Yorum Teorisi

Söylem ve Artı Anlam



Paul Ricoeur

Paradigma Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem (III Cilt)

Kant, Saf Aklın Eleştirisi

G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları

Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru

M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü

Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*

P. L. Berger – T. Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası/Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi

K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon

Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek

Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler

W. J. Wainwright, Din Felsefesine Giriş

S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş

S. Z. Hünler, Spinoza'nın Hayatı

Allan Janik ve Stephen Toulmin, Wittgenstein'ın Viyanası

Ü. Tatlıcan, Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme

Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar

Paul de Man, Okuma Alegorileri

W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)

Dermont Moran, Fenomenolojiye Giriş

Zimmerman, Heidegger'in Moderniteyle Hesaplaşması

Yorum Teorisi
Söylem ve Artı Anlam

Paradigma

Yorum Teorisi / Söylem ve Artı Anlam
Paul Ricoeur

Özgün Adı:
Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (1976)

Türkçesi
Gökhan Yavuz Demir

Bu kitabın Türkçe yayın hakları mahfuzdur ve Paradigma Yayıncılık'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Basım, Kasım 2007

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No. 14/2 MB İşmerkezi-Topkapı/İstanbul

ISBN: 978-975-7819-39-4

Felsefe Serisi: 38

1. Hermenoytik; 2. Dil; 3. Söylem; 4. Metafor;
5. Anlam; 6. Semantik; 7. Yapısalcılık; 8. Felsefe; 9. Linguistik

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 526 81 52
Faks: (0 212) 526 81 52

Yorum Teorisi
Söylem ve Artı Anlam

Paul Riceour

Türkçesi
Gökhan Yavuz Demir

Paradigma
İstanbul 2007

İçindekiler

Çevirenin Önsözü IX
Önsöz XIII
Giriş 1

1. Söylem Olarak Dil 3
***Dil* (langue) ve *Söz* (parole): Yapısal Model** .. 5
Semantik versus Semiyotik: Cümle 10
Olay ile Anlam Diyalektiği 12
Olay olarak Söylem 13
Yüklem olarak Söylem 14
Olay ile Anlam Diyalektiği 16
İfade Edenin Anlamı ile İfadenin Anlamı 17
Söylemin kendi kendisine-referansı 17
Söyleme ile ilgili (locutionary) ve Söyleme içinde (illocutionary) Edimler 19
Karşılıklı-Söyleme Edimi (The Interlocutionary Act) 20

"Mâna" ve "Referans" Olarak Anlam . . 26
Bazı Hermenoytik İmalar 30

2. Konuşma ve Yazı 33
Konuşmadan Yazıya 34
Mesaj ve Araç/Medyum: Sabitleştırme (Fixation) 35
Mesaj ve Konuşucu . 38
Mesaj ve Dinleyici 40
Mesaj ve Kod 42
Mesaj ve Referans 44
Yazının Müdafaası 49
Yazıya Karşı 50
Yazı ve İkonisite 52
Yazıya Geçirme ve Üretici Kopuş (distanciation) . 55

3. Metafor ve Söylem 59
Metafor Teorisi 61
Metafordan Sembole 70
Sembolün Semantik Momenti 72
Sembolün Semantik-Olmayan Momenti 75
Sembol ile Metafor Arasındaki Ara Kademeler .. 83

4. Açıklama ve Anlama 93
Romantisist Hermenoytik'in Ötesinde . 93
Tahminden Geçerliliğe 98
Açıklamadan Kavramaya 104

Sonuç 117

Dizin 125

Çevirenin Önsözü

"Bütün kitapları okumayı görev saymıyorsak bir kitabı açmaya hakkımız olmamalı."

Rainer Maria Rilke

Hayat çoğu zaman saçma, tuhaf, keyifli, hüzünlü, ve sıkıntılıdır. Oysa kitaplar daima güzeldir. Fakat bazı kitaplar çok daha güzeldir. Paul Ricoeur'ün elinizdeki kitabı "çok daha güzel" kategorisine giren bir kitap. *Yorum Teorisi*'ni memleketimde bu ayarda çok kitap olmadığı için tercüme etmeye karar verdim. Daha güzel kitaplar yazamıyorsak ve daha güzel kitaplar yazmaya giden yol ancak daha güzel kitaplar okumaktan geçiyorsa, yazılmış daha güzel kitapları neden tercüme etmeyelim ki!

Ricoeur, yirminci yüzyılın en meydan okuyucu, açık fikirli ve "uzun ömürlü" düşünürlerinden biridir. Fransa'da Valence'de 1913 yılında doğdu; Strasbourg, Paris (IV ve X) ve Louvain üniversitelerinde felsefe profesörü ve Chicago

Üniversitesinde John Niveen Kürsüsünün başkanı olarak ders verdi. Paul Ricoeur, 20 Mayıs 2005'de (Paris'in dışındaki Hauts-de-Seine) Châtenay-Malabry'deki evinde doksan iki yaşındayken uykusunda hayata gözlerini yumdu.

Ricoeur, yirminci yüzyılın en geniş yelpazede ürün veren birkaç filozofundan biridir. Daha yerinde bir ifadeyle yirminci yüzyılın bilgelerinden biridir. II. Dünya Savaşı'nda Almanya'da esirken karşılaştığı Husserl fenomenolojisiyle başlayan felsefeye ilgisi, ömrü boyunca hermenoytik, varoluşçuluk, fenomenoloji, yapısalcılık, eleştirel teori, tahkiye teorisi, psikoanaliz, etik, politika felsefesi, teoloji gibi farklı alanlarda sürdü.

Ricoeur, rakip entelektüel pozisyonlar arasındaki geçişlerin ve ilişkilerin haritasını çıkaran bir arabulucuydu. O, sürekli olarak uzlaştırılamaz görünen bakış açıları arasındaki felsefî mübadelenin eşsiz diplomatıydı; en genel düzlemde Kıta Avrupası düşünce geleneği ile Anglo-Sakson düşünce geleneği arasında. Ayrıca, daha spesifik olarak Kıta Avrupası geleneği içinde, egzistansiyalizm ile yapısalcılık arasında; hermenoytik ile Eleştirel Teori arasında; fenomenoloji ile hümaniter disiplinler arasında; Freudyen psikoanaliz ile Hegelyen diyalektik arasında; edebiyat teorisi ile din felsefesi arasında; tarihsel anlama (*Verstehen*) ile bilimsel açıklama (*Erklären*) arasında; psikoloji ile nörobilim arasında; etik ile politika arasında; ve dahası.. Çağdaş düşüncede. Ricoeur'ün kendisiyle esaslı bir tartışmaya angaje olmadığı çok fazla büyük şahsiyet yoktur: Husserl, Freud, Rawls, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Lévi-Strauss, Saussure, Austen, Arendt, Jaspers, Marcel, Habermas, Levinas, Derrida.

Freud ve Felsefe (1965) ile *Yorumların Çatışması* (1969) Ricoeur'ün hermenoytike ilgisini yansıtan kitaplardır. *Yorum*

Teorisi'nde ise bu iki metindeki görüşlerini işleyerek söylem olarak dil teorisini geliştirir. Bu kitapta söylem, olay ile anlam diyalektiği olarak tanımlanır. Olay olarak söylem, atıfta bulunur (bir şey hakkındadır), kendine atıfta bulunur (birisi tarafından söylenir), zamansaldır (belirli bir anda söylenir), ve nakledilebilirdir (birisine söylenir). Anlam olarak söylem ise, hem konuşucunun anlamı hem de ifadenin anlamıdır. Olay ile anlam diyalektiği, aynı şekilde yazılı söylemde de devam eder. Konuşulan söylem belirli bir diyalojik durumda belirli birine yönelikken, yazılı söylem sınırsız sayıda soyut okura hitabeder. Ricoeur'e göre hermenoytikin vazifesi, yazarının niyeti ve yazıldığı kontekstle ilişkili olarak bu otonom metin problemini anlamaktır.

Ricoeur bütün bunlardan, Schleiermacher ve Gadamer'in romantisist hermenoytiki ile Derrida ve Caputo'nun çok daha radikal dekonstrüksiyon hermenoytiki ve Habermas'ın Eleştirel Teorisi arasında diyalojik veya diyakritik hermenoytik diye adlandırılabilecek kendine has bir tür felsefî hermenoytik geliştirdi.

Yorum Teorisi benim okuduğum ilk Ricoeur kitabıydı. Daha ilk satırlarda türünün iyi bir örneği olan kitapla ve büyük bir filozofla karşılaştığınızı anlıyordunuz. Bir Ricoeur uzmanı değildim ama hemen kitabı tercüme etmek istedim. Şansıma, Ricoeur'ün diğer metinlerinin aksine, Yorum Teorisi Fransızca da değildi. Ricoeur bu kitaptaki dört denemeyi, 1973 yılının Kasım ayında (tam da benim dünyaya gözlerimi açtığımı günlerde) Texas Hıristiyan Üniversitesi'nde bildiri olarak İngilizce sunmuştu. Çok düşünmeden 2005 yılının Mayıs ayında tercümeye başladım. Yazgılarımız bir defa kesişmişti artık. Ben tercümeye başladıktan bir süre sonra Ricoeur dünyaya veda etti.

Doktora tezimin sıkıştırmasıyla tercümenin gözden geçirilmesi, son okuması ve yayınlanması hep ertelendi. Fakat *doktorvather*'ın Hüsamettin Arslan'ın tezgahından geçmeseydi, herhalde iki-üç yıl daha yayınlanmadan kalırdı. Hocamın tercümedeki emeği, yeteneği ve birikimi bu metni okunur hale getirdi. Bu arada öğrencisi de her zamanki gibi ustasından bir şeyler kaptı. Kendisine müteşekkirim; o olmasaydı Ricoeur gibi bir üstadın tercümesinin altından kalkamazdım.

Tercümenin Türkçesine gelince; "Eflâtun," "mündemiç," "temellük" gibi kelimelerle "intensiyonalite," "alegori," "kontekst" benzeri kelimeleri bir arada görünce, "bu ne garabet bir Türkçe" diye sesini yükseltenler olacaktır. Çok yanlış! Bu kelimelerin bazısını Doğulu, bazısını ise Batılı diye reddedip; aklınca Türkçeyi yabancı dillerin boyunduruğundan kurtardıklarını zanneden dil fukaraları, estetikten yoksun ve kulağı tırmalayan öz-Türkçe kelimeleriyle Türkçeyi tam da özünden hançerlemektedirler. Bizce sorun her zamanki gibi yanlış formüle edilmektedir. Cumhuriyet Türkçesi gördüğü bütün zulümlere rağmen İmparatorluk Türkçesinin üzerinde oturmaktadır. O vakit, dava Türkçeyi yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmak değil, yabancı kelimeleri Türkçeye tâbi kılmak, onları Türkçenin emrine amade kılmaktır.

Takdir ve tekdir okurdandır!

Gökhan Yavuz Demir

Önsöz

1973 sonbaharında Paul Ricoeur Texas Hıristiyan Üniversitesi yüzüncü yıl kutlaması çerçevesinde bir seri konferans vermek üzere Paris'ten Fort Worth'a geldi. Söz konusu konferans serisi "Söylem ve Artı Anlam" başlığını taşıyordu. Burada *Yorum Teorisi* adı altında yayınlanan genişletilmiş metin, ilk başlığı bir alt-başlık olarak muhafaza ediyor. Bu değişiklik ilk metnin, insan dilinin birliğini, sergilediği muhtelif kullanımlar açısından anlama teşebbüsünde bulunan sistematik ve kapsamlı bir teoriye doğru gelişimini işaret ediyor.

Burada yöneltilebilecek makûl sorulardan biri, bu metnin, Ricoeur'ün *The Symbolism of Evil* (1960) [Kötülük Sembolizmi]'nden sonra yayınlanan dil ve söylem incelemelerinin ufku içinde yerinin ne olduğudur. Bu geniş ufuk, insanî gösterme ediminin çoğul fonksiyonları ve karşılıklı ilişkilerinin tümünü açıklayabilen kapsamlı bir dil felsefesi arayışıdır. Bu dönem boyunca (1960-1969) yayınlanan hiçbir çalışma kapsamlı felsefe sunma iddiasında bulunamaz, ve hiçbir iddia söz konusu incelemeleri bir araya getirerek kapsamlı bir dil felsefesi oluşturduğunu

ileri süremez, çünkü Ricoeur böyle bir felsefeyi tek bir düşünürün kanaviçe gibi işleyebileceğinden kuşku duyar.

Yorum Teorisi bu arayışta nerede durur? O farklı bir konum işgal eder, çünkü *Freud and Philosophy* (1965) [Freud ve Felsefe] ve *The Conflict of Interpretations* (1969) [Yorumların Çatışması] gibi eserler, temelde, söylem olarak dilin sergilediği muhtelif kullanımların incelemeleridir, oysa *Yorum Teorisi* bu fonksiyon çeşitliliği açısından insan dilinin birliğine dair bir izah sunar. Biz *Yorum Teorisi*'nde Paul Ricoeur'ün bütünleyici (integral) dil felsefesine sahibiz.

Verilen ilk konferansın bir sonucu olarak, 1975'de Texas Hıristiyan Üniversitesi'nde metinlerin yorumu hakkında bir seminer ve dil konusunda bir workshop yapıldı. Profesör Ricoeur bu etkinlikler üzerine THÜ'ne geri döndü ve büyük ölçüde farklı disiplinlerden THÜ hocaları ve lisansüstü öğrencilerince sunulan bildirileri eleştirerek teorisini geliştirdi. Bu etkinlikler, onun yorum teorisinin ve dil felsefesinin gücünü gösteriyordu. Bizim maksadımız, Paul Ricoeur'ün yorum teorisini ve dil felsefesini, THÜ'ndeki Yüzüncü Yıl Konferanslarının genişletilmiş versiyonunun bu baskısıyla şimdi çok daha geniş bir izleyici için ulaşılabilir kılmaktır.

Bu üniversite yüzüncü yıl kutlamalarına katkıda bulunmak için çağdaş bilimde en iyi olanı aradı ve bu amaçla haklı olarak Profesör Ricoeur davet edildi ve onurlandırıldı. Karşılığında, en derin bilgisini sunarak aslında Üniversiteyi o onurlandırdı ve yüzüncü yıl kutlamalarının ruhuna uygun bir katkıda bulundu. Müteşekkiriz.

Ted Klein
Felsefe Bölüm Başkanı
Texas Hıristiyan Üniversitesi
Fort Worth, Texas

Giriş

Bu cildi oluşturan dört deneme, 27-30 Kasım 1973'de Yüzüncü Yıl Kutlamaları vesilesiyle Texas Hıristiyan Üniversitesi'nde verdiğim konferansların genişletilmesine dayanmaktadır. Bunlar birbirinden ayrı denemeler olarak okunabilir, fakat bir tek problemin, ister edebî ister felsefî olsun şiir, tahkiye, ve deneme gibi ürünler düzeyinde dili anlama probleminin çözümüne adım adım yaklaşmalar olarak da okunabilir. Başka bir ifadeyle, bu dört denemedeki bahis konusu edilen merkezî problem eser problemidir; bilhassa da *bir eser* olarak dil problemidir.

Bu problemin eksiksiz bir kavrayışına dördüncü denemeye kadar ulaşılamadı; çünkü dördüncü deneme, dille bir eser olarak meşgul olunduğunda varsayabileceğimiz açıkça birbiriyle çatışan iki tutumu — açıklama ile anlama arasındaki aşikâr çatışmayı kasdediyorum — ele alıyor. Ancak bu çatışmanın yalnızca görünüşte bir çatışma olduğuna ve bu iki tutumun diyalektik olarak birbirleriyle ilişkili olduğu gösterilirse aşılabileceğine inanıyorum. Dolayısıyla konferanslarımın ufkunu oluşturan diyalektik bu diyalektiktir.

Açıklama ile anlama arasındaki diyalektiğin düşüncelerime nihaî referans sağladığı söylenebilirse, bu doğrultuda atılan ilk adım sonuca götüren şu adım olmalıdır: dilin *söylem* olarak durduğu eşiğin ötesine geçmeliyiz. Bundan dolayı ilk denemenin konusu söylem olarak dildir. Fakat ikinci bir inceleme, yalnızca yazılı dilin söylem kriterini tam karşılaması ölçüsünde, artık konuşulmadığı yazıldığı vakit söylemi etkileyen değişimlerin bolluğuyla ilgilenir. Bu sebeple, ikinci denememin başlığı "Konuşma ve Yazma"dır.

Bu tartışmadan doğan metin teorisi, yalnızca kelimelere (polisemi), hatta cümlelere (belirsizlik) değil, aynı zamanda şiir, tahkiye, ve deneme gibi söylem eserlerinin tümüne ait *çokseslilik* (plurivocity) sorunuyla ilave bir adım atar. Üçüncü denemede tartışılan bu çokseslilik problemi, bütün bu denemeler takımının ufku olduğunu gösterdiğim açıklama ile anlama diyalektiğinin damgasını vurduğu yorum problemine kesin geçiş sağlar.

Texas Hıristiyan Üniversitesi mensuplarına, bana bu kitaba temel teşkil eden konferansları verme fırsatı sundukları ve orada kaldığım süre zarfında cana yakın misafirperverlikleri için şükranlarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum. Yüzüncü yıl kutlamalarına iştirak edebilmiş olmaktan dolayı çok memnunum.

1

Söylem Olarak Dil

Söylem olarak dil probleminin bu denemede tartışılacağı terimler, modern linguistikdeki muazzam ilerleme olmaksızın yeterince formüle edilemezlikleri anlamında moderndir. Ancak terimler modern ise de, problemin kendisi yeni bir problem değildir. Bu, öteden beri bilinmektedir. *Kratylos*'da Eflâtun, izole edilmiş kelimeler yahut adların "doğruluğu" probleminin, adlandırma konuşmanın gücü veya fonksiyonunu tüketemediğinden muallâkta kaldığını zaten göstermişti. Dilin *logos*'u en azından bir ad ve bir fiil gerektirir; dilin *logos*'u dil ile düşüncenin ilk birliğini oluşturan bu iki kelimenin birbiriyle sarmaş-dolaşlığıdır. Yalnızca bu birlik bile bir hakikat iddiası doğurur; sorun yine de her bir duruma göre belirleniyor olmalıdır.

Aynı problem Eflâtun'un *Theaetetus* ve *Sofist* gibi daha olgun dönem eserlerinde tekrar ortaya çıkar. Bu diyaloglarda sorun, hatanın nasıl mümkün olduğunu, yani, konuşmak daima bir şey söylemek anlamına geliyorsa olma-

yan bir şeyi söylemenin nasıl mümkün olduğunu anlamaktır. Eflâtun yine, kelimelerin kombinasyonu bir şey, henüz kavranmamış bir şey anlamına gelebilse de bir kelimenin kendi başına ne doğru ne de yanlış olduğu sonucuna varmak zorunda kalır. Bir kez daha bu paradoksun taşıyıcısı cümledir, kelime değil.

Söylem kavramının keşfedildiği ilk kontekst şudur: yanlış ve doğru söylemin "ürünleri"dir (affections), ve söylem kelimeleri aşan bir sentezde birbirleriyle bağlanan iki temel göstergeyi — ad ve fiili — gerektirir. Aristoteles *Yorum Üzerine* denemesinde aynı şeyi söyler. Adın bir anlamı vardır ve fiilin, anlamına ilaveten, bir de zaman kipi vardır. Yalnızca onların birleşmeleri, *logos*, yani söylem diye adlandırılabilen, yüklem bağını doğurur. Çifte iddia ve ret eylemini taşıyan, bu sentetik birliktir. İddia bir başka iddiayla çelişebilir, ve doğru yahut yanlış olabilir.

Problemimizin arkaik safhasının bu kısa özeti söylem olarak dil probleminin hem eskiliğini hem de devamlılığını hatırlatmak niyetindedir. Bununla birlikte, şimdi onu tartışacağımız terimler oldukça yenidir, çünkü onlar modern linguistiğin keşiflerini ve metodolojisini hesaba katar.

Söylem problemi bu linguistik terimleriyle hakikî bir problem haline gelmiştir, çünkü artık söylem antik filozoflar tarafından kabul edilmeyen yahut itibar görmeyen bir terime karşıt olabilir. Bu karşıt terim bugün bilimsel araştırmanın otonom nesnesidir. O, linguistik sistemlerin — farklı linguistik cemaatlerce konuşulan farklı diller olarak bildiğimiz linguistik sistemlerin — her birine özel yapısını veren linguistik koddur. Nitekim dil burada, genel konuşma kapasitesi yahut ortak konuşma yeteneğinden başka bir şey anlamına gelir. O, belirli bir linguistik sistemin belirli bir yapısını işaret eder.

"Yapı" ve "sistem" kelimeleriyle, ilginin ön sırasından çekilmeye mahkum ve fuzuli (residual) bir problem haline gelen söylem problemini, eğer iptal etmediyse, en azından başlangıçta ertelemeye eğilimli yeni bir problematik doğar. Söylem bugün bizim için problematik kaldıysa, linguistiğin ana başarıları dille kullanılan bir şey olarak değil yapı ve sistem olarak ilgili olduğu içindir. Bu yüzden bizim görevimiz söylemi marjinal ve tehlikeli sürgününden kurtarmak olacaktır.

Dil (langue) ve *Söz* (parole): Yapısal Model

Söylem probleminin çağdaş dil incelemesinden çıkarılması, İsviçreli linguist Ferdinand de Saussure'ün meşhur *Cours de linguistique générale*'nin [Genel Linguistik Dersleri] yol açtığı çok büyük başarılar için ödemek zorunda olduğumuz bedeldir.[1] Eseri, modern linguistiği kuvvetle şekillendiren, *dil* (langue) olarak dil ile *söz* (parole) olarak dil arasındaki temel ayırıma dayanır. (Saussure'ün "söylem"den değil "*söz*"den (parole) bahsettiğine dikkatinizi çekmek isterim. Bunun nedenini daha sonra anlayacağız.) *Dil* (langue) belirli bir konuşucunun belirli bir mesaj olarak *söz* (parole) üretmesinin temelindeki koddur — yahut kodlar takımıdır.

Bu temel dikatomiye göre çeşitli tâli ayırımlar birleştirilir. Mesaj bireysel, kodu kollektiftir. (Durkheim'dan kuvvetle etkilenen Saussure linguistiği sosyolojinin bir branşı olarak düşünmüştür.) Mesaj ve kod zamana aynı tarzda ait değildir. Mesaj zamanın diyakronik boyutunu oluştu-

---

[1] Ferdinand de Saussure,*Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1971); English trans., by Wade Baskin, *Course in General Linguistics* (New York:

ran olaylar silsilesindeki geçici olaydır, oysa kod zaman içindeki eşzamanlı unsurlar takımı, yani, senkronik bir sistemdir. Mesaj maksatlıdır; o bir kimsenin söylemek istediği şeydir. Kod anonimdir ve tasarlanmış değildir. O, bu anlamda bilinç dışıdır; güdüler ve dürtülerin Freudçu metapsikolojiye göre bilinç dışı olmaları anlamında değil, libidinal olmayan (nonlibidinal) yapısal ve kültürel bilinç dışı anlamında bilinç dışıdır

Kod mevcut konuşma cemaati için sistematik ve mecburîyken, mesaj, başka herhangi bir şeyden daha fazla, iradî ve muhtemeldir. Bu son karşıtlık bilimsel araştırmaya elverişliliği yansıtır; özellikle de bu tür somut entiteler takımının fonolojik, leksikal (lexical), ve sentatik sistemler olarak ima ettiği cebirsel birleştirme kapasiteleri düzeyini vurgulayan bilim kavramı anlamında yansıtır. *Söz* (parole) bilimsel olarak tasvir edilebilse bile, akustik, psikoloji, sosyoloji, ve semantik değişimler tarihini içeren birçok bilimin kapsamına girer, halbuki *dil* (langue) tek bir bilimin yani, dilin *senkronik sistemlerin*in tasvirinin nesnesidir.

Saussure'ün tesis ettiği temel dikatomilerin bu hızlı gözden geçirilişi, linguistiğin neden kod uğruna mesajı, sistem uğruna olayı, yapı uğruna niyeti, ve senkronik sistemler içindeki kombinasyonlar sistematikliği uğruna eylemin iradîliğini parantez içine almak şartıyla ilerleme katedebildiğini göstermeye kâfidir.

Söylemın paranteze alınması, ayrıca yapısal modelin deyim yerindeyse linguistikdeki doğum yerinin otesine genişleme eğilimiyle ve linguistik modelin yapısal model olarak ima ettiği teorik gerekliliklerin sistematik bilinciyle takviye edilmiştir.

Yapısal modelin genişlemesi, yapısal model yorum teorimizin nesnesi olan metin kategorilerine uygulandığı

ölçüde bizi doğrudan ilgilendiriyor. Başlangıçta bu model, cümleden daha küçük birimler, leksikal sistemlerin göstergeleri ve leksikal sistemlerin anlamlı ünitelerini oluşturan somut fonolojik sistem birimleriyle ilgileniyordu. Bununla birlikte, kesin bir genişleme yapısal modelin cümleden daha büyük linguistik entitelere ve aynı zamanda linguistik iletişimin metinlerine benzer linguistik olmayan entitelere (nonlinguistic entities) de uygulanmasıyla gerçekleşti.

İlk uygulama tipiyle ilgilenirken, V. Propp[2] gibi Rus formalistlerinin halk masallarını ele almaları edebiyat teorisinde, özellikle de edebiyat eserlerinin tahkiye yapısı hakkında kesin bir dönemece işaret eder. Claude Lèvi-Strauss'un yapısal modeli mitlere uygulaması, uzun söylem dizilerine yapısal yaklaşımın ikinci örneğini teşkil eder; Rus formalistlerinin amaçladığı folklörün formel ele alınış tarzından benzer ancak bağımsız bir yaklaşım.

Yapısal modelin linguistik olmayan entitelere genişlemesiyle ilgilenirken bu yaklaşım — gerçekleştirdiği kadarıyla, yol işaretlerini, sofra adetleri gibi kültürel kodları, kıyafeti, bina ve ikamet kodlarını, dekoratif modelleri, vb. içerir — pek muhteşem olmayabilir fakat teorik açıdan ilginçtir, çünkü Saussure ve Charles S. Pierce tarafından birbirinden bağımsız geliştirilen semiyoloji yahut genel semantik kavramına empirik muhteva sağlar. Hem gösterge türü hem de bir gösterge-sisteminin paradigmatik örneği olma imtiyazına sahip bir alan olsa da, linguistik burada bir genel göstergeler teorisi alanı haline gelir.

---

2 V. Propp, *Morphology of the Folktale* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1958).

Bu son yapısal model genişlemesi zaten, genelde semiyolojiye özelde yapısal linguistiğe hükmeden postülaların teorik kavrayışına imada bulunur. Birleştirildiklerinde bu postülalar yapısal modeli bir model olarak tanımlar ve tasvir eder.

Birincileyin, senkronik yaklaşım herhangi bir diyakronik yaklaşımdan önce gelmelidir, çünkü sistemler değişimlerden daha anlaşılır şeylerdir. En iyi haliyle değişme, sistemin durumundaki kısmî yahut global bir değişmedir. Dolayısıyla, değişmelerin tarihi senkronik sistem durumlarını tasvir eden teoriyi izlemelidir. Bu ilk postüla, on dokuzuncu yüzyıl tarihselciliğinin tam tersi yeni bir anlaşılabilirlik tipinin doğuşunu dile getirir.

İkincileyin, yapısal bir yaklaşımın paradigmatik durumu, sonlu bir somut entiteler takımının durumudur. İlk bakışta, fonolojik sistemler, bu ikinci postülayı sonluluk kriterini somut olarak uygulamanın daha zor olduğu leksikal sistemlerin karşıladığından çok daha dolaysız karşılar. Ancak, sonlu bir sözlük ideası prensipte saçmadır. Fonolojik sistemlerin — mevcut herhangi bir linguistik sistemi sadece farklı bir kaç düzine gösterge karakterize edebilir — bu teorik avantajı, yapısal linguistiğin kurucusu fonolojiyi linguistiğin çekirdeği durumundaki semantiğe yardımcı bir bilim olarak görmüş ise de, fonolojinin Saussure'ün eserini takip eden dil incelemelerinin ön sırasına yerleşme nedenini açıklar. Sonlu somut entiteler takımından oluşan sistemlerin paradigmatik konumu, birleştirme kapasitesinde ve bu tür somut entite takımlarına özgü yarı-cebirsel imkânlardadır. Bu kapasite ve imkânlar, ilk postülanın, yani senkronitenin kurumlaştırdığı anlaşılabilirlik tipine eklenir.

Üçüncüleyin, bu tür bir sistemde, sistem yapısına ait olmayan hiçbir entitenin kendi başına anlamı yoktur; sözün gelişi, bır kelimenin anlamı aynı sistemdeki başka leksikıl birimlere karşıtlığından gelir. Saussure'ün söylediği gibi, göstergeler sisteminde yalnızca farklılıklar vardır, maddî (tözel) varlıklar değil. Bu postüla linguistik entitelerin formel niteliklerini tanımlar; burada formel, linguistikdeki ve genelde semiyotikdeki rayiçteki entitelerin otonom pozitif varlığı anlamında maddîye (tözel) karşıt olmadır.

Dördüncüleyin, bu tür sonlu sistemlerde, ilişkilerin tümü sistemde mündemiçtir. Bu anlamda semiyotik sistemler "kapalı"dır, yani, dış gerçeklikle, semiyotik olmayan (non-semiotic) gerçeklikle ilişkiden yoksundur. Göstergenin Saussure tarafından yapılan tanımı zaten şu postülayı ima eder: göstergeyi, gösterge ile şey arasındaki dış/haricî ilişki, yani, linguistiği bir dil-dışı entiteler teorisine bağlı hale getiren bir ilişki değil, her ikisi de tek bir bilimin, yani göstergelerin biliminin çerçevesi içinde kalan iki boyut arasındaki karşıtlık tanımlar. Bu iki boyut, gösteren — meselâ, bir ses, bir yazı modeli, bir jest, yahut herhangi bir fiziksel araç — ve gösterilendir — leksikıl sistemdeki farklı değerler. Gösteren ile gösterilenin, iki farklı analiz türünü — ilk durumda fonolojik, ikincisinde semantik — mümkün kılması, ancak göstergeyi sadece birlikte oluşturmaları, yalnızca linguistik göstergeler için kriter sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, kapsamı gereği, bu kriterin "zayıflaması" durumunda tanımlanabilen her türlü semiyotik sistemin entiteleri için de kriter sağlar.

Son postüla, yapısalcılığı, metodolojisinin bütün teknik ayrıntılarının ötesinde, global bir düşünce modu olarak karakterize etmeye tek başına kâfidir. Dil artık zihinler

ile şeyler arasındaki bir aracı olarak görülmez. O, sistemi teşkil eden zıtlıklar ve farklılıkların etkileşiminden dolayı, içinde her kalemin yalnızca aynı sistemdeki başka kalemlere atıfta bulunduğu kendine ait bir dünya tesis eder. Uzun lafın kısası, dil bundan böyle kendi kendine yeten bir iç ilişkiler sistemi olarak değil, Wittgenstein'ın adlandırdığı şekliyle bir "hayat formu" olarak görülür

Bu uç noktada, söylem olarak dil gözden kaybolur.

Semantik versus Semiyotik: Cümle

Bu tek-boyutlu dil yaklaşımına, göstergeleri yegâne temel entiteler saydığından, dilin iki indirgenemez entiteye, göstergeler ve cümlelere, tâbi olduğunu varsayan iki boyutlu bir yaklaşımla karşı çıkmak istiyorum.

Bu düalite Saussure'ün *Cours de linguistique générale*'de tanımlamış olduğu *dil* (langue) ve *söz* (parole) düalizmiyle, yahut söz konusu düalitenin kod ile mesaj arasındaki zıtlık olarak daha sonraları tekrar formüle edilmesiyle de uyuşmaz. *Dil* (langue) ve *söz* (parole) terminolojisinde, senkronik sistemlerin yapısal niteliklerinden dolayı, yalnızca *dil* (langue) eşsiz bir bilim için homojen bir nesnedir. Söylediğimiz gibi, *söz* (parole) bireysel, diyakronik, ve gelişigüzel olmanın yanısıra heterojendir. Fakat *söz* (parole) farklı entiteler arasındaki karşıtlıkların açtığı birleşme imkânlarının spesifik anlamda indirgenemez olduğu bir yapı da sunar. Bu yapı, farklı entitelerin herhangi bir analitik kombinasyonundan ayrı olarak cümlenin kendisinin sentetik inşasıdır. Benim *"söz/parole"* (yalnızca *"dil/langue"* biliminden arta kalan boyutu ifade eder) için "söylem" terimini kullanmam, yalnızca söylemin tümüyle tâbi olduğu bu yeni birimin spesifikliğini vurgulamayı değil, aynı za-

manda dilin karakteristik iki tür birimine, gösterge ile cümleye, tekabül eden iki bilim olarak semiyotik ve semantik arasındaki ayırımı meşrulaştırmayı da tasarlıyor.

Ayrıca, bu iki bilim yalnızca farklı değildir, aynı zamanda hiyerarşik bir düzeni de yansıtır. Semiyotiğin nesnesi — gösterge — yalnızca zımnîdir. Sadece cümle, aynı konuşma olayı gibi, fiilîdir. Bu, sadece aynı metodolojinin daha kompleks bir entiteye genişlemesiyle, leksikal bir gösterge olarak kelimeden cümleye geçmenin hiçbir yolu olmamasının nedenidir. Cümle daha büyük yahut daha kompleks bir kelime değildir, o yeni bir entitedir. O kelimelere ayrıştırılabilir, fakat kelimeler kısa cümlelerden başka bir şeydir. Bir cümle parçalarının toplamına indirgenemez bir bütündür. O kelimelerden meydana gelir, ancak kelimelerinden türetilmiş bir fonksiyon değildir. Bir cümle göstergelerden oluşur, fakat kendisi bir gösterge değildir.

