Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy
Sayı 24 / Issue 24 | Bahar 2015 / Spring 2015
ISSN: 1303-4251

Araştırma Makalesi
Research Article

Selami VARLIK

Yrd.Doç.Dr. | Assist.Prof.Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
svarlik@29mayis.edu.tr

Ricoeur'ün Hermenötiğinde Merkezdışı Özne

Özet

Ricoeur, ele aldığı semboller hermenötiği, yorum felsefesi veya başkalık sorunu gibi farklı konularda kendine has bir özne felsefesi oluşturmuştur. Onun temel özelliği, hem Descartes'tan gelen egemen özne fikrine hem de Nietzsche veya Heidegger'de karşılaştığımız öznenin reddine karşı çıkmasıdır. Ricoeur'ün öznesi, kimliğini bir metnin başkalığı dolayımıyla kazanan "merkezdışı" bir özne, bir "yaralı" *Cogito*'dur. Bu çalışmanın ilk amacı Ricoeur'ün, yorumlayan özneye metnin karşısında nasıl ikincil bir pozisyon kazandırdığını incelemektir. Ricoeur'e göre, merkezî ve birincil olan metin, yorum esnasında benin (*le moi*) değişimine yol açar, ve öznenin, metni kendi önyargılarına indirgemesine engel olur. Ancak, çalışmanın ikinci bölümünde görüleceği gibi Ricoeur, özne fikrini tamamen yok etmez. Bu geleneği sorgulamasına rağmen, refleksif felsefeye bağlı kalan filozof, özne anlayışına dirimselci bir boyut kazandırır. Ricoeur'e göre kendi (*le soi*) olarak düşünülen özne, yorumlama sürecinin başında değil, bir proje olarak sonunda yer alır. Değişmesine rağmen, özünde taşıdığı başkalık sayesinde kendiliğini muhafaza eder. Bu bağlamda, yorum felsefesindeki merkezdışı özne fikrini, başkalık kuramında anlatısal kimliğin taşıdığı *idem*/*ipse* farkı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu şekilde hem kendinin, hem metnin ve hem de ötekinin başkalığıyla yüzleşen merkezdışı özne fikriyle Ricoeur, bir yorumlama etiğinin zeminini hazırlar.

Anahtar Sözcükler

Kendi, Yaralı *Cogito*, Metnin Dünyası, Mesafe, Başkalık, İmgelem, Etik.

Giriş

Sözlü ve yazılı söylemler arasındaki farka değindiği *Phaidros* adlı kitabında Platon, yazılı metinleri Mısırlı bir Tanrı'nın ismiyle anılan Thoth mitosuna başvurarak eleştirir. Soru-cevap diyalektiğine izin veren söz canlı iken, yazı ölüdür. Söylem yazıya geçtiği anda konuşan kişiden kopar ve elden ele dolaşır. Hem bu mitosa atıfta bulunarak, hem de Sokrates'in yorumlarına yer vererek Platon, yazının muhtelif zaaflarını sıralar. Bizim de burada ilgimizi çeken nokta, yazının hiç bir zaman yazarın gerçekten demek istediğini ifade edememesidir (Eflâtun 1990: 119, 275d-e). Zira, her ne kadar sözün kayıt altına alınıp hatırlanmasını sağladığı için gerekli olsa da (a.e., 117), yazı sorulan sorulara cevap veremez ve okuyucu ona haksızlık ettiğinde kendini savunamaz. Yazı düşünceye yer vermez; o sadece sözsel düşüncenin kopyasıdır. Tıpkı sofistlerin sözlerinin hakikatin kopyası olduğu gibi.

Fransız filozof Paul Ricoeur de yazılı metnin yazardan ve onun niyetinden özerkleştiğini savunur. Ricoeur'ün ilgisini çeken söyleme eylemi (*dire*) ile söylenen (*dit*) muhteva arasındaki ayrımdır. Yazı, sözceleme (*énonciation*) hadisesi ile bir anlam taşımak üzere ifade edilen sözcenin (*énoncé*) arasında mesafe (*distance*) yaratır.[1] Dolayısıyla, Ricoeur'ün "tüm hermenötik sorunun özü" (Ricoeur 1986b: 105) olarak sunduğu bu mesafe yazılı metni yazarın niyetinden koparır. Fakat Ricoeur, yazar ile yazılı metin arasındaki ayrımı Platon'dan farklı ve müspet bir şekilde yorumlar. Zira yazıyı, arkasındaki yazarın niyetine kapatmamak, onun önünde "metnin dünyası"nı açma imkanını sunar. Yazının kazandırdığı özerklik sayesinde metin kendi canlılığını bulur ve yorum vesilesiyle onu ifşa eder. Aslında Ricoeur, yazı vesilesiyle üç tür mesafeden bahseder: konuşanın bizzat kendi niyeti ile, ilk dinleyiciler ile ve söylemin tarihsel bağlamıyla mesafesi (a.e., 111). Her hâlükârda metnin anlamı, yazarın niyetini veya sözlü söylemin ilk alıcılarının anladıklarını aşar. Ve yorumlamanın hedefi de, açılan mesafeyi kapatma gayretiyle, bu kaybolmuş niyeti bulmak olmamalıdır.

Fakat Amerikalı sosyal bilimci E. D. Hirsch'e göre metni yazarın niyetinden soyutlamak, anlamı zorunlu olarak okurun niyetine indirgemeye yol açacaktır. Metin mutlaka bir kişinin anladığını temsil eder. Eğer bu kişi yazarın kendisi değilse, metni yorumlayan eleştirmen olacaktır.[2] Ricoeur ise konuya farklı bir açıdan bakmaktadır. Zira onun için metnin anlamını yazarın niyetinden uzaklaştırmak, onu zorunlu olarak okuyan öznenin beklentilerine kapatmaz. Tam tersine, nesnel ve özerk olarak var olan yazılı metin kendi anlam dünyasını açtığında okuyucuyu sorgular, ona karşı çıkar, hatta onda değişikliklere yol açar. Dolayısıyla metni yorumlayan özne "*décentré*", yani merkezi terketmiş, merkezdışı bir öznedir.[3]

---

1 Benzer şekilde Gadamer, yazı ile "söylenen şeyin anlamı onu söyleyen kişiden bütünüyle koptuğu"nu ifade eder. (Gadamer 2009: 185). Fakat Ricoeur'den bu noktada ayrılan Gadamer, yorumlamada diyalog kuramıyla bu ilkel sözselliği tekrar canlandırmayı hedefler.

2 Hirsch 1967: 3. Hirsch'in bu görüşüyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Tatar 1999: 63-72.

3 İngilizceye "*decentering*" şeklinde çevrilen Ricoeur'ün "*décentrement*" kavramı, bildiğimiz kadarıyla Türkçeye daha önce çevrilmemiştir. Ricoeur'den bağımsız fakat onun da yakın olduğu Freud'cü (veya Kopernik ve Darwin) bağlamda "*decentering*" fikri için "merkezsiz"liğe atıfta bulunulmuş olmasına rağmen (Bkz. Çiftçi 2007: 97; Rorty 2010: 2) biz

Çalışmamızın ilk bölümünde Ricoeur'ün, Descartes ile oluşmuş egemen özne fikrine ne anlamda karşı çıktığını ele alacağız. Bu merkezdışılığın ilk aşaması yorumdan bağımsız bir şekilde okuyucuyu önceleyen bir özerk nesne olarak metnin varlığından kaynaklanır. İkinci aşamada ise yorum sürecinde açılan "metnin dünyası" vesilesiyle metnin yorumu, anlamı kontrol eden merkezi özne fikrine karşı çıkar, ve onu merkez dışı bırakır. Ancak, Heidegger veya Nietzsche'nin attıkları adımı atmayan Ricoeur, bilinçli özneyi tamamıyla yok saymaz. İkinci bölümde, Ricoeur'ün *Cogito* fikrini hangi anlamda muhafaza ettiğini ele alacağız. Ricoeur özneyi merkez dışı bırakır ancak ondan vaz geçmez. Yani değişen, sorgulanan özne hâlâ özne olarak kimliğini muhafaza eder. Bunu, Ricoeur'ün yorum felsefesi ile kimlik kuramını ilişkilendirerek açıklamaya çalışacağız. Yorum sürecinde değişen özne, sabit ve tözsel öznenin tersine, başkalığa yer veren "anlatısal kimlik" sahibi öznedir. Dolayısıyla, Ricoeur özneyi sorgular ama onu yok etmez. Yani ikinci bölümde Ricoeur'ün nasıl refleksif ve kartezyen geleneğe bağlı kalabildiği üzerinde durulacaktır.

