaksızın bilimsel bir işlem de yoktur. Bu vargı, sözün nihayetinde onu söyleyenden bağımsız ele alınamayacağını niteler.

Bu durumda bir fenomen, ancak herhangi bir şeyi bilinçli bir varlığa bildiriyorsa, bir bildirim/işaret olabilir. İfade, Husserl'in anlamlı bir iletişimi ifade etmek için kullandığı terimdir. Husserl bu ayrımı yaparak bir kesinlik alanı yaratmaya çalışmıştır. Derrida, Husserl üzerinden, kendini öyle nitelemese bile kesinliği bir düstur olarak bilen, tüm Karteyzen eğilimlere karşı çıkmaktadır. Bu noktada Heidegger ile uzlaşır. Öyle ki Derrida, Husserl'in fenomenolojisinin, bilinç ile düşüncenin özdeşliği ve sesin ilksel doğası hakkındaki iki temel sayıltı üzerine kurulu olduğuna işaret etmektedir (Boyne, 2009: 137).

Derrida'nın sözünü ettiği biçimiyle Husserl, dil henüz işe karışmadan önce, anlamın ve bilincin karşılıklı mevcut oldukları düşsel bir anın varlığından söz etmiştir. Husserl, fenomenolojiyi, dünyanın belli bir yönünü dolaysız deneyimin güvenilir temelleri üzerine kurmak istemiştir. Oysa Derrida böyle güvenilir bir zeminin olmadığını ortaya koymaktadır (Boyne, 2009: 138). Bu anlamıyla Derrida açısından bilincin, şeylere işaret etmek için imlere gereksinimi olmadığını, anlamın bilinçte dolaylımsız bir mevcudiyete sahip olduğunu söyleyen Husserlci yaklaşım tam anlamıyla mevcudiyet metafiziğine batmıştır (Küçükalp, 2008: 314). Öyle ki Derrida "İnsanın Sonları/Erekları" adlı yazısında fenomenolojinin ilkesinin tam da bu mevcudiyet olduğunu söyleyerek genel olarak fenomenolojik yaklaşımı bu batağa saplanmakla itham eder (Derrida, 2001b: 121). Bu bakımdan denilebilir ki Derrida'nın kendisini karşısında konumlandığı mevcudiyet, Husserl'de anlamın nesnellığının olanağı ve bir bakıma temel zeminidir.

Direk'in deyişiyle bu durumda Husserl, işaret eden imlerden muaf tutulabilecek, salt ifadelerden menkul saf bir dil hayal ettiğinden, bu bulaşma durumlarını tespit edip bunlardan kurtulmayı önerir. Bunun için de bulaşmayı tüm imlerin işlevinin kendisine dayandığı *différance* yapısına dayandırır (Direk, 2004: 139). Direk'in Derrida'dan

hareketle Husserl için yaptığı bu saptama, aslında Derrida için ideal bir dilin mümkün olmadığını ortaya koyar. Bu bakımdan klasik fenomenoloji, bilinci bir “kendine mevcut olma hali” olarak ele almıştır. Dolayısıyla Derrida açısından Husserl de sonradan öğrencisi olacak Heidegger gibi, mevcudiyet metafiziğinin batağına düşmekten kurtulamamıştır. Bu öyle bir bataktır ki Derrida’nın kendilerinden beslendiği üç önemli düşünür; Husserl, Heidegger ve Saussure de tüm kaçış çabalarına rağmen, bu batağın kendisinden kurtulamamışlardır. Yalnızca bu noktada belirtmek gerekir ki Derrida, Nietzsche ve Freud’u farklı bir yere yerleştirir. Özellikle Nietzsche’nin hakikatin metaforik yapısına vurgusu ve Freud’un bilinçaltı kavramıyla düşleri bir metin gibi okuması bunun nedeni sayılabilir.

Derrida, özellikle Heidegger’i hem Nietzsche’yi yanlış okumakla hem de söyleneceği üzere Varlık kavramını sonul/aşkınsal bir imlenen olarak belirleyerek mevcudiyet metafiziğine batmakla suçlansa da, *Positions* adlı kitabında da belirttiği üzere Heidegger’in sorduğu soru, mevcudiyet düşüncesinin yönelimi altında sorgulamaya çalıştığı en güçlü ve en derin şeydir (Derrida, 1982: 55). Dolayısıyla denilebilir ki Derrida, Husserl’de gördüğü nesnellik takıntısını, bir bakıma Heidegger’in o konuya getirdiği yaklaşım üzerinden yeniden ele alır. Bu onun daha sonra değinilecek olan *différance* kavrayışının özünde bulunan bir bakıştır.

Nihai olarak Derrida’nın sorguladığı bu yaklaşım, namevcudiyeti de her zaman mevcudiyet biçiminde veya mevcudiyetin bir kipleştirilmesi olarak düşünmüştür. Bu, Husserlci yaklaşımın özünü oluşturur. Ona göre geçmiş ve gelecek, daima mevcut bir geçmiş ve mevcut bir gelecek olarak belirlenir. Bu durumda Derrida’nın deyişiyle, gizli bir geçit, mevcudiyet sorununu yazılı iz sorunuyla bağlantılı kılar (Derrida, 1984: 34). Derrida anlamın dolaylımsız edinilen bir şey olduğu yollu yaklaşımı en baştan reddederek, eleştirisini bu yaklaşımın dolaylımsızlığını gösterebileceği “im” kavramı üzerinde başlatır. Bu onun deyişiyle ilkin, anlamın belirleyici bir ögesi olarak imin yapısöküme uğratılmasıdır.

### 3.2. SAUSSURE ÜZERİNDEN İM ELEŞTİRİSİ

Derrida'nın düşüncesinin özeğinde bulunan kavram “yazı” kavramıdır. Neredeyse Derrida'nın kullandığı tüm kavramlar, belli bir biçimde yazı kavramında içerilecek biçimde düşünülebilir. Derrida açısından “yazı” bir imleyeni imleyenin artık belirlenemez olduğu noktada ortaya çıkar. Derrida için dili oluşturan bu imleyici göndermeler oyunundan kaçabilen imlenen yoktur. Bu açıdan yazının gelişi yeni bir sahnenin açılışıdır ki bu aynı zamanda kitabın sonu, yani son sahnesidir<sup>35</sup>. Bu oyun, imlerin dolaşımını düzenleyerek ve sınırı ortadan kaldırarak kendi bağımsızlığını ilan etmektedir. Bunu kendi dışında kalan her alana sirayet ederek yapmaktadır. Bu Derrida'ya göre im kavramını ve onun mantığını yıkmak anlamına gelir. (Derrida, 2010a: 13). Derrida bu nedenle im kavramının eleştirisine özel bir önem verir.

Derrida'ya göre imin ve tanrısal varlığın doğum yeri ve zamanı aynıdır. İm devri esas itibariyle teolojiktir ve bu devrin sonu bir biçimde hiç gelmeyecektir. Yine de Derrida açısından, söz konusu imin tarihsel kapanışı belirlemeye başlamıştır (Derrida, 2010a: 24). Derrida'ya göre im kavramı gibi kavramlar eleştirilebilir, hatta onun kendi yaklaşımıyla yapısökümüne uğratılabilir; ama buna rağmen kendilerinden tümüyle vazgeçilemez kavramlardır. Nitekim Derrida bu tarz kavramları yapısökümüne uğratmayı kendine bir görev bilmiştir. Bu yapısöküm uğraşısında, metafiziğe aidiyeti belirgin olan im kavramı önemli bir yer teşkil eder. Bu nedenle im; anlamı, hakikati, mevcudiyeti, varlığı v.b. imleme sürecinden çekip alma iddiasındaki bir geleneğin benzer can çekişme sancılarını yaşamaktadır.

Derrida im eleştirisini genel olarak Saussure'ün ortaya attığı im kavramı üzerinden temellendirir. Bilindiği üzere Saussure, imi, imleyen ve imlenen olarak iki ayrı işleve

<sup>35</sup> Derrida'nın deyişiyle Gramatoloji bir sorunun başlığıdır. Söz konusu olan bir yazı biliminin gerekliliği, onu olanaklı kılan koşullar hakkında bir sorudur. Bir anlamıyla bir köken, bir başlangıç arayışıdır. Onun için yazının bir başlangıcı yoktur, dolayısıyla kitabın sonu gelmiştir (Derrida, 1982: 13). Derrida'ya göre toplumun alanı, “namevcudiyet”, görünmezlik, işitilmezlik, hatırlanmazlık noktasına dek genişleyince, yerel topluluk bireylerin birbirine gözükmeyen oldukları algılanamazlığın öznesi oldukları noktaya dek parçalanınca, yazı çağı başlar (Derrida, 2010a: 429). Bu kitabın bütünlük savının da yok olmasıdır. Yazının karşıtı olarak da, örneğin aynı kitabın iki okuması bize yalnızca bir ayrım olarak tanımlanabilecek bir özdeşliği gösterir. Kendi özdeşliğinde kitap yinelenebilir değildir; kitabın her okuması bir kökenin benzerini (simularkını) üretir. Bu bakımdan Derrida açısından, indirgenemez ayrımın düşünürü olan Hegel, kitabın son, yazının ise ilk düşünürüdür (Derrida, 2010a: 42). Spivak'ın deyişiyle kitap hâlihazırda özdeşlik ve ayrım oyunu tarafından meydana getirilmiş bir metindir. Metnin durağan bir kimliği, kökeni ve sonu yoktur. “Metnin” her okuma edimi bir sonrakinin önsözüdür (Spivak, 1997: x11).

ayırmiş ve imi bu ikisinin bütünü olarak ele almıştır. Onun im düşüncesinin ortaya attığı iki temel sav, imin keyfiligi (nedensizligi) ve ayrımsal özelliğidir. Nitekim imin bu ayrımsal özelliği, Derrida'nın düşüncesinde önemli bir yer teşkil eder, öyle ki Ragıp Ege'ye göre Derrida'nın felsefi soruşturması, Saussure'ün ayrımla ilgili gözlemlerinin dil alanından başka alanlara genişletilip köktenleştirilmesidir (Ege, 2006: 190). Burada önceden belirtmek gerekirse Derrida'nın dil anlayışında, imleyen doğrudan doğruya imlenene bağlı değildir (Sarup, 2004: 52).

Derrida'ya göre Saussure, yazıya dar bir işlev yükler. Ona göre dilin yazıdan bağımsız bir sözlü geleneği vardır. Yazı türetilmiş bir şeydir; çünkü yazı temsil edicidir (Derrida, 2010a: 47). Bu temsil edici belirleme, belli bir yazı türünün yapısını betimler, yani sesçil yazıyı. Derrida söz konusu sesçil yazıyı eleştirisinde merkezi bir yere oturtur. Öyle ki Saussure burada, bir bakıma yazılı sözcük yerine sözlü sözcüğü dilbilimin nesnesi olarak belirlemiştir. Bu sözlü sözcük, bir kavramla işitme imgesinin birleşimidir. Saussure bunların karşılığı olarak imleyenle imleneni önermiştir. Ona göre yazı, "sesçil" olacak, dilin dış yüzü, dilin ve bu düşünce-ses dediğimiz şeyin dışsal temsil aracı olacaktır (Derrida, 2010a: 48). Bu nedenle Saussure açısından yazı, bir imler dizgesi olarak tanımlandığına göre, aslında yazı diye bir şey de yoktur. Nitekim ona göre, yazı dizgesi, yazılanla herhangi bir benzerlik ilişkisini korudukça yazı varolamaz. Bu durumda yazılan, imlenen değil, temsil edilen, çizilen şeydir (Derrida, 2010a: 51). Derrida'ya göre, Saussure dilin yazıyla temsil edilmesini tema olarak seçerek, yazının bizatihi dilin iç dizgesine yabancı olduğu ilkesini ortaya koyar (Derrida, 2010a: 52).

Derrida'ya göre sesçil yazının işleyiş ilkesi, zaten tam da dilin "içsel dizgesinin" bütünlüğünü korumaktır. Yazı Batı geleneğinde her zaman tin'e, soluğa, söze ve *logos*'a dışsal beden ve madde olarak görülmüştür. Öyle ki yazı, algılanabilir madde ve yapay dışsallık, bir tür giysidir. Bu anlamıyla Saussure aynen Husserl gibi sözü, düşüncenin bir giysisi olarak görmüştür. Derrida, yazı, söz ve varlık arasındaki ilişkiler hakkında esasça aynı şeyleri söyleyen Platon'un hiç olmazsa, imge, resim ve taklit üstüne, Saussure'cü dilbilimin doğuşunu yöneten kuramdan daha incelikli, daha eleştirel ve daha endişeli bir kuramı olduğunu söyler (Derrida, 2010a: 52).

Derrida için Saussure'de yazı da sözün giysisidir, hatta bir tür kılık değiştirmedir. Bu noktada hem Saussure hem de Husserl için de anlamla ses arasında doğal bir bağ varmış



gibi durmaktadır. Nitekim Saussure, doğal ve tek gerçek bağı sesle olan bağ olduğunu yazar. Bu durumda imleneni (kavram veya anlamı) sesli imleyene bağlayan bu doğal bağ, yazıyı sözün astlığına koyan ilişkiyi de belirlemiş olur (Derrida, 2010a: 54). Derrida'ya göre Saussure, özellikle metafizik olan bazı temel nedenlerden dolayı, sözü, yani imi konuşan sese bağlayan her şeyi ayrıcalıklı kılmak zorundadır. Düşünce ve insan sesi arasında, anlam ve ses arasında doğal bir bağdan söz etmektedir (Derrida, 1999b: 177). Bu durumda Derrida için im, bundan böyle bir başlangıç (gönderge) ile bir sonu (anlam) birbirine bağlayan türdeş bir birim olarak ele alınamaz (Sarup, 2004: 53).

Yaşayan bir sözün yazıldığında kendi öğelerine ayrılabilir olması, onu kökensel olarak kendi ölümüyle ilişkiye sokan şeydir (Derrida, 2010a: 61). Derrida'ya göre Saussure konuşulan dil dizgesini sesçil yazı dizgesiyle, bu sanki yazının ereğiymiş gibi, karşı karşıya getirir. Bu bakımdan Derrida için yazı işaret eden (*signataire*) ile göndergenin (*réfèrent*) yokluğunun adıdır (Derrida, 2010a: 62). Ona göre Saussure hem sözün yazı tarafından bozulduğunu kanıtlamak, hem ikincinin birinciye yaptığı kötülüğü mahkûm etmek, hem de dilin doğal ve bozulamaz bağımsızlığının altını çizmek istemiştir (Derrida, 2010a: 63). Öyle ki Saussure'e göre dil yazıdan bağımsız bir şeydir. Oysa Derrida dilde yazıdan başka bir şey bulmaz.

Derrida'nın deyişiyle Saussure için dilsel im kökensel bir yazıyı içerir. Bu bağlamda Derrida, Saussure'ün dilin keyfiliği savından çok, dilsel değer olarak ayırım (*différence*) savına önem verdiğini belirtir (Derrida, 2010a: 80). Ona göre ayırım, hiçbir zaman bir eksiksizlik (*plénitude*) olmadığından, gerekliliği, dilin doğal bir sesçil özü bulunduğu iddiasını çürütür ve yazısal (grafik) imleyenin sesçil imleyene doğal bağımlılığı iddiasını da sorgular. İmleyenin dışsallığı genel olarak yazının dışsallığıdır ve bu anlamıyla Derrida için yazıdan önce dilsel im de yoktur (Derrida, 2010a: 25).

Yine Derrida'ya göre yazının bizi yanılttığı yanları eleştiren Saussure, dilin esas özünün dilsel imin sesçil karakterine yabancı olduğunu söylemekle kendisiyle de çelişmiştir (Derrida, 2010a: 65). En başından beri anlamla ses arasında dolaysız bir bağ bulan bir gelenek bu noktada hissedilir. Öyle ki Saussure, im kavramından yararlanmaya, onu kullanmaya devam ettiği ölçüde bu geleneği onaylamaktan kurtulamamıştır. Oysa aşkınsal imlenenin olanaklılığını tartışır ve imlenenleri imleyen olarak ele alırız, işte o zaman imleyeni imlenenden ayırmamız sorunlu hale gelir. Nitekim Derrida için

metafizik, tarihi boyunca, imle bağlantılı bütün bilimlere, “aşkınsal imlenen”i veyahut dilden bağımsız bir kavramı, temel bir gereksinim olarak zorla dayatmıştır ve dayatmaktan da hiçbir zaman geri kalmayacaktır (Derrida, 1999b: 176).

Derrida’ya göre her im başka bir ime gönderme yapıyorsa, bu noktada yazı, kendisi de başka bir şeyin imi olan bir im durumuna gelir. “Yazı”, kaydetme ve en başta bir imin kalıcı belirlenmişliği olduğu düzeyde, tüm dilsel imler alanını kapsar. Bu bağlamda Derrida için Saussure’ün imin keyfiliği savı, yazıyı dilin dışındaki karanlıklara sürgün etme niyetini tartışılır hale getirir (Derrida, 2010a: 68). Yazı hem söze, onun imgesi ve simgesi olmadığı için daha dışsaldır hem de yazı olan söze daha içseldir. Bu durumda yazılı im kavramı (*graphie*), tüm imleme dizgelerinde ortak bir olabilirlik olarak kurulmuş iz olgusunu içinde barındırır. Bundan sonra Derrida temel çabasının bu iki kavramı, yani yazı ve izi, klasik söylemden ayırmayı denemek olacağını söyler (Derrida, 2010a: 70).

Derrida anlamla im arasındaki bağı sürekli vurgular, ama bu bağ, Saussure’ün oyun kavramıyla ele aldığı bağlamın dışında ele alınır. Derrida oyunun sınırsızlığı olarak, yani onto-teolojinin ve varlık metafiziğinin sarsılışı olarak aşkınsal imleyenin yokluğuna “oyun” adını verir (Derrida, 2010a: 76). Ona göre yazı da dil içindeki bir oyundur. Burada daha sonra Derrida açısından anlamla ilgili, sonul vargıyı belirtmek üzere söyleyeceğimiz üzere, imleyenden bağımsız hiçbir imlenen alanı olamayacağından, söz konusu alan içinde imlenenlerle oynanan, sonsuz bir oyundur (Sarup, 2004: 82). Bu oyun yaklaşımı, bizi anlamın *kararverilemez* olduğu düşüncesine götürür. Anlam hiçbir zaman kendisiyle özdeş değildir. Bir bakıma anlam, yalnızca başka bir im olmadıkları için kendileri olan imlerin ayrışma ve eklemlenme sürecinin sonucudur (Eagleton, 2004: 162).

Derrida sürekli sesçil olana karşıt bir biçimde *sessiz im* kavramını kullanır. Ona göre sessiz im, imlediği dolaylımsızlık içinde ifade ettiği sürece özgürlük işaretidir; o zaman, ifade ettiği şey ve onun üzerinden kendini ifade eden şey, asıl anlamıyla mevcuttur. Sessiz im, tüm imleme dizgesini istila ettiği zaman bir bağlayıcılık yaratır. Oysa imden ime ve temsilciden temsilciye sonu gelmez dolaşım ve göndermeler içinde, mevcudiyet asıl anlamıyla gerçekleşmez. Böylece hiç kimse olduğu yerde değildir. Bu noktada anlam da artık durdurulamaz olan, sonsuz bir imleme sürecinde savrulup gider.

Dolayısıyla Derrida açısından im dizgesinin dışarıda da yoktur (Derrida, 2010a: 356). Sonuçta anlam bu dizgenin içinde dönenip duran bir devinimdir.

Bu yaklaşıma göre anlam, imler dizgesi dışında duran ve dilde ele geçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkıp, imleyenle imlenenin sürekli birbiriyle değiş tokuşu, sonsuz bir süreç içinde birbirine dönüp durmaları, birbirinden kopup hep yeni bileşenlere girmeleri, hareket içinde üretilen bir şey haline gelir (Altuğ, 2008: 222). Derrida'nın bir oyun olarak tanımladığı aşkınsal imlenenin yokluğu olarak bu oyun, dünya içinde bir oyun değildir. Bu durumda yapılması gereken, varlığın anlamı ve dünyanın aşkınsal kökeni sorununu sabırla aşmaktır. Ellis'e göre Derrida, Saussure'un terimlerini, imlemin sonsuz bir oyun olduğunu öne sürmek için kullandığında, o terimlerle tutarlı olmayan bir şey yaptığını itiraf etmiştir (Ellis, 1997: 66-67). Bu durum Derrida'nın kendisinin de kabul edebileceği bir durumdur.

Bu nedenle Derrida açısından, rahatlıkla Saussure'un imbiliminin yerine gramatoloji terimini yerleştirebiliriz (Derrida, 2010a: 77). Bir bakıma Gramatoloji, Saussure'un genel bir im kuramı ya da imbilim olarak tasarladığı şeyin, Derrida'daki eşdeğeridir (West, 1998: 250). Spivak'a göre kendini daima bir başkalığın izinde taşıyan bir şey; fiziğin yapısıyla imin yapısıdır. Spivak'ın belirlemesiyle Derrida, bu yapıya "yazı" adını verir. İm, daha önce imbilimin yaptığı gibi, bir köken (gönderge) ve son (anlam) ile köprü kuran özdeş bir birim olarak ele alınamaz. İm "üstünü çizmek" olarak işlemelidir. İm daima asla görünmeyen başka bir imin izinde ikamet eder. Bu durumda imbilim yerini gramatolojiye bırakmalıdır. Böylelikle "yazı", daima zaten iz'de ikamet eden yapının adıdır (Spivak, 1997: xxxix).

Burada özellikle vurgulanması gereken nokta, Derrida için Saussure'un bize gösterdiği temel şeyin, dilin konuşan öznenin bir işlevi olmadığı düşüncesidir (Derrida, 1984: 5). Bu aslında konuşan bir öznenin<sup>36</sup> olmadığını da gösterir. *Arkhe*'nin düzenli silinmesi ve genel imbilimin gramatolojiye dönüştürülmesi bundan ileri gelir, böylece imbilimdeki her şey özellikle de merkezi im kavramı olmak üzere metafiziğin varsayımlarının sürmesini sağlayan her şey *différance* üzerinden yeniden ele alınacaktır. Anlam, im dizgesinin kapallığında, *différance* ile belirlenir.

<sup>36</sup> Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide özneyle ilgili tutumuna bir açıklık getirir. Derrida açıkça öznenin kurtulmak gerektiğini asla söylemediğini belirtir. Yalnızca yapmak istediği onu yapı sökümüne uğratmaktır (Derrida, 2008: 145).

### 3.3. İZ VE DIFFÉRANCE

Derrida kendi ifadesiyle söz/ses ve anlam sorusu içinde yerleşik olan uzamda yazmıştır. Ona göre yazı kendini kışkırtır, kendini sunar, anlamın tüketilmesi noktasında kendini korumaya çalışır. Derrida'ya göre anlamı riske etmek, oyuna başlamaktan başka bir şey değildir ve ayrımların metinsel uzamı ve merkezi bir hareketin teolojik mevcudiyetince yönlendirilmeyen ve kendinde her şeyin özetlendiği her sözcelem, her kavram ve her sözcüğü engelleyen *différance* oyununa girişmektir (Derrida, 1982: 14).

Bu durumda sorgulanacak olan sesle sesin anlamı arasındaki doğal bağıdır (Derrida, 2010a: 81). Sesle anlam arasında kurulan bu bağ, Derrida tarafından yazı sorunu üzerinden aşılmıştır. Derrida kendisinin, yazının yalnızca icat edilecek bir dizgenin idesi olduğunu düşünmediğini tam tersine sözlü dilin de baştan beri yazıya ait olduğunu düşündüğünü belirtir (Derrida, 2010a: 85). Öyle ki ona göre yazının türemişliği, ancak bir durumda mümkündür, o da kökensel dilin yazıyla hiçbir temasının olmaması, eşdeyişle her zaman kendisinin de bir yazı olmuş olması durumunda. Bu noktada Derrida yazı kavramının hep varolagelen bir şey olduğundan hareketle yazı yerine *arkhe* (kökensel) yazı kavramını kullanır (Derrida, 2010a: 87). Ona göre söz konusu arkhe yazı asla bilimin konusu olamaz. O mevcudiyet formuna indirgenmeyen şeyin ta kendisidir. Söz konusu *arkhe* yazı, *différance*'ın hareketinin, aynılık içindeki zamanlaşmanın, başkasıyla ilişkinin ve her türlü dilsel dizgenin koşulu olarak, tek başına bir dil dizgesinin altında yer alamaz (Derrida, 2010a: 92).

Başkasıyla ilişkinin kendini gösterdiği iz, kendi olabilirliğini, metafiziğin, izin gizli hareketlerinden itibaren varolan şimdi olarak belirlediği tüm varolan alanına eklemler. Derrida açısından varolandan önce izi düşünmek gerekir (Derrida, 2010a: 71). Söz konusu iz ne kültürel ne doğaldır, ne fiziksel ne ruhsal, ne biyolojik ne de tinseldir. O daha ziyade kendisinden hareketle imin nedensiz oluşunun ve nesneyle ötekisi arasındaki karşıtların mümkün olmasını sağlayan şeydir (Derrida, 2010a: 72).

Bu noktada “köken” temel sorun haline gelir. Nitekim iz yalnızca kökenin kayboluşu değildir, kökenin kaybolmuş bile olmadığını, ancak bir köken olmayan, yani iz tarafından geri oluşturulduğunu, izin de böylece kökenin kökeni olduğunu belirtir. Yine de Derrida'ya göre, her ne kadar her şey izle başlasa da kesinlikle kökensel iz de yoktur

(Derrida, 2010a: 95). Kökensel izle bağlantılı olarak, önceden kurulmuş bir ayırım değil, ama her türlü içeriğin belirlenmesinden önce, ayırımı üreten saf bir hareket söz konusudur. Burada söz edilen saf iz *différance*'dır (Derrida, 2010a: 96). Kendinin belli bir görünümüyle *différance*, ontolojik ayırımın veya Varlığın tarihsel veya dönemsel yayılmasıdır/açınlanmasıdır (*unfolding*). *Différance*'ın işitilmeyen, ancak yazılı halde anlaşılabilir *a*'sı bu açınmanın hareketini belirtir.

*Différance*'daki "a" yazılabilir veya okunabilir, ama işitilemez. Bu yanı onu, ses veya söz merkezci düşüncenin eleştirisinin başlangıç noktası kılar. Bu bakımdan Derrida için *différance* ilkin geciktirme, yönlendirme, saptırma ve koruma araçlarıyla ötelemeyi içeren bir harekete gönderme yapar. Bu anlamıyla *différance*, kökensel ve bölünmez mevcut bir olanının bütünlüğünü öncelemez (Derrida, 1982: 8). İkinci anlamıyla *différance* hareketi dilimizi belirleyen bütün karşıt kavramların ortak köküdür. Ortak bir kök olarak *différance* ayırımın bir ögesidir. Üçüncü olarak *différance* bir tür üretimdir de. Bütün bunlar bağlamında denilebilir ki Derrida için *différance* kavramı ne yalnızca kurucu ne de üretken bir kavramdır, yani ne zamansız ne de tarihsel olarak ele alınabilecek bir kavramdır (Derrida, 1982: 9).

Derrida açısından varlığın kendi başına hiçbir zaman bir anlamı olmadığından ve Varlık kendini varolanlarda saklaması haricinde düşünülemediğinden, *différance*, Varlığın hakikatinden veya ayırımın ontolojisinden daha yaşlıdır. Bu yaşa sahip olduğundan, Derrida, *différance*'ı izin oyunu olarak adlandırır (Derrida, 1984: 22). *Différance* hiçbir algılanabilir, işitilebilir ve görülebilir, sesçil veya yazıcıl tamlığa bağlı değildir, bilakis bunların koşuludur. Bu anlamıyla her türlü işlemi önceler. Böylece *différance* ne algılanabilir ne de anlaşılabilir bir şeydir. *Différance* imlerin aynı soyut düzen içinde, kendi aralarında eklemelerini sağlar. Sözle yazının eklemesini sağladığı gibi, imleyenle imlenen arasındaki metafizik karşıtlığın da temeli olur. Öyle ki Derrida'ya göre dil baştan yazı olmasaydı, hiçbir türemiş notasyon mümkün olmazdı. Bu bağlamda *différance*'ın bilimi olamaz; *différance*, biçimin biçimlenişidir (Derrida, 2010a: 97).

Daha önce söylendiği üzere Derrida, *différance*'ı Saussure'ün "ayırım" kavramından hareketle ortaya koymuştur. Bu durumda ona göre Saussure'ün *dilde yalnızca ayrımlar olduğu* düşüncesinden şu sonuçlar çıkar: İmlenen kavram asla kendinde mevcut

değildir, yalnızca kendine gönderme yapacak bir yeterlilikte mevcuttur. Her kavram, ayrımın dizgesel bir oyununun aracılığıyla başka kavramlara gönderme yaptığı bir dizge veya zincir içinde çizilidir. Bu oyun olarak *différance*, Derrida için artık basitçe bir kavram değildir, daha çok kavramsallığının ve genel olarak dizgenin ve bir kavram sürecinin olanağıdır (Derrida, 1984: 11).

Derrida'nın "Différance" adlı yazısının başında da belirttiği üzere, *différance* ne bir sözcüktür ne de bir kavramdır, aynı zamanda ne sese ne de yazıya aittir. *Différance*'ın varolan hiçbir kategoriyle bağlantısı yoktur. *Différance* sözcüğünün kökeninde bulunan "Différer" in iki anlamına sahiptir. İlk *différance*, zamanlama (*temporization*), erteleme ya da sonraya bırakma anlamına, ikinci olarak da özdeş olmama, başkası olma, ayırt edilebilir olma anlamına sahiptir (Derrida, 1984: 8).

Dolayısıyla *différance* ayrımlar dokusu içinde, dil ve benzeri aracılığıyla kurulan bir devinimin adı olacaktır. Bir bakıma *différance* mevcudiyet sahnesinde bulunan her ögenin ancak başka bir ögeyle bağıntılı olarak var olmasını sağlayan şeydir. Hâlihazırda geçmişteki bir ögenin işaretini/belirtisini (*mark*) taşıırken çoktan kendini gelecekteki bir ögenin işaretiyle (belirtisiyle) bozmaya başlamıştır. Bu iz, geçmişteki bir ögeyle gelecekteki bir ögeden daha az ilişkili değildir ve mevcudiyet olarak adlandırılan şeyse onun olmadığı şeyle bağlantısıyla kurulur. Bu durumda saltık olarak olmayan, ne geçmişte ne de gelecekte varolan, dönüştürülmüş bir mevcudiyettir (Derrida, 1984: 13).

Nasıl ki *différance* bir bakıma kökenin silinişiye, iz de kendi silinişi olarak ürer, iz ne algılanabilir ne de algılanamaz olandır. Kendinde ayrıcalıklı bir iz yoktur. Bunu açıklamak için insanın tüm eylemlerinin kaydedildiği şey olarak belleği, zihni veya tarihi bir boş kâğıt olarak ele alalım. Bu durumda Derrida, mevcudiyet anına yönelik herhangi bir soruşturmanın işte bu kâğıda (boş beyaz kâğıt) bir iz bırakacağını ileri sürer. Bu yüzden dikkatimizi kâğıdın izlerle kirlenmeden önceki haline yöneltmememiz gerekir, zira Derrida bunun olanaksız olduğunu düşünür. Ona göre, başlangıçta yalnızca iz vardır (Boyne, 2009: 139). Öyle ki insanın bilebileceği, artık varolmayan şeyin, bıraktığı izle bağlantılıdır.

Bununla bağlantılı olarak Derrida için imleyenin seste silinmesi deneyimi, bu anlamıyla yanılısalar arasından bir yanılısama değildir. Bu aldaniş adeta hakikatin tarihidir. Öyle

ki Heidegger'in Varlığı "kökensele sözcük" olarak bütün diğer sözcüklere varlık olanağı veren aşkınsal sözcüktür. Onun için Heidegger, Varlığın batı felsefesinde unutuluşunu göstermek için varlık sözcüğünün üstüne bir çarpı işareti atar. Derrida'ya göre bu üstünü çizme (*sous rature*) devrin son yazısıdır. Böylece aşkın bir imlenenin mevcudiyeti, okunabilir kalarak silinir (Derrida 2010a: 38). Bu durumda varolan ile varlık, ontik olanla ontolojik "*differance*"a göre türevler olacaktır. Bu terim, *différer* fiilinin her iki anlamında ürün ve sonucunu gösteren ekonomik bir kavramın adıdır. Derrida için *differance* bir zamanlar kökensele olabilirdi, ama ona artık ne köken ne de temel denemez, daha ziyade bu kavramlar *differance*'ın silinmesi olarak işleyen dizgeye aittir (Derrida, 2010a: 38).

Dolayısıyla varlığın ve varolanların ötesinde, durmaksızın kendini erteleyen ve kendinden ötelenen ayırım, izin kendisidir; söz konusu *differance* ise bir köken veya sondan söz edildiğinde, söz konusu olan ilk ve son izdir. Böylesi bir *differance* bizi erek, *arkhe*, neden, tarih, yokluk ve mevcudiyet olmaksızın bir yazıyı düşünmeye iter ki, bu yazı mutlak bir biçimde tüm diyalektiği, tüm tanrıbilimi, tüm erekbilimi ve ontolojiyi bozucu bir etkiye uğratar. Derrida "Ousia ve Grammē" adlı yazısında belirttiği üzere anılan yazı, metafizik tarihindeki her şeye sirayet etmiş bir yazı, Aristoteleci *grammē* biçiminde kavranır (Derrida, 1984: 67).

Yazının kökensizliğini belirleyen iz, Derrida açısından anlamın sonul ve mutlak olarak kökenidir. Bu şu anlama gelir ki, Derrida için anlamın mutlak bir kökeni yoktur. Bu nedenle iz, gözükme ve imlemeyi açan *differance*'dır. Ona göre metafizik, her zaman anlamın mevcudiyetini, şu ya da bu ad altında, *differance*'dan koparıp çıkarmaktan ibarettir (Derrida, 1999b: 181). Oysa ona göre her türlü yinelemenin kökeni olan iz, metafizik hiçbir kavram tarafından betimlenemez (Derrida, 2010a: 100). Derrida açısından daima ayrımlanan ve ötelenen iz, asla kendisinin yansıttığı veya temsil ettiğinde kendisi değildir. İz, aynen *differance* piramidinde kendini çizerek kaydeden, "a" yazımının kendisi gibi, kendisini temsil ederken siler (Derrida 1984: 23). En başta bulunan kökensele bir mevcudiyetin, mevcut olmazlığıyla edindiği bu açıklığını yeniden var edebilmenin olanaksız olması Derrida açısından bizi mutlak bir geçmişe sürükler. Bu onun iz'i, kendini varolan anda, yani bir şimdide belirlenemeyen olarak tanımlanmasının da nedenidir (Derrida 2010a: 101).