Bu yüzden fonemden lekseme (sözlükbirim) ve sonrasında cümleye ve cümleden daha büyük linguistik bütünlere hiçbir lineer ilerleyiş yoktur. Her bir aşama yeni yapılar ve yeni bir tasvir gerektirir. İki tür entite arasındaki ilişki, Fransız Sanksritçe uzmanı Emile Benveniste izlenerek şu tarzda dile getirilebilir: dil iki tür işleyiş imkânına tâbidir, daha büyük bütünlerde kaynaşma ve birleştirici unsurlara ayrılma. Mâna ilk işleyişten, form ikinci işleyişten doğar.

İki linguistik türü — semiyotik ile semantik — arasındaki farklılık bu ilişkiler ağını yansıtır. Göstergeler bilimi semiyotik, dilin birleştirici unsurlara ayrılmasına tâbi olduğu ölçüde formeldir. Cümle bilimi semantik, semantiğin esas itibarıyla bütünleştirici dil işlemleriyle tanımlandığı ölçüde, doğrudan (mâna ile referans arasındaki mevcut ayırımı ortaya koymadan önce, bu aşamada anlamla

sinonim/eşanlamlı olarak alınabilen) mâna kavramıyla ilgilidir.

Bana göre, semantik ile semiyotik arasındaki ayırım bütün dil probleminin anahtarıdır, ve benim buradaki dört denemem bu baştaki metodolojik kararda temellenir. Giriş mülâhazalarımda söylediğim gibi, bu ayırım basitçe, Eflâtun'un *Kratylos* ve *Theaetetus*'daki argümanının — bu argümana göre, *logos* en az iki farklı entitenin, ad ile yüklemin, birbirine sarılmasına dayanır — yeniden değer kazanmasıdır. Fakat, bir başka anlamda, bugün bu ayırım, semiyotik semantiğin modern muadili olarak varolduğu için daha fazla sofistikasyon gerektirir.

Olay ile Anlam Diyalektiği

Bu denemenin sonraki kısmı semantik ile semiyotiği farklılaştıracak uygun kriter arayışına tahsis edilecektir. Argümanlarımı, söylem olarak dilin spesifikliğiyle farklı nedenlerle ilgilenen muhtelif yaklaşımların birleşmesinden hareketle inşa edeceğim. Bu yaklaşımlar, genel semantik başlığını sağlayan cümlenin linguistiği; ilk Husserl'in *Logical Investigations*'ından[3] [Mantık İncelemeleri] türeyen anlamın fenomenolojisi; ve Anglo-Amerikan "gündelik dil" felsefî tasvirini karakterize eden "linguistik analiz" türüdür. Bütün bu kısmî başarıları söylemdeki olay ile anlam diyalektiği ortak başlığı altında toplayarak, bu başlık altında önce olay kutbunu, sonra bu somut kutupluluğun soyut unsuru olarak anlam kutbunu tasvir ediyorum.

---

[3] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 2 vols.

Olay olarak Söylem

Dil (langue) ile *söz* (parole) arasındaki Saussurecü ayırımdan başlayarak, en azından takdim edici tarzda, söylemin *bir* dil olayı olduğunu söyleyebiliriz. Linguistik sistemlerin yapısına uygulandığından, bu olaym zaman boyutu *sözün* (parole) linguistiğinin epistemolojik zayıflığını ifade eder. Sistemler yaşar, olaylar ölür. Bu yüzden söylemin semantiğinin ilk hamlesi, *sözün* (parole) bu epistemolojik zayıflığını, sistemin stabilitesine karşıt bir şey olarak olayın geçici karakterinden yola çıkarak gidermek olmalıdır; bu da onu söylemin sistemin sırf/salt zımnîliğine karşıt bir şey olarak olayın aktüalitesinden doğan ontolojik önceliğiyle ilişkilendirilirse mümkündür.

Yalnızca mesajın zamansal varoluşa, süreklilik ve ardardalık halinde bir varoluşa sahip olduğu, kodun senkronik boyutunun sistemi zaman dizisinin dışına yerleştirdiği doğruysa, o vakit mesajın bu zamansal varoluşu onun aktüalitesine tanıklık eder. Aslında sistem var değildir. O sadece zımnî bir varoluşa sahiptir. Dile aktüalitesini yalnızca mesaj verebilir, ve söylem dilin bizatihi varlığının temelidir, çünkü yalnızca somut ve her zaman eşsiz söylem edimleri, kodu aktüel hale getirir.

Ancak Benveniste'in adlandırdığı gibi "söylem örneği" yalnızca bu uçup giden olaysa, bu ilk kriter tek başına aydınlatıcı olmaktan çok aldatıcı olacaktır. Bu durumda bilim onu ıskartaya çıkarmakta haklı olacak, ve söylemin ontolojik niteliği mânasız ve ehemmiyetsiz olacaktır. Bununla birlikte, bir söylem edimi yalnızca geçici ve uçup gidici değildir. O teşhis edilebilir ve biz onu tekrar yahut başka ifadeyle söyleyebilelim diye aynı olarak yeniden teşhis edilebilir. Biz onu başka bir dilde söylevebilir yahut bir dilden bir diğerine tercüme bile edebiliriz. Bütün bu

dönüşümler boyunca o kendine ait kimliği korur; bu kimlik, onun önerme içeriği, yani "aslında söylenen," diye adlandırılabilir.

Bu yüzden, ilk kriterimizi — olay olarak söylem — aslında söylemi oluşturan ilişkiyi, olay ile anlam arasındaki ilişkiyi hesaba katmak için daha diyalektik bir tarzda yeniden formüle etmeliyiz. Fakat bu diyalektiği bir bütün olarak kavrayabilmek için önce konuşma olayının "objektif" yanına göz atalım.

Yüklem olarak Söylem

Önerme içeriği açısından düşünüldüğünde, cumle tek bir ayırt edici özellikçe karakterize edilebilir: onun bir yüklemi vardır. Benveniste'in gözlemlediği gibi, gramatik özne bile mevcut olmayabilir, fakat yüklem değil. Daha da önemlisi, aynı sistem içinde fonemin bir başka foneme yahut leksemin bir diğer lekseme göre tanımlandığı gibi, bu yeni birim başka birimlerle olan karşıtlığıyla tanımlanamaz. Muhtelif yüklem türleri yoktur; kategoremler (Grekçede, *categorema* = Latincede, *praedicatum*) düzeyinde, sadece bir ayırt edici birimler sınıfını oluşturan yalnızca bir tür linguistik söyleme/ifade, önerme vardır. Netice itibarıyla, bir tür olarak cümleyi kavramak için genel bir sınıf sağlayabilen daha yüksek hiçbir düzen birimi yoktur. Önermeleri bir sıralama düzenine göre birleştirmek mümkündür, ancak onları yekpare kılmak değildir.

Bu linguistik kriter, gündelik dil teorisyenlerince tesis edilmiş tasvirlerle ilişkilendirilebilir. Benveniste'in cümlenin yegâne zarurî faktörü olduğunu söylediği yüklem, "fonksiyonlar"ının mantık öznesinin "fonksiyonlar"ına bağlanabildiği ve direnebildiği böyle paradigmatik du-

rumlarda anlamlı olur. O vakit yüklemin önemli bir niteliği yüklem ile özne arasındaki antitez temelinde ön plana çıkar. Halbuki hakikî mantık öznesi gerçekten tekil özdeşliğin taşıyıcısıdır, yüklemin özne hakkında söylediği şey daima öznenin "evrensel" bir niteliği olarak görülebilir. Özne ve yüklem önermede aynı işi yapmaz. Özne, tekil şeyleri — Peter, Londra, bu masa, Roma'nın çöküşü, Everest tepesine tırmanan ilk insan, vb. — bu mantık fonksiyonuna hizmet eden çeşitli gramatik aygıtlar aracılığıyla seçerek ayırır: özel adlar, zamirler, işaret zamirleri (bu ve şu, şimdi ve sonra, burada ve orada, şimdiyle ilişkili olarak fiil zamanları), ve "kesin tasvirler" (şöyle şöyle/the so and so). Onların tümünün ortaklaşa sahip oldukları şey, hepsinin tek ve yalnızca tek bir kalemi tesbit etmeleridir. Tersine, yüklem bir nitelik türünü, bir şeyler sınıfını, bir ilişki tipini, yahut bir eylem tipini gösterir.

Tekil belirleme ile evrensel yüklem arasındaki bu temel kutuplaşma, konuşma olayının nesnesi olarak kavranan önerme nosyonuna spesifik bir içerik verir. O, *söz* (parole) ile *dil* (langue) arasındaki basit karşıtlığın ima ettiği gibi, söylemin yalnızca uçup giden bir olay, ve bu türde irrasyonel bir entite olmadığını gösterir. Söylem kendine ait bir yapıya sahiptir, ancak yapısalcılığın analitik anlamındaki, meselâ farklı birimlerin eski karşıtlıklarında temellenen birleştirici güç olarak yapıya değil. O daha çok sentetik anlamda bir yapıdır, sözün gelişi, bir ve aynı cümlede belirleme ve yüklem fonksiyonlarının etkileşimi ve birbirine sarılması gibi.

Olay ile Anlam Diyalektiği

Hem bir olay hem de bir önerme olarak, yani, özdeşleşmeyle birleşen yüklem fonksiyonu olarak ele alınan söylem, cümledeki olay ile anlamın diyalektik birliği olan somut bütüne bağlı bir soyutlamadır.

Söylemin bu diyalektik terkibini, fonksiyonlarının etkileşiminde, yani tekil belirleme ile evrensel yüklem kutuplarında yoğunlaşan psikolojik yahut ontolojik bir yaklaşım dikkate almayabilir. O, bu diyalektiği temel prensibi olarak alan somut bir söylem teorisinin vazifesidir. Konuşma olayına ait soyut kavrama vurgu, yalnızca daha önceki daha soyut dil indirgemesine, *dil* (langue) olarak dilin yapısal boyutlarına indirgenmesine karşı bir itiraz tarzı olarak meşrudur, çünkü bir olay olarak konuşma nosyonu kod linguistiğinden mesaj linguistiğine geçiş anahtarı sağlar. O bize söylemin zamansal olarak ve bir şimdi anında gerçekleştiğini, halbuki dil sisteminin zımnî ve zaman dışı olduğunu hatırlatır. Fakat bu özellik sadece dilden söyleme aktüalizasyon hareketinde meydana çıkar. Bu yüzden, konuşmanın olay olarak her müdafaası, ancak ve ancak, o linguistik ustalığımızın (competence) kendini icrada (performence) aktüalleştirmesi nedeniyle, aktüalizasyon ilişkisini görünür kılıyorsa anlamlıdır.

Fakat bu aynı müdafaa, olay karakteri, aktüalizasyon — geçerli olduğu yer burasıdır — problematiğinden bir başka problematiğe, meselâ anlama problematiğine geniş-ler genişlemez kendine zarar verir. *Eğer olay olarak aktüelleşiyorsa, her söylem anlam olarak anlaşılır.* Az önce iki fonksiyonun, özdeşleşme ve yüklemin sentezi olarak tasvir ettiğim anlam yahut mânayla, ben burada önerme içeriğini belirtiyorum. Anlamak istediğimiz, geçiciliği ölçüsünde olay değil, devamlılığı ölçüsünde Eflâtun gibi dile getirmek

gerekirse, ad ile fiilin birbirine sarılmışlığı — olayın anlamıdır.

Bunu söylemekle, konuşma (veya söylem) linguistiğinden dil (*dil/langue* olarak) linguistiğine geri adım atmıyorum. Olay ile anlam, söylem linguistiğinde birbirine eklemlenir. Olayın anlamdaki gizlenişi ve bastırılışı, bizatihi söylemin karakteristiğidir. Bu, dilin intensiyonalitesine, yani dildeki noesis (niyet) ile noema'nın (anlam) ondaki ilişkisine delalet eder. Dil bir *meinen*, bir niyet ise, bu kesinlikle *Aufhebung*'dan (geçersiz kılma) dolayı böyledir; bu *Aufhebung*'la olay hem yalnızca geçici bir şey olarak silinir hem de *aynı* anlama sahip bir şey olarak muhafaza edilir.

Konuşma olayı nosyonunun bu diyalektik yorumunun hermenoytik teşebbüsümüz açısından asıl sonucunu dile getirmeden önce, aksiyomumuzdan — aksiyomumuz şudur: her söylem olay olarak aktüelleşiyorsa, anlam olarak anlaşılmalıdır — doğan bazı önemli çıkarımlar temelinde bu diyalektiğin kendisini daha eksiksiz ve daha somut olarak ele alalım.

İfade Edenin Anlamı ile İfadenin Anlamı

Söylemin kendi kendisine-referansı

Anlam kavramı, olay ile anlam arasındaki temel diyalektiği yansıtan iki yoruma izin verir. Demek istemek (to mean) hem konuşucunun söylediği şey, meselâ söylemek niyetinde olduğu şey, hem de cümlenin söylediği şey, sözün gelişi özdeşleşme fonksiyonu ile yüklem fonksiyonu arasındaki birliği sağlayan şeydir. Diğer bir deyişle, anlam hem noetik hem de noematiktir. Biz söylemin konuşucusuna referansını diyalektiğin olay tarafıyla birbirine bağla-

yabiliriz. Olay bir kimsenin konuşmasıdır. Bu anlamda, sistem yahut kod yalnızca zımnî olması ölçüsünde anonimdir. Diller değil, insanlar konuşur. Fakat söylemin kendine-referansının önerme tarafı, ifade edenin anlamı, Paul Grice'in terimini kullanmak gerekirse, yalnızca psikolojik bir niyete indirgenmeyecekse, gözden kaçırılmamalıdır. Zihindeki anlam söylemin kendinden başka hiçbir yerde bulunamaz. İfade edenin anlamının ifadenin anlamında izi vardır. Nasıl?

Cevabı, semiyotikden ayırt etmek için semantik diye adlandırdığımız söylem linguistiği verir. Cümlenin iç yapısı, linguistlerin "yerdeğiştiriciler" (shifters) dediği, gramatik prosedürler vasıtasıyla konuşucusuna geri atıfta bulunur. Sözün gelişi, kişi zamirlerinin objektif anlamı yoktur. "Ben" bir kavram değildir. Onun "şu anda konuşan kişi" benzeri evrensel bir ifadenin yerine geçmesi mümkün değildir. Onun yegâne fonksiyonu bütün cümleyi konuşma olayının öznesine atfetmektir. O kullanıldığı her sefer ve tek bir özneye atıfta bulunduğu her defa yeni bir anlam kazanır. "Ben," cümlede mantık öznesi olarak ortaya çıkan "ben" kelimesini konuşmada kendine uygulayan kimsedir. Başka yerdeğiştiriciler, söylem referansını konuşucusuna atfeden başka gramatik taşıyıcılar da vardır. Onlar, şimdi etrafında toplandıkları ölçüde fiil zamanlarını içerir ve dolayısıyla konuşma olayı ve konuşucunun "şimdi"sine atıfta bulunurlar. Aynı şey egosentrik (benmerkezci) tikeller olarak değerlendirilebilen zaman ve mekân zarfları ile zamirler için de geçerlidir. Dolayısıyla, söylem tekrar konuşucusuna atıfta bulunmanın birbirinin yerine kullanılabilen birçok tarzına sahiptir.

Söylemin kendine-referansının bu gramatik aygıtlarına dikkat çekerek iki avantaj elde ederiz. Bir taraftan, söy-

lem ile linguistik kodlar arasındaki farklılık için yeni bir kriter kazanırız. Öte taraftan, tümüyle semantik olduğundan, ifade edenin anlamının, psikolojik olmayan (nonpsychological) bir tanımını vermeye muktedirizdir. Hiçbir zihin entitesi hipotize (hypothesized) yahut hipostatize (hypostazised) edilme ihtiyacında değildir. İfadenin anlamı, söylemin bir olay olarak kendi kendine-referansı nedeniyle, tekrar ifade edenin anlamına işaret eder.

Bu semantik yaklaşımı, aynı olay ile önerme diyalektiğine başka iki yaklaşım da takviye eder.

Söyleme ile ilgili (locutionary) ve Söyleme içinde (illocutionary) Edimler

Birincisi çok iyi bilinen "konuşma edimi"nin (bu terimin Anglo-Amerikan anlamında) linguistik analizidir. J. L. Austin, "icraların" (performatives) — vaadler gibi — söylerken söylediği şeyi *yapan* konuşucunun spesifik bir vaadini ima ettiğini ilk fark eden kişiydi. "Söz veriyorum" diyerek kişi gerçekte söz verir, meselâ, kendini yapacağını söylediği şeyi yapmanın yükümlülüğü altına sokar. Bu söyleneni "yapma," olay ile anlam diyalektiğindeki olay kutbuna benzetilebilir. Fakat bu "yapma" aynı zamanda cümle yapısınca sergilenen semantik kuralları da izler: fiil birinci tekil şahıs çekiminde olmalıdır. Keza burada, spesifik bir "gramer," söylemin icra gücünü de destekler. İcralar, ister emirler, dilekler, sorular, uyarılar, isterse iddialar olsun her tür konuşma edimince sergilenen genel bir niteliğin yalnızca belirli durumlarıdır. Bütün bunlar, bir şey söylemenin ötesinde (söyleme ile ilgili edim/the locutionary act), söyleyerek bir şeyi yapar (söyleme içinde yaptığımız şey/the illocutionary act), ve söylemek *vasıtasıyla* etki eder (söylemek suretiyle yaptığımız şey/perlocutionary act).

Söyleyerek yaptığımız edim (illocutionary act) bir vaadi bir emir, dilek, yahut iddiadan ayırt eden şeydir. Ve söyleme içindeki edimin (illocutionary act) "gücü" aynı olay ile anlam diyalektiğini sunar. Her durumda spesifik bir "gramer," söyleme içindeki edimin (illocutionary act) ayırt edici "güç"ünü ifade ettiği belirli bir niyete tekabül eder. İnanmak, istemek, yahut arzulamak gibi psikolojik terimlerle dile getirilebilen şey, bu gramatik aygıtlar ile söyleme içindeki edim (illocutionary act) arasındaki korelasyon sayesinde semantik bir varoluşla kuşatılır.

Karşılıklı-Söyleme Edimi (The Interlocutionary Act)

Olay ile önerme içeriği diyalektiğine bir başka katkıyı söz ediminin söyleme içindeki (illocutionary act) boyutuyla simetriyi korumak üzere karşılıklı-söyleme/konuşma edimi (the interlocutionary act) yahut söylev edimi (the allocutionary act) diye adlandırabileceğimiz şey yapar.

Söylemin önemli boyutlarından biri, birine hitap etmesidir. Söylemin yöneldiği bir başka konuşucu vardır. Konuşucu ve dinleyici çiftinin mevcudiyeti, iletişim olarak dili oluşturur. Dili iletişim açısından inceleme, iletişim sosyolojisiyle başlamaz elbette. Eflâtun'un söylediği üzere, diyalog söylemin temel yapısıdır. Soru sormak ve cevap vermek konuşma hareketi ve dinamiğini destekler, ve bir anlamda onlar başkaları arasında bir söylem modu oluşturmaz. Her söyleme içindeki edim (illocutionary act) bir tür sorudur. Bir şey iddia etmek anlaşmayı ummaktır, tıpkı bir emir vermenin itaat beklemesi gibi. Kendi kendine konuşma — tek kişilik söylem — bile kişinin kendiyle diyalogudur, yahut, bir kez daha Eflâtun'u zikretmek gerekirse, *dianoia* (düşünme) ruhun kendiyle diyalogudur.

Bazı linguistler, iletişimin anahtar olduğu her şeyi kuşatan bir modeldeki değişkenler olarak dilin fonksiyonlarını yeniden formüle etme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Sözün gelişi, Roman Jakobson konuşucu, dinleyici, ve mesaj arasındaki üçlü ilişkiden başlar, sonra modelini zenginleştiren üç başka tamamlayıcı faktör ilave eder. Bunlar kod, temas/kontakt, ve kontekstir. O, bu altı faktörlü sistem temelinde, altı fonksiyonlu bir şema tesis eder. Konuşucuya hissî fonksiyon, dinleyiciye teşvik edici (conative) fonksiyon, mesaja poetik fonksiyon tekabül eder. Kontakt ve kontekst dillendirme (phatic) ve atıfta bulunma fonksiyonlarının taşıyıcılarıyken, kod meta-linguistik fonksiyonu düzenler.

Bu model, (1) söylemi dilden arta kalan bir şey olarak değil de doğrudan tasvir ettiği; (2) irrasyonel bir olayı değil, söylem yapısını tasvir ettiği; ve (3) kod fonksiyonunu iletişimin bağlantı işlemine tâbi kıldığı için dikkate değerdir.

Ancak yeri geldiğinde bu model, olay ile anlam diyalektiğinin sağlayabildiği felsefî bir araştırma için gereklidir. Linguist için iletişim bir olgudur, hatta çok açık bir olgudur. İnsanlar gerçekte başka birileriyle konuşur. Fakat ontolojik bir inceleme için iletişim bir enigma/muamma, hatta bir mucizedir. Neden? Herhangi bir diyalojik söylem yapısının mümkünlüğünün ontolojik şartı olarak bir arada olma (being-together), her insanî varlığın temel yalnızlığını aşma yahut üstesinden gelme yolu olduğu için. Yalnızlıkla, bizim genellikle kalabalıkta izole edilmişlik hissetmemizi, yahut tek başına yaşamamızı ve ölmemizi değil, çok daha radikal anlamda, kişinin tecrübe ettiği şeyin başka bir kişiye falan falan tecrübe olarak bütünüyle nakledilemeyeceğini kasdediyorum. Benim tecrübem doğrudan si-

zin tecrübeniz olamaz. Bir bilinç akışına ait bir olay, aynen bir başka bilinç akışına nakledilemez. Ancak yine de benden size bir şey intikal eder. Bir şey bir hayat alanından bir diğerine nakledilir. Bu bir şey tecrübe edilmişlik olarak tecrübe değil, onun anlamıdır. İşte mucize. Tecrube edilmiş bir şey olarak tecrübe, yaşanmış bir şey olarak tecrübe özel kalır, ancak anlamı, yani mânası genel hale gelir. Bu tarzdaki iletişim, yaşanmış tecrübenin yaşanmış bir şey olarak radikal iletilemezliğinin/nakledilemezliğinin (noncommunicability) aşılmasıdır.

Olay ile anlam diyalektiğinin bu yeni boyutu dikkate değerdir. Olay yalnızca ifade edilmiş ve nakledilmiş bir şey olarak tecrübe değil, aynı zamanda öznelerarası mübadele, diyalogun vuku'dur. Söylem ânı diyalog ânıdır. Diyalog iki olayı, konuşma ve dinlemeyi, birbirine bağlayan bir olaydır. Bu diyalojik olaydan dolayı, anlam olarak anlama homojendir. Dolayısıyla soru şudur: söylemin kendisinin diyalog olayında anlamlı olarak iletilebilen boyutları nelerdir?

Bu soruya verilebilecek ilk cevap açıktır. İletilebilen şey her şeyden önce söylemin önerme içeriğidir, ve biz asıl kriterimize — anlam artı olay olarak söylem — döneriz. Bir cümlenin mânası, tâbir caizse, cümleye "dışsal" olduğu için nakledilebilirdir; söylemin kendisine bu dışsallığı — olayın anlamında kendini-aşkınlığıyla (self-transcendence) sinonimdir — söylemi başkasına *açar*. Mesajın nakledilebilirlik temeli anlamının yapısındadır. Bu, bizim hem özdeşlik fonksiyonu (burada taşıyıcı mantık öznesidir) hem de ifade fonksiyonunun (potansiyel olarak evrenseldir) sentezini iletebildiğimize imada bulunur. Biz bir kimseyle konuşurken, özel adlar, işaret zamirleri, ve belirli tasvirleri içeren genel aygıtlar sayesinde söylemek istediğimiz biri-

cik şeye işaret ederiz. Ben, tekil bir tecrübeye genel bir boyut kazandıran gramatik aygıtlar sayesinde, başkasının kendi işaret ettiğim aynı kalemi belirlemesine yardım ederim. Aynı şey, leksikal entitelerin türle ilgili boyutunca iletilen yüklemin evrensel boyutu için de geçerlidir.

Elbette, bu ilk karşılıklı anlama düzeyi bazı yanlış anlamalardan mahrum değildir. Kelimelerimizin çoğu polisemiktir (çok anlamlıdır); birden fazla anlamları vardır. Ancak, tâbir caizse, kelimelerimizin polisemisini eleyecek, mümkün yorumlar plüralitesini, yani kelimelerin elenmemiş polisemisinden kaynaklanan söylem belirsizliğini azaltacak söylemin kontekstüal fonksiyonudur. Ve kontekstin bu eleyici fonksiyonunu harekete geçirecek olan şey diyalogun fonksiyonudur. Kontekstüal olan diyalojik olandır. İşte tam bu anlamdadır ki, diyalogun kontekstüal rolü önerme içeriğiyle ilgili yanlış anlama alanını daraltır ve tecrübenin iletilemezliğini kısmen aşar.

Fakat, önerme içeriği söyleme ile ilgili edimin (locutionary act) bağlantılı olduğu yegâne unsurdur. Peki konuşma ediminin başka boyutlarının, özellikle de söyleme içinde yaptığımız şeyin (illocutionary act) iletilebilirliği konusunda ne diyebiliriz? Eylem ile yapı, olay ile anlam diyalektiğinin en kompleks olduğu yer burasıdır. Söylemin ya tasvir edici yahut icracı, ya bir şeyi ifade etme edimi veyahut emir, arzu, söz verme, veya uyarı edimi olan karakteri nasıl iletilebilir ve anlaşılabilir? Daha radikal bir biçimde dile getirmek gerekirse, konuşma edimini söyleme içinde yapılan bir şey (illocutionary act) olarak iletebilir miyiz?

Bir söyleme içinde yaptığımız şeyi (illocutionary act) bir diğer söyleme içinde yaptığımız şeyle (illocutionary act) karıştırmanın bir onerme edimini yanlış anlamaktan daha kolay olduğuna kuşku yoktur. Asıl sebep linguistik

olmayan (nonlinguistic) olguların linguistik işaretlerle birbirine sarılmış olmasıdır, ve bu faktörleri — fizyonomi, jest, ve ses tonlamasını kapsayan faktörleri — somut birimlere/ünitelere dayanmadıkları, kodları daha değişken ve mesajlarını gizlemek yahut taklit etmek daha kolay olduğu için yorumlamak daha güçtür. Yine de söyleme içinde yaptığımız şey (illocutionary act) linguistik işaretler olmaksızın düşünülemez. Onlar, zamanlar ve kodifiye edilmiş zarf terimleri yahut başka muadil dolaylı aygıtlara ilaveten bildirme kipi, şart kipi, emir kipi, ve dilek kipi gibi gramatik kiplerin kullanımını içerir. Yazı, yalnızca bu sözlü/şifahî konuşmanın linguistik işaretlerini korumakla kalmaz, aynı zamanda konuşucu bir yazar haline geldiğinde gözden kaybolan fizyonomik ve mimik/jest içeren ifadeleri göstermek için tırnak işareti, ünlem işareti, soru işareti gibi tamamlayıcı farklı göstergeler de ilave eder. Dolayısıyla, söyleme içinde yaptığımız şeyler (illocutionary act), "gramer"leri olayı açık bir yapıyla teçhiz ettiği ölçüde birçok şekilde iletilebilir.

Ben, söylemek suretiyle yaptığımız şeyin (perlocutionary act) — korkutma, baştan çıkartma, ikna etme gibi konuşarak yaptığımız şeylerin — bu tür edimlerde linguistik olmayanın linguistik olan üzerinde öncelikli olduğu ölçüde, konuşma ediminin en az iletilebilir boyutu olduğunu söyleme eğilimindeyim. Söylemek suretiyle yapma (perlocutionary) fonksiyonu aynı zamanda en az iletilebilir fonksiyondur; çünkü bir davranış anlamında "cevap/tepki" doğuran bir "uyaran/sitimulus" türünü değil, dinleyici tarafından kabul niyetini gerektirmesi dolayısıyla en az intensiyonel edimdir. Söylemek suretiyle yapma (perlocutionary) fonksiyonu, daha ziyade edim karakteri ile dilin refleks karakteri arasındaki sınırı belirlememize katkıda bulunur.

Söyleme ile ilgili edim (locutionary act) ve söyleme içinde yaptığımız şey (illocutionary act), maksatları ne iseler o olduklarının — tekil bir belirleme, evrensel ifade, beyan, emir, arzu, söz verme, vb. — kabul edilme niyetini ima ettiği ölçüde edimlerdir — ve dolayısıyla olaylardır.[4] Bu kabul edilme rolü, bize, söyleme niyetinin kendisinin bir ölçüde iletilebilir olduğunu söyleme imkânı verir. Niyetin niyet olarak yalnızca konuşucunun tecrübe ettiği psikolojik bir boyutu vardır. Sözün gelişi, söz vermekte vaat/taahhüt; iddiada inanç; arzuda istek; vb. söz konusudur; ve bu Searle'ün analizini izlersek, konuşma ediminin psikolojik şartını oluşturur.[5] Ancak bu "zihin edimleri" (Peter Geach) kökten iletilebilemez değildir. Onların gayesi kabul edilmiş olma niyetine, dolayısıyla başkasının niyetinin niyetine imada bulunur. Bu böyle bir şey olarak başkasınca tanımlanmış, onaylanmış, ve kabul edilmiş olmaya ilişkin niyet, bizatihi niyetin parçasıdır. Husserl'in vokabüleriyle diyebiliriz ki, o psişik olandaki noetik olandır.

Noetik olanın kriteri iletilebilirlik niyeti, yani intensiyonel edimin kendi içindeki kabul görme beklentisidir. Noetik olan, diyalog olarak söylemin ruhudur. Bu yüzden, söyleme içinde yaptığımız şey (illocutionary act) ile söylemek suretiyle yaptığımız şey (perlocutionary act) arasındaki farklılık, benim niyetimi kabul etmesi vasıtasıyla dinleyicide belirli bir zihin edimi üretecek niyetin ilkinde mevcut ve ikincisinde namevcut olmasından başka hiçbir şey değildir.

---

[4] Bu nokta Paul Grice tarafından etkili ve ikna edici biçimde gösterilmiştir. Onun şu çalışmalarına bkz. "Meaning," *Philosophical Review*, 66 (1957): 377-88; "Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and World-Meaning," *Foundations of Language*, 4 (August 1968): 225-45; "Utterer's Meaning and Intentions," *Philosophical Review*, 78 (1969): 147-77.

[5] John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (New York: Cambridge University Press, 1969).

Bu niyetlerin karşılıklılığı diyalog olayıdır. Bu olayın taşıyıcısı, kabulün kasdedilen anlamın içerdiği "gramer"idir.

Bu olay ile anlam diyalektiği tartışmasını neticelendirmek için, dilin özel tecrübenin genel/açık hale geldiği sürecin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Dil bir dışavurumdur; bu bir içevurum (impression) aşkınlaşarak dışavurum (ex-pression) haline geldiği, yahut başka bir söyleyişle, psişik olan noetik olana dönüştüğü için böyledir. Dışavurum ve iletilebilirlik bir ve aynı şeydir, çünkü onlar hayatımızın bir unsurunun söylemin *logos*'una bu girişinden başka bir şey değildir. Orada, en azından bir an için de olsa, söylemin müşterek ışığı hayatın tenhalığını doldurur.

"Mâna" ve "Referans" Olarak Anlam

Önceki iki kısımda olay ile anlam diyalektiği, söylem anlamının iç diyalektiği olarak geliştirilmişti. Demek istemek (to mean) konuşucunun yaptığı şeydir. Fakat o, aynı zamanda cümlenin de yaptığı şeydir. İfadenin anlamı (utterance meaning) — önerme içeriği mânasında — bu anlamın "objektif" yanıdır. İfade edenin anlamı (utterer's meaning) — cümlenin kendine-referansı, konuşma ediminin söyleme içinde yaptığımız şey (illocutionary act) boyutu, ve dinleyiciden kabul görme niyetinin üçlü mânasında — anlamın "subjektif" yanıdır.

Bu subjektif-objektif diyalektiği, anlamın anlamını tüketemez ve dolayısıyla söylemin yapısını da tüketemez. Söylemin kendisinin "objektif" yanı iki farklı tarzda ele alınabilir. Biz söylemin "ne" olduğunu yahut söylemin "ne hakkında" olduğunu söyleyebiliriz. Söylemin "ne" olduğu

onun "mâna"sıdır, "ne hakkında" olduğuysa onun "referans"ıdır (atıfta bulunduğu şeydir). Mâna ile referans arasındaki bu ayırım, modern felsefeye, İngilizceye "On Sense and Reference" ["Anlam ve Referans Üzerine"] başlığıyla tercüme edilen *"Ueber Sinn und Bedeutung"* adlı meşhur makalesiyle Gottlob Frege tarafından takdim edilmiştir.[6] Bu ayırım, bizim semiyotik ile semantik arasında yaptığımız ilk ayırımla doğrudan ilişkilendirilebilecek bir ayırımdır. Yalnızca cümle düzeyi, bizim söylenen şeyi ve onun ne hakkında söylendiğini ayırt etmemize imkân verir. Dil sisteminde, meselâ bir sözlükte, hiçbir referans problemi yoktur; göstergeler yalnızca sistem dahilindeki diğer göstergelere atıfta bulunur. Ancak, dil cümleyle kendi dışına yönelir. Mâna söylemde içkin ve ideal mânada objektifken, referans dilin kendisini aşma hareketini ifade eder. Başka bir söyleyişle, mâna özdeşleşme fonksiyonuyla ifade fonksiyonunu cümle içinde ilişkilendirir, ve referans dili dünyaya bağlar. Bu söylemin doğru olma iddiasının diğer adıdır.

