

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bir akademisyen olarak öğrenciliğın hiç bitmediğinin bilinciyle yaşadığımı belirterek başlamak istiyorum. Bir çeviribilim akademisyeni olarak ise, çeviribilim ve felsefe ilişkisine ve bu konudaki göndermelere alanımın kuramsal temellendirmesini daha iyi kavramak ve katkıda bulunabilmek için hep özel bir ilgi duydum. Sadece alanımın değil yaşadığımız kültürel ortamın, sorunlarımız, imkânlarımız, sınırlarımız ve sorumluluklarımız anlamlandırılması için de sürekli felsefe öğrenmeye gereksinim duydum, bu konuda kaygı taşıyan herkes gibi kuşkusuz.

Bu merakımı ve öğrenme isteğimi gidermek için Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda geçkin yaşıma rağmen yeniden öğrenciliğe başladım. Bu serüvenimde, başta tez danışmanım Prof.Dr. Doğan Özlem olmak üzere, bana emek veren Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümünün tüm öğretim üyelerine teşekkür ederim.

GİRİŞ

Çevirinin felsefe alanıyla ilişkisi kuşkusuz antikçağa dayanmaktadır. Roma felsefesi kendi bütüncesini Yunanca'dan yaptığı çevirilere dayandırmıştır. Tüm kutsal kitaplar yüzyıllar boyunca uygarlıktan uygarlığa çeşitli dillere çevrilmiştir. Dolayısıyla toplumsal süreçte en etkin düşünsel ve davranışsal gereçlerden ve paradigmalardan olan din ve felsefe batı uygarlık tarihinde çeviriler üzerine şekillenmiştir. Ama bu çevirisel geçmiş üzerine uygarlık tarihinde pek fazla durulmamıştır. Bu çalışmanın çıkış noktalarından biri bu konudaki suskunluğun olası nedenleriyle ilgili görüşleri derlemek ve ulusal bilim alanımıza sunmaktır.

Bu alanla ilgili çalışmaya ilham veren ikinci etken insanın dünyada kendini konumlayışının bir anlama ve yorumlama etkinliğine bağlı olarak gelişmesidir. İnsanlar, etkin toplumsal paradigmalara göre, değişen koşullar doğrultusunda dünyayı ve kendilerini sorgularlar, yaşantıları boyunca bir anlamlandırma ve yorumlama etkinliğine girerler. Çeviri de özünde bir anlama ve yorumlama etkinliğidir. Metinsel göstergelerden yola çıkmak yetmez, kültürler, gelenekler, davranışlar da çeviri etkinliğinin konuları arasında yer almaktadır ve artık bu tür anlamlandırma bileşenlerinin de birer metin olarak “çevrilebilirlikleri” tartışılmaya başlamıştır. Bu nedenle, bu çalışmada anlam-anlamlandırma-yorumlama-çeviri zinciri bu geniş çerçeve içinde özellikle hermeneutik kuramların ışığında gözden geçirilmeye çalışılmıştır.

Günümüzde yaşanan disiplinlerarasılık arayışı ve yaklaşımı çeviribilim alanında da etkin olduğundan bu çalışmaya ilham veren bileşenlerden biridir. Genel olarak felsefe ve çeviribilim ilişkisine, özelden de hermeneutik felsefe ve çeviri/çevirmen etiği ilişkisine değinmeyi hedefleyen bu çalışmanın temel çıkış noktalarından biri de bu güncel yaklaşım ve arayıştır.

Çeviri uygulama olarak bin yıllardır insanlık tarihinin en önemli etkinliklerinden biri olagelmıştır. Üzerine pek çok düşünce geliştirilmiştir kuşkusuz. Ama çevirinin akademik bir araştırma alanı oluşu, hem nesnesini tanımlaması, hem de nesnesiyle kurduğu ilişkiyi uygulamada şekillendirmesini gerektirmektedir. Çeviribilim bunu yaparken, pek çok disiplinle işbirliği içindedir. Konusu ve temel görevi öncelikle dil olduğu için dilbilim ile, dilin kültür ile ilişkisi nedeniyle tüm kültür bilimleriyle, göstergebilim ile, sosyolojiyle, felsefe ile ilişki içinde bir epistemolojik temel geliştirmeye çalışmakta ve bu gelişimini dil, kültür, iletişim, anlam, anlamlandırma gibi

konuları temel alan tüm diğer disiplinlerden de yararlanarak şekillendirmeye çalışmaktadır. Kuşkusuz bu süreçte, epistemolojik temelini sorgularken, kuramlarını geliştirirken felsefe ile de ilişki içindedir.

Bu çalışmanın amacı çeviribilimin felsefe ve özellikle de batı felsefesi ile ilişkisine bir Yüksek Lisans tezinin sınırları içinde değinmek ve çeviri edimi ile gerek metaforik, gerekse yöntemsel anlamda en yakın ilişkiye sahip felsefe alanı hermeneutik ile ilişkisine çeviri/çevirmen etiği bağlamında da biraz daha yakından bakabilmektir.

İÇİNDEKİLER

1. TARİHSEL SÜREÇTE HERMENEUTİK	1
1.1. Teolojik	5
1.2. Filolojik	6
1.3. Hukuksal	7
1.4. Bilimsel	7
1.5. Felsefi Hermeneutik	8
1.5.1. Schleiermacher ve Yazarın Niyeti	8
1.5.2. Dilthey ve Tinbilimleri	12
1.5.3. Gadamer ve Önyargı	25
1.5.4. Heidegger ve Ontolojik Hermeneutik	31
1.5.5. Alımlama Estetiği ve Sonrası	32
2. ÇEVİRİ/ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFİ HERMENEUTİK	34
2.1. Çeviri ve Hermeneutik	34
2.1.1. İşlevsel ve Metaforik İlişki	34
2.1.2. Otorite Metinler Sorunu	35
2.2. Çeviribilim ve Temel Kavramları	40
2.2.1. Çeviri ve Çevirmen	40
2.2.2. Çeviribilim Çalışmaları	41
3. ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFE İLİŞKİSİ	46
3.1. Felsefi “Otorite” ve Çeviri	47
3.2. Tarihsel Diller Hiyerarşisi ve Çevirinin Değer(siz)liliği	50
3.3. Çeviri Ürünün Yabancılığı/Yerliliği	50

3.4. Çeviri ve Ontolojik Hermeneutik	52
3.5. Yazarın/Metnin Niyeti ve Çeviri	55
3.6. Analitik Felsefe ve Çeviri	56
3.7. Göstergibilim ve Çeviri	57
3.8. Eylem Kuramı ve Çeviri	58
4. ÇEVİRİ ETİĞİ	60
4.1. Hermeneutik “Etik” ve Çeviri	60
4.2. Kanıtlayıcı Etik	63
4.3. Meslek Etikleri Bağlamında Çeviri Etiği	66
4.3.1. Eylem Kuramı ve Çeviri Etiği	68
4.3.2. Çeviri Normlarının Değerlerle İlişkisi	70
4.3.3. 2006 Türkiye’sinde Çeviri Etiği Sorunları	77
4.3.4. Çeviri Etiği İle İlgili Diğer Yaklaşımlar	79
5. FELSEFİ HERMENEUTİK VE ÇEVİRİBİLİM	84
5.1. Görelilik Bilinci ve Tarihsellik Açısından Çeviri	84
5.2. Çevirmen Kimliği ve Sorumluluğu Açısından Görelilik Bilinci	88
5.3. Gadamer’in Önyargı Kavramı ve Otorite-Çevirmen İlişkisi	89
5.4. Felsefi Hermeneutik ve Çeviribilimin Epistemolojik Problemleri	92
5.5. Ortaklaşalık Alanı ve Anlama	92
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	101

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFE İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN: BETÜL PARLAK

DANIŞMAN: PROF.DR. DOĞAN ÖZLEM

ARALIK, 2006
MUĞLA

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFE İLİŞKİSİ

HAZIRLAYAN: BETÜL PARLAK

**Sosyal Bilimler Enstitüsünde
“Yüksek Lisans”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.**

**Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 22.12.2006
Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 11.01.2007**

**Tez Danışmanı : Prof.Dr. Doğan ÖZLEM
Jüri Üyesi : Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri Üyesi : Prof.Dr. Turgay KURULTAY**

Enstitü Müdürü : Prof.Dr.Ömer GÜRKAN

**ARALIK, 2006
MUĞLA**

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Çeviribilim ve Felsefe İlişkisi” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

11/01/2007

Betül Parlak

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 04/01/2007 tarih ve 354/4 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 23. maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Betül Parlak.'ın "Çeviribilim ve Felsefe İlişkisi" adlı tezini incelemiş ve aday 11/01/2007 tarihinde saat 14.00'de jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 70 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı
Prof.Dr.Doğan Özlem

Üye
Prof.Dr. Ali Osman Gündoğan

Üye
Prof.Dr. Turgay Kurultay

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı : Parlak

Adı : Betül

Kayıt No: 23891

TEZİN ADI

Türkçe : ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Y. Dil : The Relationship between Translation Studies and Philosophy

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

X

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Üniversitesi

Fakülte : Fen-Edebiyat Fakültesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih : 11.01.2006

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayımlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN**Soyadı, Adı : Özlem, Doğan****Ünvanı : Prof.Dr.****TEZİN YAZILDIĞI DİL :Türkçe****TEZİN SAYFA SAYISI: 119****TEZİN KONUSU (KONULARI) :**

1. Felsefe
2. Mütercim-Tercümanlık

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Çeviri
2. Hermeneutik
3. Disiplinlerarasılık
- 4.Çeviribilim
- 5.Çeviri/Çevirmen Etiği

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER:

1. Translation Studies
2. Translation Ethics
3. Hermeneutics
4. Interdisciplinarity
5. Translation

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum | <input type="radio"/> |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/> |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir | <input checked="" type="radio"/> |

Betül Parlak**Tarih : 05/02/2007**

ÖZET

Sosyal bilimlerde disiplinlerarası yaklaşım günümüzde giderek önem kazanmaktadır. Yeni ve genç bir disiplin olan çeviribilimin genel olarak tarihsel süreçte felsefeyle ilişkisini ve kuramsal temellendirmesinde felsefeden nasıl ve ne ölçüde yararlandığını gözlemlemeyi ve saptamayı hedefleyen bu tez söz konusu disiplinlerarası yaklaşımdan ilham almıştır.

Çalışmanın genel çerçevesi hermeneutik kavramının ve çeviri ile ilişkisinin çeşitli bileşenlerle ele alındıktan sonra tarihsel süreçte bu kavramın yolculuğuna değinmek ve felsefi hermeneutiği çeviribilim ile ilişkisi bağlamında tanıtmak olarak çizilmiştir. Bu bağlamda birinci bölümde tarihsel süreçte hermeneutik konu edilmiştir. İkinci bölümde ise çeviribilim genel kavramları ve yaklaşımları ele alınmış, konuya yabancı okur için bu akademik alan tanıtılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde çeviribilim ve felsefe ilişkisine genel hatlarıyla değinilmiştir. Dördüncü bölümde ise, çeşitli etik yaklaşımlar ışığında çeviri etiği ele alınmıştır. Beşinci bölümde ise, felsefi hermeneutik bağlamında bir çeviri/çevirmen etiğinden söz edilip edilemeyeceği tartışılmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT:

Nowadays, in Social Sciences, interdisciplinary studies are becoming more and more prominent. This thesis is also inspired by the interdisciplinary approach in its attempt to pinpoint and analyze the relationships of Translation Studies which is relatively new and young discipline and Philosophy within the historical process. This study aims to demonstrate the role of Philosophy in the formation of the theoretical framework of Translation Studies.

General structure of this study is designed to present the concept of hermeneutics and its relation to translation in various components, and to trace this relationship in history. To this end, the first chapter presents hermeneutics within the historical process. The second chapter deals with the fundamental concepts and approaches within Translation Studies, and presents this academic discipline to the reader who is not familiar with the subject. The third chapter outlines the relationship of Translation Studies and Philosophy. In the fourth chapter, several ethical approaches are discussed in relation to the ethics of translation. Finally, the fifth chapter discusses whether it is possible to talk about an ethics of translation/translator within the context of philosophical hermeneutics.

1. TARİHSEL SÜREÇTE HERMENEUTİK

Hermeneutik, insanın dünya üzerindeki konumlanışını sorgulamak açısından en temel gereksinimleri olan anlamlandırma ve yorumlamayı kendisine konu edinir. Sözcüğün anlam alanında “bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama” vardır, çoğu kez bu etkinlik bir sanat olarak tanımlanır. Sözcüğün etimolojik kökeni tartışmalıdır. Yunanca *hermeneía* (*hermeneúein*, yorumlamak, çevirmek demektir) sözcüğünden geldiği ve Latince karşılığının *interpretari* olduğu konusunda pek çok yazar hemfikirdir. Terimin Yunanca kökü *erm*'in Latince (*s*)*erm* köküyle sıkı sıkıya bağlantı olabileceği, *sermo* yani söylem sözcüğünün de aynı kökten geldiğini ileri sürenler vardır. Etimolojik kökeninin mitolojik figür, ulak Tanrı Hermes'in isminden geldiği de söylenir. Etimolojik kökeni ne olursa olsun:

Hermeneutiğin en başından itibaren dille bir ilgisi olmuştur. Dille bir ifade olarak ilgilenen, dili bir şeyi anlatma, bir anlamı aktarma eğilimindeki bir araç olarak algılayan hermeneutiğin, bu bağlamda temel anlamları olan açıklama, anlama, ifade etme ve çevirme ile olan ilişkisi de özellikle öne çıkar. (Toprak, 2003: 9)

Hermes eğretilmesinin temelindeki vurgu, bu etkinliğin temelde bir “çeviri” etkinliği olduğuna yöneliktir. Bu mitolojik figür, ölümlülere iletilen tanrıların mesajlarını onların anlayabileceği şekilde çevirir. Bu yönüyle insanın anlam arayışında ve davranışlarına neden kazandırmada en önemli paradigmalardan olan dinsel paradigmayı daha iyi anlamayı, tanrısal mesajları doğru yorumlamayı içerir. Çıkış noktasının da bu bağlamdaki bir anlam arayışı olduğu ve yorumlama etkinliğin temelini de çeviri, aktarma ve iletme edimine dayandığı açıkça görünmektedir. Bu durumda farklı iki dil dizgesi arasında bir gidiş gelişten çok, şifrelenmiş¹ iletilerin, düzgülerinin çözümlenmesi ve “ölümlüler” için anlaşılır hale getirilmesi söz konusudur. Bu yönüyle insanın anlam arayışında ve davranışlarına neden kazandırmada en önemli otoritelerden biri olan dinsel otoriteyi anlamayı, tanrısal mesajları doğru yorumlamayı içerir.