Bundan dolayı “iz” kavramı, belleğe kaydetme (*retention*) ile geçmişten şu ana olagelenin mevcudiyetiyle bağdaşmaz. Bu durumda izi ve dolayısıyla *différance*’ı mevcudiyet veya mevcudiyetin mevcut olmağı temelinde asla düşünemeyiz (Derrida, 1984: 21). Söz konusu olan hiçbir zaman mevcut olmamış bir geçmiştir. Bu durumda aynen *différance* kavramı gibi iz kavramı da mevcudiyetin ontolojisinin sınırlandırılması olarak çağımızda yeniden bir araya getirilen ve bir uçundan diğer ucuna içinden geçilen, farklı izler ve izlerin farklarının ağı boyunca yeniden sürekli düzenlenir. Bu Derrida’nın deyişiyile olanın ve olmağıın ontolojisidir. *Différance* olanların egemenliğini baştan aşağı sarsar. Dolayısıyla *différance* düşüncesiyle sorgulanan, Varlığın mevcudiyet veya olmağılık olarak belirlenimidir denilebilir.

Derrida açısından yazının temel işlevi olan aralıklaşma (*espacement/spacing*) olarak *arkhe* yazı, fenomenolojide deneyimin edinilmesine benzer biçimde edinilecek bir mevcudiyete sahip değildir. İz düşüncesi asla bir yazı fenomenolojisiyle karıştırılmamalıdır. Ona göre özneyi aynı anda hem kuran hem de parçalayan yazı, hangi anlamda alınır alınsın, öznenin başka bir şeydir (Derrida, 2010a: 105). Yazı olarak “aralıklaşma” ise öznenin namevcut oluşu ve bilinçsiz oluşudur. Derrida’nın *Positions*’da belirttiğı üzere söz konusu olan aralıklaşma hiçbir şeyi tasarlamaz, yani bizim için artık mevcut olmayanı tasarlayamaz. Aralıklaşma Derrida için indirgenemez bir başkalağın işaret edilmesi olan bir yer değıştirme, bir hareketle birlikte indirgenemez bir dışsallığın indeksidir (Derrida, 1982: 81). Böylece yazı, kendini tek bir imlenende sabit kılan bir zincirin olanaksızlığıdır. Söz konusu bu imlenilen, kendini yeniden var etmez, bununla birlikte imlenilen, imleyici yerine geçme (ikame) konumunda hâlihazırda bulunmaktadır (Derrida, 1982: 82). Derrida için yazının öznesinin kökündeki yokluğu, aynı zamanda şeyin ya da göndergenin de yokluğudur (Derrida, 2010a: 105-106). Nihayetinde Derrida açısından bütünlüklü bir sözün olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle ona göre, hakikat olduğunu iddia eden sözün anlamını düşünmeden önce, anlamayı anlamdan ayırmanın ilksel nedenini sorgulamamız gerekir.

Bu açıdan Derrida *Gramatoloji*’nin nihai amacının, yakınlık, dolayimsızlık, mevcudiyet sözcükleriyle kastedildiğı sanılan şeyi muammalı hale getirmek olduğunu yineler (Derrida, 2010a: 108). Derrida açısından mevcudiyetin yapısökümü de *indirgenemez iz*



kavramından geçer. *Arkhe* yazı, sözün en ilk olabilirliği ve aralıklamadır. Söz konusu aralıklama, Derrida açısından yazının temel niteliğidir (Derrida, 2001a: 272). Derrida'ya göre imin kökeni ve esası itibariyle iz olduğu ve öteden beri ve daima imleyen konumunda bulunduğu iddiası, içinde yazının kendi ölümü ve çaresi olarak göreceğimiz bir iddiadır (Derrida, 2010a: 113). Ona göre iz hiçbir şey değildir, bir varolan değildir, öyle ki “iz nedir?” sorusunun dışına taşar ve bu soruyu mümkün kılar (Derrida, 2010a: 115). Burada vurgulanan iz kavramı bize garip bir biçimde Heidegger'in *Dasein*'ini andırır.

Derrida için yaşamın kendisini yineleme yoluyla korumasının şüphe duyulacak bir yanı yoktur. Öyle ki ona göre kendisini ilkin mevcut kılan, daha sonra da *différance* yoluyla koruyan, erteleyen ve muhafaza eden bir yaşam da yoktur. *Différance* bir öz değildir, hatta hiçbir şey değildir, yaşam da değildir. Varlıktan önce iz olarak düşünülmesi gereken yaşam mevcudiyet olarak belirlenir. Ötelemek (*différer*) bu nedenle mevcut bir olabilirliği alıkoymak, bir edimi ertelemek, şimdi olanaklı olan bir algıdan vazgeçmektir. Bu olabilirlik Derrida açısından yalnızca *différance* sayesinde olanaklıdır. *Différance* mevcut bir kökenin silinmesi mitiyle eşzamanlıdır. *Différance*'in eş kavramı iz de *différance* gibi ne bir zemin ne bir kaynak ne de bir kökendir. Gramatoloji, *arkhe* izin genel bilimi, kendisini köken miti düşüncesinin bir açılmanması olarak sunar (Derrida, 1982: 54). Burada anımsatmak gerekir ki Derrida, “Freud ve Yazı Sahnesi [Freud and the Scene of Writing]” adlı yazısında özellikle öteleme etkisinin indirgenemezliğinin, Freud'un buluşu olduğunu vurgular (Derrida, 2001a: 255).

Derrida'ya göre iz, erteleme ya da öteleme adını verdiğimiz, ayrımın kendisinin aslında bu ad konamayan hareketine, ancak bilimin ve felsefenin sınırları içinde *yazı* adı verilebilir (Derrida, 2010a: 149). İz, bireyselliğin, kendi mevcudiyetinin silinişi ve kendi onulmaz yitikliğidir, öyle ki silinemez bir iz, iz değildir; iz tam mevcudiyettir (Derrida, 2001a: 289). Burada mevcut olmayanın izi olarak “yazı”, bu izin görünürlüğünü sağlar.

Dolayısıyla yazmak, bir bakıma sözü korumanın tek yoludur. Sözün yerine yazıyı ikame işlemi, mevcudiyetin yerine de değeri koyar. Nitekim *différance* yasakladığını üretir, bizzat imkânsız kıldığını mümkün kılar. Derrida için *différance* varolanın kaybolma ve gözükmesinin başlıca biçimleri olan mevcut olmayışla mevcudiyetin silinmiş kökeni

olarak kabul edilirse; namevcudiyet veya mevcudiyet olarak belirlemeden önce, Varlığın *différance*da zaten içerilmiş olup olmadığı sorusu ortaya çıkar (Derrida, 2010a: 218).

Derrida'nın *anlamın kararverilemez olduğu* yollu nihai sonucumuza giden yolda, hem saçılma devinimini belirleyen *différance* hareketi hem de kökensel bir anlamın mevcut olmayışının nedeni olarak tasarlanan iz kavramı, Derrida'nın düşüncesinin en merkezi kavramlarıdır. Yine de Derrida genel olarak hep yazı kavramının altında veya yazı kavramıyla bağlantılı işlediği, birçok farklı kavram daha kullanmıştır. Bütün bu kavramlar aslında bir bakıma birbirinin yerine geçecek türden kavramlar olup, hep ikili bir yapıdadırlar. Bu kavramlar içinde “eklenti” kavramı yazının Derrida tarafından nasıl anlaşıldığının anlaşılması açısından önemli bir konumda bulunur.

### 3.4. BİR EKLENTİ OLARAK YAZI

Derrida, *Gramatoloji*'de Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üzerine Bir Deneme* adlı kitabını inceleyerek bir bakıma yazının neliğine ilişkin bir soruşturma yürütmüştür. Derrida'nın bu konudaki ilk ve temel çıkarımı, Rousseau'nun yazıyı hep bir eklenti olarak görmüş olmasıdır. Derrida bu çıkarımdan hareketle “eklenti” kavramını “yazı” kavramı bağlamında ele almış ve eklentiye, düşüncesindeki diğer kavramlarla uyumlu bir rol yüklemiştir.

Derrida'nın da sürekli vurgulandığı üzere, ona göre yazıların imlediği bir hakikati aramaya o denli az gerek vardır ki, eğer ilgileneceğimiz metinler bir şey demek istiyorlarsa, bu ancak varoluşla yazıyı aynı kumaşta, aynı metinde, sınıksız birleştiren bağlantı ve aidiyettir. Öyle ki Derrida için eklenti *différance*'nin öteki adıdır (Derrida, 2010a: 228). Derrida'nın belirlemesiyle Rousseau'ya göre yazı, söze bir imge veya bir “temsilci” gibi ekleniyor, ilave ediliyordur. Rousseau için imin hep bir mevcudiyetin temsili olarak görülmesiyle, yazı tehlikeli bir şey halini alır. Bu yaklaşımı, Derrida açısından Rousseau'yu da Husserl veya Saussure gibi, yazıyı söz karşısında dışlayan ve sözün dolaysızlığına bağlı kalarak kendi düşüncelerini geliştiren düşünürler arasında bir yere oturtur.

Derrida tarafından yazıyı karşılayan bir kavram olarak “eklenti” (*supplément*) kendi içinde iki anlamı barındırır. Öncelikle eklenti ilave edilir, fazladan bir şeydir, bir başka tamlığı/eksiksizliği zenginleştiren bir tamlıktır, mevcudiyetin tümlenişidir. Varlığı üstlenir ve biriktirir. Fakat Derrida’ya göre Rousseau için eklenti aynı zamanda ikame de eder. Bir şeyin yerine devreye girer ya da sokulur; tümlüyorsa, bunu bir boşluğu doldurma biçiminde yapar. Eklenti olan im/yazı bir şeyi temsil ediyorsa, bu tam da bir mevcudiyetin daha önceki namevcudiyeti nedeniyledir (Derrida, 2010a: 220).

Eklenti dışıdır, eklendiği pozitifliğin dışındadır, yerini tutabilmesi için kendisinden başka bir şey olması gereken o şeye yabancısıdır. Derrida’nın deyişiyle eklenti, bir eksikliğin yerini tutan, bir bütünlüğe bir bütün olarak eklenen gibi görünendir (Derrida, 2001a: 266). Yazı sözün boşluğunu doldurur, ama kendi başına yeterli değildir. Yazıyla bu ikamelik kendini bir im biçiminde gösterir. İm her zaman şeyin kendisinin ikamesidir.

Rousseau açısından doğayı bile aldatan eklenti, yazı gibi iş görür ve onun gibi hayat için tehlikelidir. Öyle ki tehlikeli eklenti doğayla ilişkiyi koparır. Eklenti insanı çıldırtır, çünkü ne varlık ne de yokluktur, yasayı hem çiğner hem tanır. Derrida için yazının söze ikame olmasını sağlayan tam da budur (Derrida, 2010a: 237). Yazarın yazarken kullandığı dil, kendi egemenliği dışında işleyen bir dildir. Bu durumda da okuma, metni kendisinden başka bir şeye, örneğin göndergeye doğru ya da içeriği dilin dışında yer alıyor veya almış olabilecek metin dışı bir imlenene doğru, çiğneyip geçemez. Bu nedenle söz edilen sorunlar, aşkınsal gönderge veya imlenenin yokluğuna dair genel önermelere sıkı sıkıya bağlıdır. Derrida bu noktada, daha sonra neredeyse bir slogan haline gelen, temel savlarından birini ortaya koyar: “*Metin dışı [içerik] yoktur veya daha bildik söylenişyle, metnin dışında hiçbir şey yoktur*” (Derrida, 2010a: 242). Bu durumda eğer metnin dışında hiçbir şey yoksa elimizin altında şunlar olacaktır: Eklenti kavramı ve yazı kuramı. Eklentinin kendisi de dışarıdadır. Üretim adını verdiğimiz şey de zorunlu olarak bir metindir (Derrida, 2010a: 249).

Nitekim Derrida’nın kendisine sürekli atıfta bulunduğu Freud da düşleri bir metin gibi ele alınır. Derrida’ya göre bilinçli metin bir çeviriyazı (*transcription*) değildir; çünkü yer değiştirilmiş ve taşınmış bir bilinçaltı olarak herhangi bir yerde mevcut olan bir metin yoktur. Süreç içinde değiştirilmeksizin nesne edinilebilecek herhangi bir yerde

mevcut veya yazılı bir metin de yoktur. Öyle ki genel olarak şimdi mevcut bir metin yoktur ve hatta geçmişte mevcut bir metin de yoktur. Metin, mevcudiyetin birincil (özgül) olan veya değişikliğe uğramış bir biçimi olarak asla anlaşılabilir (Derrida, 2001a: 265).

Derrida açısından tehlikeli olduğu vurgulanan eklenti kavramının izini sürerek açık kılınmak istenilen; esasen Rousseau'ya ait olmayan, ancak öteleyici gönderge zinciri içinde ortaya çıkabilecek, öncekinin yerini tutacak imlemlerin mevcut olduğudur. Bu durumda “gerçek” ancak bir izden ve bir çağrıdan hareketle anlam kazanarak sahneye çıkıp eklenmiş olur. Derrida için bu böyle sonsuza kadar gider; çünkü metin de okuduğumuz anda; mutlak şimdi, doğa gibi sözcüklerin ad olduğu her şey, her zaman çoktan elimizden kaymıştır, hiçbir zaman varolmamıştır; anlamı ve dili açan şey, doğal mevcudiyetin kayboluşu olarak, tam da bu yazıdır (Derrida, 2010a: 243).

Derrida açısından yorum vasıtasıyla imlenen imleyenden ayırmak ve dolayısıyla yazıyı okumayla ortadan kaldırmak olanaksız durmaktadır. İşte Derrida bu olanaksızlığın tarihsel olarak eklenmeden kaynaklandığını düşünür. Derrida bu noktada yazardan söz ettiğinde yalnız edebiyat alanındaki yazarı kastetmez. Yazan belli bir metinsel dizge içinde yer alır. Ona göre saf imlenen mevcut olmasa da, imleyen kendini imlenen indirgenemez katmanı olarak sunması konusunda farklı ilişki biçimleri de vardır. İşte tüm metinler tarihi, bu bakış açısından incelenmelidir (Derrida, 2010a: 244).

Bu bağlantıdan hareketle, “canlı” denen sözde, imleyenin uzamsal dışsallığı mutlak olarak indirgenmiştir. Mevcut bilinç, *différance*'ın ortadan kaldırılması olarak yaşanan bir öz etkilenimin görünür halidir. Bu görünürlük, *différance*'ın varsayılan yok edilişi, imleyenin şeffaf olmayan bu indirgenişi, varlık denen şeyin de kökenidir (Derrida, 2010a: 251). Yazı mevcudiyeti simgesel olarak yeniden sahiplenme çabasıdır. Bu anlamıyla sözü parçalar, eşdeyişle yazı Derrida'ya göre “canlı” sözü, im içinde ölüme maruz bırakarak işlemeye çoktan başlamıştır (Derrida, 2010a: 252). Eklenen hiçbir şey değildir; çünkü kendisine göre dışsal olduğu eksiksiz/tam bir mevcudiyete eklenmektedir. Söz sezgisel mevcudiyetine eklenir; yazı, canlı ve kendine mevcut söze eklenir. Nitekim Derrida için köken ya da tarih kavramı, eklenti mitinden başka bir şey değildir. Bu, iz'in, yani ne mevcut ne de namevcut olan kökensel bir *différance*'ın silinmesi mitidir. Kökensel *différance* yapı olarak eklentiselliktir. Yazı genel olarak

iz'in bir temsilcisidir, ama kendisi değildir. Çünkü iz'in kendisi Derrida açısından mevcut değildir (Derrida, 2010a: 253).

Bilincin içsel ortamı olan seste, nesnenin mevcudiyeti kaybolmuştur. Bu durumda söz hiçbir zaman nesnenin kendisini bize vermez, daha ziyade söz, bize hakikatten daha derin dokunan, daha etkili biçimde çarpan bir “simülakr”tır (Derrida, 2010a: 366). Dillerin gerçek “kökeni” bir organı öbürünün yerine koyma, uzamla zamanı, görmeyle sesi, elle zihni eklemlenme gücü olan bu eklentisellik yetisidir (Derrida, 2010a: 368). İnsan, eklentisellikten itibaren kendini kendine bildirme olanağına kavuşur, demek ki eklentisellik insanın ilineksel veya özsel bir özelliği değildir. Hiçbir şey olmayan, ne bir mevcudiyet ne bir namevcudiyet olan eklentisellik, insanın ne bir tözü ne de bir özüdür. Bir bakıma Derrida için eklentisellik insandan önce gelir. Yazı bu eklentiselliğin başka bir adıdır. Dil mevcudiyete eklenir ve onun yerini alır ve ona kavuşmanın arzusuyla onu sürekli ötelir (Derrida, 2010a: 427).

Bu aşamada yazı, mevcudiyeti kendi imlerine indirger. Böylece yazının işlevi de uzaklaşmış değil, tamamen görüş alanının ve ses eriminin dışına çıkmış öznelere ulaşmak olur (Derrida, 2010a: 429). Bu bağlamda söz merkezilik devri, imleyenin dünya ölçeğinde silinişinin bir anıdır. Bu durumda sözün korunup yüceltildiği sanılır, oysa yalnızca *tekhné*nin bir figürünün büyüüne kapılmıştır (Derrida, 2010a: 435).

Derrida'ya göre adı konmuş bir şeyi temsil eden bir işaret, kavrama gönderme yapmayı bırakıp yalnızca sesi gösteren bir imleyen değerini korur. Bu durumda onun imleneni, artık bizatihi hiçbir anlam taşımayan sesbirimden ibaret olur. Sesçil yazıya bunu indirgemeye çalışır. Kavramsal bir imlenenle dolaysız ilişkisi olan imleyenlerden yararlanacak yerde, seslerin çözümleme yoluyla bir bakıma “imlemeyen” imleyenler kullanılır: “Kendi başına hiçbir anlamları olmayan, yalnızca bazı kurallara göre bir araya geldikleri zaman bir anlam veren sesçil imleyenleri imleyen harfler” (Derrida, 2010a: 454).

Böylece kendine yakınlık olarak, mevcudiyet metafiziği, Derrida açısından Rousseau'nun metninde, eklentinin kaçınılmaz tehdidiyle sınırlanır görüldüğü her durumda, sürekli yeniden özetlenir. Öyle ki gözden yiten varlığa daima bir mevcudiyet eklentisi ilave etmek gerekir. Ona göre eklentinin kendisine yapıldığı mevcudiyet, kendi

tamlığını/eksiksizliğini çatlatır çatlatmaz, yani tarihini başlatır başlatmaz, mevcudiyetin ölümü de başlamış demektir (Derrida, 2010a: 469). Nitekim öz, mevcudiyetse, esasında mevcudiyetin özü veya özün mevcudiyeti yoktur.

Derrida için özne artık orada olmadığı anda, kuvvet, tonlama, vurgu, kavramın içinde kaybolurlar; o zaman yazı yazılır, vurgu boşuna “aksanlarla” ikame edilir, yasanın genelliğine boyun eğilir. Yazı bu açıdan onun için her zaman tonsuzdur (Derrida, 2010a: 476). Vurgunun yerine geçen eklemleme, dillerin kökenidir, kaldı ki bu Rousseau’nun da onadığı bir düşüncedir. Yazıyla gelen bozulma, kökensel bir dışsallık, dilin kökenidir. Bir bakıma sözün ölümü, dilin ufkunu ve kökenini belirler. Ne gelecek bir şimdi ne geçmiş bir şimdi olan ölüm, sözün içinde, onun izi, yedeği, iç ve dış ötelenmesi, eş deyişle eklentisi olarak bulunmaktadır (Derrida, 2010a: 477). Söz konusu olan, ölümün hayata, kötünün iyiye, temsilin mevcudiyete, imleyenin imlenene, maskenin surata, yazının söze dışsallığıdır. Bütün bu karşıtlıklar indirgenemez bir biçimde metafiziğe kök salmıştır ve eklenti bu terimlerin hiçbirisi de değildir. Bilhassa, bir imlenen olmadığı gibi bir imleyen, bir mevcudiyet olmadığı gibi bir temsilci, bir söz olmadığı gibi yazı da değildir. Derrida’nın anladığı biçimde bu terimlerden hiçbiri *différance*’ın veya eklentinin ekonomisine egemen olamaz (Derrida, 2010a: 478).

### 3.5. BİR PHARMAKON OLARAK YAZI

Felsefe tarihinde her türlü kavramı dönüp dolaşıp Platon ile başlatmak pek de sıra dışı bir tutum değildir. İster Sokrates’i konuşturan Platon’u eleştiren Nietzsche olsun isterse de Heidegger, her türlü felsefi hesaplaşma bir bakıma Platon ile başlar. Benzer bir biçimde, Derrida da kendi eleştirisinin merkezi kavramı olan mevcudiyet metafiziğini Platon ile başlatır. Bunun içinse “Platon’un Eczanesi” adlı uzun yazısında, Platon’un yazı ve söz üzerine düşüncelerini belirttiği *Phaidros* diyalogunu konu edinir. Nasıl ki “yazı”, Rousseau üzerinden bir eklenti olarak ele alınmışsa, Platon üzerinden de bir *pharmakon* olarak ele alınmıştır. Sürekli söylendiği üzere tüm Derrida kavramları ikili yapıdadır. Öyle ki Platon açısından “*pharmakon*”, bu “ilaç”, aynı anda hem deva hem de zehir olabilen iksirdir. Bu bakımdan tüm mutlaklığıyla söylemin vücuduna girer (Derrida, 2012: 20). Zira ilaç doğal olmayan bir şeydir; doğaya bir biçimde müdahale etme anlamı taşır. Bu bakımdan eklenti kavramıyla da örtüşür. Derrida’ya göre, Platon

ile Husserl'in ortak yanı, her ikisinin de, yapılmış olan bu eklemeleri azaltma girişiminde bulunmuş olmalarıdır (Boyne, 2009: 143). Bunun temel nedeni de hep bir kesinlik alanı aramalarıdır.

Derrida açısından *logos* baba değildir, ama onun kaynağı, babasıdır. Konuşan özne, kendi sözünün babasıdır. *Logos* bir oğuldur, babasının mevcudiyeti ve babasının mevcut yardımını olmadan, oğul kendi kendisini yok edecektir. Babası olmadan *logos* yalnızca bir yazıdan ibarettir. Böylece yazının özgüllüğü babanın yokluğuyla ilişkili olacaktır (Derrida, 2012: 27). Yazının statüsü, kaydedildiği anda bile kimsenin oğlu olmayan, neredeyse hiçbir zaman bir oğul olarak kalamayan ve kökenlerini ne ahlaken ne de hukuken tanıyan bir *graphein*'in statüsüyle örtüşür. Yazı bu benzeşimle yetim bir çocuk gibidir. Yazının tersine, Derrida için *logosun* canlı olmasının nedeni, hayatta olan bir babaya sahip olmasıdır (Derrida, 2012: 28).

Platon *Phaidros* diyalogunda, Mısır mitolojisi üzerinden, *pharmakon* olarak yazıyı açıklar. Nitekim Platon'un aktarmasıyla yazının tanrısı olan Thot aynı zamanda ölümün de tanrısıdır. Thot figürü, başkasının (baba, yaşam, söz, köken v.b) karşıtıdır, ama aynı zamanda ona ilave olur ve onun yerini doldurur (Derrida, 2012: 44). Yazının tanrısı aynı zamanda yazının hem babası hem oğlu hem de kendisidir. Thot, ayrımların oyununda, kendisine belirli bir yer verilmesine izin vermez. Yazının tanrısı olan Thot aynı zamanda tıbbın da tanrısıdır, yani hem bir bilimin hem de gizemli eczanın tanrısıdır. Böylece Thot, hem devanın hem de zehrin tanrısı olur. Platon bir karşıtlık üzerinden yazıyla *pharmakon* arasında bağ kurmuştur. Yazının tanrısı olarak Thot *pharmakonun* da tanrısıdır. Derrida'ya göre Platon'un *Phaidros*'ta meydan okuyormuş gibi tedirgin bir alçak gönlülükle krala sunduğu da *pharmakon* olarak yazıdır.

Derrida'nın deyişiyle Platon için yaşama ters olan yazı veya *pharmakon*, hastalıklı/kötü olanın yerini değiştirmekten, hatta onu azdırmaktan başka bir şey yapmaz. Yazı, belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle, onu daha da unutkan kılar; bilgiyi arttırmak yerine azaltır (Derrida, 2012: 52). Bu anlamıyla yazı Derrida'nın betimlemesiyle Platon için özsel olarak kötüdür, belleğe dışsaldır. Kendini Léthe<sup>37</sup> tarafından yutulmaya bırakır. *Pharmakon* ve yazı, hep bir yaşam veya ölüm sorunudur. Yazı, en azından "ruhları

<sup>37</sup> Yunan mitolojisinde, ölülerin, suyundan içtiklerinde dünyada yaşadıkları her şeyi unuttukları nehrin adıdır.

unutkan” kılışıyla bizi cansıza ve bilinmeze doğru çevirir (Derrida, 2012: 59). Bellek özü itibariyle sonludur. Belleğin zorunlu olarak ilişki içinde bulunduğu mevcut olmayanı hatırlamak için imlere zaten daima gereksinimi vardır (Derrida, 2012: 62). Platon’un hayalini kurduğu şey imsiz bir bellektir, yani eklentisiz bir bellek. Derrida içinse bu olmaz bir şeyi olur kılmak istemekten başka bir şey değildir.

Ona göre Platon, kendilerini aynı zorunlulukla karşı karşıya bulduklarında Rousseau’nun ve Saussure’ün de yapacakları gibi, yazının hem dışsallığını, hem uğursuz bir biçimde içeriye sızma gücünü en derinden etkileme ve bulaştırma yeteneğini kabul eder. *Pharmakon*, onsuz var olabilmeyi isteyen şeyi kırıp zorla onun içine dalan tehlikeli eklentidir (Derrida, 2012: 64). *Pharmakon* ayırımın hareketi, yeri ve oyunudur, ayırımın ayrımlaşmasıdır. *Pharmakon* kendinde hiçbir şey olmadığı halde, onların zeminsiz zemini olarak bu zeminleri aşar (Derrida, 2012: 83). *Pharmakon* ögesi, gizli şiddet ile doğru bilgi diye paylaşılmadan çok önce, felsefe ile ötekisi arasındaki savaş meydanıdır, bir başka deyişle kendisinde kararverilemez ögedir (Derrida, 2012: 94).

### 3.6. SAÇILMA VE KARARVERİLEMEZLİK

Derrida’nın tüm düşüncesine yayılan bir kavram olarak “kararverilemezlik” neredeyse onun üzerine konuştuğu her şey için geçerli bir durumu belirtir. “Kararverilemezlik” sözcüğün kendisinde içerilen, bir kararın sürekli eksikliğini imlediği gibi, genel olarak aslında bu eksikliğin zorunluluğunu da imler. Sarup’un deyişiyle Derrida, yazının gerçekte dilin bir önkoşulu olmasından ötürü, konuşmanın da önsel bir koşulu olarak kavranılması gerektiğini belirtir. Öyle ki yazı, özgür bir oyundur; bütün iletişim dizgelerinde bulunan kararverilemezlik ögesidir (Sarup, 2004: 65). Öyleyse yazı, kararverilemezliğin asli unsudur. Bu kavram ilkin, *Tel Quel* dergisi çevresi, özellikle de Kristeva tarafından ortaya atılmıştır (Hoy, 1997: 75). Söz konusu çevredeki Kristeva gibi kimi düşünürler, birçok kavramın yanısıra, “metinlerarasılık” kavramıyla kökensel bir metnin hem yokluğunu hem de metin içinde nihai bir başlangıç ve son bulmanın olanaksızlığını da öne sürmüşlerdir. “Kararverilemezlik” kavramı bu anlamıyla söz konusu “metinlerarasılık” kavramını andırır bir biçimde Derrida tarafında kullanılır.



Bu noktada Derrida'nın "kararverilemezlik" kavramını örneklendirmek için yine Derrida'nın özellikle kullandığı iki örneği seçmek yerinde görülüyor. Bunlardan ilki Derrida'nın aslında kadınlığı irdelediği uzun yazısı, "Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları"ndan seçilmiş ünlü bir örnektir. Bu yazının son kısmında Derrida, Nietzsche'nin notları arasında bir köşeye karalanmış "Şemsiyemi unuttum" tümcesini irdeler. "Şemsiyemi unuttum", tümcesi, Nietzsche'nin basılmamış notları arasında tek başına, ayrıç arasında bulunmuştur. Bu Derrida için belki de bir alıntıdır, kim bilir belki de bir yerden alınmıştır. Belki de oradan buradan işitilmiş bir sözdür. Belki de kâğıda aktarılacak bir tümcenin öğelerinden yalnızca bir tanesidir. Olmayan bir şey varsa belki de bu da söz konusu tümceyle ilgili elimizde kesin hiçbir şeyin olmadığıdır. Öyle ki Nietzsche'nin bu tümceyi yazarken ne yapmak veya ne demek istediğinden kesinlikle emin değilizdir, hatta bunun onun el yazısı olduğundan bile emin olamayız (Derrida, 2002: 67). Nihayetinde bu doğrulayıcı imza, ilke olarak, bizim için bilinemez kalacaktır. Derrida'nın tüm kavramlarının birbiriyle içten ilişkili olması gibi burada imza kavramıyla bağlantılı bir vurgu söz konusudur. Aynı zamanda Barthes'ın ünlü "Yazarın Ölümü" yazısının hemen başında Balzac'ın bir tümcesinde neyin ve hatta kimin anlatıldığından asla emin olamamız gibi bir içerimi de bulunur.

Derrida'ya göre okumak, bir yazına göndermede bulunmak, geleceği veya bu yorumsal örtüyü delmektir. Bu, yayınlanmamış tümceyi okumaktır, bunun için bu tümce bir kadın veya bir yazı gibi elden kaçarken kendini ele verir. Çünkü bu tümce, okunabiliridir. Bu okunabilirlik katmanı, yapısal araca sahip bütün dillerde herhangi bir kayba yol açmadan çevrilebilir. Söz konusu olan dildeki "şemsiye" imiyle, kültürde "bir şeyin" varlığıyla sınırlı değildir (Derrida, 2002: 70). Bu okunabilirlik katmanı daha farklı yorumsal işlemlere de neden olur.

Bu tümce Derrida açısından yapısal olarak her türlü üsluptan arındığı için, herhangi bir anlama gelmeyebilir, kesin bir anlamı olmayabilir, yanılısamalı bir anlam bildirebilir, sonsuza dek her türlü bağlamdan ve düzgüden aktarma yoluyla uzaklaştırılabilir (Derrida, 2002: 71). Derrida'ya göre belki de Nietzsche'nin metninin tamamı "şemsiyemi unuttum" biçiminde bir metindir. Böylece denilebilir ki Nietzsche'nin metninde artık bir bütünlük yoktur, yalnızca parçalardan ve özdeyişlerden oluşmuştur (Derrida, 2002: 72). Bu, onun kararverilemez yanını oluşturur.

İkinci örnekte bizzat Derrida'nın çok sevdiği yazarlardan biri olan Mallermé'dendir. Ona göre Mallermé'nin bütün metinleri öyle bir biçimde düzenlenir ki metnin anlamı hep kararverilemez olarak kalır. Onun deyişiyle imleyen artık kendisinin katledilmesine izin vermez, olduğu gibi kalır (Derrida, 2010b: 119). Kararı askıda bırakan şey, anlam zenginliği, bir sözcüğün tüketilemez kaynakları değildir, sentaksın belirli bir oyunudur. “Mimik”te<sup>38</sup>, *himen* sözcüğü öyle bir yere kaydedilir ki, onun *evliliğin tamamlanması* anlamına mı yoksa *kızlık zarı* anlamına mı geldiğine karar vermek olanaksız olur (Derrida, 2010b: 120). Söz konusu *himen* kavramı, bu bakımdan diğer kavramlar gibi ikili bir yapıdadır. Dolayısıyla kararverilemezlik artık bir anlamlar çok katlılığına, bir metafor zenginliğine, bir karşılıklar dizgesine bağlanamaz.

Burada unutulmaması gereken, Derrida'ya göre kararverilemezliğe asla doğal dilde bulunan bir sözcüğün muammalı çiftanamlılığın, tüketilemez belirsizliğinin yol açmadığıdır. Önemli olan, sözcüksel zenginlik, bir sözcüğün ya da kavramın semantik sınırsızlığı, derinliği ya da genişliği, içindeki iki çelişik anlam katmanı (özdeşlik ayırımı, içerisi dışarısı gibi) üreten tortulaşma değildir. Önemli olan, birleştiren ve ayırıştıran, biçimsel ya da sentaktik praksistir (Derrida, 2010b: 186). Metindeki *himen* (suç, cinsel edim, ensest, intihar) tam da kararsızlığın ucuna kaydedilir. *Himeni tutan şey, pharmakon*, eklenti, *différance* ve diğerleri gibi daima sentakslarından türeyen çifte, çelişik, kararverilemez bir değere sahip diğer bütün imleri de tutar (Derrida, 2010b: 187).

Yine Derrida, “kararverilemezlik” kavramını politik ve hukuksal durumlara da uyarlar. Bunun en iyi örneği onun “Yasanın Gücü” adlı yazısıdır. Bu yazıda Derrida, kararverilemez olanın, iki anlam veya iki birbiriyle çelişen ve son derece belirlenmiş, fakat eşderecede buyurulmuş kural arasındaki salınım olmadığını söyler. Kararverilemez olan, Derrida için iki karar arasındaki salınım veya gerilim değildir (Derrida, 2010c: 72). Ona göre karar adını almayı hak eden her kararın içinden geçmesi gereken kararverilemez deneyimi, hiçbir zaman sonuçlanmamış veya geride bırakılmamıştır. Kararverilemez olan, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir (Derrida, 2010c: 73). Bu noktada asıl önemli olan, hukuksal veya politik

---

<sup>38</sup> Mallermé'nin bir yazısı.

olmaktan çok dilsel bir bağlamda bu kavramı değerlendirmekse, kararverilemezlik kavramına bizi yönlendiren “saçılma” kavramıdır.

Aslında saçılma kavramı bundan önce ele alınan *différance* hareketinin de adıdır. Fakat bu durumu genel bağlamında ele almak gerekir. Bu bakımdan Derrida *Dissemination*<sup>39</sup> adlı kitabının giriş yazısında saçılma kavramını Hegelci diyalektikle kıyaslar. Ona göre, saçılma ontoteolojinin üçünü, belirli bir yeniden yayma çabasıyla yerinden eder. Bu durumda Derrida için ikili karşıtlıklar üzerinden artık bir senteze ulaşılamaz. Bunun yerine Derrida'nın kullandığı terimler'den *differance*, eklenti, *pharmakon*, *grammē*'nin hareketi kendilerini yazıya taşıyarak, bu üçlü ufku yıkıma uğrattılar. Bunu da metinsel bir düzlemde yaparlar. Tüm bu kavramlar çokanlamlılığın değil saçılmanın işaretleridirler. Bunlar kavram veya imlenilenin akışı (*tenor of signified*) tarafından herhangi bir noktaya yerleştirilemezler (Derrida, 1981: 25). Derrida bu üçlemeye şu ya da bu biçimde dördüncü bir terim ekler. İşte diyalektiğin bu dördüncü uğrağı Derrida açısından yapısökmüdür.