Buradaki belirleyici olgu dilin yalnızca kullanıldığında referansa sahip olmasıdır. Strawson'un Russell'ın "On Denoting" ["Gösterme/İfade etme Hakkında"] adlı makalesine meşhur cevabında gösterdiği gibi, aynı cümle, yani aynı mâna bir söylem ediminin durumuna veya şartlarına bağlı olarak atıfta bulunabilir yahut bulunmayabi-

---

6 G. Frege, "On Sense and Reference," trans. Max Black, in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Peter Geach and Max Black (eds.) (Oxford: Basil Blackwell, 1970), ss. 56-78.

7 P. F. Strawson, "On Referring," *Mind*, 59 (1950); 320-44. Ayrıca bkz. Bertrand Russel, "On Denoting," *Mind*, 14 (1905): 479-93; yeniden basımı *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (London: George Allen & Unwin, 1956), ss. 39-56.

lir.[7] Hiçbir iç işaret (mark) cümlenin kullanımından bağımsız güvenilir bir anlam (denotation) kriteri tesis edemez. Netice itibarıyla, mâna ile referans diyalektiği daha önce sözünü ettiğiniz olay ile anlam diyalektiğiyle alâkasız değildir. Atıfta bulunmak belirli bir durumda ve belirli bir kullanıma göre cümlenin yaptığı şeydir. Bu, aynı zamanda konuşucunun kelimelerini gerçekliğe uygularken yaptığı şeydir de. Bir kişinin belirli bir zamanda bir şeye atıfta bulunması bir olaydır, bir konuşma olayıdır. Fakat bu olay, yapısını mâna olarak anlamdan alır. Konuşucu ideal mâna yapısı temelinde, veya vasıtasıyla bir şeye atıfta bulunur. Mâna, tâbir caizse, konuşucunun atıfta bulunduğu niyeti aşar. Bu durumda olay ile anlam diyalektiği, mâna ile referans diyalektiğinden dolayı yeni bir gelişme kazanır.

Fakat mâna ile referans diyalektiği, bağımsız bir kılavuz ilke sayılabilecek kadar orjinaldir. Yalnızca bu diyalektik, dil ile dünyadaki varlığın ontolojik durumu (ontological condition) arasındaki ilişki hakkında bir şey söyler. Dil kendi başına bir dünya değildir. O, bir dünya bile değildir. Ancak dünyada olduğumuzdan, durumlardan etkilendiğimizden, ve kendimizi bu durumlara bilinçle yöneldiğimizden, söyleyecek bir şeyimiz, yani dile getirilecek tecrübemiz vardır.

Bu tecrübeyi dile getirme nosyonu referansın ontolojik koşuludur; iç doğrulaması olmayan bir postüla — bu postülaya göre tesbit ettiğimiz tekil şeylerin varolduklarını farzederiz — olarak dilde yansımasını bulan ontolojik bir koşul. Bir şeyin tesbit edilebildiği düzende olması gerektiğini varsayarız. Tesbit etme temeli olarak bu varoluş postülası, Frege'nin nihaî belirlemede, bizim yalnızca mânayla tatmin olmadığımızı, ayrıca bir referans varsaydığımızı

söylerken söylemek istediği şeydir.[8] Dahası bu postüla, bir roman yahut oyundaki karakterler gibi kurgu entitelere (fictional entities) atıfta bulunmak istediğimizde, spesifik bir talimat eklememizi gerektirecek kadar zarurîdir. Bu ilave tutunma (suspension) kuralı, tekil belirleme (singular identification) fonksiyonunun kaynağı bakımından meşru bir varoluş sorununa yol açtığını doğrular.

Ancak dil dışını bu maksatlı gösterme, eğer bu dışsallaşma dünyada olma tecrübesinden başlayan ve bu ontolojik koşuldan onun dildeki ifadesine doğru ilerleyen bir önceki ilk hamlenin muadili değilse, yalnızca bir postülaya dayanacak ve sorgulanabilir bir dilin dışına sıçrama olarak kalacaktır. Bu böyledir, çünkü orada söylenecek bir şey vardır, çünkü dile getireceğimiz bir tecrübemiz vardır; buna karşılık dil yalnızca ideal anlamlara yönelmekle kalmaz varolan şeye de atıfta bulunur

Söylediğim gibi, bu diyalektik, söylem olarak dil teorisine yön verebilecek ve hatta çekirdek olay ile anlam diyalektiğinin yeni bir formülasyonunu sağlayacak ölçüde temel ve aslîdir. Eğer dil esas itibarıyla referansta bulunan bir şey değilse, anlamlı olabilir mi? Eğer dil söylemdeki kullanımında yerini aldığı bir şeye doğru istikamet alamıyorsa, biz göstergenin temsil ettiği şeyi nasıl bilebiliriz? Neticede, semiyotik semantiğin yalnızca bir soyutlaması olarak sahneye çıkar. Dahası göstergenin gösteren ile gösterilen arasındaki iç farklılık olarak semiyotik tanımı, temsil ettiği şeye atıf/referans olarak kendi semantik tanımını varsayar. O vakit, en kesin semantik tanımı, mânanın iç yahut içkin oluşumunu, referansa yönelik dış veya aşkın maksada bağlayan teoridir.

---

[8] Frege, op. cit., p. 61; ayrıca bkz. s. 63.

Referans probleminin bu evrensel anlamlandırılışı (signification) öylesine kapsamlıdır ki, ifade edenin anlamı (utterer's meaning) dahi söylemin kendi kendisine referansı olarak, yani bir söylem yapısma sahip konuşucusunun tasarımı olarak referans dilinde dile getirilmiş olmalıdır. Söylem, dünyaya atıfta bulunduğu sırada geriye, konuşucusuna da atıfta bulunur. Bu korelasyon tesadüfî değildir, çünkü nihayetinde konuşmada dünyaya atıfta bulunan konuşucudur. Fiiliyatta ve kullanım esnasında söylem, bir ileri bir geri, konuşucuya ve dünyaya atıfta bulunur.

Bu söylem olarak dilin nihaî kriteridir.

Bazı Hermenoytik İmalar

İncelememizin bu başlangıç aşamasında bile, yorum teorimizin yukarıdaki analizinin bazı imalarını sezmek mümkündür.

Söz konusu ımalar, esasen Romantisist hermenoytik geleneğindeki konuşma olayı kavramının kullanımı ve suistimaliyle ilgilidir. Schleiermacher ve Dilthey'dan doğan bir şey olarak Hermenoytik yorumu "anlama" kategorisiyle özdeşleştirme, ve anlamayı yazarın niyetinin söylemin ilk durumundaki primitif alıcıların/muhatapların bakış açısından tanınması/kabulü olarak tanımlama eğilimindedir. Yazarın niyetine ve ilk dinleyiciye verilen bu öncelik, daha sonra diyalogu her anlama durumunun modeli haline getirme, ve dolayısıyla öznelerarasılık çerçevesini hermenoytike empoze etmek eğilimindedir. Böylece bir metni anlamak bir kimsenin başka bir kimseye cevap vermesindeki diyalojik durumun yalnızca özel bir durumudur.

Hermenoytik anlayışın bu psikolojize edilmesinin Hıristiyan teolojisinde büyük bir etkisi vardır. Bu, Söz-Olay (Word-Event) teolojilerini beslemiştir; Söz-Olay teolojileri için olay par excellence/mükemmel bir konuşma olayıdır ve bu konuşma olayı da Kerygma yani İncil'in tebliğidir. Orjinal/ilk/kaynak olayın anlamını inanç eylemiyle kendimize uygularız; orjinal olayın anlamı, kendisini bu şimdi yaşadığımız onu kendi kendimize uygulama olayında ifşa eder.

Benim buradaki teşebbüsüm bu hermenoytikin, hermenoytiki psikolojize edici ve ontolojik önyargılarından kurtarmak için, bir söylem felsefesi yaklaşımından varsayımlarını sorgulamaktır. Fakat amacım, konuşma olayı kategorisine dayanan bu hermenoytike, karşıtı olabilecek, yani metinlerin önerme içeriğinin yapısal analizi olabilecek bir hermenoytikle karşı çıkmak değildir. Bu tür bir hermenoytik aynı diyalojik-olmayan (non-dialogical) tek yanlılıktan (onesidedness) mustarip olacaktır. Psikolojize edilen hermenoytikin varsayımları — karşıtı olan hermenoytikin varsayımları gibi — söylemdeki olay ile anlam diyalektiği ile anlamın kendisindeki mâna ile referans diyalektiğinin çifte bir yanlış anlamasından kaynaklanır. Bu çifte yanlış anlama, daha sonra, yoruma hatalı bir görev, en iyi ifadesini şu ünlü sloganda bulan bir görev yüklenmesine yol açar: "yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak." Dolayısıyla, bu tartışmada bahis konusu olan şey, hermenoytik görevin doğru tanımıdır.

Ben elinizdeki denemenin, kendisini her türlü yanlış anlamayı elimine edecek yeterlilikte olduğu iddiasında değilim. Spesifik bir yazı incelemesi olmaksızın, söylem teorisi henüz bir metin teorisi değildir. Ancak biz yazılı bir metnin bir söylem formu, yani yazıya geçirme durumun-

daki söylem olduğunu göstermeyi başarırsak, o vakit mümkün söylem koşulları mümkün metin koşullarıdır da. Bu koşullara ilişkin tartışmamızın gösterdiği gibi, konuşma olayı nosyonu geçersiz kılınmamıştır, aksine olay ile anlam ve mâna ile referans çifte başlığı altında özetlenen bir diyalektik kutuplar serisine tâbi kılınmıştır. Bu diyalektik kutuplar bize, niyet ve diyalog kavramlarının hermenoytikden ihraç edilmediğini, aksine diyalektik-olmayan bir söylem kavramının tek yanlılığından kurtarıldığını öngörme imkânı verir.

Elinizdeki denemenin, denemelerin tümünün çekirdeği değilse de, gerçekten kelimenin en güçlü anlamında *ilk* deneme olmasının sebebi de budur.

2

Konuşma ve Yazı

Hermenoytik metin-yönelimli yorum olduğu ölçüde, ve metinler başka şeylerin yanı sıra yazılı dilin örnekleri olduğu ölçüde, hiçbir yorum teorisinin yazı problemiyle başa çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla bu denemenin amacı iki boyutludur. İlk amacım, konuşmadan yazmaya geçişin mümkün şartlarının birinci denemede tasvir edilen söylem teorisinde, bilhassa da orada ele alman olay ile anlam diyalektiğinde olduğunu göstermektir. İkinci amacım ise, yazının sergilediği intensiyonel dışsallaştırma türünü hermenoytikin merkezî bir problemiyle, mesafeli tavır takınma (distanciation) problemıyle ilişkilendirmektir. Bu dışsallaştırma kavramı — bu denemenin ilk kısmında eleştirmekten ziyade yararlanmayı düşündüğüm kavramdır — ikinci kısımda problematik hale gelecek. Eflâtun'un yazıyı yabancılaşmanın bir türü olarak eleştirisi, söylemin yazıya elverişli dışsallaşmasının tasvir edici ele alınışından eleştirel ele alınışına geçişi sağlayacaktır.

Konuşmadan Yazıya

Yazıda vuku bulan şey, zımnî haldeki bir şeyin, canlı konuşmadaki tohum halindeki ve yeşermekteki bir şeyin tam tezahürü, başka bir ifadeyle anlamın olaydan kopuşudur. Ancak bu kopuş, ilk denememde tartıştığım temel söylem yapısını geçersiz kılmak gibi bir şey değildir. Metnin şimdi ortaya çıkan semantik otonomisini, yine de olay ile anlam diyalektiği yönetir. Ayrıca, bu diyalektiğin yazıyla açık ve net hale geldiği söylenebilir. Yazı, söylemin tam tezahürüdür. Jacques Derrida'nın yaptığı gibi[1], yazının konuşmadan ayrı bir kaynağı olduğunu ve bu temelin konuşmaya, onun sesine, ve onun *logos*'una aşırı dikkat/ilgi gösterdiğimiz için yanlış anlaşıldığını savunmak, söylemin aktüalizasyonunun her iki modunun söylemin diyalektik oluşumundaki temelini gözden kaçırmaktır.

Bunun yerine ben, Roman Jakobson'un "Linguistics and Poetics" ["Linguistik ve Poetik"][2] adlı meşhur makalesinde tasvir ettiği iletişim şemasından başlamamızı öneriyorum. O, iletişim söyleminin altı temel "faktörü"ne — konuşucu, dinleyici, araç/medyum veya kanal, kod, durum, ve mesaj — altı mütekabil "fonksiyon" ekler: duygu, arzu, ilişki, meta-dil, referans fonksiyonları, ve poetik fonksiyonları. Bu şemayı başlangıç noktası alarak, biz hangi değişimlerin, dönüşümlerin, veya deformasyonların, söylem yazıya geçirildiğinde, olgular ile fonksiyonların ilişkisini etkilediğini araştırabiliriz.

---

1 Jacques Derrida, *La voix et le phénoméne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967); *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967); *De la grammatologie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1967); "La Mythologie blanche," *Rhétorique et philosophie, Poétique*, 5 (1955), yeniden basımı *Marges de la philosophie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1972), ss. 247-324.

2 T. A. Sebeok (ed), *Style in Language* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1960), ss. 350-377.

Mesaj ve Araç/Medyum: Sabitleştirme (Fixation)

Konuşmadan yazıya geçişteki en açık değişme, mesaj ile onun aracı/medyumu veya kanalı arasındaki ilişkiyle ilgilidir. İlk bakışta, o yalnızca bu ilişkiyle ilgilidir, fakat daha yakından incelendiğinde, ilk değişim belirleyici bir tarzda bütün faktörler ve fonksiyonları etkileyerek her istikamette yayılır. Bu yüzden, görevimiz bu merkezî değişimden onun muhtelif periferik etkilerine doğru ilerlemek olacaktır

İletişim aracının/medyumunun doğasındaki basit bir değişim olarak yazı problemi, söylemin bir haricî taşıyıcıda — bu haricî taşıyıcı insan sesi dışında taş da olabilir, papirüs de olabilir, kağıt da olabilir — sabitlenmesi (fixation) problemiyle özdeştir. Dolaysız sesli, fizyonomik, veya jest/mimik ifadenin yerini alan bu yazıya geçirme, haddi zatında muazzam bir kültürel başarıdır. İnsanî gerçek ortadan kalkar. Artık mesajı maddî "izler/işaretler" taşır. Bu kültürel başarı, ilkin söylemin olay karakteri ve sonra da anlamla ilgilidir. Bu, söylem yalnızca, söylemin konuşma olarak uçup gidebilen veya yazı olarak sabitlenebilen geçici ve şimdiki örneğinde varolabildiği için böyledir. Olay görünüp kaybolduğu için, bir yazıyla kayda alma, sabitleme problemi vardır. Sabitlemek istediğimiz şey söylemdir, *dil* (langue) olarak dil değil. Biz yazıyla alfabe, leksikon, ve grameri sabitleştiririz; bütün bunların sabitleştirilmesiyse tek bir şeyin sabitlenmesine hizmet eder: söylem. Dilin zamandışı (atemporal) sistemi ne görünür ne de kaybolur, o basitçe vuku bulmaz. Yalnızca söylem sabitlenir, çünkü olay olarak söylem kaybolmaz.

Ancak sabitleme fenomeninin bu diyalektik olmayan (nondialectical) tasviri, yazıya geçirme sürecinin çekirdeğine ulaşamaz. Yazı söylem örneğini yok olmaktan kurta-

rabilir; çünkü yazının fiilen sabitlediği şey, konuşma olayı değil, konuşmada "söylenen", yani "olay-anlam" çiftini tesis eden intensiyonel dışsallaştırmadır. Yazdığımız, yani kaydettiğimiz şey konuşma edimının noeması, başka bir deyişle konuşma olayının anlamıdır, olay olarak olay değil. Bu denemenin ikinci kısmında bizim Eflâtun'un daha sonraki takipçilerini akla getirecek olmamız tehlikesine rağmen, bu kaydedilme söylemin yazgısıdır. Ancak *sagen* — "söyleme" (the "saying") — *Aus-sage*'ye, yani tebliğe dönüştüğünde, işte ancak o zaman, söylem, çekirdeğinin diyalektiğinin tam olarak ifadesinde söylem olarak gerçekleşir.

Konuşma olayı nosyonunu, konuşma edimi, yani söyleme ile ilgili (locutionary), söyleme içinde yaptığımız (illocutionary), ve söylemek suretiyle yaptığımız (perlocutionary) edimler olarak tam tasviriyle burada ayrıntılarıyla ele almamız gerekmiyor. İlk denememde gösterdiğim gibi, bu edimlerin her biri olay ile anlam diyalektiğine tâbidir. Onu görünür ve açık tarzda ifade eden gramatik işaretlerden dolayı, söylemin intensiyonel dışsallaşması kısmî konuşma edimleri hiyerarşisinin tümüyle bağlantılıdır. Söyleme ile ilgili edim (the locutionary act) kendisini cümlede dışsallaştırır, onun iç yapısı aynı varlık olarak belirlenebilir ve tekrar tekrar belirlenebilir, ve dolayısıyla o yazıyla kaydedilerek muhafaza edilebilir. Söyleme içinde yaptığımız şeyin (the illocutionary act), "güç"ünü (force) ifade eden gramatik paradigmalar ve prosedürler vasıtasıyla dışsallaştırılabildiği ölçüde yazıyla kaydedilebilir. Ancak konuşulan söylemdeki ifade edici olmayan güç (illocutionary force) mimik ve jest unsurlarına, söylemin vurgu (prosody) diye adlandırdığımız dile getirilmemiş (nonarticulated) boyutlarına dayandığı ölçüde, ifade edici olmayan gücün (illocutionary force) önerme anlamından daha

az yazıya geçirilebilir olduğu kabul edilmelidir. Nihayet, söylemek suretiyle yaptığımız şey (the perlocutionary act) önceki denemede verilen sebeplerden dolayı söylemin en az yazıyla kaydedilebilen boyutudur. O, yazılı dilden çok konuşulan dili karakterize eder.

Her durumda o, yazılı kaydı mümkün kılan konuşma ediminin farklı düzeylerine uygun intensiyonel dışsallaştırmadır, öyle ki son analizde sabitleme problematiğinin genişlemesi çok boyutlu yapısıyla konuşma ediminin intensiyonel dışsallığına eşit olabilsin.

O halde, sabitleme ve yazıya geçirme problematiği yazı problemini tüketebilir mi?

Başka bir deyişle, yazı yalnızca, insan sesi, yüzü, ve jestinin yerini konuşucunun kendi bedeninden başka maddî izlerin/işaretlerin aldığı bir araç/medyum değişimi sorunu mudur?

Yazının icadıyla ilişkili olabilen sosyal ve politik değişimler silsilesini dikkate aldığımızda, yazının sırf maddî sabitlemeden çok daha fazla bir şey olduğunu tahmin edebiliriz. Bu muazzam başarıların sadece bazılarını kendimize hatırlatmamız gerekiyor. Emirlerin ciddi tahrifler olmaksızın aşırı uzak mesafelere nakledilebilme imkânı, [mesafeli] bir devletin uyguladığı politik yönetimin doğuşuyla bağlantılı olabilir. Yazının bu politik iması sonuçlarından yalnızca biridir. Hesaplama kurallarının sabitlenmesi pazar ilişkilerinin, dolayısıyla ekonominin doğuşuna atıfta bulunabilir. Arşivlerin kuruluşu tarihin doğuşuna. Belirli bir yargıcın kanaatinden bağımsız, kararlar/hükümler standardı olarak yasanın sabitlenmesi adaletin ve hukukî kodların vb. doğuşuna atıfta bulunabilir. Böylesi bir yoğun etkiler serisi, yazıyla sabitlemenin insanî söylemi yalnızca yok olmaktan korumakla kalmadığını, aynı

zamanda iletişim fonksiyonunu da derinden dönüştürdüğünü ima eder.

İkinci bir mülahaza, bize bu yeni düşünceyi takip etme cesareti verebilir. Yazı, yalnızca önceki şifahî söylemin sabitlenmesi, yani konuşulan dilin yazıya geçirilmesi değil, ayrıca insan düşüncesinin ara konuşulan dil safhası olmaksızın doğrudan yazıya geçirilmesi olduğu ölçüde spesifik bir problem doğurur. Bu durumda, yazı konuşmanın yerini alır. Söylem anlamı ile maddî araç/medyum arasında bir kestirme yol açılır. Bu noktada, kelimenin özgün anlamıyla edebiyatla ilişkiye gireriz. Söylemin kaderi *littera*'dır, *vox* değil.

Bu yer değişikliğinin kapsamını ölçmenin en iyi yolu, iletişim sürecinin başka unsurları arasında vuku bulan değişimler silsilesine göz atmaktır

Mesaj ve Konuşucu

Değiştirilen ilk ilişki mesajın konuşucuyla ilişkisidir. Aslında bu değişim bütün olarak konuşma durumunu (interlocutionary situation) etkileyen iki simetrik değişimden biridir. İletişim zincirinin bir ucundaki mesaj ile konuşucu arasındaki ilişki ve öteki uçtaki mesaj ile dinleyici arasındaki ilişki, yüzyüze ilişkinin yerini söylemin *littera*da doğrudan kaydından doğan çok daha kompleks okuma ve yazma ilişkisi aldığında derin bir dönüşüme uğrar. Bu diyalojik durum infilak ederek genişler. Yazı-okuma ilişkisi artık özel bir konuşma-dinleme ilişkisi değildir.

Bu değişimleri daha detaylı ele alırsak, söylemin tekrar konuşucusuna atıfta bulunmasının şöyle sonuçlara yol açtığını görürüz. Söylemde, cümlenin farklı subjektivite ve kişilik göstergeleriyle konuşucusuna işaret ettiğini söyle-

miştik. Ancak konuşulan söylemde, söylemin konuşan özneye tekrar atıfta bulunma kabiliyeti bir doğrudan doğruyalık/dolaysızlık karakteri arz eder, çünkü konuşucu konuşma durumuna aittir. Konuşucu, orada-varlığın, *Da-sein*'ın hakikî anlamında, oradadır. Netice itibarıyla konuşucunun subjektif niyeti ve söyleminin anlamı, konuşucunun söylemek istediği şeyden ve söyleminin söylediği şeyden aynı anlam çıkarılacak tarzda birbiriyle örtüşür. Önceki denemede gözden geçirdiğimiz, Almanca *meinen* ve İngilizce "to mean" (ifade etmek) ifadelerinin belirsizliği/muğlaklığı sözkonusu diyalojik durumdaki bu örtüşmeye tanıklık eder. Fakat yazılı söylemle birlikte, yazarının niyeti ile metnin anlamının uyumu sona erer. Metnin şifahî anlamı ve yazarın zihnî niyetinin bu birbirinden kopuşu, önceki sözlü söylemin yalnızca sabitleşmesini aşarak, onun kesin anlamının kaydı kavramıyla sonuçlanır. Yazıya geçirme metnin semantik otonomisiyle sinonim/eşanlamlı hale gelir, ve bu da yazarın zihnî niyetinin metnin şifahî anlamından, yazarın söylediği şeyden ve metnin söylediği şeyden kopmasının sonucudur. Metnin kariyeri yazarının yaşadığı sonlu/sınırlı ufuktan çıkarak kaçar. Artık metnin söylediği şey, yazarın metni yazarken söylediği şeyden daha fazlasını ifade eder.

Bu semantik otonomi kavramının hermenoytik için çok büyük önemi vardır Tefsir (exegesis) onunla başlar; başka bir söyleyişle, semantik otonomi prosedürlerini yazarın psikolojisiyle bağlarını koparmış bir anlamlar takımının sınırları içinde açar. Ancak yorumun bu psikolojiden arınışı (de-psychologizing), yazarın anlam nosyonunun bütün önemini kaybettiği anlamına da gelmez. Burada yine olay ile anlam arasındaki diyalektik olmayan ilişki kavramı, alternatiflerden birini diğerinin karşıt kutbuna yerleştirme eğilimindedir. Elimizde bir taraftan, metnin her-

hangi bir geçerli yorumu için kriter olarak yazarın niyetine sarılan, W. K. Wimsatt'ın intensiyonel yanılgı (intentional fallacy) diye adlandırdığı şeye, diğer taraftan, buna simetrik tarzda benim mutlak/kesin metnin yanılgısı — metni yazarsız bir entite olarak hipotize etme yanılgısı — diye adlandırdığım şey var. Eğer intensiyonel yanılgı metnin semantik otonomisini dikkate almıyorsa, karşıtı yanılgı da metnin birinin dile getirdiği, birinin başka birine bir şey hakkında söylediği söylemden arta kalanlar olduğunu ihmal eder. Söylemin bu temel karakteristiğini, metinleri doğal nesnelere, meselâ, insan yapımı olmayan, fakat, çakıl taşları gibi kumsalda bulunan şeylere indirgemeksizin ortadan kaldırmak imkânsızdır.

Metnin semantik otonomisi, olay ile anlam ilişkisini daha kompleks kılar ve bu anlamda onu diyalektik bir ilişki olarak ifşa eder. Yazarın anlamı, yazarın sorgulama için mevcut olmaması ölçüsünde haklı olarak metnin bir boyutu haline gelir. Metin artık cevap vermediğinde, konuşucusu değil yazarı vardır. Yazarın anlamı şifahî anlamın diyalektik muadilidir, ve onlar birbirlerine göre anlaşılmalıdır. Bu yazar ve yazarın anlamı kavramları, semantik otonomiyle aynı zamanda vaki olan hermenoytik bir problem doğurur.

Mesaj ve Dinleyici

İletişim zincirinin karşıt ucundaki metnin mesajı ile okurun ilişkisi, yazarla olan ilişkiden daha az komleks değildir. Konuşulan söylem daha önceden diyalojik durumca belirlenmiş olan birine hitabettiği halde — o size, ikinci bir kişiye hitabeder — yazılı metin bilinmeyen bir okura ve potansiyel olarak nasıl okuması gerektiğini bilen birine hitabeder. Muhatabın bu evrenselleştirilmesi yazının en gö-

ze çarpan etkilerinden biridir ve bir paradoksa göre ifade edilebilir. Çünkü söylem bu durumda maddî bir destekle ilişkili olduğu için, yüzyüze ilişki durumunun sınırlılığından kurtulması anlamında manevîleşir.

Elbette bu evrensellik sadece potansiyel evrenselliktir. Aslında, kitap halkın yalnızca bir bölümüne hitap eder ve kendilerini sosyal ret ve kabul kurallarına teslim ettikleri medya vasıtasıyla uygun okurlarına ulaşır. Diğer bir deyişle, okuma, belirli modellere tâbi olan ve dolayısıyla spesifik sınırlardan mustarip sosyal bir fenomendir. Bununla beraber, metnin potansiyel olarak nasıl okuması gerektiğini bilen birine hitabettiğini söyleyen önerme herhangi bir okuma sosyolojisinde sınır olarak tutulmalıdır. Eser kendi muhataplarını da yaratır. Bu yolla o, iletişim dairesini genişletir ve buna paralel olarak yeni iletişim modlarına önayak olur. Bu bakımdan eserin, eser tarafından yaratılan muhataplarınca kabulünün kapsamı öngörülemez bir olaydır.

Anlam ile olay diyalektiği, tam anlamıyla bir kez daha yazıda sergilenir. Söylem, diyalogun hem evrensel hem de muhtemel olan diyalektiğince söylem olarak ifşa edilir. Bir yandan, o metnin, potansiyel okurlar ufkunu açan ve, tabir caizse, metnin muhataplarını yaratan semantik otonomisidir. Diğer yandan, o metni önemli ve dolayısıyla anlamlı kılan muhataplarının cevabıdır. Okurlarını merak etmeyen ve mevcut kitlelerini küçümseyen yazarların, okurlarından gizli bir cemaat olarak söz etmelerinin, bazanda belirsiz bir geleceğe projeksiyon yapmalarının nedeni budur. O, metnin anlamının sınırsız sayıda okura, dolayısıyla yorumcuya açık unsurudur. Bu çok boyutlu okuma fırsatı, metnin semantik otonomisinin diyalektik muadilidir.

Buradan, metnin anlamını içselleştirme probleminin yazarı içselleştirme problemi kadar paradoksal olduğu sonucu çıkar. Okur hakkı ile metin hakkı, yorumun dinamiğini oluşturan önemli bir mücadelede örtüşür. Hermenoytik diyalogun bittiği yerde başlar.

Mesaj ve Kod

Mesaj ile kod arasındaki ilişkiyi, biraz dolaylı şekilde yazı daha kompleks hale getirir. Burada aklımdan geçen şey, edebî türlerin, ister şiir, tahkiye, isterse deneme olsun bir söylem modu olarak söylem üretimindeki fonksiyonuyla ilgilidir. Bu fonksiyon, hiç kuşkusuz mesaj ile kod arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır, çünkü türler söylemi ...olarak üretecek doğurgan aygıtlardır. Onlar, edebiyat eleştirmenlerinin kendilerini edebî eserler bolluğuna yöneltmek için kullandıkları sınıflandırma aygıtları olmadan önce, dolayısıyla eleştirinin artifektleri (artifacts) olmadan önce, üretici gramerin tekil cümlelerin gramatikalitesi (grammaticality) diye adlandırdığı şey olmalıdırlar. Bu anlamda, bu söylem kodları, söylem birimlerine/ünitelerine, cümleleri yöneten fonolojik, leksikal, ve sentaktik kodlara bağlanabilir. O halde sorun, edebî türlerin, nereye kadar gerçekten yazı kodları olduğudur. Yalnızca dolaylı, fakat yine de kesin bir tarzda.

Edebî türler, yazı göz önünde tutulmaksızın teorik olarak tasvir edilebilen bazı durumları teşhir eder. Bu üretici aygıtların fonksiyonu, cümleden daha uzun yeni dil entiteleri, sırf cümlelerin birbirine eklemlenmesine indirgenemeyecek organık bütünler üretmektir. Şiir, tahkiye, yahut deneme, prensipte konuşma ile yazma arasındaki karşıtlığa kayıtsız olan kompozisyon yasalarına tâbidir. Onlar, şifahî ve yazılı dil arasındaki farklılığın esas olma-

dığı cümle serilerine dinamik formların uygulanmasından doğar. Buna karşılık, bu dinamik formların spesifikliği, konuşma ile işitme arasındaki dikatomi dışında bir dikatomiden, başka bir alandan, yani uygulama ile iş alanından ödünç alınmış kategoriler söylemine başvurudan kaynaklanıyor gibi görünüyor. Dil, sanat eserleri ve üretiminden, dolayısıyla söylemin eserlerinden bahsetmemizi mümkün kılan bir tür zanaatkârlık kurallarına tâbidir. Şiirler, tahkiyeler, ve denemeler, söylemin bu tür eserleridir. Bizim edebî türler diye adlandırdığımız üretici aygıtlar, edebî türlerin üretimini yöneten teknik kurallardır. Dahası, bir eserin uslûbu, bir ürünün veya eserin bireysel konfigürasyonundan başka bir şey değildir. Burada yazar yalnızca konuşucu değil, aynı zamanda kendi eseri olan bu eserin yapıcısıdır da

Ancak, teori ile pratik arasındaki dikatomi konuşma-yazı çiftine indirgenemezse, yazı pratik, teknik, ve eser kategorilerinin söyleme uygulanmasında kesinlikle belirleyici bir rol oynar. Üretim, form bir maddeye onu biçimlendirmek için uygulandığında söz konusudur. Söylem üretim alanına nakledildiğinde, biçimlendirilecek bir malzeme olarak da kabul edilir. İşte, yazının gündeme girdiği yer burasıdır. Maddî destek olarak yazıyla kaydetme (inscription), hem konuşucuyu hem de dinleyiciyi dikkate alan bir şey olarak metnin semantik otonomisi, ve yazının dışsallık karakteristiğiyle ilgili bütun özellikleri, dili spesifik bir zanaatkârlık malzemesine dönüştürür. Yazı sayesinde, dilin eserleri heykeller kadar kerameti kendinden menkul şeyler haline gelir. "Edebiyat"ın, dilin hem yazılı bir şey (*littera*) olarak statüsünü hem de edebî türlere göre eserlerde somutlaşmış bir şey olarak statüsünü göstermesi tesadüf değildir. Edebiyatla, yazıyla kaydetme (inscription) ve üretim problemleri örtüşme eğilimindedir. Aynı şey, yazı-

ya geçirme (inscription) durumunu, edebî kompozisyonun üretici kurallarınca meydana getirilen eserlere has yapıyla birleştiren metin kavramı için de söylenebilir. Metin, hem yazıyla kaydedilmiş hem de işlenmiş bir şey olarak söylem demektir.

Yazı ile söylem eserlerini doğuran özel kodlar arasında hüküm süren özel ilişki budur. Bu yakın ilişki, bizi poetik veya tahkiye kompozisyonlarının şifahî ifadelerinin bile yazıya muadil süreçlere dayandığını söylemeye teşvik edebilecek kadar yakındır. Epik şiirler, lirik şarkılar, alegorik hikâyeler ile meseller, ve onların ritüel tekrarının hafızaya yerleşmesi, eserin formunu sabitlemek ve hatta dondurmak eğilimindedir; bu işlem öyle bir şeydir ki burada hafıza haricî işaretlerin/izlerin sağladığı desteğe benzer bir kaydedici (inscription) haline gelir. Bu kapsamlı yazıya kaydetme (inscription) anlamında, söylemin eserlerinin edebî kompozisyon kurallarına göre yazıya geçirilmesi ve üretimi özdeş süreçler haline gelmeksizin birbiriyle örtüşme eğilimındedir.