¹ Kodlanmış, codice sözcüğü bir dilbilim terimi olarak düzgü olarak kullanılmaktadır.

Ortaçağ skolastiğindeki ve daha sonra Protestan geleneğindeki çıkış noktasının da bu bağlamdaki bir anlam arayışı olduğu söylenebilir. Zamanla kehanetleri yorumlamaktan, dinsel ve hukuki metinlerin “açık” ve “doğru” yorumlanmasına yönelik bir yöntem arayışına doğru giden hermeneutik aslında bu iki bağlamda pratik amaçlara yönelik ve toplumsal yaşama “doğru” anlamı sunarak düzen kazandırmayı hedefleyen bir çabaya dönüşmüştür.

Öyleyse “anlama” özellikle de “doğru” anlama için bir yöntem arayışı olarak karşımıza çıkan hermeneutiğin baştan beri bir “anlamama”, doğru “yorumlamama” sorununu kabul ettiği, ethos içinde gerekli bir “doğru yorumun” peşinden koştuğu söylenebilir.

Doğru yorum daha öncede vurguladığımız gibi dinsel otorite bağlamında en belirgin bir biçimde ortaya çıkan kavramdır, Luther sonrası teoloji alanında da bu kavramla karşılaşırız:

Protestan ve Katolik teoloji okulları arasında İncil’in daha doğru anlaşılmasına yönelik tartışmalar, “Kutsal Metnin” açıklanabilmesi için özel anlama yöntemlerine ihtiyaç olduğu düşüncesinin kabul görmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak bu alandaki tartışmalar 1500’lü yılların başlarına kadar gider ve bu tartışmaların odak noktasını İncil ve Antik Dönem metinlerinin içlerinde özel bir “hakikat” barındırdıkları, ona ulaşmak ve ya onu anlamak için ise özel yöntem ve kurallara ihtiyaç olduğu şeklindeki düşünceler oluşturmuştur. Bu tartışmalarda hermeneutik kavramı kullanılmaz, Hermeneutik kavramı ilk kez 17.yy.da Johann Conrad Dannhauser tarafından ortaya atılır ve (1654) ve başlangıçta teolojinin bir yan kolu görevini görür, ancak zamanla filoloji ve hukuku da kapsayacak şekilde belli metinler için kurallar üreten bir alana dönüşür (Toprak, 2003: 9) .

Hermeneutik, anlama açısından bir model çerçevesinde yeni yaklaşımlar geliştirmeye çalışır, bu sırada yazılı metinleri ve onların yorumlamasını kendine model alır. Gelenek ve tarihle içiçedir. Yorumlayan ve yorumlanan arasındaki mesafe arttıkça modelin geçerliliği de tartışmalı hale gelir. Bu durumun ahlâk ve ahlâk felsefesi alanlarıyla da ilişkili olduğunu gözden yitirmemek gerekir.

Toplumsal uzlaşmalara göre otorite olarak kabul görmüş metinler ve onların toplumsal kodlara göre kabul edilmiş belli okuma ve yorumlanma

biçimleri vardır. Bunlarla uzlaşan okuma ve yorumlar ortaya çıkabileceği gibi, bunları değiştiren, içlerinde “ilerleme” ve “değişim” düşüncesi barındıran yeni yorumların da ortaya çıktığı tarihsel süreçte görülmüştür. Ama toplumların ahlaki kodlarını değiştirmek çok zor olduğundan, değişen yaşam biçimleriyle birlikte “otorite” metinlerin okunma biçimlerini ve yorumlanma biçimini değiştirip, otorite konumlarına dokunmamak toplumların ilerleyişinde daha sık kabul gören bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farklı yorumların ortaya çıkabileceği ve bu farklı yorumların her birinin de değişik bağlamlarda kabul edilebilir olacağı gerçeği, başlangıçtaki “ilahi” hakikat ve tek “doğru fikriyle” çelişse de günümüzde artık kabul edilen bir durumdur:

Dilin çok anlamlılığın kaynaklanan bu durum bir metnin birden çok yorumunun olabileceği gerçeğini de beraberinden getirir ve bu yorumların birbirlerinden farklı olması metne farklı perspektiflerden bakılmasından, farklı bağlamlar oluşturulmasından metin ve metnin içerdiği konu hakkında daha önce sahip olunan ön bilgiden kaynaklanır. Ancak tüm bu farklı yorumlar aynı metnin yorumlarıdır ve yine de metnin kaçınılmaz olarak ortaya çıkmış olan çok anlamlılığının farklı yansımaları oldukları için yanlış yorumlar olarak kabul edilemezler. Zaten hermeneutik açısından doğru ve yanlış yorumdan çok “inanırlılığı az” veya “imkansız” ya da “zorlama” yorumlardan söz edilebilir (Figal, 1966: 15, Alıntı, Toprak, 2003: 11).

Hermeneutik buraya kadar özetlemeye çalıştığımız sınırlı çerçevede otoritelere bağlı kodların ve otorite metinlerin, “doğru” okunması ve barındırdıkları “hakikatin” anlaşılmasını temel alan bir yorumlama süreci olarak karşımıza çıkar. Zamanla bir yöntem arayışı ve çabasına yönelir. Felsefi hermeneutik ile birlikte de, “hakikat” kavramının tarihselliğini, varoluşsal konum ile ilişkisini, yaşantıyla ve yorumlayan özne ile bağıntısını gösterir. Hermeneutik daha önce de vurguladığımız geniş anlam alanıyla, retoriği, diller arası çeviriyi, dinsel ya da dünyevi bir metni anlamlandırma ve yorumlama çabasını, çağdaş felsefede geliştirilen yorumlayanın “ön anlama” ufkunu oluşturan tarihsel, kültürel, varoluşsal koşulları inceleyen ve dikkate alan bir yorumlama etkinliğini tanımlayan bir sözcüktür günümüzde.

Edebiyat da hermeneutiğin konusu olan bir etkinliktir kuşkusuz. Tarihsel süreçte Romantizmin dönemine kadar yansıtma kuramları çerçevesinde

değerlendirilen edebiyat, Romantizm döneminin sanatçıya tanıdığı ayrıcalıklı durum ile yaratıcı dehayı öne çıkarmış ve “özgünlük” fikrini belirgin kılmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazınsal hermeneutik ile birlikte yazarın ölümü ve okurun zaferi konumuna gelindiği söylenebilir. Yazınsal eleştiride okur merkezli kuramlar, kültürel görecilik kuramlarıyla da ilişkilendirilerek pek çok farklı okuma ve yorumlama biçimi ortaya çıkmasını sağlamışlardır.

Felsefi hermeneutik Romantik dönemde sanat, edebiyat yapıtlarını özellikle de şiiri bir inceleme nesnesi, yazarın ve bireyselliğinin, yaratıcı dehasının bir ürünü sayarken İlkçağ felsefesinin en önemli filozofları Aristoteles ve Platon’da hermeneutik ve sanat özellikle de şiir ve şair, bireysel yaratıcılık, özgünlük ve deha ile ilintili ve ilişkili kavramlar değildir.

Doğan Özlem, felsefe ve edebiyat ilişkisine değindiği “Hermeneutik ve Şiir Sanatı” başlıklı makalesine Platon ve Aristoteles’in sanat ve sanatçıyı nasıl konumladıklarını açıklayarak başlar:

Aristoteles tragedya örneğinden yola çıkarak, şiir ile tiyatrunun buluştuğu bu en eski sanatsal ifade biçiminin işlevini *katharsis* olarak belirler. İzleyenlerin korkularından arınıp, acıma duygularına sahip olmasını sağlayarak, ruhu tutkularından arındıracak olan edebiyat ve genelde sanat, Aristoteles için belli kurallarla, belli etkiler yaratmayı hedefleyen, gerçekliği taklit etkinliği yani *mimesis*’dir. Gereci ise *teche* yani teknik’tir. Platon ise şairlerin yapıtlarını bir esin ile bir kendinden geçiş halinde ortaya koyduklarını, bu durumda bir *poesis* yani bir yaratma etkinliği ortaya çıktığını söyler. Ama bu durum, bugünkü anlamıyla kavradığımız sanatçının öznellik ve bireyselliğinden kaynaklanmaz. Sanatçı, tanrıların, esin perilerinin aracısıdır, bir araçtır. Söyledikleri ona ait değildir. Sanatta yaratmacılığı benimser görünse de Platon, sanatçıya (şaire) Aristoteles’ten daha düşük bir statü yakıştırmış ve onu ideal devletinden kovmuştur (Özlem, 2006: 25-26).

Aristoteles’in *Organon*’unda *peri hermeneias* adlı bölümde hermeneutik terimi olumlu ve olumsuz önermelerin mantıksal yapısını ve logos’un kullanımlarını araştıran bir mantıksal grameri adlandırmak için kullanılmıştır.

Platon'da bu terim bir kral buyruğunun bir tanrısal iradenin açıklanması olarak kullanılır. *Yasalar*'da tanrıların iradelerini buyruklar olarak kabul eden ve bir çift anlam içeren sanat olarak anılır (Gadamer, 2003: 13-14)².

Tarihsel süreçte bilimsel ve felsefi gelişmeler ışığında çağdaş epistemoloji sözcüğün kullanım alanına genişletmiştir. Yeniçağ'da konuyla ilgili ilk kitap 1654'de *J.Dannhauser* tarafından yazılmıştır. Yeniçağdan itibaren hermeneutik bir takım alt alanlara ayrılmış ve anlamlandırma çalışmalarını bu alanlarda daha sistematik bir biçimde yapmaya yönelmiştir. Bu alanlar şöyle sıralanabilir:

1.1. TEOLOJİK

Teolojik anlamlandırma aslında Homeros'tan Ortaçağ sonuna kadar kutsal ve edebi içerikli metinlerin temel sorunu olan çift anlamlılıkla ilgilenmiştir. Edebi çift anlamlılık sorununu zamanla filolojiye bırakılmıştır. Kutsal metinlerin yorumlanma sorunu ise sürekli gündemde kalmıştır. Bu tür metinlerin okunmasında asıl amaç sözel (lafzi) ve sıradan anlamdan yola çıkarak metnin yüksek anlamını bulmaya yöneliktir. Tarih boyunca bu tür metinlerde çeşitli anlam katmanları ayırımına gidilmiş ve anlamlandırma süreçleri bu katmansal ayırım bağlamında yönlendirilmeye çalışılmıştır. Bu ayırmalardan ilki Origenes'te görülür. Origenes'in Hıristiyan inançlarının açıklanması ve savunulması amacıyla belli bir yorumbilgisi geliştirir. Onun yorumbilgisine göre kutsal metinler, tarihsel ileti, ahlaksal ileti ve simgesel iletileriyle tanrısal bir mesaj içermektedirler. Kutsal Metinlerin bu farklı anlam katmanlarına sahip olduğu inancı Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde sahiplenip geliştirilecektir. Ortaçağda da çok üzerinde durulan bu okuma ve yorumlama biçimi çok çeşitli yorumlama tekniklerinin gelişmesine neden olacaktır ama bu "sanata" yönetsel bir bilinç kazandıran Augustinus olmuştur. Eski Ahit ve

² H.-G.Gadamer, *Hermeneutik*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, (der): J.Ritter, Cilt 4, s.1122-1128, Berlin 1981. Çeviren: Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar içinde*, (der): D.Özlem, İstanbul: İnkılâp, s.13-32, 2003.

Bu çalışmada Gadamer'in yukarıda anılan metni Doğan Özlem'in kaynakçası belirtilen çevirisinden yararlanılarak kullanılacaktır. Bu nedenle bundan sonraki alıntılarda çevirinin tarihi ve sayfa numarası MLA formatıyla verilecektir.

Yeni Ahit'teki uyuşmazlıkları gidermeyi amaçlamıştır. *De doctrina christiana* da, Yeni Platoncu bir yönelimle, düşüncenin kutsal metinlerdeki sözel (lafzi, literal) ve sıradan anlamdan tinsel anlama yükselmesi gerektiğini öğretir. Eco'ya göre Agustinus, iyi özümsemiş bir Stoa kültürünü temel alarak, bir gösterge kuramı oluşturmuştur (ve bu yaklaşımı pek çok yönden Saussure'ün gösterge kuramına benzemektedir)³. Yine Eco'ya göre Agustinus'un yaklaşımı bugün metin göstergebilimi ve kesinlikle hermeneutik bir yöntem diyebileceğimiz bir kutsal metinleri yorumlama etkinliğidir⁴. Reformasyon Katolik kilisesine ve öğretisine yeni bir yorum ve açılım kazandırma dönemi olarak bu paradigmalara girdiği polemiği kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele alarak aşmayı hedeflemiştir. Bu dönemde hermeneutik yöntem olarak nesnelleşmeye başlamıştır ama yine de normatiftir. Amaç örtük ve ikame anlamı ortaya çıkarmaktır. Reformasyon bu “özgün” anlamın Katolik kilisesi geleneği ve Skolastik Latince'siyle çarpıtıldığını savunur ve “yeni” okumasına uyguladığı yöntemi geçerli kılan bir bakış açısı taşır.

1.2. FİLOLOJİK

Filolojik hermeneutiğin çıkış noktası aslında eskiçağda sofist disiplinin yaptığı şeydir: Homeros'un destanlarını yorumlamaya çalışmak. Ama bu destanların özgünlüğü sorunu bu çabayı daha da karmaşık hale getirmiştir. İ.Ö. 3.yy.da İskenderiye döneminde, yapılan dil ve edebiyat araştırmaları filolojinin doğuşunda temel olmuştur. Temel sorun bozulmuş elyazmalarını ve Homeros'un şiirlerini düzeltmektir. Bu da “ancak aynı yapıtların değişik elyazmalarının incelenmesiyle, ilk metni kurmaya çalışarak yapılabilir” biçiminde bir anlayışla gerçekleşmiştir. Destanların çeviri ve kopyaları elden geçirildiğinde özgün metin sorunu ortaya çıkar. Hangisinin Homeros'un gerçek metni olduğu ve bu metnin içerdiği anlam temel sorunsala dönüşür. Bu tür bir yorumlama geleneği, dinsel gelenekle de desteklenen metnin “gerçek” anlamı sorununu da gündeme getirir. Nitekim Ortaçağ biterken Dante'ye ait olduğu

³ Umberto Eco, “L'epistola XIII e l'allegorismo medievale, Carte Semiotiche, Firenze: la casa USHER, Ekim 1984, s.20

⁴ Eco, s.20-21.

iddia edilen 13. mektupta onun anlama ve yorumlamada dört anlam katmanından söz ettiği söylenir: lafzi, alegorik, ahlaksal ve analogik⁵. Aslında bu kategorik ayırım yukarıda da vurguladığımız gibi, ilk olarak İncil yorumlarıyla ilgili bağlamda Origenes'te görülmüştür. Bu anlam katmanları arasında en önemlisi simgesel olandır, çünkü çok az insan bu boyutun farkına varabilir. Dante'nin ikinci ölçütü olan alegorik anlam ve alegorik yorum, antik hermeneutiğin ve bu geleneğin ağırlıklı olarak hüküm sürdüğü ortaçağın temel problemidir aslında. Geç ortaçağda sembolik ve alegorik birbirinin yerini tutan sözcükler olarak kullanılmışlardır. Bir metnin alegorik katmanını anlama çabasında asıl amaç sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı, "hakikati" ortaya çıkarmaktır. Augustinus ve daha sonra Thomas Aquinas'ın yaklaşımı bu anlamsal sürece yöntemsal bir netlik kazandırmıştır⁶. Dört anlam kuramı bu iki düşünürde, iki anlama indirgenmiştir: lafzi ve alegorik.