Egemen Özneye Karşı Merkezdışı Özne

Okuru Önceleyen Özerk Metin

Metinle kurduğu yorumsal ilişki esnasında özne, iki farklı şekil veya anda merkezdışı kalır. O hem yorumdan önce nesne olarak metin tarafından hem de yorum sürecinde, anlam olarak metnin dünyası tarafından merkez dışı bırakılır. Henüz metni okuyup da yorumlamadan önce, ilk metinle buluşmasında bile özne ikincil bir pozisyonda bulunur. Öznenin dışında olan ve yorumlanmayı bekleyen bir metinle buluşmak, *başkası* konumunda olan yabancı bir söylemle yüzleşmektir. Burada Ricoeur için önem taşıyan nokta okuyucunun bu metnin kaynağını oluşturmamasıdır. Yani insan birden, kendi eseri olmayan, ona dışarıdan sunulan ve dolayısıyla kontrol altına alamadığı bir nesne ile buluşur. "Özerklik ve İtaat" başlıklı makalesinde (1967: 3-22), Ricoeur itaatin değerini vurgular ve Söz (*Parole*)'ü "dinleme"nin özgürlük kaynağı olduğunu savunur. Burada bahsedilen söz öncellikle ilahi söz olmakla birlikte, Ricoeur'ün ele aldığı ikili ilişki genel bir felsefi tespit niteliğindedir.

"Tüm modern kültürümüz itaatin eleştirisi ve özerkliğin savunulması üzerine inşa" (Ricoeur 1967: 5) olmuş olmasına rağmen, bu özerklik insana dışarından gelen bir söze itaat etmesine zorunlu olarak engel olmaz. Ricoeur için "itaat etmenin anlamı (...) öncelikle ve esas itibarıyla söz dinlemektir".[4] Söz başkası tarafından ifade edilmiş olan

"merkezdışı" kelimesini tercih ettik. Zira *décentrement* veya *decentering* kavramları öznenin merkezsiz kalmasını, merkezini kaybetmesini değil, onun artık merkezî konumda olmamasını işaret eder. Dolayısıyla, aslında söz konusu olan öznenin merkezini kaybetmesi değil, merkezin özneyi kaybetmesidir.

[4] Ricoeur "dinleme" fiilini, Türkçede "itaat etmek" anlamında da kullanılan "söz dinlemek" fiilini anımsatacak şekilde kullanır. Kendisinin de ifade ettiği gibi, burada Heidegger'in etkisi çok açıktır. Zira *Varlık ve Zaman*'da dinleme basit bir işitme gücünden ibaret değildir; dış dünyaya ve başkalarına açılan *Dasein* için ilkel bir varoluş modudur (Bkz. Heidegger 2008: 172). Metnin önceliğiyle dinleme eylemi arasındaki bağ, bu noktada Heidegger'den etkilenen

ve benim ürünüm olmayan bir söylemdir. Ricoeur'ün de ifade ettiği gibi "bir sözü karşıladığımda, efendisi olmadığım yeni bir durum oluşur. Üstünlüğüm bu merkezdışılık (*décentrement*) hadisesi tarafından sorgulanır; artık merkezde değilim: başkası konuşur".[5] Burada Ricoeur'ün karşı çıktığı mutlak özne fikridir yani genel olarak dış dünya ve özel olarak metinle kurulan ilişkide, merkezde, ilk pozisyonda olan öznedir.

Dinlenen söz için söylediklerini Ricoeur yazı için de savunur. Zira söz sadece sözlü söylemden oluşmaz. Bu söylemin kanonize edilmiş – kitap – halini ele alan Ricoeur, buna otorite niteliği atfeder. Otoriteyi üç kavram açısından ele alır: dışsalık (*extériorité*), üstünlük (*supériorité*) ve öncelik (*antériorité*). Mushaflaştırılmış Kutsal Kitap ile kurumsal otorite arasında kurulan döngüsel ilişki çerçevesinde kanon[6], kanon olma itibariyle bir otorite kazanır. Dışsalık kitabın daima insanın dışında olan, onun ürünü olmayan bir nesne olmasına göndermede bulunuyor. Yani kitap özne ile özdeş değildir. O kişiden özerk bir nesnedir ve onun müdahale alanının dışındadır. Üstünlük, otoritenin ikinci temel özelliğini oluşturur. Yani otorite sahibi söylem hem öznenin dışındadır, hem de ahlaki olarak ona üstündür ve onun için bir referans, bir model olma niteliğine sahiptir. Son olarak da otorite zamansal bir kriter olan önceliğe vurguda bulunur. Yani otorite sahibi söylem, insandan önce var olan veya kronolojik olarak onun çağdaşı olsa da, onunla buluşmasından önce var olan bir nesnedir (Bkz. 1995b: 6-12).

Ricoeur metin hermenötiği döneminden önce, henüz irade felsefesi çerçevesinde sembolleri yorumlama sorunu ile ilgilenirken, Ricoeur özne ile metin arasındaki ilişkiyi "dolaylı refleksiyon" (*réflexion médiate*) diye niteler. "Düşünce" kelimesi ile karşılanan *réflexion* aynı zamanda "yansıma" anlamına da gelir. Dolayısıyla buradaki düşünce, dışarıda bulunan bir nesneye çarpar ve – dolaylı bir şekilde – özneye geri döner. *Cogito* bir işaretler evreni vesilesiyle dolayımlı bir boyut kazanır.[7] Metinle kurulan ikili ilişki fikrinden önce, kötülük meselesi ile ilgilenirken bile Ricoeur, Descartes'ın egemen özne fikrine karşı çıkar. Eleştirdiği *Cogito* anlayışı, dış dünyadan bağımsız olarak, kendisi için dolaysız bir şekilde sezgi nesnesi olan öznedir. O "Descartes'tan gelen *Cogito*'nun yapısal sakatlığı"ndan bahseder (2010b: 249). Bu anlamda Ricoeur'ün ele aldığı *Cogito* "yaralı" (*blessé*) veya "kırık" (*brisé*) bir *Cogito*'dur.

Yalnız, Ricoeur'ün kötülük sorunu ile yüzleştiği bu dönemde özneyi önceleyen, henüz metin değil: semboller ve mitlerdir. *İrade Felsefesi* kitabının birinci cildinde Ricoeur, Descartes'ın *Cogito*'sunda "kendisi ile daire oluşturma"sını, kendi kendini temellendirmesini eleştirir (1959: 17). Benzer şekilde, ikinci cildin ikinci bölümünde yine Descartes'ın kurduğu, kendi kendini temellendiren özne idealine karşı çıkar: "Sembolün rehberliğindeki felsefecinin görevi öz-bilincin büyülü alanını kırmaktır"

Gadamer'de de mevcuttur. Gadamer bu bağı diyalog kuramı açısından ele alır: "Birbirine ait olma daima aynı zamanda bir başkasını dinleyebilme anlamına gelir (Gadamer 2009: 140).

5 "Sonlu bir varlık için söylemenin ilk belirmesi, sözü telaffuz etmek değil onu başkasından duymaktır" (1967: 11).

6 "Kanon" terimi Kilise'nin Tanrı tarafından esinlenmiş olarak kabul ettiği ve dolayısıyla Kutsal Kitap'a dahil edilmiş kitapları tanımlar.

7 2009: 299. Kendine has yorumuyla, Ricoeur Descartes'ın *Cogito*'suna sık sık değinir. Bir kaç örnek için bkz. a.e., 17-21; 2012: 121-122; 2006: 49-51, vs.

(1960: 331). Bilinç aldatmasını Ricoeur, Freud üzerine kitabında da ele alır. Burada her bilincin dolayımlı veya "dönüşlü" (2006: 50) olduğunu ve dolaysız öz-bilincin imkânsızlığını vurgular. Psikanaliz, bilinci kendine hâkim olma iddiasından vazgeçmeye götürür (1969: 319). Dolayısıyla, kötülük sembolizmi bir istisna oluşturmaz. Ricoeur için, tüm düşünceler, tüm bilinç eylemleri dolaylıdır.[8] Ve sürekli gelişen Ricoeur'ün düşüncesinde bu dolaylılık sembollerle sınırlı değildir. Yetmişli yıllarda, "Fenomenoloji ve Hermenötik" (1986b: 39-73) yazısında, dolaylılığın sembollerle sınırlı olmadığını, tüm nesnelleşme şekillerini kapsadığını vurgular. Kendinin dışındaki temsiller, eylemler, eserler ve kurumlar vesilesiyle nesnelleştirilmeyen bir bilinç boş ve soyuttur. "Ben'in kendisini sözcüğün en geniş anlamıyla bu nesnelerde yitirip bulması gerekmektedir" der Ricoeur (2006: 50).

Bunun için düşünce her şeyden önce yorumlamadır, zira düşünmek insanın çeşitli işaretlerini çözmektir. Yorumu dış imleri çözümleme faaliyeti olarak gören Ricoeur, bu noktada Gadamer'den uzaklaşır. Zira Alman felsefeci için sorun, nasıl yorumlamak gerektiğinden ziyade yorumu bir ontolojik aidiyet olarak betimlemektir. "Bir Metin Nedir?" (1986b: 137-159) başlıklı çalışmasında ise Ricoeur, sembollerin yorumu sorusundan genel olarak metinlerin yorumu meselesine geçer ve açıklama ile anlama arasındaki tamamlayıcı diyalektiğe vurgu yapar. Zira "Daha fazla açıklamak, daha iyi anlamaktır". Ricoeur'ün bu meşhur sözü, onun Gadamer'den ne anlamda uzaklaştığına dair bir fikir vermektedir. Temel noktalarda Gadamer'e yakın olsa da Ricoeur, yöntem fikrinden vazgeçmez. Anlamak sadece ontolojik bir katılım değildir, aynı zamanda insana dışarıdan gelen nesneleri yorumlamaktır. Yalnız, daha sonra da hatırlatacağımız gibi, Ricoeur aynı zamanda Gadamerci aidiyeti kabul eder. Zira, bilinci merkez dışı bırakan zaten nesnenin önceliğidir. Dolayısıyla, tüm nesnelleşme şekillerinde olduğu gibi (mitler, semboller, sanat eserleri, vs.), okuyucu ve metin arasındaki ilişkide de yorumlama faaliyetinden de önce metin ilk pozisyondadır ve özne ikincildir. Okuma hep sonradan gelir; önce okunacak nesnel dilsel verilerden oluşan imler olmalıdır. Ve Ricoeur için bu ikincilik sadece kronolojik değildir, aynı zamanda etiktir, zira okuyucuda bir "tevazu"ya (Frey 2008: 3) yol açmalıdır.