Genelde saçılma kavramı, semantik ile *semen* arasındaki hatalı bir etimoloji yüzünden pek karıştırılmış ve yanlış kullanılmıştır. Etimolojisine dayanarak bu kavramları değerlendiren Spivak'a göre, ekim bitkiyi üretmez, ama onu sonsuzca yeniler. Tohum ekme dölleme değil, saçılmadır. Babaya, yani kökene geri dönemeyen bir yayılmayla, bir döllemeyle anlam daima ötelenir. Köken olan babadan çıkan döl asla kendi yatağına geri dönemez (Spivak, 1997: lxxv). Bu nedenle saçılmayı, tek başına döllemeden daha çok dölleyici de olan bir bengi öteleme olarak görmek daha doğru olacaktır.

Derrida, *Positions*'da kararverilemez kavramlardan söz eder. Pharmakon ne deva ne zehirdir, ne iyi ne kötüdür, ne içerisi ne dışarısidir, ne söz ne de yazıdır; eklenti ne artı ne eksidir, ne dışarısi ne de içerisinin bir tamamlayıcısıdır, ne ilineksel ne özseidir; *himen* ne karışıklık ne de açıklıktır, ne özdeşlik ne de ayırmadır, ne bekâret ne de kızlığın bozulmasıdır, ne örtü ne de örtünün kaldırılmasıdır; *gram* (yazı) ne imleyen ne imlenendir, ne bir im ne de şeydir, ne mevcudiyet ne de yokluktur, ne bir konum ne de

<sup>39</sup> Söz konusu kitabın ilk bölümü, zaten ayrıca bir yazı olarak Türkçeleştirilmiş olan *Platon'un Eczanesidir*. Kitabın ikinci bölümü “Çifte seans” ve üçüncü bölüm “Saçılma”dır. Son iki bölüm Derrida'ya göre birlikte ele alınmalıdır. Ayrıca ikinci bölümün ilk kısmı, *Edebiyat Edimleri* adlı bir kitap içinde de basılmıştır. Ben genel olarak bu kitaba gönderme yaptım. Ayrıca “Dissemination”ın da genel olarak Hegel'le bağlantılı bir giriş yazısı da vardır.

olumsuzlamadır; aralıklama ne uzamdır ne zaman (Derrida, 1982: 43). Derrida'ya göre tüm bu kavramlar kendi karşıt anlamlarını aynı anda taşıyarak, üzerinde karar verilemezdirler. *Himen, pharmakon, eklenti, différance* zincirine kendini koyan yayıcı işlemci saçılma (*dissemination*) olarak adlandırılır. Son kertede Derrida'nın anladığı biçimiyle, saçılma hiçbir anlama gelmez ve bir tanımın içinde yeniden kurulamaz (Derrida, 1982: 44). Eğer saçılma, yani dölleyici *différance*, bir kavramın kesinliğine sığdırılmıyorsa; bu, bozundurucu güç ve biçiminin anlamsal ufku yerle bir ettiğindedir. Bu nedenle Derrida açısından saçılma bitimsiz sayıda bir anlamsal etki üretmesine rağmen eskatolojik bir mevcudiyet de değildir (Derrida, 1982: 45).

Derrida *Positions*'da yer alan diğer bir söyleşide de saçılmanın bitimsiz yer değiştirmeyi tasdik ettiğini, onu ne kontrol ettiğini ne de elde tuttuğunu söyler. Ona göre saçılma, artık temsil etmekten çok sunan, gizlemekten çok gösteren bir şey değildir, saçılma, kendini ne bir imleyen ne de bir imlenen olarak kurmaya olanak tanıyan, imleme olmayan, iğdiş edilme oyununun açısıdır/yoludur (Derrida, 1982: 86). Böylece rahatlıkla bir sonuç olarak söyleyebiliriz ki imler oyununda, *différance* hareketiyle saçılan anlam, ne olduğu konusunda üzerinde kararverilemezdir. Anlamın kararverilemez olduğu düzlemde, Derrida anlamın karaverilemezliğinden hareketle, kendi sonucunu tüm Batı metafiziğine yöneltebileceği bir yordama başvurur, yani yapısöküme.

### 3.7. YAPISÖKÜM

Şimdiye kadar ele alınan tüm kavramların düğüm noktası yapısökümdür. Öyle ki yapısöküm, Derrida'nın Sausure'ün im, Husserl'in nesnel anlam eleştirisi üzerinden sesmerkezciliğe, oradan tüm Batı düşüncesini egemenliğine alan sözmerkezciliğe ve nihai olarak tüm bunların temelinde yatan mevcudiyet düşüncesinin kendisine yöneltmiş bir karşı duruş gibidir. Batı düşünce geleneğinin en apaçıklık bulduğu şeylerden biri imlenenin imleyenle asla çağdaş olmamasıdır. Öyle ki imlenen, bir şeyin izi değildir, onun biçimsel özü mevcudiyetidir. Bu nedenle Derrida hem kendisine yakın gördüğü hem de kendisini uzak tuttuğu düşünürleri kullanarak tüm felsefe tarihine yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır. Aslında anlatılmak istenen, felsefe tarihi

boyunca yapılan, hep bir kavrama karşıt olarak bastırılan veya görmezden gelinen diğer kavram üzerinden felsefe tarihini yeniden okumaktır.

Bu bağlamda Derrida açısından Nietzsche, imleyen imlenene çağdaş olmadığı yönündeki apaçıklığı/belirginliği sorun edinmiş; yorum, ayırım ve perspektif kavramlarıyla, imleyen hakikat ya da birincil imlenen kavramlarıyla türemişlik bağının sorgulanmasına neden olmuştur (Derrida, 2010a: 31). Nietzsche'ye göre hem etkin hem de yeniden etkin bir yaşam biçimi olarak yorumlanmayan hiçbir kendilik yoktur. Nietzsche'yi, Heidegger'den ayıran da budur. Nietzsche'ye göre her şey yorumdur. Derrida'da Nietzsche'nin düşüncesinin hep bu yönüne hayran olduğunu özellikle belirtir (Derrida, 2007: 226). Derrida'ya göre Heidegger ise Nietzsche'yi yanlış bir bağlamda ele almıştır. Ona göre Nietzsche ne yazmışsa onu yazmıştır. Nietzsche'nin yazdığı, kökensel olarak *logosun* ve hakikatin kulluğunda olmadığıdır. Derrida'ya göre bu kulluğun anlamını yapısöküme tabi tutmamız gerekmektedir. Oysa Heideggerci düşünce bu doğrultuda *logos* ve varlığın hakikat durumunu sarsmaz, tersine birincil/aşkınsal imlenen olarak yeniden yerine yerleştirir (Derrida, 2010a: 32).

İmlenenle imleyen arasındaki ayrılığın bir yerde mutlak ve indirgenemez olması için, bir aşkınsal imlenenin olması gerekir. Varlık düşüncesinin, bu aşkınsal imlenenin düşüncesi olarak, en kusursuz biçimde kendini seste dışavurması bir tesadüf değildir. Derrida'ya göre ses (bir nevi bilinç) imleyen mutlak silinişi olarak anlaşılır (Derrida, 2010a: 33). Bu kendini kendi içinden, idealde ve evrensellikte, kendiliğinden üreten imlenenin tek ve eşsiz deneyimidir.

Bu bakımdan Eagleton'ın açıklamasıyla, Batı felsefesi bütün inançlarımızın temelini oluşturan bir öz ya da doğruluk bulunduğuna inanır. Metafizik her düşünce dizgesi, bir temele, bir ilk ilkeye dayanır. Batı felsefesi, en başından bütün diğer imlere anlam kazandıracak bir imin ve bütün imlerin işaret ettiği söylenebilecek temellendirici, sorgulanamaz bir anlamının hasretini çekmiştir. Dolayısıyla Derrida için imlemenin açık uçlu oyunu içinde yoğunlaşmayan, başka düşüncelerin iz ve parçalarından arınmış hiçbir kavram yoktur (Eagleton, 2004: 165).

Derrida'ya göre yapısöküm girişimi, zorunlulukla içerden işleyerek, yıkıcılığın tüm stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan alarak, tüm bu kaynakları yapısal

bütünlüklerinde, yani ögelerini ve atomlarını ayırıştırmaksızın alarak, her zaman belli bir biçimde kendi çabasının verdiği hızla ileri gider (Derrida, 2010a: 39). Yapısöküm, Norris'in deyişiyle metnin söylemeye zorlandığı şey ile söylemeye çalıştığı şey, retorik ile mantık arasındaki gerilimin ister istemez ele verdiği çıkmazları (*aporias*), kör noktaları ve kendisiyle çeliştiği anları arayıp bulmadır. Bu anlamıyla yapısöküm yazının bir parçasıdır (Norris, 1987: 19). Karşıtlıkları yapısökümüne uğratmak her şeyden çok verili bir anın hiyerarşisini altüst etmektir. Bu altüst etme evresini göz ardı etmek, karşıtlığın çelişkili ve madum yapısını unutmaktır (Derrida, 1982: 41).

Sarup içinse yapısöküm, herhangi bir metin içinde geçen kavramların, metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak, metnin yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir (Sarup, 2004: 54-55). Descombes'e göreyse yapısöküm stratejisi, "her şey söylenip bittikten" sonra tam da artık saltık söylem tamamlanmış olduğu için daha öte söyleyecek hiçbir şeyin kalmadığı tarzda konuşmayı olanaklı kılan hiledir (Descombes, 1993: 135)

Böylece Derrida için söz merkezci devrin bütünlüğüne karşı belli bir dışşallık noktasına ulaşmak ve bu dışşallık noktasından yapısökümü başlatmak gerekir. Metafizik "çember"ın sınırını aşmak, tekerlek izlerinden çıkararak, klasik kavramsal karşıtlıkların tümünü, özellikle de felsefeyle felsefe olmayanın karşıtlığını düşündürmektir (Derrida, 2010a: 247). Dolayısıyla yapısöküm bilginin kapanmasıyla ilgili bir çıkış yolu öneriyor görünmektedir. Spivak'ın deyişiyle yapısöküm, *différance*'da ikamet eden sürekli bir öz yapısöküm hareketidir. Bu anlamıyla hiçbir metin tamamıyla yapısökülemez veya yapısökümlenemez (Spivak, 1997: lxxviii).

Faulconer bu konuda çok açıklayıcı bir örnek<sup>40</sup> kullanır. Diyelim ki bir konuda bir kitap yazacağım, öncelikle o konuda söylenebilecek her şeyi söylediğim iddiasıyla o kitabı bitiririm, ama bu bitirmek ne demektir? Kitabı bitirdiğim ve bir yayıncı bulduğum zaman bir sunuş yazmam gerekecektir. Sunuşlar kitaba geniş bir bakış sunarlar. Bir bakıma onu geliştirmek ve tamamlamak için eklenirler. Sunuş "bir şey daha" ya da

<sup>40</sup> Faulconer'ın verdiği örnek, Aziz Yardımlı tarafından çevrilmiş olan "Yapısızlaştırma" adlı yazıda bulunmaktadır. Bu yazının tam metnine aşağıdaki internet adresinden ulaşıldığından sayfa numarası verilmemiştir.

<http://www.ideayayinevi.com/okumalar/faulconer/yapisizlastirma.htm>

“kısaca aynı şeyi” söyler. Öyle ki bu durum kitabın tamlık ve kendinde yeterlik savını yapısöküme uğratar. Sunuş asla kitabın anlamsız olduğunu veya kitabın tek bir yorumunun yeterli olacağını göstermez. Daha çok kitabın sağlayabileceğinden daha çoğunu ileri sürdüğünü, tam olma savına karşın bir şeyi dışarıda bırakacağını gösterir. Burada yapısöküm Faulconer’in deyişiyle dışarıda bırakılanı ya da gözden kaçırılanı bize gösteren bir şeydir. Bu anlamıyla ayrıca bir kez kitabı yayınladıktan sonra kitap artık benim değildir. Bu bakımdan yapısökümün amacı, kitabı tamamlamak değil, tam tersi onun zorunlu olarak eksik olduğunu göstermektir de.

Şimdiye değin Derrida’nın yapısöküm kavramı çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Onu kullananlar, özellikle de edebiyat eleştirmenleri, onu salt olumsuz bir şey olarak kullanmışlardır. Oysa Derrida için yapısöküm asla olumsuz değildir. Onun deyişiyle içte bulunan bir özü açığa çıkarmak için ayrıştırma, ayırma, bozma amacı gütmaz (Derrida, 2000: 141). Daha çok söylendiği üzere Derrida’nın anladığı biçimiyle, felsefe tarihinin alternatif bir yeniden okumasıdır. Bu okumanın tek bir tanımını yapmak zordur. Bu nedenle Derrida, “Japon bir Dosta Mektup” adlı kısa yazısında, onu hem her şey hem de hiçbir şey olarak tanımlar (Derrida, 1999c: 188). Bu kim bilir belki de Derrida’nın diğer tüm kavramları için de geçerli olabilir.

Derrida bir dil filozofudur. Bu nedenle felsefesi, yirminci yüzyıl felsefesinde dile dönüş devininin bir tamamlayıcısıdır. Nitekim Sturrock açısından Derrida’ya göre, hep konu edindiği mevcudiyet, dolayimsız olarak varolamaz ve ancak dil aracılığıyla dolayım lanabilir (Sturrock, 1993: 138). Bu dolayım dan geçmeden hiçbir şey varolamaz. Derrida tez içinde daha önce ele alınan filozoflardan, daha radikal bir biçimde anlam ve yorum kavramlarını, diğer filozofların uzak durduğu sonuçlara erdirir. Aslında bu anlamıyla Derrida temelde, hermeneutik felsefeden çok da farklı bir şey yapmaz, ama bu felsefeyi hermeneutiğin uzak durduğu sınırlarına doğru geliştirir (Skinner, 1997: 68). Bu nedenle Caputo onu *Radical Hermeneutics* adlı kitabında Husserl ve Heidegger’in yolunda ilerleyen bir radikal hermeneutikçi olarak niteler (Caputo, 1987: 4). Bu noktada çağdaşı Foucault ve birçok düşünür gibi felsefenin sonunu da ilan etmez. Kendi deyişle kendini felsefi söylemin sınırlarında tutmaya çalışmıştır. Derrida, *ölüm* değil özellikle *sınır* dediğini özellikle vurgular, çünkü söylendiği üzere felsefenin öldüğünü düşünmemiştir (Derrida, 1982: 6). Bu nedenle Derrida’nın yapmaya çalıştığı esasen

yeni bir dilin olanaklılığını sınamaktır. Her ne kadar kendisi mevcut dilden çıkmanın olanaksızlığını vurgulasa da, felsefe için tek umut, başka bir dilin olanaklıdır.

Bu bölümü sonuçlandırırken, belki de en açıklayıcı sözü, aslında bu Derrida açısından pek sıra dışı bir niteleme olsa da, yine Derrida'ya bırakmak bana doğru gibi görünüyor:

“Yayınladığım ilk metinden beri, *aşknsal imlenen* veya *erek (telos)* olarak anlamın yetkesine, başka bir deyişle anlamın, nihayetinde onun sözmerkezci, metafizik ve idealist olan tarihi olarak son çözümlemede belirlenen tarihine karşı yapısökümcü bir eleştiriyi dizgeselleştirmeye çalıştım. Mutlak bir özerkliğe asla inanmadım, daha çok felsefeyi, onun yönetmediği bir zemine yerleştirmeye çalıştım” (Derrida, 1982: 49-50).



## 4. BÖLÜM

### RICOEUR'ÜN SENTEZİ: METİN MODELİNDEN ANLAMLI EYLEME

Yirminci yüzyıl düşüncesi içerisinde yer alan bir filozof üzerinden tüm çağın düşünsel gelişimi okunacaksa, bu filozof Ricoeur olmalıdır; çünkü Ricoeur kendi çağının tüm düşünce akımlarıyla ilgilenmiş ve hiçbirine karşı özel bir önyargı beslememiş nadir düşünürlerden biridir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide, kim olduğu yollu bir soruya, “kendisinin kendi yaşamının bir anlatısı olduğunu” (Ricoeur, 2008b: 197) söyleyerek, tüm felsefesini kendini kurmak üzerine yapılandığı bir anlatı biçiminde tasarladığını vurgulamıştır. Ricoeur’ün bu tavrı, onun insanın kendini anlamasının yapısına ilişkin sorgulamasıyla bağlantılıdır. Bu sorgulama boyunca farklı düşünürlerle, farklı aşamalarda ilgili olmuştur. İkinci bölümde ele alınan filozoflarla “yaşantı”yı merkeze almasıyla ortaklaşan Ricoeur, ilk bölüm düşünürleriyle gündelik dile ve dilin semantik yapısına ilgisi bakımından uzlaşır. Aynı biçimde *yazı*, dolayısıyla *metin* sorununu, temel sorunlarından biri olarak görmesiyle Derrida ile paralel bir hat çizer.

Tüm bu benzerlikleri içinde Ricoeur, daima açık fikirli ve başkalarının düşüncelerine saygılı biridir. Bu açıdan Ricoeur’ün entelektüel tarzı olabildiğine cömerttir, tarihte ne ilk ne de son filozof olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada rahatlıkla söylenebilir ki Ricoeur hiç kuşkusuz yirminci yüzyıl felsefesindeki en ansiklopedik düşünürlerden biridir (Uggla, 2010: 26). Bunun yanı sıra altmışlardaki politik olayların en karışık olduğu zamanlardaki tutumu, o zamanlar çok eleştirilse de, daha sonraları sergilediği sağduyu örnek gösterilmiştir.

Bu açıdan Ricoeur’ün değeri, Uggla’nın benzetmesiyle ancak felsefenin Berlin Duvarı yıkıldığında yabancı felsefi bölgelerden kaçınmak olanaksız olduğunda anlaşılmalıdır (Uggla, 2010: 11). İlk dönemlerinde özellikle Emmanuel Mounier’den etkilenmiştir. Bu etki onu öylesine derinden belirlemiştir ki, Uggla’ya göre, bu onu, yazar öldükten sonra bir biçimde metinleriyle süren şeyin özüne bir bakış yöneltmeye zorlamıştır (Uggla, 2010: 12). Uggla’nın vurguladığı üzere Ricoeur, Mounier’in kitaplarını ölmüş birinin kitapları olarak okunması gereken kitaplar olarak yeniden okumayacağını belirtmiştir. Böylece Ricoeur’ün henüz ilk yapıtlarından itibaren temel hermeneutik sorununun,

yazarın ölümü dolayısıyla kendi adına konuşamaması ve yazarın yerine metnin bizimle konuşmasıyla bağlantılı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan felsefesi boyunca kişinin kendisiyle özdeşliği bağlamında kendilik sorununu, hep bir im, metin veya anlatı dolayımında ele almıştır. Kişi yazar ama yazdıktan sonra yazılarında ondan geriye kalan nedir? Bu soru çok basit bir soru olarak görülebilir, ama özde fenomenolojiden hermeneutiğe, refleksiyondan ontolojik bir hermeneutiğe kadar, Ricoeur tarafından hep bir anlam arayışı çerçevesinden sunulmuştur. Kendi deyişiyle tüm kitaplarında aslında tek bir sorunu, yani konuşurken anlamı nasıl yarattığımız sorununu ele almıştır (Ricoeur, 2010: 116).

Bu anlam arayışında Ricoeur kendini Avrupa felsefesi içindeki çeşitli akımlardan, üç farklı yaklaşımı kendinde içeren bir yaklaşıma ait saydığını belirtir. Bu yaklaşımlar sırasıyla, refleksif felsefe, fenomenoloji felsefesi ve hermeneutik felsefesidir. İlki insan zihninin sahip olduğu eyleme, duyma ve düşünme gücünü, onu kendisine dışlaştıran bilgi, uygulama ve duygularda yeniden ele geçirme girişimini vurgular. Ricoeur refleksif felsefeyle Kartezyen *cogitodan* kaynaklanan ve Kant ile Fransız post-Kantçı filozoflardan miras alınan düşünme tarzını anlar (Ricoeur, 2007b: 12). Bu anlayışta söz konusu olan refleksiyon, öznenin kavranmasıyla kendine döndüğü edimdir. İkincisi “şeylerin kendisine”, yani kendini ancak kültürel, felsefi, tanrıbilimsel tarihten miras kalan zihinsel yapılardan en arındırılmış deneyime erişme idealini ifade eder. Bu her türlü yaşamın yönelimsel boyutunu vurgulayarak, her bilinci bir şeyin bilinci olarak tanımlar. En son hermeneutik ise insan deneyimlerinin “okunuşu” diyebileceğimiz şeye bağlı yorumların çokluğunu vurgular. Aynı zamanda, başka her türlü felsefenin önkabüllerden arınık olma iddiasını da sorgular. Ricoeur, adı anılan her yaklaşımın, kendi düşüncesinin bir katmanı olduğunu belirtir (Ricoeur-Changeux, 2009: 12-13). Ricoeur’ün kendini konumlandığı yer aslında tezin sınırlarını aşacak biçimde bir varoluş felsefesinden bellek üzerine bir çalışmaya değin hep engin bir okuma deneyimiyle belirlenmiştir. Bizim tezimiz açısından bu yelpazede ilgi alanımız, onun ilk dönem hermeneutik düşüncesinden, metin ve eylem düşüncesinde sonlanan son dönem hermeneutik yaklaşımını içerecek biçimde sınırlanmıştır. Onun ilk dönem düşüncesini ıralayan temel metniyse *Freud ve Felsefe*’dir.

#### 4.1. SİMGE’NİN HERMENEUTİĞİ

Ricoeur, *Freud ve Felsefe* adlı kitabının başında, kitabının bir felsefe kitabı olduğunu vurgulayarak, bu kitapla yapmak istediğinin *Kötünün Simgeseli* adlı çalışmasının sonunda havada bıraktığı bir sorunu, başka bir deyişle, simge hermeneutiği ile somut reflektif düşünce felsefesi arasındaki sorunu yeniden ele almak olduğunu söyler (Ricoeur, 2007a: 12). Bu sorun bir bakıma kötülükle bağlantılı dolaysız bir itirafın olmadığı gözleminden çıkarılmıştır. Ona göre kişi, kötülüğü ister kendisi yapmış olsun ister başkaları, itirafında her zaman gündelik deneyimden alınma dolaylı ifadelere başvurur ve bu ifadelerin/anlatımların dikkate değer özelliği, örneksime yoluyla bir başka deneyime işaret etmesidir (Ricoeur, 2007a: 25). Bu noktada Ricoeur, kendisini ilk döneminden kopararak simge hermeneutiğine bağlayan yolu kısaca şu biçimde belirler:

Hermeneutik boyutu reflektif düşüncenin kendisinde tanıtabilirim. Başka bir deyişle simgesel dil olmaksızın amaçlı eylemlerle ilgili konuşabilirim, ama hermeneutik olmaksızın istem (*will*) ve kötülük hakkında konuşamam. Bu dil sorununun, ilk başta dil felsefesi değil de bir istem felsefesi olarak görüldüğü ilk yerdir (Ricoeur, 1973: 90).

Bu sorunun çözümü ise, yukarıdaki alıntıda da vurgulandığı üzere, ancak tüm felsefi soruşturma alanlarının birbirini kestiği dil alanında olanaklıdır. Ricoeur’ün deyişiyle, Wittgenstein’in soruşturmaları, İngiliz dil felsefesi, Husserl kaynaklı fenomenoloji, Heidegger’in araştırmaları ve psikanaliz, dil alanında kesişmektedir. Bu bağlamda artık insanların imleme edimine ait çoklu işlevleri iç ilişkileriyle birlikte açıklayacak kapsamda bir dil felsefesinin arayışında olmanın koşulu oluşmuştur. Söz konusu bütüncül dil felsefesi, insan söylemini birleştirme çabasını kuşatma iddiasını taşıyabilir. Ricoeur *Freud ve Felsefe*’de psikanalizi de bu boyutuyla ele alır. Örneğin bu karşılıklılık içinde mitolojilerle düşler arasında bir benzerlik kuran Ricoeur, düşleri uykuda görülen kişisel mitolojiler, mitolojileriye halkların uyanırken gördüğü düşler olarak tanımlar. Bu anlamıyla bir söylen olarak *Kral Oidupus* ile Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza*’sı aynen bir düş gibi yorumlanabilir. Fakat burada özellikle vurgulanması gereken yorumlananın tek başına düş değil, düş anlatmanın metni olduğudur. Psikanalist ise bu metnin yerine, yine bir metin olarak arzunun metinselleşmiş sözünü koyar.

Bir bakıma psikanalist tarafından çözümlenen, arzunun kendisi değil arzunun dile geldiği dildir. Düşler de bu dolaysız anlamların yeri olan dilde yer alır. İşte Ricoeur bu çift anlamlı bölgeyi “simge” olarak adlandırır. Ricoeur “simge”yle içinde birincil anlamın kendisinin ötesinde, doğrudan verili olmayan ikincil bir anlama gönderme yaptığı tüm çift anlamlı ifadeleri anladığını belirtir (Ricoeur, 1981: 33). Bunun sonucu olarak da yorum sorunu, çift anlamlı anlatımların anlamıyla ilgili tüm anlayışlara işaret etmektedir, öyle ki yorumlamak demek iki anlamı birden kavramak demektir. Bu durumda simge sorunu dil felsefesine yorum edimi aracılığıyla dâhil olur (Ricoeur, 2007a: 21). Dolayısıyla simgenin Ricoeur açısından yoruma gereksinen çift anlamlı bir ifade, yorumun ise simgelerin şifresini çözmeyi hedefleyen bir anlama çabası olduğunu söyleyebiliriz (Ricoeur, 2007a: 22). Bu durumda simgesel işlev söylenende, söylenenden başka bir şeyi demek istemektir. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken, Ricoeur açısından simge kavramının, her şeyden önce gerçeklik kavrayışımızın dolaysız olmadığını dile getirmek için kullanıldığıdır.

Ricoeur için bu ilk döneminde yorum, simge kavramıyla bağlantılı olarak yönelimsel bir yapıya göndermede bulunur. Burada, Ricoeur’ün *Freud ve Felsefe*’yi yazdığı dönemde hermeneutikten ziyade fenomenolojik yaklaşıma daha yakın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu yapı, en başta denmek istenen bir ilk anlamın olduğunu varsayar. Öyle ki simge, im kavramında bulacağımız türden bir ikiliği kendinde taşımaz, nitekim im sürekli bir başka ime gönderme yaparak, bir ilk anlamın olmadığı türden bir yaklaşımla belirlenmişken, simgenin belirleyicisi olan ikilik, belirgin ve birincil bir ilk anlamı varsayar (Ricoeur, 2007a: 25). *Kötünün Simgeseli* adlı yapıtında ortaya konulan itirafın dolaysız olamayacağı çıkarımından hareketle diyebiliriz ki Ricoeur için simge bir ilk anlamın hareketidir. Bu niteliğiyle simge ancak yorumla bir dil sorunu haline gelir. Yorumu simge üzerine yönlendirense, bir ifadede sözcüğün ilk anlamını aşan, Ricoeur’ün tüm felsefesi boyunca işlediği “artık anlam” dediği şeydir. Onun sözleriyle, simgeden gelen bu yorum çağrısı bize simge üzerine düşünmenin bir dil felsefesine varacağını söyler (Ricoeur, 2007a: 30). Dil felsefesi de bu anlam fazlasını kendine konu edinen bir felsefe disiplini.

Ricoeur yorum sorununun Nietzsche’yle felsefenin merkezi konumuna geldiğini belirtir. Yorum sorunu, Nietzsche’nin ardı sıra “yazı” kavramının sınırlarını aşan metin

kavramını düşlerle ilgili okumalarında kullanan Freud’la bir başka bağlama taşınmıştır. Öyle ki ona göre Freud, düşleri çok kısa, ama içsel bir çok katlılığa sahip bir anlatı olarak ele alır (Ricoeur, 1992: 65). Ricoeur’ün deyişiyle Freud için metin sayılmaya elverişli her tür im bütünü, dolayısıyla düş, nevrotik semptom, ayin geleneği, mit, sanat yapıtı ya da inanç da yorumlanabilir (Ricoeur, 2007a: 36).

Ricoeur bu bağlamda birbirinden ayrılan iki karşıt yorum anlayışından söz eder ve psikanalizi bunlardan ikincisi içerisinde ele alır. İlk anlayış, hermeneutiği, anlamın ilk durumuna erişmek için bir araç olarak görürken, ikincisiyse hermeneutiği bir gizemden arındırma aracı olarak görür. İlk yaklaşım, bir bakıma anlamın anımsanması olarak yorum anlayışını dillendirirken, ikinci yaklaşım ise anlamı en tam halindeyken bile söylenmiş olanın serbestçe konuşmasını sağlayacak putkırıcı harekete başvurur (Ricoeur, 2007a: 37). İlk yaklaşım bir kökensel anlamı varsayarken -ki Descartes’ten Husserl’e kadar bu yaklaşım açık veya örtük bir biçimde belirleyicidir- ikinci yaklaşım kökensel bir anlamın olmadığını vurgular. İkinci yaklaşım “kuşkunun hermeneutiği” diye adlandırılır. Ricoeur’e göre görünüşte birbirini dışlayan üç büyük usta, Marx, Nietzsche ve Freud bu yaklaşımın en önemli düşünürleridir (Ricoeur, 2007a: 41). Her üç düşünür de, Kartezyen bilinci, yani dolaysız bilinci, “yanlış bilinç” olarak görür. Bu düşünürler Kartezyen kuşku sorununu yeniden irdeleyerek, onun bilinç anlayışında bilinçle anlamın örtüşmesi düşüncesini sorgularlar. Bu yaklaşımlarıyla üç düşünür de yıkıcıdır. Kaplan’a göre Ricoeur açısından her üç düşünür de içlemin tortulaşmış katmanı ve dolaysız bilincin anlamının bir açıklanmasına karşıt olarak, bir anlam bilimi vasıtasıyla bilinci deşifre edecek bir araç yaratmışlardır. Onlar için bilinç hem toplumsal hem de kişisel bir aldatmacanın sonucudur (Kaplan, 2003: 21).

Ricoeur için nasıl ki Descartes şeylere kuşku karşısındaki zaferini bilinçle kazanmışsa, bu üç usta da bilince kuşku karşısındaki zaferlerini anlamın yorumlanmasıyla kazanmışlardır. Ricoeur onlarla birlikte hermeneutiğin anlamak olarak tanımlandığını söyler. Bu durumda artık anlam aramak demek, anlam bilincini yüksek sesle dile getirmek değil, bilincin ifadelerini çözmek demektir. Eğer bilinç kendi kendisinin sandığı gibi değilse, belirtik olanla gizil olan arasında yeni bir ilişkinin kurulması gerekmektedir (Ricoeur, 2007a: 42). İşte bu bağlamda Ricoeur’e göre, Marx, Freud ve Nietzsche’de temel bilinç ulamı, gizlenenle gösterilenin, başka bir deyişle, farklı

gösterilen ile açığa vurulan ilişkidir. Bu durumda Marksistler “yansıma” kuramında istedikleri kadar ayak diresin, Nietzsche *Güç İstencinin* perspektivizmi üzerine dogmatikleşerek kendi kendisiyle istediği kadar çelişsin, Freud “sansür”üyle, “Kapı Bekçisi”yle istediği kadar mitoloji yaratsın, esas olan bu sıkıntılarla açmazlar değildir. Ricoeur’ün deyişiyle esas olan çağın önyargılarıyla ve o önyargılara karşı, anlamla ilgili, dolaysız bir bilince indirgenmeyen, dolayımlanmış bir bilim yaratmaktır (Ricoeur, 2007a: 43). Nitekim her üç düşünür de bilincin yanılımlarıyla ilgili kuşkularından yola çıkıp, çözme işleminin kurnazlıklarıyla yola devam etmiş, üçü de “bilincin” aleyhinde bulunmaktan çok, genişlemesini hedeflemişlerdir (Ricoeur, 2007a: 43). Kearney, Ricoeur açısından kuşkunun ustalarının bize, bizim yalnızca kendimizin dışında varolmuş olarak kendimizi ilk defa anlamamız sayesinde ontolojik varolma arzumuzu yeniden keşfedeceğimizi ummayı öğrettiğini söyler. Ona göre Ricoeur, kuşkunun hermeneutiğin, kültürün yeni bir eleştirisini olanaklı kılacağına inanır (Kearney, 1994:105).

Bu noktada Freud kültür hermeneutiğini dil sorunsalı haline getirerek önemli bir kırılmayı belirlemiştir. Aslında Ricoeur’ün bu ilk dönem yaklaşımında varolan güdü tüm felsefesine hâkim olan bir yönelimi içerir, o da felsefi söylemden önce gelerek, söylemi kuran şeyden hareketle diğer şeyleri düşünmektir. Bu yaklaşım Ricoeur’ün çatışan yorumlar arasında bir çıkış aradığı refleksif düşünce anlayışında belirir. Ricoeur, *Freud ve Felsefe*’de öne çıkarılan ve sonra *Yorumların Çatışması* adlı kitabında da devam ettirilen bir görüşle, çatışan hermeneutikleri refleksif düşüncede yeniden tümleştirmeye çalışmaktadır (Ricoeur, 2007a: 422).

Onun deyişiyle refleksif düşünce “düşünen Ben”deki “Ben”i, nesnelere, yapıtların ve edimlerin aynasında yeniden yakalama çabasıdır. Refleksif felsefe onun için bir bilinç felsefesi asla değildir. Bir bakıma refleksif felsefe bilimlerin gerekçelendirilmesinden çok, var olma çabamıza yeniden sahip çıkılmasıdır. Daha önce yitirilmiş bir şeyin yeniden edinilmesidir. Bir başka deyişle refleksif düşünce, var olma çabamızla var olma arzumuzla, bu çaba ile bu arzunun tanıkları olan yapıtlar yoluyla sahip çıkılmasıdır. Refleksif felsefenin yoruma başvurduğu yer ise var olma edimiyle, yapıtlarımızda kullandığımız imler arasında yer alır. Bu refleksif düşünce yoruma dönüşmelidir, çünkü varolma edimini dünyada dağınık duran imlerden başka bir yerde yakalayamayız. Bu

nedenle, Ricoeur için refleksif felsefe, insan imlerini çözmeye ve yorumlamaya çalışan tüm bilimlerin sonuçlarını, yöntemlerini ve varsayımlarını içermektedir. Onun deyişiyile refleksif düşünce kendi kendini koyutlarken, “düşünüyorum”un boş soyutlamasını aşacak yetide olmadığını ve kültür dünyasında yitip gitmiş olan kendi imlerini çözerek kendini yeniden bulması gerektiğini anlamaktadır (Ricoeur, 2007a: 53).