1.3. HUKUKSAL

Hukuksal hermeneutik, Yeniçağ dönemine ait bir gelişmedir ve yöntem olarak zorunludur. İdealist ve romantik hermeneutikten farklı olarak çoğul anlam sorunuyla uğraşmaz. Uygulamaya yöneliktir, kökeni bakımından özcüdür, görevi normatiftir, nesnellik kuralına bağlı kalmalıdır. Bu anlamda duruma uygun kanuni yorum ve ona bağlı düzenleme öne çıkar ve tercih edilir.

1.4. BİLİMSEL

Bilimsel bir yöntem olarak hermeneutiğin gelişimi de, hukuksal hermeneutik gibi Yeniçağ dönemine aittir. Yeniçağ bir yöntem bilimi geliştirmiş ve çalışmalarını bunun üzerine temellendirmiştir. Nitekim, C.Wolff *Mantık*'ında (1732) bu kuramı Yeniçağ biliminin yöntem bilinciyle ele alır. Bu dönemde hermeneutik genel bir semantik içinde temellendirilmeye çalışılır. G.F.Meier, J.A Chadenius bu konuda çalışmışlardır (Gadamer, 2003: 13-32).

⁵ Eco, s.13-31.

⁶ Eco, s.25.

Gadamer'e göre tüm bu gelişmelere rağmen 18.yy.a kadar teoloji ve filoloji içerisinde kalan ve didaktik amaçlar taşıyan bir hermeneutik söz konusudur. M.Flacius'un "clavis" yani anahtar saydığı bu hermeneutiğin "doğru" okuma yöntemi olarak sunulduğu söylenebilir. Yeniçağın bu türden bir "yorumlama" yöntemi arayışına antik retorik de yardım eder, özellikle Protestan hermeneutiğin işini kolaylaştırır. Protestan hermeneutik antik retorikteki caput (parça) ve membra (bütün) kavramlarını kullanılır, Melancthon aynı şeyi yapmıştır, amaç tekili bütünden hareketle anlamaktır. Bu ilkeyi kullananlar arasında Flacius, Luther ve Spinoza da vardır. Pietist⁷ hermeneutik ise, metinlerin açıklanmasında inşa edici uygulamayı kullanılır. Açıklama yönteminde yargı gücünün gerekliliği ifade edilir. Yorumlayan özneye bir vurgu olmasına rağmen, yine de 18.yy.da teoloji hermeneutiği dogmatik amaçlarla kullanmıştır.

1.5. FELSEFİ HERMENEUTİK

Bir teolog olmasına rağmen bu dogmatik yaklaşıma yeni bir açılım getiren Schleiermacher felsefi hermeneutiğin başlatıcısı sayılır. Alman Romantizmi ondan çok etkilenmiştir. Felsefi hermeneutik daha sonra göreceğimiz gibi Dilthey, Gadamer ve ontolojik hermeneutik bağlamında ilerleyecek ve anlamlandırma meselesine çok yeni yaklaşımlarla eğilecektir.

1.5.1. SCHLEIERMACHER VE YAZARIN NİYETİ

Schleiermacher, Schlegel'in de etkisiyle hermeneutiği evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeyi denemiştir. Dogmatik yönlerini çözmeye çalışmıştır. Metnin esas alınan normatif anlamı arka plana çekilmiştir. Anlama, metnin dehâlar-arasılık temelinde üretken tekrarı sayılmıştır. Metnin yaratıcı öznesi ile alımlayan özne arasında bir ilişki ve bu ilişkinin zihinsel üstünlük boyutuna vurgu yapılmıştır. Schleiermacher metafizik bir kavrayıştan

⁷ Pietizm: XVII ve XVIII.yy.larda etkin olan ve her türlü dinsel dışavurum üzerinde iç yaşamın önceliği öğretisini benimseyen akım.

yola çıkararak yaşamının tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunur. Öğretisinde dil ön plana çıkar, yazılı esere bağımlı filolojik yorumlamanın sınırları aşılmak istenir. Onun bu yaklaşımı daha sonra değineceğimiz çeviri kuramlarında da yerini almıştır. Yazarı okura götürmek ve okuru yazara götürmek biçiminde özetlenebilecek, iki kutuplu bir çeviri stratejisi önermiştir. Böylece anlamlandırılan ve yorumlayan özne arasındaki ilişkiyi çeviri ve metin türleri bağlamında tanımlayan ve bu özneleri ve aralarındaki çevirmenin konumunu belirginleştiren ve okur gereksinimlerini öne çıkaran bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır.

Hermeneutik bir süre sonra tüm insan bilimlerinin temellerinde yatan zemine dönüşür, “tin bilimleri” sistemi ona dayandırılır. Bu sistem insan bilimlerde pozitivist anlayışa önerilen yeni ve alternatif bir anlayış sunar. En büyük önemi tarihselciliğe giden yolu açmasıdır. Schleiermacher’den sonra psikolojik yorumlar da yaygınlaşır, bu öğretide dehânın bilinçsiz yaratıcılığından hareket edilir (Gadamer, 2003:17).

Schleiermacher yazar ve yorumcuyu öne çıkarır ama kural ve yöntemlerini bu eyleyenlerin öznellik ve keyfiliklerinin önüne geçecek şekilde oluşturur. Onun önerisi gramatik ve psikolojik bir yonteme dayanır. Gramatik yöntem metnin tarihsel olarak ait olduğu dil alanını ortaya çıkarıp, metnin kompozisyonunun ana hatlarını çözmeye çalışırken, psikolojik yöntem metnin dilini bireysel dil kullanımı olarak ele alıp biçim ve içerik açısından metne yaklaşarak yazarın bireysel tarzını, konuyu ele alış biçimini anlamaya çalışır. Schleiermacher hermeneutiği dilin anlam açısından bağlamını, dilin bütün bağlamının tinsel içeriğini bulmaya çalışır, tinsel oluşum sürecini yazarın yaşamından başlatır ve aşamalı olarak bu dile ve metne dönüşür. Önerisi metinden yola çıkan tersine bir süreçtir, son aşamada yazarın niyetine ulaşılmaya çalışılır, bu da sezgisel bir yolla tahmin edilebilir (Toprak, 2003: 45).

Schleiermacher kendisinden önceki ve çağdaşı bazı Alman filozoflar ve yazarlar tarafından oluşturulan tinsel dünya bağlamından, özellikle de Ast ve Wolf’tan etkilenmiştir. Bu iki araştırmacının filolog olmaları, eserlerinde hermeneutik, gramatik ve eleştiri arasında sıkı bir bağ kurmalarına neden

olmuştur ve bu üç alanı Eskiçağ biliminin organonu olarak kabul edilen filolojinin asıl alanına giriş için bir ön hazırlık çalışması olarak görmüşlerdir. Schleiermacher'ın farkı, çalışma alanını sadece geçmişin klasik eserleriyle sınırlandırmamaktır. Ona göre, düşüncelerin konuşma aracılığıyla ifade edildiği ve bunların alıcıya yabancı gelen bir yönünün ortaya çıktığı her yerde hermeneutiğin bu görevi yerine getirmesi gerekir. Üstelik burada yabancı bir dil değil, kendi dilimiz söz konusudur. Çünkü, Schleiermacher'e göre hiç kimse tinsel yönü ağır basan metinlerin veya konuşmaların satır aralarına dikkat etmeden tam anlamıyla anlaşılabilceğini savunamaz. Böylece Schleiermacher, yabancı kavramının sınırlarını yeniden belirler. Ona göre anlamak istediğimiz bir metinde bize yabancı gelen hiçbir unsurun bulunmaması halinde hermeneutiğe gerek kalmaz, metin ya da konuşmanın bize tamamen yabancı gelmesi halinde ise hermeneutikten söz edilemez (Toprak, 2003: 108).

Schleiermacher'ın yöntemine göre edebiyat metninde en önemli unsur yazar ve metin arasında oluşturulan sıkı bağıdır, önemli olan yazarın “bireysel kombinasyon tarzını” tahmin etmektir. Wolf'un “yazarın düşüncelerini gerekli incelemeyle” ortaya çıkarma yöntemine karşı, Schleiermacher sezgisel yöntemi önerir. Bu yöntemde, yorumcu kendisini mümkün olduğu ölçüde yazarın içinde bulunduğu durumun içine yerleştirir. Bu noktada yöntemin kendisi kadar yorumcunun bireysel çabası da önem kazanır (Toprak, 2003).

Schleiermacher, yöntemini sezgisel olarak adlandırır ama amacı kesin bilgiye ulaşmaktır. Bu için öngördüğü gereklilikler şöyledir:

- 1-Yorumcunun, eserin yazıldığı dönemin ve yazarın kullandığı dilin özelliklerine bütün yönleriyle hâkim olması,
- 2- Eserin ait olduğu dönemdeki toplumsal ortam ve koşulları bilmesi,
- 3- Yazarın eseri oluştururken içinde, iç dünyasında neler olup bittiğini bilmesi.

Schleiermacher, yorumcudan oldukça fazla şey istemektedir aslında. İlk iki gereklilik, tarihsel eleştiri için de temel oluşturmuştur. Üçüncüsü ise yorumcudan beklenen sezgisel yöntemi kapsar. Böylece kesin bilgiye ulaşılacağını düşünmüş olmasına rağmen yine de ikinci bir yöntem önermekten de geri durmaz: Karşılaştırmalı yöntem, yorumcunun yeni anlamlar yaratmasına

sınırlama getiren bir yaklaşım gibi gözükken karşılaştırmalı yöntemde yorumcu “Karşısına çıkan metni ancak bu geçmişten gelenle, önceden bilinen ve tanınanla, bir kategoriyle, bir bütünle karşılaştırarak anlayabilir. Bir yazarın kullandığı biçim hakkında bilgiye ulaşıp, bu bilgi geleneksel biçimlerle karşılaştırılmadan ne tekil olan, ne de bütün tam olarak anlaşılabilir (Schleiermacher, 1959: 135-136, Alıntı Toprak:2003). Bu yöntem gramatik yorumlamaya yöneliktir, sonuçta Schleiermacher’ın yaklaşımı Romantik Dönem estetiğinin etkisi altında geliştirilmiş ve yaratıcı (deha) yazarın bireysel tarzını bulma, onun metin içindeki anlamsal değerini ortaya çıkarma üzerine odaklanmıştır. Hem psikolojik, hem gramatik yorumlamayla bu çaba gerçekleştirilmelidir, yazarla yorumcu arasındaki her türlü mesafe ancak bu biçimde ortadan kaldırılabilir. Bu yönteme göre eser üzerinde söz sahibi olan, yazar değil, yorumlamanın temel kurallarına uyularak getirilen yorumlardır. Böylece ana eksende ne yorumcu, ne yazar yer alır. Odak noktası sıkı sıkıya bağlı kalınması gereken yöntemdir. Bu yöntem, yorumcunun yanlış anlamalarını ortadan kaldırır, yazarın metne verdiği asıl anlamı ortaya çıkarması için yeterlidir. Yorumcu, yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlayabilir, yazarın yazarken farkında olmadan metne koyduğu yeni anlamları yorumcunun ortaya çıkarması genellikle ulaşılan sonuç olabilir. Schleiermacher’ın yöntemi, bir metni anlamanın, yorumcunun metnin yazarının yaratma durumunu gerek dilsel, gerekse psikolojik açıdan yeniden oluşturmasıyla olanaklı hale gelebileceği düşüncesine dayanır. Yorumcu yazarla sahip olduğu ortak tin dünyası sayesinde bunu yapma yetisine sahiptir. Bu durum yorumcuya çok önemli bir işlev yüklemesine rağmen sonuçta sadece yazarın söylediğini olduğu gibi anlayan, metinde söylenenle neredeyse birebir örtüşen bir anlamayı önerdiğinden yorumcunun kendi yaratıcı yeteneği arka planda kalır. Ama yine de, Schleiermacher’e göre tamamen nesnel bir yorumlamaya ulaşmak olanaklı görünmediğinden, yorumcuyu başkasını anlayacak şekilde dönüştüren ve “sezgisel” bir kesinlik içeren bir yorumlama yöntemi savunulur ve bu tür bir “sezgisel” kesinliği doğa bilimlerindeki “somut” kesinliğin karşısına koyar. (Toprak, 2003: 110-111).

1.5.2. DILTHEY VE TİNBİLİMLERİ

Dilthey felsefeye yeni bir bakış açısı ve yöntem önerir. Kendisine kadar gelen felsefi gelenek ve düşünme biçimine göre önerdiği yöntem köktencidir: hermeneutik felsefe ya da felsefi bir yöntem olarak hermeneutik.

Felsefesini temellendirmesi kuşkusuz kolay olmamıştır. Karşısında pozitif bilimlerin ve yöntemlerinin nesnellik iddiası ve “bilimsel doğruluğu” geçerli bir paradigma olarak bulunmaktadır. Pozitif bilimlerin karşısındaki “insani bilimler” için bir yöntem ve temellendirme gereksinimi söz konusudur.

J.S. Mill’in (1806-1873) “natural-sciences” – “moral-sciences” ayrımını yapar. Mill’in eserlerinin Almanca çevirilerinde “moral” kavramı “Geist” kavramıyla okura aktarılmıştır. Bu kavramdan yola çıkarak “tin bilimleri” kavramı ve yöntemi oluşturulmuştur. Tin kavramı, insanları çevreleyen gerçekliğin aslında kavranamayacağı düşüncesinden hareket ederek, asıl gerçeği insanların içinde görür. Dilthey, tin kavramının bu anlamından yola çıkarak tin bilimlerinin çerçevesini oluşturur. Tin bilimleri, doğa bilimlerinden farklı olarak öncelikle kurallılığa yönelmekten çok, tarihsel olarak özel ve benzersiz olana yönelir. İnsana özgü eylemler bir neden-sonuç bağlamı içerisinde değillerdir, bu eylemlere tin bilimlerinin anlamaya yönelik yöntemi uygundur.