Mesaj ve Referans

Söylemin yazıya atfedilebilecek fonksiyonunda vuku bulan en kompleks değişimleri ele almayı bu araştırmanın sonuna bıraktım. Onlar, Roman Jakobson'un sunduğu iletişim şemasındaki söylemin referans fonksiyonuyla ilgilidir ve iki nedenle çok kompleks sonuçlardır. Bir taraftan, mâna ile referans arasındaki ayırım, söylemde, yazıyı mümkün kılan haricîlik modeliyle bize önceden verilen olay ile anlam arasındaki ayırımdan çok daha kompleks bir diyalektik ortaya koyar. Tâbir caizse, bu, içkin "mâna" olarak anlamın kendisini, düşüncenin mânayı nesneler, durumlar, şeyler, olgular vb. farklı dil-dışı entite türlerine

yöneltmesi anlamında aşkın referans olarak dışsallaştığı ikinci düzeyde bir diyalektiktir. Diğer taraftan, ele alınacak olan referans değişikliklerinin çoğu yazı olarak yazıya değil, aksine yalnızca edebiyatı tesis eden söylem modlarının olağan vasıtası olarak yazıya atfedilebilir. Bu değişikliklerin bazıları, hatta doğrudan doğruya şiir gibi spesifik edebî türlere has stratejiyle üretilir. O vakit, yazıyla kaydetme (inscription) referansın yeni kaderinden yalnızca dolaylı olarak mesuldür.

Nihayet bu çekincelere rağmen, şu söylenebilir: konuşulan söylemde, söylediğimiz şeyin referans sahasının nihaî kriteri, müşterek bir durumun üyeleri olarak hem konuşucuya hem de dinleyiciye atıfta bulunulan şeyi gösterme imkânıdır. Bu durum diyalogu kuşatır, ve onun sınır taşları bir jestle veya bir parmak işaretiyle tümüyle gösterilebilir. Yahut bu durum açık bir tarzda, işaret zamirlerini, zaman ve yer zarflarını, fiil zamanlarını içeren göstergelerinin dolaylı/ima yollu referansıyla söylemin kendisi tarafından sergilenebilir. Nihayet onlar, bir şey, yalnızca bir şey referansın ortak çerçevesi içinde tesbit edilebilecek tarzda tasvir edilebilir. Aslında, açık göstergeler ve, hatta daha kesin niteleyici tasvirler hem şifahî hem de yazılı söylemde aynı tarzda işler. Onlar tekil belirlemeler sağlar ve tekil belirlemeler atıfta bulunulan şeyin jestle gösterilmeleri anlamında gösterilmeye tâbi olmak zorunda değildir. Bununla birlikte, tekil belirlemeler nihaî noktada karşılıklı konuşma durumunca (interlocutionary situation) belirlenen buraya ve şimdiye atıfta bulunur. Uzay/mekân-zaman şebekesinde (spatio-temporal network) eşsiz pozisyonundan bahsedebileceğimiz şeyle ilişkilendirilemeyecek hiçbir özdeşleşme yoktur, dahası zaman ve uzay/mekânda, durumsal bir buraya ve şimdiye nihaî bir referansda bulunmayan hiçbir mevziiler şebekesi olamaz. Bu nihaî

anlamda, şifahî dilin her referansı, diyalogun üyelerince müştereken kavranan duruma bağlı monstrasyonlara (monstrations) dayanır. Diyalojik durumdaki her referans netice itibarıyla durumsaldır.

Diyalojik durumdaki referansın yazıyla tahrif edilen temeli budur. Açık göstergeler ve kesin tasvirler tekil entiteleri tesbit etmeye devam eder, fakat belirleme ile monstrasyon arasında bir gedik meydana çıkar. Yazar ile okur arasındaki uzaysal/mekânsal ve zamansal mesafece yaratılan müşterek bir durumun yokluğu; uzay/mekân ve zamandaki bütün mevziilerin mutlak kaynağı olarak konuşucunun sesi, yüzü, ve bedeninin maddî haricî izlerin/işaretlerin yerini almasıyla mutlak burada ve şimdinin iptali/silinmesi; ve metnin, onu yazarın varlığından koparan ve meçhul bir zamandaki sınırsız potansiyel okurlar kümesine açan semantik otonomisi — söylemin zamansal oluşumundaki bu değişmelerin tümü, referansın açık karakterindeki paralel değişmelere yansır.

Bazı metinler açık referans koşullarını okurları için yalnızca yeniden yapıya kavuşturur (restructure). Mektuplar, gezi notları, coğrafî tasvirler, günlükler, tarih monografileri, ve genelde bütün tasvir edici gerçeklik izahatları, olağan tekil belirleme prosedürleri sayesinde, okuru açık referansın "sanki/güya" [as if] ("oradaymışsınız gibi") modunda muadiliyle donatabilir. Metnin buradaları ve oradaları, nihaî noktada hem yazar hem de okura ait olan ve onların tanıdığı biricik uzay/mekân-zaman şebekesi (spatio-temporal network) sayesinde, okurun mutlak burada ve oradasına zımnen atıfta bulunabilir.

Referans sahasının diyalojik durumun dar sınırlarının ötesine bu ilk taşmasının muazzam sonuçları vardır. Yazı sayesinde, insanın, fakat yalnızca insanın sadece bir duru-

mu değil, bir dünyası vardır. Bu genişleme, şifahî söylemin bedensel desteğinin yerini alan maddî izlerin/işaretlerin manevî imalarının ilave örneklerinden biridir. O, metnin anlamını zihnî niyetinin vesayetinden kurtarması anlamında, referansını durum referansının sınırlamalarından kurtarır. Bizim için dünya, metinlerce, veya, en azından bir an için, tasvir edici metinlerce açılan referanslar toplamıdır. İşte bu yolladır ki biz Grek "dünya"sından — orada yaşayanların durumlarını artık tahayyül edemediğimiz, fakat gerçekliğin tasvir edici açıklamalarının sergilediği durumsal olmayan (nonsituational) referansları tasarlayabildiğimiz bir "dünya"dan — bahsedebiliriz.

Referans sahasının ikinci genişlemesini yorumlamak çok daha güçtür. O, yazıdan çok belirli söylem modlarının açık veya örtülü stratejisinden doğar. Dolayısıyla o, yazıdan, veya edebiyat kanalı olarak yazıdan çok edebiyatla ilgilidir. İletişim şeması yapısında, Roman Jakobson — şiirden daha geniş anlamda anlaşılması gereken — poetik fonksiyonu referansı pahasına mesajının vurgusuyla ilişkilendirir. Biz referansın bu gölgede bırakılışını poetik söylemi kerameti kendinden menkul heykelle mukayese ederek daha önce dile getirmiştik., Durumsal ve durumsal-olmayan referans arasındaki gedik — tasvir edici izahatların "sanki/güya" (as if) referansında ima edilir — bu durumda kapatılamazdır. Bu, kurgu tahkiyelerde (fictional narratives), sözün gelişi, bir tahkiye zamanının — spesifik fiil zamanlarınca ifade edilir — gösterici ve gösterici-olmayan tasvir için müşterek eşsiz uzay/mekân-zaman şebekesiyle herhangi bir bağı olmaksızın tahkiye içinde ve tahkiye tarafından sergilendiği tasvir edici notlar olmayan tahkiyelerde görülebilir.

Bu, referansın bu gölgede kalışının, hem açık hem de tasvir edici mânada, bütün referansın düpedüz ilgası demek olduğu anlamına gelmez mi? Hayır. Benim görüşüm söylemin bir şey hakkında olmayı beceremediğidir. Ben bunu söyleyerek mutlak metinler ideolojisini reddediyorum. Mallarmè'nin şiirinin dizeleri yanı sıra sadece birkaç sofistike metin, referans olmaksızın bu metin idealini yerine getirir. Ancak bu modern edebiyat türü sınırlı bir vakıa ve bir istisna olarak durur. O, bütün başka metinlerin, hatta, Jakobsoncu anlamda, ister lirik ister tahkiye olsun kurgu edebiyatını tümüyle içeren poetik metinlerin anahtarını veremez. Şu veya bu tarzda, poetik metinler dünyadan bahseder. Fakat tasvir edici bir tarzda değil. Jakobson'un kendisinin ileri sürdüğü gibi, burada referans ilga edilmemiştir, ancak bölünmüş veya ayırılmıştır. Açık ve tasvir edici referansın silinişi, dünyadaki varlığımızın doğrudan tasvir edici tarzda söylenemeyen, ancak yalnızca metaforik referans değeri ve, genelde, sembolik ifadeler sayesinde ima edilebilen boyutlarına atıfta bulunma gücünü serbest bırakır.

Biz dünya kavramımızı genişletmeli ve dolayısıyla, yalnızca açık-olmayan fakat yine de tasvir edici referansları değil, aynı zamanda açık-olmayan ve tasvir edici-olmayan referansları, yani poetik diksiyon referanslarını da hesaba katmalıyız. O vakit "dünya" terimi, bizim dünyaya gelen yeni doğmuş bir çocuktan bahsettiğimizde bütünüyle anladığımız bir anlam kazanır. Benim için dünya, tasvir edici veya poetik, okuduğum, anladığım, ve sevdiğim her tür metnin açtığı referansların tümüdür. Dahası bir metni anlamak, *Welt*'imizi (tekst) *Umwelt* (kontekst) yapan bütün anlamlandırmaları kendi durumumuzun yüklemleri arasına yerleştirmektir. Metnin açtığı referanslardan, veya çoğu metnin referans taleplerinin açtığı dünyadan bahsetmemi-

ze imkân veren şey, varoluş ufkumuzun bu genişlemesidir.

Bu anlamda, Heidegger *Being and Time*'daki[3] [Varlık ve Zaman] *Verstehen* (anlama) analizinde haklı olarak, bir söylemde ilk anladığımız şeyin öteki kişi değil, bir "pro-je" (pro-ject), yani, [bu] dünyadaki yeni bir varlık tarzının anahatları olduğunu söyler. Yalnızca yazı, — bu bölümün başlangıcında gösterilen iki çekince dikkate alınırsa — kendisini sadece yazarından ve ilk muhatablarından değil, aynı zamanda diyalojik durumun sınırlılığından da kurtardığı için, söylemin bu kaderini bir dünya projesi olarak ifşa eder.

Yazının Müdafaası

Yukarıdaki analiz amacına ulaşmıştır. O, tamamlanmamış bir tarzda da olsa, nükleer olay ile anlam diyalektiğinin ve şifahî söylemde halen iş başında olan intensiyonel dışsallaştırmanın tezahürünü tümüyle gösterir. Ancak ön plana itildiği için, o zımnî kaldığı sürece muhakkak/kesin sayılabilecek bir şeyi problematik hale getirmiştir. Maddî izler/işaretlere bir tür yabancılaşma atfeden dışsallaştırma, bu intensiyonel dışsallaştırma değil midir?

Bu soru, en pozitif şekilde dışsallaşma şartını, yalnızca kültürel bir kaza, muhtemel bir söylem ve düşünce şartı olarak değil, aynı zamanda hermenoytik yöntemin zorunlu şartı olarak da varsaymamızı gerektirecek kadar radikaldir. Söylemin intensiyonel dışsallaştırma paradoksunu, yalnızca uzaklaşmanın/kopmanın (distanciation) üretici bir tarzda hermenoytik kullanımı çözebilir.

---

[3] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Brothers, 1962).

Yazıya Karşı

Yazıya karşı saldırı çok uzaklardan gelir. Bu saldırı, sahici hatırlamanın karşıtı olarak dışsallaştırmayı kınamak için Eflâtun tarafından kullanılan belirli bir bilgi, bilim, ve hikmet modeliyle bağlantılıdır.[4] Eflâtun bunu bir mit formunda takdim eder, çünkü felsefe burada, kültürün karanlık geçmişinde kaybolmuş ve dinî hikmetin beşiği Eski Mısır'la ilişkili olan bir kurumun, bir maharetin, ve bir gücün varlık kazanmasıyla ilişkilidir. Teb kralı, sayıları, geometriyi, astronomiyi, şans oyunlarını, ve *grammata* yahut yazılı karakterleri icat eden Tanrı Toth'u şehrinde ağırlar. İcadının mümkün faydaları ve gücü hakkında sorulara muhatap kalan Toth yazılı karakterlerin bilgisinin Mısırlıları daha bilge ve şeylerin hatıralarını korumakta daha istidatlı kılacağını iddia eder. Hayır, diye cevaplar Kral, ruhlar, yürekten kendilerine güvenmek yerine haricî işaretlere/izlere güvenir güvenmez daha unutkan olacaktır. Bu "ilaç" (*pharmakon*) hatırlama değil, aksine net yeniden-hatırlamadır. Öğretilecek bir şey olarak bu icadın getirisi, gerçeklik değil, gerçekliğin benzeri; hikmet değil, hikmetin görünüşüdür.

Sokrates'in yorumu daha az ilginç değildir. Yazı, yaşamayan varlığı yaratan, ve daha sonra soru yöneltildiğinde sessiz kalan resme benzer. Yazıda da durum aynıdır; eğer bir kimse bir şeyler öğrenmek için ona soru yöneltirse, yazı "daima aynı olan biricik şeyi ifade eder." Bu siteril aynılığın dışında, yazılar muhataplarını umursamaz. Şurada ve burada başıboş dolaşan yazılar, ulaştıklarına kayıtsızdır. Ve eğer bir münakaşa baş gösterirse, veya haksız olarak küçümsenirlerse, onlar hâlâ babalarının yardımına muhtaçtır. Onlar kendi kendilerini kurtarmaktan acizdir.

---

[4] *Phaedrus*, 274e-277a.

Bu acımasız eleştiriye göre, hakikî hatırlamanın müdafaası (apology) olarak, doğru ve hakikî söylemin — hikmete (yahut bilime) eşlik eden söylemin — ilkesi ve ruhu, bilen kişinin, kendisini savunmaya muktedir, ve hitap ettiği kişinin ruhunun gerektirdiği bir şey olarak sessiz kalabilen veya konuşabilen kişinin ruhunda yazılıdır.

Yazıya karşı bu Eflâtuncu saldırı kültür tarihimizde izole edilmiş bir örnek değildir. Sözün gelişi, Rousseau ve Bergson farklı nedenlerle medeniyetin baş belâsı olan esas kötülükleri yazıya bağlamışlardır. Rousseau için, dil yalnızca sese tâbi olduğu sürece, kendi mevcudiyetini kendisi için ve başkaları için muhafaza etmiştir. Dil her şeye rağmen tutkunun ifadesidir. Dil yorum değil, belâgattır. Dışlama, tiranlık, ve eşitsizlik yazıyla başlamıştır. Yazı, yazarını nasıl gizliyorsa muhatabını da aynı şekilde görmezlikten gelir. Mülkiyet sahiplerini nasıl ayırıyorsa, yazı da insanları ayırır. Sözlüğün (lexicon) ve gramerin tıranlığı, mübadele yasalarının parayla kristalleşen tiranlığına eşittir. Bilgin'in yönetimiyle ve papazın egemenliğiyle muhatabız, Tanrının Kelâmıyla değil. Konuşma cemaatinin dağılması, toprak taksimi, düşünce çözümlemesi, ve dogmatizmin saltanatı; bütün bunlar yazıyla doğmuştur.

Dolayısıyla, birinin kendi başına mevcudiyetinin taşıyıcısı olarak ve bir cemaatin mesafesiz iç bağı olarak sesin bu müdafaasında, hâlâ Eflâtuncu hatırlamanın yankısı duyulur.

Bergson açıkça, uzayın/mekânın sesin zamansallığı ve sürekliliği içine sızmasına tanıklık eden dışsallaşma prensibini sorgular. Hakikî kelime, uygun ifade arayışında, önceden söylenen niyeti gerçekleştirecek "entelektüel çaba"dan doğar. Bu arayışın teminatı olarak yazılı kelime, duygu, çaba, ve düşünce dinamizmiyle bağını koparır. Ne-

fes, nağme, ve ritm bitmiştir ve figur onların yerini alır. O büyüler ve hayran bırakır. O parçalar ve izole eder. Sokrates ve İsa gibi hakikî yaratıcıların yazılı hiçbir şey bırakmamalarının, ve hakikî mistiklerin ifadeleri ve açıkça dile getirilmiş düşünceyi reddetmelerinin nedeni budur.

Bir kez daha fonik/sesli çabanın içselliğinin karşıt kutbunda, kendilerini "kurtarmak"tan aciz ölü basılı sözlerin dışsallığı söz konusudur.

Yazı ve İkonisite

Bu tür eleştirilere verilecek cevap, meydan okuma kadar radikal olmalıdır. Konuşmadan yazıya hareketin sadece tasvirine bel bağlamak artık mümkün değildir. Söz konusu eleştiri, bize şimdiye kadar basitçe muhakkak addedilen şeyi meşrulaştırma davetiyesi çıkarır.

Phaedrus'da bahsedilen bir görüş bize önemli bir ipucu sağlar. Yazı resimle, yani yaşayan varlıklardan daha zayıf ve daha az reel oldukları söylenen imajlarla mukayese edilir. Burada sorun, *eikon* — gerçekliğin yalnızca gölgesi olduğuna inanılır — teorisinin, haricî izlerin/işaretlerin arabuluculuğunu hedefleyen her eleştirinin önkabulü olup olmadığıdır.

Eğer resmin gerçekliğin bu gölgeli tekerrürü olmadığı gösterilebilirse, bu durumda yazı problemine François Dagognet'nin *Ecriture et Iconographie*[5] adlı kitabında incelikle işlediği türde bir genel ikonisite teorisinin bölümlerinden biri olarak dönüş mümkün olabilecektir.

Orjinalinden daha az esnek olmaktan uzak resim aktivitesi, sözün gelişi, resim stratejisinin sınırlı bir optik alfa-

5 François Dagognet, *Ecriture et iconographie* (Paris: Vrin, 1973).

be temelinde gerçekliğin tekrar inşa edildiği "ikonik çoğaltma"ya göre karakterize edilebilir. Bu daraltma ve minyatürize etme stratejisi, daha az el işiyle daha fazla ürün verir. Bu bakımdan, resmin asıl etkisi olağan vizyonun entropik eğilimine — Eflâtun'un gölge imajı — direnmek ve evrenin anlamını onu kısaltılmış göstergeler şebekesine yerleştirerek çoğaltmaktır. İkonik çoğaltmayla kasdedilen şey, bu doymanın ve zirveye ulaşmanın, olağan vizyona has optik erozyona karşıt bir şey olarak, çerçevenin dar mekânı içinde ve iki boyutlu bir tuvalin yüzeyindeki etkisidir. Olağan vizyonda nitelikler birbirlerini nötralize etmeye, sınırlarını flulaştırmaya, ve kontrastlarını dönüştürmeye meyilliyken, resim, en azından Hollandalı ressamlarca yağlı boyanın icadından beri, kontrastları arttırır, titreşimlere renklerini geri verir, ve şeylerin parıldayan ışıltısının görünmesine izin verir. Resim tekniklerinin tarihi, bize bu anlamlı etkilerin yağla harmanlanarak aktif kılınan pigmentlerin maddî keşfinin sonucu olduğunu öğretir. Demin ressamın optik alfabesi diye adlandırdığım şeyin bu seçimi, ona renkleri sulandırmaktan ve donuklaştırmaktan korunma ve yüzey parlaklığının saf yansıtıcı etkisi altında derin ışık kırılmasını resimlerine katma imkânı verir.

Ressam yeni bir alfabetik materyalde ustalık kazandığı için — o bir kimyacı, damıtıcı, cilacı, ve sırcı olduğundan — gerçekliğin yeni bir metnini yazmaya da muktedirdi. Hollandalı ustalar için resim, evrenin üretimi de değildi, yeniden uretimi (reproduction) de değildi; metamorfozuydu.

Bu bakımdan, gravur ve oyma baskı teknikleri eşit ölçüde eğiticidir. Fotoğraf — en azından maharet gerektirmeyen fotoğraf — her şeyi yakaladığı fakat hiçbir şeyi tu-

tamadığı halde, Baudelaire'in övdüğü gravürün sihri aslî olanı teşhir edebilir. Bu, resimde olduğu gibi başka araçlarla da olsa, gravürün bir alfabe icadına, sözün gelişi, kayıp noktalar, fırça darbeleri, ve niteliği arttıran ve yokluğuyla onu kuşatan beyaz yamalardan oluşan minimal göstergeler takımına dayandığı için böyledir.

Keza Empresyonizm ve soyut sanat da, birleştirici formları rakip olağan vizyonla rekabet eden bir inşa edilmiş temel göstergeler dizisi lehinde cesaretle doğal formların ilgası istikametinde giderek daha çok ilerler. Soyut sanatla birlikte, resim, onları algısal-olmayan yapılarla ilişkilendirerek algısal formlara meydan okuyuşunda, bilime yaklaşır. Burada da evrenin grafik ele geçirilişini, dolaysız olanın radikal reddi takviye eder. Resmin meşgalesinin artık "röprodüksiyon" değil, yalnızca "üretim" olduğu anlaşılıyor. Fakat o, gerçekliği *Timaeus*'un Tanrı'sının yaptığı gibi, unsurları düzeyinde yakalar. Konstrüktivizm (inşacılık) yalnızca, gerçekliğin açık reddinin şeylerin figüratif-olmayan özünün yüceltilmesinin koşulu olduğu çoğaltma sürecinin bir sınır durumudur. Demek oluyor ki, ikonisite olağan gerçeklikten daha gerçek bir gerçeğin ifşası anlamına geliyor.

Bu ikonisite teorisi — gerçekliğin estetik çoğaltımı olarak — bize Eflâtun'un yazı eleştirisine kesin bir cevabın anahtarını verir. İkonosite gerçekliğin yeniden yazımıdır (re-writing). Kelimenin sınırlı anlamıyla, yazı belirli bir ikonisite durumudur. Söylemin yazıya geçirilmesi dünyanın transkripsiyonudur; transkripsiyon ise yeniden kopyalama (reduplication) değil, metamorfozdur.

Yazılı göstergelerle maddî arabuluculuğun olumlu değeri, resimde olduğu gibi yazıda da, analitik nitelikleri takdim eden şu sembol sistemlerinin icadına atfedilebilir:

soyutluk, sonlu sayılar, birleştirme gücü. Fonetik alfabenin Batı kültürlerindeki zaferi ve yazının konuşmaya harflerin seslere bağlılığından kaynaklanan apaçık tâbi kılınması, yine de bize, piktogramlar, hiyeroglifler, ve hepsinden önce, düşünce anlamlarının doğrudan yazıya kaydedilmesini temsil eden ve farklı uslûplarda farklı olarak okunabilen ideogramlarca ifade edilen başka yazıya kaydetme imkânlarını unutturmamalı. Bu başka yazıya kaydetme türleri, yazının eşit ölçüde fonetik yazıda mevcut, ancak orada seslere bağlılığını gizleme eğilimi taşıyan şu evrensel karakterini sergiler: uzay/mekân yapısı yalnızca taşıyıcının değil, aynı zamanda bizatihi onların işaretlerinin, formlarının, konumlarının, karşılıklı mesafelerinin, düzenlerinin, ve lineer karakterlerinin de yapısıdır. Dinleyiciden okura geçiş, esas itibarıyla, sesin zaman niteliklerinden yazıya kaydedilen işaretlerin uzay/mekân niteliklerine bu geçişle bağlantılıdır. Dilin bu genel mekânlaşması matbaanın doğuşuyla tamamlanır. Kültürün görselleşmesi, sesin gücünün karşılıklı mevcudiyetin iç içeliğinde kayboluşuyla başlar. Basılı metinler insana yalnızlığında, cemaati bir araya getiren seremonilerin çok uzağında ulaşır. Soyut ilişkiler, kelimenin asıl anlamında telekomünikasyonlar, görünmez bir toplumun dağılmış üyelerini birleştirir.

Bunlar, yazının ikonisitesinin maddî enstrümanları ve söylemin haricî yazıya kaydedilmesi vasıtasıyla gerçekliğin transkripsiyonudur.

Yazıya Geçirme ve Üretici Kopuş (distanciation)

Şimdi son adım için hazırız. Bu adım bizi, söylemin dışsallaşmasının nihaî meşruiyetini bizatihi yorum sürecinde aramaya götürür.

Yazı problemi tamamlayıcı kutbuna, yani okumaya atıfta bulunduğunda hermenoytik bir problem haline gelir. Bu noktada yeni bir diyalektik doğar: kopma (distanciation) ile temellükün (appropriation) diyalektiği. Temellükle semantik otonominin metni yazarından koparan muadilini kasdediyorum. Temellük, "yabancı" olan şeyi "kişinin kendine ait" kılmasıdır. Genel bir bize yabancı olan şeyi kendimize ait kılma ihtiyacı olduğu için genel bir kopma (distanciation) problemi vardır. O vakit, mesafe basitçe bir olgu, bir veri, bizimle falan filan söylem veya sanat eserinin görünüşü arasındaki fiilî bir uzay/mekân ve zaman gediği değildir. O bir diyalektik özellik, yani kültürel yabancılaşma içindeki bütün uzay/mekân ve zaman mesafesini dönüştüren ötekilik ile her anlamanın kendini-anlamanın genişlemesini hedefleyen kendilik arasındaki mücadele prensibidir. Kopuş nicel bir fenomen değildir; o ihtiyaçlarımızın, ilgilerimizin, ve kültürel yabancılaşmayı aşma gayretimizin dinamik muadilidir. Yazma ile okuma, bu kültürel mücadelede gerçekleşir. Okuma *pharmakon*dur, "ilaç"tır; bu ilaçla metnin anlamı kopuşun (distanciation) yabancılaşmasından "kurtulur" ve yeni bir yakınlık, kültürel mesafeyi saklayan ve koruyan, ve kendilik içinde ötekiliği içeren bir yakınlık kazanır.

Bu genel problematiğin derin kökleri hem düşünce tarihinde hem de ontolojik durumumuzdadır.

Tarihsel açıdan konuşmak gerekirse, ele aldığım problem, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmacılarının klâsik filoloji adına ilk modern formülasyonunu verdikleri bir problemin şu yeniden formülasyonudur: antikite kültürünü araya giren kültürel mesafeye rağmen bir kez daha nasıl varedebiliriz? Alman Romantisizmi, "geçmişin dehalarıyla nasıl çağdaş olabileceğimizi" sorarak, bu probleme dramatik

bir dönüş yaptı. Daha genel olarak, kişinin kendisini yabancı bir psişik hayata transfer etmek için yazıyla sabitlenmiş hayat ifadelerini nasıl kullanacaktır? Söz konusu problem, Mutlak Ruh mantığıyla tarihselciliği aşmayı amaçlayan Hegelci iddianın çöküşünden sonra tekrar gündeme geldi. Eğer geçmişin kültürel miraslarının kısmî unsurlarının tek yanlılığından kurtulmuş her şeyi kuşatan bir bütün halinde hiçbir yeniden ele geçirilişi olamayacaksa, bu durumda bu mirasların naklinin ve kabulünün tarihselliği de aşılamayacak demektir. O halde, kopuş ile temellük diyalektiği mutlak biginin yokluğundaki son sözdür.

Bu diyalektik, aslında geleneğin diyalektiği olarak da adlandırılabilir ve haddi zatında tarihsel olarak intikal eden kültürel mirasların kabulü olarak da anlaşılabilir. Gelenek, ilk kesinliğinin naifliği (naiveté) dahilinde içinde yaşadığımız ve ikamet ettiğimiz sürece hiçbir felsefî problem doğurmaz. Gelenek, ancak bu ilk naifliğini kaybettiğinde problematik hale gelir. Bu durumda, onun anlamını biz yabancılaşma içinde ve dışında tekrar bulmalıyız. Bundan böyle geçmişin temellükü, kopmayla sonsuz bir mücadele boyunca ilerler. Felsefî olarak anlaşıldığında yorum, yabancılaşmayı ve kopuşu üretici kılma teşebbüsünden başka hiçbir şey değildir.[6]

Kopuş ile temellük diyalektiğinin arka bahçesine yerleşen yazma ile okuma arasındaki ilişki, en temel anlamına ulaşır. Keza, Jakobson'un iletişim modeli izlenerek, bu denemenin giriş bölümünde bağımsız şekilde tasvir edilen bu kısmî diyalektik süreç bir bütün olarak anlam kazanacak

---

[6] Çağdaş hermenoytikdeki bu dışsallaştırma kavramının bir tartışması için benim şu makaleme bakınız, "The Hermeneutical Function of Distanciation," *Philosophy Today*, 17:2 (Yaz 1973): 129-41.

Bu, yazarın anlamı ile semantik otonomi, kişisel muhatap ile evrensel izleyici, tekil mesaj ile tipik edebî kodlar, ve daima içkin yapı ile metnin sergilediği dünya paradokslarını bir bütün olarak kavramak için ihtilâflı açıklama ve anlama kavramlarına uygulanacak bir tartışmanın, benim dördüncü denememde girişeceğim bir tartışmanın işi olacak.

3

Metafor ve Söylem*

Bu üçüncü deneme, yorum teorisi sahasının kapsamıyla ilgili iki spesifik nedenle, bir önceki denemenin kapanış sözleriyle ve bir sonraki denemedeki belirleyici açıklama ve anlama kavramları tartışması arasına yerleştirildi.

Birinci neden, edebiyat eserlerinde anlamlandırmanın (signification), anlamlandırmanın lafzen yapıldığı bilimsel eserlere zıt bir şey olarak fonksiyon icra etmesiyle ilgilidir. Burada sorun, edebî eserlerin karakteristiği durumundaki artı anlamın (surplus of meaning) anlamlandırmalarının bir parçası olup olmadığı veya onun idrak dışı (noncognitive) ve basitçe hissî bir haricî faktör olarak anlaşılması gerekip gerekmediğidir. Ben, aşağıdaki değerlendirmemde, metaforu edebî eserlerin idrak (cognitive) değerinin mihenk taşı olarak mütalaa edeceğim. Eğer biz metaforların artı anlamlarını semantik alana yerleştirebilirsek, bu du-

* İngilizceye tercüme eden David Pellauer.

rumda şifahî anlam teorisine mümkün en geniş kapsamını verebileceğiz.

Ancak şifahî anlamlandırma, anlamlandırmanın bütünü müdür? Linguistik göstergenin ötesine geçen artı anlam yok mudur? İlk dönem yazılarımda, özellikle de *The Symbolism of Evil* [Kötülük Sembolizmi] ve *Freud and Philosophy* [Freud ve Felsefe] adlı metinlerimde,[1] ben hermenoytiki doğrudan doğruya mümkün mertebe hem kapsamlı hem de açık görünen bir nesneyle tanımlamıştım; bu nesneden kastım semboldür. Sembole gelince, onu daha sonra çifte-anlamlı semantik yapısıyla tanımlamıştım. Bugün, öncelikle lingustik hesaba katılmaksızın problemin üzerine doğrudan gidilebileceğinden pek emin değilim. Şimdi bana öyle geliyor ki, sembolde hem semantik hem de semantik-olmayan bir şeyler var, ve ben bu denemenin ikinci kısmının başında bu iddiayı doğrulama teşebbüsünde bulunacağım. Fakat bir an için haklı olduğumu varsayarsak, bundan, daha iyi bir hipotezin, sembole bir çifte-anlam yapısına — bu çifte-anlam yapısı, göreceğimiz üzere metaforun durumunda olduğu gibi, saf bir semantik yapı değildir — göre yaklaşabileceği sonucu çıkar. Ancak eğer metafor teorisi sembol teorisine götüren hazırlayıcı bir analiz olarak hizmet görebilirse, bunun karşılığında sembol teorisi bize, yalnızca şifahî çifte-anlamı değil, aynı zamanda şifahî-olmayan çifte-anlamı da ona dahil etmemizi mümkün kılarak, kendi anlamlandırma teorimizi genişletme imkânı verir. Dolayısıyla metafor ve sembol, benim sonuç denememde tartışılacak olan yorum teorisinin kapsamının sınırlarını çizme hizmeti görecektir.

---

[1] *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (New York: Harper & Row, 1967); *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970).

Metafor Teorisi

Metafor, der Monroe Beardsley, "minyatür şiir"dir.[2] Bundan dolayı, metafordaki lafzî anlam ile figüratif anlam arasındaki ilişki, bir bütün olarak edebî eseri karakterize eden kompleks anlam etkileşiminin tek bir cümleyle özetlenmiş versiyonu gibidir. Burada ben edebî eserle, açık ve zımnî anlamı birbiriyle ilişkilendirdiği için başka her söylem eserinden, özellikle de bilimsel söylemden, ayrılan bir söylem eserini kasdediyorum.

Dikkate alınması gereken ilk soru, bu iki anlamın idrak statüsüyle ilgilidir. Mantıkçı pozitivist gelenekte açık anlam ile zımnî anlam arasındaki bu ayırım, idrak/kognitif dili ile duygu dili arasındaki ayırım olarak ele alınmıştır. Dahası, bu pozitivist geleneğin etkilediği edebî eleştirinin büyük bir kısmı, idrak dili ile duygu dili arasındaki ayırımı düzanlam (denotation) ve yananlam (connotation) vokabülerine dönüştürdü. Bu tür bir konum için, yalnızca düzanlam kognitiftir ve dolayısıyla semantik bir düzene aittir. Yananlam semantik dışıdır (ekstra-semantic), çünkü idrak değerinden mahrum hissî hatırlatmaların bir arada dokunmasından ibarettir. Dolayısıyla, bir metnin figüratif mânası, herhangi bir kognitif anlamlandırmanın kaybı olarak görülmelidir. Ancak bu sınırlı kognitif anlamlandırma, bir cümlenin düzanlam boyutlarının tam olarak hakkını verebilir mi?

Bu metaforun bir durum testi olarak görev yapabileceği bir problemdir. Eğer biz metafordaki lafzî anlam ile figüratif anlam arasındaki ilişkinin, metaforun kuşatıcı anlamlandırmasına ait bir ilişki olduğunu gösterebilirsek, bu

---

[2] Monroe Beardsley, *Aesthetics*, (New York: Harcourt, Brace and World, 1958), s. 134.

yolla edebiyatın saf semantik tanımı için gerekli bir model elde edebiliriz ve bu model onun şu üç temel türünün her birine de uygulanabilir: şiir, deneme, ve kurgu düzyazı. Bu durumda, bir şiirin dile getirdiği şeyin ima ettiği şeyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz; tıpkı aslî anlamlandırmasının her iki anlamlandırmanın da semantik alanda yer aldığı ikincil anlamlandırmayla ilişkili olduğu gibi. Dahası edebiyat söylemin, muhtelif şeylerin aynı anda belirtildiği ve okurun onlar arasında seçim yapmak zorunda olmadığı kullanımıdır. Belirsizliğin pozitif ve üretici kullanımı budur.