Ricoeur ilk dönem hermeneutik yaklaşımında söz konusu refleksif felsefeyle simge arasındaki bağ üzerine düşünerek, anlamın odağı olan bilinç anlayışından vazgeçtiğini vurgular. Ricoeur’ün sözünü ettiği *yorumların çatışması*, refleksif düşünceyle birlikte anlamın eski durumuna getirilmesi anlayışıyla, yanılsamaların azaltılması arasında yer alır. Bu bağlamda farklı iki yaklaşımı ıralayan düşüncelerden, fenomenoloji, Ben’siz tamamlanan anlamdan söz etmiştir, ama bunu ilk gösteren ise Ricoeur’e göre psikanalizdir (Ricoeur, 2007a: 332). Thompson’un deyişiyile Ricoeur’e göre psikanalizin merkezi içgörülerinden biri arzunun semantiği yoluyla uzun ve çetrefilli bir hedefin gerçekleştirilmesidir. Böylece refleksiyon yalnızca varoluşun kendi dışsal bildiriminde kavranmasından değil, aynı zamanda bilincin bir gerçek-dışılık alanının ilk anı olduğundan da hermeneutikle birleşmelidir (Thompson, 1981: 55). Nitekim Ricoeur’e göre Husserl’den sonra mutlak bir anlam oluşturma sürecinin, süreç olma özelliğine son verecek olan bir mutlak söylem içinden, anlamın oluşumunun tamamlandığı savında bulunamayız. Ona göre anlam, kişilerden her biri için tamamlanmamış olarak kaldığı gibi, herkes için de tamamlanmamış olarak kalmaktadır (Ricoeur, 2007a: 337). Bu bir biçimde mutlak bir anlamın olanaksızlığını da imler.

Ricoeur için simge antitetik aşamasında refleksif düşüncenin birbirinden ayırmaya yazgılı olduğu şeyi somut bir birlik içinde temsil eder, bir bakıma rakip hermeneutiklerin birbirinden ayırıp çözdüğü şeyleri somut refleksif düşünce, işitilen ve duyulan basit söze geri dönmek koşuluyla yeniden birleştirir (Ricoeur, 2007a: 424). Bu bakımdan ona göre simge bağını inşa eden, “düş çalışması” değil, kültür çalışmasıdır. Bir bakıma kültür yapıtı, simgelerin çoklu belirlenimi yoluyla yaşam dünyasına bitişiktir. Ricoeur “Çifte Anlam Sorunu” adlı yazısında söz konusu farklı hermeneutiklerin olanağının bir koşulu bulunduğunu söyler. Bu koşul ise, simgenin, dil-üstü (*extralinguistic*) bir gerçekliğin ifade edilmesinin aracı olmasıdır. Bu anlamıyla hermeneutikte imler evreninin kapalı bir dizgesi yoktur. Bu, *açık durum* kuralıdır.

Bununla demek istenen, her hermeneutik disiplinde, yorumun, dilsel ve dilsel olmayan arasında; dille yaşantı arasında bir eklem (*hinge*) olduğudur (Ricoeur, 1992: 66). Farklı hermeneutiklere özel yapısını veren şey de varlığın dil, dilin varlık üzerinden kavranmasıdır.

Ricoeur için imge vuku bulur, çünkü simgeselleştirilen şey ilkin, Freud'un "içgüdü" diye adlandırdığı, dilsel olmayan bir gerçeklikte bulunur. Ricoeur bu temsilcileri ve onların türevlerini, anlam etkilerinde gizli veya açık olan semptomlar, rüyalar, mitler ve yanılsamalar olarak adlandırır. Tüm bunlarda çifte anlam, bir varlık durumunu açığa vurmanın aracıdır. Bu yolla metinlerde bildirildiği düzeyiyle ele alınan simgecilik, dilin kendisinden başka bir şeye doğru ilerlediğini işaret eder ki Ricoeur bunu "açılış" olarak adlandırır (Ricoeur, 1992: 66). Öyle ki rakip hermeneutikler çifte anlamın yapısı üzerinden değil, Ricoeur'ün açılış olarak adlandırdığı, göstermesinin sonulluğu üzerinden çatışırlar. Bu Ricoeur'ün deyişiyle dilin hem zayıflığı hem de gücüdür. Zayıflığıdır; çünkü kapanışından kaçtığı anda dili ele almak, yalnızca imleme evreninin kapalı dizgesinin konumlamasıyla başlayabilen, bilimsel bir işlemde kaçarken ele almaktır. Diğer tüm eksiklikler bu nedenden kaynaklanır. Bu onun gücüdür de; çünkü dilin kendisinden ve bizden kaçtığı yer, aynı zamanda dilin kendisi olduğu ve bir şeyler söylediği yerdir de (Ricoeur, 1992: 67). Bundan ötürü ister saklama ister açık kılma anlamında olsun, her durumda anlama; keşfetme, bildirme, aydınlığa çıkarma gücüdür, bu öyle bir güçtür ki dil ancak onu kullanarak kendisi olur. Nitekim Ricoeur'e göre dil söylemeden önce suskundur.

Böylece simge bağının dil içinde kurulup yükseldiği de söylenebilir. Ricoeur dil içindeki simgeler arasında da bir düzey farklılığı belirlemiştir. En alt düzeyde tortulaşmış simgeler vardır. Bunlar, kullanımdan çıkmış, eskimiş simgelerdir. Düş ve masallardaki simgeler bu düzeye aittir. İkinci düzeyde, alışılmış işlevler gören simgeler bulunur. Bunlar yararlı ve kullanımda olan, geçmiş ve gelecek sahibi, verili bir toplumun eşanlılığı içinde toplumsal sözleşmelerin bütünü için belirti hizmeti gören simgelerdir. Yapısal insanbilimin çalıştığı da bu düzeydir. Bunun bir üstündeki düzeyde de ileriye dönük simgeler bulunur. Bunlar anlam yaratıları olup, kullanılabilir çokanlamlılıklarıyla geleneksel simgeleri yeniden ele alarak yeni anlamlar için taşıyıcı



işlevi görürler (Ricoeur, 2007a: 431). Böylece ancak bu tür simgeler anlamlıdır. Bu tarz anlamlı simgeleri Freud psikanalizde de işler.

Ricoeur'e göre zaten Freud'un en önemli keşfi de ruhsal olanın tanımını anlamla yapması, bu anlamın da dinamik ve tarihsel olduğunu saptamasıdır (Ricoeur, 2007a: 330). Ricoeur imler vasıtasıyla, ilk yapıtlarında, öznenin önceliğinin doğruluğunun sorgulanmadığını söyler. Öyle ki Ricoeur Freud'da yalnızca simgenin anımsanması olarak kavranılan hermeneutiğin karşıt kutbunu bulmadığını, aynı zamanda Kant, Husserl ve Nabert üzerinden kendisiyle bağlantı kurmayı sürdürdüğü bütün reflektif geleneğin keskin bir eleştirisini de bulduğunu belirtir (Ricoeur, 1981: 34).

Kaplan'ın deyişiyle *Freud ve Felsefe*, Freud ile Husserl'in diyalektik bir yüzleştirilmesidir. Ricoeur Freud'da Husserl'in idealizmiyle öznenin “aşkınsal yanılması”na karşı saklı bir hermeneutik bulur. Bu bir bakıma anlamın semantiğidir (Kaplan, 2003: 19). Ricoeur'ün, tüm felsefesi boyunca karşısında yer aldığı yaklaşım, dolaysız bir anlam düşüncesidir. Bu nedenle henüz hermeneutikle ilk karşılaştığı yıllarda, simge kavramı üzerinden hesaplaştığı bu yaklaşımı özellikle ilk dönemdeki hermeneutik bakış açısını yansıtan yazılarının toplamı olan *Yorumların Çatışması* adlı kitabında da sürdürür.

#### **4.2. REFLEKSİYON: FENOMENOLOJİK BİR HERMENEUTİK**

*Yorumların Çatışması*'nda temel izlek aynen *Freud ve Felsefe*'de olduğu gibi birbiriyle çatışan yorumlar üzerinden ufuk açısı bir okuma çabasıdır. Zaten Ricoeur'ün temel felsefi yaklaşımı veya yöntemi Uggla'nın deyişiyle “ertelenmiş bir bileşimle bir diyalektik” olarak anılabilir. Uggla'ya göre Ricoeur nihai tüm bileşimlerden kaçınmıştır. Sonucun edinilmekten çok umulduğu kendi felsefi düşünümünde “Hegelci ayartı” ve “bütüncül düşünüm kibrine” direnmeye çalışan belirli bir düşünme yolunun ufku olarak eskatolojinin tanrıbilimsel bir modelini kullanmıştır (Uggla, 2010: 27). Bu bakımdan Ricoeur kariyeri boyunca tüm yanlış uzlaşmaları reddetmiştir. Daima bir söyleşi halinde olmuş, ama asla söyleşideki partnerine veya yazılı kaynaklarına entelektüel bir şiddet uygulamamıştır. Yapıtlarının kapsamı ansiklopedikken yetkesi asla bir kanon kurmamıştır. Öyle ki çatışan yorumlar, Hegelci bir anlatımla, onun

düşüncesinde daima büsbütün karşı gelinecek yaklaşımlar değil, içlerinden geçilmesi gereken uğraklar gibidir. İlk döneminde yapmaya çalıştığıysa ontolojik bir hermeneutik kurma yolunda, hermeneutikle fenomenoloji arasındaki bağı belirgin kılmaktır.

Bu noktada Ricoeur hermeneutiği fenomenolojiye aşılacak gerektiğini söyler. Kaplan'ın deyişiyle Ricoeur açısından hermeneutikle fenomenoloji diyalektik olarak bağlantılıdır. Hermeneutik fenomenolojik önkabüller üzerine temellenirken fenomenoloji de hermeneutik önkabüller üzerine temellenir (Kaplan, 2003: 17). Bu bakımdan hermeneutik sorunun, ilkin tefsirin (*exegesis*) sınırları içinde, yani bir metni anlamının, onun başlangıçtaki yönelimini, onun söylemeye çabaladığı şey temelinde anlamak olduğunu öneren bir çerçevede ortaya çıktığını anımsatmakta fayda vardır. Eğer tefsir, bir yorum sorunu olan, hermeneutik bir sorun olarak ortaya çıkmışsa, bu metnin her okunmasının daima bir topluluk, gelenek veya mevcut bir düşünce akımının içinde vuku bulmasındandır (Ricoeur, 1992: 3). Ricoeur “Varoluş ve Hermeneutik” adlı yazısında hermeneutikle fenomenoloji bağı ele alır. Kaplan'ın deyişiyle fenomenolojiyle hermeneutiğin her ikisi de dilin deneyimden türediği düşüncesini paylaşır. Aynı zamanda her ikisi de içlemin katmanlarını açıklamak veya betimlemek amacını paylaşırlar (Kaplan, 2003: 27).

Ricoeur'e göre hermeneutiği fenomenolojide temellendirmenin biri kısa diğeri uzun iki yolu vardır. Kısa yol Heidegger'in tutumunu izleyen, anlamının ontolojisinin yoludur. Bu yol yöntem tartışmasından koparak, doğrudan anlamayı yeniden keşfedeceği düzeye taşır. Bu yolda hermeneutik sorun, anlama yoluyla varolan *Dasein*'in, yani Varlığın analitiği olur (Ricoeur, 1992: 6). Ricoeur'e göre *Dasein* analitiği, anlamının ontolojisiyle yorumun epistemolojisi arasında tercih yapmamızda bize yardımcı olmaz. Yine de Heidegger'in anlamın ontolojisi, Ricoeur'ün kendisinin, kendi deyişiyle hem onun Wittgenstein'in dilsel felsefesine hem de Neo-Kantçı refleksif felsefeye sapanmasına engel olmuştur. Bu bağlamda Ricoeur kendi sorununu şu biçimde tanımlar: “Tefsir üzerine bir düşünümünden doğan, tarih yöntemi, psikanaliz ve dinsel fenomenoloji üzerinden temellenen ve anlamının ontolojisinden esinlenen bir epistemolojinin başına gelen nedir?” (Ricoeur, 1992: 7). Burada yorumun epistemolojisi yerine anlamının ontolojisini ikame etmek gerekir. Yine de onun için anlamaya bir yöntem atamak, nesnel bilginin önkabüllerine ve Kantçı epistemolojiye takılı kalmak

olacaktır. Öyle ki anlama, bir bilme tarzı değil, daha çok anlama aracılığıyla varolan Varlık tarzıdır. Bu noktada Ricoeur, anlama ile Varlık arasındaki bağın tersine çevrilmesini bütünüyle onar (Ricoeur, 1992: 7).

Nitekim Ricoeur, Heidegger'in öne sürdüğü çözüme de karşıdır. Ona göre Heidegger bize tarihsel anlamının hangi anlamıyla kökensel (*primordial*) anlamadan türediğini göstermenin hiçbir yolunu vermez (Ricoeur, 1992: 10). Öyle ki *Dasein*'in ayrıcalıklı varlığını olduğu biçimde betimlemeyi ve anlamayı, bu varlığın tarzlarından biri olarak görmemiz gerekir. Bu aşamada anlatılmak istenen, *bir bilgi tarzı olarak anlamadan, bir varlık tarzı olarak anlamaya* geçişin zorluğu, *Dasein*'in analitiği olarak anlamının bizatihi bu varlığın kendisini bir varolan olarak anlamasındandır. Burada Ricoeur'ün Heidegger'e getirdiği karşıt sav, *Dasein*'in analitiğinin kısa yolunun yerine dilin çözümlenmesi olan uzun yolun öne sürülmesidir.

Böylece Ricoeur'e göre yeni bir varoluş sorunu ortaya konulacak ve çözümlenecekse, bu tüm hermeneutik disiplinler için ortak olan yorum kavramının semantik açıklanmasında temellenmeli ve oradan yola çıkmalıdır (Ricoeur, 1992: 11). Bu semantik, çoklu ve simgesel anlamları içeren merkezi bir anlam teması çevresinde tasarlanmalıdır. Çoklu anlam ve simgesel işlev olarak tasarlanan şey, söylemin açığa vurulduğu, ama ilkesi farklı bir düzeyde bulunan bir anlam etkisidir (Ricoeur, 1992: 74). Yapısal semantiğin tüm çabası, bize adım adım, bu anlam etkilerini yorumlama olanağı veren ilişkileri, artan bir karmaşıklıkla izleyerek yeniden inşa etmektir. Ricoeur'e göre böylesi semantik bir yaklaşım, kendinde refleksif bir yaklaşımı da gerektirir. Fakat burada bir kırılma yaşanır, artık imleri yorumlarken kendini yorumlayan *cogito* değil, daha çok kendi yaşamını tefsir yoluyla keşfeden varlıktır. Bu bakımdan hermeneutik, başlangıcından bitişine yorumlanmış varlık olarak kalan bir varolma tutumunu keşfeder. Bu durumda yalnızca refleksiyonla anlamının kökenine inilir. Bu zaten dilde daima olan şeydir de, dil yalnızca refleksiyon devinimiyle görünür olur.

Ricoeur için tefsirden psikanalize kadar tüm hermeneutiklerin ortak unsuru, anlamın mimarisidir. Bu mimari, *çifte* ya da *çoklu anlam* olarak adlandırılabilir. Hermeneutiğin buradaki rolü saklı olanı açığa çıkarmaktır. Bu semantik çoksesli/anamlı (*multivocal*) bir semantiktir (Ricoeur, 1992: 12). Bu anlamıyla Ricoeur'ün *Freud ve Felsefe*'de söyledikleriyle uyumlu biçimde yorum, görünen anlamda saklı anlamın şifresinin

çözülmesinin, düz anlamla ima edilen anlamın düzeylerinin açıklanmasına bağlı olduğu, düşünce çalışmasıdır. Bu anlamıyla simgeyle yorum birbiriyle bağlantılı kavramlara dönüşürler. Böylelikle çoklu anlamın olduğu her yerde yorum vardır, anlamın çokluğunun ortaya konduğu yer ise yorumdur (Ricoeur, 1992: 13). Bu durumda Ricoeur hermeneutiğe bir bakıma, farklı yorumların ortaya koydukları “mutlak doğruluk” iddiaları arasında bir tür hakemlik yapma görevi yükler.

İlk dönem hermeneutik anlayışında Ricoeur, biraz da Gadamer’in etkisiyle, -her ne kadar sonradan, bu düşünceyle çelişen düşünceler ortaya koymuş olsa da- simgesel dili kendini anlamayla bağlantılandırarak, yorumun nihai amacını, yorumcuyla metnin ait olduğu geçmiş kültürel çağ arasındaki mesafeyi (*distance*), uzaklığı (*remoteness*) kaldırmak olduğunu düşünür. Daha sonradan bu konuda temel yaklaşımı, yorumcunun ilkin metinle arasına bir mesafe koyması, daha sonra bu mesafeden, metni kendinin kılmak olacaktır. Nitekim Ricoeur *Eleştiri ve İnanç* adlı kitabında, mesafe koyma kavramını Gadamer’den uzaklaştığı ve yapısalcılıkla bir tartışmaya girdiği zamanda ortaya attığını belirtir. Gadamer mesafeyi azaltmak istiyordu, oysa Ricoeur kendi karşı çıkışının nedeni olarak insanın kendi kendini tanıyamayacağını, her zaman başkasının dolayımından geçmeye gereksinim duyduğunu bu noktada özellikle vurgular (Ricoeur, 2010: 54-55). Buradaki yaklaşım, özde aslında bize yabancı olanın tanıdık hale getirilmesi bağlamında birdir. Bu, kendimi başkasında anlamak düşüncesinin bir yansımasını içinde barındırır. Dolayısıyla her hermeneutik açık veya örtük olarak, başkalarının anlaşılması aracılığıyla bir kendini anlamadır/kendiliğin anlaşılmasıdır (Ricoeur, 1992: 16-17). Bu nedenle Ricoeur hermeneutiğin fenomenolojiye aşılması gerektiğini belirtir. Öncesinde belirsiz anlamların semantiğe taşınması, Husserl’in dolaysız ve tek anlamını bir yana koymamıza neden olmuştur; şimdiyse yapılması gereken bu anlam çokluğunu, kendiliğin, yani benin bilgisine eklemekle *cogito* sorunsalını derinden dönüştürmektir. Burada Ricoeur açısından bir sorun belirir. Bu soru neden yoruma kılavuzluk eden kendiliğin, kendi kendini yorumun bir sonucu olarak bulguladığıdır.

Ricoeur’e göre bunun iki nedeni vardır. Ona göre ilkin Kartezyen *cogito* çürütülmez olduğu kadar da boş bir doğruluğu dile getirmektedir. Öyle ki *cogitonun* ben’i, nesnelere veya eylemlerde yeniden ele geçirilmediği sürece, bir sonraki adım

izleyemeyeceği bir ilk adım gibidir. Nitekim aynı biçimde refleksiyon da, Dilthey'in yaşam ifadeleri dediği şeylere eşlik etmediği sürece kör bir sezgidir. Ricoeur için Nabert'in deyişiyle refleksiyon, varolma eylemlerinin imleri olan eylem ve yapıtlara uygulanan, bir eleştiri aracılığıyla varolan eylemimizin kendimizin kılınmasından başka bir şey değildir (Ricoeur, 1992: 17). Bu bağlamda ona göre Kartezyen ve Husserlci anlamıyla *cogito* ne tek başına boş bir hakikat ne de çürütülemez bir şeydir, bunların yanı sıra aynı zamanda daima, yanlış bir *cogito* tarafından işgal edilen boş bir yer gibidir de. İkinci nedense ilk nedene bir ektir. Buna göre, "ben" kendisini yalnızca yaşamın onu nesnelleştiren ifadelerinde yeniden ele geçirmekle kalmaz, aynı zamanda bilince ilişkin metinlere özgü yorumu, yanlış bilincin ilk yorumuna da karşı koyar. Nitekim onun için hermeneutik, yanlış yorumun olduğu her yerde mevcuttur.

Bu nedenle refleksiyon ikili bir dolaylılıktadır. Öncelikle varoluşun yalnızca yaşamın belgelerini açığa vurduğu, daha sonra da her şeyden önce yanlış bilinç olması bakımından, yanlış anlamadan anlamaya düzeltici bir eleştiri aracılığıyla daima belirttiği bir dolaylılıktadır (Ricoeur, 1992: 18). Öyle ki Ricoeur için hermeneutik bir soru yanlış anlamadan daha iyi bir anlamaya doğru bir hareketin olduğu yerde ortaya çıkar (Ricoeur, 1991: 224). Bu noktada refleksif aşama semantik aşamanın tamamlayıcıdır. Nitekim yorumların çatışmasında her bir hermeneutik, varoluşun bir yöntem olarak gördüğü bir boyutunu keşfeder. Aynen psikanalizin bilinç eleştirisiyle, rüyalarımızın, düşlerimizin, mitlerin ve simgelerin yorumuyla, bilinci anlamın kaynağı olarak görme iddiasını sorguladığı gibi. Bir bakıma Ricoeur'ün yapmaya çalıştığı, imlemlerle arzu, yaşamla dil arasındaki bağı sorgulamaktır.

Bu farklı yaklaşımlar içinde Ricoeur *dolaysız anlama* karşı olmasına rağmen nesnellik isteminden de büsbütün vazgeçmez. Nitekim "Kendinin Kılma" adlı yazısında ilkece genel olarak anlamın nesnelliği varsayımını onayladığını belirtir (Ricoeur, 1991: 89). Öyle ki Ricoeur açısından yapısalılık bu tavrını sürdürürken kullandığı önemli bir yol göstericidir. Nitekim Ricoeur daha sonra anlama açıklama diyalektiğinde, yapısalılığı bu diyalektiğin açıklama kısmına yerleştirir. Bu bakımdan hiç kuşkusuz Ricoeur yapısalılığı da diğer yaklaşımlar gibi içinde takılı kalınmaması gereken, ama kendisinden çok şey öğrenilecek düşünme biçimlerinden biri olarak görmektedir. Yapısalılıkla birlikte anlaşılabilir olarak verili ilk şey düzenlemeler, verili bir durumun

dizgesel düzenlenmesi olur (Ricoeur, 1992: 31). Dilsel yasalar bu kırılmayla bilinçdışı bir düzeyi ve bu anlamda zihnin refleksif olmayan, tarih dışı yanını dile getirirler.

Bu kırılmada yapısalcı açıklama, Ricoeur açısından kendi düşüncesindeki geçici yol, yani anlamın yeniden keşfi patikasındaki bilimsel nesnellik aşamasıdır. O bir yapısal kavrayış olmaksızın anlamın yeniden keşfi olamayacağını öne sürer. Nitekim Ricoeur bunun olduğunu ortaya koyar (Ricoeur, 2008a: 304). Ona göre yapısalcılığın paha biçilmez katkısı, dilin kodlarının ve paradigmalarının tam bir bilimsel betimlemesini yapabilmesidir. Dilde anlam, dil tarafından kullanıma sunulan nesnel paradigmaları ve normları ifade etmeye yönelik yeni yollara ilişkin özellikle insansal olan türden bir üretim süreciyle yaratılır (Ricoeur, 2008a: 305). Öyle ki hiçbir yapısal çözümleme, anlamın aktarımının hermeneutik kavrayışı olmaksızın, yapısal türdeşliklerin ayırımına varıldığı zeminde temin edilen anlamsal alanda bulunan anlamların dolaysız verilişi olmaksızın mümkün değildir (Ricoeur, 1992: 60). Yapıların anlaşılması, görevi simgelerden hareketle düşünmek olacak bir anlamın dışında gerçekleşmez. Ricoeur ilk döneminde yapıların bu kavranışının simgelerin naifliğiyle hermeneutik kavrayış arasındaki zorunlu ilişki açısından kurucu olduğunu söyler. Yine de unutulmaması gereken yapısal çözümlemenin simgenin olağanüstülüğünü yok ettiği'dir. Bu noktada Ricoeur simge sorunundan, dilin kendisine yönelir.

Ona göre dinleyen ve konuşan için dil bir şeyleri amaçlar, yani iki yönlüdür; ideal bir yön (bir şey söylemek) ve gerçek bir gönderme (bir şey hakkında bir şey söylemek). Bu deviniminde dil iki eşikten geçer: anlamın erekselliği eşiğinden ve bu anlamın ötesinde gönderme eşiğinden. Bu iki eşiği aşarak ve aşkınsal devinim vasıtasıyla, dil bir şey demek ister [*veut dire*]; eşdeyişle dil gerçekliği yakalar ve yakaladığı gerçekliği düşüncede dillendirir (Ricoeur, 1992: 84). Bunu gerçekliği somutlayarak, yani nesneleştirerek yapar.

Ricoeur açısından dilin bir nesne olduğu kabulü, bu nesneyi kuramsal yapının belirlediğini bildiğimiz sürece sorunsuzdur, ama eğer nesnenin bu kurama bağlılığını göz ardı edersek, bir fenomeni mutlaklaştırırız. Oysa konuşanla dinleyenin dil deneyimi, *nesnenin mutlaklığı* iddiasının sınırlandırılması gerektirir. Dilde sahip olduğumuz bu deneyim, bu tarz bir indirgenmeye direnen varlık tarzında bir şeyleri görünür kılar. Bu durumda konuşan kişi için dil, bir nesne değil, ama bir araçtır. Dil kendisi aracılığıyla

kendimizi ifade ettiğimiz ve şeylerden bahsettiğimiz bir şeydir. Konuşmaysa, konuşanın imler evreninin kapalılığının üstesinden geldiği edimdir. Konuşma, dilin im olarak kendisinden öteye göndermesine geçmesi edimidir. Bu durumda dil görünmez olmayı amaçlar, bir nesne olarak ölmeyi değil (Ricoeur, 1992: 85).

Ricoeur için dilin bir göndermesinin olduğu an ise söylem anıdır. Söylemek bir şeyler hakkında bir şey söylemektir. Tam da bu noktada ona göre, Frege ve Husserl ile karşılaşırız. Frege dilin bir ideal amacı ve bir anlam amacı olmak üzere ikili bir amacı olduğunu göstermiştir. Eğer anlam saf düşünce nesnesiyse, sözcük ve tümcelerimize gerçeklik katan bu göndermedir. Biz önermenin kendisinden bir gönderme bekleriz, bizi bu göndermeye doğru ilerleten ise doğruluk gereksinimidir. Söz konusu hareket dilin ruhunu oluşturur. Aynı biçimde *Mantık Araştırmaları*'nda Husserl de benzer şeyleri söylemektedir. Ona göre ideal anlam, boş ve eksik bir şeydir ve dolun/eksiksiz hale gelmeyi talep eder. Elbette bu yaklaşım ilk dönemdeki anlam anlayışından kopan Husserl'e aittir. İşte bu tam hale gelmeyle dil kendini edinir, eşdeyişle kendini öldürür. Öyleyse ister Frege'yle *Sinn* ile *Bedeutung*'u isterse de Husserl ile *Bedeutung* ile *Erfüllung*'u birbirinden ayırılım, bu ayrımlarla, imi bir başkasına açan, imin kapalılığını kıran, kısaca söylemek gerekirse dili bir şeyler hakkında bir şey söyleyen bir söyleme olarak kuran, bir imleyici yönelim/niyet eklemlenir. Bu düşünürlerde söz konusu olan, ideal bir anlamdan şeylerin kendilerine dönüş bir bakıma imin aşkınlığının devinimidir. Bu devinim tümceyle eşanlıdır. Dil tümce düzeyinde bir şeyler söyler, bu düzeyin dışındaysa hiçbir şey söylemez (Ricoeur, 1992: 87).

Bu aşamada Ricoeur, Heideggerci olarak tanımladığı dile giden yolu tercih etmekten sakınır. Yine de bu yolu izlemese de, bu yolu oluşturan yaklaşıma büsbütün kapalı olmadığını da belirtir. Çünkü ona göre kendi ilerlemesi imler evreninin kapalılığından söylemin açıklığına geçmeyi içerir (Ricoeur, 1992: 96). Ricoeur'ün ilgisine daha açık bir biçimde giren söylem, onun ardı sıra hermeneutik yaklaşımında merkezi kavramlarından biri haline gelir.

### 4.3. SÖYLEM VE METİN TASARIMI

Ricoeur'ün düşünce atmosferinde söylem kavramı, diğer birçok kavramının kendisine bağlı olarak tanımlandığı bir kavramdır. Bu anlamıyla onun her iki dönemi arasındaki bağlantıyı da kurar. Kearney'in deyişiyle Ricoeur'ün ilk dönem hermeneutik anlayışı ikili veya ayrık yönelimin ifadesi olarak simgelerle sınırlıyken, yeni hermeneutiği ise metinsel düzenin tüm fenomenlerini kuşatan bir yorum modeline genişlemiştir (Kearney, 1994: 97). Böylece söylem simge düzeninden metin düzenine kayarak, metnin ne olduğunu söylememiz için bize yardımcı olur. Bu yeni bir yorum kuramının da başlangıç noktasıdır.

Ricoeur açısından kendisini sürekli içine yerleştirdiği yaklaşımlardan hermeneutikle reflektif felsefe için temel sorun aynıdır. Bu sorun, işlemle (anlam/*sense*) kendi (*self*) arasındaki, ilkinin anlaşılabilirliğiyle ikincisinin reflektif doğası arasındaki bağlantıdır. Bu nedenle hermeneutiğin fenomenolojik kökleri metnin anlaşılmasıyla bilincin kendi suretini bulduğu bir işlemle (*sense*) yönelimsel (*intentional*) bağlantıyla sınırlanamaz. Ricoeur için biz kendimizi ilkin ait olduğumuz bir dünyada buluruz (Ricoeur, 2007b: 14). Bu nedenle Heidegger için *verstehen* ontolojik bir imleme sahiptir, eşdeyişle varlığın, kendi yolunu kendine en çok ait olan olanağında tasarlayarak bulduğu “dünyaya fırlatılmışlığın” bir karşılığıdır. Yorum ise metnin yorumunun teknik bir anlamıyla, yalnızca ontolojik anlamayı açık kılan bir gelişme değildir; öyle ki ontolojik anlama, en başında dünyaya fırlatılmış olduğu bir varlıktan ayrılamaz durumdadır (Ricoeur, 2007b: 14-15). Böylelikle metin kavramı edindiği farklı bir içerikle hermeneutik düşüncenin merkezi kavramı haline gelmiştir.

Ricoeur yorum kavramının artık simge veya eğretileme kavramının dar sınırları içinde incelenemeyecek kadar önemli olduğunu belirtir. En başta ele aldığı biçimiyle yorum anlayışını reddetmek yerine Ricoeur, söz konusu anlayışı da içerecek bir biçimde yeni ama daha geniş bir yorum anlayışı geliştirir. Bu bağlamda yeni düşüncesini, metin kavramının çevresinde, bu kavramı hem belirleyen hem de kendi aralarında da bağlantılı olan kimi diyalektiklerle açılar. Ricoeur her durumda özde yaşanmıştan hareketle kurduğu diyalektik karşıtlıklarla, ele aldığı sorunun daha açık kılınmasını sağlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Ricoeur olay-anlam, konuşma-yazı, açıklama-anlama ve



nihai olarak mesafe koyma-kendinin kılma diyalektikleriyle, hem söylem hem de metin kavramlarını, yorum ve anlam kavramlarını açık kılmak amacıyla kullanır. Çünkü Ricoeur için “Yorum Üzerine” adlı yazısında da özellikle vurguladığı üzere, simge, im ve metinlerin dolayımı olmaksızın hiçbir anlama yoktur (Ricoeur, 2007b: 15). Nitekim kendisiyle yapılan bir söyleşide de kendi hermeneutik felsefesinin temel amaçlarından birinin, kendini sayısız aracının -imlerin, simgelerin, metinlerin ve insan etkinliğinin kendisinin- dolayımıyla ifade eden mat bir özneliğin var olduğunu göstermeye çalışmak olduğunu özellikle belirtir (Ricoeur, 2008a: 322). Söylendiği üzere Ricoeur hermeneutik ilgi alanını simgeden metine kaydırır. Yazı kendini söyleşinin sınırlarından kopararak söylemin kendinde *metin oluşun (becoming-text)* koşulu olur. Tam da Ricoeur bu yeni yaklaşımında, hermeneutiğe, yorum yapıtının (*the work of interpretation*), bu metin haline gelişinin içerimlerini keşfetmek görevini yükler.

Bunun en önemli sonucu olarak, ona göre birini (*oneself*) anlamak, kendini metinlerle yüz yüze olarak anlamaktır ve metin okunmasında ilk olarak üstlenilenden başka bir kendinin koşullarını üstlenmektir (Ricoeur, 2007b: 17). Böylece Ricoeur’e göre hermeneutiğin ilk hedefi olan “metni kendi içinde araştırmak”, bir yandan yapıtın yapısını yöneten içsel bir dinamiktir, diğer yandansa yapıtın sahip olduğu kendini kendi dışında tasarlama ve gerçekten de metin tarafından gönderme yapılan “şey” olan bir dünyayı meydana getirme gücüdür. Bu içsel dinamik ve dışsal tasarlama (*projection*), Ricoeur’ün metnin işi/yapıtı dediği şeyi oluşturur. Böylece yapıtın bu iki katlı yeniden inşası hermeneutiğin bir diğer hedefidir. (Ricoeur, 2007b: 17-18). Bu bağlamda Ricoeur’ün en başından beri izlediği bir yola uygun olarak, mutlak bir özne düşünüyü terk eden bir yolda ilerlemeye devam ettiğini söyleyebiliriz.

Ricoeur kendi yorum anlayışının temel kavramı olarak metnin öznelarası iletişimin bir durumu olmaktan fazlası olduğunu söyler. Ona göre metin mesafe koymanın paradigmasıdır. Bu yanıyla insan deneyiminin tarihselliğinin en temel karakteristiğini sergiler, yani o bir mesafeyle o mesafe içinden yapılan iletişimidir. Bu bakımdan Ricoeur metin kavramını insan deneyiminin tarihselliğinin yüreğinde, mesafe koymanın hem üretici hem de olumlu işlevleriyle ayrıntılandırarak açık kılmayı deneyeceğini belirtir. Bununla ilişkili olarak Kaplan, Ricoeur’ün metin kavramının, anlamın

konumunun bir öznenin bilincinde bulunduğu yönündeki Husserlci iddiaya karşı hermeneutik bir alternatif olduğunu söyler (Kaplan, 2003: 24).