Bir anlama bilimi olarak 19.yy. başlarından itibaren geliştirilmeye çalışılan hermeneutikle de Dilthey önceleri “anlama” ve tin bilimleri bağıntısı içinde ilgilenmiştir. “Anlama”yı tinbilimsel bilgiye ulaşmanın asıl yolu yapmaya uğraşmış ve tin bilimlerinin yöntemi olarak “anlamayı” koymuştur (Toprak, s. 58)

Doğan Özlem bu durumu şöyle açıklar: “Tinsel dünya, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, kural, norm, ide gibi ‘tinsel öğeler’ ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki, bu dünya bir olgu gibi açıklanmayı değil, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır” (Alıntı, Toprak, s.58).

Dilthey’in felsefi temellendirmesi yaşantı-ifade-anlama bağıntısına dayanır. Anlaşılmayı bekleyen dünya yaşama dünyasıdır. Dilthey yaşantı kavramını tanımlarken öncelikle “bilinç” kavramı ve algısıyla hesaplar.

Manfred Riedel⁸ Dilthey'in bilinç içeriklerinin “benim-için-varolma”sının ilksel/kökensel kipini yaşantı olarak adlandırdığını söyledikten sonra bu kavramı açıklarken, 19.yy. felsefesinin “kartezyen mitos” tan türetmiş olduğu üç büyük mitosla hesaplaşmasını şöyle özetler:

1. Fiziksel nesnelere analogi içinde kurgulanan ve kendi iç bağıntılarını da tıpkı doğal süreçler gibi aynı yasalar altına koyan çağrışım teorisinin “bilinç öğeleri” mitosunu,
2. Bilinç içeriklerine, sadece dış dünya nesnelere etkileri olarak bakan ve bu etkilerin sadece görünüşler olarak verili olduğunu ileri sürerek bilinci kendi içine kapatan “kapalı bilinç” mitosunu,
3. Yeniçağ epistemolojisinin özne-nesne modelinin temelinde yatan “bilincin içkinliği” mitosunu (Riedel, 2003: 71).

Yaşantı tüm bilinç içeriklerinin kaplamına işaret eder ve daima bir şey hakkındadır, bir şeye ilişkindir ve bilincin üç temel durumuna göre bu şeyin hem tasarım (bilme), hem duyu/ heyecan ve hem de istenç içeriğini kapsar. Dilthey için ne bilincin niyetselliği/yönelimselliği ve ne de onun özdeşliği tek başlarına nesne bilinci için koşuldur; nesne bilinci için özgül koşul, yaşantıdır.

Bu noktada Yeniçağ felsefesinin nedensellik modeline uydurulmuş bir şey olarak bilinç ile bu bilinci etkileyen bir dış nesne ayrımı ya da Kant'taki gibi nesne ile onun görünüşü ayrımı yoktur. Dilthey'in yeni temel biliminin o ana kadarki felsefeye yönelttiği eleştiri tam anlamıyla köktencidir; çünkü o bu felsefenin yanlış anlamalarının ve kaynakta kendini yanlış anlamasının uzun zincirini kavramıştır: “Yaşamın kendisi”nin ve onun içinde temellenen deneyim dünyasının üzerlerine örtülmüş olan örtü kaldırılmalıdır. Bu örtü, “yaşamın kendisi” üzerine, kendi duyum-algı-düşünme süreci aracılığıyla dünya hakkında bilgi sahibi olduğunu sanan bir bilinç, bir “kartezyen” mitos tarafından örtülmüştür (Riedel, s. 80).

Dilthey bu noktada çağdaş felsefenin bir öncüsü olarak karşımıza çıkar çünkü çağdaş felsefenin ortak çabası “doğal bir dünya” kavramına, kavrayışına yeniden ulaşmak olmuştur. Bu nedenle de “yaşantı”nın analizi gereklidir.

⁸ Manfred Riedel “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, (Derleyen/Çeviren: Doğan Özlem), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003, ss.59-92.

Dilthey “yaşantının biricikliği ve genel-geçerliği” argümanını kullanır. Dilthey kendi kanıtlamasını dış dünyanın varoluşuna ilişkin geleneksel kanıtlama tarzı içinde sunmaz. Dış dünya asla kanıtlanamaz; çünkü o böyle bir kanıt için ne etkin, ne de gereklidir. Hattâ yaşantı sürecinin kendine dayanıldığında, dış dünyayı bir yapıyı sayıp yadsımak mümkündür.

Dilthey’a göre “gerçeklik bilince bağlıdır; bir şeyin benim için orada olduğu bilincine” ve gerçeklik, kendi kavramsal ayırım ve bağıntıları içinde “benim-için-varolma”dır ve bu “benim-için-varolma”, genel geçerlik indeksinin “yaşantı”sidir (Riedel, 2003: 81).

Teoride tüm bilinç süreçleri eylemden/yaşamadan çözülebilir ve her tekil duyuşsal etkilenim sadece algı-tasarım bağıntısı içinde kalarak, bize ait tasarımılama yetisinin altında bilgiye dönüşen bir şey olarak (Kant) veya dış nesnelere bir izi/izlenimi (empirizm) olarak kavranabilir. Ama bunu yaparak ne tüm öğeleriyle bilgi, ne de bilme edimine ön gelen yaşantı kavranabilir. Gerçekliğinin karşı konulmaz ağırlığıyla dış dünya, zaten yaşantımızda yani “oradadır”. Felsefe bu nedenle dış dünyayı kanıtlamak istediği sürece daima geç kalmış olacaktır. Felsefe dış dünyanın gerçekliğini garantileyen “yaşantı”nın indeksini açığa çıkarabilir. Dilthey’in dış dünyanın varoluşuna ilişkin epistemolojik probleme verdiği hermeneutik yön burada belirir: “Dışsal, nesneye yönelmiş ve nesneden etkilenmiş olan bilme edimi ve duyum, algı vb. gibi bilgi öğeleri, heyecansal/duyuşsal ve değersel/değer koyucu süreç ve edimlerle birleşmiş bir “iç yan” içerirler. Bu “iç yan”, dış dünyanın gerçekliğine duyulan inancı da barındırır. Bu inanç bilişsel sürecin dayandığı arka temeli de oluşturur ve duyum, algı ve tasarımların yapısına katılır ve nesnelere varoluşu bu yapı içinde kavranılır” (Riedel, 2003: 82).

Burada artık bir “dış dünya” problemi söz konusu değildir; tersine bilinç felsefesinin hâlâ kullanılan kategorileri altında ancak bir gölge halinde görülebilir olan şey, yani içinde yaşadığımız dünya, Dilthey’in daha sonra verdiği adla “yaşama dünyası” söz konusudur. (Riedel, 2003: 83).

Dilthey felsefesinde yaşantı kavramının epistemolojik temellendirilmesini hiçbir zaman bırakmaz. Yaşantı-ifade-anlama bağıntısı

içinde anlama üzerinde durur ve daha önce de vurgulandığı gibi tinbilimlerinin yöntemi olarak “anlama”yı ön plana çıkarır.

Otto Friedrich Bollnow⁹, Dilthey’in yaşantı-ifade-anlama bağıntısında **ifade ve anlama** kavramları üzerinde durur. Dilthey’in elemanter anlama ile yüksek anlama ayrımını açıklar. Elemanter anlamada tekil bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki bağı anlamak söz konusu iken, yüksek anlamada bu gibi tekil ifadelerin oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamak söz konusudur (Bollnow, 2003:95). Elemanter anlamada tekil bir dışlaştırma yine tekil olarak anlatılmaktadır. Dilthey, anlamının elemanter formlarına örnek olarak mimikleri ve teknik uygulamaları gösterir. Yüksek anlamada ise, dışlaştırma ile bu dışlaştırmada ifade edilmiş olan şey arasında “kurallı bir ilişki” vardır. Dilthey elemanter anlamının üç dışlaştırma sınıfının her biri için söz konusu olduğunu söyler: Anlatma (veya tümce), eylem, (dar anlamda) yaşantı ifadesi. Bunların her birine elemanter anlamının bir özgül formu denk düşer (Bollnow, 2003:96). Dilthey’a göre ifade ve anlam birbirini izlemez, bunlar özgül şekilde birbirlerine bağlıdır. Bu özgül bağıntıda içsel olan dışsal olandan doğrudan okunur. Böyle elde edilen bir bilgide neden-etki bağıntısına ihtiyaç yoktur: “Jest ve korku, yani dışsal olanla, dışlaştırma (jest) ile içsel/tinsel olan (korku) birbirini izlemez, biri diğerinin sonucu (etkisi) değildir; tam tersine bunlar bir birlik oluştururlar. Her ikisi de, bir arada, dışa vurulmuş olandan tinsel olana geçişi sağlayan aynı temel bağıntı sayesinde anlaşılırlar” (Bollnow, 2003:97)¹⁰.

İfade yaşantıya sonradan eklenmez, tam tersine bir birlik oluştururlar, bir ifadenin anlaşılması da bu yüzden doğrudandır. Yaşantı ve ifade arasındaki bağı doğrudanlığı, ifade ile anlama arasındaki bağı da doğrudan kılar. Anlamının pratik yaşamın ilgileri/çıkarları ve beklentileri içinde ortaya çıktığına dikkat çeken Dilthey, insanların birbirini anlama zorunluluğuna vurgu yapar.

Dilthey elemanter anlama öğretisini **nesnel tin teorisine** yerleştirir. Nesnel tin bu durumda tekil yaşam dışlaştırmalarının vuku bulduğu ortak

⁹ Otto Friedrich Bollnow, “İfade ve Anlama”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, (Derleyen/Çeviren: Doğan Özlem), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003, ss.95-136.

¹⁰ Dilthey alıntıları adı geçen yazarlardan yapılmıştır. Özgün alıntı kaynakları için adı geçen çeviri yazılara bakılabilir.

zemindir. Böylece anlama nesnesi bir genele ve bir “ortaklaşalıklar alanına” ait hale gelir ve Dilthey bu ortamın tarihsellik karakterini vurgulayarak onu nesnel tin olarak adlandırır. Hegel’den aldığı bu kavramı şöyle betimler: “Ben nesnel tin’den, içinde bireyler arasında oluşan birlikteliğin kendini duyuşal dünyada nesnelleştirdiği değişik formları anlıyorum. Bu nesnel tin içinde, geçmiş, bizler için şu anda devam etmekte olan şeydir. Onun alanı, yaşama stillerinden, hal, tavır ve ilişki formlarından, toplumu yapan amaç bağlamlarına yani ahlâk, hukuk, devlet, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar yayılır... O aynı zamanda diğer bireylerin ve onların dışlaştırmalarının anlaşılacağı ortamdır da. Çünkü içinde tinin nesneleştiği her şey, bir ben-sen birlikteliğini kendinde taşır” (Bollnow, 2003:99).

Dilthey’a göre “birey daima bir birliktelik sferi içinde yaşar, düşünür ve eyleyir” ve bu sferde yaşadığı için anlar. Ve anlaşılmiş olan her şey, böyle bir birliktelikten çıkan bir âşinalığın, bir tanışıklığın damgasını taşır”.

Dilthey nesnel tin kavramını kullanmazdan önceki anlama öğretisinde anlamayı iki kişi arasındaki bir süreç olarak gösteriyordu. Yeni yaklaşımı artık bir birliktelik ortamına vurgu yapmaktadır. Önceleri anlamada tekil bireylerin psikolojik/fizyolojik bazlarını esas alıyordu. Artık nesnel tin kavramıyla bu bireysellikten ortaklaşalık alanına geçer ve anlamamanın kaynağı da bu “birliktelik ortamında” bulur. Önce verili nesnel tin içinde ortaklaşa olan anlaşılır ve daha sonra bu anlama temelinde diğer tekil bireyler de anlamış olur. Dilthey’in anlama öğretisinde hareket noktası da böylece değişmiş olur: Artık hedef tekil insanı anlamak değildir, hedef dünyayı ve yaşamayı bir bütün olarak anlamaktır ve bu dünya tekil bireye öngelen ve onu çevreleyen bir dünyadır. Genel olarak dünyayı ve yaşamayı anlamak söz konusudur. Bu dünya insanın sadece anlama edimini gerçekleştirdiği ortam olmakla sınırlı değildir; hattâ onun içinde yaşadığı, içinde kendini geliştirdiği ve geliştirdiği şeyler tarafından belirlendiği ortamdır da (Bollnow, 2003:101).

Anlama tekil insandan değil, ortaklaşalığı içindeki insan yaşamından hareket edecektir. Aslında elemanter anlamada bir nötralite vardır. Davranış zemininde gerçekleşir, bu zemin ve alan içsel-dışsal ayırımının henüz olmadığı, daha doğrusu böyle bir ayırımın yapılmadığı bir zemindir. Daha sonraları

Heidegger buna “man” alanı adını verecektir yani “yapılır”ın, “edilir”in alanı. Bu nedenle de elemanter anlama dünyayı ve yaşamayı anlamak için yeterli değildir. Bunun için bir başka anlama formu gerekmektedir. Bu anlama formu da yüksek anlamadır.

Daha önce de vurgulandığı gibi Dilthey anlamanın devindiği ortaklaşalık alanını “nesnel tin” ile ifade etmektedir. Bu terim Hartmann’ın “nesnelleşmiş tin”iyle aynı anlama gelen özellikler taşımaktadır. Hartmann’a göre “nesnelleşmiş tin” daha sonra mutlaka ortaklaşalık karakteri edinen anlam dünyasında tinselliğin dışlaşmasıdır. Bu dışlaşmalar kişisel ve tekil bir yaratımdan da çıkmış olabilirler. Dilthey anlama nesnesini nesnel tin olarak kavrar, anlayan ile anlaşılana aynı ortaklaşalıkta bulunurlar. Böylece anlama mümkün olur. Dil ve davranışlar bu ortaklaşalık ile anlaşılır. Tümce, nezaket kuralı ve zanaat usulleri dışlaştırma formuna uyar ve elemanter anlama nesnelidir. Dilthey’a göre bunlar da tinin nesneleştirme şekilleridir. Tarihsel bir nesnel tin yoksa elemanter anlama da olmaz.

Dilthey felsefesinde çeşitli dışlaştırmalardan hareketle “yaşama bağlamlarının bütünü” anlamak esastır. Parçadan bütüne gidilir, anlama elemanter anlama edimleri üzerinde kurulur, bunlar anlamanın yüksek formlarını mümkün kılan harfler gibidir. Basitten karmaşığa geçilir ama edim özünde aynıdır (Bollnow, 2003:105).