"Vahiy Fikrinin Hermenötiği" yazısında Ricoeur, "dolaylı refleksiyon" kavramını vahiy yorumunun yol açtığı merkezdışılığın zeminini hazırlayan üç kavramın ilki olarak sunar. Diğer ikisi Gadamerci "aidiyet" ve "metnin önünde kendini anlama"dır.[9] İlk anlamda merkezdışılık, yani metni yorumlamadan önce yabancı bir söylemin egemen özneyi sorgulaması, metnin yorumu ile gelen ikinci anlamdaki merkezdışılık için hazırlayıcı bir öğedir. Bu ikili ilişkiyi Ricoeur, özellikle dinî metinlerden bahsettiği bir makalede ele alır. Burada Ricoeur, teolojik hermenötiği tüm söylemler için geçerli olan bir yorum poetiğine kesinlikle uygun görür. Vahyin yol açtığı merkezdışılığın zeminin hazırlayan kavramaların "felsefi" boyutlarının altını çizer. Bir anlamı da vahiy olan (*révélation*), özne ile buluştuğunda onu merkez dışı

[8] Bu noktada Ricoeur, bilincin daima bir şeyin bilinci olduğunu vurgulayan Husserl'in yönelimsellik kuramından etkilenmiştir. Ricoeur'ün Husserl ve fenomenolojiyle ilgili yazıları için bkz. 1986a.

[9] 2010b: 251-253. Gadamer'e atıfta bulunan Ricoeur, "aidiyet" kavramını "sözde özerk özne ile sözde karşıt nesneyi kapsayan içerme (*inclusion*) ilişkisi" olarak tanımlar.

bırakır ve onun özerkliğine, egemenlik hissine karşı çıkar. Ancak buradaki *révélation* kavramı, sadece dinî değildir, nitekim Ricoeur'ün ilgisini çeken de "kelimenin gayri-dinî (*a-religieux*) anlamı"dır (a.e., 237-238). Fransızca *révélation*, "açığa çıkarmak", "açıklamak", "ifşa etmek" anlamına gelen *révéler* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla burada Ricoeur'ün ele aldığı *révélation* kavramı yorumun, yazarın önüne metnin dünyasını (*monde du texte*) açmasını işaret etmektedir. "Metnin dünyası" yorumun yol açtığı ikinci anlamda merkezdışılığı anlamak için kilit kavramdır.

Yorumla Açılan Metnin Dünyası

İkinci anlamda yani yorum esnasında özneyi merkez dışı bırakan unsur "metnin dünyası"dır. Yani artık söz konusu olan sadece nesne olarak metin değil, onun anlamıdır. "Metnin dünyası" veya Gadamer'in "metnin konusu" (*Sache*) olarak tanımladığı[10], metnin anlamını öznenin beklentilerine kapatmaya engel olan kavramdır. Okuyucunun kendine mal ettiği, sahiplendiği anlam, gizli bir niyet gibi metnin arakasında değil de metnin önünde açılan bir dünya teklifidir. Sorun, yazarın nesnel olarak ne demek istediğini anlamak değildir, metnin göndergesini (*référence*), ne üzerine olduğunu bulmaktır. Metin, dünyaya yeni bir bakış imkânının başlangıcını oluşturur.

"Metnin dünyası" kavramı Gottlob Frege'nin yaptığı anlam ile gönderim arasındaki ayrımın sonucudur (1971: 102-126; Rizvanoglu 2008: 222). Anlam, söyleme içkin olan ideal nesneyi ifade ederken, gönderim dil dışı bir gerçekliğe göndermede bulunur ve önermenin gerçekliğe ulaşma iddiasını oluşturur. Dil ile söylem arasındaki fark bu şekilde açıklık kazanır, zira dilde dış gerçekliğe hiç bir gönderme bulunmaz iken, söylemde dış dünyaya gönderme söz konusudur. Ricoeur, söylemin sözlü halden yazılı hale geçtiğinde, gönderimin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini sorgular. Sözlü söylemde, dilin gösterimsel (*monstrative*) boyutu çok açıktır. Yazılı söylem ise oluşum sürecindeki bağlamdan kopar ve olağan gerçekliğe göndermeyi iptal eder. Yani, tıpkı kurgusal metinde olduğu gibi, yazılı söylem de olağan dilin gönderimsel boyutundan sıyrılır ve gerçekliğin gündelik dilin ulaştığından daha derin bir katmanına göndermede bulunur. Birinci derecede gönderimin askıya alınması, ikinci derecede gönderimsel bir gücü ortaya çıkarır. Artık bu gönderimsel güç, gündelik hayatın el altındaki nesnelerine değil de Heidegger'in işlediği dünyada-varlık'a göndermede bulunur (Ricoeur 1986b: 114). Yorumlanması gereken metnin projeksiyonunda bulunan dünyada-varlık modudur. Bu aidiyet biçimi, özne ile nesneler arasındaki ilişkiden önce gelir ve uygunluk veya ampirik doğrulama olarak algılanan hakikat fikrine karşı çıkar. Dolayısıyla metin, açığa çıkarıcı, ifşa edici (*révélant*) bir güce sahiptir. Ve bu güç sayesinde okuyucu metin vesilesiyle dünya ile kurduğu ilişkiyi farklı şekilde yaşayabilir. Metnin oluşturduğu, göndermede bulunduğu dünya, özneyi gündelik hayatından uzaklaştırır, onunla bir "mesafe" (*distance*)[11] ilişkisi kurmasını sağlar.

[10] Ricoeur "metnin konusu" veya "metnin dünyası" ifadelerini Gadamer'e borçlu olduğunu belirtir (Bkz. Frey 2008: 33).

[11] "Mesafe" kavramı Ricoeur'ün hermeneutiğinde önemli bir yer tutar ve bir anlamda Gadamer'e karşı çıktığı noktaları özetler. Zira her ne kadar Ricoeur Gadamer'in "aidiyet"

Metnin dünyası hem yazarın niyetinden uzaklaşır, hem de okuyucunun niyeti ile arasına mesafe koyar. Bu şekilde metin bir özerklik, bir nesnellik kazanır.

İkinci anlamda, yani yorum esnasında gerçekleşen merkezdışılığı anlamak için onu, metnin dünyasının okuyucu tarafından sahiplenmesinin sonucu olarak görmek gerekir. Hermenötiğin amacı eğer metni anlamaksa, metnin dünyası bunun okuyucunun beklentilerine indirgenmesine karşı çıkar. Metnin "konu"su veya "dünyası"nın okuyucu tarafından sahiplenmesi gerekir, ancak bunun için insan kendi kendine sahip olmaktan vaz geçmelidir. Burada Ricoeur, "*décentrement*" kavramına yakın anlamda "*désappropriation*" kelimesini kullanır. "*Dé*" olumsuzlamaya işaret ederken, "*s'approprier*" yani sahiplenmek, aynı zamanda "*propre*" (has, özgün) kelimesine göndermede bulunur. Yani, metnin anlamını "benim-semek" için öznenin kendi benliğinden uzaklaşması gerekir. Ricoeur, meşhur deyiminde de belirttiği gibi "kendinin *efendisi beni*, metnin *öğrencisi* (*disciple*) *kendi* ile" değiştirir (1986b: 54). Yani çok çarpıcı bir ifadeyle, okuyucuyu metnin hizmetçisi, takipçisi olmaya davet eder. Okuyucu kendi benliği ile arasına mesafe koyup, bir anlamda metin tarafından şekillenmeyi kabul eder. Daha önce kabullenmiş olduğu dünya görüşünü askıya alır ve olaylara "metnin dünyası" açısından bakma tevazusunu gösterir. Ricoeur'e göre hermenötiği, "okuyan öznenin metin üzerine önceliğiyle tanımlamak" (a.e., 31) söz konusu olamaz. Burada merkezde olan tek unsur, ne yazar, ne de okuyucudur, sadece metnin kendisidir. Okudukça değişmeyi kabullendiği müddetçe, okuyucu metnin ötekiliğiyle gerçekten buluşmuş olur (Jeanrond 1995: 28). "*Kendi* (*soi*), metnin 'konu'su tarafından oluşturulmuştur" (1986b: 117) ve metin tarafından şekillenen, hatta yorumlanan bu ben, *kendi*, daha "geniş" bir kendidir. Metni tam anlamıyla anlamak, bir nesneye sahip olmakla değil, narsistik benden vaz geçmekle olur (Joy 2011: 228). Zira yeni "dünyada-varlık" türlerini teklif ederek metnin dünyası, öznenin kendisini farklı şekillerde yorumlamasını sağlar. Bu nedenledir ki "metnin bende yeni bir öznellik açması için, okuyucunun önceki öznelliği askıya alınmalıdır" (Abel 1992: 26). Birinci bölümde ontolojik bir ikincilliği ele almıştık. Burada ise merkezdışılık süreci çok daha ileri gider, zira yorumlama insanı değiştiren bir eylemdir. Metnin açtığı dünya "gerçekliğe olağan bakış tarzını askıya alır ve özneyi önyargılarının, sınırlı görüşlerinin ve yanılsamalarının dışına çıkarır" (Amherdt 2004: 627). Metnin başkalığına samimi bir şekilde açılmak, merkezdışı kalmayı kabullenip, kendini farklı şekilde algılamaya hazır olmayı gerektirir. Dolayısıyla, öznenin yorum esnasında karşılaştığı kişi başka bir bendir, "bilinmeyen bir kendisi"dir (Greisch 2006: 44).