Ricoeur bu bağlamda “Mesafe Koymanın Hermeneutik İşlevi” adlı yazısında, metin kavrayışını beş temel tema üzerinden kuracağını söyler. Bunlar; ilkin söylemin dil olarak kavranması; ikinci olarak yapısal bir yapıt olarak söylemin kavranması; üçüncü olarak söylemde ve söylem yapıtlarında konuşmanın yazıyla ilişkisi; dördüncü olarak bir dünyanın tasarlanması olarak söylem yapıtı ve en son olarak, öz/kendini anlamının aracı olarak söylem ve söylem yapıtıdır. Ricoeur’ün deyişiyle tüm bu özellikler metinselliğin ölçütünü oluştururlar (Ricoeur, 2007b: 76).

Burada vurgulanması gereken, yazının asla metnin biricikliğini oluşturmayacağıdır. Bunun nedeni kısaca ilkin yazının hermeneutik sorunun doğmasına neden olmamış, yalnızca yazı söz diyalektiğini başlatmış olmasıdır. İkinci olaraksa metin, yazı ve konuşma diyalektiğinden daha basit olan ve söylem niteliğiyle sözlü söylemin bir parçası olan mesafe koyma diyalektiği üzerinden yapılanmıştır. Son olarak da söylem olarak dilin gerçekleşmesiyle yazı konuşma diyalektiği arasına, yapısal bir yapıt olarak söylemin gerçekleşmesi temel anlayışını eklemek gereklidir. Ricoeur söylem yapıtlarında dilin nesneleşmesinin yazıda söylemin kaydedilmesinin yaklaşık koşullarını oluşturduğunu düşünür (Ricoeur, 2007b: 76). Ricoeur “Bir metin nedir? Açıklama Anlama” adlı yazısında söylediği üzere, yazı bir şey söyleme niyeti olarak söylemdir ve bu yazı yönelimin doğrudan kaydedilmesidir. Yazı, söylemi muhafaza ederek onu bireysel ve kolektif bellek için ulaşılabilir bir arşiv yapar. Bu anlamıyla Ricoeur için sözün konumunda yer alan yazının özgürleşmesi metnin doğuşudur (Ricoeur, 2007b: 107).

#### **4.4. SÖYLEM OLARAK DİL**

Söylem olarak dil konusunu Ricoeur birçok yazısında aynı temalar üzerinden işler. Söylem sözlü biçiminde mesafe almanın ilksel bir tipini sergiler. Bu noktada Ricoeur söylem olarak dil sorununu, Husserl’in düşünceleriyle Anglo-Amerikan dil felsefesi arasında bağı kurmasını sağlayan şey olarak ele almasının yanı sıra, mesafe almanın ilksel bir tipi olması açısından da, olay anlam diyalektiği başlığı altında ele almıştır.

Ona göre söylem bir olay olarak verilir, öyle ki herhangi biri konuştuğunda bir şeyler vuku bulur. Bir olay olarak söylem anlayışı, dilin veya kodun dilselliğinden, mesaj veya söylemin dilselliğine bir geçit olarak kavranılması açısından esastır. Burada Ricoeur, Saussure'ün söz dil ayrımıyla, Hjelmslev'in şema ve kullanım ayrımını dikkate alır. Ona göre söylem kuramı, bu ikiliğin tüm epistemolojik sonuçlarını belirler. Bu durumda Ricoeur'e göre eğer im, dilin en temel birimiye, tümce de söylemin en temel birimidir. Tümcenin dilselliği, Ricoeur'ün metin kuramının başlangıç noktası olan olay-anlam diyalektiğinin altını çizer (Ricoeur, 2007b: 77).

Bu durumda olayla neyin anlaşıldığının açık kılınması gerekir. En basit deyişle olay, olmuş olan bir şeydir. Yine de bu olan şey, etkileşimsel veya iletişimsel bir ortamda anlatıldığı oranda söylem olayı haline gelir. Böylece Ricoeur'e göre söylemin bir olay olduğunu söylemek ilkin dil dizgesinin görünümsel (*virtual*) ve zaman dışı olduğu yerde, söylemin zamansal ve mevcut olanda gerçekleştiğini söylemektir. Burada sürekli akılda tutulması gereken, Ricoeur'ün olayı, Saussure'ün söz anlayışı içinde ele alırken; söylemi, dil içinde ele almasıdır. Öyle ki dil dizgesi zaman dışıyken, söylem hep bir an'a ya da şimdiye bağlıdır. Ricoeur bunu söylem anı<sup>41</sup> olarak da adlandırır. Bir nevi dilin bir öznesi yoktur, ama söylemin vardır. Olaysal (*eventful*) karakter konuşan kişiyle bağlantılıdır. En basit ifadesiyle, olay, birinin konuşması, kendini ifade etmesi ve sözle meşgul olması olgusuna dayanır.

Bu durumda söylem üç yolla bir olaydır. Dilin imleri yalnızca aynı dil dizgesine dâhil olan diğer imlere gönderme yapar, böylece söylem daima bir şey hakkındayken, dilin zamanı ve öznesi olmasından öte bir dünyası da yoktur. Söylem betimleyeceğini, ifade ve temsil edeceğini iddia ettiği bir dünyaya gönderme yapar. En son olarak olay, söylem aracılığıyla dilde bir dünyanın olagelişidir. Sonuçta bize kodlar temin eden dil, iletişimin birincil koşuluyken ancak söylemle tüm mesajlar değiş tokuş edilir. Dolayısıyla söylemin yalnızca bir dünyası yoktur, aynı zamanda bir diğeri, başka bir insan, onun alıcısı olan bir muhatabı da vardır. Bu son anlamıyla olay, değiş tokuşun zamansal fenomenidir, başlattığı, sürdürdüğü ve sonlandırdığı bir diyalogun kuruluşudur (Ricoeur, 2007b: 78). Tüm bu özellikler bir olay olarak söylemi kurarlar.

---

<sup>41</sup> Söz konusu kavramı Ricoeur Benveniste'den almıştır.

Fakat söylemin bir diğerkutbu, yani anlam kutbu da bulunmaktadır. Nitekim söylem olarak olay, anlam kutbunda kendi sürekliliğini kazanır.

Bunun için öncelikle bir şey sözceleyenin demek istediğini sözcenin demek istediğinden, yani anlamından ayırmamız gerekir. Ricoeur bunu söylemin kendi göndermesi üzerinden açık kılmaya çalışır. Ona göre birinin söylemek istediği, söylemin kendisinde bulunur. Bir bakıma bir şeyler söyleyen birinin, sözcenin anlamında bıraktığı bir iz vardır. Bunu örneklendirmek gerekirse, “ben” bir kavram değildir ve şu anda konuşan kişinin yerine geçemez. Söz konusu olan “ben”in tek işlevi, tümceyle konuşan kişi arasında bağlantı kurmaktır. Dolayısıyla “ben” kullanıldığı her yeni bağlamda yeni bir anlam kazanır. Oysa söylemin öznesi olan “Ben”, bu “ben” sözcüğünü bir konuşma esnasında kendine uyarlayan kişidir. Söylemin içinde yer alan bu olanak sayesinde ben kendine gönderme yapabilir. Bir bakıma sözcenin anlamı, bir olay olarak söylemin kendi göndermesi aracılığıyla sözceleyenin anlamına gönderme yapar (Ricoeur, 1976: 13). Ricoeur bu gönderme sorununu Austin’in söz edimleriyle bağlantılı anlamaya çalışır. Bu biraz sonra söylenecek olan, mesafe koymanın bir biçimi olarak, söylenende söylemeye mesafe koymadır.

Bu mesafe koyma biçimi önemlidir, çünkü Ricoeur için anlamla olay arasındaki gerilim, bir yapıt olarak söylemin, yazı konuşma diyalektiğinin ve aynı zamanda, mesafe koyma anlayışının zenginleştirdiği metnin diğerközelliklerinin ortaya çıkmasını da sağlar. Olay-anlam diyalektiğini tanıtmak için Ricoeur her söylemin bir olay olarak gerçekleştiğini, ama bir anlam olarak anlaşıldığını söyler. Bu onun olay-anlam diyalektiğinin en temel vargısıdır. Ricoeur’ün çıkarımı, şeyin uçup giden olay değil, süregiden anlam olduğudur (Ricoeur, 2007b: 78). Ricoeur burada anlam veya içlemlerle, özdeşleşme ve yüklemleme (*predication*) gibi iki işlevinin birleşim olarak gördüğü önermesel içeriği anlamaktadır (Ricoeur, 1976: 12).

Böylece ona göre ancak söylemin dilselliğinde olayla anlam birbirine eklemlenirler. Bu eklemlenme hermeneutik sorunun ana çekirdeğidir. Söylem içinde varlığını gerçekleştiren, kendini bir dizge olarak aşan ve bir olay olarak kavrayan dilde olduğu gibi söylem de anlama sürecine girerek, kendini bir olay olarak aşar ve anlam olur. İşte olayın anlam olarak aşılması söylemin karakteristiğidir. Eğer dil anlamlı yönelim/niyet ise demin söylenen olayın anlam tarafından aşılmasından dolayıdır. Böylece ilk mesafe

koyma önce de söylendiği üzere söylenende söylemeye (*the saying in the said*) mesafe koymaktır.

Peki, öyleyse söylenen nedir? Ricoeur bu sorunun açık kılınması için hermeneutiğin, yalnızca dilsel olanı/dilbilimi değil, aynı zamanda Austin ve Searle'ün yapıtlarında kaynağını bulan söz edimleri kuramının yardımına başvurması gerektiğini söyler. Her iki filozof için de (Austin ve Searle) söylem edimi üç düzeye yayılmış bağlayıcı sözler hiyerarşisine kurulur. Düz söz veya önermesel edim, söyleme edimi, edimsöz edimi düzeyi, söylerken ne yaptığımız ve en son etkisöz edimi konuşarak neye neden olduğumuzdur. Eğer ben sana kapıyı kapat dersem, bu durumda üç şey yaparım, eylemi iki değişkenin (sen ve kapı) belirtilmesiyle ilişkilendiririm. Bu, söyleme edimidir. İkinci olarak bunu birine bir buyruğun gücüyle söylerim, bu edimsöz edimidir; ve en son korku duyman gibi belirli duygularını kışkırtarak sana bir şeyler buyururum. Bu yüzden söylem belirgin sonuçlar üreten bir tür uyarıcıdır. Bu ise etkisöz edimidir. Bu ayrımlar, Ricoeur için olayın anlam tarafından aşılmasıyla yönelimsel dışlaştırılmaya karşılık gelirler. Düz söz edimi tümcede önerme niteliğiyle dışlaştırılmıştır. Bu tümce bir sözce olarak görünür. Edimsöz edimi ise dilbilgisel paradigma aracılığıyla dışlaştırılır.

Önermesel edim, edimsöz gücü ve etkisöz eylemi yazının olanağıyla kayıt edilen yönelimsel dışlaştırmaya duyarlıdır. Böylece söylem ediminin anlamıyla veya *noema* ya da söylemeyle, biz artık yalnızca önermesel edimin dar anlamıyla tümcenin eşleniğini/bağdaşığını (*correlate of*) anlamayız, ama paradigmaya göre söylem ediminin bu üç görünümün yazılı ve düzenlenmiş olduğu sürece, edimsöz gücünü ve hatta etkisöz eyleminin eşleneğini de anlarız. Bu nedenle Ricoeur anlam sözcüğüne yönelimsel dışlaştırmanın (*intentional extriorization*) tüm düzey ve görünümelerini kaplayacak geniş bir yan anlam/çağrışım (*connotation*) vermiştir. Bu sayede söylemin yazı ve yapıtta dışlaştırılması olanaklı kılınır (Ricoeur, 2007b: 80).

Buraya kadar söylenenleri açık kılmak gerekirse, öncelikle insan yalnızca kendi yaşantılarını yaşar, ama başka insanların yaşantılarının anlamını bilebilir. İşte bu, olay-anlam diyalektiğinin göstermeye çalıştığı temel vurgudur. Bu noktada vurgulanan vuku bulan bir olayın, geçici ve kişisel yanının ötesine geçip bir anlam olarak aktarılabilir olmasını sağlamaktır. Böylece birine bir şey derken, yıllar önce yaşadığımız bir olayı birine anlatırken veya birinden dinlerken, anladığımız, bize onu söyleyenin demek

istediğinin ötesine geçerek anlam olarak ulaşan şeydir. Ricoeur'e göre iletilen bu şey ise söylemin önerme içeriğidir (Ricoeur, 1976: 16). Burada başarılmaya çalışılan, söylemin kendine bir dışsallık sağlayarak, aktarılabilir olmasını sağlamaktır. Ricoeur'ün mesafe koymanın ilk biçimi olarak, yani söylenende söylemeye mesafe koyma derken anladığı tam da budur. Bu sayede tekil bir deneyim umumi bir boyut kazanır. Dil içindeki dilbilgisel aygıtlar vasıtasıyla da aynı öğeyi ben işaret ederek başkasının da onu tanımlamasını sağlarım. Ricoeur dilin kendinde bir dünyayı kurmadığını, hatta bir dünya bile olmadığını vurgular. Ihde'nin deyişiyle Ricoeur'e göre dilin kendi içinliği Aynının düzenidir. Dünyaysa başkasının dünyasıdır (Ihde, 1991: 130). Bu başkalık düşüncesi, yorum ve dolayım sorunuyla iç içe örülmüştür.

Ricoeur açısından başkasının beni anlamasındaki temel zorluk sözcüklerin çok anlamlı yapılarıdır. Ricoeur, bu durumu sifıra indirgeyemesek de azaltabileceğimiz bir bağlamsal işlevden söz eder. Bu aşamada iletilebilen Austin'in sınıflandırmasındaki düzsöz edimidir. Nitekim etkisöz edimi dilin en az iletilebilir edimidir. Buradaki asıl vurgu, olayın taşıyıcısı olan dilbilgisi üzerinden, olay anlam diyalektiğindeki dilin dışavurucu olarak iletici olduğunu göstermektir (Ricoeur, 1976: 19). Sonuçta olayın anlam olarak aşılması anlamında bile, anlamın bir öznel bir de nesnel yanı vardır. Bahsedildiği üzere sözceleyenin demek istediği anlamın öznel yanırken, sözcenin anlamı da anlamın nesnel yanısıdır. Bu durumda sözceleyenin anlamı, tümcenin kendi göndermesi, söz ediminin edimsöz boyutuysa, anlamın öznel yanını oluşturur.

Bu öznel yanla nesnel yan arasındaki diyalektik, anlamın anlamını ve bundan dolayı da söylemin yapısını tüketemez. Söylemin nesnel yanı iki farklı biçimde ele alınabilir. Öncelikle biz söylemin “ne” olduğunu ve de “ne hakkında” olduğunu demek isteyebiliriz. Söylemin “ne” olduğu, onun içlemi, ne hakkında olduğu da onun anlamıdır/göndermesidir. Bununla Ricoeur, Frege'nin yaptığı bir ayrıma gönderme yapmaktadır. Ona göre dil tümceyle kendi dışına yönelir. İçlem, söylemde içkin ve ideal durumdayken, gönderme dilin kendi dışına çıkma devinimidir. Gönderme yapmak tümcenin yaptığı bir şeydir. Konuşucunun sözcüklerini gerçekliğe uygularken yaptığı şeydir de. Öyle ki birinin belirli bir zamanda bir şeye yaptığı gönderme, bir söz olayıdır (Ricoeur, 1976: 20). Fakat bu olay yapısını içlem olarak anlamdan alır. Böylece

konuşan, gönderme yaparak söylemek istediğinin, yani söylemek niyetinde olduğu şeyin ötesine geçer. Bu olay-anlam diyalektiğinde yeni bir aşamayı belirler.

Sonuçta dil bir dünya değildir, ama biz bir dünyada birtakım deneyimlerimizi dillendiririz. Deneyimlerimizi dillendirmek göndermenin varlık koşuludur. Nihai olarak bir dünyaya yönelmesi, onu anlamlı kılan şeydir de. Nitekim Ricoeur'e göre gönderme sorununun bu evrensel imlemi (*signification*) son derece kapsamlıdır. Öyle ki sözceleyenin anlamı, söylemin kendi göndermesi olarak, yani söylemin yapısıyla konuşanın tasarladığı şey olarak, dilde dışavurulmalıdır (Ricoeur, 1976: 22). Söylem dünyaya gönderme yaptığı anda, kendi konuşucusuna da gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda söylenebilir ki, Ricoeur için söylem dilin nihai ölçütüdür. Fakat bir deneyimin aktarılabilirliği yalnızca söyleşim alanıyla sınırlanmaz. Öyle ki benden yüzlerce yıl önce yaşamış birinin söylediği bir şey veya yaşanmış bir olay yalnızca yazı biçiminde aktarılabilir. Bu Ricoeur açısından bizim önümüze yeni bir sorunu çıkarır: bir yapıt veya yazı olarak dışlaştırılmış söylem sorununu.

Tüm bunları yineleyerek özetlemek gerekirse, Ricoeur'e göre söylem olarak dil, bir olay-anlam, işlem-anlam diyalektiğidir. Söylem bir olay (*event*) olarak meydana gelir, ama yinelenen, tanımlanabilen ve farklı biçimde söylenebilen, yinelenir, ideal bir anlama da sahiptir. Söylem hem dili etkin kılan vakanın (*occurrence*) ortadan yok olması hem de hep yeniden tanımlanabilen bir kendiliktir. Bir olay olarak söylem, göndergeseldir (bir şey hakkındadır), öz göndergeseldir (birisince söylenir), zamansaldır (belli bir anda söylenmiştir) ve iletişimseldir (birine bir şey söyler). Bir sözcenin anlamı (*the meaning of utterance*) hem konuşanın söylemek istediği hem de tümcenin demek istediğidir, yani sözceleyenin anlamı ve sözce anlamıdır (*the utterance meaning*). Sözceleyenin öznel anlamı, kimin konuştuğunu işaret eden dilbilgisel (gramatik) aygıtlarla ortaya çıkarılan söylemin öz göndergesel (*self referential*) karakteri tarafından onaylanır. Bundan dolayı söylem konuşanın yöneliminden (niyetinden) bağımsız nesnel özellikleri olan öznel bir dışavurum/ifadedir (Kaplan, 2003: 29).

Söylem, olay ile anlamının yanı sıra dilin öznel ve nesnel kutuplarının birbirine eklemlendiği anlamanın da aracıdır. Söylem iletişimsel bir edimdir. Bu anlamda Austin'in söylem kuramına katkısı, dilin, olguları betimlemekten ve bildirmekten fazlası olduğunu göstermesidir; ona göre insanlar dille bir şeyler yaparlar. Söylem olayı

söyleşinin deneyimini paylaşır. Aynı zamanda anlamın iletimi, üretildiği andaki olayı da dönüştürür. Anlamda olayın emsalsizliğini (*surpassing*), Ricoeur söylemin “yönelimsel dışsallaştırılması” diye adlandırır. Bu durumda edimsel bir sözceyi eşsiz kılan yan, dinleyenin onun yönelimini tanıyabileceği bir durumda konuşanın yönelimiyle bağlantılıdır (Kaplan, 2003: 30). Bu noktada söylendiği üzere dışsallaştırılmış yapıt olarak söylem görünür olur.

#### 4.5. YAPIT OLARAK SÖYLEM

Ricoeur yapıt anlayışına üç ayırıcı özellik yükler. İlk yapıt, tümceden uzun bir ardışıklıktır. Yapıtı oluşturan sonlu ve kapalı bütünlükle ilgili yeni bir anlama sorunu ortaya çıkar. İkinci olarak yapıt, sentezin kendisine uygulandığı bir düzenlemenin (*kodifikasyonun*) bir biçimine intikal ettirilerek, söylemi bir öykü, şiir veya denemeye dönüştürür. Bu yapıtın yazınsal yanıdır. En son olarak da bir yapıt biricik bir düzenlemedir (Ricoeur, 2007b: 80). Bu aşamada söylem bir *praxis* ve *tekhnenin* öznesi olur. Öyle ki anlam kavrayışı tekil yapıt düzeyiyle bağlantılı olarak yeni bir tarif kazanır. Böylece bir yapıtın yorumlanması sorunu bir sorun olarak aşama aşama tümcenin anlaşılmasına indirgenir.

Olay ve anlamının iki görünümü üslup kavramıyla birleşir. Üslup bireysel/tekil yapıtın zamansal ifadesidir (Ricoeur, 2007b: 81). “Söylemin öznesi” kavramı, söylem bir yapıt olduğunda yeni bir statü edinir. Yazar sözcüğü üsluba aittir. Yazar bir dil yapıtının zanaatkârıdır (Ricoeur, 2007b: 82). Söylemin bir yazılı yapıtta nesneleşmesi söylemin ilk ve en temel özelliğini yok etmez, yani birinin birine bir şey hakkında bir şey söylemesiyle bir tümceler dizisiyle oluşturulmasını yok saymaz. Hermeneutik halen yapıtta söylemin anlaşılması sanatı olarak kalır. Fakat söylem, yapıtının yapısı aracılığıyla ve yapıtta verilidir (Ricoeur, 2007b: 83).

Daha önce de belirtildiği üzere Ricoeur, Gadamer’in uzaklığa yabancılaşma ile katılımcı aidiyet arasındaki almaşığını reddeder ve bir uzaklıkla onun içinde ve onun aracılığıyla iletişimi olanaklı kılan söylemde varolan bir üretici ve olumlu mesafe koyma kavramını öne sürer. Çünkü söylem daima kendinden ayrıdır, ayrıca gündelik dille deneysel bilimler arasındaki ayırım Ricoeur açısından hiç de Gadamer’in inandığı kadar büyük



değildir. Kaplan'ın deyişiyile Ricoeur için metin bir uzaklık aracılığıyla iletişim kurulan, olanaklı bir dünyayı tasarlayan ve kendini anlamının aracı olan bir söylem yapıtıdır (Kaplan, 2003: 34).

#### 4.6. YAZI KONUŞMA İLİŞKİSİ

Olay anlam diyalektiğiyle konuşmadan yazıya dönüşümün olanaklılık koşulları belirlenmiştir. Sözden/konuşmadan yazıya geçildiğinde bir kopuş olur. Anlam olaydan kopmuştur. Bu durumda yazı ilkin yalnızca dışsal ve maddi etkenlerce ortaya konur gibi görünür. Metnin imlediği artık yazarın demek istediğiyle çakışmaz. İşte kendisinden kopulan olay, metinde yazarın yönelimine karşılık gelir. Yazı sayesinde metin sözcüğü, yazarın dünyasını açıklar. Söylemin söyleşimsel koşullarına göre yazılı materyalden kurtulma, yazının en önemli etkisidir. Ricoeur yazmayla okuma arasındaki bağlantının artık konuşmayla duyma arasındaki bağlantıya karşılık gelmeyeceğini belirler. Metnin özerkliğinin ilk hermeneutik sonucu, mesafe koymanın yöntembilimsel bir üretim dolayısıyla boş ve asalak bir şey olmadığıdır. Daha çok yazı olarak metin fenomeninin oluşturuluşudur. Bu nedenle Ricoeur için nesneleşmeyle yorum arasındaki bağlantıyı keşfetmeye hazır olmamız gerekir (Ricoeur, 2007b: 84).

Olay anlamdan koptuğunda insan iletişiminin doğasında da bir değişiklik olur. Ricoeur için iletişimin dolayımının doğasındaki basit bir değişiklik olarak yazı sorunu, insan sesinden başka her şey olan kâğıt, taş veya papirüs olabilecek bazı dışsal taşıyıcılarla söylemin sabitlemesiyle aynı şey değildir (Ricoeur, 1976: 26). Konuşmayı yazıya geçirme çok önemli bir başarıdır. Bu geçişle birlikte insanın fiili bulunuşu yok olur. İnsani olanın yokluğunda maddileşmiş işaretler mesajı iletirler. Bu kültürel başarı ilkin söylemin olay karakteriyle ilgilidir, ardı sıra da anlamla ilgilidir. Nitekim Ricoeur açısından sabitlemeye çalıştığımız şey dil değil söylemdir. Yazı söylem anını kurtarır, çünkü yazının gerçekte sabitlediği söylemenin olayı değil, ama söylemede söylenen, olay-anlam çiftini oluşturan yönelimsel (niyetin) dışsallaştırmadır (Ricoeur, 1976: 27). Bir nevi kaydedilen, konuşma olayının *noeması*dır. Söylemin yönelimsel dışsallaştırılması, söz edimleriyle bağlantılıdır. Edimsöz edimi kendini tümcede dışsallaştırır, ayrıca yazıyla kaydedilerek muhafaza edilebilir. Daha önce söylendiği

üzere etkisöz edimi söylemin en az yazıyla kaydedilebilir yanıdır. O, yazılı dilden çok konuşulan dili karakterize eder.

Ricoeur'e göre yazıyla sabitleme, insani söylemi yalnızca yok olmaktan korumakla kalmaz, aynı iletişim işlevini de derinden dönüştürür. Yazı giderek söylemenin yerini alır. Konuşulan söylemde söylemin geriye, konuşan özneye geri gönderme yapabilme yeteneği bir dolaysızlık sunar; çünkü konuşan karşılıklı konuşma konumuna aittir (Ricoeur, 1976: 29). Yazılı söylemde yazarın niyetiyle metnin anlamı örtüşmez olur. Metnin uğraşı/meşgalesi, yazarı tarafından yaşanan sonlu ufuktan kaçır. Bu durumda metnin demek istediği, yazarın yazarken demek istediğinden çok metnin meselesidir (Ricoeur, 1976: 30). Nitekim semantik özerkliğin hermeneutik için çok büyük önemi vardır. Metnin semantik özerkliği, olay anlam ilişkisini karmaşıklaştırır. Yazarın anlamı, metnin bir boyutu haline gelir. Metin yanıt vermediğinde, onun artık bir konuşanı değil yazarı vardır. Bu yazar kavramı ve yazarın demek istediği (*authorial meaning*), semantik özerkliğe eşzamanlı olarak bir hermeneutik sorunun ortaya çıkışıdır.

Yazılı metin bilinmeyen bir okura ve potansiyel olarak okuma bilen herhangi birine yönelir (Ricoeur, 1976: 31). Muhatabın bu evrenselleştirilmesi yazının en önemli etkilerinden biridir. Yine de yapıt kendi muhataplarını da yaratır. Ricoeur en başından beri sürekli yinelediği olay anlam diyalektiğini yazıda da işletir. Ona göre söylem, hem evrensel hem de rastlantısal olan alıcının (*address*) diyalektiği tarafından söylem olarak görünür olur (Ricoeur, 1976: 31). Bir yandan metni, potansiyel okurların erimine açan metnin semantik özerkliği metnin muhataplarını üretirken, diğer yandansa muhatapların karşılık vermeleri metni önemli ve imlemleri yapar. Dolayısıyla semantik özerkliğiyle metin, sınırsız sayıda okura ve yorumcuya açık olur. Buradan metnin anlamının kendinin kılınması sorunu yazarlıkla (*authorship*) bir paradoks haline gelir. Okur hakkı ile metin hakkı yorumun bütüncül dinamiğini üreten önemli bir mücadelede örtüşürler. Bu bakımdan Ricoeur'e göre hermeneutik, söyleşinin bittiği yerde başlar (Ricoeur, 1976: 32). Hermeneutiğin nesnesinin metin olması, bu vargının da bir sonucudur.

Söylem, üretim alanına aktarıldığında biçimlenecek bir eşya gibi işlenir. İşte Ricoeur'e göre burası yazının araya girdiği yerdir. Maddi bir destek olarak kaydetme, metnin konuşan ve dinleyene göre semantik özerkliği ve yazının tüm bunlarla bağlantılı

karakteristik özellikleri, dili özgül bir ustalık meselesi haline getirir (Ricoeur, 1976: 33). Yazı sayesinde dilin yapıtları aynen heykeller gibi kendi kendine yeter hale gelirler. Bu onlara en başta sahip olmadıkları bir evrensellik katar. Bu anlamıyla metin hem yazıyla kaydedilmiş hem de işlenmiş bir şey olarak söylemdir.

#### 4.7. METNİN DÜNYASI

Romantik hermeneutikte temel sorun yazarın ruhunu yakalamaktı, yapısalcılık içine yapıtın yapısını yeniden inşa etmektir. Ricoeur kendi sorununun en az romantik yaklaşım kadar yapısalcılığa da uzak olduğunu söyler. Bu nedenle kendisinin “metnin dünyası” (*the world of the text*) kavramını kullandığını belirtir. Ricoeur zaten kendisi için dünyanın, metin veya bir anlığına betimleyici olan metinler tarafından açılan göndermeler topluluğu olduğunu söyler (Ricoeur, 1976: 36). Metnin dünyası kavramı bizim daha önce söylemin göndermesi, delaleti, demek istediği, anlamı [*reference, denotation, meaning*] olarak adlandırdığımız alana doğru genişler. Bu konuda Frege’yi izleyerek, her önermede içlemler (anlam) anlamı (gönderme) birbirinden ayırdığını belirtir. İçlemler önermenin yönelimi/niyetidir ve saf bir biçimde söylemde içkindir. Anlam (gönderme olarak) önermenin doğruluk değeridir, onun gerçekliğe ulaşma iddiasıdır. Böylece anlam (gönderme/*reference*), söylemi dilden ayırır. Dilin gerçeklikle hiçbir bağı yoktur. Sözcükleri sözlüğün bengi döngüsünde diğer sözcüklere gider durur. Ricoeur için yalnızca söylem şeylere yönelir, kendini gerçekliğe uygular ve dünyayı dışa vurur (Ricoeur 2007b: 85). Burada yeni bir sorun ortaya çıkar. *Söylem metin olduğunda anlama (göndermeye) ne olur?*

Ricoeur’e göre gerçeklikle hiçbir bağı olmayacak kadar kurgusal bir söylem yoktur. Fakat söylem başka bir düzeye gönderme yapar: bizim “gündelik dil” diye adlandırdığımız, betimleyici, saptayıcı ve didaktik söylem tarafından kazanılmış daha temel bir düzeye. Ricoeur bu noktada kendi savının, kurmaca ve şiirde geçerli olduğu üzere, ilk başta gönderme yapılan şeyin kaldırılmasının, ikinci dereceden göndermenin olanaklılık koşullarından özgürleşmesini sağladığını göstermek olduğunu belirtir. Böylece şiir ve kurmacanın eşsiz göndergesel boyutu Ricoeur’e göre en önemli hermeneutik sorunlardan biridir (Ricoeur, 2007b: 86). Bu durumda yorumlamak metnin önünde açığa çıkmış dünyada varlığın tipini açıklamaktır. Ricoeur’ün başka bir

yazısında ifade ettiği biçimiyle, yorumlamak, metin tarafından açılan düşüncenin yolunu izlemek, kendini metnin yönelimine doğru olan seyre yerleştirmektir (Ricoeur, 2007b: 122). Bunun için Ricoeur Heidegger'in anlama kavramını kullanır. Nitekim Heidegger için "anlama" artık başkalarının anlaşılmasıyla bağlantılı değildir, ama dünyada varlığın bir yapısıdır. Bir bakıma kendimizi bulduğumuz konumda sürekli yeniden tasarlamakla bağlantılıdır. Ricoeur bu yaklaşımdan "kendimize en özgü/yakın olan olanağımızı tasarlama" düşüncesini alır ve metin kuramına uygular. Öyle ki onun için bir metinde yorumlanması gereken, içinde yaşadığım ve kendi olabileceğim olanakları tasarladığım öne sürülen dünyadır.

Bu nedenle Ricoeur metnin dünyasını, bu eşsiz metne özgü dünya olarak adlandırır (Ricoeur, 2007b: 86). Madison'un deyişiyle Ricoeur'ün "metnin dünyası" derken kastettiği dünya, Husserl'in "yaşam dünyası" veya Heidegger'in "dünyada Varlığı"ndan başka bir şey değildir. Başka türlü söylemek gerekirse metinde açılan dünya varlığın olanaklı bir tarzıdır, yani Ben ile okurun birlikte ikamet ettiği bir dünyadır. Bizim için bir dünya açarak metin, bize dünyada varlığın yeni bir boyutunu sağlar (Madison, 1994: 325). Böylece metnin dünyası her günkü dilin dünyası olamaz. Bu nedenle yeni bir tür mesafe koyma oluşturulur, yani kendinle gerçeklik arasına mesafe koyma. Bu mesafe koymada kurmaca bizim gerçeklik anlayışımızın içine yerleştirilir. Bu durumda anlatılar, halk öyküleri ve şiirler göndermesiz değildirler; bu gönderme gündelik dilde aralıksız sürmektedir. Böylece kurmacayla gerçeklik yeniden tanımlanmaya başlar.

Hermeneutiğin birincil ilgisi, metnin gerisindeki niyeti/yönelimi keşfetmek değil de metnin önünde bir dünya açmaksa, o zaman *otantik* kendi kendini anlama, aynen Heidegger ve Gadamer'de olduğu gibi, metnin mesele edindiği şey tarafından inşa edilir. Metnin dünyayla bağı, yazarın öznelliğinin yerini alır. Anlamak kendini metinde tasarlamak/yansıtmak (*project*) değil, ama kendini metinde açığa vurmaktır (to expose). Bir bakıma anlamak, yorumun açıkladığı öne sürülen dünyanın kendinin kılınmasıyla genişlemiş bir kendiliğe sahip olmaktır. Kısaca söylemek gerekirse, okura kendi öznelliğinin boyutunu veren metnin meselesidir. Bu yüzden anlama artık öznenin anahtara sahip olduğu bir inşa etme değildir (Ricoeur, 2007b: 301). Daha ziyade

söylemin kaydedilmesi dünyanın uyarlanmasıdır (*transcription*), ama yinelemenin (*reduplication*) uyarlanması değil daha çok başkalaşmasıdır (Ricoeur, 1976: 42).

Konuşmadan kopma Ricoeur'e göre bizi, söylemin dışsallaşmasının sonul onayını yorum sürecinde aramaya iter (Ricoeur, 1976: 43). Ona göre yazı sorunu kendi tümleyici kutbuna, yani okumaya göndermede bulunduğu hermeneutik bir sorun haline gelir. Bu noktada metnin de kurucu bir ögesi olan bir diyalektik ortaya çıkar, yani mesafe koyma ve kendinin kılma diyalektiği. Ricoeur en basit ifadesiyle *kendinin kılmadan* (*appropriation*), metni yazarından koparan, semantik özerkliğinin karşılığını anlar. Kendinin kılma, bir olay olan yorumdur. Ricoeur'ün deyişiyle kendinin kılma, özneye kendini bilme yetisi veren varlığın yeni modlarının veya Heidegger yerine Wittgenstein'ı tercih ederseniz “yaşam biçimleri”nin açığa çıktığı süreçtir (Ricoeur, 1991: 97). Kendinin kılma, bize yabancı olan şeyin bize ait duruma getirilmesidir. Bu gereksinim de bizde bir mesafe koyma (*distanciation*) sorununu doğurur. Bu bir bakıma yazma ve okuma diyalektiğidir. Mesafe koyma, nicel bir fenomen değil, daha çok kültürel uzaklaşmanın/yabancılaştırmanın (*estrangement*) üstesinden gelmek için gösterdiğimiz çaba, ilgi ve gereksinimimiz karşılığı bir dinamiktir. Yazma ve okuma bu kültürel çatışmada bir yer işgal eder. Öyle ki okuma, metnin anlamını, yabancılaştırmasının kurtardığı ve kendiliğince başkalaşımında içerilen ve kültürel uzaklıkta bastırılıp muhafaza edilen yeni bir yakınlığa yerleştirildiği zaman bir tedavi veya ilaçtır. Geçmişin kendimizin kılınması geçmişe mesafe koyma mücadelemiz boyunca ilerler. Bu bakımdan Ricoeur için felsefi olarak yorum, yabancılaştırmayla mesafe koymayı üretici kılma çabasından başka bir şey değildir (Ricoeur, 1976: 44).