Verili bir dışlaştırma ile anlayan arasında uzaklık/yabancılık olduğunda belirsizlik ortaya çıkar. Anlayan belirsizliği aşmayı dener. Yüksek forma geçiş dışlaştırmının normal bağlamından ve bu dışlaştırma içinde ifade edilmiş tinsellikten hareketle olur. Anlamada bir iç zorluk ya da bir çelişki olursa anlayan bir sınamaya başvurur. İçsel ve dışsal arasındaki normal bağın gerçekleşmediği halleri hatırlar. Çeşitli tarzlardaki diğer dışlaştırmalara başvurur, tüm yaşama bağlamına geri dönlür. Elemanter anlamadan yüksek anlamaya geçiş teorik bilme ihtiyacından değil yaşamının gereklerinden çıkar. Belirsizlik ve çelişkiler nedeniyle “dışlaştırma ile içsel olan arasındaki normal yaşantı-ifade-anlam bağı zedelendiğinde anlamanın yüksek formlarına geçmek gerekir. Dilthey bir yazının açıklanmasını buna örnek verir: “Yaşam dışlaştırmaları tamamen yabancı şeyler olsalardı, açıklama denilen şey mümkün

olmazdı. Onlarda hiçbir yabancı şey bulunmasaydı, açıklama gereksiz olurdu. Demek ki açıklama, bu ikisi arasında bulunur” ve açıklama, bilinenle bilinmeyen arasındaki dar sınırdaki yer alır (Bollnow, 2003:106).

Elemanter anlamada özel bir edim gerekmez, tinsel bir edim olarak anlamadan söz edilemez. Teorik bir anlama düşünsel bir inşa yoktur ama kavramsal/teorik anlamının koşuludur. İnsan yaşam bilmececi nedeniyle anlama ortamından dışarı çıkma imkanına sahiptir. Hatta elemanter anlama için anlama sözcüğünü kullanmaktan kaçınmak bile gerekir. Doğrudan/çevresel yönelim, çevre koşullarına kendini uyarlama edimi demek gerekir. Naif yaşama güvenliğinin zedelenmesinden sonra beliren anlama yüksek tinsel yaşamadır. Ancak aşağıdakinin yerini almaz, onu ortadan kaldırmaz. Anlama çabası bir zedelenmenin aşılması gereğidir. Anlama yabancı ve anlaşılmaz olanla sınırdaştır. Anlaşılmayanla bağıntılı olarak mümkündür. Humboldt “Her anlama aynı zamanda daima bir yanlış anlamadır” der. Dilthey da anlaşılması gereken bütünün her parçasında “hem belirli hem belirsiz bir yön” olduğunu söyler. Bu nedenle insani varoluş her zaman iki anlamlılık içerir. Anlama anlaşılacak istenen ile araya uygun bir mesafe koymayı gerektirir. Bir insanı bilişsel yüksek anlama içinde onun bireyliğini kavramsal yoldan bilme ile tanıyabiliriz (Bollnow, 2003:108).

İnsanın özüne, bireylerin oluşturdukları genellik aracılığıyla ifadeyi anlama sürecinde nüfuz edilebilir. Bu noktada felsefi bir temellendirme gereği ortaya çıkar. İnsanın özüne ilişkin en kesin bilgiye, anlama nesnesi olan ifadenin bilimsel bir kavrayışa uygun düşmesiyle ulaşılabilir. Dilsel ifade anlama için anlık ve hızlı olan mimik ve jestlerden daha uygundur. Çünkü kavramsal doğası sözü bellekte değiştirmeden ele almaya izin verir. Ama daha net bir veri gerekir. Bu da sabitlenmiş yaşama fenomenleri denilen *yazılı eserlerdir*. Öznel koşullardan bağımsızlaşırlar ve nesnelleşirler. Böylece yaşamın kavranılmasına bizi götürecek açıklama ve yorumlamaya dayanan yeni bir bilimsel bir yol ortaya çıkar: “Anlama, hem anlaşılması gereken şeyin içeriğinin ayrıntılarıyla incelenmesi ve hem de bu içeriğin bilgisinin genelgeçerliği yönünden, açıklama ve yorumlamada en yüksek yetkinliğe

ulaşır. Biz açıklama ve yorumlama terimleriyle, sürekli sabitleşen yaşama fenomenlerinin ustalıkla anlaşılmasını kastediyoruz” (Bollnow, 2003:116).

Sabitleşmiş anlam açısından dil Dilthey için özel bir önem taşır. Çünkü dil sürekli sabitleşen bir fenomendir; dil formu içinde “insanın içselliği kendi kuşatımlı, kapsayıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifade kalıbını bulur. Dilthey açıklama ve yorumlama kavramına “yazılı olarak sabitleşmiş yaşama dışlaştırmalarının kavranılmasıyla sınırlı” dar bir anlam verir. Açıklama ve yorumlamanın nesnesi yazılı eserlerdir. Sistemize açıklama öğretisi de hermeneutik’tir. Oysa romantik açıklama öğretilerinde, açıklama kişisel dehaya bağlı sezgisel/yönelimsel bir etkinliktir. Dilthey’in hermeneutiği kurallara ve belli bir yönetime dayalıdır: Hermeneutik, yazılı olarak saptanıp kağıda dökülmüş yaşama ifadelerinin anlaşılma öğretileridir. Dilthey *Hermeneutiğin Doğuşu* adlı eserinde filolojik yorumlama sanatı tarihinden başlayarak bir açıklama öğretisi olarak hermeneutiğin neliğini araştırmaya girişir. (Bollnow, 2003:116).

Dilthey başlangıçta yorumlama ve hermeneutik kavramlarını tin bilimlerinin yöntemi problematiği içinde ele alıyordu. Onun için ifadenin tam bir şekilde yorumlanması genellikle felsefenin başvurabileceği biricik yöntemdir. Bu yöntem ile giderek tüm tinsel yaratıların açıklanması kapsar ve artık bir yazılı eserin veya insan bireyinin özgüllüklerine değil bunlarda içerilmiş olan şeye yani insani yaşamın doğasına yönelir. Hermeneutik bu dünyanın tümüyle kökenlerine kadar anlaşılmasının/bilinmesinin öğretilerine dönüştürülmüş olur. Dilthey’in “sistemik organizasyon hermeneutiğine” göre tinsel dünyanın oluşturulmasında önemli payları olan dünya görüşleri, felsefeler, artık kendileri bakımından değil, tinsel dünya organizasyonun etkenleri olarak yorumlamanın nesnesi kılınmışlardır. Pratik yaşamda anlaşma aracı olan kavramlar ve kategoriler yalın halleriyle değil, onlarda içerilmiş olan dünya görüşü bakımından araştırılacaklardır. Dil dünya görüşlerinin, yaşamaya bakış tarzlarının, perspektiflerin sözcükler, tümceler aracılığıyla nesneleşme ortamı olarak ele alınacaktır. Dilthey’a göre her özel/tarihsel dilde özel bir yaşam kavrayışı vardır. Aynı zamanda dil dünyayı ve yaşamayı açıklama

aracıdır. Nesnesi dilsel eserler olan yorumlama etkinliği de dil içerisinde gerçekleştirilir (Bollnow, 2003:117).

Dilthey önceleri “betimleyici ve ayrıştırıcı bir psikolojiyi tüm tin bilimlerinin temel bilimi olarak konumlamıştı. Böylece tin bilimlerine “sağlam ve genel geçer bir zemin kazandırma imkânı üzerinde düşünmüştü. Daha sonra yaşantı-ifade-anlama bağıntısı onu hermeneutik temellendirmeye götürmüştür. Çünkü tüm tinsel oluşumlar için koşul sayılan psişik yaşam bile artık ifadenin, özel olarak da dilsel eserlerin açıklanmasında bir yol olmuştur. Dilthey ana eseri *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu*’nda tin bilimlerinin bir dışsala göre ve dışsal nesne olarak “içsel”i aradığını söyler: “İçsel hakkındaki bilgimiz için psişik yaşama sürecini ön plana almak ve psikolojiyi temele koymak hep yanıltıcı olmuştur” (Bollnow, 2003:119).

Çünkü tin bilimlerinin nesnesi “tin” dir ve “psike”den ayrıdır. Tarihsel dünyanın çeşitliliği içinde “tin” özgül bir sferdir, insanları birbirine bağlayan ortak bir dünyadır. Tinsel oluşumlar özgül bir yasalılık ve özgül bir bağlam içinde yer alırlar. Tinsel dünya bireylerin psişik/yaratıcı edim ve eylemlerinin bir ürünüdür.

Tarihi derinliğiyle kavramak için yaşantı-ifade-anlama ilişkisi Dilthey’da anahtar teşkil eder: Tarihi ve insanı kavramada kendisine başvurulacak bir tarihsel akıl ve tarihsel bilinç arayışı ve yaşamın ifadeden hareketle açıklanması/yorumlanması söz konusudur. Tarihsel bilinç ve açıklama/yorumlama birbirleriyle sıkı, zorunlu, karşılıklı bir ilişki içindedir. İnsanın neliğine, ancak onun nesneleştirmelerini anlama yoluyla nüfuz edilebilir. Bu nesneleştirmeler, kişisel özelliklerin damgasını taşıyan tekil insan dışlaştırmalarından daha yüksek bir basamakta yer alırlar. Dilthey’in daha önce “tarihsel yaşamın yüksek birlikleri” olarak adlandırdığı bu dışlaştırmalar şimdi insanlığın büyük kültür sistemleri olarak anılırlar: Din, sanat, bilim, siyaset, hukuk vb. Dilthey için bunlardan hareket edilerek insanın neliği anlaşılabilir, bunlar araçlardır, aralarında felsefe de vardır ” (Bollnow, 2003:125).

Dilthey metafizik sistemlerin yaşamadan bağımsız nesnelliklerinin insanın canlı içselliğine geri götürülmeleri gerektiğini düşünür. Bu noktada

karşılıklı ve döngüsel ilişkilerin dinamiği ortaya çıkar: Dilthey insanın özünü tarihte, dinde, sanatta, bilimde, siyasette, felsefede, kısacası onun ürünlerinde yakalayabileceğimizi söyler. Yaşama bunlardan hareketle açıklanabilir ama yaşamaya ve onun ürünlerine yöneliş de, bu oluşum ve ürünlerden etkilenir. Karşılıklı bir koşullandırma söz konusudur ve yaşam sürdükçe bu döngünün dışına çıkılamaz, hermeneutik döngü, yaşamadan kaynaklanır ”. İnsanın özünü belirlemek bu nesnel kültür alanlarına nüfuz etmekle mümkündür. Plessner, bu kültür alanlarını insanın ve dolayısıyla felsefenin neliğinin açıklama girişiminin organları olarak tanımlar (Bollnow, 2003:126).

Tüm kültür alanları ve ürünleri felsefenin organları olurlar. Bu alanların özgül ifade tarzlarının çok çeşitliliğinden dolayı, yaşama felsefesi bunlardan birinin (başlıca: felsefenin) ifade tarzıyla kendini sınırlandıramaz. Artık felsefi ifade tarzının/formunun kendisi burada konu/nesne kılınmıştır. Yaşama felsefesi, tını/kültürü konu alan tüm tını bilimleriyle, tüm deneysel bilimlerle ilişki içindedir. Yaşama felsefesi tını bilimlerine uygun bir altyapı araştırırken, bunu artık geleneksel felsefenin yolu üzerinde bulamayacaktır. “Bilgi sorunu” tek boyutlu bir felsefi temellendirme içinde asla çözülemez, bilgi yaşamının bir ürünüdür. Yaşama felsefesi bakımından bu çok yönlü bağlılık ve bağımlılıkların anlaşılması önemlidir. Böylesi bir bilgi geleneksel formuyla tarih felsefesinin dar alanında elde edilemez. Esas olan tarih felsefeleri ortaya koymak değil, tarihselliğin yapısına nüfuz etmektedir (Bollnow, 2003:127).

Bu noktada Dilthey tarihsel dünya tasarımına geçer, bu tasarım anlamanın ifadeyle zorunlu bağıntısından zorunlu bir sonuç olarak çıkar. İnsan tarihsel bir varlık olduğundan, kendini ancak kendi tarihsel dışlaştırmalarından hareketle kendine giden bir yol açarak tanıyabilir. Ama tersi de doğrudur: Bir insanî “varlık”, kendi nesneleştirmelerinin önünde durmadığından tersine kendini ancak bunların içinde oluşturduğundan, tarihe bakış, halis yaratıcı bir ifadeden hareketle, bir derinlik içinde, insan için daha önce mümkün olmayacak şekilde serbestleşir. İnsanın kendini yalıtık bir şekilde kendinden hareketle kavramasının imkânsızlığı ve ifadeden yola çıkmanın zorunluluğu tarihsel dünya için de geçerlidir. Bu noktada Dilthey’in içebakışçı yöntem üzerine söylemiş oldukları tekrarlanabilir: “İnsan kendini ancak tarihte tanır, asla

içebakışla değil". "Tarihin değeri hakkındaki tüm nihaî sorular, çözümlerini nihaî olarak, insanın kendini ancak tarih içinde tanımasında bulurlar. İnsan doğasını içebakışla tanıyamayız. Bu Nietzsche'nin muazzam yanılığısı olmuştur". Tarihin felsefe için esas anlamı da burada yatar: "İnsanın ne olduğunu, ona ancak kendi tarihi söyler". "İnsan ne olduğunu ve ne istediğini ancak kendi varlığının binlerce yıllık gelişimi içinde bilebilir, asla nihaî sonuçlandırıcı sözlerde, genelgeçer kavramlarda değil. O ne olduğunu ve ne istediğini daima kendi total varlığının derinliklerinden kopup gelen yaşama deneyimlerinden bilir" (Bollnow, s.128).

İnsanı kendi yaratılarının dışında veya üstünde kalarak tanımak mümkün değildir, bu yaratıların dışında tanınabilecek bir insan varlığı yoktur. İnsan yaratıcılığıyla sonsuz bir imkânlar alanında yaşar, tanıyabildiğimiz insan ancak gerçekleştirdiği imkânlarla sınırlıdır. İmkânların gerçekleşme alanı ise tarihtir ve sona ermez (Bollnow, s.129). İnsanın yaratılarının/nesneleştirmelerinin önünde yer alan ve bunlardan bağımsız bir genel insan varlığı, bir genel insan doğası yoktur. İnsan ancak kendi yaratılarının/ nesneleştirmelerinin totalitesi içindeki insandır. Bu nedenle bir temel bilim olarak bir antropoloji, bir psikoloji ve hattâ felsefe yoktur. İnsan araştırmaların yöneleceği yer tarihtir. Böylece tekil bilimlere öngelen genel bir "temel bilim" imkânı ve ideali, özellikle felsefenin sahiplendiği böyle bir ideal, artık nihaî olarak ortadan kalkar.