Ricoeur'ün hermenötiği öznelliğe yer verir ama öznelci değildir. Anlama, ancak metnin dünyasının bir bilinç tarafından sahiplenilmesiyle mümkün olur. Metin özellikle bir kişiye hitap ettiği müddetçe anlamlıdır, ancak bir kişiye hitap etmek zorunlu olarak

fikrini benimsese de ona göre bu fikri "mesafe" kavramıyla dengelemek gerekir. Aksi takdirde özne eleştirel boyutu tamamıyla kaybetme riskiyle karşı karşıya kalır. Bu açıdan Ricoeur, ontolojik yaklaşımla yöntem fikrinden vazgeçmeyen epistemolojik yaklaşım arasında bir bağ kurmaya çalışır (Bkz. 1986b: 362-377).

onu haklı çıkarmak anlamına gelmez.[12] Ricoeur ne anlamı mutlak bir nesnelliğe kapatıp, özneler arasındaki farklı anlama olanaklarını yok eder ne de anlamı tamamıyla öznelerin dünyalarına indirger. Metnin özne için şüphesiz bir anlamı veya daha açık bir ifadeyle, öznenin tecrübe ettiği bir anlamı vardır; ama o anlam özneyi değiştiren *öznel* anlamdır. Yani metin özneyi haksız çıkardığı müddetçe özellikle ona hitap eder. Bu şekilde özne daha geniş bir kendi ile buluşur, bu geniş benlik ise "dünya teklifine en uygun şekilde cevap veren varoluş teklifi"dir (1986b: 117). Yani yorumlama sürecini kontrol altında tutan özne değildir, tam tersine o metin tarafından kurulur ve bu şekilde metin mutlak başkalığını korumuş olur.[13]

Aslında Ricoeur özne fikrinden tamamıyla vaz geçmez. Bu anlamda o, farklı şekillerde Nietzsche veya Heidegger'in attıkları bilinçli özneyi değilleme adımını atmaz. Değişen özne yok olan özne değildir. Tam tersine, merkezindışı da olsa, onun varlığı devam eder. Ve okuyucunu kimliği, öznelliği metinde yok olmaz. Bu noktaya açıklık getirmek için Ricoeur'ün yorum felsefesi ile *Başkası Olarak Kendisi* kitabında ele aldığı kimlik kuramı arasında bağlantı kurmamız gerekecektir. Adı geçen kitapta Ricoeur, Derek Parfit'le başkalık konusunda diyaloğa girer ve bu konuda ondan uzaklaşır. Kişilik üzerine kurulmayan bir ahlak felsefesi oluşturan Parfit *Reasons and Persons* kitabında "*Identity is not what matters*" (Bkz. Parfit 1986: 245-280) der. Hatta kitabının sonunda Budizm'e göndermede bulunur: "Bouddha şöyle demiştir: 'Kardeşlerim! Kalan, eylemler ve sonuçlarıdır, eylemde bulunan kişi kalmaz (...). Birey yoktur; bu sadece bir öğe yığınına atfedilen uzlaşmalı bir isimdir'" (a.e., 502). Parfit burada, Budist öğretiye yakın bir şekilde, kişisel özerklikten vaz geçme önerisinde bulunur. İşte bu noktada Ricoeur, Parfit'le arasına mesafe koyar. Zira ona göre Parfit "aynılık" (*mêmeté*) ile "benimlik" (*mienneté*) arasındaki farkı yeterince görmez ve yalnızca ikincisine karşı çıkmaktansa, birincisinden de vaz geçer. "Aynılık", zaman geçerken bir kimliğin aynı kalmasına işaret ederken, "benimlik" sahiplik, iyelik fikirlerini çağrıştırır. Yani Ricoeur'e göre "kim" sorusunu sormaya devam etmeliyiz. Eğer benim kimliğim tüm anlamını kaybetseydi, bu ötekinin kimliği için de söz konusu olurdu, der Ricoeur (2010a: 187).

Refleksif gelenekle eleştirel bir bağ kursa da Ricoeur bu geleneğin içinde yer almaya devam eder. Gadamer'in tersine o özne felsefesini reddetmez.[14] Ricoeur için tek sorun benliğin, öznenin kendisi değil, ondaki kendi bilincine varmanın dolaysız ve kesin olduğu iddiasıdır. Descartes için kesin olan *Ego*, Ricoeur için bir bilmecedir, bir muammadır. Bizim açımızdan buradaki önemli nokta Ricoeur'ün özne fikrinden vazgeçmemesidir. Zira özne hermenötik sürecin hem başında hem sonunda yer alır. Metne göre ikincil de olsa, sürecin başındaki özne metni anlamak için onu kendi hayatına uygulayan öznedir. Sürecin sonundaki özne ise, yorum vesilesiyle daha otantik bir şekilde kendine dönen öznedir.

---

12 Jean Greisch Ricoeur'ün merkezdışı özne kuramını manevi bir açıdan ele alır ve "Tanrının sözü kendini bana duyursun, bana karşı olsa bile" diyen Büyük Gregorius'le yakınlığını vurgular (a.e., 46).

13 "Ricoeur appreciated that a text represented a form of otherness that could put the reader into question" (Joy 2011: 227).

14 Ricoeur bu fikri tekrar tekrar vurgular: 1986b: 25; 1969: 322; 1995c: 15.

Refleksif Gelenek ve Öznenin Muhafazası

Anlamın Özneye Uygulanması

Ricoeur'ün *Cogito*'su ne Descartes'ın temel kaygısı olan yüceltilmiş *Cogito*'dur ne de Nietzsche'nin soybiliminin dipsizliğine kayıp aşağılanmış *Cogito*'dur (2010a: 28). Ne var ki Ricoeur Descartes'çı geleneği tam olarak reddetmez fakat tartışır; *Cogito*'nun merkeziyetini ve egemenliğini sorgular. Onun refleksif felsefeye hem yakın hem uzak oluşunu anlamak için bu geleneğinin temel iki eğilimine değinmek gerekir. Bir yandan, Descartes'ın özne felesefesinden, Kant'ın kritisizminden ve Husserl'in aşkınsal fenomenolojisinden oluşan "rasyonalist eğilim" (Michel 2004: 645) bilincin kendi kendini konumlandırmasına vurguda bulunur. Öte yandan Ricoeur'ün meyilli olduğu "dirimselci (*vitaliste*) eğilim", bilinci "arzu" (*désir*) ve hayata bağımlı kılar ve onun üstünlüğünü tartışmaya açar. Bu ikinci eğilim doğrultusunda Spinoza, bilgi dereceleri ile var olma arzusu ve çabası arasında bağı kurar, Nietzsche Güç istencinden değerler çıkarır, Freud ise bilincin temsillerini libido'ya bağlar. Ricoeur'e gelince, o refleksif felsefenin rasyonalist kolundan ziyade bu dirimselci gelenekte yer alır. Burada artık bilinç "anlamayı sağlayan değil, anlaşılması gerekendir" (2009: 239). Bilinç ve temsilleri daima bir arzuya ve bir çabaya, bir gayrete (*effort*) tabîdir. Özneyi etkisi altından tutan güçler, onu kendisinin dolaysız bilincine varmasını engeller. O, sürekli olarak bir gelenekle, bir kültürel eserle, bir metinle – veya bir baskaşıyla – buluşarak var olur. Yani Ricoeur'ün dirimselci *Cogito*'su hayattan kopuk bir bilinç değildir.

Kendinden uzaklaşma, kendini yeniden sahiplenmeden bağımsız düşünülemez. "Ben, okuyucu, kendimi kaybederek bulurum" (1986b: 117) der Ricoeur. Yani Ricoeur'ün refleksif felsefesinde bilinç sürecin başında değil sonundadır; o bir "görev" (*tâche*)'dir (2006: 51). Okuyucu bir "sünger" (Greisch 2001: 262) misali anlamı emmez. O değişir fakat metinle özdeşleşmez, kimliğini kaybetmez. Ricoeur için, özneye dönüş kaçınılmazdır. Dolayısıyla Ricoeur'ün *Cogito*'su yaralı bir *Cogito*'dur. "Yaralı *Cogito*" kavramı Ricoeur'ün görüşlerini çok iyi özetler, zira bir bilinç vardır ancak başkasının varlığı tarafından yaralanmış, kırılmıştır.[15] *Başkası Olarak Kendisi* kitabında Ricoeur durumu şu şekilde özetler: "Nesnelleştirme sapağı" kendi (*soi*)'nden kendisi (*soi-même*)'ne götüren en kestirme yoldur (a.e., 454). Sürecin başındaki *Cogito* ile sürecin sonundaki *Cogito* farkı "benlik" ile "kendilik" arasındaki farktır. Bu noktada da Ricoeur'ün Gadamer'den ayrıldığını görürüz. Zira her iki felsefecinin başlangıç noktaları farklıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi her ne kadar bu geleneği içeriden sorgulasa da Ricoeur refleksif gelenekten gelir. Gadamer ise Heidegger'ci görüşün etkisi altında Descartes'a tamamıyla karşı çıkar.