Yazarın veya kökensel okurun konumundan bir yapıya mesafe koyma/alma bir metin olarak söylemin kurulmasıdır. Nesneleştirmeyle yorum arasındaki bağlantı diyalektiktir. Yorum nesneleşmenin üstesinden gelmeli, ama nesneleşme yorumun koşullarını belirlemelidir. Bu nedenle mesafe koymanın bir biçimi “yapıtın dünyasına mesafe koyma”dır. Diğer mesafe koyma biçimi bu kısımda sözü edilen metnin dünyasında vuku bulur. Kendinde bir gerçekliğe mesafe koyma, kurmaca, şiir ve tarihsel söylemin bizim gündelik deneyimiz içine girdiği bir mesafe koymadır. Metnin dünyası gündelik dünyadan ayrıdır. Yeni olanakları tasarlayarak gündelik dünyanın ötesini işaret ederek, metin gündelik dünyaya işaret eder ve dünyada olmanın yeni yollarını ortaya koyar

(Kaplan, 2003: 35). Nihayetinde bir metinde kendinin kılınan, metnin içlemidir veya göndermesinin yanı sıra onun anlamıdır ya da okurdan önce açılan dünya.

#### 4.8. YAPITIN ÖNÜNDE KENDİNİ ANLAMA

Metin kavramının nihai ölçütü, metnin kendimizi anlamamız için bir araç olması düşüncesinde bulunur. Buradaki temel sorun, metnin kendinin kılınması kavramında içerilir. Bu kavram, yazının mesafe koyucu karakteriyle bağlantılıdır. Yazıyla mesafe koyma sayesinde, kendinin kılınmanın artık yazarın yönelimiyle/niyetiyle benzerlik izi yoktur. Bununla birlikte kendinin kılma diyalektik olarak yapıtın nesnelleştirici yanıyla bağlantılıdır. Kendinin kılma yazara değil, içleme karşılık verir. *Cogito* geleneği ve öznenin kendini dolaysız bir seziyle bilebileceği iddiasına karşıt olarak, söz konusu yaklaşım, bizim kendimizi kültürel yapıtlarda biriken insanlığın imlerinin uzun yolunda bileceğimizi vurgular (Ricoeur, 2007b: 87). Bilebildiğimiz sevgi ve nefrettir, ahlaksal duygulardır, dahası bizim kendilik diye adlandırdığımız şeydir. Bu bağlamda Gadamer'in kullanımı olan "metnin meselesi" yerine Ricoeur önceki aşamada da söz edilen "metnin dünyası" kavramını kullanacağını söyler. Öyle ki kendimin kıldığım belirli bir dünyadır. Metnin arkasında saklı bir niyet/yönelim bulunabilir, ama metnin önünde yapıt açılır, keşfedilir ve görünür. Bundan dolayı Ricoeur için, *anlamak kendini metnin önünde anlamaktır* (Ricoeur, 2007b: 88). Öyle ki birinin kendi bile metnin meselesi tarafından kurulur.

Mesafe koymanın bu biçimi Ricoeur'ün adlandırmasıyla "kendinde kendine mesafe koyma"dır, öyle ki metin kendini anlamının bir aracıdır. Okuma bizi metnin anlamının kendimizin kılınması olarak dönüştürür. Okuyan, okuyarak kendini okuduğunda yitirir. Bu bakımdan okuma kendimizi kaybederek kazandığımız dönüştürücü bir deneyimdir (Kaplan, 2003: 36). Böylece "kendinin kılma" yalnızca mesafe koymanın diyalektik karşıtı değil, aynı zamanda kendinin ve kendini anlamının dönüştürülmesidir de. Böylece Ricoeur'ün ilk döneminde Freud, Marx ve Nietzsche üzerinden ele aldığı kuşunun hermeneutiğini metnin hermeneutiğiyle bütünleştirir. Yalnızca simgelerin değil, metinlerin yorumlanmasının kendinin kılıcı edimi, öznellik yanılmasının üstesinden gelmemize yardımcı olur. Aynen Freud için bilincin bilinçaltı yoluyla dolaylanması gibi kendini anlama da metinle dolaylanır. Metinleri yorumlamak

bizim deneyim ufkumuzu genişletir, kendimizi anlamamızı değiştirir ve ne olduğumuzu, nasıl yaşadığımızı ve dñnyada nasıl eylediğimizi de dñnüştürür (Kaplan, 2003: 36).

#### 4.9. METİN-EYLEM BAğI

Ricoeur için metin kavramı insan eylemi için de iyi bir paradigmadır. Diğer bir taraftan eylem ise metnin bütünlüklü bir kategorisi için iyi bir göndergedir (Ricoeur, 2007b: 137). İlk noktaya gelince, insan eylemi, birçok bakımdan metne benzer. Yazının sabitleyici yanıyla karşılaştırılabilir biçimde bir tutumu dışlaştırır (Ricoeur, 2007b: 137-138). Kendinden kendi etkeni/eyleyeni (agent) olarak ayrılan eylem, metnin semantik özerkliğine benzer bir özerkliğe gereksinir. Her ikisi de bir iz, işaret bırakır. Aynen üretildiği başlangıçtaki koşullardan anlamı ayrılan metin gibi, insan eylemi de ilk defa ortaya çıktığı, ama yeni bir bağlam içinde anlamının/içleminin yeniden yazılmasına olanak sağlayan başlangıçtaki konumundaki önemine indirgenemez. Nihayetinde aynen metin gibi bir eylem de açık bir yapıttır, belirsiz sayıda olası okura doğru yönelir.

Ricoeur metin-eylem bağına “Metin Modeli: Bir Metin Olarak Düşünölen Anlamlı Eylem” adlı yazısında değinir. Bu anlamda Ricoeur, metin için ortaya koyduğu ölçütleri anlamlı eyleme de uygular. Bunun ilk adımı eylemin sabitlenmesidir. Eğer anlamlı eylem<sup>42</sup> bir bilimin nesnesi olacaksa, bir söylemin yazıyla sabitleştirilmesine eşdeğer bir nesneleşme koşulunu yerine getirmesi gerekir. Nasıl ki karşılıklı konuşma (*interlocution*) yazıyla aşılıyorsa; etkileşim de, eylemi sabitlenmiş bir metin gibi ele alacağımız çok sayıda durumla aşılır (Ricoeur, 2007b: 150). Ricoeur’ün iddiası, anlamlı olarak eylemin kendisinin, yazıda görönen sabitlenmeye benzer biçimde bir tür nesneleşirme aracılığıyla bilimin bir nesnesi olabileceğidir. Bu nesneleşirmeyle eylem artık söylemin eyleminin halen bağlı olduğu bir işlem değildir (Ricoeur, 2007b: 151). Bu içsel bağlantılarına göre yorumlanması gereken şekli çizilmiş bir örüntüdür.

Bu nesneleşirme, söz edimlerine benzer olan ve bir sözce türü gibi işleyen eylemin bazı içsel boyutları tarafından olanaklı kılınır. Nasıl ki söz edimleri, kendisine için yönelimsel dışsallaştırmanın diyalektiğiyle yazıyla sabitlenmeyi olanaklı kılıyorsa, aynı biçimde söz edimleri bir diyalektik işleyiş sırasında bir eylem olayının, eylemin

<sup>42</sup> Bu kavramı Ricoeur Max Weber’den almıştır.

anlamında kopmasını sağlar. İlk eylem, düzsöz ediminin yapısıdır. Onun hep yeniden tanımlanan bir önerme içeriği vardır. Eylem tümcelerinin yüklem yapısının bu değişken çok anlamlılığı, eylemin önermesel yapısının tipik bir örneğidir. Sabitleme kavramının söylem alanından eylem alanına geçilmesi açısından önemli bir başka özelliği ise, eylem fiillerinin “bütünleyicilerin/tamamlayıcıların” ontolojik konumuna ilişkindir. Bu durumda örneğin, inanmak, düşünmek gibi fiillerde göndermede bulunulmayan bir tamamlayıcı söz konusudur. Bu noktada, eylemin biçimsel nesnesiyle maddi nesnesi arasındaki yapılan ayrım, eylemin mantığıyla bağlantılıdır. Ricoeur’e göre bize söz edimlerine benzer biçimde olay-anlam diyalektiğinin temelini veren ise eylemin önerme içeriğidir. Eşdeyişle eylemin noematik yapısıdır. Etkileşim sürecinden ayrılarak sabitlenen ve yorumun bir nesnesi haline gelen bu noematik yapıdır (Ricoeur, 2007b: 152).

Ricoeur’e göre bu *noema* yalnızca bir önerme içeriğine sahip değildir, aynı zamanda tamamlanmış söz edimine çok benzer “edimsözel” özellikler de ortaya koyar. Bu durumda Ricoeur açısından Austin tarafından betimlenen söylemin farklı edimsözel edim öbekleri yalnızca söz edimlerinin kendisi için bir paradigma olarak ele alınamaz, ama söz edimiyle uyumlu tamamlayıcı eylemler için de kullanılabilir. Dolayısıyla edimsöz edimleri modelini izleyerek bir eylem tipolojisini olanaklı kılabiliriz. Bu durumda örneğin bir söz vermenin (vaadin/promise) ne olduğunu anlamak için, belli bir eylemin söz verme sayılmasının ölçütü olan temel koşulu anlamamız gerekir. İşte bu noktada Ricoeur aradığı ölçütü “anlamlılık” (*Sinngehalt*) dediğimiz şeyde bulur. Sonuçta Ricoeur için aynen söz edimi gibi bir eylem de önerme içeriğine göre tanımlandığı kadar edimsözel gücüne göre de tanımlanır. Ricoeur için her ikisi birlikte eylemin “anlam içeriğini” oluşturur. Söz edimi gibi eylem olayı da, görünen ve kaybolan bir olay olarak zamansal boyutu ile saptanabilir bir anlamı ya da anlam içeriği olarak mantıksal boyutu arasında benzer bir diyalektik geliştirir. Bu aşamada eylem olayının yazıyla sabitlenmesini sağlayan “anlam içeriği”dir. Yazıyla sabitlenen, yazının *noemasıdır*. Bundan sonra yapılması gereken, eylemin özerkleşmesidir.

Ricoeur için nasıl ki metin yazıldıktan sonra yazarından koparsa, eylem de vuku bulduktan sonra eyleyenden kopar. İnsani eylemin bu özerkleşmesi, eylemin toplumsal boyutunu oluşturur. Konuşucunun yönelimiyle metnin sözel anlamı arasında



bulduğumuz uzaklık, eyleyenle eylemi arasında da oluşur. Nasıl konuşucu konuşmasında mevcutsa eylemi yapan da eyleminde mevcuttur. Toplumsal zaman, uçup giden bir şeyden ibaret değildir, aynı zamanda kalıcı etkilerin, sürekli örüntülerin barınağıdır (Ricoeur, 2007b: 153). Bir eylem, insan eyleminin belgeleri haline gelecek örüntülerin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu zaman bir iz bırakır, damgasını vurur. Bu bakımdan tarih, insan eyleminin bir sicili/kaydı gibidir. Tarih, insan eyleminin üstünde iz bıraktığı o ayrık nesnedir. Arşivleri/belgelikleri olanaklı kılan da budur. Bir bakıma tarih, insanı eylemin devamlı kaydedilmesi sürecidir. Böylece insan eylemi arşivlere kaydedilerek toplumsal eylem haline geldiği süreçte tortulaşır. Bu toplumsal zamandaki tortulaşmayla insan faaliyeti (deed) kurumlaşır. Çünkü faaliyetin anlamı, eyleyenlerin en baştaki mantıksal amaçlarıyla özdeş olmaktan çıkmıştır. İşte bu anda anlam, eyleyenin öznel koşullarından kopmuştur. Ricoeur için bu tarz “nesnellik” anlamlı davranışın toplumsal sabitletmesinden kaynaklanır (Ricoeur, 2007b: 154).

Bir metnin ne olduğunu belirleyen üçüncü ölçüte göre, anlamlı bir eylem, önemi baştaki durumla ilgisinin ötesine taşan bir eylemdir. Bu aşamada metnin kendi göndermelerinden kopması söz konusudur. Önemli bir olayın anlamı, onu üreten toplumsal koşulları aşan ve yeni toplumsal bağlamlarda da yinelenen bir anlamdır. Metinle ilgili sonul ölçüte göre, insan eyleminin anlamı aynı zamanda belirsiz sayıda “okuyucu”ya hitap eden onlara yöneltmiş bir şey olmasıdır. Aynen metin gibi insan eylemi de, anlamı “askıda” olan açık bir yapıt gibidir. Bu anlamıyla insan eylemi de, okuyabilen herkese açıktır.

Sonuçta eylemin nesneleşmesi, metnin özerkliğini kuran mesafe koymanın üç biçimiyle benzerlik gösterir. Aynen bir metnin yazarından ayrılması gibi eylem de eyleyenden ayrılmıştır ve kendi sonuçlarını geliştirir. Aynen nasıl ki söylemin kaydedilmesi, söyleşimsel konumun kısıtlılığını parçalarsa, insan eylemi de sınırsız bir izleyiciye sahiptir. Nihayetinde yazılı metnin görünür göndermelerin kısıtlılığında arınması gibi, insan eylemi de üretildiği toplumsal koşulların ötesine geçer. Bu anlamıyla metin gibi insan eylemi de açık bir yapıttır (Thomson, 1981: 64).

Öyleyse Ricoeur “mesafe koyma”yı başka başka biçimleriyle metni ve eylemi belirleyen bir kavram olarak ele alır. Bu durumda metin (eylemin) sözün koşullarından bir uzaklığı gerektirir. Bu uzaklık mesafe koymanın dört ilkesel biçimine ayrılır. Bunlar

şimdiye kadar söylenenleri özetleyecek bir biçimde şöyledir: Mesafe koymanın ilk biçimi, söylenenin anlamıyla söylenenin olayının üste çıkmasıdır. İkinci biçimi, kaydedilmiş ifadeyle orijinal konuşucu arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Üçüncü biçimse kaydedilmiş ifadeyle orijinal izleyici arasındaki benzer bir çelişkidir. Son ve dördüncü mesafe koyma biçimi ise, görünür göndermenin sınırlarından kurtulan metinle bağlantılıdır (Thompson, 1981: 52). Kendi göndermelerinden kurtulan metin (anamlı eylem olarak metin) nihayetinde bize yeni bir dünya ifşa eder. İşte kendimizin kılmamız gereken de bu dünyadır. Mesafe koyma-kendinin kılma diyalektiği, metin içinde işlerken, aynı zamanda açıklama-anlama diyalektiğine de eşlik eder.

Böylece denilebilir ki tüm bunlarla Ricoeur metin paradigmasının tin bilimlerinde açıklama-anlama ikilemine bir çıkış yolu olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu okuma paradigmasını metnin nesnelliğini kuracak birkaç özelliğe gereksinir. Öncelikle anlamın sabitlenmiş olması gerekir. Bunun yanı sıra metnin yazarının yöneliminden bağımsızlaşması gerekir. Metnin açık olmayan göndermelerinin açık kılınması ve en son da metnin muhataplarının evrenselliğinin sağlanması gerekir. Bu nedenle Ricoeur yeni bir okuma paradigmasının, bu nesnelliği sağlayacak, açıklama-anlama diyalektiğinin yeniden düşünülmesiyle kurulabileceğini vurgular. Dolayısıyla bu diyalektiği her iki yönünden de yeniden düşünerek aşmaya çalışır. Öncelikle anlamadan açıklamaya doğru bu diyalektiği işletir.

#### 4.10. AÇIKLAMA-ANLAMA DİYALEKTİĞİ

Diyalektiğin anlamadan açıklamaya doğru olan yönü bir metni yazarından daha iyi anlama iddiası üzerinden açık kılınabilir. Nitekim bir metni anlamak yazarına katılmak değildir. Burada yazarın yönelimiyle/niyetiyle metnin anlamının birbirinden ayrılması açıklama-anlama diyalektiğini doğurur. Eğer nesnel anlam yazarın öznel yöneliminden başka bir şey ise, demek ki çeşitli yollarla inşa edilebilir (Ricoeur, 2007b: 157-158). Ricoeur, bu durumu geliştirmek için Hirsch'in tahminde bulunmak (*guessing*) kavramını kullanır. Tahminle geçerlilik (*validity*) arasında aynen açıklamayla anlama arasındaki diyalektiğe benzer bir diyalektik vardır. Tahmin Schleiermacher'in kehanette bulunmasına karşılık gelirken, geçerlilik ise dilbilgisel olana karşılık gelir. Ricoeur bu

diyalektiğe kendi katkısının, metin kuramıyla metni okumanın kuramını sıkı sıkıya birbiriyle bağlantılı kılmak olduğunu vurgular (Ricoeur, 2007b: 158).

Bu süreçte kurulan metnin bir bütün olarak inşasının döngüsel bir yanı vardır, eşdeyişle ortada bir yorum sorunu vardır. Bu sorun hiç de yazarın deneyiminin iletilebilir olmamasından kaynaklanmaz. Tam tersine metnin sözel yöneliminin doğasından kaynaklanır. Bu niyet/yönelim bireysel tümcelerın bireysel anlamlarının toplamından başka bir şeydir. Metin çizgisel tümceler dizisinden daha fazla bir şeydir. Metnin yapısı tümcelerinin yapısından çıkarsanamaz. Bu nedenle metinlere özgü bu çokseslilik, gündelik dilden kaynaklanan çokanlamlılıktan ve tümcelerın muğlâklığından başka bir şeydir. Bilakis metnin sözel niyetinin doğasından kaynaklanır. Ona göre tin bilimleriyle doğa bilimleri karşıtlığına, bireyin tanınmazlığı dogmasını onaylamadan, kabul edilebilir bir anlam yükleyebiliriz.

Ricoeur'e göre bir yorum yalnızca akla yatkın olmamalıdır; diğeri bir yorumdan daha akla yatkın da olmalıdır. Bu anlamıyla bir metni inşa etmenin birçok yolunun olması, tüm yorumların eşit olduğu anlamına gelmez. Metin olanaklı inşaların sınırlı bir alanıdır. Bu durumda bir yoruma karşı çıkmak, yanında yer almak ve farklı yorumlar arasında hakemlik yapmak her zaman olanaklıdır. Nitekim insan eylemi daima farklı biçimlerde yorumlanmaya açıktır. Yine de göz ardı edilen, yöntemsel sorunun bizatihi nesnenin doğasından kaynaklandığıdır. Bu durumda insan eyleminin anlamına özgü bir çokseslilik söz konusudur. Öyle ki insan eylemi de olanaklı inşaların sınırlı bir alanıdır (Ricoeur, 2007b: 160). Ricoeur'e göre bir eylemin amaç boyutu, "ne" sorusunun yanıtının "niçin" sorusunun yanıtına göre açıklandığında bütünüyle anlaşılabilir.

Ricoeur en başa dönerek, metnin anlamın tahmininden/kestiriminden eylemin anlamının tahminine doğru genişlemesini meşrulaştıran şeyin, istek ve inançlarını belirli bir uzaklıkta tuttuğum ve onları karşıt bakış açılarıyla birlikte sunduğum bir eylemin anlamı hakkındaki sav olduğunu dile getirir (Ricoeur, 2007b: 161). Kayıt metaforunu uyguladığımız ve insan eyleminin toplumsal kaydı olarak adlandırdığımız şeyle birlikte vuku bulan mesafe koyma tarzının yapılış biçimini kaplayan tüm güdülerimizin anlamlı hale getirilmesi için bu eylemi bir uzaklığa koymak gereklidir. Nihayetinde Ricoeur'ün kendi deyişle mahkeme önünde, eylem ve metinlerde ortak olan çok anlamlılık

(*plurivocity*) yorumların çatışması ve nihai yorum ise temyizi olanaklı olan bir hüküm biçiminde sergilenir (Ricoeur, 2007b: 162).

Okuyanlar olarak biz ya gönderme yapılan dünyayla ilgili olarak bir çeşit askıda kalırız ya da metnin yeni bir durumdaki görünmez göndermelerin potansiyelini okuyucu olarak gerçekleştiririz. Birinci durumda metni dünyasız bir varlık olarak görürüz, ikincisinde okuma eyleminin gerektirdiği türden bir uygulama yoluyla yeni bir gönderme yaratırız. Okuma eylemi, bu iki olanağa -ki bir diyalektik etkileşim olarak düşünülebilir- eşit şans tanır. Birinci okuma tarzı yapısalcı edebiyat eleştirisini temsil eder. Burada Ricoeur metnin anlatısal yanını vurgular.

İkincisi Ricoeur açıklamayla anlamayı benzersiz bir hermeneutik arkın iki farklı ayağı olarak konular. Anlamanın gerçek nesnesini inşa eden ve metin hakkında olduğu şey, metnin türüyle okur arasında özgül bir yakınlığı gerektiren derin semantiktir (Ricoeur, 2007b: 164). Fakat bu kişisel yakınlık anlayışı bizi yanıltmamalıdır. Metnin derin semantiği, yazarın söylemek istediği şey değil, metnin hakkında olduğu şeydir, yani metnin açık olmayan göndermesidir. Metnin açık olmayan göndermesi, metnin derin semantiğine açılan bir dünya türüdür. Bu nedenle bizim anlamak istediğimiz metnin gerisinde saklı olan bir şey değil, ama metnin önünde açık kılınan bir şeydir (Ricoeur, 2007b: 165). Anlaşılması gereken, söylemin başlangıçtaki durumu değil, olanaklı bir dünyaya doğru işaret edenin ne olduğudur. Bu bakımdan anlama, ne yazarla ne de yazarın durumuyla bağlantılıdır. Anlama metnin göndermesiyle açılan dünyayla öne sürüleni kavramaktır. Böylece bir metni kavramak, onun içlemeden anlama, söylediği şeyden hakkında konuştuğu şeye devinimini izlemektir (Ricoeur, 2007b: 165).

Açıklama-anlama diyalektiği ilkin yapısal modele, bir bakıma metinsel şeylerin dışındaki bütün toplumsal fenomenlere uygulanabilir. Metin modeliyle toplumsal fenomenler arasında birleştirici halka, imbilimsel dizge düşüncesinin oluşturduğu bir halkadır. O halde, yapısal modelin ima ettiği açıklama türü, klasik nedensel modelin açıklama türünden farklı bir açıklama türü demektir. Yapısal dizgeler, farklı türde ilişkilere, birbirini izleyen ya da ardışık ilişkilere değil, karşılıklı birbiriyle bağlantılı ilişkilere gönderme yaparlar. Ona göre Wittgenstein'in dil oyunları nasıl ki yaşam biçimleriye, toplumsal yapılar da varoluşsal kafa karışıklıkları, insani çıkmazlar ve

köklü çatışmalarla meşgul olma çabalarıdır (Ricoeur, 2007b: 166). Bu anlamıyla tüm bu yapıların göndermesel bir boyutu vardır.

Metin modelinin gösterdiği üzere anlamanın, yabancı fiziksel bir yaşamın dolaysız bir kavranışı ve zihinsel bir yönelimin/niyetin duygusal tanımlanmasıyla ilgisi yoktur. Anlama ona eşlik eden ve onu önceleyen açıklayıcı yordamlar bütünlüğü tarafından dolaylanılır. Bu kendinin kılmanın karşılığı olarak duyumsanan bir şey değildir. Daha ziyade Ricoeur'ün metnin göndermesi olarak tanımladığı, açıklamayla açığa çıkan dinamik anlamdır, yani bir dünyayı ifşa etme gücüdür (Ricoeur, 2007b: 167). Bu noktada Ricoeur anlama-açıklama diyalektiğiyle ilgili nihai düşüncesini Kant'ın ünlü özdeyişine uyarlayarak özetler: “Açıklamasız bir anlama kör, anlamasız bir açıklamaysa boştur” (Ricoeur, 1991: 226).

Açıklama ve anlama veya kavrama diyalektiğinin artalanında, mesafe koyma kavramı epistemolojik bir gelişme gösterir. Nesneleştirilen ve tarihsizleştirilen metin, yazarla okur arasında mecburi bir aracı olur. Varoluşsal “kendinin kılma” kavramı, açıklama-anlama diyalektiğinde olduğu kadar zenginleşmez. Varoluşsal gücünden bir şeyler yitirmez. Dolayısıyla ilk başta “yabancı” olan şeyi “kendimizin kılmak” her hermeneutiğin nihai amacıdır (Ricoeur, 1976: 91). En son aşamada yorum, eşitlemek, eşzamanlı kılmak, benzer olanı özümsemek ister. Bu hedef, yorum mevcut bir okur için metnin anlamı gerçekleştirdiği zaman başarılıdır (Ricoeur, 1976: 92). Bu durumda kendinin kılma, herhangi birine yönelmiş olarak anlamın gerçekleşmesi olur. Potansiyel olarak bir metin, onu okuyan herkese yöneliktir. Yorum, okumanın kendinin kılma olarak mevcut andaki bir olaya, söylemin olayına benzer bir şeyi sağladığında tamamlanır. Bununla, kendinin kılma olarak yorum bir olay olur. Fakat kendinin kılma epistemolojik bir tümleyiciye gereksinir. Bu olmaksızın kendinin kılma tehlikeli bir yanlış kavramdır. Yine de unutulmaması gereken, kendinin kılmanın yalnızca metne mesafe koymanın değil, aynı zamanda kendinden feragat etmenin de tümleyicisi olduğudur (Ricoeur, 1991: 87).

Ricoeur'e göre kendinin kılınması gereken, ne metnin gerisinde saklı olduğu varsayılan yazarın niyeti/yönelimi, ne yazar ile ilk okuyucularla paylaştığı kültürel konum, ne bu okuyucuların beklentileri, ne de onların kendilerini tarihsel ve kültürel bir fenomen olarak anlamalarıdır (Ricoeur, 1976: 92). Kendinin kılınması gereken şey, bizatihi

metnin kendisinin anlamıdır. Başka bir deyişle kendinin kılınması gereken, metnin göndermelerini inşa eden bir dünyayı ifşa etme gücüdür. Bu durumda ona göre yalnızca yorum, metnin göreviyle uyuşur ve burada yeni bir kendini anlama başlar. Dolayısıyla Ricoeur metnin anlaşılmasından kaynaklanan kendiliği, onu öncelediğini iddia eden egoyla karşıtlamak istemektedir. Ona göre evrensel açığa çıkarma gücüyle, egoya bir kendilik veren bizatihi metnin kendisidir (Ricoeur, 1991: 97).

Madison'a göre Ricoeur'ün stratejisi açıklamayla anlamayı, aralarındaki karşıt tutumları anlamın yeniden kazanılması/canlandırılması olarak etraflı bir yorum kavramında tümleyerek, eşsiz bir hermeneutik arkın farklı iki ayağı olarak ele almaktır. Bu inanca göre her anlama kendini anlamının bir biçimidir. Bir bakıma Ricoeur'ün yaptığı açısından, bu (hermeneutik) köprünün nihai dayanağı arkın yaşantı üzerinden sabitlenmesidir (Madison, 1994: 331).

Kearney, Ricoeur'ün *Metinden Eyleme* adlı kitabının İngilizce çevirisine yazdığı önsözde onun ikinci dönem hermeneutik felsefesini birkaç tümceyle özetleyecek biçimde şunları yazar:

Metinler yaşantılarımızı, düşüncelerimizi, duygularımızı ve algılarımızı dönüştürür ama nihai söze sahip değildirler. Okurun dünyası kaçınılmaz biçimde birinin bilinci olduğu kadar eylemidir de. Bundan dolayı Ricoeur'ün meşhur özdeyişi şudur: Bir metin daima birine (okura), bir şey hakkında (dünya) bir şey söyleyen (dil) birini (yazar) içerir (Kearney, 2007b: ix).

Bu noktada Ricoeur, Kearney ile yaptığı bir söyleşide, kendi felsefi görevinin, çemberi kapatmak, bilgiyi merkezileştirmek ya da bütüncül hale getirmek değil, söylemin indirgenemez çoğulluğunu açık tutmak olduğunu söyler (Ricoeur, 2008a: 316). Ona göre farklı söylemlerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu ya da kesiştiğini göstermek elbette önemlidir, ama onları özdeşleştirmeye ve aynılaştırmaya yönelik ayartıya da karşı koymak gerekir. Ricoeur, kendisinin Husserlci fenomenolojiden büyük ölçüde, denetleyici bir aşkınsal *cogito* kuramına katılmadığı için uzaklaştığını söyler. Ricoeur kendisinin, mutlak bir öznelliğin idealist savlarına karşı, yaralı ya da bölünmüş bir *cogito* kavramını geliştirdiğini iddia eder (Ricoeur, 2008a: 316).

Onun için deneyimde kaybolan şeyler, izlerden oluşan bir çökelti halinde, bir sözlük biçiminde birikerek genellikle dilde korunurlar. Aynen *Felsefi Soruşturmalarda*

Wittgenstein'in da belirttiği üzere saf bir dil modelinin olanaksız olması gibi. Bu durumda Ricoeur'e göre, anlamı yeniden keşfedilmek için söylenmiş olanı, unutulmuşluğunun yıkımından koruyacak olan dilin çok katmanlı çökeltilerine ve örneklerin karmaşık çoğulluğuna geri dönmemiz gerekir (Ricoeur, 2008a: 317).

Bu durumda dilin yeniden biçimlendirme gücü, onun anlam belirten evren olarak kendi kendini oluşturma anından uzaklaşma gücüyle orantılıdır. Öyle ki dil, dünya demektir; çünkü onu terk etmiştir; böylece kendi içinde ve kendisi için anlam belirtmeye yönelik ilk fethiyle yitirmiş olduğu gerçeği bir yeniden fethetme hareketine başvurur (Ricoeur, 2010: 123).

Kearney için doğumla ölüm arasında, insanın anlama yetisi, anlamın ertelendiği, alıkonulduğu ve saklı olduğu hermeneutik alanların eriminden geçmeye zorlanır. Ricoeur'ün hermeneutik tasarısı, soruşturmasının bu çatışma alanını, ki bu alan Dilthey'in yorumun epistemolojisiyle Heidegger'in anlamının ontolojisi arasında yerleşiktir, çözümlenmekle meşguldür (Kearney, 1994: 100). Bu onu hermeneutiğin büyük ustalarına bağlayan temel ilgisidir.

Ugla açısından Ricoeur mevcut hermeneutiği yeni bir görelilik olarak sunma çabalarını reddeder. Aynı biçimde mutlak bilginin Hegelci ayarısından da kaçınmıştır. Nitekim yorum kuramını "her şey gider"e göre keyfi bir göreliliğe indirgemeyi de reddeder. Böylece Ugla için Ricoeur'ün diyalektik düşünme yoluna göre, hem mutlak bilginin hem de keyfi göreliliğin son sözünün eksikliği, yorumların çatışmasıdır (Ugla, 2010: 27). Bu, ayrıcalığın ve tercihin hermeneutik konumunun, hiçbir ilerleticiliği olmadığı yerde bir iletişim felsefesidir. Sonuç olarak Ricoeur bize "bir kitabı nasıl okumamız gerektiğini" öğrettiğinde bunu "yazarın ölümü"nü yanı sıra bir "eylem felsefesini" dikkate alarak gösterir (Ugla, 2010: 28).

Ricoeur ilk döneminde anlamı, özellikle simgelerin çok anlamlı yapılarıyla bağlantılı olarak ele almıştır. Bu durumda bir sözle söylenmek istenenden fazlasını söylediğimizde ortaya çıkan "artık anlam", yorumun temel nesnesidir. Söz konusu yorumlama zorunluluğu, simgelerin ve metaforların kendine özgü çok anlamlı yapılarından kaynaklanır. Oysaki Ricoeur ikinci döneminde bu yaklaşımı kısıtlayıcı görerek, bu görüşünü de içeren daha kapsamlı bir anlam ve yorum yaklaşımı

geliştirmiştir. Ricoeur'ün ilk döneminde anlam ve yorum düşüncesini geliştirirken kullandığı filozoflar, Freud, Nietzsche gibi, anlamın dolayumsuz edinilemeyeceğini düşünen filozoflarken, ikinci dönemiyle birlikte, Husserl ve Frege, Ricoeur'ün adeta görünmez kahramanları olmuşlardır. Tam da bu noktada vurgulanması gereken, her iki düşünürün de konuşmanın içinde yer alan, ama konuşma olayından bağımsızlaşabilen bir anlam savını ortaya atmış olmalarıdır. Nitekim Ricoeur kendi “metin modeli”yle anlamın olaydan bağımsızlaşmasını resmetmek ister. Bu açıdan ilk dönem anlayışında yorumların çatışmasından söz eden Ricoeur, daha sonraları bu anlayışını geliştirerek metin kuramına uygular. Ona göre yorum, kendi geliştirdiği kavramlarla kendinin kılma ve mesafe koyma diyalektiği içinde işleyen bir süreçtir. Öyle ki her iki döneminde de yorum sorununu yalnızca bir yazılı metin içinde düşünen ve bunun dışında da yorumun olamayacağını varsayan Ricoeur için yorumlamak, yorumladığın şeyle arana önce bir mesafe koymak, sonra da belli bir mesafeden gördüğün şeyi kendinin kılmaktır.

Bunun için, bir olay olarak gerçekleşen ama bir anlam olarak anlaşılacak şeyi, eşdeyişle olayın anlam tarafından aşılmasıyla ortaya çıkan sözün önerme içeriğini kendisine bir ölçüt olarak almıştır. Bu durumda bir metnin, kendi yazarından bağımsız söyleyecek bir sözü vardır. Bu, o yazarı da kuşatan sözün anlamıdır. Ricoeur metne uyguladığı bu yaklaşımı aynen eyleme de uygular. Bu bağı kurarken Ricoeur Austin'in sözedimleri kuramının dile getirdiği yaklaşımı kendine kılavuz edinmiştir. Dolayısıyla eylemin eyleyenden bağımsız bir anlamından söz etmek olanaklı olur. Metnin ve eylemin söz konusu nesneleşmesi, bize üzerinde insanla ilgili bilimlere kurabileceğimiz zemini verecektir. Bu çok önceleri Husserl'in bilimlerin krizi dediği şeye bir çözüm önerisidir. Ricoeur tüm alçakgönüllülüğüyle, insan eylemine dilsel bir paye biçmiş ve bu dilsellik içinde ona bir nesnellik katmıştır. Anlam ve yorum kavramlarını, oynak bir zeminden, en nihayetinde insan eylemini de kuşatan bir başka bir zemine taşımıştır. Bu durumda yapılacak şey, -Ricoeur'e göre belki de felsefenin en temel sorunu olan- kendiliğin anlaşılması yolunda dili göz ardı etmemek ve yeniden farklı bir biçimde ele almaktır. Sorun başa dönmüştür. Öyleyse biz de geriye, en başa dönüp o ilk soruyu sormalıyız: Bununla ne demek istedin?