Fakat bu belirtilenler, her tekil tarihsel yaratımın göreliliğini bir kez daha gündeme getirdiklerinden insan hakkında birlikli bir tasarıma ulaşma imkânını ortadan kaldırır. Çünkü Dilthey felsefesi bu noktada şu sonuca ulaşır: "her tarihsel yaşama formu görelidir" (Bollnow, 2003:130). Ama bu nihaî bir sonuç değildir, onu "felsefenin felsefesine" götürür, bu göreliliği "felsefenin felsefesinde" aşmak ister. İnsan kendi özgül/biricik zamanlılığı içinde tutukludur ve bu tarihsel noktada hep tek yanlı ve görelî bir konumdadır. Bu farkındalık evrensellik ve eksiksiz anlama iddialarından uzaklaşılmasını ve bu tür bir tasarımın sorunluluğu gözler önüne serer. Bu görelilik insana, insanlık tarihi içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş olan imkânlara yönelerek aşma yolunu da sunar ama sorun şudur: İnsanlık tarihi gerçekleştirilmiş imkânlar bakımından hep içeriksel bir genişleme göstermektedir. Tarihsel bilinç de tarihsel

olduğundan bu içeriksel genişleme karşısında görelilik kalmaktan kurtulamaz fakat Dilthey'a göre görelilik işte bu noktada aşılabilir: Tüm zenginlik ve çeşitliliğiyle tarih insanın eseridir ve insanda tarihin ama yine de gerçekleştirilmiş imkânlarla sınırlıdır. İnsanın önünde hâlâ sınırsız bir gerçekleştirilebilir imkânlar alanı durmaktadır. Kalıcı yani görelilik olmayan yön insanın yaratıcılığı yani özgürlüğüdür. İnsan özgür olduğunun bilincine ve deneyimine de ancak tarihte sahip olabilir. Bir imkânı gerçeğe dönüştürecek her yeni ufuk oluşumu, özgürlüğümüzü tarihte tanıyabileceğimizin göstergesidir. Dilthey felsefesinin önemli basamaklarından biri olan görelilik bilinci özgürlük bilincidir (Bollnow, 2003:131).

Bu bilinç geriye dönük tarihsel bakışta tüketilemez ve geniş bir rezerv içeren işlenmeyi bekleyen büyük bir malzeme, bizzat yaşama vardır, bu stok, tarihsel geçmişe olduğu kadar, geleceğe doğru da genişler, bu nedenle kavrayışı/bilişsel uğraşı neliği gereği hep sonsuz bir uğraşı olarak kalır.

Bu durumda, insanın özü/neliği hakkında birlikli bir bilgi imkânını güçleştiren ve imkânsız kılan bir manzara ortaya çıkar. Ama bu güçlük/imkânsızlık tarihe bakışımızın onu kavrayışımızın daha derinleşmesini sağlar: Yeni nesneleşmeler sayesinde sadece insanın özü/neliği hakkındaki bilme kapasitemiz genişlemekle kalmaz, aynı zamanda bu özün/neliğin kendisi de genişler. Burada insanın ne olduğuna ilişkin yeni bir yaratıcı edim imkânı ortaya çıkar. Bu, özün/neliğin genişlediği ve dönüştüğü bilgisidir ve bu bilgi görelilik değildir. Dilthey yaşamının bir poetik üretim etkinliği olarak “serpilip geliştiğini” söylediğinde, bunu ancak görelilik olmayan bir bilgi olarak elde edebilirdi (Bollnow, s.132).

Ama bir başka çelişkili durum daha vardır: İnsanın özü/neliği, sürekli olarak yine insan tarafından parçalanır, dağılır ve bu insandan her türlü istikrarı alıp götürür, insan yaşamını ve tarihi sınırsız bir görelilikler haline getirir. Dilthey'a göre, bu görelileşme, insanın özünün/neliğinin bu özün/neliğin yaratıcı gücünün özgürleşmesidir de. Görelilik bilinci özgürlük bilincidir. Bu tarihi araştıran kişiye de özgürlük verir. Tarihte her şey görelidir; çünkü insandaki yaratıcı güç ancak böyle bir alanda serbestleşebilir ve her yeni yaratımdan yeni bir yaşama bağı, yeni bir nesneleşme çıkar. Kant'ın

transendental felsefesinin, tüm zamanların “önünde” ve “dışında” duran “akıl”ı burada gerçek tarihsel süreç içine sokulmuştur. Hegel’in “akıl”ı garip bir şekilde, hem tarihin içinde, hem de tarihin dışında bir akıl olmaktan kurtulamamıştır. Dilthey “akıl”ı yani insanı tarih içine alırken ona hiçbir ayrıcalık, hiçbir özerklik tanımaz. Çünkü insanın sabit bir öz/neliği yoktur; tersine bu öz/nelik tarih süreci içinde değişir ve dönüşür (Bollnow, s.133).

Dilthey’da yaşama durmadan kendini değiştiren, yeniden şekillendiren bir tarihsellik alanıdır. Nietzsche’nin şekilsiz kaosundan kendini şekillendirerek geliştiren bir sürece dönüşür. Dilthey Nietzsche’yi şöyle eleştirmiştir: “Kendini tarihten yalıtılmak gerektiğine inanmıştır, ...kendindeki tarihselliği soyutlamıştır. O insanı, kendi düşüncelerinin kuluçkasına yatarak yumurtladığı bir şey haline getirmiştir... Nietzsche kendi yarattığı üst insan tasarımıyla hareketle, kendi soyut insan şemasını, kendi soyut ve boş idealini inşa etti... Oysa, insanın ne olduğunu ancak tarih söyler” (Bollnow, s.135).

Yaşama felsefesinin belirsizliğinin aşılması ve felsefi düşüncenin bilimin somut çalışmasıyla birleştirilmesi, ancak tarihle ilişki kurularak mümkün olabilir ve bu, felsefi yönden nihai şekilde ancak yaratıcı yaşama ve şekillenmiş bir şey olarak ifade arasındaki ilişki temelinde gerçekleşebilir. Sadece buradan hareketle, kişisel rastlantısallık (Nietzsche) ve kurgusal tek yanlılık (Hegel) aşılabilir. Kişiselliğin ve kurgusalılığın aşılması Dilthey’in felsefenin günümüzde yeniden inşası bakımından üstlenmiş olduğu görev içinde belirleyici bir yön olmuştur.

Yukarıda Bollnow’un makalesini temel alarak, tüm düşünsel gelişimini ve temellendirmesini aktarmaya çalıştığımız Dilthey felsefi hermeneutiğin gelişimindeki en önemli isimdir. Başlangıçta anlamacı/betimleyici bir psikolojik yorumdan yana iken daha sonra yönünü değiştirir. Tin bilimleri kavramını sistematik açıdan geliştirip yeniden temellendirir. Dilthey’da hermeneutiğin temelinde yer alan yaşantı kavramı daha sonra ifade ve anlama kavramlarıyla birleştirilir. Dilthey, Hegel’in “nesnel” tin kuramına da yönelir. Dilthey ile birlikte hermeneutik bir felsefeye, bir felsefi yöntem dönüşür. Dilthey Okulu (G.Misch, J.Wach, H.Freyer, E. Rothacker, F.W.Bollnow v.d) ile daha da ileriye götürülür. Schleiermacher’dan Dilthey’a idealist bir hermeneutik gelenek söz konusudur.

1.5.6. GADAMER VE ÖNYARGI

Dilthey'den sonra felsefi hermeneutik açısından en önemli isimlerden biri de Gadamer'dir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı temel eserinde “Anlamak nasıl mümkündür?” sorusuna yanıt arar. Gadamer'in amacı da Dilthey gibi felsefidir ve bu noktadaki felsefi sorusu bir bütün olarak insana özgü dünya deneyimi ve yaşam pratiğine yöneliktir. Ona göre anlama ve anlaşılmanın doğru açıklanması olgusu” sadece tin bilimlerinin yöntem öğretisine özgü bir sorun değildir, çünkü hermeneutik en başından itibaren modern bilimin “yöntem” kavramı aracılığıyla koyduğu sınırların ötesine taşar, hatta başlangıçtan itibaren anlamının yöntemiyle de ilgisi olmayan bir kavramdır (Gadamer, 1965: XXV, Alıntı, Toprak, 2003: 71-72).

Gadamer'e göre metinleri anlamak ve açıklamak insanın dünya deneyiminin bir parçasıdır, sadece bilimin görev alanı içinde değerlendirilemez, tin bilimlerinin de sanat, edebiyat, felsefe deneyimi gibi bilimin yöntemsel araçlarıyla onaylanamayacak çeşitli deneyim türlerine sahiptir (Toprak, 2003: 72).

Bu noktada temel sorun bilimin dışındaki bir anlamının felsefi olarak nasıl onaylanacağıdır. Gadamer'e göre anlama olgusunda bir derinleşmeyle bu sorun aşılabilir, işte onun bu yaklaşımı 20.yy.ın ikinci yarısında hermeneutiği tekrar güncel hale getirmiştir. Gadamer bilgi kuramından farklı olarak “yüzey” de kalmayıp daha “derin” analizlerden söz eder ama yeni yönteminde seçenek ve sonuçlara rastlanmaz, her seferinde “sınırlı olma saplantısının” yinelendiği görülür (Toprak, 73).

Daha önce de vurguladığımız gibi Mill'in görüşlerinden yola çıkan tinbilimleri mantığı, doğa bilimlerindeki tekil süreçler ya da olgularla ilgilendiğinden bağdaşıklık, düzenlilik ve meşruluk kavramlarından hareket eder ama Gadamer'e göre tin bilimlerine ait bir mantık ortaya çıkmaz. Gadamer, Dilthey'in Romantik hermeneutiğin (Schleiermacher) etkisinde kalarak, deneyimin tarihsel özü ile bilimin anlama (bilgi edinme) şekli arasındaki ayrımın üstünü örttüğünü yani tin bilimlerinin anlama biçimini doğa

bilimlerinin yöntemsel ölçütleriyle uyumlu hale getirme çabası içinde olduğunu düşünür (Toprak, ss.73-74).

Ona göre, Dilthey'in bu çabası tarihsellik unsurunun ihmal edilmesine, "nesnellik", "sonuçlar" gibi daha çok doğa bilimleri terminolojisinde sıklıkla kullanılan kavramların tin bilimleri için kullanılmaya başlanmasına neden olmuştur. Gadamer'e göre Romantik dönem hermeneutiğinin temel özelliklerinden en önemlisi tarihselliği göz ardı etmektir. Romantik dönem hermeneutiğini, anlamamanın konusunu sadece çözümlenmesi ya da anlamının kavranması gereken bir metne indirgemesi ve anlamayı metinle sınırlaması nedeniyle eleştirir. "Ben" ve "sen" arasında oluşan anlamamanın metin ve onu anlamaya çalışan arasındaki anlamaya uyarlanması da romantik dönem hermeneutiğinin belirgin özelliklerinden biridir. Gadamer'e göre tüm bu özellikler, Dilthey'in Romantik hermeneutiğe bakışını olumlu yönde etkilemiştir. Schleiermacher'e göre de yorumcu eserin yazarıyla tamamen eş zamanlıdır, geçmiş bir tini güncel bir tin olarak görmek yani yine tarihsel boyutu göz ardı etmek, yabancı bir şeyi bilinen/tanınan olarak görmek bu filolojik yöntemin zaferi olarak görülür.

Schleiermacher'in dolayısıyla da romantik hermeneutiğin en önemli özelliklerinden biri olan, yorumcuya yüklenen bu yazar sorumluluğu ve anlamı kavrama sorumluluğu, daha sonraları çok uzun yıllar çeviri kuramlarını etkilemiştir. Çevirmenden bu tarihsel mesafeyi göz ardı etmesi, tarihsel mesafe yokmuş gibi metne ve yazarın niyetine nüfuz etmesi beklenmiştir.

Gadamer'in bu bağlamda Dilthey'a yönelttiği temel eleştiri, kendisine doğa bilimlerini model olarak almasına rağmen asıl esin kaynağının romantik dönem Alman idealizmi olmasıdır. Gadamer'e göre tinbilimlerinde böyle bir yöntem arayışı sorunludur, tinbilimlerinin yöntemden çok usluba gereksinimi vardır. Tarih ve sanatın Dilthey'in önerdiği şekilde, yöntem olarak "tümevarımcı bir çizgiyi yeğleyen bir araştırmamanın konusu haline getirilmesi, bu alanların içerisinde barındırdığı gerçeğe ulaşma potansiyelinin kaybolmasına neden olur. Bu nedenle, Gadamer felsefi hermeneutik için yeni bir temellendirme gereksinimi üzerinde durur. Heidegger'den yola çıkarak tin bilimlerinin bu yöntemsel yaklaşımlardan kurtarılması gerektiğini söyler.

Gadamer'in buradaki asıl amacı, anlamının evrenselleştirilmesi ve aynı zamanda hermeneutiğin her türlü deneyim için sahip olduğu önemi ortaya koymak olarak değerlendirilebilir (Toprak, 2003: 74-75).

Gadamer Heidegger'in yaptığı gibi "bilimsel düşüncenin nesnellik ideali ve ona yönelik yöntemi sorgular, diğer yandan da klasik hermeneutiğin nesnellığe ulaşmayı amaç edinmiş karakteristik özelliğini aşarak, onu kendisinin önerdiği yeni hermeneutik temelinde sınırlandırmaya çalışır (Toprak, 75).

Heidegger anlamının ve açıklamanın özünü, bir "ön-yapı"ya dayandırır, bu ön yapı anlamının temel yönlerini oluşturur ve "önceden sahip olma", "ön görüş" ve "ön anlayıştan" oluşur. Gadamer'in söyleminde Heidegger'in "bir şeyi bir şey olarak açıklamak" için gerekli olan bu ön yapısı önemli bir yer tutar. Ancak onda "ön yapı", önyargıya ve her türlü anlama için gerekli bir zorunluluğa dönüşür; yani önyargı onun için hem anlamının önyapısıdır, hem de anlamının önceden verilmiş ufkudur. Bir metne yaklaşımda anlama tamamen sahip olduğumuz önyargılar aracılığıyla gerçekleşebilir. Kabul edilebilir önyargıların varlığını yadsımayan Gadamer, önyargı kavramının olumsuz anlamı nedeniyle, bu olumlu yönünü yeşertmenin zor olduğunu düşünür. Gadamer, önyargı kavramının olumsuz anlam içermesini, önyargısız bir düşünce yapısının geliştirilmiş olmasını "önyargıya karşı oluşturulmuş bir önyargı" olarak görür ve "önyargıya yüklenmiş olan bu olumsuz anlam nedeniyle geleneğin güçsüz düşürüldüğünü ve önyargının yok edildiği yerde geleneğin (geçmişin bütün tinsel özüyle) sonraki kuşaklara aktarılamadığını dile getirir. Gadamer hermeneutiğinin genel olarak "muhafazakar" olarak kabul edilmesinin temel nedenlerinden birisi de önyargı kavramına yüklemek isteği olumlu anlamın yanı sıra "otorite" kavramına getirdiği yeni bakış açısıdır. Gadamer'e göre otorite kavramındaki olumsuz anlam kavramın doğasında yer almaz, daha çok modern diktatörlüklere yönelik yapılan eleştirilerde kullanılmış bir anlamdır. Gadamer'in tanımladığı olumlu anlamıyla otorite, takdir eden, kendi sınırlarının farkında olup, başkalarının düşüncelerine güvенеabilen bir akıl eylemidir ve bu yönüyle de itaat etmekten çok anlamayla (idrak etmekle) ilgisi vardır (Toprak, 2003: 76).