Eğer bu anlamlar etkileşiminde ifşa edilen eser dünyasından bir an için kendimizi soyutlarsak, şifahî dizayn, yani edebî eseri karakterize eden semantik belirsizliği doğuran söylem eseri hakkındaki analizimize yoğunlaşabiliriz. Metafordaki minyatürde görülebilen bu söylem eseridir.

Metafor teorisi bize antik retorikçilerden intikal etmiştir, fakat bu teori önemli bir revizyon olmaksızın ondan beklediğimiz rolü yerine getiremez. Kısaca söylemek gerekirse, bu revizyon metafor problemini kelime semantiğinden cümle semantiğine taşır.

Geleneksel retorik, metaforu bir mecâz (trope) olarak, sözün gelişi, kelimelerin kullanımındaki ve, daha kesin olarak, adlandırma sürecindeki anlam varyasyonlarını tasnif eden figürlerden biri olarak sınıflandırır. Metafor, adlandırmayı yöneten dil oyununa aittir. Bu yüzden, Aristoteles'in *Poetika*'sında metaforun "bir şeye başka bir şeye ait bir adın verilmesi, türden cinse, cinsten türe, türden türe, veya orantılı vuku bulan anlam aktarması"[3] olduğunu okuruz. Onun *Retorik*'i, yalnızca mukayeseli imaj-

[3] *Poetics*, XXI, 4.

ların — mukayesenin açıkça "... gibi'dir" (is like...) türünde bir mukayese terimiyle belirlendiği özel bir orantı metaforu formu olarak karakterize edilmiştir — kullanımıyla ilgili marjinal bir not ilave ederek bu tanımı muhakkak addeder. Başka bir ifadeyle, mukayese metaforun genişletilmiş formudur. Çiçero ve Quintilian daha sonraları bu modeli tersyüz etmişler ve metaforun sadece özetlenmiş bir mukayese olduğunu söylemişlerdir.

O halde metaforun bu retorik ele alınışındaki zımnî varsayımlar nelerdir? İlkin kelimelerin birbirlerinden izole edilmiş şekilde ele alınmaları gerektiği kabul edilir; buna göre her biri kendi içinde bir anlamlandırmaya sahiptir; Aristoteles bunu "geçerli" anlam diye adlandırmıştır. Bununla Aristoteles, "geçerli anlam"ın belirli bir popülasyon için müşterek olduğunu ve bu konuşma cemaatinin normlarınca sabitlendiğini kasdeder. O vakit, retorik leksikul kodun bittiği yerde başlar. Retorik, bir kelimenin figüratif anlamlarını, sonradan gündelik kullanımın parçası haline gelebilen anlamlarını konu edinir. Buradaki temel sorun. bu anlamlandırma varyasyonlarının izah edilmesidir. Bu olağan olandan sapmalar, bu uslûp figürleri niçin vuku bulur? Genellikle bu soruya antik retorikçiler, figürün ya leksikul kodda semantik bir boşluğu doldurma yahut söylemi süsleme ve onu daha hoş kılma amacı olduğu cevabını verirler. Biz onları ifade edecek kelimelerden daha fazla düşünceye sahip olduğumuz için, kelimelerin sahip olduğumuz anlamlandırmalarını gündelik kullanımlarının ötesine doğru genişletmeliyiz. Veyahut da, uygun kelimelerin zaten mevcut olduğu bazı durumlarda, biz hoşa gitmek veya belki dinleyicimizi baştan çıkarmak için figüratif bir kelime kullanmayı tercih edebiliriz. Retorik figürlerin bu ikinci stratejisi, retoriğin genel fonksiyonunun, diğer bir deyişle, iknanın merkezî boyutlarından birini yansıtır. Ya-

ni, retorik, dinleyiciyi kanıt veya zorlama olmadan söylem araçlarının kullanımıyla etkilemenin aracıdır. O, muhtemel olanı daha çekici kılmayı amaçlar.

Metafor, bu retorik figürlerden biri, yani benzerliğin, eksik veya nâmevcut bir lafzî kelimeyi figüratif bir kelimeyle ikame etmenin nedeni olarak hizmet ettiği retorik figürlerden biridir. O, sözün gelişi, hemhudutluğun bu benzerliğin metaforda işgal ettiği yeri aldığı metonimi gibi başka uslûp figürlerinden ayırt edilmelidir.

Bu, Grek Sofistleriyle başlayan ve on dokuzuncu yüzyılda tedricen ortadan kalkana kadar Aristoteles, Çiçero, ve Quintilian tarafından sürdürülen uzun retorik tarihinin çok şematik bir özetidir. Ancak, bu gelenekte değişmeden kalan şey aşağıdaki altı önermede şematize edilebilir.

(1) Metafor bir mecâz (trope), adlandırmayı ilgilendiren bir söylem figürüdür.

(2) O, bir adın anlamının kelimelerin lafzî anlamından saparak genişlemesini takdim eder.

(3) Bu sapmanın nedeni benzerliktir.

(4) Benzerliğin fonksiyonu, aynı yerde kullanılmış olabilen lafzî anlamın yerine bir kelimenin figüratif anlamını koymayı temellendirmektir.

(5) Bu sebeple, vekalet eden anlam herhangi bir semantik yenilik sunmaz. Biz bir metaforu tercüme edebiliriz, yani figüratif kelimeyi lafzî anlamına tercüme edebiliriz. Aslında, vekil (figüratif anlam) artı orjinal (lafzî anlam) veya orjinal artı vekil eşittir sıfır.

(6) Semantik bir yenilik sunmadığından, metafor gerçeklik hakkında herhangi bir yeni malûmat sağlamaz. Metaforun, söylemin hissî fonksiyonlarından biri sayılmasının nedeni budur.

Bunlar klâsik retoriğin, metaforun modern semantik ele alınışının tartışmaya açtığı önkabulleridir. Bu yeni semantik, en iyi ifadesini, başkalarının yanı sıra I. A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley, Colin Turbayne, ve Philip Wheelwright gibi yazarların eserlerinde bulur.[4] Bu yazarların eserleri arasında ise, geleneksel problemin alaşağı edilmesini sembolize ettiği için hakikaten öncü olan Richards'ın eseridir.

Eğer Richards klâsik modelin son iki imasını — metafor herhangi bir yeni enformasyon/malûmat içermez ve dolayısıyla onun fonksiyonu tamamen dekoratiftir — reddedebilseydi, baştaki önkabullerle bağlarını kopardığı için reddetmiş olurdu.

Reddedilmiş olan ilk onkabul, metaforun basitçe bir adlandırma kazası, kelimelerin anlamlandırılmasındaki bir yer değiştirme olduğudur. Bu önkabulle, klâsik retorik kendisini anlamın etkisinin tasviriyle sınırlandırır; bu aslında tam ifade veya cümle düzeyinde vuku bulan anlam üretiminin, kelime üzerindeki etkisinin sonucudur. Bu, semantik metafor yaklaşımının ilk keşfidir. Metafor, kelime semantiğinden önce, cümle semantiğiyle ilgilidir. Dahası, metafor sadece bir ifade içinde anlamlı hale geldiğinden, o bir yüklem fenomenidir, adlandırma değil. Şair "mavi çan sesleri"nden veya "keder mantosu"ndan bahsettiğinde, iki

---

[4] Bakınız I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (Oxford: Oxford University Press, 1936); Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962); Monroe Beardsley, op. cit.; Idem., "Metaphor," *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.) (New York: Macmillan, 1967), vol. 5, ss. 284-89; Idem., "The Metaphorical Twist," *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1962): 293-307; Colin Turbayne, *The Myth of Metaphor* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1970), rev. ed.; Philip Wheelwright, *The Burning Fountain* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1968), rev. ed.

terimi — Richards'ı izlersek, amaç ve araç diyebiriz — gerilime sokar. Ve yalnızca bu bütün, metaforu oluşturur. Bu yüzden biz, gerçekte bir kelimenin metaforik kullanımından değil, daha ziyade metaforik ifadeden söz etmeliyiz. Metafor, metaforik ifadedeki iki terim arasındaki gerilimin ürünüdür.

Bu ilk tez, ikinci bir teze imada bulunur. Eğer metafor, ilkin tam bir cümle düzeyinde üretildiği için, sadece kelimelerle ilgiliyse, o vakit incelenecek ilk fenomen kelimelerin lafzî anlamından herhangi bir sapma değil, yüklemin cümle düzeyindeki eyleminin işleyişinin ta kendisidir. Demin metaforik ifadedeki gerilim diye adlandırdığımız şey, aslında ifadedeki iki terim arasında değil, daha ziyade ifadenin iki zıt yorumu arasında vuku bulan bir şeydir. Metaforu taşıyan bu iki yorum arasındaki çatışmadır. Bu açıdan, biz, genel bir biçimde, söylemin, metaforik ifadenin sonucuna ulaşma stratejisinin absürd/saçma olduğunu bile söyleyebiliriz. Bu absürdlük, yalnızca ifadeyi lafzî olarak yorumlama teşebbüsüyle ifşa edilemez. Mavi bir renkse, çan sesleri mavi değildir; manto kumaştan imal edilmiş bir giysiyse, keder bir manto değildir. Dolayısıyla, metafor kendi başına değil, ancak bir yorumda ve bir yorum vasıtasıyla varolur. Metaforik yorum, anlamlı bir çelişkide kendini imha eden lafzî bir yorumu varsayar. Bu, biz lafzî yorumun lafzî bakımdan mânasız olabileceği anlamı oluşturabileceğimiz için anlam genişlemesi, kelimelere bir tür anlam çarpıtmayı empoze eden kendini-imha veya dönüşüm sürecidir. Bu sebeple, metafor lafzî olarak yorumlanan metaforik ifadedeki belirli bir tutarsızlığa bir tür karşılık olarak ortaya çıkar. Jean Cohen'le birlikte biz de, bu tutarsızlığı bir "semantik münasebetsizlik" diye, veya daha esnek ve kuşatıcı bir ifade kullanmak gerekirse, Max Black ve Monroe Beardsley ta-

rafından kullanılmış olan, "aykırılık" yahut "absürdlük" diye adlandırabiliriz.[5]

Bu tezi özetleyelim: biz ancak kelimelerin metaforik ifadedeki leksikul değerlerini hesaba katarak anlam çıkarabiliriz, daha açık bir söyleyişle ifadenin bütününü yalnızca, söz konusu kelimeleri bir tür anlamlandırma faaliyetine — ve bunu Beardsley'i izleyerek, metaforik çarpıtma diye adlandırabiliriz — tâbi kılarak koruyabiliriz; bu sayede ifade mânalı hale gelmeye başlar.

Şimdi klâsik retoriğin metafor kavramı hakkındaki üçüncü önkabulüne, benzerliğin rolüne dönmek mümkün. Bu çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. O sık sık, birçok eleştirmen, özellikle de yaşlı olanları tarafından, bir yazarın metaforlarını incelemenin, fikirlerini tasvir etmek için kullandığı imajlar terminolojisini tartışmak anlamına gelebilecek şekilde, poetik söylemdeki imajların rolüne indirgenmiştir. Ancak metafor bir fikrin bir imajla giydirilmesinden ibaret değilse, eğer bunun yerine o birbirine uymayan iki fikrin doğurduğu şoku azaltmaktan ibaretse, bu durumda metafor, benzerliğin bir rol oynadığı bu gedik veya farklılığın ortatadan kaldırılmasından ibarettir. Başka bir deyişle, metaforik ifadede sorun olan şey, olağan vizyonun herhangi bir ilişki algılayamayacağı bir akrabalık ilişkisinin ortaya çıkışıdır. Metaforun işleyişi, burada Gilbert Ryle'in "kategori yanlışı" diye adlandırdığı şeye yakındır. Aslında o, birbirine uymayan şeyleri bir araya getiren hesaplı bir yanlıştır ve bu apaçık yanlış anlama yoluyla o, terimler arasmda zuhur eden önceki sınıflandırma sistemlerinin ihmal ettiği veya müsaade etmediği şimdiye kadar farkına varılmamış yeni bir anlam ilişkisine yol açar.

---

5 Jean Cohen, *Structure du langage poétique* (Paris: Flammarion, 1966)

Shakespeare zamandan bir dilenci olarak bahsettiğinde,[6] bize zamanı ... olarak görmeyi, zamanı bir dilenci olarak görmeyi öğretir. Daha önce birbirine uzak iki tür, burada birdenbire bir araya gelmiştir ve benzerliğin işleyişi tamamen bir zamanlar uzak olan şeylerin bu bir araya gelişinden ibarettir. Nitekim, Aristoteles, bu hususda, metaforlar ıcad etmedeki ustalığın, benzerlikleri görecek bir göze sahip olması gerektiğini söylerken haklıydı.

Benzerliğin metaforik ifadelerdeki işleyişinin bu tasvirini, tümüyle retorik bir metafor anlayışını bir başka karşıtlık izler. Klâsik retorik için, hatırlanacağı üzere, mecâz basitçe bir kelimenin bir diğerinin yerini almasıydı. Ancak yerini alma kısır bir işlemdir, halbuki canlı bir metaforda kelimeler arasındaki, veya, daha kesin biçimde ifade etmek gerekirse, cümlenin tümü düzeyinde biri lafzî öteki metaforik iki yorum arasındaki gerilim, klâsik retoriğin yalnızca sonucunun farkına varabildiği hakikî bir anlam yaratımına yol açar. Klâsik retorik bu anlam yaratımını

---

6 Time hath, my lord, a wallet at his back
Wherein he puts alms for oblivion,
A great-sized monster of ingratitude.
Those scraps are good deeds past, which are devoured
As fast as they are made, forgot as soon
As done.
Zamanın diyorum ey efendim
Nankörlüğün o dev canavarının
Gaflet ve unutuş sadakalarını koyduğu
Bir heybesi vardır sırtında
Yapılmasıyla yutulması, işlenmesiyle unutulması bir olmuş
Eski güzel amellerden kalmadır
İşte şu kırıntılar
"Troilus and Cressida," III, 3, 11. 145-50. Zikreden Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (The Hague: Mouton, 1967), s. 164. Mustafa Zeki Çıraklı'ya, Shakespeare'in dizelerinin Türkçe tercümesi için müteşekkirim (çev.).

izah edemez. Bununla birlikte, metafora ilişkin gerilim teorisinde — aslında biz burada yerini alma teorisine karşıt bir konumdayız — bütün cümleyi kuşatan yeni bir anlam doğar. Bu anlamda, metafor anlık bir yaratım, kurumlaşmış dilde hiçbir statüsü olmayan ve yalnızca olağandışı veya beklenmedik bir yüklem atfedilmesi dolayısıyla varolabilen semantik bir icattır. Dolayısıyla metafor, benzerlikte temellenen basit bir çağrışımdan çok bir muammanın çözümü gibidir; onu var eden, bu semantik uyumsuzluğun çözümüdür. Biz, ilgimizi gerçekte artık tam olarak metaforlar olmadıkları söylenen ölü metaforlarla sınırladığımız müddetçe, bu fenomenin özgünlüğünün farkına varamayız. Ölü metaforla, "sandalyenin ayağı" veya "dağın eteği" gibi ifadeleri kasdediyorum. Canlı metaforlar icadın metaforları, ve icadın metaforları cümledeki uyumsuzluğa verilen cevaplar, ve bu cevaplarsa yeni bir anlam genişlemesidir; bu tür yaratıcı metaforların tekrar edilerek ölü metaforlar haline gelmeye eğilimli olduğu kesinlikle doğruysa da. Böyle durumlarda, genişlemiş anlam sözlüğümüzün unsuru haline gelir ve gündelik anlamları bu yolla çoğalan bahis konusu kelimeler polisemisine/çokanlamlılığına katkıda bulunur. Sözlüklerde canlı metaforlara yer yoktur.

Bu analizden iki nihaî sonuç çıkarılabilir, ve bu sonuçlar klâsik teorinin son iki önkabulüne karşıt konumda yer alır. İlkin, gerçek metaforlar tercüme edilemez. Sadece yer değiştirme metaforları, lafzî anlamı restore edebilen bir tercümeye elverişlidir. Gerilim metaforları, kendi anlamlarını yarattığı için tercüme edilebilir değildir Bu, onların ifade edilemez olduklarını söylemek değil, tam da bu tür bir ifadenin hudutsuz, ve yaratıcı anlamın tüketilemez olduğunu söylemektir.

İkinci sonuç, metaforun bir söylem süsü olmadığıdır. O hissî bir değerden daha fazlasına sahiptir, çünkü yeni enformasyon/malûmat sunar. Kısacası, metafor bize gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyler.

Metafordan Sembole

Çifte-anlam problemini, sembollerden ziyade metaforlara göre ele almanın iki açıdan avantajı vardır. Birincileyin, metafor retorikçilerin uzun ve detaylı çalışmasının nesnesidir; ikincileyin, bu incelemenin semantikle — semantik retoriğin çözmeden bıraktığı yapı problemlerini ele alır — yeniden canlanması, söz konusu fenomene homojen bir linguistik oluşum sağlayan linguistik faktörlerin yapısıyla sınırlıdır.

Sembollerde durum böyle değildir. Semboller incelemesi, çifte-anlam yapılarına doğrudan nüfuzu güçleştiren iki zorlukla karşılaşır. İlkin, semboller çok sayıda ve çok çeşitli araştırma alanlarının ilgi alanına girer. Ben ilk dönem yazılarımda bu tür üç alanı incelemiştim. Meselâ, psikanaliz rüyalarla, başka semptomlarla, ve sembolik derin ruhsal çatışmalar olarak onlara benzer kültürel nesnelerle ilgilenir. Oysa poetik — eğer biz bu terimi geniş anlamda anlarsak — sembolleri, imtiyazlı şiir imajları, ya da bir yazarın eserlerine veya bir edebiyat okuluna hakim olan imajlar, yahut bütün bir kültürün kendi bilincine vardığı uzun ömürlü figürler, veyahut da — kültürel farklılıkları umursamadan — bir bütün olarak insanlığın yücelttiği büyük arketipik imajlar olarak anlar.

Bu noktada biz, "sembol" kelimesinin din tarihçilerince tercih edilen üçüncü kullanımına yakınız. Sözün gelişi, Mircea Eliade ağaçlar, labirentler, merdivenler, dağlar gibi

somut entiteleri, bu entiteler uzay/mekân ve zaman, veya hareket ve aşkınlık sembollerini temsil ettiği ve kendi dışlarında, kendisini onlarla ifşa eden kökten başka bir şeye işaret ettiği ölçüde semboller olarak kabul eder.

Sembollerle ilgili ikinci güçlük, "sembol" kavramının iki boyutu, iki söylem evreni — biri linguistik diğeri linguistik-olmayan düzendir — de diyebileceğimiz iki boyutu birleştirmesidir. Sembollerin linguistik karakteri, aslında bir semboller semantiği, başka bir deyişle, sembollerin yapılarını anlam veya önemlerine göre açıklayacak bir teori inşa etmesinin mümkünlüğüne delalet eder. Nitekim biz, sembollerden çifte-anlama veya bir birinci ve bir ikinci düzey anlama sahip şeyler olarak söz edebiliriz. Ancak linguistik-olmayan boyut, linguistik olan kadar apaçıktır. Demin zikredilen örneklerin gösterdiği gibi, sembolün linguistik unsuru daima başka bir şeye atıfta bulunur. Bu yüzden, psikanaliz sembollerini örtülü psişik çatışmalara bağlar; oysa edebiyat eleştirmeni bir dünya vizyonu veya bütün dilleri edebiyata dönüştürme arzusu gibi bir şeye atıfta bulunur; din tarihçisi sembollerde Kutsalın tezahürlerini, yahut Eliade'nin hiyerofaniler (hierophanies) diye adlandırdığı şeyi görür.

Metafor teorisinin ışığında onları aydınlatma çabamı izah eden, tam da bu sembollerin haricî karmaşıklığıdır.

Bu üç adımda yapılabilir. Birincileyin, her biri metaforik ifadelerdeki faal anlam yapısı temelinde farklı olsa da, her sembolün semantik çekirdek karakteristiğini belirlemek mümkündür. İkincileyin, dilin metaforik işleyişi bize, semboller arasındaki çelişkileri tesbit yöntemiyle, linguistik-olmayan semboller düzeyini, yani yayılma ilkesini izole etme imkânı verir. Nihayet, bunun karşılığında, sembollerin bu yeni kavrayışı, metafor teorisinde, aksi takdirde

ortaya çıkmayacak olan ilave gelişmelere yol açacaktır. Bu yolla semboller teorisi bize metafor teorisini tamamlama imkânı verecektir.

Ben bu gelişmelerin, metaforlar ile semboller arasındaki gediği kapatmamızı mümkün kılacak ölçüde yeterli kayıp ara adımı sağlayacağını öne sürüyorum.

Sembolün Semantik Momenti

Metaforik ifadenin lafzî anlamıyla figüratif anlamı arasındaki ilişki, sembolün uygun semantik unsurlarını belirlememizi mümkün kılacak doğru kılavuzu sağlar. Bu özellikler her sembol formunu dile bağlayan, ve bu yolla, doğdukları veya ortaya çıktıkları sayısız yere dağılmış olmalarına rağmen, sembollerin birliğini teminat altına alan özelliklerdir. Bu semantik boyutun ortaya çıkışı, sembollerin semantik doğasını, dile taşımaya direnen başka özellikleriyle karıştırdığımız ölçüde, teorik yaklaşımın sonucudur. Sembol aslında konuşmayı doğurduğu takdirde, düşünmeyi doğurur. Metafor, sembollerin dile yakın bu boyutunu ortaya çıkaracak turnesol kağıdıdır.

Burada metafora ilişkin gerilim teorisi, yer değiştirme teorisinden daha faydalıdır. Metaforik çarpıtma — kelimelerimizin cümlenin bütünü düzeyinde semantik uyumsuzluğa tepkide bulunurken maruz kaldığı metaforik çarpıtma — her sembolde faal anlam genişlemesine model olarak alınabilir. Sözün gelişi, yukarıda zikrettiğimiz üç soruşturma sahasında, sembol, en genel anlamda, bir "artı anlam" olarak iş görür. Freud'un küçük Hans'ın kurdunu ele alış tarzı, bizim bir kurdu tasvir ettiğimizde kasdettiğimizden daha fazla anlam ifade eder. Antik Babil mitlerindeki deniz, sahilden görülebilen suyun genişliğinden daha

fazla anlam ifade eder. Ve Wordsworth'un bir şiirindeki gündoğumu, basit bir meteorolojik fenomenden daha fazla anlam ifade eder.

Metafor teorisindeki gibi, semboldeki bu anlam fazlalığı da lafzî anlama karşıt olabilir, fakat yalnızca iki yorumu karşılaştırabilmemiz şartıyla. Bir yorumun sadece iki anlam düzeyi vardır, çünkü o sembolün hâlâ daha fazla anlam içerdiğini görmemizi mümkün kılan lafzî anlamın kabulüdür. Bu artı anlam, lafzî yorumun kalıntısıdır. Bununla birlikte, sembolik anlamı paylaşan biri için aslında biri lafzî diğeri sembolik olan iki anlam değil, daha ziyade onu bir anlam düzeyinden ötekine nakleden ve lafzî anlam vasıtasıyla onu ikinci anlama asimile eden tek bir hareket vardır.

Bu yüzden sembolik anlam, yalnızca aslî anlamı — bu aslî anlam artı anlama ulaşmamızın yegâne aracıdır — yoluyla ikincil anlamına ulaşabileceğimiz şekilde oluşur. Sonuçta aslî anlam, anlamın anlamı olarak ikinci anlamı verir. Bu özellik, sembol ile alegori arasındaki farklılığa işaret eder. Alegori, işini bitirir bitirmez elimine edilebilen retorik işlemdir. Tırmanmadan merdivenden inemeyiz. Alegori didaktik bir işlemdir. Alegori öğrenmeyi kolaylaştırır, fakat herhangi bir doğrudan kavramsal yaklaşımda görmezden gelinebilir. Aksine, kavramı doğrudan kavramanın imkânsız olduğu ve kavrama yönelimin aslî anlamın ikincil anlamınca dolaylı olarak gösterildiği durumlar dışında, sembolik bilgi olamaz.

Kaldı ki, sembollerin karakteristik benzerlik kurma faaliyeti, metaforlardaki mütekabil süreçle ilişkilendirilebilir. Benzerlik ile benzemezliğin etkileşimi, aslında, gerçekliğin eski bir kategorizasyonu ile henüz doğmuş olan yeni bir kategorizasyonu arasındaki çatışmaya yol açar. Bir yazarın ifade ettiği gibi, metafor, aynı anda hem itaat eden

hem de reddeden yeni bir partnerle balayıdır. Dahası metafor, kesinlik ve derinlik vermek amacıyla farklı kavramların bir araya getirildiğinin söylenebileceği stereoskopik vizyonla mukayese edilegelmiştir.

Sembolde, bu ilişkilerin daha karmaşık olduğu, mantık düzeyinde güzelce ifade edilmiş olmadığı doğrudur. Kavrayıştan ziyade asimilasyondan söz etmemizin nedeni budur: sembol bir benzerliği kavramaktan çok asimile eder. Üstelik, sembol bir takım şeyleri başka şeylere asimile ederek, bizi de bu yolla gösterilen şeye asimile eder. Semboller teorisini büyüleyici olduğu kadar aldatıcı da yapan tam budur. Bütün sınırlar bulanıklaşır — şeyler arasındaki sınırlar kadar şeyler ile kendimiz arasındaki sınırlar da. İleride, linguistik-olmayan semboller tabakasına döndüğümüzde, buradaki faal faktörlerden birini görebileceğiz.

Eğer metafor teorisi benim ondan bahsettiğim kadar açıklayıcıysa, dilin faaliyeti, şeyleri ifadeden belirli bir mesafede konumlandıran ve ifade içinde yüklemi özneden uzaklaştıran faaliyeti gerçekleştiği içindir. Aslında, metafordan tuhaf bir yüklem formu olarak söz etmek, zaten sembolik düzende eksik olan bir takım ifade prensiplerine müracaat etmektir.

Bir kez daha, sembollerin, savunucularının inatla vurguladıkları, fakat yine de anahtarından mahrum oldukları bir başka özelliğine hakkını teslim etmemizi mümkün kılan şey dilin metaforik işleyişidir. Biz, sembolün kavramsal dille tüketilecek kadar işlenemeyeceğini, sembolde onun herhangi bir kavramsal muadilindekinden daha fazlası olduğunu ve bunun kavramsal düşünmenin muhaliflerince büyük bir arzuyla kucaklanan bir özellik olduğunu seve seve kabul ediyoruz. Onlara göre, ya sembol yahut da kavram tercih edilmelidir. Ancak metafor teorisi bizi farklı bir

sonuca götürüyor. O, yeni ifade imkânlarının ve gerçekliği kavramlaştırmanın, şimdiye kadar ayrı tutulmuş semantik sahaların asimilasyonu vasıtasıyla nasıl doğabildiğini gösterir. Böyle bir semantik icat, kavramsal düşünmenin unsuru değil, daha ziyade bu tür bir düşünceyi mümkün kılan şeydir. Semboller teorisinin, metafor teorisi sayesinde, Kantçı şematizm ve kavramsal sentez teorisine komşu hale gelmesinin nedeni budur. Sembollerin sonsuz yorumlara sebebiyet verdiğini kabul etmek için kavramı reddetmeye hiç gerek yoktur. Eğer hiçbir kavram sembollerin doğurduğu ilave düşünme gerekliliğini tüketemiyorsa, bu fikir sadece mevcut hiçbir kategorizasyonun bir sembolün bütün semantik imkânlarını kuşatamayacağı anlamına gelir. Bu artı anlama tanıklık edebilecek biricik şey, kavramın işleyişidir.

Sembolün Semantik-Olmayan Momenti

Eğer karşıtlıklar kurma yöntemimizi sürdürürsek, ve sembollerin (1) kendileri anlam ve yoruma göre linguistik ve mantık analizine elverişli olan, ve (2) metaforların mütekabil özellikleriyle örtüşen semantik özelliklerine başvurmakta mutabıksak, şimdi sembollerin semantik-olmayan tarafını belirlemek mümkündür. Çünkü semboldeki bir şey metafora tekabül etmez ve, bu olgu nedeniyle, herhangi bir linguistik, semantik, veya mantık transkripsiyonuna direnir.

Sembolün bu saydamlıktan yoksunluğu, farklı soruşturma yöntemlerine açık olan tecrübe alanlarımızdaki sembollerin kökleriyle ilişkilidir. Psikanalizin, sözün gelişi rüyaları, yer değiştirmiş ve gizlenmiş temsiller paradigması olarak dikkate alması, ilkin uykunun düşsel faaliyet konteksti olarak dikkate alınmasını varsayar. Poetik imaj-

lar, Almancada *dichten* (şiiri kompoze etmek veya yazmak; lafzî olarak "poetize etmek") diye adlandırılan global davranış formundan başka bir şey değildir. Dahası, insan kendisini çok kompleks, ancak insanî varoluşun derinliklerinde ikamet eden doğaüstü güçlere yakarmak, yalvarmak, veya reddetmek için tasarlanmış spesifik davranış formlarına teslim etmediği halde, insanî varoluşu aşan ve ona egemen olan dinî sembollere sahip olmamız hakkında ne diyeceğiz?

Dolayısıyla, sembolik faaliyet muhtelif tarzlarda otonomiden mahrumdur. O sınırlı bir faaliyettir, ve birçok disiplinin görevi sembolik fonksiyonu şu veya bu sembolik-olmayan yahut pre-linguistik faaliyete bağlayan hatları ortaya çıkarmaktır.

Ayrıntılı olarak başka bir yerde ele alacağım için burada üzerinde uzun uzadıya durmayacak olsam da, psikanalizin durumu bilhassa aydınlatıcıdır. Ben sadece, psikanalizdeki sembolik faaliyetin, arzu ile kültür arasındaki sınırla bağlantılı bir sınır fenomeni olduğunu söyleyeceğim, ve bu sınır fenomeninin kendisi de dürtüler ile onların yetkili veya etkili temsilleri arasında bir sınırdır. Bu, dürtülerimizin ilk tanıklığını etkileyen birincil bastırma ile, uygun şekilde söz etmek gerekirse, olgudan sonra ortaya çıkan ve yalnızca türev dalların, belirsiz vekil göstergelerin, veya göstergelerin göstergelerinin ortaya çıkmasına imkân sağlayan ikincil bastırma arasındaki sınırdır. Psikanalitik göstergenin, dürtüler çatışması ile gösterenler etkileşimi arasındaki sınırda üzerindeki bu konumu, psikanalizin, dürtüler dinamiği veya enerjisi — hidroliği bile diyebiliriz — vokabülerini doku yorumunun vokabüleriyle birleştiren harmanlanmış bır dil geliştirmesi gerektiği anlamına gelir. Dahası, birçok psikanalitik terim bu çifte kaynağın izlerini

taşır. Sözün gelişi, *The Interpretation of Dreams* [Rüyaların Yorumu] sansür kavramını takdim eder; ve bu sansür kavramı ilkin silinmiş veya şekillenmemiş bir şey olarak ortaya çıkan bir metin olsa da, bastırıcı bir güç eylemini metin üretimi seviyesinde ifade eder.

Aynı şekilde biz, Freud'un "rüya eseri" genel başlığı altına yerleştirdiği bu muhtelif prosedürleri gösterebiliriz. İş gibi bu prosedürler de, Freud'un "çarpıklık" veya "deformasyon" olarak tercüme edilebilen *Entstellung* genel başlığı altında özetlediği yerinden etme, yoğunlaştırma, çürüme, vb. prosedürler olarak mekanik tarzda işler. Bununla birlikte, aynı zamanda bu güçler etkileşimi, bir tür palimpsest, bilmece, veya hiyeroglif olarak anlaşılan rüya yorumunun metninde okunabilir. Bu nedenle, psikanaliz, bu derin çatışmalar linguistik süreçlere herhangi bir indirgemeye direndiği ancak rüya veya sembolik metinden başka hiçbir yerde okunamadığı ölçüde bu melez kavramların empoze ettiği bir harmanlanmış epistemolojik statüyü varsaymalıdır. Bu tür harmanlanmış bir kavramlaştırma, psikanalizin kavramlaştırmasındaki bir hatayı değil, tam tersine söylemin vuku bulduğu yerin kesin kabulünü ifşa eder: güç ile anlam, dürtü ile söylem, dinamik ile semantik'in birbiriyle harmanlandığı yer.

Bu özet psikanaliz tartışması bize, sembolün metaforu aşmamasının nedenlerinden birini kavrama imkânı verir. Sembol *bios* ile *logos* arasına çekilmiş sınırda beklerken, metafor *logos*'un daha önce arınmış evreninde vuku bulur. Metafor, Söylemin Hayattaki aslî köklerine tanıklık eder. O, güç ile formun örtüştüğü yerde doğmuştur

Poetik dili, "sınırlı" bir dil yapan şeyi söylemek daha da güçtür. Aslında, bir ilk yaklaşım olarak poetik dil, belirli leksikal, sentaktik, ve sitilistik sınırlamalardan kurtulmuş

sınırsız ve özgür bir dildir. Hepsinden önemlisi poetik dil, hem gündelik dilin hem de olgulara, empirik nesnelere, ve kurumlaşmış düşünme tarzlarımızın mantıksal sınırlamalarına tâbi olan bilimsel dilin — poetik dile karşıt bir konumda yer aldığını söyleyebiliriz — tasarlanmış referanslarından özgürdür. Yine karşıt şekilde, biz, poetik dünyanın mevcut herhangi bir dünya ile ilişkili matematiksel düzeni kadar hipotetik bir uzay/mekân olduğundan da söz edemez miyiz? Kısacası, şair hipotetik bir alanda dille iş görur. Aşırı bir ifadeyle biz, poetik projenin olağan tarzda muhakkak addettiğimiz bir şey olarak dünyanın tahribi olduğunu bile söyleyebiliriz, tıpkı Husserl'in dünyamızın tahribini fenomenolojik indirgemenin temeli haline getirdiği gibi. Veya o kadar uzağa gitmeksizin, Northrop Frye'yi izleyerek, biz, gündelik dilin tersine çevrilişi olarak poetik dilin dışarıya değil, içeriden içeriye — içeri şiirin yapıya kavuşturduğu ve dile getirdiği haleti ruhiyeden başka bir şey değildir — yöneldiğini söyleyebiliriz. Burada şiir müzik eseri gibidir, çünkü müzik eserinin haleti ruhiyesi sembollerin eserin diliyle ifade edilen iç düzeniyle birebir örtüşür.