## SONUÇ

Yirminci yüzyıl felsefesi birçok düşünme biçiminin şafağında, geride kalan bazı düşünme biçimlerin gecesinde sahneye çıkmıştır. Onu belirleyen nedenler elbette yalnızca felsefenin kendi içinde yaşadığı tartışmalar içinde bulunamaz. Yirminci yüzyılın başında, insanın dünyayı algılama biçimini değiştirecek derin dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümlerle artık dünya ne Newton'un ne de Hegel'in dünyasıdır. Bilimden edebiyata, sanattan mimariye keskin dönüşümlerin yaşandığı bu çağın başında, bohem olmanın moda olduğu bir eşikte, görünüşte birbirinden farklı kaynaklardan beslenen filozoflar, tüm yirminci yüzyıl felsefesinin yönelimini belirleyecek belirli kavramsal ayrımlar yapmışlardır. Öncelikle Dilthey, doğa bilimlerine karşı tin bilimlerinin yöntemini belirlemek amacıyla anlamayı açıklamadan ayırmıştır. Frege, Dilthey'e yakın bir zamanda, dilde nesnel bir anlam bulma kaygısıyla, "anlam"ı "gönderge"den ayırmıştır ki bu ayrım Husserl'in geç döneminde, ama Frege'yle aynı tinsel ortamda yaptığı "ifade edici" imle "işaret edici" im ayrımına koşuttur. Her iki filozof da anlamın öznenen bağımsız yanını, yani dilin nesnel olarak anlam taşıyan yanını ortaya koymaya çalışmışlardır. Yine yirminci yüzyılın hemen başında, bambaşka bir alandan gelen Saussure, dil yetisinin nesnel yanını ele alarak imi, imleyen ve imlenen olarak birbirinden ayırmıştır. Tüm bu ayrımlar aslında Kartezyen gelenekle hesaplaşmanın birer ürünüdürler. Bu ayrımlarla hem Kartezyen geleneğin özne merkezli yaklaşımı aşılma istenmektedir hem de yine de bir kesinlik alanı arayışından vazgeçilmemektedir. Bu uğurda yirminci yüzyılla birlikte dil, felsefenin kendisiyle ve kendisini belirleyen düşünme gelenekleriyle hesaplaştığı bir ortam haline gelmiştir. Anlam kavramı ise bu hesaplaşmanın ana kavramı durumuna gelmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek anlam, çoğunlukla bir nesnenin karşılığı olarak zihnimizde yer alan bir tasarım olarak ele alınmıştır. Bu düşüncenin bir savunucusu olan Locke insanların yalnızca kendi zihinlerindeki ideleri başkalarına aktarmak için dışsal imlere gereksindiğini düşünür. Ona göre sözcükler, onları kullananların zihnindeki idelerin duyulur imleridir. Bunun en temel nedeniyse, doğası gereği tikel olan idenin ancak imsel bir değer kazanarak genel olabileceği yollu düşüncedir. Locke'un temsil ettiği yaklaşım dile yalnızca aracı bir değer yükleyerek, dili, anlamın taşınmasını sağlayan bir araç olarak değerlendirmiştir. Tam da bu noktada Frege, yaptığı "anlam"

ile “gönderge” ayrımıyla, özellikle “anlam”ı öznel bir tasarım olmaktan kurtarmaya çalışmıştır. Locke’un ideye imsel bir biçim vererek, aktarabilir kılmaya çalışmasına karşılık, Frege özellikle anlamın kendisini ne bütünüyle özneye bağlı olan öznel bir tasarım ne de dışarıdaki bir nesne olarak ele almıştır. Onun için anlam, bir bakıma zihnimizdeki idenin dil yoluyla somutlanmasıdır. Frege, bu yaklaşımıyla hem Husserl hem de Saussure ile benzerdir. Bu üç düşünür de, farklı biçimlerde, dilin nesnel yanını öznel yanından ayırmayı denemişlerdir. Tam da bu noktada denilebilir ki Frege, anlamı, ne özneye ne de nesneye ama daha çok öznelarası bir ara bölgeye yerleştirmiştir. Çünkü ona göre eğer anlam kişinin zihnindeki bir tasarım olsaydı, o zaman herkesin kendine ait bir Pisagor Teoremi’nin olması gerekirdi. Bu durumda Frege, anlam kavramı için yaptığını düşünce kavramı için de yapar. Ona göre düşünce, tümcenin anlamıdır. Aynen anlam gibi düşünce de kendisi nesne olmayan ama nesnelliği olan bir şeydir. Frege açısından ancak düşüncenin bu yanı dolayısıyla Pisagor Teoremi’nin genelliğinden veya Yerçekim Kanunu’ndan söz edilebilir. Bu durumda Frege için düşünceler kişiden bağımsız olarak aktarılabilir olmalarıyla, dil de bir nesnelğin varolmasını sağlarlar.

Tıpkı Frege gibi Wittgenstein da dilden özneye bağlı olan yanları atmayı istemektedir. Felsefesinin ilk döneminde bu amacını gerçekleştirebilmek için Wittgenstein, gündelik dili felsefesinin dışında bırakmıştır. Wittgenstein bunun yerine, mantığın veya mantıksal olguların dili olan bir ideal dili konu edinmiştir. Böylece ilk döneminde Wittgenstein, dünyayla dil arasında doğrudan bir karşılıklılık kurarak, bu karşılıklılık dolayısıyla üzerinde konuşabileceğimiz zemini belirlemeye çalışmıştır. Bu nedenle onun için dil-dünya bağı, bir yanda en temel birimi ad olan, diğer yandaysa yalın biçimiyle nesnenin bulunduğu bir karşılıklılık üzerine temellenir. Ona göre bu bağlantının dil tarafında adlar, temel önermeleri, temel önermeler önermeleri ve en nihayetinde önermeler de dili oluştururlar. Bu bağlantının diğer yanındaysa, nesnel şey durumlarını, şey durumları olguları ve olgular da dünyayı oluştururlar. Dil ile dünya arasında böylesi bir karşılıklılık kurmamıza olanak veren şey ise mantıksal biçimdir. Wittgenstein’in ele aldığı dil olarak özellikle mantığın dilini seçmesinin nedeni mantıkta hata yapılamayacağını düşünmesindedir. Nitekim söz konusu bağlantının her iki yanı da aynı mantıksal biçim tarafından belirlenir. Burada, şeyin kendisi olmayan, ama şeylerin kendi arasındaki bağlantıları içindeki bir durumu gösteren şey durumu aracılığıyla, şey

durumunun karşılığı olan bir temel önermeye indirgenemeyen her şey Wittgenstein açısından dile getirilemez ilan edilmiştir. Bunu yaparak Wittgenstein, Frege için söylendiği üzere, neler hakkında konuşabileceğimizi ve nerede artık söylediklerimizin yalnızca bizim için bir şey ifade edeceğini, yani bizim dışımızda bir değerinin olmadığını da vurgulamaktadır.

Bu durumda Frege'nin çok bilinen teleskop örneğinden hareketle söylersek; anlamı ne ay'a ne de gözlemcinin retinasındaki imgeye indirgeyen, ama teleskopun merceğindeki imge olarak belirleyen Frege'nin yaptığı şeye benzer biçimde Wittgenstein da anlamı ne dil ne de nesnenin kendisi ama dilin resmettiği şey olarak belirler. Burada resmin temsil ettiği resmin anlamıdır. Resim ne dünya olan ne de kişinin kendi zihnindeki dünya tasarımı olan bir şeydir. Resim, resmedilmekle nesnel bir alan edinmiştir. Sonuçta Wittgenstein, filozofları bu resme bakarak resmedilen nesneyle ilgili konuşarak, dilin sınırlarını aşmakla suçlar. Ona göre dil bir dış biçimdir. Bu biçimden hareketle dilin resmettiği şeyin hakkında bir şey söyleyemeyiz. Bu açıdan ilk dönemde Wittgenstein, dile bir sınır çizerek aslında, aynen Kant'ın kendisinden önceki felsefenin metafizik savrukluğunu dizginlemeye çalışmasına benzer biçimde, dildeki bu savrukluğu giderebileceği kanaatindedir. Bu bağlamda, Wittgenstein'ın felsefi sorunların, dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynakladığı düşüncesi “dilsel dönemeç” denilen şeyin temel belirleyicilerinden biridir. Nitekim bir bakıma “dilsel dönemeç” dilin gerçekliği kurduğu, oluşturduğu düşüncesine dayanır.

İkinci döneminde Wittgenstein, ilk döneminde ortaya koyduğu dilde bir nesnellik alanı bulma arayışından vazgeçmemiştir. Daha çok, ikinci dönemiyle birlikte dilin yalnızca ilk döneminde belirttiği türden bir tanımlamaya indirgenemeyecek, daha geniş bir kavrayışına ulaşmıştır. Bu aşamada yalnızca onun düşüncesinde değil, genel olarak tüm yirminci yüzyıl felsefesinde bir kırılma yaşanmıştır. Dildeki nesnellik alanını sürekli özneyi bir biçimde dilden ayıklayarak yapmaya çalışan bir yaklaşımın yerine, tam tersine dilsel anlamı üretenin eylemleriyle insan olduğu yollu düşünce sahneye çıkmıştır. Özellikle ikinci döneminde, *bir dil tasavvur etmenin bir yaşam biçimi tasavvur etmek* olduğunu söylediğinde ve anlamı, bu “yaşama biçimleri” içinde üretilen dil oyunlarının kendi kuralları içerisinde anlamaya çalıştığında, Wittgenstein anlam sorununun bir yorum sorunu olduğunu da imlemektedir. Burada söz konusu olan,

ayağımızın altından kayan bir kesinlikten çok, dile ilişkin bir biriciklik yargısıdır. Böylece gündelik dil içerisinde, ‘hakikat’ sözcüğünün ‘masa’ sözcüğünden önceden belirlenmiş hiçbir üstünlüğü yoktur. Diğer önemli bir kırılmaysa, dilsel anlamın, insan eylemleriyle doğrudan bağı olduğuna ilişkin Wittgenstein’in içgörüsünde bulunur. Bununla birlikte Wittgenstein, artık dilin yalnızca bir aracı olmadığını, ama bizzat dilin insan eylemleriyle örülmüş bir yapı olduğunu ve insanın ancak dil içinde insan olduğunu ortaya koyar. Bu, Wittgenstein ile Heidegger’in çakıştıkları temel noktadır. Her ikisi için de dil konuşur; çünkü insan dilde konuştuğundan ve biri bu konuşmayı duyduğunda insandır.

Wittgenstein’in yaklaşımı kendisinden sonra birçok farklı düşünme biçimi tarafından kendilerine mal edinilecek şekilde kullanılmıştır, ama hiçbiri bu bağlamda Austin’in söz edimleri kuramında ortaya konan dil tanımı kadar, bu yaklaşımın geliştirilmesine katkıda bulunmamıştır. Austin *bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak olduğunu* söyleyerek, dil eylem bağına kuran öncü felsefecilerden biridir. Bu yaklaşım daha sonraları dilin yaşanılan bir şey olduğu ve bu doğrultuda yaşamla ilgili her şeyle birlikte düşünülmesi gerektiği sonucuna bizi götürmüştür. Dolayısıyla söz edimleri kuramı, ucu etikten siyasete birçok alana ulaşan geniş bir okumaya açıktır. Tüm bu okumalar içerisinde bizi bu tez açısından ilgilendiren hiç kuşkusuz Ricoeur’ün ondan yararlandığı noktalardır. Fakat bu kesişme anında başka bir alan devreye girer. Tümü aslında dili hep bir nesnellığın arayışı içerisinde kullanan filozofların yanı sıra dilin temel sorununun anlam sorunu olduğu yaklaşım, yerine anlamın söz konusu olduğu her yerde bir yorum sorununun olduğunu düşünen hermeneutik düşünürler bulunur.

Hermeneutik düşünce, dili genellikle bir yazılı dil biçiminde ele almıştır. Bu açıdan hermeneutiğin öncü düşünürlerinden Schleiermacher’in *metni yazarından daha iyi anlama* iddiası, doğrudan, yazıya geçtiği biçimiyle, dil üzerinden hermeneutiğe bir amaç yükler. Ondokuzuncu yüzyıl, tarih yüzyılıdır. Doğa bilimlerinin kesinliği karşısında ezilen birçok filozof, insanla ilgili bir bilim olacaksa, bunun tarihle bağlantılı olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu noktada Dilthey, Kant’ın yaklaşımına öykünerek, bu sefer tarihsel aklın eleştirisini yapmak ister. Çünkü insan onun için öncelikle tarihsel bir varlıktır ve insanın üzerine konuşabileceği tek şey, Hegelci bir anlatımla insanın kendi yapıntısı olan bu tarih alanıdır. Bu nedenle Dilthey, en başta dile

getirildiği üzere, kullanılacak yöntemin doğa bilimlerin yönteminden farklı olduğu bir alan ortaya koymuştur. Ona göre doğa bilimleri, açıklama yöntemini kullanırken, tin bilimleri, anlama yöntemini kullanır. Tam da bu noktada tezimiz açısından birçok farklı düşüncenin kesiştiği bir kavram, yani “yaşantı” kavramı merkezi bir rol kazanır. Öyle ki her anlama bir yaşantıdan yola çıkmalıdır. Wittgenstein ikinci dönem düşüncesinde yaşam biçimlerinden söz ederken, dile anlam katanın, yaşamın bu uçsuz bucaksız çeşitliği olduğunu vurgulamak istemiştir. Aynı biçimde hermeneutik düşünürler de felsefelerinin merkezi kavramı olarak yaşantıyı, yani yaşanmışlık içeren insan deneyimini ele almışlardır. İlk defa Goethe'nin kullandığı “yaşantı” kavramı, insan yaşamında yaşanan her şeyin biricikliğini, tekliğini dile getirir. Burada asıl altı çizilmesi gereken şey, anlaşılması gerekenin, tam da bu biricikliğinde anlaşılabilirliği. Dolayısıyla bize bu biricikliği anlayabileceğimiz bir şey gerekir ki bu bizzat dildir. Dil bunu yaşanmışı yazı yoluyla sabitleyerek yapar. Bu durum Frege veya Husserl hatta Saussure'ün yaptığı şeyi farklı bir biçimde yapmaktan başka bir şey değildir. Öyle ki elimizden kayıp giden olayın akıcılığında, yaşananları, yaşayandan koparmadan ona kalıcılık katamayız. Yukarıda adı anılan düşünürlerin, konuşmanın ortamında dilde aradıkları bu nesnellik alanını, Dilthey yazıyla sabitlenmiş olan metnin kesinliğinde aramıştır.

Bu aşamada yirminci yüzyıldaki birçok filozofun hesaplaştığı bir diğer filozof olan Husserl, tıpkı Frege ve Saussure gibi bir kesinliğin peşinden gitmiş, ama diğerlerinden farklı olarak bunu bir idealizme düşme endişesiyle yapmıştır. Bu anlamda Dilthey ile ortak bir ruh durumunu paylaştıkları söylenebilir. Husserl'in düşüncesini özetleyecek şey, bir bakıma, onun da Kartezyen düşünceyle hesaplaşmasının bir ürünü olan *Kartezyen Meditasyonlar*'ın son tümcesi olarak Augustinus'tan yaptığı şu Latince alıntıda gizlidir: “*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*”<sup>43</sup> (Husserl, 1960: 157). Bu alıntıda içerilen çağrı, Husserl'in şahsen veya dolaylı olarak öğrencisi olan birçok düşünür tarafından karşılık bulmuştur. Bu çağrı, kesinlik arayışıyla, bu arayışın sonuçsuzluğu arasında kalan, ama her durumda arayışını terk etmeyen bir çağrının tınısına sahiptir. Husserl'in düşünceleriyle hesaplaşan düşünürler arasında yer alan Heidegger, Gadamer, Derrida ve Ricoeur, onun bu çağrısına, her biri

<sup>43</sup> Dışarıya yönelme, kendine dön. Hakikatin bulunduğu yer insanın içidir.

farklı anlamda yanıt vermiştir. Heidegger bu çağrıya kulak veren veya belki bu çağrıya eşlik eden ilk düşündürdür.

Heidegger açısından bir varolan olarak kendi varolmuşluğunu mesele edinen tek varolan olarak *Dasein*, yani insan, bunu yaparak Varlığın açığa çıkmasını sağlamaktadır. Ona göre masa veya sandalye de bir varolandır veya canlı olarak ağaç ya da hayvanlar da varolanlardır, ama hiçbiri kendi sonluluğunun bilincinde değildir, bu durumda kendisini konu edinemezler. Oysa şimdiye değin felsefe, Varlığı, bu varolanlardan hareketle anlamaya çalışmıştır. Bu nedenle Heidegger açısından Batı felsefesi Varlığı hep bir nelik sorusu olarak ele alarak, söz konusu Varlığın unutulmasına neden olmuştur. Oysaki yapılması gereken onu varoluşsal bir süreçte ele almaktır. Kendisini konu edinen *Dasein*'ın Varlığı unutulmuşluğundan çıkarabilmesinin nihai yolu, kendini gündelikliğinde mesele edinmesidir. Bu nedenle kendi varolma tarzlarını yorumlanması gerekir ki anlama ve dil bu varolma tarzlarından ikisidir.

Öncelikle Heidegger'de anlama, insanın eylemleri sonucu ortaya çıkan, ama bu eylemden önce var olmayan bir şeyin anlaşılmasıdır. Yorum, anlamanın geliştirilmesi, bir bakıma, şeyi, o şeyin ne içinliğinde anlamaktır. Bu bağlamda insan yorumla kendi olabileceği olanakları geliştirir. Heidegger'in çabası, elde mevcut bulunan ve kendisiyle ne yapacağımızı bilmediğimiz nesnelere oluşan bu dünyanın, içindeki nesnelere bir gerece çevirerek, onların ne için veya ne uğruna olduklarını ortaya çıkarmakla ilgilidir. Bu durumda önümüzde duran bir nesne, örneğin kalem, tek başına onunla ne yapacağımızı bilmediğimiz sürece elde mevcut olandır, oysa onun yazı yazmak gibi bir işlevini anladığımız zaman artık el altında bulunan olur. Heidegger'in anladığı biçimde yorum, işte tam önümüzde mevcut bulunan dünyanın ne içinliğini keşfetmekten ibarettir. Bu bağlamda Heidegger için dil, *Dasein*'ın kendisini bulmak amacıyla içinde nesneleştiği şeydir.

Heidegger, zamanının kimi bilim felsefecilerinin, gözlemin kuram yüklü olduğu yollu belirlemesine koşut bir biçimde, anlamanın varsayımsız veya ön kabulsüz gerçekleşmeyeceğini de söyler. Bu, onun "ön-anlama" kavramını da tanımlar. Kendi olanaklarını ileriye doğru tasarlayan *Dasein*, bunu hâlihazırda mevcut olan bir ön-anlama dolayısıyla yapar. Nitekim yaşadığımız çağda, kendimizi şövalye olarak tasarlayamayız. Bu durumda her anlama daima mevcut olan bir anlam alanından

hareketle yapılmaktadır. Böylece Heidegger, ön-anlama kavramıyla, kendisini *Dasein*'in yaşadığı bir süreçte merkezi hale getiren yaşantı kavramını birleştirir. Heidegger'e göre yalnızca insan, kendi yaşanmışlıklarından hareketle, kendi olabileceği olanaklara doğru sürekli kendini kurmaktadır. Dil ise yaşanmışlıkların içinde birikerek tortulaştığı ve bizimse dilsel bir Varlık olmamız hasebiyle bu birikintiden kendimizi çıkardığımız bir ortamdır. Tam da bu noktada hem Heidegger'in bu düşüncesini dönüştürerek kullanan Ricoeur ile hem de onunla nerdeyse eşzamanlı yazan Wittgenstein'in "yaşam biçimleri" kavramı arasında içsel bir bağ kurulur. Öyle ki aynen Heidegger gibi Wittgenstein da insanın bir dil oyununda, bu oyunun önceden belirlenmiş kuralları içinde, kendi eylemleriyle anlam üreten bir varlık olduğunu düşünür.

Burada özellikle vurgulanması gereken, anlamın mevcut bir biçimde bulunduğu bir dil ortamının, yine bu anlamı dışı vuran bilinçli bir insana ve onun eylemlerine bağlılığıdır. Heidegger ve ardı sıra Gadamer için anlam, bir bakıma yalnızca yaşanılan dilin içinde vardır. Bu durumda onlar açısından Wittgenstein'in ilk döneminde öne sürdüğü anlam görüşüne göre ortada ele alınacak bir anlam da söz konusu değildir. Bunu bir karşılaştırmayla anlatmak gerekirse; örneğin Frege'ye göre Pisagor teoremi bizden bağımsız bir hakikate ve anlama sahiptir, oysa Heidegger'e göre, evet bu teorem bizden bağımsız bir şey ifade eder, ama yalnızca insan varolduğu için bilebilir. Frege ve ilk döneminde Wittgenstein ile Heidegger ve Gadamer arasındaki temel farklılık; bir yaklaşımın, doğruluğa dilin nesnel ve kişiden bağımsız yanından hareketle varmaya çalışmasıyla diğer yaklaşımınsa yaşantıdan hareket ederek dilde nesneleşen bir şey dolayısıyla kendini aramasıdır. Bir bakıma Heidegger ve Gadamer, Husserl'in yukarıda dile getirilen çağrısına duyarsız kalmayıp, doğruluğu, kendi içlerine, ama bu sefer derinde yatan ve dolaysızca keşfedilen bir şey olarak değil de, yaşantılarım dolayısıyla benim içimde bulunan bir şeye dönerek aramışlardır.

Bu noktada diğer bir temel farklılaşma, Heidegger'in anlamayı epistemolojik bir alandan ontolojik bir alana taşımış olmasıyla bağlantılıdır. Öyle ki Gadamer anlamayı ontolojik bir alanda ele almak konusunda Heidegger ile uzlaşır. Bu nedenle Gadamer ilkin, Dilthey'in epistemolojik takıntısını ve yöntem arayışını bir yana koymak gerektiğini düşünmüştür. Gadamer'in bu bağlamda şimdiye kadar adı anılan

düşünürlerden temel farkı, yöntemsel bir kesinliği terk ettiğine ilişkin iddiasıdır. Oysa Gadamer böylesi bir kesinliğe karşı değildir, yalnızca kendisini özne üzerinden dayatan bir kesinlik iddiasına karşıdır ve tezde ele alınan birçok düşünürle de bu konuda uzlaşır. Bu noktada Gadamer'in de tüm modern felsefe geleneği içerisinde Kartezyen gelenekle dolaylı bir hesaplaşmaya girdiği söylenebilir.

Gadamer'in hermeneutik vargıları, birçok bakımdan Heidegger ile benzerlik taşımasına rağmen, bazı açılardan da belirgin farklılaşmalar bulunur. Heidegger'in kökensel olana ilgisini aklımızda tutmak koşuluyla, öncelikle Heidegger için anlama geleceğe yönelikken, Gadamer için geçmişe yöneliktir. Anlamanın geçmişe yönelik olması demek, onun bize metin biçiminde bir gelenek dolayısıyla aktarılan bir kalıta yönelik olması demektir. Öyle ki Gadamer için biz her zaman bir geleneğin içinde bulunuruz. Ona göre bir geleneğe ait olmak, aynı zamanda hermeneutiğin de temel koşuludur. Bu durumda Gadamer, diğer birçok hermeneutik düşünürlerle, yorumlamanın temel nesnesinin metin olduğu konusunda uzlaşır. Hermeneutik düşünürler arasındaki farklılaşma genelde bu metni ele alma biçimlerinde görünür olur. Böylece Gadamer ilkin metni yazarından iyi anlama iddiasını sorgulayarak, metni, yazarını aştığı bir düzeye taşımıştır. Bu bağlamda ona göre anlam, anlama'yı önceler. Nitekim bir metni anlamayı deneyen kişi, metnin kendi anlamı tarafından reddedildiği anda metne belirli bir mesafe takınmalıdır.

Gadamer, Heidegger'in ele alınan ön-anlama kavramını kendi önyargı kavramına dönüştürmüştür. Heidegger için olduğu gibi Gadamer için de önkabulsüz bir anlama söz konusu değildir. Önyargı kavramına ilişkin Aydınlanma düşüncesinin olumsuz tavrını eleştiren Gadamer, genel olarak hepimizin, bizi biz kılan bir gelenek içinde anladığımızı öne sürer. Nitekim onun için gelenek, söz konusu önyargıların geçerlilik zeminidir. Bu durumda önyargısız bir anlama da söz konusu olamaz. Bu önyargılar, tarihin herhangi bir anında varolmuş olan bir şimdinin kesinliğini taşırlar ve bu anlamlarıyla geçmişte yaşanmış bir anın ufkunu yansıtır. Bu nedenle bir geleneği anlamak, tarihsel bir ufka sahip olmayı gerektirir. Hermeneutik ufuk ise metnin anlamının içinde belirlendiği sorunun ufkudur. Böylece Gadamer ufuk kavramıyla, alttan alta her biri dünyanın başka bir görünüşüne sahip, dünya görüşlerini ifade eder. Bu sayede bize uzak olan bir an'a karşı yabancılığımızı, yani onun deyişiyle tarihsel yabancılaşmayı, ancak söz konusu



farklı ufukların kaynaşması dolayısıyla aşabiliriz. Zaten ona göre anlama her zaman kendi başlarına var oldukları varsayılan ufukların kaynaşmasıdır. Gadamer'in özellikle vurguladığı bu ufukların kaynaşması ancak dil yoluyla mümkün olur. Bu nedenle Gadamer'in gelenek kavramının, kendisini bize sen olarak dayatan dil kavramıyla çakıştığı söylenebilir. Dolayısıyla onun için deneyimlenen asıl gelenek dildir. Öyle ki Gadamer açısından dil, anlamanın meydana geldiği evrensel ortamdır. Bu ortamda Ben ile dünya bir araya gelir. Sonuçta Gadamer, metin biçiminde dil yoluyla bize aktarılan yaşanmış bir olayın, bizim tarafımızdan anlaşılmasını sağlayan şeyin; yaşanan şeyle aramızdaki uzaklığı ortadan kaldıran “dil” olduğu sonucuna varır.

Yirminci yüzyılın başında, analitik felsefe ile hermeneutik felsefeye eşzamanlı olarak gelişen ve dili düşünmenin merkezine getiren bir başka yaklaşım, yani yapısalcılık doğmuştur. Yapısalcılığın kurucusu sayılan Saussure, kendi düşüncesinin başında ilkin dil yetisinin toplumsal yanı olan “dil”i, dil yetisinin öznel yanı olan “söz”den ayırır. Çünkü ona göre yalnızca toplumda dil eksiksiz bulunmaktadır. Saussure yaptığı bu ayırımla, kendisiyle yakın zamanlı başka kavramsal ayırımlar yapan düşünürlerle, dilin öznel yanını nesnel yanından ayırmak ve dilin nesnel, yani toplumsal yanını, kendi incelemesine konu edinmesiyle uzlaşır. Ona göre dille bağlantılı her sorun bir im sorunudur. Bu bağlamda Saussure, kendisine kadar, hep bir adla bir nesneyi birleştirdiği düşünülen imin nesneyle bağını kopararak, imin bir işitme imgesiyle bir kavramı birleştirdiğini öne sürer. Bu durumda im, imleyen bir işitme imgesiyle imlenen bir kavram (anlam) olarak ikili bir yapıdadır. Saussure ortaya koyduğu bu ayırımının yanı sıra dilde özdeşlikler aramak yerine ayırımlar aramasıyla, bizi ondokuzuncu yüzyılın özdeşlik arayışından kurtulamayan bir felsefi yaklaşımından da uzaklaştırmıştır.

Saussure'ün söz konusu ayırımı, yirminci yüzyılda meydana gelen dilsel dönemeç içinde önemli bir yer işgal eder. Nitekim Saussure'ün düşüncesini, farklı birçok alandan izleyen düşünürler, “yapısalcılık” olarak adlandırılan ve yirminci yüzyıl düşüncesinde merkezi bir rol edinen bir akımı düşünce sahnesine çıkarmışlardır. Bu bağlamda Saussure'ün ortaya koyduğu anlayış ve bu anlayış dolayısıyla ortaya çıkan yapısalcılığın dil kavrayışı, dili daima zamansız ve durağan bir biçimde inceleyerek, dili düşünümde nesnelci bir tavrı sürdürmüştür. Saussure bu tavrıyla aynen Husserl gibi benzer bir eleştirinin konusunu oluşturmuştur. Bu eleştiriyi ilerleten düşünürler

postyapısalcı olarak adlandırılmıştır. Postyapısalcı düşünürler arasında Derrida, büsbütün Batı Metafiziği'nin dilini ve kavramları konumlandırma biçimini sorun edinmiştir.

Derrida'nın tez açısında önemi, onun yaşanılmış bir olayın en nihayetinde yaşandıktan sonra geriye yalnızca bir iz bırakacağı ve bizim bilme iddiasında olacağımız şeyin, yaşanan şeyin kendisinden ziyade bu izle bağlantılı olacağı düşüncesinde belirlenir. Bu onun aslında Husserl ile Saussure üzerinden en başta söz edilen Kartezyen geleneğe ve hatta ondan çok önceleri, Antik Yunan felsefesinde kökenini bulan bir düşünceye karşı duruşunun en temel dayanağıdır. Derrida'nın karşı durduğu bu düşünceye göre, anlam veya hakikat, kendisini hep mevcut olan bir şimdiki an içerisinde dolaysız olarak ortaya koyar. Bu yaklaşım, sesle anlam arasında dolaysız bir örtüşme görürken, yazıyı bu dolaysızlığa göre ikincil ve hatta sahte görerek göz ardı etmiştir. Ona göre bir şeyi işaret eden imleyenden bağımsız hiçbir imlenen, yani anlam söz konusu değildir. Bu noktada vurgulanması gereken Derrida için yazının, kendini tek bir imlenende sabit kılan bir zincirin olanaksızlığını nitelediğidir.

Bu nedenle Derrida, yaşanan şeyin yerine geçecek bir anlam veya kavram, yani onun deyişiyle sonul/aşkınsal bir imlenen olmadığını öne sürer. Bu durumda bir olay vuku bulduktan sonra, artık olay, onun hakkında nihai bir karar vermenin olanaksız olduğu bir akışa kapılır. Oysa felsefe tarihi boyunca birçok filozof, en temel olma iddiasını taşıdığı halde kökeni belirsiz olan birçok kavramı kendi felsefelerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bu durumda Heidegger, kendisinden önceki tüm felsefeyi eleştirmekle haklıdır, ama o da en sonunda "Varlık" kavramına benzer bir değer yüklemiştir. Derrida, *différance* kavramını tam da bu noktada, anlamın onun deyişiyle saçılarak sürekli ertelenen ve ötelenen bir şey olduğunu belirtmek amacıyla kullanmıştır. Böylece *différance* sürecinde, herhangi bir şey konusunda, nihai bir anlama ulaştığımızı iddia etmemiz sorunlu durmaktadır. Derrida, felsefesi düşünme sürecinde, ele aldığı her konu hakkında, sürekli olarak nihai anlamın veya sözün kararverilemez olduğunu vurgulamıştır. Onun kararverilemezlik düşüncesi; bir diğerini yüceltmek adına bir kavramı aşağı gören, ama kavramların çok anlamlı yapılarını göz ardı eden bir düşünme geleneğinin, yapısöküm dediği bir yordamla alaşağı edilmesi sonucu ulaşılabilecek bir düşüncedir.

Sonuçta, yapısöküm sürecini işleten Derrida'nın söz karşısında öne çıkardığı yazı; bir şeyin eksikliğini gidermek ve o şeyin yerine geçmek için yapılan bir eklenti gibidir. Yazar, egemen olmadığı bir dilde yazdığından, metni okuyan, metni dilin dışında varolan bir göndergeden hareketle okuyamaz. Böylelikle Derrida *metnin dışında hiçbir şeyin olmadığını* söyleyerek, tüm insan üretimlerini metnin kapsamı altında ele alarak, bir bakıma Ricoeur'ün metin modelinde ortaya koyacağı bir yaklaşımı önceden ortaya koymuştur. Öyle ki Derrida açısından metin, aynen Ricoeur de olduğu gibi, kendi yazarının ve aktardığı olayın yokluğunda, üzerinde konuşabileceğimiz yegâne şeydir. Bu bakımdan her iki düşünürün metin kavramları, dolayimsız bir mevcudiyet düşüncesine karşı ortaya konulmuştur. Derrida'nın, mevcudiyetin dolayimsız olarak edinilemeyeceğini, ancak dil aracılığıyla dolayimlanabileceğine ilişkin düşüncesi, Ricoeur'ün tüm felsefesi boyunca sürdürdüğü, anlamın im, simge en nihayetinde metin dolayımıyla edinilecek bir şey olduğu düşüncesiyle de çakışır.

Nitekim Ricoeur'e göre insan salt kendinden hareketle kendini anlayamaz, bunun için daima başkasının dolayımından geçmeye gereksinir. Bu nedenle Ricoeur için insan kendini dolaysız olarak bilemez, bunun için de kültür içinde biriken imlerin aracılığıyla kendimize doğru uzun bir yol gitmemiz gerekir. Bu durumda Ricoeur'ün düşüncesinin özünde yatan, bir bakıma onu bundan önceki filozoflarla bağlayan şey; yaşanan şeyin biricikliğinde, elimizde yaşanan şeyden geriye kalanın ancak dil yoluyla edinilecek bir şey olduğu düşüncesidir. Öyle ki Ricoeur, tüm savlarını Kartezyen düşüncenin temel önkabullerine yönelik geliştirmiştir. Bu amaçla Ricoeur, düşünmesinin başında, simge sorununu ve dildeki çok anlamlılığı ele alarak, bu anlam çokluğunu, kendiliğin bilgisine eklemeyerek *cogito*'yu derinden dönüştürmeye çalışmıştır. Ona göre Kartezyen anlamda bilinç asla anlamın kaynağı olamaz. Bu nedenle Ricoeur; Marx, Freud ve Nietzsche gibi düşünürlerde Kartezyen geleneğe bir karşı duruşun izlerini görüp bu izleri takip etmeye çalışmıştır. Onun için söz konusu bu üç düşünür, Kartezyen bilinci "yanlış bilinç" olarak değerlendirerek, anlamın yorum sorunuyla bağını da göstermişlerdir.