Aklın vereceği kararı temel kriter olarak gören insan bilinci, herhangi bir otoritenin yargı gücüne de karşı çıkar, bu da akıl ve otorite arasında bir ilişkinin ortaya çıkmasına neden olur. Gadamer için “kabul edilebilir önyargılar” insanların geleneğiyle olan ilişkisi için mutlaka gereklidir; ve “önyargının anlama için gerekliliğini kabul etmek aynı zamanda tarihsel bir otoritenin varlığını kabul etmeyi de beraberinde gerektirir. Gadamer bir kişinin bir konuda otorite kabul edilmesinin bizi özgürlüğe götüren asıl yolu açacağını söyler. Ona göre bu tür bir kabullenme, bir boyun eğme ya da aklın arka planda kalması anlamına gelmekten çok, bir anlayışın takdir edilmesi, bir başkasının yargısının diğerlerine göre daha üstün olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Gelenek de bir otoritedir, tarihsel olanın düşünce ve eylemlerimizi etkileyen otoritesi. Gelenek, doğası gereği muhafaza eder, ancak aynı zamanda bu özelliğiyle “aklın bir eylemidir”. Muhafaza etmek de en az “yıkım ve “yenileme” kadar özgürlükten doğan bir davranıştır. İnsan yaşamının büyük değişimlere uğradığı devrimci dönemlerde dahi,..., aslında, “eski” olandan kimsenin tahmin edemeyeceği kadar çok şeyin muhafaza edildiğini ve tekrar geçerlilik kazanmak üzere yeni olanla bir araya getirildiğini söyler (Toprak, 2003: 77).

Gadamer’e göre, kişi bir anlama sürecindeki düşünce ve yargıyı hep bir şekilde “şimdi”ye konumlanmış kendi tinsel hayatı aracılığı ile oluşturur. Ancak bu düşünce ve yargılar kişinin kendi tinsel hayatının ürünleri olarak görülemezler, onlar geçmişin düşünce ve yargılarının oluşturduğu önyargılardır. Gadamer bu belirlemeyle, insanın yargı gücünün farkında olmadan aslında tarihsel olanla biçimlenmiş bir ön anlamının etkisinde olduğunu söyler ve bu olguyu da “hermeneutik döngü” kavramıyla açıklar. Gadamer’in hermeneutik döngü kavramının ne nesnel ne de öznel bir yanı vardır, hatta yönetsel bir yönü de yoktur. Gadamer, Schleiermacher’in “hermeneutik döngü” kavramının biri öznel diğeri nesnel olan iki yönüne değindiğini, nesnel yönün her bir kelimeyi içinde bulunduğu tümce, her bir metni de yazarın bütün eserleri bağlamında gördüğünü, yine yazarın bütün eserlerini de bütün bir edebiyat türü içerisinde görüp, inceleyip, anlayan bir “hermeneutik döngü” çizgisini yansıttığını buna karşın öznel yönün aynı metni yazarın ruhsal

yaşamının bütünlüğü içerisinde yaratıcı bir anının dışavurumu olarak ele aldığını, anlamının ancak bu iki yönün bütünlüğü içerisinde gerçekleşebileceğine inandığını söyler (Alıntı, Toprak, 2003: 77). Gadamer'e göre Schleiermacher'ın öznel anlama ve yorumlama şeklinin bir tarafa bırakılması gerekir, çünkü, metni okuduğumuzda Schleiermacher'ın dediği gibi kendimizi yazarın yerine koymamız, onun eseri yazdığı andaki ruhsal durumun içine girmemiz olanaklı değildir. Tek olanaklı olan belki de yazarın o düşüncüyü kazandığı andaki “perspektifin” içine girebilmektedir. Fakat bu da yazarın söylediğinin doğruluğunu geçerli kılmaya çalışan bir çaba olmaktan öteye gidemez.

Gadamer'e göre, Schleiermacher'ın hermeneutik döngüsünün nesnel yönü de eksiktir: Anlamının bütün amacı konu üzerinde bir anlaşma sağlamak, hermeneutiğin görevi ise bozulmuş, bir şekilde yok olmuş olan bu anlaşmayı tekrar oluşturmak olmuştur, buna da o güne kadar tarihsel bir yorumlamayla ulaşılmıştır. Ancak Schleiermacher bağlayıcı bir özelliğe sahip olması gereken metnin geldiği geleneği, metinden tamamen koparır ya da metnin geldiği geleneği “hermeneutik çabaların sağlam bir temeli” olmaktan çıkarır. Gadamer'e göre Schleiermacher'ın yöntemi yorumcunun kendini yazarın yerine koyarak, sezgileri yardımıyla metin içerisindeki bütün yabancı ve yabancılaştıran unsurları çözmeye çalıştığı bir kurama dönüşür. Gadamer'in hermeneutik döngüsü geleneğin hareketi ile yorumlama hareketinin iç içeliklerini anlama olarak tanımlayan bir döngüdür. Gadamer anlamının her zaman bütünden parçaya, oradan da tekrar bütüne dönülerek gerçekleştiğini düşünür. Tam bir anlamaya ulaşmak için anlaşılabilir belli bölümlerin anlamının geliştirilmesi gerekir (Toprak, 2003: 78). Parçaların anlamlarının birbiriyle uyumu, anlamının doğruluğunun en önemli göstergesidir. Ön anlama Gadamer için belirleyicidir, anlamının başlangıcını bütünden parçalara giden hareket olarak görür, anlaşılacak anlamın bir bütünlüğe sahip olması gerekir. Ancak bu durumda, yani gerçekten tam bir anlam bütünlüğünün olduğu yerde bu ön anlama gerçekleşir ve daha sonraki anlama sürecinde sürekli değişime uğrar ve hatalıysa düzeltilir (Gadamer, 1965: 278, Alıntı Toprak, 2003:79). Ön anlamının anlama sürecinde değişime uğraması veya hatalıysa düzeltilmesi, bir

metni anlayan ya da yorumlayan kişi de ilk anda hayal kırıklığı yaratsa da, bu durum anlayan bir açılımlamaya karşılık geldiğinden aslında olumludur.

Bir metni anlamak isteyen kişi her zaman bir tasarı oluşturur. Bu tasarımın aslında gelenek ve otorite tarafından sağlandığını söyleyebiliriz. Metin içinde ilk karşılaştığı anlamla birlikte bütüne yönelik bir anlama oluşturur, çünkü metni en başından itibaren “belirli beklentilerle” ve “belli bir anlam” doğrultusunda okur. Bu ön taslağın süreç içerisinde anlamın içine daha da girilmesiyle sürekli değişime uğraması sonucu “oradan duran”ın anlaşılması durumu oluşur. (Gadamer, 1965: 251, Alıntı Toprak, 2003). Ön taslak üzerinde yapılan bu çalışma (anlam bütünlüğü oluşuncaya kadar değişiklik çalışması) nesnelliği korumanın tek yoludur. Eco’nun da göstergebilimsel yaklaşımı bu tasarı ekseninde gerçekleşir. Metin sunduğu okuma anahtarları okura belli bir tasarı doğrultusunda okumasını sürdürme olanağı sağlar. Okuma süreci ilerledikçe, metnin diğer verileriyle okur, tasarısını test eder. Öngörülerinin doğrulanıp doğrulanmadığına bakarak yeni tasarılar geliştirir. Bu süreci etkileyen en önemli şey de, Gadamer’in gelenekle özdeşleştirdiği “kolektif hafıza” kavramıdır. İnsanlığın kolektif hafızasının sunduğu okuma anahtarları okuma sürecine ışık tutacaktır (Parlak, 2000a: 14-17) . Eco ağırlıklı olarak kolektif hafızanın okur ve anlamlandıran özne olarak “bireysel” hafızamız ile kurduğu ilişki üzerinde yoğunlaşır. Her birinin etki ve özerklik alanının tartışır. *Kraliçe Loana’nın Gizemli Alevi* başlıklı romanında da bu ilişkiyi değişik bir kurgu ile ele almıştır.

Gadamer’e göre Dilthey “tarihsel bilinç”i bilimin doğruluk iddiasıyla kuramsal olarak bağdaştıramamıştır ve aşmak istediği tarihselciliğe tutuklu kalmıştır. Tüm göreliliklerin ardında sabit, görelisi olmayan bir şey aramış dünya görüşleri üzerine bir tipler öğretisi geliştirmiştir. Yaşamın çok yönlülüğüne uygun düşürmeye çalışmış ama tarihselciliğin bu yoldan aşılması üzerinde fazla düşünülmemiş dogmatik tasarımlara dayanarak gerçekleştirilmek istenmiştir (Gadamer, 2003: 24).

1.5.4. HEIDEGGER VE ONTOLOJİK HERMENEUTİK

Gadamer, Dilthey'in hermeneutiğini tipoloji anlayışı ve tarihselciliğine tutuklu kalışı nedeniyle benimsemez ve yöntemsel olarak eleştirir. Kendisi Heidegger'in öğrencisidir ve hermeneutiği epistemolojik bir yöntemden çok ontolojik bir fenomen olarak görür. Heidegger'in düşüncesini kullanan Bultmann'ın yaklaşımını, Dilthey hermeneutiğini eleştirmek için nasıl kullandığını aşağıdaki paragraftan anlayabiliriz:

Bultmann, kendi teolojik kendini-anlama kavrayışla idealizmden uzaklaşarak Heidegger düşüncesine yaklaşır. “Pozitif ve tarihselci kazanımlardan vazgeçmeyen bir çözüm arar. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki (1927) varoluş felsefesi ona nötr, antropolojik bir pozisyon sunar, buradan hareketle kendini-anlama, imana ontolojik bir temel verebilir. Varoluşun (Dasein) kendilik kipinde geleceğe yönelmişliği ve bu dünyaya atılmışlığı teolojik yönden anlaşılmalıdır, Heidegger'in ön-anlama kavramı hermeneutiğe önemli bir yön kazandırır, Bu katkı sadece teolojideki olumlu etkisiyle kalmaz. Dilthey Okulu'ndaki görelilikçi/tipolojik donuklaştırma ve katılaştırmanın çözümlenmesine yol açar (Gadamer, 2003: 21).

Heidegger Dilthey'in “transendental bilinç”in arkasına, yani “yaşama”ya geri dönme talebinden hareket eder, bu talep kendi felsefesinde güdümleyici olur. Bu düşünceleri kendi varoluş felsefesinin fenomenolojik temellendirmesine esas almış ve hermeneutik problemini felsefi bir radikalizasyon içinde değerlendirmiştir. Heidegger bir “olagelme” hermeneutiği kurar: “Varoluşun öndüşünsel olmayışını” açıklama gibi paradoksal bir görev formüle eder. Buna göre varlık kendini “anlar” ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda kalır. Anlama insani düşünmenin diğer tavırları arasında bir tavır değil, insan varoluşunun temel hareketliliğidir, böylece tarihsellik sona erer. Daha sonra Heidegger bu düşüncesini yetersiz bulur “dönüş” fikrinden hareketle “olagelme hermeneutiğini”, varlığının “oradalığına” “ışık getirme”ye

dönüştürür. Açma ve örtmenin oyun alanını oluşturan doğruluk “olayı” tüm açmalara yeni bir ontolojik değer verir (Gadamer, 2003: 21-22).

1.5.5. ALIMLAMA ESTETİĞİ VE SONRASI

Edebiyat ve filoloji alanında günümüzde “alımlama estetiği” olarak kabul edilen hermeneutiğin, teoloji ve hukuk öğretisi söz konusu olduğunda genel bir hermeneutik için önemli bir katkı sağlayıp sağlamayacağı sorusundan yola çıkan Gadamer, tin bilimlerinin *science* olma kaygısının hermeneutiğe önemli bir görev yüklediğini ve sorunsallarını arttırdığını vurgular. Gadamer, felsefi hermeneutiğin böyle bir kaygısı olmadığını çünkü anlamının ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağını söyler: Yorumcunun üretken katkısı, bizzat anlama denilen şeyin neliğine aittir. Bu öznel ön kabulleri, özel ve keyfi değerlendirmeleri meşrulaştırmak anlamına gelmez. Çağlar, kültürler, sınıflar, ırklar ile aralarındaki zorunlu mesafe anlamaya gerilimini ve yaşamını veren özneler üstü yöndür. Hermeneutik problematiğinin öznel/psikolojik bazı Heidegger’in katkılarının felsefi yönden geliştirilmesiyle bırakılmış ve nesnel etki tarihsel yoldan verili anlama yönelmiştir. Mesafenin aracılığı için temel veri dildir, bu anlamda hermeneutik neopozitivist metafizik eleştirisi yolunda giden analitik felsefeye kendi özgün yoluyla yaklaşır. Wittgenstein’in *Felsefi Araştırmalar*’ında söylediği gibi konuşma tarzlarının analiziyle ve tüm dile getirmelerin yapay sembol dilleri kullanılmasıyla “anlamın” ortaya çıkarılması mümkün değildir. Onun dil oyunu kavramı da hermeneutik için yetersizdir. Apel geleneğin sürekliliğinin bu kavramla süresiz bir şekilde betimlenebileceğine dikkat çeker. Hermeneutik “veri kavramındaki pozitivist naifliği anlamaya yönelik bir refleksiyonla aştığı sürece (ön-anlama, süreçsellik, ifadenin motivasyon tarihi) aynı zamanda pozitivist yöntem anlayışının eleştirisini de ortaya koyabilir, Transendental kuram ve tarihsel diyalektik şemalarını ne ölçüde izleyeceği tartışılmalıdır (Gadamer, ss.27-28).

Gadamer’e göre hermeneutikte dil merkezde yer alır: Honigswald’ın vurguladığı gibi dil kendisini iletişimsel yoldan edimselleştiren aklın potansiyel ortaklaşalığı ile özgül bir ilişki içindedir. Hermeneutik meşruluğunu mantıkta

bulmaz, özgül bir tematiği vardır, dile getirmeyi yanıt olarak anlar. Retorikle çok sıkı ilişkisi vardır, çünkü retoriğin haklı kılma/ikna etmeye dayalı argümanını paylaşır (ss.27-29).