Öznenin muhafazasını Ricoeur'ün uygulama kavramı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Anlamak, metnin dünyasını okuyucuya uygulamak, tatbik etmektir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, metni tam anlamak için okuyucunun anlamı "benimseme"si, sahiplenmesi (*s'approprier*)[16] gerekir. *Appropriation* yani

---

15 "Yaralı Cogito" (Cogito *blessé*) veya "kırık Cogito" (Cogito *brisé*) deyimlerini, Nietzsche'nin putları kıran çekiç düşüncesinin Descartes'ın öznesine uygulanması olarak yorumlayabiliriz (Bkz. 2010a: 15).

16 Ricoeur iki kavramı denk olarak görür (Bkz. 1986b: 116).

"benimseme", mesafe kavramını dışarıda bırakan, onun aksini ifade eden bir anlamı haizdir. Ricoeur anlama sürecinde mesafenin önemini farklı yerlerde ve farklı şekillerde vurgular: Yazı vesilesiyle metnin yazarın niyetinden uzaklaşması, metne epistemolojik ve yöntemsel olarak uzaktan bakma imkânı, okuyucunun kendi kimliğine mesafe alması, vs. Ancak mesafe aynı zamanda diyalektik olarak yakınlığa bağlıdır.[17] Uzaklaşma sahiplenmeyi imkânsız kılmaz; tam tersine, onun karşıt dengini oluşturur. Ayrıca "benimseme", romantik hermenötiğin öngördüğü gibi yazarın niyeti ile içsel bir bağı ifade etmez. Benimsenen yazarın niyeti değil, metnin açtığı dünyadır.

Anlamı kendine uygulamak için, okuyucu kendinden uzaklaşmalı ve aynı zamanda metnin dünyasını benimsemelidir. Dolayısıyla anlama sürecinde özne ile metin arasındaki mesafe – ister kültürel ister zamansal olsun – azalır. Ricoeur için buradaki kilit kavram uygulama kavramıdır zira "okuma, bir müzik partisyonunun icrası gibidir" (1986b: 171). Tıpkı müzik alanında olduğu gibi, yorumlama da metnin semantik imkânlarını canlandırır. Bu noktada Ricoeur, Gadamer'e atıfta bulunur ve onun oyun kuramını savunur (a.e., 132). Tıpkı gerçek hayatta ciddiyet fikrinin hapsettiği imkânları serbest bıraktığı gibi, "oyun öznellikte, salt ahlaki bir öznellik algısının görme imkânı sunmadığı başkalaşma olanakları açar" (1986b: 132). Kaldı ki alman felsefecinin hermenötiğinde de uygulama (*Anwendung*) kuramı özel bir önem taşır. Ricoeur'ün de hatırlattığı gibi, uygulama meselesi hermenötiğin eski konularındandır. Temel sorun, metnin anlamını okuyucunun bugünkü hayatına tatbikidir. Gadamer'e göre eski hermenötik – yani Schleiermacher ile özel hermenötiklerden genel hermenötiğe geçişten önce – üç kısımdan müteşekkildi: anlama (*subtilitas intelligendi*), açıklama (*subtilitas explicandi*) ve uygulama (*subtilitas applicandi*) (Dursun 2004: 227). Gadamer, anlama ve açıklamayı uygulamadan ayıran ve bunları iki farklı aşama gibi gören Schleiermacher'i eleştirir ve hermenötiği özellikle uygulama kavramı çerçevesinde algılamayı savunur. Ricoeur de bu noktada Gadamar'e katılır. Heidegger'den önce uygulama, anlamaya nazaran ikincil bir mesele gibi algılanıyor, yorumlama esnasında özel durumlara uygulama sorusu henüz gündeme getirilmiyordu. Yani hermenötik süreç ikiye ayrılmaktaydı: Önce yorumlama vesilesiyle metin anlaşılır, ardından da ele edilen ve okurdan bağımsız olduğu düşünülen anlam, okurun özel hayatına tatbik edilirdi.

Gadamer'e göre özel hermenötiklerden evrensel hermenötiğe geçişi sağlarken, Schleiermacher'in kullandığı model filolojik yöntemdi. Bu da metne karşı mesafe almayı gerektirmekte ve anlamın tatbikini önemsizleştirmekteydi. Dolayısıyla her ne kadar ilk iki *subtilitas* (incelik)'ı, yani anlama ve açıklamayı buluşturmuş olsa da genel hermenötik uygulama sorununu kenarda bırakmaktaydı. Metnin evvela bir nesne, tarihsel bir belge gibi ele alınması gerekiyordu. Pratik anlamda uygulama sorunu çok önemli değildi. Gadamer ise filoloji yerine hukuki ve teolojik hermenötikleri model almayı önerir ve tarihi de bu açıdan sorgular (2009: 68). Dolayısıyla tıpkı hukuki ve dini metinlerde olduğu gibi uygulama meselesi merkezi bir konum kazanır. Gadamer'in

[17] Benzer şekilde Ricoeur, Dilthey'in kurduğu ve Gadamer'in daha radikal bir boyut kazandırdığı açıklama ile anlama arasındaki net ayrımı kabul etmez. O, ontolojik aidiyet gerektiren ve açıklamadan önce gelen anlama ile yönteme yer vererek anlamayı geliştiren açıklama arasında bir hermenötik döngüden bahseder (1986b: 186; Rıfat 2008: 51-58).

netice olarak vardığı nokta, anlamın pratik boyuttan bağımsız bir şekilde nesnelleştirilemezliğidir.[18]

Ancak Gadamer'de oyun metaforunun tasvir ettiği ontolojik aidiyet özne fikrine karşı çıkar. O, Heidegger'in takipçisi olarak, metinle kurulan iç içelik ilişkisinde öznenin kaybolduğunu savunur. Dolayısıyla, uygulama kuramını öznelci bir şekilde yorumlamak için bu noktada Gadamer ile Ricoeur arasındaki temel farka değinmek gerekmektedir. Oyun metaforunda, iki filozof metin ile özne arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde düşünürler. Gadamer için özne kendini tamamıyla oyuna kaptırırken ve okuyucu bir anlamda metinde kaybolurken, Ricoeur metnin özne tarafından benimsenmesinin şartlarını sorgular (Frey 2008: 102). Yani Ricoeur'e göre metin ile insan arasındaki buluşmada insan yok olmaz. Zira eser "okuyucularına doğru kendine bir yol açar ve bu şekilde karşısında kendine has bir öznellik kurar" (1986b: 116). Yani oyun kuramı Gadamer'i bilinçli özne fikrinden vazgeçmeye sevk ederken, Ricoeur'ü tekrar ve dolaylı bir şekilde – arzu duyan – özneye yönlendirir. Her ikisi için de oyundaki özne ile metnin iç içeliği okuyucuyu dönüştürür; onu merkezin dışına iter ve yerine metni yerleştirir. Yani Ricoeur'e göre uygulama kuramı hem egemen özneyi merkez dışı bırakan unsurdur – zira yorumlama öznenin uzaktan yaptığı bir şey değil aktif olarak dâhil olduğu ve onu değiştiren bir süreçtir – hem de özneye geri dönüşü mümkün kılar, zira öznenin katılımı, onu vazgeçilmez kılar, kimliğinin göz önüne alınması zaruretini doğurur.