İşte tam da bu anlamda, şiir dünyadan özgürleşir. Ancak şiir bu anlamda özgürleşiyorsa, bir başka anlamda da sınırlıdır, ve işte o tam da özgürleşmesi ölçüsünde sınırlıdır. Şiirin haleti ruhiyesi hakkında demin söylenen şey — haleti ruhiyesi sembolik düzeniyle örtüşür — şiirin keyfi bir şifahî kelime oyunu formu olmadığını gösterir. Ayrıca şiir yarattığı şeyle de sınırlıdır, eğer gündelik söylemin ve onun didaktik niyetinin askıya alınması şair için kalıcı bir karakter varsayıyorsa, bu gündelik söylemin referans değerlerini kaybı, gerçekliğin anlamını ifade etmenin yeni konfigürasyonlarının dile getirilmesine imkân sağlayan negatif koşulu olduğu için böyledir. Bu yeni konfigüras-

yonlarla dünyada olmanın, orada yaşamanın, ve ona en derin imkânlarımızı yansıtmanın yeni tarzları da dile getirilir. Bu yüzden, kendimizi şiirin haleti ruhiyeyi yapıya kavuşturduğu ve ifade ettiğini söylemekle sınırlamak pek de bir şey söylemek değildir, çünkü haleti ruhiye, eğer dünyada olmanın, kendimizi onunla ilişkilendirmenin, onu anlamanın ve yorumlamanın spesifik bir tarzı değilse nedir? Bu durumda, poetik söylemi bağlayan şey, olağan vizyonun gözden sakladığı ve hatta bastırdığı oluş modlarını dile getirme ihtiyacıdır. Ve bu anlamda, hiç kimse şairden daha özgür değildir. Şairin konuşmasının dünyanın gündelik vizyonundan özgürleştiğini bile söyleyebiliriz; bunun nedeni, dile getirme yükümlülüğü taşıdığı yeni oluş karşısında kendisini özgürleştirmiş olmasıdır.

Nihayet, sözün gelişi Mircea Eliade'nin incelediği şekliyle, Kutsal'ın sembolizmi, söylemin semantik olmayan bir düzendeki kökleri üzerine düşünmemiz için özellikle uygundur. Hatta Eliade'den önce, Rudolf Otto *The Idea of Holy* [Kutsal İdeası] adlı kitabında, Kutsalın güç, kuvvet ve etki olarak zuhur edişini ısrarla vurgulamıştır.[7] Kutsal'ı tasviri konusunda yöneltebileceğimiz itirazlar ne olursa olsun, bu tasvir, mitolojiyi linguistik olarak indirgemek amacıyla girişilmiş her teşebbüse karşı bizi tetikte tutmaya yardım ettiğinden değerlidir. Bize daha başlangıçta, kendisini bütünüyle *logos* veya tebliğ ve onun tebliği veya yorumu kategorileri içinde yazıya geçirilmeye imkân tanımayan bir tecrübe eşiğinin ötesine geçtiğimiz ikazı yapılır. Esrarlı unsur sorun olsa bile bir dil sorunu değildir, çünkü güçten bahsetmek, konuşmanın gücüne imada bulunsa bi-

---

7 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1958).

le, konuşma dışında bir şeyden söz etmektir. *Par excellence* etki olarak bu güç, anlamın ifadesinde tamamen göz ardı edilmeyen şeydir.

Hiyerofani nosyonunun — Eliade onu kuşatıcı kutsal ve esrarlı olan nosyonun yerine de kullanır — Kutsal'ın tezahürlerinin bir form veya bir yapıya sahip olduğu, fakat bu durumda bile konuşmaya hiçbir özel imtiyaz bahşedilmediği doğrudur. Kutsal kendisini pekala etki taşıyıcıları olarak taşlarda veya ağaçlarda da gösterebilir.

Bu tür bir tecrübenin söz-öncesi (preverbal) karakteri, kutsal uzay/mekân ve kutsal zaman olarak uzay/mekân ve zaman modülasyonlarına delalet eder; bu uzay/mekân ve zaman kavramları, bu ifadenin Kantçı anlamında, estetik tecrübe düzeyinde dilden daha temel bir konuma yerleştirilir.

Mit ile ritüel arasındaki bağ, başka bir yolla, Kutsalın linguistik-olmayan bu boyutuna delalet eder. O, bir mütekabiliyetler mantığı olarak iş görür; bu mütekabiliyetler mantığı kutsal evreni karakterize eder ve *homo religiosus*'un dünya vizyonunun spesifikliğine işaret eder. Bu tür bağlar, doğal dünyanın sema, yeryüzü, hava, ve su gibi elementleri seviyesinde vuku bulur. Dahası aynı astronomik sembolizm, hem hayat hiyerofanilerindeki ilahî unsura atıfta bulunur, hem de bu farklı epifanileri kendi aralarında iletişime sokar. Dolayısıyla buradaki ilahî aşkınlık, toprağın bereketinin, bitkisel bolluğun, sürülerin büyümesinin, ve anne rahminin doğurganlığının delalet ettiği bir şey olarak dolaysız kutsalın karşı kutbunda yer alır.

Kutsal evrende, orada burada hiçbir canlı varlık yoktur, fakat hayat, her şeye nüfuz edebilen ve yıldızların hareketinde, her yıl bitkilerin hayat döngüsünde, ve doğum ile ölümün birbirini takip etmesinde görülen kutsallık ola-

rak her yerdedir. Bu anlamda semboller kutsal evrenle sınırlıdır: semboller yalnızca dünyanın elementlerinin kendilerini şeffaf hale getirdikleri ölçüde dile gelir.

Sembol ile metafor arasındaki bütün farklılıkları, sembollerin bu sınırlı karakteri yaratır. Metafor söylemin özgür icadıdır; sembol kozmosla sınırlıdır. Burada biz indirgenemez bir unsurla, poetik tecrübenin örtüsünü kaldıramamış olduğu unsurdan daha indirgenemez bir unsurla temasa geçeriz. Kutsal evrende konuşma kapasitesi, kozmosun gösterme kapasitesinde temellenir. Dolayısıyla, anlamın mantığı bizatihi kutsal evrenin yapısını izler. Onun yasası, bir mütekabiliyetlerin yasası, *in illo tempore* yaradılış ile mevcut doğal görünüşler ve insanî faaliyetler düzeni arasındaki mütekabiliyetlerin yasasıdır. Sözün gelişi, bir tapınağın daima bir takım semavî modellere uymasının nedeni budur. Dahası yeryüzü ve gökyüzü hiyerogamisinin, makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki bir mütekabiliyet olarak erkek ve kadın arasındaki birliğe tekabül etmesinin de nedenidir. Aynı şekilde, işlenebilir toprak ile kadınlık organı arasında, toprağın bereketi ile anne rahmi arasında, güneş ile gözlerimiz, tohum ile döl, defin ile tohum ekmek, doğum ile baharın dönüşü arasında da bir mütekabiliyet vardır.

Beden, evler, ve kozmos arasında da üçlü bir mütekabiliyet vardır; bu üçlü mütekabiliyet bir tapınağın sütunlarını ile belkemiğimizi birbirlerinin yerlerine kullanılabilen sembolik sütunlara dönüştürür; tıpkı çatı ile kafatası, nefes ile rüzgar, vb. arasındaki mütekabiliyetler gibi. Bu üçlü mütekabiliyet, aynı zamanda bizatihi mekâna yerleşme ve onda ikamet etme eyleminin çerçevesini çizdiği eşikler, kapılar, köprüler, ve dar patikaların, başlangıç ritlerinin hayat boyu uzun ve çetrefil yolculuğumuzun şu kritik anları-

nı aşmamıza yardım eden benzer geçiş türlerine tekabül etmesinin de nedenidir: doğum, ergenlik, evlilik, ve ölüm gibi anlar.

Söylemi Kutsal'ın evreniyle sınırlayan mütekabiliyetler mantığı budur. Biz bu mantığın kendisini söylem vasıtasıyla ifşa ettiğini dahi söyleyebiliriz; çünkü eğer hiçbir mit şeylerin nasıl doğduklarını hikâye etmiyorsa veya bu sürece yeniden hayat veren hiçbir ritüel yoksa, Kutsal olan tezahür edemez. Ritüele gelince, — aslında o bir yaratma yahut yapma, güç vasıtasıyla bir şey yapma kipidir — o, bir kurucu kelime/söz olmaksızın, güç tezahürüne cevap olarak nasıl eylemde bulunulması gerektiğini söyleyen bir söylem olmaksızın uzayı/mekânı ve zamanı organize edecek güçten yoksun kalır. Ve dünyanın elementleri arasına yayılmış olan sembolizme gelince, bütün bir dil faaliyetini başlatan da budur. Üstelik sembolizm, sadece onun yapısı yorumlandığı vakit işler. Bu anlamda, herhangi bir sembolizmin fonksiyonunu yerine getirmesi için minimal düzeyde bir hermenoytike ihtiyaç vardır. Ancak bu linguistik eklemlenme, benim kutsal evrenin karakteristik sembolizme bağlılığı diye adlandırdığım şeye engel teşkil etmez, daha ziyade onu varsayar. Sembolizmin yorumu, eğer onun arabuluculuk işi, bahis konusu hiyerofanideki görünüş ile anlam arasındaki dolaysız bir bağlantıyla meşrulaştırılmamışsa işlerlik kazanamaz. Doğanın kutsallığı kendisini, kendisini sembolik olarak dile getirerek ifşa eder. Bu ifşa söylemeyi/dile getirmeyi temellendirir, tersi doğru değildir.

Şimdi daha önceki analizlerimi bir araya getirerek, sembollerde dile getirilmiş olmak isteyen, ancak bütünüyle dile giremeyen şeyin, daima güçlü, etkili, kuvvetli bir şey olduğunu söylemek eğilimindeyim. Burada insan, yu-

karıdan, aşağıdan, ve yanlardan dolaylı olarak ayırt edilen bir varolma gücü olarak tasarlanmış görünüyor. Fantazilerimizin yakasını bırakmayan dürtülerin, oluşun poetik kelimeyi tutuşturan muhayyel modlarının, her şeyi kuşatan şeyin — ve sevgisizlik hissettiğimiz sürece bütün bu kalemlerde ve muhtemelen başkalarında da bizi tehdit eden en güçlü şeyin — gücü, yani güç ile form diyalektiği gerçekleşir ve bu dilin yalnızca hayatın yüzeyindeki köpüğü yakalamasını teminat altına alır

Sembol ile Metafor Arasındaki Ara Kademeler

Benim — mümkün mertebe riskli ve risk alan mülahazalar olarak — son düşüncelerim, eğer sembollerin tasviri metafor teorisindeki bir takım yeni gelişmelerden yardım talebinde bulunmazsa, metafor teorisinin ışığında sembolleri aydınlatma teşebbüsünü tümüyle nafile kılar.

Semboller teorisinin metafor teorisine bu geri bildirimi, ilkin bizi bir dizideki veya şebekedeki metaforların işleyişi üzerinde düşünmeye davet eder. Yukarıda önerilen analizde, metaforlar, bir şekilde söylem içindeki dağınık olaylar ve yerler olarak kalır. Metaforun bir muamma veya bilmeceyle mukayesesi, bu analizi tekil tesadüfi sonuçlarıyla, ve dolayısıyla dilin geçici bir boyutuyla sınırlama eğilimindedir. Aslında, metaforu semantik bir icat diye adlandırarak, biz onun yalnızca bir buluş anında varolabildiğini vurgularız. Kurumlaşmış dilde herhangi bir statüsü bulunmayan metafor, kelimenin tam anlamında bir söylem olayıdır. Sonuç, metafor linguistik cemaat alınarak kabul edildiği vakit, onun kelimeler polisemisinin genişlemesiyle karışmaya başlama eğiliminde olduğudur. O ilkin önemsiz, sonra ölü bir metafor haline gelir. Aksine, sem-

boller, köklerini hayatın, hissin, ve evrenin sağlam kümelerine saldıkları, ve böyle akıl almaz bir kalıcılığa sahip oldukları için, bizi bir sembolün asla ölmediğini, yalnızca dönüştüğünü düşünmeye sevk eder. Bu sebeple, eğer metafor için kullandığımız kriterimizi kullansaydık, sembollerin ölü metaforlar olmaları gerekirdi. Eğer ölü metaforlar değillerse, bu farklılığın sebebi nedir?

Metaforik işleyiş, eğer metaforlar kendilerini bir karşılıklı iç anlamlandırmalar serisi vasıtasıyla bütünüyle silinip gitmekten kurtaramasalardı, sembollerin farklı zamansallıklarını ifade etme tarzı — bunu kalıcılıkları diye adlandırabiliriz — olarak tümüyle yetersiz olurdu. Aslında, bir metafor diğerine davetiye çıkarır ve her metafor, bütün şebekeyi canlandırma gücünün muhafaza ederek hayatta kalır. Dolayısıyla İbranî geleneğinde Tanrı, Kral, Baba, Koca, Efendi, Çoban, ve Yargıç diye adlandırıldığı kadar Kaya, Kale, Kurtarıcı, ve Iztırap Çeken Hizmetkâr diye de adlandırılır. Söz konusu şebeke, bir yandan kök metaforlar, tecrübemizin farklı sahalarından ödünç aldığımız kısmî metaforları bir araya getirme ve dolayısıyla onlara bir tür denge sağlama gücüne sahip metaforlar diye adlandırdığımız şeyi yaratır. Diğer yandan, bir kavram çeşitliliği yaratma yeteneğine de sahiptir; kavram çeşitliliğiyle kavramsal düzeyde sınırsız sayıda potansiyel yorumu kasdediyorum. Kök metaforlar bir araya getirir ve dağıtır. Onlar ikincil imajları bir araya getirir, ve daha yüksek bir seviyede kavramları dağıtır. Onlar, yavaş evrimleriyle sembolik düzey ile daha geçici metaforik düzey arasında bir kavşak olarak hizmet gören, hem yaratıcı hem de düzenleyici bir şebekeye uygun dominant metaforlardır.

Metaforik işleyişin, onu sembollere daha yakın kılmaya meyilli ikinci bir boyutu da vardır. Bir metaforlar takımı

bir şebeke tesis etmesinin dışında, Philip Wheelwright'ın *The Burning Fountain* [Yanan Pınar], ve bilhassa, *Metaphor and Reality*[8] [Metafor ve Gerçeklik] gibi metafor hakkındaki eserlerinde güçlü bir biçimde vurguladığı üzere, orjinal bir hiyerarşik yapı sunar. Söz konusu metaforik oyunu farklı organizasyon düzeylerinde, izole edilmiş cümlelerdeki metaforlar, veya belirli bir şiire temel sağlayan metaforlar, yahut bir şairin dominant metaforları, veyahut da Hıristiyanlık gibi daha büyük kültürel alanları içine aldığı ölçüde genişleyebilen belirli bir linguistik cemaatin veya belirli bir kültürün tipik metaforları sayıp saymayacağımıza bağlı olarak tasvir etmek mümkündür. Nihayet, bazı metaforlar bütün insanî söylemin uğrağı haline gelebilecek kadar radikaldir. Wheelwright'ın arketipler diye adlandırdığı bu metaforlar, Eliade'nin *Patterns in Comparative Religion*'unda[9] [Mukayeseli Din Modelleri] incelediği sembolik paradigmalardan ayırt edilemez hale gelir.

Böylece o, en primitif metaforik düzeni yöneten dolaysız bir sembolizm oluşturan belirli temel insanî tecrübelermiş gibi görünür. Kaynak sembolizm durumundaki bu sembolizmin, ister yukarı ve aşağı sorunu, temel istikametler, cennet manzaraları, dünyevî yerleşim, ister evler, patika, ateş, rüzgar, taşlar, su sorunu olsun, en değişmez insanî dünyada oluş tarzına bağlı olduğu anlaşılıyor. Eğer biz, bu antropolojik ve kozmik sembolizmin, bir tür yer altı iletişimi içindeki libidinal küremizle ve bu küre içinde Freud'un titanların savaşı, yani eros ile ölüm arasındaki

---

8 Philip Wheelwright, op. cit.; *Metaphor and Reality* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1962).

9 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1958).

mücadele (gigantomachy) diye adlandırdığı şeyi birleştirirsek, metaforik düzenin bu sembolik tecrübeyle faaliyette bulunma talebi diye adlandırabileceğimiz şeye neden tâbi olduğunu görebiliriz. Her şey, sembolik tecrübenin metafordan bir anlam faaliyeti, metaforun kısmen organizasyonel şebekesiyle ve hiyerarşik düzeyleriyle sağladığı bir faaliyet beklediğini gösteriyor. Her şey, sembolik sistemlerin bir anlam deposu oluşturduğunu gösteriyor; sembolik sistemlerin metaforik potansiyelinin halen dile getirilmeyi bekleyen anlamlarının deposu. Dahası, aslında kelimelerin ve kültürün tarihi, eğer dil asla sembolik tecrübemizin en sathi tabakasını meydana getirmiyorsa, bu derin tabakanın bizim için yalnızca linguistik ve edebî bir düzeyde şekillendirilerek ifade edildiği ölçüde ulaşılabilir hale geldiğini gösteriyor; çünkü en kalıcı metaforlar sembolik alt yapı ile metaforik üst yapının karşılıklı etkileşimiyle örülmüş bir dokuya sıkıca tutunmuş durumdadır.

Metafor teorisi, nihayet sembollerin en spesifik özellikleri istikametinde üçüncü bir yolla genişletilebilir. Çok sayıda yazar metaforlar ile modeller arasındaki benzerlikten söz etmiştir. Bu benzerlik, sözün gelişi, Max Black'in, başlığı bile *Models and Metaphors*[10] [Modeller ve Metaforlar] olan eserinde belirleyici bir rol oynar. Dahası, İngiliz teolog Ian Ramsey, uygun bir tarzda Max Black'in teorisini onun açısından gözden geçirerek, dinî dilin fonksiyonunu açıklığa kavuşturma teşebbüsünde bulunmuştur.[11]

Modeller ile metaforlar arasındaki bu tür bir yakınlaşma, bize metafor teorisini, bu teoriyi özetleyen sunuşu-

---

[10] Max Black, op. cit.

[11] Ian Ramsey, *Models and Mystery* (New York: Oxford University Press, 1964); *Models for Divine Activity* (London: S. C. M. Press, 1973); *Religious Language* (London: S. C. M. Press, 1957).

muzda şimdiye kadar ihmal edilen bir doğrultuda geliştirme imkânı verir, bununla onun referans boyutunu kasdediyorum. Eğer biz, Frege'nin mâna ile referans arasındaki ayırımını — mâna saf yüklem ilişkisi, referans gerçeklik hakkında bir şey söyleme iddiası, kısacası onun doğruluk değeri — kabul edersek, her söylem hem iç organizasyonuna — söylemi tesbit edilebilen ve yeniden tesbit edilebilen bir mesaja dönüştürür — hem de bir şey hakkında bir şey söyleme iddiası durumundaki referansiyel yönelimine (intensiyonel) göre incelenebilecek bir şey gibi ortaya çıkar.[12]

Bu durumda Max Black, modelin metaforla aynı mâna yapısına sahip olduğunu, fakat metaforun referans boyutunu tesis ettiğini söyler. Bu referans değeri nedir? O, heuristik (yaratıcı) fonksiyonun parçasıdır, yani, metafor ile modelin keşfinin, metaforun model olarak keşfinin boyutlarından biridir.

Bilim dilinde, model esasen yetersiz yorumu yıkmaya ve yeni ve daha uygun olanına yol açmaya hizmet eden heuristik bir prosedürdür. Mary Hesse'in terimleriyle, o bir yeniden tasvir enstrümanıdır; bu, analizin geriye kalan kısmında kullanacağım bir ifadedir.[13] Ancak, bu terimin dar epistemolojik kullanımıyla düşünülmesi gerektiğini anlamak önemlidir.

Modelin yeniden tasvir edici gücü, yalnızca, Max Black'i izleyerek şu üç model türünü birbirinden dikkatle ayırırsak anlaşılabilir: sözün gelişi, bir model bot olarak skala modeller; meselâ, elektronikteki şematik bir diyag-

[12] Birinci denemedeki 6. dipnota bakınız.

[13] Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1966).

ram olarak yapısal özdeşlikle ilgilenen analojik modeller; ve nihayet, teorik modeller — bu modeller epistemolojik görüş noktasından reel olan modellerdir ve fonksiyonları, tasvir için daha fazla ulaşılabilir bir muhayyel nesneyi, özellikleri nesnesinin özelliklerine tekabül eden daha kompleks bir gerçeklik alanı olarak yorumlamaktır. Max Black'in belirttiği gibi, bir gerçeklik alanını muhayyel bir teorik modele göre tasvir etmek, şeyleri, araştırma konumuzun dilini değiştirerek farklı biçimde görmektir. Bu dil değişimi, heuristik bir kurgu inşasından hareketle bu heuristik kurgunun karakteristiklerinin naklinden geçerek gerçekliğin kendisine doğru ilerler.

Bu model kavramını metafora uygulayalım. Burada kılavuz, bu kurgunun gerçekliğe transferiyle gerçekleşen heuristik kurgu ile yeniden tasvir arasındaki ilişkidir. O, bizim metaforda da bulduğumuz bu çifte harekettir, çünkü "hatırlanan bir metafor, iki ayrı alanı doğrudan doğruya birine uygun dili diğerini görmenin merceği olarak kullanarak kognitif ve duygusal ilişkiye sokma gücüne sahiptir..."[14] Heuristik kurgu içindeki bu dolambaçlı yol sayesinde, biz şeyler arasındaki yeni ilişkileri algılarız. Bu transferin temeli, model ile onun uygulama alanı arasındaki farazî izomorfizmdir. "Analojik vokabüler transferi"ni meşru kılan ve metaforun model gibi fonksiyon görmesine ve "yeni benzerlikler ifşa etmesine" imkân sağlayan bu izomorfizmdir.[15]

Bu analizin metafora uygulanışını daha da ilerilere taşıyalım. Referans taşıyıcılığa göre düşünürsek, hem poetik dil hem de gerçekliğe yalnızca, normalde gerçekliği tasvir

[14] Max Black, op. cit., s. 236.

[15] Age., s.238

etmek için kullandığımız gündelik vizyonun ve dilin reddine hizmet eden dolambaçlı bir yolla ulaşan bilim dili referans taşıyıcıdır. Bunu yaparak hem poetik dil hem de bilim dili görünüşlerden daha gerçek bir gerçekliğe yönelir. Dolayısıyla modeller teorisi, daha önce dile getirdiğimiz poetik dil paradoksunu tatmin edici şekilde yorumlama imkânı verir. Bu paradoksun, Northrop Frye'i ve diğer edebiyat eleştirmenlerini izleyerek, poetik söyleme tasvir edici ve didaktik söylemi karakterize eden, merkezkaç yönelime karşıt bir merkezcil yönelim verdiğini söylemiştik. Şiirin kendi dünyasını yaratmasının nedeni budur. Birinci derecede referans fonksiyonunun tecili gündelik dili, kesinlikle modeller teorisinin ifşa ettiği kurgu boyutuna bağlı ikinci derecede bir referans lehine değiştirir. Aynı tarzda, lafzî anlam, metaforik anlamın doğabileceği kadar geride bırakılmış olmalı, böylece lafzî referans, heuristik kurgunun gerçekliğin yeniden tasvirini işletebileceği ölçüde çökmelidir.

Metaforun durumunda, bu yeniden tasvire, ifade düzeyinde gerilime neden olan farklılıklar ile benzerlikler arasındaki etkileşim kılavuzluk eder. İşte tam da bu gergin kavrayıştan dolayı gerçekliğin yeni bir vizyonu doğar; bu vizyon, gündelik vizyonun direndiği bir vizyondur, çünkü gündelik vizyon kelimelerin gündelik kullanımına bağlıdır. Objektif manipüle edilebilir dünyanın gölgede kalışı, böylece yeni bir gerçeklik ve hakikat boyutunun ifşasının yolunu açar.

Bu yoldan söz etmekle, Aristoteles'in *Poetika*'sında trajediyi ele alırken söylediklerinden daha fazla bir şey söylemiyorum. Bir hikâyenin kompozisyonu veya olay örgüsü — Aristoteles burada *mythos*dan/*mitos*dan söz eder — bütün şiirin merkezî ideali olan mimesis'e giden en kestirme

patikadır. Başka bir deyişle, şiir, mitik bir söylem düzeyinde gerçekliği yeniden yaratarak, yalnızca onu taklit eder. Burada kurgu ve yeniden tasvir elele gider.

Bu durumda, metaforun gerilimli bir gerçeklik kavrayışı inşa etmek için dilin gerilimli bir kullanımını vurguladığı sonucuna varmamamız mı gerekir? Ben bununla, gerilimin basitçe kelimeler arasında değil, aynı zamanda metaforik ifadenin özellikle kopulası (copula: geçişsiz fiil) içinde de olduğunu kasdediyorum. "Doğa sütunların yaşadığı bir tapmaktır..." (Nature is a temple where living pillars ...). Burada "-dır/is" hem öyle olduğunu hem de öyle olmadığını gösterir. Lafzî "-dır/is," absürdlükle alt üst edilmiştir ve metaforik "-dır/is"in "... gibidir"in (is like ...) muadili olmasıyla aşılmıştır. Dolayısıyla, poetik dil şeylerin harfiyen nasıl olduklarını söylemez, onların neye benzediklerini söyler. Biz o vakit, şeylerin neye benzediğini ifşa etme imtiyazlarını şebekeler ve hiyerarşik düzeyler içindeki organizasyonlarına borçlu olan metaforları kalıcı metaforlar — varoluşumuzun sembolik derinliğine en yakın metaforlar — diye adlandıramaz mıyız?

Sonuç olarak, ben, metaforlar ile semboller arasındaki ilişkiyle ilgili iki zıt önermeyi kabul etmemiz gerektiğini söyleyeceğim. Bu karşıt kutuplardan birinde, metaforda sembolden daha fazlası vardır; diğer karşıt kutupta, sembolde metafordan daha fazlası vardır.

Zımnî sembol semantiğini dile getirmesi anlamında, metaforda sembolden daha fazlası vardır. Sembolde birbirine karışmış duran şey — bir şeyin bir diğerine asimilasyonu, ve bizim şeylere asimilasyonumuz; unsurlar arasındaki sonsuz mütekabiliyet — metaforik ifade geriliminde açığa çıkmıştır.

Ancak sembolde metafordan daha fazlası vardır. Metafor, tam da, sembolik gücün depolandığı linguistik prosedür—yüklemın tuhaf formu—dür. Sembol, semantik yüzeyin tekrar semantik-olmayan yüzeye atıfta bulunması ölçüsünde iki-boyutlu bir fenomendir. Sembol, metaforun sınırlı olmadığı şekilde sınırlıdır. Sembollerin kökleri vardır. Semboller bizi gücün belirsiz tecrübesine sokar. Metaforlar tam da sembollerin linguistik yüzeyidir, ve semantik yüzeyi insanî tecrübenin derinliklerindeki presemantik yüzeyle ilişkilendirme güçlerini, iki-boyutlu sembol yapısına borçludur.

4

Açıklama ve Anlama

Bu denemeler serisinin ele almış olduğu son problem, okurun metinle yüzyüze geldiğinde takınabileceği tavırlarla ilgilidir. Önceki denemede vurgu konuşucu, yazar, veya otorite/üstad (author) üzerineydi ve ele alınan sorular şunlardı: Kişi konuştuğunda kasdettiği nedir? Kişi ne zaman yazar? Kişi gerçekte söylediğinden daha fazlasını ne zaman söyler? Şimdi cevabını aradığımız soru şudur: söylem bir metin veya edebî eser olduğunda, söylemi anlamak ne demektir? Yazılı söylemi nasıl anlamlı kılarız?

Romantisist Hermenoytik'in Ötesinde

Açıklama ile anlamanın diyalektiğiyle, yorum teorimi, bir söylem eseri olarak metin analizinin muadili olacak bir yazı analiziyle teçhiz etmeyi umuyorum. Okuma edimi yazma ediminin muadili olduğu ölçude, ilk denemede gördüğümüz olay ile anlam arasındaki diyalektik — söyle-

min yapısı için temel bir şeydir anlama veya kavrama (Alman hermenoytik geleneğinde *verstehen*) ile açıklama (aynı gelenekte *erklären*) arasında, okumadaki diyalektiğe mütekabil bir diyalektik doğurur. Tartışmamızdaki yazarın söylemi olarak metnin iç yapısı ile okurun söylemi olarak yorum süreci arasında gereğinden fazla mekanik bir mütekabiliyet kurmaksızın, en azından giriş kabilinden şunlar söylenebilir: anlama, hangi söylem olayının söylemin ifadesine tekabül ettiğini okumaktır ve açıklama, hangi sözel ve tekstüal otonominin söylemin objektif anlamına tekabül ettiğini okumaktır. Dolayısıyla, okumanın diyalektik yapısı söylemin diyalektik yapısına tekabül eder. Bu mütekabiliyet, ilk denemede takdim ettiğim söylem teorisinin benim yorum teorimin bütün müteakip gelişmelerini yönettiği yolundaki — önsöz niteliğindeki mülahazalarımda yer alan — ifademi doğrular.

Olay ile anlam diyalektiği sözel söylemde içkin olduğu için fark edilmesi ne kadar zor ise, aynı şekilde açıklama ile anlama diyalektiğini, muhabbet diye adlandırabileceğimiz diyalojik durumda tesbit etmek de o kadar zordur. Biz, bir şeyi başka birine anlaması için açıklarız. Ve o, anladığı şeyi, sonradan üçüncü bir şahsa açıklayabilir. Dolayısıyla, anlama ile açıklama, birbirleriyle örtüşme ve birbirlerine geçme eğilimindedir. Fakat ben, açıklamada bir önermeler ve anlamlar serisini açtığımızı veya serimlediğimizi, oysa anlamada bir sentez eylemindeki kısmî anlamlar zincirini bir bütün olarak kavradığımızı veya idrak ettiğimizi varsayacağım. Muhabbetin iletişim sürecinde hayal meyal fark edildiği üzere, açıklama ile anlama arasındaki bu tohum halindeki ham çift kutupluluk, Romantist hermenoytikde açıkça karşıtlık içeren bir düaliteye dönüşür. Düalitenin her bir terimi, orada farklı ve birbirine indirgenemez bir anlaşılabilirlik modu sunar.

Açıklama, paradigmatik uygulama alanını doğa bilimlerinde bulur. Orada gözlemlenen haricî olgular, empirik doğrulanmaya sunulmuş hipotezler, bu tür olguları kuşatan genel yasalar, birbirinden kopuk yasaları sistematik bir bütünde bir araya getirecek teoriler, ve empirik genellemelerin hipotetik-tümdengelimli prosedürlere tâbi kılınması söz konusu olduğunda "açıkladığımızı" söyleyebiliriz. Ve açıklamanın ilişkili olduğu şey, olgular, yasalar ve teoriler, hipotezler, doğrulamalar, ve tümdengelimlerin müşterek ufku olarak anlaşılan doğadır.

Aksine, anlama özgün uygulama alanını insan bilimlerinde (Almanca *Geisteswissenschaften*) — bilimin kendimize benzer başka öznelerin veya başka zihinlerin tecrübesiyle ilişkili olduğu yerdir — bulur. İnsan bilimleri fizyonomik, jest kabilinden, vokal, veya yazılı göstergeler türünde ifade formlarının anlamlılığına ve genel kayda geçirme karakterini yazıyla paylaşan dokümanlar ile abidelere dayanır. Dolaysız ifade tipleri anlamlıdır, çünkü doğrudan doğruya başka zihinlerin naklettikleri tecrübelerine atıfta bulunur. Yazılı göstergeler, dokümanlar ve abideler gibi daha dolaylı diğer kaynaklar, başka zihinlerin tecrübelerini bize doğrudan değil dolaylı olarak aktarmaları dışında pek anlamlı/önemli değildir. Bu göstergeleri yorumlamanın gerekliliği, kesinlikle söz konusu tecrübeleri aktarma tarzlarının dolaylılığından doğar. Fakat, eğer dolaylı kaynaklar, psişik hayatın dolaylı ifadeleriyle değil, bir yabancı psişik hayatın dolaysız ifadeleriyle türdeşse, yorum — anlamanın türevi olarak kabul edilir — problemi de olamaz. Doğrudan göstergeler ile dolaysız göstergeler arasındaki bu süreklilik, kendimizi başkasının psişik hayatına transferimiz olarak "empati"nin neden, ister doğrudan ister dolaylı her tür anlamanın ortak ilkesi olduğunu açıklar.

Romantisist hermenoytikdeki anlama ile açıklama arasındaki dikatomi hem epistemolojik hem de ontolojiktir. Bu dikatomi iki metodolojiyi ve iki gerçeklik alanını, yani doğa ile zihni karşıt kutuplarda konumlandırır. Yorum ne üçüncü bir terimdir, ne de, benim göstermeye teşebbüs edeceğim gibi, açıklama ile anlama arasındaki diyalektiğin adıdır. Yorum, özel bir anlama durumudur. Yorum, hayatın yazılı ifadelerine uygulanan anlamadır. Konuşma ile yazı arasındaki farklılığı ve hepsinden önemlisi olay ile anlam diyalektiğini vurgulamayan bir göstergeler teorisinde, yorumun yalnızca kavrama veya anlama imparatorluğu içindeki bir eyalet olarak ortaya çıkması beklenebilir.