Bu noktada Ricoeur, anlamın yaşanan bir şey olarak kavranması gerektiğini düşünerek, kendisini yaşantıdan hareketle kuran bir anlam anlayışını geliştirmiştir. Bunun için Wittgenstein'in "yaşam biçimleri"ne veya Austin'in *bir şey söylemenin bir*

*şey yapmak* olduğu düşüncesine bağlı kaldığı kadar, insanın kendi olanaklarını tasarlayarak biri olduğu yollu Heideggerci yaklaşıma veya hermeneutik sorunun merkezinde metnin mesele edindiği şeyin olması gerektiğini söyleyen Gadamer'e kadar birçok düşünceden de beslenmiştir. Tüm bu yaklaşımlarda ortak olan birçok yön bulmak mümkündür. Tüm bu ortak yönler onun metin modelinde içerilir.

Ricoeur bu bağlamda metin modeliyle, insan/tin bilimleri için yeni bir paradigma ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre söylemin içinde işleyen, olay-anlam diyalektiğiyle, bir kereliğine meydana gelen olay, anlam tarafından aşılır. Bu, söylemin olay olarak gerçekleşmesi ama anlam olarak anlaşılmasıdır. Bu durumda anlamın, biri onu söyleyen kişiye bağlı öznel yanı, diğeri de söyleyenden bağımsız sözcüde içerilen bir nesnel yanı olmak üzere iki yanı vardır. Öyle ki söylem konuşanın yöneliminden bağımsız nesnel yanları olan öznel bir dışavurumdur. Ricoeur bu aşamada söylemin yazı dolayısıyla dışlaştırılmasıyla, metnin yazarından hem bağımsızlaşmasını hem de özerkleşmesini sağlayan bir yeni diyalektik işlettir. Öncelikle geçmişten bize kalan bir metne bir mesafe takınmalı, ondan sonra o mesafeden metnin söylediği şeyi -ki bu metnin göndergesidir- anlamaya çalışmamız gerekir. Ricoeur'un bu düşüncesi, Gadamer'in geçmişte yaşanan şeyle mesafeyi kaldırma düşüncesinden türemiştir, ama Ricoeur, ilk yapılması gerekenin tam tersi mesafeyi kaldırmak değil, metnin kendisine bir mesafe koymak olduğunu düşünür. Hem Gadamer hem de Ricoeur söz konusu anlamayı metin kavramı bağlamında ele alır. Nitekim Ricoeur'e göre anlamak kendini metnin önünde anlamaktır. Ricoeur'un bununla yapmaya çalıştığı, yorum sayesinde genişleyen dünyamızı, kendimizi anladığımız bir Ben'e eklemleyerek, daha geniş kılınmış bir kendiliği ortaya çıkarmaktır. Bu sayede onun için her zaman daha doğru bir yorum söz konusu olur. Dolayısıyla Ricoeur, metin modeli vasıtasıyla, metne hem yazarından hem de okurundan bağımsız, özerk bir nesnellik katarak, nesnel bir anlamın olması gerektiği yollu Frege ile Husserl tarafından ortaya konulan sava uymuştur. Bunun aksine onu her iki düşünürden ayıran temel şey ise, anlamın asla dolayimsız edinilebilecek bir şey olmadığına ilişkin vurgusudur. Bu vurgu onu diğer hermeneutik düşünürlerle ve özellikle de Derrida'yla bağlantılı kılar.

Denilebilir ki Ricoeur kendi düşüncesi içerisinde birbiriyle çatışan iki farklı yönelime yer vermiştir. Bunlardan ilki, en başından beri dillendirdiğimiz üzere Kartezyen

gelenele sürekli hesaplaşan, ama yine de kesinlik fikrinden büsbütün vazgeçemeyen bir yönelimdir. Diğeri ise; *olgu yoktur, ama yalnızca yorumlar vardır* diyen, *tek gereksindiğimizin dünyayı yorumlamak olduğunu* (Nietzsche, 1967: 267) söyleyen Nietzsche'nin öncüsü olduğu yönelimdir. Nietzsche ağaçlardan, masalardan, kardan ve çiçeklerden söz ettiğimizde, bu şeylerle ilgili bir şeyler bildiğimize inandığımızı, oysa elimizde olanın yalnızca onlarla hiçbir ilgileri olmayan eğretilmeler olduğunu söylemiştir. Bu noktada Nietzsche'nin, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine" adlı yazısında, dilin bir aracı olmaktan çok kurucu olduğu düşüncesi öne çıkar. Öyle ki Nietzsche, hakikatin sürekli hareket eden bir eğretilmeler, düzdeğişmeceler (metanomiler) ve insanlaştırmalar toplamı olduğunu söyler. Bu durumda ona göre hakikatler, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır (Nietzsche, 1998: 59). Nietzsche bu tavrıyla *Yeraltından Notlar*'da, iki kere ikinin dört etmesini bir küstahlık olarak gören Dostoyevski'nin tavrını olumlar. Dostoyevski'nin yer altı adamı için iki kere iki bir formülden başka bir şey değildir; yaşam asla değildir. Asıl övülmesi gereken iki kere ikinin beş etmesidir. Nietzsche ve Dostoyevski yaşamın olumsuzluğunu vurgulayarak insan deneyimine bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Bu anlamda Nietzsche ile Dostoyevski, Husserl ile Frege'nin kesinlik arayışına bağlılıkları oranında, bu kesinlik arayışına karşı gelmişlerdir. Bu bağlamda Ricoeur'ün özgünlüğü, yirminci yüzyıl düşünürünün ondokuzuncu yüzyıldan kalıt aldığı, bu birbirinden farklı iki yönelimi, birini diğeri karşısında yüceltmeyecek biçimde önemsemesidir. Fakat tez açısından asıl önemli olan, Ricoeur'ün, kökenini yaşantıda bulan, ama ancak dil yoluyla dolayım lanabilir olan anlamın nesnelliğine olan inancıdır.

Ricoeur, Austin'in söz edimleri kuramının kılavuzluğunda, söylemde dışlaştırılan "önerme içeriği" düşüncesinde, bu nesnelğin olanağını bulmuştur. Bu zeminden hareket eden Ricoeur, kaynağını dilde bulan nesnelliği, bir bakıma tin bilimleri için ortaya koyduğu metin modelini insan eylemine uyarlayarak, dili düşünümde ciddi bir dönüşüme kaynaklık etmiştir. Nasıl ki söylem konuşulduğu anda yiten bir olayla bağlantılıysa, eylem de vuku bulduğu anda yiten bir olayla bağlantılıdır. Her ikisi de gerçekleşikten sonra, geride bir tortu bırakarak yok olurlar. Bu tortu, söyleyenden ve eyleyenden bağımsız biçimde, dil içinde söz ve eylemin bıraktığı bir izdir. Bu iz sayesinde eylemi de aynen bir metin gibi yorumlayabiliriz. Böylelikle Ricoeur için metin gibi insan eylemi de sürekli yeniden yorumlanmaya açık bir yapıt haline gelir. Bu

durumda nasıl ki metni yorumlarken, metnin arkasında yazarın söylemek istediğinden ziyade, metnin mesele edindiği şeye odaklanıyorsak, aynı biçimde bir eylemi yorumlarken, eyleyenden bağımsız olarak eylemde içerilen bir anlama odaklanırsak. Bu anlam, bizim tez boyunca izini sürdüğümüz bir ilerleyişin nihai olarak edindiği son suret gibidir.

Bu noktada dil felsefesinin kendini tanımlarken kullandığı anlam kavramı, en başta kullanıldığı biçiminden çok farklı bir biçimde kullanılmaya başlamıştır. Burada unutulmaması gereken, felsefe yapan kişinin en nihayetinde bir dille ve bu dilin anlam olanakları dâhilinde felsefe yaptığıdır. Birçok filozofun ayrımına vardığı üzere, dil düşünceye ve gerçekliğe bir sınır çizer ve her sınırı geçme çabasında, filozofun başı aynen halk söyleninde anlatıldığı biçimiyle ölünün mezarda başını kaldırdığında başının taşa çarptığında ölü olduğunu anlaması gibi, dilin sınırlarına çarparak kendi sınırlılığını anlar. Bir bakıma dil, kaçmanın olanaksız olduğu hapishanedir.

Yirminci yüzyılda farklı alanlardan düşünürlerin ayrımına vardıkları tam da bu dilsel çıkmazdır. Lacan bunu, *dil bilinçaltı gibi yapılanmıştır* derken veya Blanchot, dili *ölümde yaşayan ve ölümden varlığını sürdüren yaşam* olarak tanımlarken, her durumda kendi yaklaşımlarını dile yükleyerek anlatırlar. Bu nedenle tez boyunca ele alınan her düşünür, dili kendi kuramına uygun biçimde uyarlamıştır. Böylece anlamdan yoruma doğru bir dil anlayışının yeniden uyarlandığını söyleyebiliriz. Bunu bir benzetmeyle açık kılmak gerekirse, Kant'ın öznenin hareketle anlaşılabilir bir nesne tasavvuruyla, yani öznenin nesneye dayattığı kategorileri belirlemesiyle, bilgi felsefesinde ortaya koyduğu derin dönüşüme benzer biçimde, anlam da dil içinde, nesneden hareketle belirlenen bir şey olmaktan çıkıp, öznenin dünyaya dayattığı bir şey haline dönüşmüştür. Bu dönüşümle nesnel bir anlamdan öznenin belirleyicisi olduğu bir anlam anlayışına kayış, en nihayetinde öznenin kendisinden kaynaklanan bir çoğulluğa gönderme yapar. Bu durumda anlam yoruma gereksinir. Nitekim anlamın söz konusu olduğu her yerde yorum ortaya çıkar. Yorum sorunu, bu aşamada her şeyin yazılı olarak yaşamını devam ettirdiği kültürel bir uzamda, yani metin içinde yerleşiktir. Derrida'nın anlamı kararverilemez kılması, hem anlamı hem de yorumu nihai bir sözün yokluğunda bu metnin içine hapseder. Ricoeur'ün metin tasarımı, bu kapalılığı kırarak metni eylem alanına açar. Ricoeur bu anlamda dildeki hem nesnelci eğilimleri hem de yorum sorunu

üzerinden özneyi merkeze alan eğilimleri, kendi diyalektik kavramsallaştırmalarında aşmayı denemiştir.

Bu bağlamda tez boyunca, dili düşünümde belirleyici olan kimi kavramları açık kılmaya çalışarak, bu kavramlar sayesinde hem dili düşünümün hem de dil felsefesinin geleceği hakkında belirli öngörülerde bulunma olanağı aranmıştır. Bu noktada belirleyici dört temel kavram ortaya konmuştur. Bunlar sırasıyla, nesnellik, yaşantı, metin ve eylemdir. İlk, insanın nesnelliği dilde aradığı bir aşama söz konusudur. Bu noktada ondokuzuncu yüzyılda tarih üzerinden yapılmaya çalışılan şeyin, yirminci yüzyılla birlikte dil üzerinden yapılmaya çalışıldığı iddia edilmiştir. Bunun kanıtı olarak da tez boyunca sürekli gönderme yapılan, Husserl, Frege, Saussure ve Dilthey'e bakmak yeterlidir. Yirminci yüzyılda filozoflar, dilde aradıkları nesnelliği, dilin hangi görünümüne bakıp aradıkları bakımından birbirlerinden farklılaşmışlardır. İlk bu nesnelliği, dilin göndermede bulunduğu nesnede bulan filozoflar, bu nesnelliği zamanla kurallı dilsel pratiklerde, dilin tarihselliğinde ve en nihayetinde metinde bulmuşlardır. Aslında her durumda dilde aranan nesnellik, yaşanan bir olayı, o olayın tekliğinin ötesine geçerek bulma isteğini taşır. Tam da bu noktada yaşantı kavramı önemli bir yer işgal eder. Öyle ki yaşantı dilde nesneleşerek, en baştaki geçiciliğin ötesine geçmiş ve bizim üzerine konuşacağımız zemini belirlemiştir.

Yaşantı kavramı, hem ikinci döneminde Wittgenstein hem de Heidegger gibi farklı düşünce geleneklerinden gelen düşünürlerde, benzer bir dil kavrayışı içinde ele alınmıştır. Bu anlamda tez de, dilin insanın yaşamışlıklarının biriktiği yegâne kültürel uzam olması hasebiyle, doğrudan dil üzerine her düşünmenin, yaşanmış bir deneyimi göz önüne alacağı sonucuna varılmıştır. Bunu Heidegger, Gadamer gibi kimi filozoflar doğrudan belirtmişken, Wittgenstein, Derrida gibi diğerleri de hep bir biçimde yaşantının farklı görünümüleriyle hesaplaşmışlardır. Wittgenstein'ın yaşama biçimleriyle dil oyunları arasında kurduğu bağlantı ve Derrida'nın mevcudiyet ile iz kavramı arasında kurduğu bağlantı, hep yaşanan bir anın dil yoluyla hangi biçime vardığını sorun edinmiştir. Bu aşamada metin kavramı, söz konusu yaşantının dilde barındığı ve bize açık olduğu biçimi imler.

Öyle ki metin her türlü yorumlamanın temel nesnesidir. Metin bize ne yazarının ne de metinde içerilen olayın var olmadığı bir biçimde verilir. Metnin arkasında yazarı

bulma isteği hep bir amaç olarak kullanılmıştır. Oysa ilkin Gadamer'in öne çıkardığı farklı bir metin anlayışıyla, metin, kendi yazarını da kuşatan anlamsal bir genişliğe kavuşur. Bu nedenle Gadamer, metnin yazarının yöneliminden ziyade metnin bize geldiği gelenek içindeki yerini ele alarak, metni dilsel olarak inşa edilmiş, geçmişle şimdi arasında bir köprü olarak ele alır. Bu sayede metin vasıtasıyla bize yabancı olan bildik hale gelmiştir. Oysa Derrida metni, aynen içinde her imin başka bir ime gönderme yaparak kendi bütünlüğünü kurduğu Saussure'ün dil dizgesi gibi, kapalı bir yapı olarak ele almıştır. Burada önemli olan, metin kavramının yaşantıyla bağının koptuğu sanıdır. Oysaki Derrida'nın metin anlayışı daima mevcut olmayanın yerine geçerek, mevcudiyetin bir izini taşır. Bu nedenle Gadamer ve Derrida, metni yaşanmış bir olayın bize dilsel bir ortamda aktarılmış biçimi gibi değerlendirirler. Ricoeur, metnin bu yönünü ele almış ve onda hem yazarından hem de okurundan bağımsız, özerk bir kendilik bulmuştur. Metnin bu bağımsızlığı, onda mevcut olan anlamsal içerik dolayısıyla geçmişte yaşanmış bir olayın berraklığını bize taşır. Metin bu yaklaşımla hem bir nesnelliği yansıtırken hem de içinde bir tekil yaşanmışlığın izini de taşır. Böylece metin her iki kavram arasında bir bağlayıcı işlevi de görür. Ricoeur metni tam da bu işleviyle eylem alanıyla da bağlantılandırmıştır. Ricoeur bunu yaparak, dilin eylemsel boyutunu, eylemin dilsel belirlenmişliğiyle iç içe geçmiş bir biçimde, sınırsız sayıda muhatabı olan açık bir yapıt durumuna getirmiştir. Böylece eylem, dil felsefesinin kendini tanımlarken başvuracağı bir sınır kavramı durumuna gelmiştir.

Sonuçta Ricoeur ile birlikte, nesnellik kaygısı taşımayan, bir yaşantıdan hareketle metnin biçiminde ele alınamayan ve eylemle bağı gösterilemeyen bir dilsel ifadenin anlamlı olamayacağı bir anlam anlayışına ulaşılmıştır. Dolayısıyla artık dili; ne anlamı zihinsel bir şey olarak gören geleneksel yaklaşım, ne nesnelğin veya anlamın kesinliğinin zeminini arayan analitik yaklaşım, ne yaşantının somutlanması olarak gören hermeneutik yaklaşım, ne de salt bir imlerin ve metnin uzamı olarak gören yapısal ve postyapısal yaklaşım tek başlarına ele alamazlar. Bu açıdan tezde varılan sonuç, anlamdan yoruma işleyen, yirminci yüzyılda dili düşünmenin serüveniyle, söz konusu nesnellik, yaşantı, metin ve eylem kavramları çerçevesinde, dil felsefesinin sınırlarının bütünüyle bu kavramların felsefi gereklerini göz önüne alacak biçimde yeniden çizilmesi gerektiğidir. Ricoeur'ün kendi metin modeliyle, bunu yapmaya en yakınlaşan düşünür olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda tez içinde örtük olarak,



dil felsefesinin, özünde Kartezyen gelenekle bir hesaplaşmanın, dolayısıyla modern felsefenin bir ürünü olduğu da öne sürülmektedir. Bu anlamda dili dolaysız edinilen bir kesinlik anlayışının karşısındaki en temel dolayım nesnesi olarak da görmek gerekir. Bu nedenle, tez içerisinde bu soruna en doğru yanıtın, Ricoeur'ün, simge, im ve metnin dolayımı olmaksızın hiçbir kesinliğin edinilemeyeceği içgörüsünde bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda dil felsefesinin sınırları, en nihayetinde Ricoeur'ün dili eylem alanına bağladığı bir noktaya kadar genişlemiş ve nesnel bir anlam arayışından öznel bir yorum sürecine doğru işleyen süreç, sonuçta yine nesnel bir yorumun olanaklılığı noktasına dek esnemiştir. Böylece önümüzde, dil felsefesini yeniden tanımlayabileceğimiz yeni bir felsefe yapma yolu açılmıştır.

## KAYNAKÇA

- ALTINÖRS, Atakan. (2001). *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik: Austin Üzerine bir İnceleme*. Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- ALTINÖRS, Atakan. (2010). “Locke’un Anlam Teorisinde ‘Kelimelerin Müphemliği’”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*. (Ayhan Sol, Sibel Kibar, Der.). İstanbul: Legal Yayıncılık.
- ALTUĞ, Taylan. (2004). *Modern Felsefe Metafiziğin Elenmesi*. Etik Yayınları.
- ALTUĞ, Taylan. (2008). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: YKY.
- ARISTOTLE. (1991). *De Interpretatione, The Complete Works of Aristotle Volume I*. (Jonathan Barnes, Edit ve J. L. Ackrill. Trans). Princeton: Princeton University Press.
- ARISTOTELES (1998). *Retorik*. (Mehmet H. Doğan, Çev.), İstanbul: YKY.
- AUSTİN, L.John. (2001). “Edimsel-Saptayıcı”, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik Austin Üzerine Bir Deneme* içinde. (Atakan Altınörs, Der - Çev.). Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- AUSTİN, L. John.(2009). *Söylemek ve Yapmak*. (R. Levent Aysever, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları
- AYER, A. Jules. (2001). “Frege, Russel ve Modern Mantık”, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı felsefesi*. (Ahmet Cevizci, Çev. Bryan Magee. Der.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- AYSEVER, R. Levent. (1994). *Anlam sorunu ve Searle’ün Çözümü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYSEVER, R.Levent. (2007). "Modern Dil ve Anlam Kavrayışının Bize Öğrettikleri Üzerine". *Dil ve Yaratıcılık, İnsanbilimleri Dergisi*, Sayı: 1.
- BARRET (2008). “Heidegger: Toplu Bakış”, *Heidegger*. (Ahmet Aydoğan, Der-Çev.). Say Yayıncılık.

- BİLEN, Osman. (2002). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. İzmir: Kitabiyat Yay.
- BOYNE, Roy, (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*. (İsmail Yılmaz, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- BROCK, Werner. (2008). “Bir Yaklaşım Denemesi”, *Heidegger*. (Ahmet Aydoğan, Der-Çev.). Say Yayıncılık.
- CAPUTO, John. D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press.
- CRAYLING, A.C. (2008). *Wittgenstein*. (Muhsin Yılmaz, Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar.
- ÇÜÇEN, A. Kadir (1997). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitapevi
- DALLMAYR, Fred R. (2002). “Hermeneutik ve Dekonstrüksiyon”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. (Hüsamettin Aslan, Der- Çev.). Paradigma Yayınları.
- DENKEL, Arda. (1984). *Anlamın Kökenleri*. İstanbul: Metis Yayınevi.
- DENKEL, Arda. (1989). “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”. *Felsefe Tartışmaları*, 5. Kitap.
- DERRIDA, Jacques. (1981). *Dissemination*. (Barbara Johnson, Trans). The University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques. (1982). *Margins of Philosophy*. (Alan Bass, Trans.). The Harvester Press.
- DERRIDA, Jacques. (1984). *Positions*. (Alan Bass. Trans.). The University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques. (1997). *Of Grammatology*. (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, Jacques (1998). “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”. (C. Mouffe, Der. Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- DERRIDA, Jacques. (1999a). “Différance”. (Önay Sözer, Çev.). *Toplumbilim*, Sayı:10.

- DERRIDA, Jacques. (1999b). “Göstergebilim ve Gramatoloji”. (Tülin Akşin, Çev.). *Toplumbilim*, Sayı:10.
- DERRIDA, Jacques. (1999c). “Japon Bir Dosta Mektup”. (M.Atıcı-M.Omay, Çev.). *Toplumbilim*, Sayı:10.
- DERRIDA, Jacques. (2000). “Jacques Derrida”, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, (MORTLEY, Raoul, Söyleşiyi yapan, Baki Güçlü, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- DERRIDA, Jacques.(2001a). *Writing and Difference*. (Alan Bass. Trans). Routledge.
- DERRIDA, Jacques. (2001b). “İnsanların Sonları/Erekleri”. (Zeynep Direk, Çev.). *Felsefelogos*, Sayı: 13.
- DERRIDA, Jacques.(2002). *Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları* (Mehmet Baştürk, Çev). Babil Yayıncılık.
- DERRIDA, Jacques. (2010a). *Gramatoloji*. (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınevi.
- DERRIDA, Jacques. (2010b). *Edebiyat Edimleri*. (A. Utku, M.Erkan, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- DERRIDA, Jacques. (2010c). “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (Zeynep Direk, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DERRIDA, Jacques. (2012). *Platon'un Eczanesi*. (Zeynep Direk, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- DESCOMBES, Vincent. (1993). *Modern Fransız Felsefesi*. (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- DİREK, Zeynep. (2004). “Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”, *Çagdaş Fransız Düşüncesi*. (Z. Direk, R, Güremen, Der.). Epos Yayıncılık.
- DILTHEY, Wilhelm.(1996). *Hermeneutics and The Study Of History*. (R.A. Makkreel, F. Rodi, Trans.). Princeton Univestiry Press.

- DILTHEY, Wilhelm. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (Doğan Özlem, Çev.). Paradigma Yayınları.
- DILTHEY, Wilhelm.(2005). “Başka Kişileri ve Onların Yaşam İfadelerini Anlama”. (Metin Becermen, Çev.). *Kaygı Dergisi*. Sayı: 5.
- EAGLETON, Terry. (2004). *Edebiyat Kuramı*. (Tuncay Birkan, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- EGE, Ragıp. (2006). Derrida, Jacques. *Felsefe Ansiklopedisi*. (Ahmet Cevizci. Edit.) Cilt 4, s. 181-195. Ankara: Ebabil Yayınları.
- ELLİS, (1997). *Postmodernizme Hayır*. (H.A. Bakırer, Çev). Ankara: Doruk Yayıncılık.
- FAULCONER, James E. (1999). Erişim: 10 Ekim 2012, <http://www.ideayayinevi.com/okumalar/faulconer/yapisizlastirma.htm>.
- FİĞAL, Gunter. (2002). “The doing of the thing itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language”, *The Cambridge Companion to GADAMER*. (Robert J. Dostal, Edit- Trans.). Cambridge University Press.
- FREGE, Gottlob. (2008). *Aritmetiğin Temelleri*. (Bülent Gözkan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- FREGE, Gottlob. (1956). “The Thought: A Logical Inquiry”. *Mind*, New Series, Vol. 65.
- FREGE, Gottlob. (1960). *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. (P. T. Geach-M. Black, Edit-Trans). Basil Blackwell.
- FREGE, Gottlob. (1988). “Fonksiyon ve Kavram”. (Şule H. Elkatip, Çev.), *Felsefe Tartışmaları*. 2. Kitap.
- FREGE, Gottlob. (1989). “Anlam ve Yönetim Üzerine”. (Şule H. Elkatip, Çev.), *Felsefe Tartışmaları*. 5. Kitap.
- FREGE, Gottlob. (2011). “Duyum ve Gönderge Üzerine”, *Frege’ye Dair* içinde. (Ayhan Dereko, Çev.). Birleşik Yayınevi.

- GADAMER, Hans-Georg. (1977). *Philosophical Hermeneutics*. (D. Linge, Trans.). University of California Press.
- GADAMER, Hans-Georg. (1990). “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. (P. Robinow-W. Sullivan, Der. Taha Parla, Çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg. (1995). “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Der-Çev.). Ankara: Ark Yayınevi.
- GADAMER, Hans-Georg. (2002). “Hermeneutik ve Logosentrizm”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. (Hüsamettin Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg.(2004). “Felsefenin Bilimselliği Hakkında”, *Hakikat nedir? Felsefi Fragmanlar*. (Medeni Beyaztaş, Der-Çev.). Efkâr yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg. (2006). *Truth and Method*. (J.Weinsheimer-D.Marshall, Trans.). Continuum Publishing.
- GADAMER, Hans-Georg. (2007). *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. (Richard E. Palmer, Edit- Trans). Northwestern University Press
- GADAMER, Hans-Georg. (2008). “Metin Meseleleri”, *Zihnin Halleri içinde*. (R. Kearney, Der. İsmail Yılmaz, Çev.). BilgeSu Yayıncılık
- GÖKA, E., TOPÇUOĞLU, A., AKTAY,Y. (1999). *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- GÖZKAN, Bülent. (2010). “Frege’nin Anlam Kuramının Kökleri”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*. (Ayhan Sol, Sibel Kibar, Der.). İstanbul: Legal Yayıncılık.
- HADOT, Pierre. (2010). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. (Murat Erşen, Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- HARRİS, Roy., TAYLOR, J. Tablot (2002). *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I, Sokrates’ten Saussure’e Batı Geleneği*. (Eser E. Taylan, Cem Taylan, Çev.), Türk Dil Kurumu Yayınları.

- HAMPSHIRE, Stuart. (1967). "J.L. Austin", *The Linguistic Turn*. (Richard Rorty, Edit.). The University of Chicago Press.
- HEİDEGGER, Martin. (1982). *On The Way to Language*. (Peter. D. Hertz, Trans). Harper&Row Publishers.
- HEİDEGGER, Martin. (1996). *Being and Time*. (Joan Stambaugh, Trans.). State University of New York Press.
- HEİDEGGER, Martin.(1998). "Letter on "Humanism" (F. A. Capuzzi, Çev). Patmarks içinde. (William McNeill, Edit.). Cambridge University Press.
- HEİDEGGER, Martin. (2001). *Poetry, Language, Thought*. (Albert Hofstadter, Edit-Trans.). Harper & Row, Publishers.
- HEİDEGGER, Martin. (2004). *Varlık ve Zaman*. (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEİDEGGER, Martin. (2008). *Being and Time*. (J. Macquarrie-E. Robinson, Trans.). New York: Harper&Row Publishers.
- HEKMAN, Susan. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. (H. Arslan, B. Balkıs, Çev.). Paradigma Yayınları.
- HOY, David. (1997). "Jacques Derrida", *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Q. Skinner Der., Ahmet Demirhan, Çev.). Vadi Yayınevi.
- HÜNNERFERD, Paul (1994). *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*. (Doğan Özlem, Çev.). Gündoğan Yayınları.
- HUSSERL, Edmund. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. (Dorian Cairns, Trans). Martinus Nıfhoff Publishers.
- IHDE, Don. (1991). "Text and New Hermeneutics", *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. (David Wood, Edit.). Routledge.
- JAY, Martin (2012). *Deneyim Şarkıları*. (Barış Engin Aksoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- KAPLAN (2003). *Ricoeur's Critical Theory*. Albany: State University of New York Press.
- KEARNEY, Richard (1994). *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester University Press.
- KEARNEY (2007b). "Foreword to the New Edition", *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Northwestern University Press.
- KISIEL, Theodor. (2002). "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. (Hüsamettin Arslan, Der- Çev.). Paradigma Yay.
- KÜÇÜKALP, Kasım. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksüyouunu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- LOCKE, John.(1999). *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University.
- MADİSON (1994). "Hermeneutics. Gadamer and Ricoeur", *Routledge History of Philosophy Vol. 7. 20.yy. Continental Philosophy*. Routledge.
- MAGEE, Bryan. (2011). *Bir Filozofun İtirafları*. (A. Kurşun Kaptan, Çev.). Ankara: Odtü Geliştirme Vakıf Yayıncılık
- MEGİLL, Alan. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Tuncay Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık.
- MİRSCH, Georg. (1995). "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem Der-Çev.). Ankara: Ark Yayıncılık.
- MUHALL, Stephen (1998). *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*. (Kaan Öktem, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- NORRİS, Christopher. (1997). *Derrida*. London: Fontana/Collins.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1967). *The Will to Power*. (W.Kaufmann-R.J. Hollingdale, Trans.). Weidenfeld Press.



- NIETZSCHE, Friedrich.(1998). “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”.  
(Oruç Aruoba, Çev.). *Cogito Dergisi Yalan Özel Sayısı*, Sayı:16.
- OUTWAÏTHE, William. (1997). “Hans-Georg Gadamer”, *Çağdaş Temel Kuramlar*. (Q. Skinner Der., Ahmet Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınevi.
- PALMER, E. Richard. (2003). *Hermenötik*. (İbrahim Görener, Çev.). Anka Yayınları.
- PEARS, David. (1985). *Wittgenstein*. (Arda Denkel, Çev.). Afa Yayıncılık.
- PLATON, (2000). *Kratylos*. (Cenap Karakaya, Çev.). Sosyal Yayınları.
- QUÏNTON, Anthony. (1979). “Wittgenstein’in Çifte Felsefesi”, *Yeni Düşün Adamları*.  
(Bryan Magee, Der., Oruç Aruoba, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ROSENAU, Pauline Marie, (2004). *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*. (Tuncay Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- RICOEUR, Paul. (1973). “From Existentialism to the Philosophy of Language”,  
*Philosophy Today*. Sayı:17-2.Syf. 88-96.
- RICOEUR, Paul. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*.  
Texas Christian University Press.
- RICOEUR, Paul. (1981). *Hermeneutics and The Human Sciences*, (John B. Thompson,  
Edit. and Trans.). Cambridge University Press.
- RICOEUR, Paul, (1990). “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. (Taha Parla, Der-Çev.). Hürriyet Vakfı Yayınları.
- RICOEUR, Paul.(1991). *Ricoeur Reader, Reflection and Imagination*. (Mario J. Valdés,  
Edit.). University of Toronto Press.
- RICOEUR, Paul.(1992). *The Conflict of Interpretations: Essay in Hermeneutics*. (Don Ihde, Edit.). Northwestern University Press.
- RICOEUR, Paul. (2007a). *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, (Necmiye Alpay, Çev.).  
İstanbul: Metis Yayıncılık.

- RICOEUR, Paul. (2007b). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. (Kathleen Blamey, Trans.). Northwestern University Press.
- RICOEUR, Paul. (2008a). “Dilin Yaratıcılığı”, *Zihnin Halleri*. (R. Kearney, Der., İsmail Yılmaz, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- RICOEUR, Paul.(2008b). “Paul Ricoeur’le söyleşi: Hafıza, Tarih, Unutma”. (Zeynep Direk, Söyleşiyi yapan ve Çev.). *Cogito Dergisi Ricoeur Özel Sayısı*, Sayı: 56.
- RICOEUR, P., CHANGEUX, J. R. (2009). *Neden ve nasıl düşünüyoruz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine bir Tartışma*. (İsmet Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- RICOEUR, Paul. (2010). *Eleştiri ve İnanç*. (Mehmet Rifat, Çev.). YKY.
- RİEDEL, Manfred. (1995). “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Der-Çev.) Ark Yayıncılık.
- ROSSİ, Jean-Gérard. (2001). *Analitik Felsefe*. (Atakan Altınörs, Çev.). Paradigma Yayınları.
- SALERNO, Joseph. (2011). *Frege’ye Dair*, (Ayhan Dereko, Çev.). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- SARUP, Madan. (2004). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. (A. Baki Güçlü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- SEARLE, John. (2001). “Wittgenstein”, *Büyük filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı felsefesi*. (Ahmet Cevizci, Çev. Bryan Magee. Der.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- SPIVAK (1997). “Translator’s Preface”, *Of Grammatology* içinde. Johns Hopkins Uni. Press.
- STEINER, George. (2003). *Heidegger*. (Süleyman Saha, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- STUROCK, John. (1993). *Structuralism*. London: Fontana Press.

- TATAR, Burhanettin. (2001). "Hans-Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-13.
- TAŞDELEN, Vefa. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi: Kesitler*, Ankara: Hece Yayınları.
- TAYLOR, Charles. (2002). "Gadamer on the Human Sciences", *The Cambridge Companion to GADAMER*. (Robert J. Dostal, Edit.). Cambridge University Press.
- THOMPSON, B. John. (1981). *Critical Hermeneutics: A study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. Cambridge University Press
- UGGLA, K. Bengt. (2010). *Ricoeur, Hermeneutics, and Globalization*. Continuum International Publishing Group.
- UTKU, Ali. (2012). "Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe", *Kant Sonrası Metazifik Üzerine Konuşmalar*. (Erdal Yılmaz, Der.). Küre Yayınları.
- VEDDER, Ben. (2002). "Dilthey'da Hermeneutiğin Metafizik Arkabahçesi", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. (Hüsamettin Arslan, Der- Çev.). Paradigma Yay.
- WACHTERHAUSER, R. Brice. (2002). "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. (Hüsamettin Arslan, Der- Çev.). Paradigma Yay.
- WEST, David. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Ahmet Cevizci, Çev.). Paradigma Yay.
- WRIGHT, Kathleen. (2002). "Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. (Hüsamettin Arslan, Der- Çev.). Paradigma Yay.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1998). *Felsefi Soruşturmalar*. (Deniz Kant, Çev.). Küyerel Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (D. F. Pears and B. F. McGuinness, Trans.). Routledge Classics.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2003). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Oruç Aruoba, Çev.). İstanbul: YKY.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2004). *Defterler (1914-1916)*. (Ali Utku, Çev.). Birey Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2007a). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*. (Doğan Şahiner, Çev.). İşbankası Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2007b). *Felsefi Soruşturmalar*. (Haluk Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yay.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009a). *Kesinlik Üstüne+Kültür ve Değer*. (Doğan Şahiner, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009b). *Philosophical Investigations*. (G. E. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Trans.). Basil/Blackwell Publishing Ltd.