Uygulamada özneyi ayrıca kaçınılmaz kılan ondaki imgelem yetisidir. İmgelem vesilesiyle yorumlama özneyi merkez dışı bırakır. Metindeki kurgusal boyut, yani onu öznenin gündelik hayatından uzaklaştıran yönü öznedeki kurgusal boyuta tekabül eder. Okuyucunun kurgusal yönü onun şu an somut olarak henüz olmadığı ve bir gün olabileceği şeydir. Metnin dünyası, özneyi ondaki "tahayyülî çesitlemeler" (*variations imaginatives*) (2010a: 200) uyandırarak dönüştürür. Ricoeur "tahayyülî çesitleme" veya imgelemsel varyasyon fikrini, öznenin yanılsamalarını eleştirmek için en temel imkân olarak görür (1986b: 370). Metnin öznedeki imgeleme başvurması, olanaklar yelpazesini açık tutan varoluş imkânlarının gerçekleştirilmesini sağlar. Benlik bu şekilde değişime uğrar ve metnin yeni dünyaları, kendi kendimizi anlamamızı yeniden şekillendirir (2010b: 112). İmgelem, dünyada daima başka şekilde var olma imkânları olduğunu sürekli olarak insana hatırlatır. Ricoeur'ün imgelem anlayışı, imgeden veya imge oluşturma kapasitesinden yola çıkmaz. Onun zemini, metafor veya öyküsel kurguda olduğu gibi, farklı söylemsel yaratıcılık biçimlerinden oluşur. Ricoeur'ün ilgisini çeken onlardaki ikinci derecede yani gündelik hayattan uzak, göndergeler oluşturma gücüdür. Dolayısıyla yeni varlık benlikte önce imgelemde şekillenir. Ricoeur imgelem kavramının altını çizer ve onu iradeden ayırır, zira "kendini yeni imkânlar

[18] *Hakikat ve Yöntem*'in birinci bölümde, Gadamer bu ilişkiyi sanat çerçevesinde ele alır ve oyun kavramı açısından betimler (a.e., 141-154). Tıpkı bir partisyonun yorumlanmadan, bir tiyatro piyesinin icra edilmeden tam anlamıyla var olamayacağı gibi, anlam da okuyucunun hayatına tatbik edilmeden gerçekten var olamaz. Metnin kuralları vardır ve özne bu kurallara uymak durumundadır. Oyun bağlamında düşünüldüğünde özne merkeziyetini kaybeder ve yeri oyunun bizzat kendisine bırakır.

tarafından kaptırma gücü, karar verme ve tercihte bulunma gücünden önce gelir" (1986b: 132).

Dirimselci *Cogito*'nun önemli bir yetisini oluşturan imgelem söylem poetiğinden varoluş poetiğine geçiş imkânını sunar (a.e.). Onun vesilesiyle, yorumlama sürecinde, metinden onu okuyan öznenin hayatına yani eyleme geçiş sağlanır. İmgelem yorumlanan söyleme ontolojik bir boyut kazandırır. Zira onda tam anlamıyla yaratıcı bir güç mevcuttur. Dolayısıyla basit bir metin okuması imgelem sayesinde insanı değiştirebilir. Çünkü metin önce okuyucunun imgelemine hitap eder. Başka şekilde yaşama imkânları olduğunu hatırlatan bu imgelemdir. Bunun için okuyucu, öznelliğinin imgelemsel varyasyonlarının "oyun"unu sağlamalıdır (Amherdt 2004: 442). Yani oyun kavramı sayesinde imgelem, okuyucuda dönüşümü mümkün kılar.

Aynılık ve Farklılık Diyalektiği

Benlik değişerek de olsa varlığını muhafaza eder çünkü aslında metni yorumladığında okuyucu aynı zamanda kendini yorumlar.[19] Metni anlamaya gayret göstermek, "insanın kendini anlamaya" gayret göstermesidir (Rıfat 2008: 53). Zira bir metni yorumlayan özne, aynı zamanda kendisini de başka bir şekilde görmeye başlar. Frye'in *Büyük Şifre* kitabına atıfta bulunan Ricoeur, okuyucu ile kitap arasındaki özdeşlik gereğinin altını çizer. Kitabı bir aynaya benzeten metafora başvurarak şöyle devam eder: "Metni ağırlayarak, kendimizi ona özümlüyoruz ve kitabı aynaya dönüştürüyoruz" (1995a: 168). Ve okuyucu bu aynada kendini keşfeder. Ricoeur'ün özneye verdiği önem burada farklı bir boyut kazanır zira onun için metni anlamak aynı zaman metnin önünde kendimizi daha iyi anlamaktır, yani metin sayesinde kendimizi daha iyi tanıma olanaklarını bulmaktır.[20] Yorumlama süreci yine insanla biter zira metnin dünyasının olanak olarak sunduğu varoluş modlarını sahiplenen odur. Metin ona daha geniş bir kendilik sunar. Ricoeur için kendilik "metnin konusu" tarafından oluşturulmuştur. Anlam metnin arkasında bir niyet değil de metnin önünde açılan bir dünyadır demiştik. Oysa metnin önünde olan insanın kendisidir. Dolayısıyla, okuyucu için metni yorumlamak aynı zamanda kendini yorumlamaktır. İşte tam olarak bunun için "anlamak, *kendini metnin önünde anlamaktır*" (1986b: 117). Okuyucu kimliğinden vazgeçmez, metin sayesinde daha geniş bir bene ulaşır. Bu ben, metnin olanak olarak sunduğu dünyaya en uygun şekilde cevap veren varoluş modudur.

Cogito'nun kendinden vazgeçmesi, kendine yeniden sahip olmasına engel oluşturmaz. Ricoeur bu bağlamda kendini-olumlama ile kendini-silme diyalektiğinden bahseder ve otantik kendiliği bu şekilde tanımlar. Bu diyalektik, "sahip-olma ve sahip-olmama[21], özen ve özensizlik (...) diyalektiğidir" (2010a: 229). Daha önce de

---

19 Anlamanın önce kendini anlamadan ibaret olduğu fikri Heidegger'in *Dasein* kuramında da mevcuttur (Bkz. Heidegger 2008, 154).

20 Greisch 2006: 45. Jean Greisch, ayna metaforuyla Ricoeur ile Büyük Gregorius arasında yeni bir benzerlik kurar ve kitabın okuyucuya kendi ruhunu görme imkanını sunduğunu savunur.

21 Burada Ricoeur "*dépossession*" kavramını kulanır ve "*décentrement*" veya "*dessaisissement*" (elden bırakma) tabirlerindeki gibi Fransızca'da karşıtlık, yoksunluk veya olumsuzlamayı

belirttiğimiz gibi "Ben, okuyucu, kendimi kaybederek bulurum" der Ricoeur. Kendini kaybetme ile kendine geri gelme arasındaki dairesel ilişkiye Ricoeur sık sık değinir. Bu ilişki, merkezdışılık ile anlamın sahiplenilmesi arasında bir "oyun"dur (Amherdt 2004: 114). Bu değilleme ve olumlama diyalektiği Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi* kitabında kimlik kuramı çerçevesinde karşımıza çıkar. Burada Ricoeur farklı bir kimlik anlayışı sunar ve kimliği aynılık ile başkalık arasındaki döngü vesilesiyle tanımlar. "Kendilik ile kendinden başkalık diyalektiği" kimliğini özüne bir başkalık yerleştirir. Ve bu şekilde, kendilik başkası olmadan düşünülemez ama aynı zamanda kendiliğini de terk etmez. Ricoeur Levinas'tan özellikle bu noktada uzaklaşır zira ona göre ne Husserl ne Levinas başkalık ile kendilik arasındaki dengeyi tam kuramaz. Zira bir taraftan, *Kartezyen Meditasyon*'ların beşinci meditasyonunda Husserl başkasını başka bir ben, bir *alter ego* olarak düşünerek, onun başkalığını öznenin benliğine indirgerken, diğer taraftan Levinas, ikili ilişkinin merkezini tamamen başkasında görür ve benliğe yeterince yer veremez (2010a: 251). Yani Ricoeur'e göre, "kendilik 'krizi'nin etkisi, kendinin-takdirinin yerine kendinden-nefreti geçirmek olmamalıdır"(a.e., 229). Dolayısıyla, başkalığı dışsalıkla özdeşleştirirken Ricoeur, içsel bir başkalığa, bilincin dışsallığına yer verir (a.e., 532).

Ricoeur Latince sözcükler olan *idem* ile *ipse* arasındaki fark vesilesiyle, öznedeki aynılık ve farklılık boyutlarını vurgular. *Idem* olarak kimlik zamanda aynılık, süreklilik anlamını taşır, "ne?" sorusuna cevaptır (a.e., 164); kişide karakterin sabitliğidir. Karakter "sayelerinde bir kişiyi tanıdığımız sürekli eğilimlerin tamamı"dır (a.e., 162). Belli nitelikleri taşıyan kişinin belli bir kişi olduğunu biliriz. *Ipse* olarak kimlik ise "kim?" sorusuna cevap oluşturan, sorumluluk taşıyan öznedir (Acar Vanleene 2011b: 216-217). Burada sadakat, verilen söze bağlı kalma devreye girer (2010a: 165). Vaat, öznede değişim imkânını sunan unsurdur. Bu açıdan, altı yaşındaki bir çocukla, kırk sene sonraki adam aynı kişi olabilir. Ancak aynı kişi olduğunu bilmemize rağmen, burada sabit belirgin bir töz yoktur. Yani "kim" sorusuna cevap tözsel bir özne değildir.[22] Ricoeur kimliği bu iki boyutun diyalektik buluşması olarak görür ve bu şekilde kimliği sadece sabitlik olarak algılamaz. Onda bir başkalığa yer verir. Anlatısal kimlik (*identité narrative*) bu iki model arasındaki bağlantıyı kurar. "Anlatısal kimlik" kavramı parçalanmış *Cogito*'ya veya merkezdışı kalmış özneye yeniden bir birlik, bir kimlik kazandıran unsuru oluşturur (Bkz. 2007: 71-107; 2010a: 189-201). Bu bütünlüğü birey, kendisi hakkında oluşturacağı bir öykü vesilesiyle kazanır. Zira ister tarihsel ister kurgusal olsun, her öykü bir karışıklığa, çeşitliliğe birlik kazandıran bir "entrika" (*intrigue*) oluşturur. Öykü, farklılaşan veya çatışan olayları, amaçları, sebepleri, tesadüfleri, tamamlanmış bir eylemin zamansal birliği içinde birleştirir. Genel olarak insanın zaman algısına uyguladığı bu yaklaşıma, *Başkası Olarak Kendisi* kitabında Ricoeur kimliği düşünmek için başvuruyor.