Bununla birlikte, anlama, açıklama, ve yorum kavramlarının farklı bir dağılımını, ilk denemedeki analizimden türettiğim, söylem olay olarak üretiliyorsa, anlam olarak anlaşılabilir maksimi ortaya koyar. Burada karşılıklı anlama. aynı anlam küresini paylaşmaya dayanır. Sözün gelişi, zaten şifahî muhabbette yabancı bir psişik hayata geçiş, paylaşılan anlam küresinin aynılığında destek bulur. Açıklama ile anlama diyalektiği daha önce başlamıştır. Konuşucunun kasdettiği anlamı anlamak ve ifadesinin anlamını anlamak dairevî bir süreç oluşturur. Açıklamanın otonom bir süreç olarak gelişimi, anlam içindeki olayın yazı ve edebiyatın türe ilişkin kodlarınca tamamlanan dışsallaşmasıyla başlar. Bu durumda anlama — daha ziyade söylemin intensiyonel birliğine yönelir — ile açıklama — daha ziyade metnin analitik yapısma yönelir — gelişmiş bir dikatominin farklı kutupları olma eğilimindedir. Fakat bu dikatomi, konuşucunun kasdettiği anlam ile ifadesinin anlamı arasındaki ilk diyalektiği tahrip edecek kadar ileri gitmez. İkinci ve üçüncü denemelerde gördüğümüz gibi, bu diyalektiği ara terimler giderek zayıflatır, ancak asla or-

tadan kaldıramaz. Aynı şekilde okumadaki açıklama ile anlama arasındaki kutupluluk düalistik terimlerle değil, kompleks ve yüksek derecede arabulucu bir diyalektik olarak ele alınmalıdır. Bu durumda yorum terimi, özel bir anlama durumuna, yani hayatın yazılı ifadelerinin anlaşılmasına değil, açıklama ile anlamayı kuşatan bütün sürece uygulanabilir. Açıklama ile anlama veya kavrama diyalektiği olarak yorum, böylece, muhabbette halen işleyen yorumlayıcı davranışın ilk aşamalarına kadar izlenebilir. Dahası, yalnızca yazılı ve edebî kompozisyonun bu diyalektiğin bütün gelişimini sağladığı doğru olmakla beraber, yoruma bir anlama sahası olarak atıfta bulunulmamalıdır. O bir tür nesneyle — terimin en genel anlamında "kaydedilmiş" göstergelerle — değil, bir tür süreçle tanımlanır: yorumlayıcı okuma dinamiği süreciyle.

Tek bir sürecin fazları olarak, açıklama ile anlama diyalektiğinin didaktik bir izahı için, ben bu diyalektiği ilkin anlamadan açıklamaya bir ilerleyiş olarak ve sonra açıklamadan kavramaya/anlamaya bir ilerleyiş olarak tasvir etmek niyetindeyim. Birincileyin, anlama metnin anlamının bir bütün olarak naif bir kavranışı olacaktır. İkincileyin, kavrama/anlama açıklayıcı süreçlerin desteklediği sofistike bir anlama modu olacaktır. Başlangıçta, anlama bir tahmindir. Sonda ise, üçüncü denemede metnin tam nesnelleşmesiyle bağlantılı mesafeli konum alma (distanciation) türüne cevap olarak tasvir ettiğimiz kendine mal etme/temellük (appropriation) kavramını karşılar. Bu durumda, açıklama iki anlama aşaması arasındaki arabulucu olarak ortaya çıkacaktır. Eğer bu somut süreçten izole edilirse, açıklama metodolojinin artifekti durumundaki saf bir soyutlamadır.

Tahminden Geçerliliğe

Niçin ilk anlama edimi bir tahmin formu almak zorundadır? Ve metinde tahmin edilmesi gereken şey nedir?

Bir metnin anlamını tahmin etme gerekliliği, ikinci denememde tekstüal anlama atfettiğim semantik otonomi türüyle ilgili olabilir. Metnin şifahî anlamı, yazıyla beraber, artık zihnî anlamı veya metnin niyeti ile örtüşmez. Metin, bu niyeti hem gerçekleştirir hem de fesheder, çünkü kimsenin sesi değildir. Metin dilsizdir. Metin ile okur arasında asimetrik bir ilişki ortaya çıkar, çünkü bu ilişkide metin, hem okur hem de kendi adına konuşur. Metin müzikal bir partisyon gibidir ve okur notaların talimatına tâbi olan orkestra şefine benzer. Netice itibarıyla, anlamak benzer bir olaydaki konuşma olayını yalnızca tekrar etmek değil, baştaki olayın nesnelleştiği metinden yola çıkarak yeni bir olay üretmektir.

Başka bir söyleyişle, yazarın niyeti menzilimizin dışında kaldığı için metnin anlamını tahmin etmemiz gerekir. İşte muhtemelen benim Romantisist hermenoytike muhalefetimin en kuvvetli olduğu yer burasıdır. Hepimiz şu maksimi — aslında Romantikleri önceler ve o zamandan beri Kant onu bilir ve zikreder[1] — biliriz: bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak. Bugün bu maksim farklı şekillerde yorumlanabiliyor, özel vurgularla elde tutuluyor (aşağıda göstermeye teşebbüs edeceğim üzere) olsa bile, "deha"dan "deha"ya yorumda bir "uyum" veya bir müştereklik idealini ifade ettiği ölçüde hermenoytiki yoldan çıkarır. Romantisist hermenoytik formları, metnin şifahî anlamının yazarın zihnî niyetinden kopuşunun yarattığı

---

[1] *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A314, B370, s. 310.

özel durumu görmez. Burada sorun, Eflâtun'un benim ikinci denememde tartıştığım imajını hatırlatmak gerekirse, yazarın artık eserini "kurtaramaması"dır. Yazarın niyeti bizim için genellikle bilinmez, bazan aşırı, bazan yararsız, ve bazan da eserinin şifahî anlamının yorumu hususunda zararlıdır. Hatta en iyi durumda o, metnin kendi ışığında hesaba katılmalıdır.

Neticede, demek oluyor ki, yazarın psişik tecrübesinin iletilemezliğinden değil, aslında metnin şifahî niyetinin doğasından dolayı bir yorum problemi vardır. Anlamın niyete baskın çıkması, kesinlikle anlamanın psikolojik olmayan ve daha uygun terimlerle semantik bir alanda — metnin kendisini yazarın zihnî niyetinden koparark konumlandığı alanda — gerçekleştiğini gösterir.

Erklären (açıklama) ile *verstehen* (anlama) diyalektiği burada başlar. Eğer objektif anlam yazarın subjektif niyetinden başka bir şeyse, muhtelif tarzlarda yorumlanabilir. Yanlış anlama mümkün ve hatta kaçınılmazdır. Doğru anlama problemi, artık yazarın farazî durumuna basit bir dönüşle çözülemez. Tahmin kavramının başka hiçbir kaynağı yoktur. Anlamı, metnin şifahî anlamı olarak yorumlamak bir tahminde bulunmaktır.

Ancak, aşağıda göreceğimiz gibi, eğer iyi bir tahmin yapmanın hiçbir kuralı yoksa, bizim yaptığımız tahminleri geçerli kılacak yöntemler de yoktur.[2] Bu yeni diyalektikte her iki terim de gereklidir. Tahmin Schleiermacher'in "kehanet" (divinatory) dediği şeye, geçerlilik ise "gramatik"

---

[2] E. D. Hirsch çok inandırıcı biçimde şunları söyler: "Anlama edimi başlangıçta hayat verici (veya hatalı) bir tahmindir; tahminde bulunma yöntemleri ve kavrayış üretme kuralları yoktur. Metodolojik yorum faaliyeti, tahminlerimizi test ederek eleştiriye tâbi tuttuğumuzda başlar." *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), s. 203.

(grammatical) diye adlandırdığı şeye tekabül eder. Her ikisi de bir metni okuma sürecinin gerekliliklerdir.

Tahminden açıklamaya geçişi, tahminin spesifik objesinin incelenmesi teminat altına alır. Böylece, "anlamak için niçin tahmin etmek zorundayız" şeklindeki ilk sorumuzu cevaplandırıyoruz. Yine de biz, anlamayla tahmin edilen şeyin ne olduğunu sormak durumundayız.

Birincileyin, metnin şifahî anlamını kavramak onu bir bütün olarak kavramaktır. Biz burada yazılı söylem olarak söylem analizinden çok eser olarak söylem analizine dayanıyoruz. Bir söylem eseri, lineer cümleler dizisinden daha fazla bir şeydir. O kümülatif, holistik bir süreçtir.

Eserin bu spesifik yapısı tek tek cümlelerin spesifik yapısından çıkarılamadığı için, aslında metin bir tür çokseslilige (plurivocity) sahiptir; bu çokseslilik bir tekil kelimeler polisemisi ve tekil cümlelerin belirsizliği değildir. Bu tekstüal çokseslilik, kompleks söylem eserlerinin karakteristiğidir ve onları bir yapılar plüralitesine açar. Bütün ile parçalar arasındaki ilişki — bir sanat eseri veya hayvandaki gibi — Kant'ın *Critique of Judgment*'da [Yargı Gücünün Eleştirisi] teorisini verdiği belirli bir tür "yargı"yı gerektirir. Daha somut biçimde dile getirmek gerekirse, bütün, tâbir caizse metne stereoskopik bir yapı verecek şekilde, aynı seviyede olmayan asıl ve ikincil konular/topikler hiyerarşisi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, metnin mimarisinin yeniden inşası, belirli türde bir bütünün önkabulünün parçaların tanınmasında ima edilmesi anlamında, dairevî bir süreç formu alır. Ve karşılıklı olarak, bütünü yorumlamak ayrıntıları yorumlamaktır. Neyin önemli olduğu ve neyin önemsiz olduğuna dair hiçbir zorunluluk, hiçbir delil yoktur. Önem yargısının kendisi bir tahmindir.

İkincileyin, metne mâna vermek ona bir birey olarak mâna vermektir. İkinci denemede gördüğümüz gibi, eğer bir eser generik/türe ait (veya genetik) kurallara göre üretiliyorsa, o ayrıca tek bir varlık olarak da üretiliyor demektir. Yalnızca *technê* bireyleri doğurur, der Aristoteles, oysa *epistêmê* türleri kavrar. Bir başka bakış açısından, Kant bu ifadeyi şöyle teyit eder: estetik haz yargısı yalnızca bireyler hakkında yargıdır. Daha somut biçimde dile getirmek gerekirse, bu tekil eser olarak söylem eserine bir generik kavramları daraltma süreciyle ulaşılabilir; bu daraltma süreci edebî türü, yani bu metnin ait olduğu metinler sınıfını, ve bu metinde kesişen kod ve yapı tiplerini içerir. Tekil metnin bu lokalizasyonu ve bireyselleşmesi de bir tahmindir.

Bir bütün olarak ve tekil bir bütün olarak metin, muhtelif yönlerden görülebilen, fakat asla bir defada bütün yönleriyle görülemeyen bir nesneye benzetilebilir. Dolayısıyla, bütünün yeniden inşasının, algılanan nesneninkine benzer bir perspektif boyutu vardır. Metnin temel taşı sayılabilecek şu veya bu cümleyi, farklı tarzlarda aynı cümleyle söylemek daima mümkündür. Spesifik bir tektaraflılık türü, okuma ediminde ima edilir. Bu tektaraflılık, yorumun tahmin karakterini temellendirir.

Üçüncüleyin, edebî metinler farklı tarzlarda gerçekleştirilebilen potansiyel anlam ufuklarını içerir. Bu özellik, ikinci denemede geliştirilen yazı teorisinden çok üçüncü denemede tasvir edilen ikincil metaforik ve sembolik anlamların rolüyle daha yakından ilişkilidir. Bir kaç yıl önce ben, hermenoytikin görevini metaforik ve sembolik dildeki muhtelif anlam tabakalarını deşifre edilmesine bağlıyordum. Fakat bugün, metaforik ve sembolik dilin genel bir hermenoytik teori için paradigmatik olmadığını düşünüyorum. Bu teori, yazı ve edebî kompozisyon dahil söylem

probleminin tümünü kuşatmalıdır. Ancak, burada bile, metafor ve sembolik ifadeler teorisinin, çok boyutlu anlam problematiği genelde anlam problematiğine eklenerek, anlamlı ifadeler alanı istikametinde açık bir genişleme sağladığı söylenebilir. Edebiyat, ondaki birincil ve ikincil anlamlar arasındaki ilişkiye göre semantik terimlerle tanımlanabildiği ölçüde bu genişlemeden etkilenir. İkincil anlamlar, algılanan nesneleri kuşatan ufkun yaptığı gibi, eseri muhtelif okumalara açar. Bu okumaların, eserin semantik çekirdeğini kuşatan potansiyel anlam hudutlarına ait olan anlam talimatlarınca yönetildiği bile söylenebilir. Fakat bu talimatlar da yorumlama faaliyetini yönetmeye başlamadan önce tahmin edilmiş olmalıdır.

Tahminlerimizi sınadığımız geçerlilik prosedürlerini ilgilendirdiği kadarıyla, onların ihtimal mantığına empirik bir doğrulama mantığından çok daha yakın oldukları hususunda E. D. Hirsch ile hemfikirim. Yorumun bildiğimiz şey ışığında daha muhtemel olduğunu göstermek, sonucun doğru olduğunu göstermek değildir. Dolayısıyla bu anlamıyla geçerli kılma, doğrulama değildir. O, hukukî yorumda kullanılan yargı prosedürleriyle karşılaştırılabilir argümantatif bir disiplin, bir belirsizlik ve nitel ihtimal mantığıdır. Bu geçerlilik kavrayışından hareketle, bireysel olanın dile getirilemezliğine ilişkin sözde Romantisist dogmaya hiçbir şey teslim etmeksizin *Naturwissenschaften* ile *Geisteswissenschaften* arasındaki karşıtlığa kabul edilebilir bir mâna verebiliriz. Subjektif ihtimal mantığını karakterize eden birbirine yaklaşan indeksler/göstergeler (indices) yöntemi, doğru şekilde bilim diye adlandırılabilen bireysel olanın bilimi için sağlam bir temel bahşeder. Ve metin yarı-birey (quasi-individual) olduğundan, ona uygulanan bir yorumun geçerliliğinin metnin bilimsel bilgisini verdiği söylenebilir.

Tahminin dehası ile geçerliliğin bilimsel karakteri arasındaki denge budur ve bu denge *Verstehen* ile *erklären* arasındaki diyalektiğin modern takdimidir.

Biz aynı zamanda, meşhur hermenoytik daire kavramına kabul edilebilir bir anlam da verebiliriz. Tahmin ve geçerlilik, bir anlamda, metne subjektif ve objektif yaklaşımlar olarak dairevî şekilde ilişkilendirilebilir. Fakat bu daire fasit bir daire değildir. Eğer biz, Hirsch'e göre[3], tahmin ile geçerlilik arasındaki ilişkiyi tehdit eden bir "kendi kendini-teyit edicilik" (self-confirmability) türünden kaçmayı beceremeseydik, durum böyle olacaktı. Fakat geçerli kılma süreçlerine ilaveten, Karl Popper'in *Logic of Discovery*'sinde[4] [Keşfin Mantığı] ileri sürdüğü yanlışlanabilirlik kriterine benzer geçersiz kılma süreçleri de vardır. Burada yanlışlamanın rolünü rakip yorumlar arasındaki çatışma oynar. Yorum yalnızca muhtemel değil, başka bir yorumdan daha muhtemel olmalıdır. Bu çatışmanın çözümü için, subjektif ihtimal mantığından kolaylıkla çıkarılabilen, görece üstünlük kriterleri vardır.

Bu kısmı bitirelim: eğer metni yorumlamanın daima birden fazla yolunun olduğu doğruysa, bütün yorumların eşit olduğu doğru değildir. Metin, sınırlı bir mümkün inşalar alanı sunar. Geçerlilik mantığı, dogmatizm ile septisizmin iki sınırı arasında hareket etmemize imkân sağlar. Bir yorumun lehinde veya aleyhinde nedenler göstermek, yorumları karşılaştırmak, yorumlar arasında hakemlik etmek ve uzlaşma aramak, bu uzlaşma bizim için şimdilik erişilmez kalsa bile, daima mümkündür.[5]

---

[3] Age., ss. 164-207

[4] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper & Row, 1968)

[5] Denememin bu kısmında yararlandığım materyali ekseriyetle E. D.

Açıklamadan Kavramaya

Tahmin etme olarak anlama ile geçerli kılma olarak açıklama arasındaki diyalektiğin yukarıdaki tasviri, aşağı yukarı olay ile anlam arasındaki diyalektiğin muadiliydi. Aynı diyalektiğin, fakat tersi bir sıralamayla, aşağıdaki takdimi söylem yapısındaki bir diğer kutuplulukla, mâna ve referans kutupluluğuyla ilişkili olabilir. İlk denememde söylediğim gibi, bu yeni diyalektik, bir bakış açısından ilk diyalektiğin bir genişlemesi olarak ele alınabilir. Referans, anlamın yalnızca ifade eden kişinin yöneldiği ideal obje değil, aynı zamanda ifadenin de yöneldiği fiilî gerçeklik olması ölçüsünde, söylemin tam dışsallaşmasını dile getirir. Fakat bir başka bakış açısından, mâna ile referans kutupluluğu, farklı bir ele alış tarzını hak edecek ölçüde spesifik bir kutupluluktur; çünkü kaderini yazıda ve her şeyden önce söylemin bazı edebî kullanımlarında ifşa eder. Aynı hususlar, metin teorisinin okuma teorisindeki muadilleri için de geçerlidir.

Yazılı metinlerin referans fonksiyonunu, hem yazar hem de okur için müşterek bir durumun eksikliğinin derinden etkilediğini görmüştük. O, diyalojik durumu kuşatan gerçeklik ufkunun yalnızca görünen tasarımını geniş-

---

Hirsch'den ödünç aldım. Ben, onunla hemfikir olmadığım yeri söylerken bile bakış açısına oldukça borçluyum. Metnin dilsiz karakteri hakkındaki ısrarına rağmen, o, yorumun amacının yazarın kasdettiği şeyi keşfetmek olduğunu iddia eder. "Her geçerli yorum, her türden yorum yazarın kasdettiği şeyin yeniden idrak edilmesinde temellenir." (s. 126) Fakat, aslında yazarın niyeti psişik bir olay olarak kayıptır. Üstelik, yazının niyetinin metnin kendi şifahî anlamı dışında başka hiçbir ifadesi yoktur. Bundan dolayı, yazarın biyografisi ve psikolojisiyle ilgili bütün enformasyon/malûmat, geçerlilik mantığının hesaba katması gerektiği total enformasyonun/malûmatın yalnızca bir parçasıdır. Metnin yorumundan farklı bir şey olarak bu enformasyon/malûmat, yorumun görevi konusunda hiçbir şekilde normatif değildir.

letir. Elbette, yazılı cümleler görünür aygıtları kullanımda tutar, fakat bu görünür terimler atıfta bulunulan şeyi gösterme tarzları için artık geçerli olamaz. Görünür tasarımın bu değişmesinin pozitif ve negatif imaları vardır. Bir taraftan o, gerçekliğe atıfta bulunmanın genişlemesini ima eder. Bu durumda dil bir dünyaya sahiptir, bir duruma değil. Fakat gerçekliği kuşatan tam bir soyutlama, bu dünya çoğu unsuruyla gösterilmediği, yalnızca tasarlandığı ölçüde mümkündür. Bazı söylem eserlerinin, aslında referans niyetinin askıya alındığı çoğu edebî eserin, veya en azından dünyada oluşumuzun daha derinlere kök salmış boyutları ve veçhelerinden bazılarına bir başka türde referans hakkında şimdilik hiçbir şey söylememek için: gündelik söylemin bildik nesnelerine referansın askıya alındığı edebî eserin başına gelen şey budur.

Açıklama ile kavrama arasındaki bu yeni diyalektik, metnin referans fonksiyonunun okuma teorisindeki bu maceralarının muadilidir. Yazının mümkün kıldığı ve edebiyatın gerçekleştirdiği kuşatıcı dünyadan hareketle soyutlama, iki karşıt tutuma yol açar. Okurlar olarak biz, ya gerçekliğe herhangi bir atıfta bulunma türü hakkında bir tür askıda kalma durumundayızdır, yahut da yeni bir durumda, okurun yeni durumunda, metnin potansiyel görünürolmayan referanslarını muhayyel olarak aktüalize edebiliriz. İlk durumda, metni dünyasız bir entite olarak ele alırız. İkincisinde ise, okuma ediminin ima ettiği "icra" türü sayesinde yeni bir görünür referans yaratırız. Bu iki imkân, bu iki imkânın diyalektik etkileşimi olarak kavranan okuma edimini eşit ölçüde icap ettirir

Günümüzde bu ilk okuma tarzının örneğini, muhtelif yapısal edebiyat eleştirisi okulları verir. Onların yaklaşımı yalnızca mümkün değil, meşrudur da. O, benim görünür

referansın askıda bırakılması veya bastırılması diye adlandırdığım şeyin kabulünden doğar. Metin, kendi söyleminin "dünyevî" boyutuyla ilişkisini — gösterilebilen bir dünyayla ilişkisini — yazarın söyleminin yazarın subjektif niyetiyle ilişkisini nasıl kesiyorsa öyle keser. Bu tarzda okumak, görünür referansın askıda bırakılışını sürdürmek ve kendini metnin durduğu "mekân"a, bu dünyasız mekânın "çerçevesi"ne transfer etmek demektir. Bu tercihe göre, artık metnin dışarısı yoktur, yalnızca içerisi vardır. Tekrar söylemek gerekirse, metnin metin olarak ve metinler sisteminin edebiyat olarak oluşumunun bizatihi kendisi, edebî objenin bir göstergeler sistemine bu dönüşümünü doğrular; bu kapalı göstergeler sistemi, fonolojinin her söylemin temeli olduğunu keşfettiği ve Saussure'ün *dil* (langue) diye adlandırdığı türde bir kapalı sistemdir. Bu geçerli hipoteze göre, edebiyat *dil*in (langue) *analogon*'una dönüşür.

Bu soyutlama temelinde, yeni bir açıklayıcı tutum türü edebî objeye teşmil edilebilir. Bu yeni tutum, dile yabancı bir bilgi alanından değil, aynı alandan, yani semiyolojik alandan alınmıştır. Metinleri, linguistiğin, dilin kullanımına temel teşkil eden elementer göstergeler sistemine başarıyla uyguladığı açıklayıcı kurallara göre ele almak bundan böyle mümkündür. Cenova okulu, Prag okulu, ve Danimarka linguistik okulundan sistemleri süreçlerden soyutlamanın ve bu sistemleri ister fonolojik, leksikal, ister sentaktik olsun, daha önce aynı sistemin diğer birimlerine/ünitelerine karşıtlıkları vasıtasıyla tanımlanan birimlerle/ünitelerle ilişkilendirmenin daima mümkün olduğunu öğrendik. İlk denemede gördüğümüz gibi, modern linguistikdeki yapı nosyonunu, farklı entitelerin bu tür sınırlı/sonlu birimler/üniteler takımı içindeki bu etkileşimi tanımlar.

Günümüzde metinlere, yani linguistiğin nihaî birim/ünite olarak gördüğü cümleden daha uzun göstergeler dizisine uyguladığımız, bu yapısal modeldir.

Yapısal modelin metinlere bu teşmili meydan okuyucu bir çabadır. Metin, *dil*in (langue) tarafından daha çok *söz*ün (parole) — konuşmanın — tarafında değil midir? O bir ifadeler dizisi, ve dolayısıyla, son tahlilde, bir cümleler dizisi değil midir? İlk denememizde, *dil*in (langue) karşıt kutbuna yerleştirdiğimiz söylem kavramının içerdiği bir şey olarak, konuşulan dil ile yazılan dil arasındaki karşıtlığı göstermedik mi? Bu tür sorular, en azından yapısal modelin metinlere teşmilinin, metin hususunda mümkün tutumlar sahasını tüketemeyeceğini gösterir. Demek oluyor ki, linguistik modelin bu teşmilini, metinleri yorumlama nosyonuna mümkün yaklaşımlardan yalnızca bir tanesi olmakla sınırlamamız gerekiyor. Ancak bu tür bir yaklaşımın örneklerinden birini, ikinci bir mümkün yorum anlayışını değerlendirmeye geçmeden önce ayrıntılarıyla ele alalım.

Claude Lèvi-Strauss "The Structural Study of Myth" ["Mitin Yapısal Analizi"] adlı denemesinde, bir metinler kategorisi, mitler kategorisine göre geçerli bir yapısal analiz hipotezi formüle eder.[6] O şunları söyler; "Dilin geriye kalan kısmı gibi, mit de birbiriyle ilişkili birimlerden/ünitelerden mürekkeptir. Bu birbiriyle ilişkili birimler/üniteler, başka düzeylerde analiz edildiği vakit — yani fonemler (sesbirim), morfemler (biçimbirim), ve sememler (anlambirimcik demeti) — dildeki mevcut bütün birbiriyle ilişkili birimleri/üniteleri varsayar, fakat onlar kendi ara-

---

[6] *Structural Anthropology*, trans. Claire Jakobson ve Brooke Grundfest Schoepf (Garden City, New York: Anchor Books, 1967) ss. 208-28.

larında ne kadar farklılaşıyorlarsa dilden de o kadar farklılaşırlar; onlar daha yüksek ve daha kompleks bir düzene aittir. Bu sebeple biz onları *brüt oluşturucu birimler/üniteler* (gross constituent units) diye adlandıracağız."[7]

Bu hipotez kullanılarak, söz konusu büyük birimler/üniteler — en azından cümle hacmindeki ve bir araya getirildiklerinde mite uygun tahkiyeyi şekillendiren birimler/üniteler — linguistikçe bilinen en küçük birimlere/ünitelere uygulanan kurallara göre ele alınabilecektir. Bu, dille mit arasındaki benzerlikte ısrar etmektir; nitekim Lèvi-Strauss, biz nasıl fonemlerden, morfemlerden, ve sememlerden bahsediyorsak, mitemlerden (mythemes) söz eder. Ancak, mitemler ile daha düşük düzeydeki birimler/üniteler arasındaki analojinin sınırları dahilinde kalmak için, metinlerin analizi fonolojistin uyguladığı türde bir soyutlama türünü icra etmek zorunda kalacaktır. Fonolojist için, fonem, akustik niteliğiyle mutlak anlamda somut/maddî bir ses değildir. O bir töz değil, Saussure gibi söylemek gerekirse bir form, yani, bir ilişkiler etkileşimidir. Aynı şekilde mitem, mitin cümlelerinden biri değil, "bir ilişkiler demeti" teşkil eden tekil cümlelere bağlı bir karşıt değerdir. O, "yalnızca bu ilişkilerin kullanıma sokulabildiği ve anlam üretebilecek şekilde birleştirildiği demetler gibidir."[8] Burada anlam diye adlandırılan şey, mitin felsefî veya ontolojik içeriği yahut sezgisi anlamında, dile getirmek istediği şey değildir, daha ziyade mitemlerin kendilerinin tanzimi veya düzenidir; kısacası, mitin yapısıdır.

Lèvi-Strauss'un bu yöntemi izleyerek Oedipus miti hakkında ortaya koyduğu analizi kısaca hatırlatmak iste-

---

7 Age., ss. 206-7.

8 Age., s.207.

rim. O, ilkin mitin cümlelerini dört grup halinde birbirinden ayırır. O birinci gruba, saygılı bir akrabalık ilişkisinden bahseden cümleleri yerleştirir: sözün gelişi, Oedipus annesi Jocasta'yla evlenir; bunu yapmaması emredilmesine rağmen Antigone kardeşi Polyneices'i defneder. İkinci grupta da aynı ilişkiler vardır, fakat saygıdan yoksun bir akrabalık ilişkisi olarak tersyüz edilir: Oedipus babası Laios'u öldürür; Eteocles kardeşi Polyneices'i öldürür. Üçüncü grup canavarlar ve onların yok edilmesiyle ilgilidir. Dördüncü grup, anlamları dik yürüme zorluğuna imada bulunan bütün özel adları bir araya toplar: topal, hantal, şişmiş ayak

Dört grubun mukayesesi bir korelasyon ifşa eder. Bir ile iki numaralı gruplar arasında, sırasıyla saygılı ve saygıdan yoksun akrabalık ilişkileri vardır. Üç ile dört arasında, insanın otoktonisinin (autochthony) tasdiki ve sonra reddi vardır. "Bundan, dördüncü grubun, üçüncü grupla olduğu kadar, birinci ve ikinci grupla da gruplandırılması gerektiği sonucu çıkar. ... Bu tip bir korelasyonla kan ilişkilerinin ön plana çıkarılması, otoktoniden kurtulma teşebbüsü başarısız kalmaya mahkum olduğu için kan ilişkilerinin geri plana itilmesi demektir."[9]

Dolayısıyla mit, kan ilişkilerini aşmak amacıyla, çelişkileri uzlaştıran bir tür mantık enstrümanı olarak ortaya çıkar. "İki ilişki türünü bağlama kifayetsizliği, çelişkili ilişkilerin özdeş oldukları iddiasıyla aşılır (veya daha ziyade değiştirilir); çelişkili ilişkiler özdeştir, çünkü bütün ilişkiler aynı şekilde çelişkilidir."[10]

---

[9] Age., s. 212.

[10] Age.

Aslında miti açıkladığımızı söyleyebiliriz, yorumladığımızı değil. Yapısal analiz vasıtasıyla, dört ilişki grubunu kendileri arasında ilişkilendiren operasyonların mantığını meydana çıkarmış olduk. Bu mantık, araştırılmakta olan "mitin yapısal yasası"nı tesis eder.[11] Bu yasanın öncelikle okumanın objesi — mitin gücünün belirli bir durumda yeniden hayatiyet kazanacağı ezberden okuma anlamında konuşmanın objesi değil — olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Burada metin yalnızca bir metindir, ve okuma, bizim için anlamının askıya alınması ve her aktüalizasyonun geçici söylemle tehiri sayesinde, sadece metinde bir metin olarak ikamet eder.

Ben yalnızca mitler alanından bir örnek zikrettim. Komşu bir alandan, folklor tahkiyelerinden başka bir örnek de zikredebilirim. Bu alan, Propp okulundan Rus formalistlerce ve Roland Barthes ile A. J. Greimas gibi Fransız yapısal tahkiye analizi uzmanlarınca keşfedilmiştir. Lèvi-Strauss tarafından kullanılan postülalar bu yazarlarca da kullanılmıştır. Cümleden büyük birimler/üniteler, cümleden küçük birimlerle/ünitelerle aynı kompozisyona sahiptir. Bir unsurun anlamı, onun başka unsurlarla ve eserin bütünüyle ilişkiye girme kabiliyetidir. Bu postülalar, tahkiyenin kapalı oluşunu tanımlar. Bu nedenle yapısal analizin görevi, bir bölme (yatay boyut) icrasına ve sonra bütündeki parçaları birleştirmenin muhtelif düzeylerini (hiyerarşik boyut) tesis etmeye dayanır. Fakat bu tarzda bölünen ve düzenlenen eylem birimlerinin/ünitelerinin, canlı olmanın göstergesi psikolojik özelliklerle veya davranışçı psikoloji kapsamına girmeye elverişli davranış dilimleriyle hiçbir alâkası yoktur. Bu dizilerin uçları,

[11] Age., s. 214.

bir unsur bile değişse kalanların hepsinin de farklı olacağı denli tahkiyedeki yegâne değişme noktalarıdır. Burada komütatif yöntemin, fonolojik düzeyden tahkiye birimleri/üniteleri düzeyine yer değiştirdiğini görüyoruz. Bu durumda eylemin mantığı, eylem çekirdeklerini birleştirmekten ibarettir ve bu birleştirme de tahkiyenin yapısal sürekliliğini tesis eder. Bu tekniğin uygulanması, tahkiye zamanına temel teşkil eden tahkiye mantığı apaçık gelecek şekilde, tahkiyenin "kronolojisinin tahrifi"yle (dechronologizing) sonuçlanır. Nihaî noktada tahkiye, söz verme, ihanet etme, mâni olma, yardım etme, vb. gibi bu vesileyle eylem paradigmaları haline gelen bir kaç dramatik birimin/ünitenin kombinasyonuna indirgenir. Her seri bir eylem çekirdekleri serisidir; bu seride her bir eylem çekirdeği bir öncekinin açtığı alternatifi kapatır. Elementer birimler/üniteler, yeri geldiğinde, daha büyük birimlerle/ünitelerle uyuşur. Sözün gelişi, bu karşılaşma yaklaşma, çağırma, selamlama, vb. gibi elementer eylemleri kuşatır. Bir tahkiyeyi açıklamak, bu senfonik segmental eylemler yapısı yakalamaktır.

Eylemler zincirine, tahkiyedeki "aktörler" arasındaki benzer ilişkiler tekabül eder. Bununla psikolojik özneler değil, formalize edilmiş eylemlerle ilişkili olan formelleştirilmiş roller kasdedilir. Aktörler yalnızca eylem yüklemleriyle, cümlenin ve tahkiyenin semantik eksenleriyle tanımlanır: eylemleri icra edenler, eylemlere maruz kalanlar, eylemlere ortaklık edenler, vb. Aktör söz veren, söz alan, yani verici ve alıcıdır. Dolayısıyla yapısal analiz, eylemler hiyerarşisine paralel bir aktörler hiyerarşisini ortaya çıkarır.