---

ifade eden ve daha önce de değindiğimiz "*dé*" öneğine özel bir vurguda bulunur. Yani söz konusu basit bir "sahip olmama"dan öte sahip olmayı kaybetme, sahip olunandan yoksun olmadır. Mütercim aynı kitabın başka yerinde "*dépossession de soi*"yı "'kendi'yi sahiplikten azletme" şeklinde çevirir. Bu çeviri, yoksunluk hareketine göndermede bulunduğu için bize daha doğru gözükür (Bkz. 2010a: 187).

22 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Acar Vanleene 2011a.

Idem ile *ipse* farkının başkalığa yer vermesi, aynı zamanda metinle buluşmadaki değişimi de mümkün kılar. Yani Ricoeur'ün Descartes ile Nietzsche arasında çizdiği benlik anlayışı hem diyakronik olarak, metinle buluşmadan sonra değişen ve başkası olan bene, hem de senkronik olarak aynı anda hem kendi hem başkası olabilen bene atıfta bulunur.[23] Bu şekilde, kendine başka olmak metnin başkalığının idrakinin önkoşuludur.[24] Dolayısıyla, Ricoeur'ün kimlik felsefesinde *idem*/*ipse* farkı ile yorum felsefesinde merkezdışı özne kuramı doğrudan ilişkilendirilebilir.[25] Zira metnin dünyasını sahiplenmede, özne hem *idem*'in aynılığında kalır, hem de başkalık tarafından etkilenmiş "kendi"liğin kimliğine ulaşır (Chauvet 2011: 8). Yani, metnin yorumu öznenin benlikten (*moi*) kendiliğe (*soi*) geçmesini sağlar. Aslında, yorum sorununa odaklanırken, "kendinin *efendisi beni*, metnin *öğrencisi* (*disciple*) *kendi* ile değiştiriyorum" dediğinde Ricoeur, farklı bir şey söylemez (1986b: 54). Aradaki tek fark, Ricoeur'ün söyleminde başkalık fikri, metnin başkalığından başka kişiye geçer. Fakat her iki durumda da özne kendini sorgulanmış, merkezdışı bir halde bulur. Her iki durumda da "kendini-olumlama ve kendini-silme diyalektiği" söz konusudur (2010a: 229). Yani, "kendi" (*le soi*) kavramıyla artık dirimselci *Cogito* etik bir boyut kazanır (Michel 2004: 654). Ayrıca, daha önce değindiğimiz imgelem ve imgelemsel varyasyonlar, yorum felsefesinde merkezdışılık fikri ile kimlik sorunsalında anlatısal kimlik kuramı arasındaki bağı kurmayı sağlar. Zira hem *Metinden Eyleme*'de (*Du texte à l'action*), hem *Başkası Olarak Kendisi* kitabında değindiği bu "tahayyülî çeşitlemeler" kavramı, kimlik ve hermenötik alanlarında kendilik ile başkalık diyalektiğine imkân tanır. İmgelem sayesinde, hem geçen zamana rağmen, hem metni yorumlama sürecinde, özne bir yandan değişir, diğer yandan aynı kişi olarak yaşamını sürdürür.

Yazımızın başında, Ricoeur'ün "Özerklik ve İtaat" başlıklı metninde itaati özerklik ve özgürlüğe engel görmediğini ifade etmiştik. Aksine, o sözü özgürlük kaynağı olarak görür. Ve dışsal bir söyleme itaat veya özneden önce gelen bir metnin yorumu, özgürlüğü yok etmediği gibi kişisel sorumluluğa da karşı çıkmaz. Öznenin muhafazası, aynı zamanda sorumluluk imkânını da sunar. Yani, Ricoeur değişimine rağmen eylemlerinden sorumlu olan bir özne tasarlar (1995c: 76). Buradaki sorumluluk fikri özel bir önem taşır: Ricoeur'ün özne ve bilinç kavramlarından vazgeçmek istememesi sorumluluk fikrinin öneminden de kaynaklanır. Bir "sorumluluk etiği" kurma isteği onun düşüncesinde *Cogito*'nun ölmemesini sağlar (Michel 2004: 650). Oysa sorumluluk özgürlük gerektirir ve bu şekilde aynılık ile başkalık, veya sahiplenme ile vazgeçme arasındaki diyalektik, aynı zamanda özgürlük ile itaat diyalektiğine

---

23 Bileşiklik ile değişebilme arasındaki bağa Platon da farklı bir bağlamda değinir: "Sence de bileşik şeylerin her zaman istikrarsız ve değişken oldukları yerde, bileşik olmayanların daima istikrarlı ve sabit olmaları çok muhtemel değil midir?" (Platon 2013: 74, 78c).

24 Jean Greisch, Ricoeur'de üç tür başkalıktan bahseder: metnin, başkası olarak kendisinin ve Tanrının başkalığı (Greisch 2001: 427).

25 Din felsefesi çalışmalarında Ricoeur, "çok-merkezli kendi" (*soi polycentrique*) kavramına baş vurarak kimlikte başkalığı farklı bir şekilde düşünme imkânını sunar (1995a: 176). Yorumcunun merkezdışılığa rağmen özne olarak kalmasını sağlayan, kimliğinin çoğul olmasından kaynaklanır. Kimlikteki bu çokluk aslında çeşitli söylem biçimlerine denktir. Yani her tür söylem biçimini (anlatılar, kehanetler, yasal metinler, özdeyişler, dualar, vs.) özne farklı şekilde okur; metnin çağrısına farklı şekilde cevap verir (a.e., 178).

dönüşür. Yani öznenin merkezdışı olması onun özgürlüğünü yok etmez, zira o, tam tersine, daha otantik bir şekilde imkânlarını sahiplenir. İmgelem vesilesiyle özne, zorunluluktan sıyrılıp özgür bir şekilde yaratma gücüne sahip olur.

Sonuç

İki bölümden oluşan yazımızda Ricoeur'ün hermenötiğinde okuyucu özne fikrinin kartezyen geleneği nasıl sorguladığını ele almaya çalıştık. Birinci bölümde, kronolojik ve ontolojik öncelikten ve yorumlamayla değişmeden oluşan iki farklı merkezdışılığı ele aldık, ikinci bölümümüzde Ricoeur'ün buna rağmen *Cogito* fikrinden tamamıyla vazgeçmediğine değindik. Ricoeur, yorumlamayı yazarın niyetinden koparsa da onun amacı, anlamı okuyucunun niyetine indirgemek değildir. Yani yazılı söylemin yazardan bağımsızlaşması, öznenin metni istediği gibi yorumlayabileceği anlamına gelmez. Öte yandan, yorumlama sürecinde okurun öznelliği veya kendiliği metinde yok olmaz; zira metni anlamak aynı zamanda kendini yeni ve daha geniş bir şekilde idrak etmektir. Dolayısıyla yorumlama sürecinin sonunda, refleksif geleneğin oluşturduğu soyut özneden ziyade, varoluşsal olarak kendini anlayan bir kendi vurgulanır. Metin ile özne arasında kurulan ve her iki kutbun da özerkliğini muhafaza eden bu ilişkiyi Ricoeur'ün sık sık değindiği "gerilim" (*tension*) kavramı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu gerilim açısından yorumlayan öznenin ontolojik ve etik konumu şu şekilde sorgulanabilir: "anlatı düzleminde silinip gider görünen bir 'kendi', etik düzlemde nasıl sürdürülecek?" Ricoeur'ün verdiği cevap şudur: "Ben Kimim" ile "İşte buradayım" arasındaki "verimli (...) gerilim"i yaşayarak (2010a: 228).

Yazımızın başında, Ricoeur için öznenin ikincilliğinin sadece kronolojik değil, aynı zamanda etik olduğunu yani okuyucunun metne "tevazu"yla (Frey 2008: 3) yaklaşması gerekliliğini de içerdiğini ifade etmiştik. Ricoeur'ün yorum felsefesini *Başkası Olarak Kendisi* kitabındaki kimlik kuramı açısından yorumladığımızda, söz konusu etik boyut daha da belirginleşir. Zira öznenin içindeki başkalık hem metnin başkalığını hem de öteki öznenin başkalığını kabul etmeyi mümkün kılar. Özne bu üç farklı başkalık tipini eşit derecede kabul etmiş olur. Bu şekilde Ricoeur, bir yorum etiğinin zeminini de hazırlamış olur. Etik ile ahlak arasındaki farkı betimlerken Ricoeur etiği "iyi" yaşamı hedef alan yaklaşım açısından, ahlakı ise belli kurallara uymayı gerektiren yaklaşım açısından yorumlar. Aradaki fark, vurguyu iyiliğe mi yoksa ödeve mi yaptığımıza bağlıdır (1991b: 258). Ricoeur bu farkı aynı zamanda Aristoteles'in teleolojik etiği ile Kant'ın deontolojik ahlakı açısından da açıklar.[26] Kendi etik anlayışını bu iki tutum arasında bir orta yol arayarak savunur. Ricoeur kurallara uyumun ehemmiyetini ihmal etmeden, çatışma durumlarında etik amaca öncelik tanır. Aristoteles'ın ihtiyat (*phronesis*)[27] kuramına atıfta bulunarak farklı durumlarda iyiliği gözetmek için farklı şekillerde davranmayı kabullenen "pratik erdem" (*sagesse pratique*) fikrini savunur.

---

[26] Ricoeur bu iki yaklaşımı *Başkası Olarak Kendisi*'nin 7. ve 8. bölümlerinde ele alır.

[27] *Phronesis* kavramı üzerine daha geniş bilgi için bkz. *Aristoteles* 2004: 286-289.

Etik ile ahlak arasındaki ayrımı yorum sorununa uygularsak, metni anlamak için zorunlu olarak kullanılması gereken mutlak bir kural sisteminin, bir yöntemin söz konusu olamayacağı görülür. Ancak metnin nesnel anlamını veya yazarın niyetini aramaktan vazgeçmesi, Ricoeur'ü etik olarak "iyi" yorumları aramaktan vazgeçmeye götürmez. Metni iyi yorumlamak, tıpkı başkasıyla kurulan ilişkideki gibi, onun hakkını vermek, ona saygısızlık etmemektir. Yani burada amaç, yorumun etiğini savunmaktır. Böylece, Ricoeur'ün yorum felsefesinde öznenin konumu, hermenötik ile etik arasında bir bağ kurmayı sağlamaktadır.

The Decentered Subject in Ricœur's Hermeneutics

Abstract

Through the different phases of his thought, as the hermeneutics of symbols, the problem of the interpretation of texts, or the question of otherness, Ricœur develops a particular conception of the subject. Its specificity lies in his concern to be opposed both to the sovereign subject initiated by Cartesian philosophy and to the negation of the subject found in Nietzsche or Heidegger. The Ricœurian subject is a "decentered" subject, a "wounded" *Cogito*, who realizes his identity, through the mediation of otherness, the otherness of a symbol, of a text or of the other. Our purpose is to show initially how Ricœur thinks the secondarity of the subject in front of the text, which remains first and central, preventing the reader to reduce the meaning to his own prejudices. Thus, this decentered subject is a reader who changes through his reading. But, in the second time, we will show that Ricœur does not go until the annihilation of the subject in the text. Indeed, he remains within a reflexive philosophy, to which he gives a vitalistic orientation. For Ricœur, the subject, thought as the "self", is not at the beginning of the process of interpretation, but in the end, as a project. And what allows the self to remain himself while changing in the reading is located in the part of otherness that he carries in himself, and described by Ricœur through the duality between *idem* and *ipse* in the narrative identity.

Faithful to his constant concern to connect the opposite, to make the conflicts fertile, Ricœur is situated between the reflexive philosophy which comes from Descartes and the ontological turn which, with Heidegger and Gadamer, refuses to think the subject as a sovereign and autonomous being. The challenge on a hermeneutic plan is to make sure to avoid both the disappearance of the text in front of the subject as the disappearance of the subject before the text. Because in the first case the risk would be to reduce the text to be only a pretext for the reader and in the second case it would be that the subject, with what makes its characteristic, its identity, disappears completely in the act of interpretation.

The idea of a decentered subject represents a way of solution to this dilemma. Because, on the one hand, it prevents from reducing the "world of the text" to the horizon of the reader; so that taking distance with the intention of the author has not for consequence the control of the sense by the reader. Thus, a good reading is a reading which changes the subject, which plays on his imaginative variations so as to open before him new manners to live in the world. But, on the other hand, the subject therefore is not denied; because even "wounded" the *Cogito* remains an "infinite horizon" (Michel 2004: 654). This vitalistic subject is less an ego cut off from life, than a "self" who realizes himself through the mediation of the text or of the other. It is what explains Ricœur when he declares that he "exchange the *me, master* of itself, for the *self, disciple* of the text" (1991a: 37).

The passage of the otherness of the text to the otherness of the other offers, by the same occasion, the possibility of thinking the ethical challenges of interpretation. Indeed, the refusal of a strict epistemological approach does not mean giving up asking how to interpret the text *well*. The question of the right attitude in front of the text thus arises as much as the question of the right attitude before the others. To interpret well supposes a posture of humility, but the recognition of the text as an other needs the maintenance of the self as an ethical subject; what Levinas has

not seen, according to Ricœur. And *The Course of Recognition*, which is one of his last books, testifies to the importance of the issue of recognition – recognition of the other but also of oneself by the other – for his philosophical anthropology.

Keywords

Self, Wounded *Cogito*, World of the Text, Distance, Otherness, Imagination, Ethics

KAYNAKLAR

ABEL Olivier, "La métaphore, réponse et question", *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, ss. 23-41, yay. Olivier Abel, Françoise Smyth, Paris, Cerf, 1992.

ACAR VANLEENE, S. Meltem (2011a) *Paul Ricoeur'de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak "Anlatısal Kimlik" Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara.

ACAR VANLEENE, S. Meltem (2011b) "Paul Ricoeur'de Kendilik Bağlamında Anlatısal Kimlik Kavramı", *Felsefelogos*, 41/2011: 209-221.

AMHERDT, F.-Xavier (2004) *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Önsöz P. Secretan, Paris/Saint-Maurice (İsviçre): Cerf.

ARİSTOTELES, *Nikhomakhos'a Etik (Ethika Nikomakheia)*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.

CHAUVET, L.-Marie (2011) "Incidences de la pensée philosophique de P. Ricœur sur la théologie contemporaine", *Le Portique* [online], 26, 2011, yayın 11 Şubat 2013, okuma 14 Eylül 2014, saat 16.00, http://leportique.revues.org/2512.

ÇİFTÇİ, Erdem (2007) "İlkesiz Etiğin Öznesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/2007 Güz: 93-103.

DURSUN, Yücel (2004) "Gadamer'in Hakikat Anlayışının iki Kaynağı ve Hermeneutik'in Görevi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1)/2004: 219-230.

EFLÂTUN (1990) *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

FREGE, Gottlob (1971), "Sens et dénotation", *Écrits logiques et philosophiques*, ss. 102-126, derleme ve çev. Claude Imbert, Paris: Seuil.

FREY, Daniel (2008) *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris: PUF.

FRYE, Northrop (2007) *Büyük Şifre*, çev. Selma Aygül Baş, İstanbul: İz Yayıncılık.

GADAMER, H.-Georg (2009) *Hakikat ve Yöntem*, 2. c., çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

GREİSCH, Jean (2006) *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris: Bayard.

GREİSCH, Jean (1995) (yay.) *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris: Beauchesne.

GREİSCH, Jean (2001) *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble: Millon.

HEİDEGGER, Martin (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

HİRSCH, E. Donald (1967) *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press.

JEANROND, W. Günter (1995) "Les déplacements de l'herméneutique au xx^{e} siècle", *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, ss. 15-31, Pierre Bühler, Clairette Karakash (yay.), Cenevre: Labor et Fides.

JOY, Morny (2011) "Encountering Otherness", *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ss. 221-246, Morny Joy (yay.), Springer: New-York.

MICHEL, Johann (2004) "Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur", *Archives de Philosophie*, 67 (4)/2004: 643-657.

PARFIT, Derek (1986) *Reasons and Persons*, New-York: Oxford University Press.

PLATON (2013) *Phaidon*, çev. F. Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

RİCŒUR, Paul (1986a) *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin.

RİCŒUR, Paul (1967) "Autonomie et obéissance", *Cahiers d'Orgemont*, 59/1967: 3-22.

RİCOEUR, Paul (2010a) *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

RİCŒUR, Paul (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (1991a) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*, çev. Kathleen Blamey, John B. Thompson, Evanston (İllinois): Northwestern University Press.

RİCŒUR, Paul (1986b) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (2010b) *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, der. Daniel Frey, Nicolas Stricker, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (1991b) "Éthique et morale", *Lectures 1. Autour du politique*, ss. 256-269, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (1995a) "Expérience et langage dans le discours religieux", *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, ss. 159-179, J. Greisch (yay.), Paris: Beauchesne.

RİCOEUR, Paul (2012) *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.

RİCŒUR, Paul (1995b) "Les paradoxes de l'autorité", *Philosophie*, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l'académie de Versailles, C.R.D.P., 7, Subat/1995: 6-12.

RİCŒUR, Paul (1959) *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris: Aubier-Montaigne.

RİCŒUR, Paul (1960) *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris: Aubier.

RİCŒUR, Paul (1995c) *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit.

RİCOEUR, Paul (2006) *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları.

RİCOEUR, Paul (2009) *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, 1. c., çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

RİCŒUR, Paul (2007) *Zaman ve Anlatı: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 1. c., çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

RIFAT, Mehmet (2008) "'Daha Iyi Anlamak Için Daha Fazla Açiklamak' Isteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricoeur – Okuma Notlari", *Cogito* 56/2008: 51-58.

RIZVANOGLU, Eren (2008) "Ricoeur'de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam", *Cogito* 56/2008: 218-234.

RORTY, Richard (2010) "Freud ve Ahlak Düsüncesi", çev. Banu Tümkaya, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 3(2)/Temmuz 2010: 1-27.

TATAR, Burhanettin (1999) *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. *Gadamer versus Hirsch*, Ankara: Vadi Yayınları.