Son adım, tahkiyenin unsurlarını bütünü oluşturacak şekilde bir araya getirmek ve onu tahkiye edici iletişime iade etmektir. O vakit bu iade edilen şey, hikâye edicinin

(narrator) alıcıya yönelttiği söylemdir. Fakat, yapısal analize göre, muhataplar metin dışında bir yerde aranmamalıdır. Hikâye ediciyi (narrator) dizayn eden, kendileri de aynı tahkiye yapısına ait olan tahkiye göstergeleridir. Semiyolojik yaklaşımda üç eylem düzeyi, üç aktör, ve üç tahkiye dışında hiçbir şey yoktur. Son düzeyin dışında kalan yegâne şey, tahkiyeyi kullananların dünyasıdır; bu dünya sosyal, ekonomik, veya ideolojik sistemlerle meşgul olan başka semiyolojik sistemlerin kapsamına girer.

Linguistik bir modelin tahkiye teorisine bu aktarılışı, açıklamanın geçici kavrayışı konusundaki ilk mülahazamı mükemmelen doğrular. Bugün açıklama kavramı artık doğa bilimlerinden ödünç alınarak farklı bir alana, yazılı dokümanlar alanına nakledilemez. Açıklama, küçük dil birimlerinden/ünitelerinden (fonemler ve leksemler) tahkiye, folklör, ve mit dahil cümleden daha büyük birimlere/ünitelere analojik transfer sayesinde ortak dil küresinden yola çıkar.

Yapısalcı okulların terimin en kesin anlamında açıklamayla kasdettikleri şey budur.

Ben şimdi, açıklamanın (*erklären*) anlamaya (*verstehen*) hangi tarzda ihtiyaç duyduğunu ve anlamanın nasıl yeni bir yolla bir bütün olarak yorumu tesis eden bir iç diyalektik doğurduğunu göstermek istiyorum.

İşin doğrusu, hiç kimse bu oluşturucu birimler/üniteler cebiri kadar formel bir mitler ve tahkiyeler anlayışıyla devam edemez. Bu birçok şekilde gösterilebilir. İlkin Lèvi-Strauss'ca mitlerin en formelleştirilmiş takdiminde bile, onun mitemler diye adlandırdığı birimler/üniteler bütün bunlara rağmen anlam ve referans taşıyıcısı olan cümleler olarak ifade edilir. Mitemlerin asıl anlamlarının, yalnızca mitin mantığının dikkate aldığı ilişkiler demeti içine

girdikleri vakit nötralize olduğu söylenebilir mi? Hatta bu ilişkiler demeti bir cümle formunda yazılmış olmalıdır. Oedipus mitinin durumunda, saygılı ve saygıdan yoksun akrabalık ilişkileri arasındaki münavebe, derin ontolojik etkilere sahip bir şey anlamına gelir. Nihayet, karşıtlıklar ve kombinasyonlar sisteminin cisimleştiği dil oyunu türü, eğer karşıtlıkların kendileri — Lèvi-Strauss'un mit takdiminde gidermeye çalıştığı karşıtlıklar — doğum ve ölüm, körlük ve feraset, cinsiyet ve hakikat ile ilgili anlamlı karşıtlıklar değilse, herhangi bir türde anlamdan yoksun olacaktır. Bu ontolojik çatışmalar olmaksızın aşılacak hiçbir çelişki, mitin bu çelişkileri çözme teşebbüsü olarak hiçbir mantıksal fonksiyonu olamaz.[12]

Yapısal analiz, mitle ilgili karşıt hipotezleri, yani mitin köklerinin hikâye edicisi olarak anlamlı olduğu hipotezini dışlamaz, varsayar. Yapısal analiz, yalnızca bu fonksiyonu bastırır. Fakat onu gizleyemez. Eğer birleştirdiği önermeler sınır durumlarını göstermiyorsa, mit bir mantık operatörü olarak bile fonksiyon göremez. Yapısal analiz, bu radikal sorgulamayı başından def etmek yerine, daha üst düzey bir radikallikte restore eder.

Eğer bu doğruysa, o vakit yapısal analiz fonksiyonunun, bizi, hikâye edilen mitin yüzeysel semantiğinden, mi-

[12] Lèvi-Strauss, "Eğer mitik düşüncenin daima karşıtlıkların farkındalığından onların çözümüne doğru ilerlediğini akılda tutarsak, bu tercihlerin nedeni daha açık hale gelir." (age, s. 221.) ve yine "mit bir tür mantıksal alet sağlar." (age, s. 212.) diye yazdığında, bunu kendisine rağmen kabul etmiş görünüyor. Mitin arkabahçesinde çok anlamlı bir soru vardır: "İnsan tek bir insandan mı yoksa iki insandan mı doğar?" ("Is one born from one or from two?") Bu soru "Aynı şey, aynı şeyden mi yoksa farklı bir şeyden mi doğar?" ("Is the same born from the same or from the other?") tarzında formüle edildiğinde bile, köklerimiz konusunda bir kaygıyı ve agoniyi (agony) ifade eder.

tin nihaî "referans"ını tesis eden sınır durumların derin semantiğine ulaştırmak olduğunu söyleyebilir miyiz?

Ben, eğer durum böyle değilse, yapısal analizin kısır bir oyuna, ihtilaflı bir cebire indirgenebileceğine ve hatta mitin kendisinin, bizzat Lèvi-Strauss tarafından ona atfedilen, insanları belirli karşıtlıklardan haberdar kılan ve geliştirici arabuluculuğa yönelten fonksiyonundan mahrum edilebileceğine inanıyorum. Mitik düşüncenin etrafında topladığı varoluş aporialarına bu referansı elimine etmek, mit teorisini insanlığın anlamsız söylemlerinin nekrolojisine/ölüler listesine (necrology) indirgeyebilir.

Aksi durumda, eğer biz yapısal analizi naif bir yorum ile eleştirel bir yorum, yüzeysel bir yorum ile derin bir yorum arasında bir aşama — zorunlu bir aşama da olsa aşama — olarak dikkate alırsak, bu durumda açıklama ve anlamayı bir tek hermenoytik kubbenin iki farklı aşamasında konuşlandırmak mümkün olacaktır.

Derin semantik nosyonunu rehberimiz olarak aldıktan sonra metnin referansına ilişkin ilk problemimize dönebiliriz. Artık bu görünür-olmayan (non-ostensive) referansa bir ad verebiliriz. O, metnin derin semantiğince açılan dünya türü, genellikle metnin anlamı diye adlandırılan şey hakkında engin sonuçları olan bir keşiftir.

Metnin anlamı metnin arkasında değil, önündedir. Metnin anlamı gizli bir şey değil, ifşa edilmiş bir şeydir. Anlaşılması gereken şey baştaki söylem durumu değil, metnin görünür-olmayan referansı sayesinde mümkün bir dünyayı gösteren şeydir. Anlama, yazar ve onun durumuyla her zamankinden daha az ilişkiye sahiptir. Anlama, metnin referansınca açılan önermeler-dünyasını kavramaya çalışır. Metni anlamak, anlamdan referansa akışını takip etmektir: söylediği şeyden, hakkında konuştuğu şeye

akışını. Bu süreçte yapısal analizin icra ettiği arabulucu rol, hem objektif yaklaşımın haklılığını hem de metne subjektif yaklaşımın tashihini tesis eder. Biz, kesinlikle anlamayı metne temel teşkil eden niyeti bir sezgiyle kavrayış türüyle özdeşleştirmekten kaçınmalıyız. Yapısal analizin ürettiği derin semantik hakkında söylediğimiz şey, daha ziyade bizi metnin anlamını metinden gelen bir ikaz olarak, şeylere bakmanın yeni bir tarzı olarak, belirli bir tarzda düşünme ikazı olarak düşünmeye davet eder.

Derin semantik bu referansa dayanır. Metin mümkün bir dünyadan ve bu dünyada kendine mümkün bir yön verme tarzından söz eder. Bu dünyanın boyutlarını bütünüyle metin açar ve ifşa eder. Nasıl konuşulan dilin muadili görünür referans ise, yazılı dilin muadili de söylemdir. Söylem zaten varolan şeyi gösterme ve ifşa etme fonksiyonunun ötesine geçer, ve bu anlamda konuşulan dile bağlı görünür referansın fonksiyonunu aşar. Burada gösterme, aynı zamanda yeni bir varlık modu yaratmadır.

Sonuç

Elinizdeki metindeki son denemeyi ve diğer bütün denemeleri bir sonuca bağlamak için şimdi, mesafeli tavır alma (distanciation) ile temellük (appropriation) diyalektiği hakkındaki ikinci denemenin sonunda ortaya çıkan probleme dönmek istiyorum. Bu diyalektiğin ontolojik bir iması vardır. Mesafeli tavır alma her şeyden önce yabancılaşma anlamına gelir, ve temellük geçmiş kültürel mirasları mesafeli tavır almanın doğurduğu yabancılaşmadan "kurtarabilecek" "çare/deva" (remedy) olarak tasarlanmıştır. Uzaklık ile yakınlık arasındaki bu mübadele, herhangi bir Hegelci mutlak bilginin yokluğunda yorumun tarihselliğini tanımlar. Fakat aynı zamanda verimli bir mesafeli tavır alma kavramının müdafaasını yaptım; bunu yaparak kültürel mesafenin dezavantajını epistemolojik bir enstrümana dönüştürdüm. Ancak mesafe nasıl verimli kılınabilir?

Açıklama ile anlamanın diyalektiği, ontolojik diyalektiğin epistemolojik boyutunu tesis ettiği ölçüde bir cevap sağlayabilir. Bu diyalektik temelinde, verimli mesafe metodolojik mesafeli tavır alma anlamına gelir.

Bu aktif metodolojik mesafeli tavır alma uygun ifadesini, Frege ve Husserl'in — en azından *Logical Investigations*'ın Husserl'inin — etkisindeki anti-tarihselci reaksiyona teslim olduğu ölçüde edebî eleştiri ile Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin genel eğiliminde bulur. "Tarihselcilik" diye adlandırılan şey, edebî eserlerin ve genelde kültürel dokümanların içeriğinin anlaşılabilirliğini, onu üreten yahut tayin eden cemaatin sosyal şartlarıyla ilişkisinden aldığı yolundaki epistemolojik önkabuldür. O vakit bir metni açıklamak, aslında onu belirli sosyo-kültürel gerekliliklerin ifadesi olarak ve uzay/mekân ve zamanda tamamen sınırlanmış belirli zihin karışıklıklarına bir cevap olarak değerlendirmek anlamına gelir.

Bu tür "tarihselcilik"e "mantıkçı"nın (logicist) cevabı, tarihselciliğin bu epistemolojik önkabulünün rasyonel bir reddinden çıkar. Frege ile Husserl için "anlam" (kafalarındaki metnin anlamı değil, cümlenin anlamıdır) kişinin zihninde olan bir idea değildir. O, psişik bir içerik değil, farklı bireylerce farklı zamanlarda bir ve aynı varlık olarak tesbit edilebilen ve yeniden tesbit edilebilen ideal bir objedir. İdealiteyle onlar, bir önermenin anlamının ne fizikî ne de psişik bir realite olduğunu kasdederler. Eğer zihin olayını mânanın belirli bir durumda belirli bir konuşucu tarafından aktüalizasyonuna bağlı *Vorstellung* (idea, temsil) diye adlandırırsak, Frege'nin terimleriyle *Sinn Vorstellung* değildir. Mânanın sonsuz bir zihnî aktüalizasyonları serisindeki aynılığı, önermenin ideal boyutunu oluşturur.

Husserl bütün intensiyonel edimlerin içeriğini, edimlerin kendilerinin psişik yanlarına indirgenebilir noematik objeler olarak tanımlar. Frege'den ödünç alınan ideal *Sinn* nosyonunu, Husserl bütün psişik başarıları, yalnızca mantık edimlerini değil, aynı zamanda algısal, iradî, ve hissî

edimleri de içine alacak şekilde genişletmiştir. Objektif bir fenomenoloji için, istisnasız her intensiyonel edim, noematik özelliklerinden hareketle kendisine tekabül eden noetik edimin muadili olarak tanımlanmalıdır.

Önerme edimleri teorisindeki bu tersine çevirmenin hermenoytik için, bu disiplin hayat-ifadelerinin yazıyla sabitlenmesi teorisi olarak anlaşıldığı ölçüde önemli imaları vardı. 1900'den sonra Dilthey, Husserl'in *Logical Investigations*'ında bulduğu idealite (ideality) türünü kendi anlam teorisine yerleştirmek için çok büyük çaba harcadı. Dilthey'ın geç dönem eserlerinde, bir metne veya bir sanat eserine veyahut da bir dokümana bir başka kişi tarafından anlaşılma ve yazıyla sabitlenme kapasitesi sağlayan iç bağlantı (*Zusammenhang*), Frege ile Husserl'in bir önermenin anlamı olarak kabul ettikleri idealiteye benzer bir şeydir. Eğer bu mukayese geçerliyse, o vakit *verstehen* edimi, onun 1900'deki meşhur makalesi *"Die Entstehung der Hermeneutik"*de ["Hermenoytikin Ortaya Çıkışı"] iddia ettiğinden daha az *geschichtlich* (tarihsel) ve daha fazla *logisch*'dir (mantıksal).[1] *Geisteswissenschaften* teorisi bu önemli değişimden etkilenmiştir.

Hem Amerikada hem de Kıta Avrupasında, edebî eleştiri alanında, kültürel ifadelerin genel açıklamasında tarihsellikten mantıksallığa bu ters çevrilmeye tekabül eden benzer bir hareket gösterebiliriz. "Anti-tarihselci" dalga da daha önceki psikolojik ve sosyolojik açıklamaların aşırılıklarını taşır. Bu yeni açıklayıcı tutuma göre, metin aslında spesifik bir okurlar dizisini hedef anlan bir mesaj, ve bu anlamda tarihsel zincirde bir halka değildir; o metin olduğu ölçüde, tâbir caizse, bütün tarihî gelişmeyle bağlarını

---

1 *Gesammelte Schriften*, vol. 5 , ss. 317-38.

kesen bir tür zamandışı (atemporal) objedir. Yazıyı kullanma imkânı, tarihsel sürecin bu aşılmasına, söylemin iletişim alanının sınırsızca genişlemesine izin veren bir idealite alanına geçişe imada bulunur

Ben bu anti-tarihselci eğilimi kendi çabalarımla dikkate aldığımı ve genelde anlamın objektivitesiyle ilgili temel önkabulleriyle hemfikir olduğumu itiraf etmeliyim.

Birincileyin, anti-tarihselci eğilim bu incelemenin şu temel kavramlarıyla uzlaşır: yazılı söylemin semantik otonomisi ve edebî eserin kendi kendisine yeterli varlığı, nihaî noktada şifahî söylemin anlamının objektivitesinde temellenir. İkincileyin, bu anti-tarihselcilik az veya çok yapısalcılığın etkisi altındaki edebî eleştiri ile Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin başvurduğu "açıklayıcı" prosedürlerin zımnî önkabulüdür. Açıklama ile anlama veya kavrama arasındaki diyalektiğin arkabahçesine yerleştirildiğinde ontolojik mesafeli tavır alma kavramı, epistemolojik bir gelişme sağlar. Metin — nesnelleştirilen ve tarihsizleştirilen metin — yazar ile okur arasındaki zorunlu arabulucu haline gelir.

Ontolojik temellük kavramı, açıklama ile anlama arasındaki diyalektikçe hiç de daha az zenginleştirilmez. Aslında, o ontolojik gücünden hiçbir şey kaybetmez. Önceden "yabancı" olan şeyi "kişinin kendine ait kılma"sı, her hermenoytikin nihaî amacı olarak kalır. Son aşamasında yorum, benzer kılmak anlamında eşitlemek, eşzamanlı hale getirmek, ve asimile etmek ister. Bu amaca, yorum mevcut okur için metnin anlamını aktüalize ettiği ölçüde ulaşılır.

Temellük, anlamın aktüalizasyonu kavramını birine yöneltilmiş bir şey olarak korur. Potansiyel olarak metin, okuyabilen herhangi bir kimseye yönelmiştir. Gerçekten

de metin, *hic et nunc*, bana yönelmiştir. Yorum, okuma olay, söylem olayı, o andaki bir olay gibi bir şey ürettiğinde temellük olarak tamamlanır. Temellük olarak yorum bir olay haline gelir.

Fakat temellük kavramı bir eleştirel muadile, anlama kavramının tek başına ortaya çıkabileceği muadile ihtiyaç duyar. Bu epistemolojik tamamlayıcı olmaksızın, temellük yanlış anlaşılma tehlikesindedir. Bu muhtelif tarzlarda vuku bulabilir.

Birinci yanlış anlamaya göre temellük, Romantisist yazarın "dehası"yla "uygun" bir örtüşme talebine geri dönüş olarak ortaya çıkar. Elinizdeki denemenin merkezî analizine dönüş, bu hermenoytik önyargıyı kabul etmemize engel olmak için yeterlidir. Aslında metinde gerçekten — ve dolayısıyla mal edilmiş — olan nedir?

Metnin arkasında gizlenmiş olduğu varsayılan yazarın niyeti değil; yazarın ve asıl okurlarının paylaştığı tarihsel durum değil; bu asıl okurların beklentileri veya hisleri değil; hatta kendilerini tarihsel ve kültürel fenomen olarak anlamaları da değildir. Mal edilmesi gereken şey bizatihi metnin anlamıdır; dinamik bir tarzda metnin açtığı düşünce istikameti olarak kavranan anlamı. Başka bir deyişle, mal edilmesi gereken, metnin referansını teşkil eden bir dünyayı ifşa etme gücünden başka hiçbir şey değildir. Bu şekilde, yabancı bir psikeyle örtüşen Romantisist idealden mümkün mertebe uzaklaşırız. Eğer bize herhangi bir şeyle örtüşmeden söz edilecekse, bu örtüşme bir başka ego'nun iç hayatıyla örtüşme değil, şeylere bakmanın mümkün bir yolunun ifşasıyla örtüşme — metnin gerçek referans gücü budur — olmalıdır.

Kanaatimce, ifşa ile temellük arasındaki bu ilişki, hem tarihselciliğin kusurlarını aşmak hem de Schleiermacher

hermenoytikinin orjinal niyetini koruma iddiasındaki bir hermenoytikin temel taşıdır.

Yazarı onun kendisini anlayabildiğinden daha iyi anlamak, söyleminin ima ettiği ifşa etme gücünü kendi ontolojik durumunun sınırlı ufkundan öteye taşımaktır. Benim *erklärung* aşamasına bağladığım mesafeli tavır alma, zamandışılaşma süreci, metnin ufkunun bu genişlemesinin temel önkabulüdür.

Bu anlamda, mal etmenin herhangi bir türde kişinin kişiye başvurusuyla hiçbir alâkası yoktur. Bunun yerine mal etme, Hans-Georg Gadamer'in ufukların kaynaşması (*Horizonverschmelzung*) dediği şeye yakındır: okurun dünya ufku yazarın dünya ufkuyla kaynaşır. Dahası metnin idealitesi, bu ufuk kaynaşması sürecinde arabulucu halkadır.

İkinci yanlış anlamaya göre, hermenoytik görev, metnin asıl muhatabını anlamakla yerine getirilir. Gadamer'in ikna edici şekilde gösterdiği gibi, bu görev tamamen yanlış anlaşılmıştır. Aziz Pavlus'un mektupları bana, Romalılara, Galatyalılara, Korintoslulara, Efeslilere olduğundan daha az hitap etmez. Yalnızca diyalog, tesbiti söylemi önceyen bir "sen"e (thou) sahiptir. Metnin anlamı, okuyabilen herkese açıktır. Anlamın her zaman hazır ve nazır oluşu (omnitemporality), onu bilinmeyen okurlara açan şeydir. Dolayısıyla, okumanın tarihselliği bu spesifik her zaman hazır ve nazır oluşun muadilidir; metin yazarından ve yazarının konumundan kurtulduğu için, asıl muhatabından da kurtulur. Ayrıca o kendisine yeni okurlar temin edebilir. Okur yelpazesinin bu genişlemesi, ilk olayın mânanın evrenselliğine geçişinin sonucudur. Bu anlamda yazı, iki kelime/söz-olay (word-event) arasındaki paradigmatik arabulucudur: bir kelime/söz-olay, olayın mânanın evrensel-

liğinde aşılması durumunda yeni bir kelime/söz-olay doğurur; bu evrensellik kendi başına yeni konuşma olayları yaratabilir.

Üçüncü yanlış anlamaya göre, metnin anlamının hakikî bir okur tarafından mal edilmesi, yorumu bu okurun sınırlı anlama kapasitesinin egemenliği altına sokacaktır. Bu itiraz genellikle bütün "ontolojik" hermenoytik türlerine karşı geliştirilmiştir. O, Heideggerci *Vorverständnis* (önanlama) kavramına ve Bultmann'ın "hermenoytik daire"yi yeniden vurgulamasına karşı çıkar. Eğer "anlamamız" için "inanmamız" gerekiyorsa, o vakit ön-anlama ile önyargılarımızın projeksiyonu arasında hiçbir farklılık yoktur.

Aneignung'un İngilizceye (ve Fransızcaya) temellük (appropriation) olarak tercümesi şu kuşkuyu kuvvetlendirir: Metnin anlamını, onu yorumlayan öznenin gücüne teslim etmiş olmuyor muyuz? Eğer "kişinin kendisine ait kıldığı" şeyin zihnî bir şey değil, tahminen metnin arkasına gizlenmiş bir başka öznenin niyeti değil, bir dünyanın yansıması, metnın görünür-olmayan referansları aracılığıyla önünde açtığı bir dünyada olma modunun ön-konumu (pro-position) olduğunu aklımızda tutarsak, bu itiraz karşılanabilir. Ben, dünyadaki kendi varoluş tarzının zaten ustası olan bir öznenin metne kendi kendini kavrayışının *a* priori'sini yansıttığını ve metinde onu okuduğunu değil, yorumun, yeni oluş modlarını —Wittgenstein'ı Heidegger'e tercih ediyorsanız, yeni hayat formlarını — ifşa eden, özneye yeni bir kendini bilme kapasitesi veren bir süreç olduğunu öne sürüyorum. Eğer metnin referansı bir dünyanın yansımasıysa, bu durumda öncelikle kendisini yansıtan okur değildir. Tersine okur kendini-yansıtma kapasitesini, metnin kendisinden yeni bir oluş modu alarak arttırır.

Bu şekilde, mal etme, şeyleri ele geçirme tarzı, bir sahip olma türü olmaktan çıkarak egoist ve narsisist egonun mülkünü kaybetme anına dönüşür. Bu mahrum etme süreci açıklama prosedürlerinde vurgulanan evrensellik ve zamandışılık türünün eseridir. Dahası bu evrensellik, herhangi bir türde görünür referanstan farklı olarak metnin ifşa gücüne bağlıdır. Yalnızca, metnin ikazlarına uyan, mâna "oku"nu takip eden, ve ona binaen düşünmeye çalışan yorum, yeni bir kendini-anlamaya ön ayak olur. Bu kendi kendini-anlamayla, ben'i (self) — metni anlamaktan doğar — egonun — metni önceleđiği iddiasındadır — karşı kutbuna yerleştiriyorum. Evrensel dünyayı ifşa etme gücüyle, egoya ben'i (self) veren metindir.

Dizin

A

Açıklama 1, 2, 58, 59, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 104, 105, 112, 114, 117, 120, 124

Ad 3, 4, 12, 17

Alegori 73

Alfabe 35, 52, 54

Anlam 12, 14, 17, 18, 22, 28, 32, 39, 40, 41, 44, 48, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 86, 93, 96, 99, 101, 102, 103, 104, 108, 112

Anlama 1, 2, 58, 59, 93, 94, 96, 97, 99, 104, 114, 117, 120

Anlamlandırma 60, 63, 67

Aristoteles 4, 62, 63, 64, 68, 89, 101

Arketipler 85

Artı anlam 59, 60, 72, 73, 75

Aufhebung 17

Austin, J. L. 19

B

Barthes, Roland 110

Baudelaire 54

Beardsley, Monroe 61, 65, 66, 67

Belirsizlik 2, 102

Benveniste, Emile 11, 13, 14

Bergson, Henri 51

Black, Max 65, 66, 86, 87, 88

Bultmann. Rudolf 123

C

Cohen, Jean 66

Cümle 10, 11, 14, 19, 27, 36, 43, 62, 65, 66, 108, 113

Ç

Çiçero 63, 64

Çokseslilik 2, 100

D

Dagognet, Francis 52
Derrida, Jacques 34
Dışsallaştırma 33, 49, 50
Dil 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 26, 27, 28, 29, 35, 38, 42, 51, 62, 76, 77, 79, 82, 86, 88, 89, 90, 105, 106, 107, 112, 113
Dilthey, Wilhelm 30, 119
Dinleyici 20, 21, 24, 25, 26, 30, 34, 38, 40, 43, 45, 55, 63, 64
Diyalog 20, 22, 25, 26, 32
Durkheim, Emile 5
Dünya 10, 27, 28, 29, 30, 47, 48, 49, 58, 71, 78, 80, 105, 112, 114, 122
Dünyada oluş 85, 105
Düzanlam 61

E

Edebî eleştiri 61, 118, 119, 120
Edebî türler 42, 43, 45
Edebiyat 7, 42, 47, 48, 59, 62, 70, 71, 89, 105, 106
Eflâtun 3, 4, 12, 16, 20, 33, 36, 50, 53, 54, 99
Eikon 52
Eliade, Mircae 70, 71, 79, 80, 85
Entite 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 23, 29, 40, 42, 44, 46, 71, 105, 106
Erklären 94, 99, 103, 112

F

Fenomenoloji(k) 12, 78, 119
Figüratif anlam 61, 63, 64, 72
Fiil 3, 4, 15, 17, 18, 19, 45, 47
Folklor 110
Fonem 11, 14, 107, 108, 112
Fonolojik sistem(ler) 7, 8
Frege, Gottlob 27, 28, 87, 118, 119
Freud, Sigmund 72, 77, 85
Frye, Northrop 78, 89

G

Gadamer, Hans-Georg 122
Geach, Peter 25
Geisteswissenschaften 95, 102, 119
Gerçeklik 9, 46, 50, 54, 64, 70, 85, 87, 88, 89, 90, 96, 104
Gösteren 9, 29, 76, 114
Gösterge 7, 8, 9, 10, 11, 24, 27, 29, 38, 45, 46, 53, 54, 60, 76, 95, 96, 97, 102, 106, 107, 110, 112
Gösterilen 9, 29, 49, 74
Gramer 19, 20, 24, 26, 35, 42, 51
Greimas, A. J. 110
Grice, Paul 18
Gündelik dil 12, 14, 78, 89

H

Hayat formu 10
Heidegger, Martin 49, 123
Hermenoytik 17, 30, 31, 32, 33,

39, 40, 42, 49, 56, 60, 82, 94, 101, 103, 114, 119, 120, 121, 122, 123
Hesse, Mary 87
Hester, Marcus D. 68
Hirsch, E. D. 102, 103
Hiyerofani 71, 80, 82
Husserl, Edmund 12, 25, 78, 118, 119

İ
İfade 17, 18, 26, 27
İfade edenin anlamı 18, 19
İfadenin anlamı 18
İkonisite 52
İletişim 35, 38, 40, 47
İntensiyonel dışsallaştırma 33, 36, 37, 49

J
Jakobson, Roman 21, 34, 44, 47, 48, 57

K
Kanal34
Kant, Immanuel 98, 100, 101
Karşılıklı söyleme edimi 20
Kavrama 16, 73, 77, 94, 96, 97, 105, 120
Kavramsal düşünme 74, 75
Kelime 4, 11, 51, 62, 63, 65, 78, 82, 122, 123
Kendine mal etme 97
Kod 5, 6, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 34, 37, 42, 44, 58, 63, 96, 101
Konuşma edimi 19, 20, 23, 24, 25, 26, 36, 37
Konuşma olayı 11, 14, 15, 16, 17, 18, 28, 30, 31, 32, 36, 98
Konuşucu 5, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28, 30, 34, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 46, 93, 96, 118
Kopma 56
Kopuş 34, 39, 55, 56, 57, 98
Kurgu 29, 47, 48, 62, 88, 89, 90
Kutsal 71, 79, 80, 81, 82

L
Lafzî anlam 61, 64, 66, 69, 72, 73, 89
Langue 5, 6, 10, 13, 15, 16, 17, 35, 106, 107
Leksikal sistem 7, 8, 9
Lévi-Strauss, Claude 7, 107, 113
Linguistik 4, 6, 7, 8, 9, 11, 14, 16, 23, 24, 60, 70, 71, 74, 75, 77, 79, 80, 82, 86, 106, 112
Linguistik analiz 12, 19
Linguistik cemaat 83, 85
Linguistik kod 4, 19
Linguistik model 6, 107
Linguistik prosedür 91
Linguistik sistem 13
Linguistik ve Poetik 34
Logos 3, 4, 12, 26, 34, 77, 79

M

Mal etme 122, 124
Mâna 11, 12, 26, 27, 28, 32, 44, 87, 101, 102, 104, 124
Mâna ile referans diyalektiği 28, 31
Mantık transkripsiyonu 75
Mecâz, 62, 64, 68
Mesafeli tavır takınma 33
Mesaj, 5, 6, 10, 13, 16, 21, 24, 34, 35, 38, 40, 42, 44, 47, 58, 87, 119
Meta-linguistik 21
Metafor 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 102
Metafor Teorisi 61, 62, 71, 72, 73, 74, 75, 86
Metaforik ifade 66, 67, 68, 71, 72, 90
Metaforik yorum 66
Metin 2, 6, 31, 33, 40, 42, 44, 48, 77, 93, 98, 100, 101,102, 103, 104, 106, 107, 110, 112, 115, 119, 120, 121, 122, 124
Mit 7, 50, 80, 107, 108, 109, 112, 113,
Mitem 108, 112
Mitik 90
modern linguistik 3
Muhabbet 94, 96, 97

N

Naturwissenschaften 102
Niyet(lilik) 17, 25, 32
Noema 17, 36
Noesis 17

O

Oedipus 109
Oedipus miti 108, 113
Okuma 38, 41, 56, 93, 97, 100, 101, 104, 105, 110, 121
Okur 42, 46, 98, 104, 120, 122, 123
Olay 12, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 31, 32, 35, 36, 39, 40, 41, 44, 89, 93, 104, 121
Olay ile anlam diyalektiği 12, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 49, 94, 96
Otto, Rudolf 79

Ö

Önerme 14, 15, 16, 18, 19, 23, 36, 41, 64, 90, 94, 113, 114, 118, 119
Önerme içeriği 14, 16, 20, 22, 23, 26, 31
Özdeşleşme 16, 45
Özdeşleşme fonksiyonu, 17, 27

P

Parole 5, 6, 10, 13, 15, 107
Philip 65

Pierce, Charles 7
Poetika 62, 89
Polisemi(k) 2, 23, 69, 83, 100
Popper, Karl 103
Propp, V. 7, 110

Q

Quintilian 63, 64

R

Ramsey, Ian 86
Referans 2, 11, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 44, 45, 46, 47, 48, 78, 87, 88, 89, 104, 112, 114, 115, 121
Retorik 62, 63, 64, 65, 68, 73
Richards, I. A. 65, 66
Romantisist 102, 121
Romantisist hermenoytik 30, 93, 96, 98
Romantisizm 56
Rousseau, Jean-Jacques 51
Russel, Bertrand 27
Rüyaların Yorumu 77
Ryle, Gilbert 67

S

Sanat 43, 54, 56, 100, 119
Saussure, Ferdinand de 5, 6, 7, 8, 9, 10, 106, 108
Schleiermacher, Friedrich 30, 99, 121
Searle, John 25
Semantik 6, 7, 9, 10, 11, 12, 18, 19, 20, 27, 29, 41, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 79, 83, 91, 99, 102, 111, 114, 115
Semantik münasebetsizlik 66
Semantik otonomi 34, 39, 40, 41, 43, 46, 56, 58, 98, 120
Sembol 54, 60, 72, 73, 74, 77, 81, 83, 90, 91
Semiyoloji 7, 8
Ses 9, 24, 37, 108
Shakespeare, William 68
Sinn 27
Sokrates 50, 52
Söylem 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 56, 59, 61, 62, 64, 70, 71, 77, 82, 83, 87, 90, 93, 94, 96, 100, 101, 104, 105, 107, 114, 115, 121
Söyleme 14, 16, 19, 20, 23, 24, 25, 36, 43, 87, 89
Söyleme içindeki edim 20
Söyleme ile ilgili edim 19, 23, 25, 36
Söylemek suretiyle yapma 24
Söylev edimi 20
Söyleyerek yaptığımız edim 20
Söz 5, 6, 10, 13, 15, 23, 25, 31, 80, 82
Söz edimi 20
Strawson, P. F. 27

Ş

Şiir 42, 43, 78, 89

T

Tahkiye 1, 2, 7, 42, 43, 44, 47, 48, 108, 110, 111, 112

Tahmin etme 98, 104

Tarihselcilik 118

Tekil belirleme 15, 16, 29, 45, 46

Temellük 56, 57, 97, 117, 120, 121, 123

Turbayne, Colin 65

U

Ufukların kaynaşması 122

Uzay/mekân-zaman şebekesi 45, 46, 47

V

Verstehen 49, 94, 99, 103, 112, 119

Vorstellung 118

W

Wheelwright, Phillip 65, 85

Wimsatt, W. K. 40

Wittgenstein, Ludwig 10, 123

Wordsworth, William 73

Y

Yananlam 61

Yapısal model 2, 5, 6, 7, 8, 94, 96, 97, 107

Yapısalcı(lık) 9, 15, 112, 120

Yapısalcı analiz,

Yapısal model,

Yargı 102

Yazar 24, 40, 43, 46, 86, 104, 114, 120

Yazı 9, 24, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 93, 96, 101, 122

Yorum 2,6, 30, 33, 42, 51, 55, 57, 66, 68, 73, 75, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 103, 107, 110, 114, 120, 121, 124

Yorum teorisi 33, 59, 60

Yüklem 4, 12, 14, 15, 16, 65, 69, 74, 87, 91, 111

Yüklem fonksiyonu 16, 17