Gadamer hermeneutiğin görev alanını genişletir: Hermeneutiğin görevi sadece konuşmaya ve yazıya yönelik değildir, tüm insani yaratımlara “anlam” sokulmuş olduğundan görevi bu anlamı yeniden okumaktır. Günümüzde de korunmaya yönelik bir kültürel miras olarak adlandırılan gelenek, Gadamer’de de önemli bir yer tutar. Ama onun kültürel miras ve gelenek vurgusunun küreselleşen dünyadakinden daha farklı olduğunu ve “devamlılık” kavramı ile umudunu da içerdiğini unutmamak gerekir. Gadamer, gelenek ve kültürel mirası sadece metinlerden ve anıtlardan oluşan ve dilsel yoldan kavranan tarihsel olarak belgelenmiş bir anlama sahip olarak görmez. İletişimsel olarak deneyimlenen dünyanın kendisi bile, bize sürekli, açık bir totalite olarak aktarılmış, devredilmiştir (Gadamer, s.30).

Hermeneutik sosyal bilimler mantığını da etkiler, tin bilimlerindeki naif nesnelcilik Marksist ideoloji eleştirisi ile uyur. Ancak bu ideoloji onun evrensellik iddiasını “idealist sayıp eleştirir ve psikanaliz modelini önerir. Konuşma aracılığıyla iyileşmeyi önerir ama bu tür bir iyileşme bir hermeneutik problemdir. Lacan bu fenomenle ilgili kavramsal ilkeleri yeniden tartışır. Ancak ruhsal hastalıklarla toplumsal hastalıklar arasında kurulan analogi ve bu tür bir okuma hermeneutik açısından tartışmalıdır (Gadamer, 2003: 32).

2. ÇEVİRİ/ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFİ HERMENEUTİK

2.1. ÇEVİRİ VE HERMENEUTİK

2.1.1. İŞLEVSEL VE METAFORİK İLİŞKİ

Çeviri ve hermeneutik arasındaki en temel ilişki her şeyden önce her ikisinin de bir anlamlandırma ve yorumlama etkinliği olmasından kaynaklanır. İlki için temel önyargılardan biri bir dilden diğerine gerçekleşen bir süreç olduğudur. Oysa daha sonraki bölümlerde de görüleceği gibi çeviribilim kendini sadece dillerarası iletişim ve aktarım ile kısıtlamaz. Jacobson'un ünlü dil içi, göstergeler arası ve diller arası çeviri sınıflaması da hesaba katıldığında artık sadece dilsel bir aktarım sürecinden söz etmenin mümkün olmadığı açıktır.

Hermeneutik de özünde sadece dil içi ve kültürel bir yorumlama etkinliği değildir. Tarihsel süreç bize, herhangi bir kültürde, özellikle “otorite” sayılan felsefi ve kutsal metinlerin ya da yazınsal metinlerin okunma ve yorumlanma aşamasındaki tartışmaları göstermektedir. Bu yorumlama etkinliği o kültürün dilsel ve anlamsal kodlarıyla üretilmiş metinler söz konusu olduğunda dil içi, bir başka kültürün dinsel ya da siyasi otoritesinin model alınması söz konusu olduğunda, öncelikle çeviri, daha sonra da yorumlama bağlamında diller ve kültürler arasındadır. Dolayısıyla sanatsal, siyasi ya da kutsal sürekli bir “otorite” metin ya da “saygın” metin sorunu ortaya çıkmaktadır.

Çeviri ve hermeneutik arasındaki ikinci ilişki metaforiktir. Hermes mitolojik figüründen gelen çeviri ve çevirmen eğretilmesini tekrar anımsatmak yeterli olacaktır. Bu eğretilmede dikkat çekici olan bu mitolojik figürün ölümlülerden üstün, Tanrılardan aşağı konumudur. Hermes'in, daha üst konumdakine/konumdakilere ait bir mesajı daha aşağı konumdakilere aktaran bir “aracı”, bir “ulak” oluşu, çevirmene yüklenen sorumluluğun sembolik anlamını kavramayı da kolaylaştırabilir. Bu eğretilmede dikkat çekici olan “mesajı” gönderenin konumu ve “mesajın” değeridir. Çevirmen için de tarihsel süreçte hep aynı şey olmuştur, anlaşılması gereken değerli bir “mesaj”, “anlaması gerekenlere” bir “görev” bilinciyle aktarılmalıdır. Çevirmenin yaptığı

iş tarihsel süreçte hep kuralcı terimlerle tanımlanırken, kaynak metne sadakat, yazarın niyetini anlamak ve görev anahtar kelimeler olmuştur. Böylesi bir anlayışta çevirmen kaynak ve erek metin arasında tarafsız bir aracı gibi değil, kaynak metne ve onun otoritesine daha yakın bir “yardımcı” gibi konumlanmıştır.

2.1.2. OTORİTE METİNLER SORUNU

Aslında anlama ve yorumlama her dönemin ve her insanın sorunudur, özünde yaşamsal bir sorundur. Tarihsel süreçte anlama ve yorumlama, öncelikle yazılı metinler ve özellikle de yukarıda andığımız “otorite” sayılan metinler söz konusu olduğunda hermeneutik açısından bir sorunsal oluşturur. Yorumlama, böylesi hayati bir konumda yöntem gerektiren bir süreç olarak ortaya çıkar. Bunun nedeni bu tür metinlerin bir tür “yüksek anlam” taşıdıkları inancı ve toplumsal geleneğidir. Bu bir tür ahlaksal gelenektir. Çünkü toplumlar kendi ahlaksal ölçütleri için otorite ararken, uygarlaşma sürecinde bu metinler onların en önemli başvuru kaynakları ve yol gösterenleridir. Burada dikkat çekici olan toplumsallaşmada bir yandan geleneğin ve devamlılığın etkisi, öte yanda da “otoriteye” dayanma gereksinimine rağmen değişen yaşam koşulları, değişen yorumlama ve anlamlandırma biçimleri ve söz konusu metinlerle okuyan/yorumlayan arasına giren tarihsel uzaklıktır. Ama ilgi çekici olan “yüksek anlam” taşıma özelliğine ve yazarın niyetliliğine inanç, “tek ve doğru” anlam arayışının değişmezliği konusundaki ısrardır. Bu durumda akla gelen şey insanoğlunun dünyada yolunu bulabilmek için (belki de doğru ifade yaşamda kendini konumlayabilmek için olmalı) böylesine bir ruhsal gereksinimi olduğudur. Bu durum hesaba katıldığında anlayan/yorumlayan/çevirenin hem okuma, çevirme sürecinde etkisi olan artalan bilgisi, kültürel gelenekle ilişkisi (bilgi ve yorumlama düzeyinde), hem de ruhsal gereksinimleri etkin bileşenlermiş gibi gözükmektedir. Dolayısıyla Dilthey terimleriyle söylersek yorumlayan “tarihsel özne”, kendi tarihselliğinin ve kısıtlamalarının bilinciyle (terimin Aristoteles’teki anlamıyla) belli bir “ethos” içinden başka bir

“ethos”un ürününe baktığının bilincini, dolayısıyla yorumunun göreliliğinin farkındalığını taşımaktadır.

Nitekim yorumlamayı temelde bir “çeviri işi” olarak tanımlayan ve yorumlamanın ilk örneklerine “mitos”un inandırıcılık gücünü yitirmeye başladığı Antik Dönem’de rastlandığını söyleyen Sontag’ın görüşleri de, yorumun göreliliğine, tarihsel olarak yenilenmesinin gerekliliğine, ayrıca her toplumda bir şekilde “otoritelerini” koruma gerekliliği ile şekillendiğine dikkat çeker:

“...herhangi bir nedenden dolayı bir metin kabul edilemez hale gelmiştir; bununla beraber bir kenara da atılamaz. Yorumlama, hemen basitçe reddedilmeyecek denli değerli görülen ve bu özelliğinden dolayı yeniden parlatılması gereken eski bir metni muhafaza etmenin radikal bir taktiğidir” (Alıntı, Toprak, 16).

Yukarıdaki alıntı hem geçmiş ve otoriteyle bağların kopma korkusunu, hem de değişen koşullarda ortaya çıkan yeni yorum gereksinimlerini aktarması açısından anlamlıdır. Bu konudaki en anlamlı örneğin, İncil’in günümüzdeki feminist okumaları ve bu açıdan yapılan yeni çevirileri olabileceğini düşünüyorum. Dilimizde üçüncü tekil kişi adlarının, özel ve cins isimlerin cinsiyetinin olmayışı, bu sorunu kavramamızı zorlaştırabilir ama Batılı akademisyenler, adlarının ve isimlerin cinsiyetine dayanarak Batılı kültürel, dinsel ve siyasal söylemin tarih boyunca kadının ikincil konumunu dil ve çeviri bağlamında sürekli kıldığını ve sağlamlaştırdığını ileri sürmektedirler.

Sontag ve Enzenberger’in eleştirilerinden elde edilen en önemli sonuçlardan biri, yorumlamayı özgün bir açıklama sanatı olarak gören ve yazar tarafından geride bırakılan bilgi ve belgeler aracılığıyla yazarın asıl niyetini anlamayı amaçlayan bir düşüncenin gerçekleştirilebilirliğinin oldukça zor olduğudur.

Buradaki temel eleştirinin yazınsal metinler ve kutsal metinler bağlamında ortaya çıktığına dikkat çekmek gerekir. Konumuz çeviri olmasına rağmen yazınsal metinleri, çeviriye yani yorumlamaya gereksinim duyan bir metin türü olarak değil de, Aristoteles terimleriyle katharsis sağlayan öyküler olarak gördüğümüzde aslında bu iki eleştirmenin görüşlerine katılmamak

mümkün değildir. Burada yazarın niyeti/niyetliliğinden çok, okurun bu öyküler aracılığıyla “arınma” gereksinimi öne çıkar. Böylesi bir arınma gereksinimine karşılık verecek şey ise kaynak metin ve erek metin alıcısının kendine özgü kültürel kodlarıdır. Bu durumda yorumlama ve çevirideki erek odaklı yaklaşım daha da anlaşılır hale gelir.

Kutsal metinler söz konusu olduğunda da aynı şeyi söylemek mümkündür. Umberto Eco, İncil’i bir anlatı metni olarak gördüğünü, Yaratılış öyküsünün bu anlatı metnin ana öyküsünü oluşturduğu sıklıkla vurgular¹¹. Bu öykü aracılığıyla gerçekleşen ilk günah ve günahtan arınma metaforu toplumsal inanç gereksinimlerini karşılamaya yönelik bir izlek sunar. Böylece yazarın niyetinden çok, okurun niyeti ve okurun metinden beklentisi okuma ediminde öncelikli olarak belirgin hale gelir, anlama ve yorumlamayı etkileyen en önemli faktörler olarak karşımıza çıkarlar. Okurun, elde etmek istediği anlamı yazarın niyeti olarak tasarlaması, elde etmek istediği “katharsis” ya da “teselliye” ulaşmasını kuşkusuz kolaylaştıracaktır. Okur merkezli kuramlar ve onlara dayalı bir hermeneutik anlayışı bu saptamayı doğrulayan pek çok veri sağlamaktadır. Kültürel görecilik argümanının da bu saptamayı desteklediğini gözden kaçırmamak gerekir.

Yine de, Scheirmacher ve Dilthey’in anlama ve yorumlama bağlamında geliştirdikleri yöntem önerileri yazınsal ve kutsal metinleri ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmekle birlikte her ikisi de başka vurgularla da olsa yorumlayan öznenin/çevirenin tarihsel konumuna ve kaynak metne uzaklığa dikkat çekmeleriyle yukarıdaki argümana çıkış noktası sağladıkları söylenebilir.

Belki de en önemli sorunlardan biri de, yazınsal metinlerle ilgili işlev tanımlamaları ve onların tarihsel süreçte kullanım biçimleridir. Yazınsal metinler tarih araştırmaları için kaynak, eğitim için model, psikoanalitik için sembolik anlamlarla yüklü ve ruhsal çözümleri kolaylaştıracak bütünceler vb. amaçlarla kullanılmışlardır. Tüm bu yorumlama biçimleri ve başvuru kaynağı olarak kullanılış biçimlerinde onların en temel metinsel özelliği olan estetik değer, biçimsel kullanım ve yazarın öznelliği belli ölçülerde göz ardı edilmiştir.

¹¹ Bkz. *Lector in Fabula, Postille al nome di rosa*,

Konuyla ilgili çalışmalar yapan pek çok akademisyen bu sorunsalı gündeme getirir. Bu noktada yapılan en önemli vurgu gündelik dilde bile anlam sorunu ortaya çıkarken, gündelik dilden farklı bir kullanım benimseyen edebiyat metinlerinde “anlama”nın önemli bir soruna dönüştüğüne ve yazarın yüklediği “anlamı” bulma çabasının “yorumlama” yönteminin en önemli amaçlarından birine dönüştüğüdür. Bunu sorunlu bulan yaklaşımlarda en önemli itiraz noktası edebiyat metninin gündelik dilden farklı kullanımı ve estetik değeri nedeniyle diğer metin türlerinden ayrı bir konuma yerleştirilmesidir. Bilimsel ve yazınsal metin ayrımı çok sık yapılan ayrımlardan biridir, ilkinde anlamın tekil, düz ve sorunsuz olduğu, ikincisinde ise bunun mümkün olmadığı vurgusu pek çok kuramcı tarafından yapılır.

Çeviribilim de bu ayrımı oldukça sık kullanır. Ingarden de bu eleştiriyi yapanlardandır, bu noktadaki temel eleştiri aslında edebiyat yapıtı doğası gereği çok anlamlı bir dil kullanırken, doğası gereği tek anlamlı bir dil kullanması gereken hermeneutiğin yazınsal metinleri kullanırken kurduğu ilişkinin sorunlu oluşudur (Alıntı, Toprak, 14).

Bu eleştiri yerinde gibi gözükmesine rağmen yazınsal metinleri çok anlamlılık ve estetik değerle sınırlamak, işlevsel değerine dikkat çekmemek ilginçtir. Toplumsal olarak yazınsal metinlere duyulan gereksinim ve bu metinlerin farklı dönemlerin “ethos”larındaki farklı yorumları, yorumlanma olanakları, “yazarın niyetliliğinden” çok, “okurun” gereksinimini ortaya çıktığını bir kez daha vurgulamak istiyorum.

Yazınsal metinlerin en belirgin özelliğini estetik değer olarak kabul ettiğimizde, tür ayrımını belirginleştirmemiz ve şiiri öncelikli bir yere koymamız gerekir. Şiirin içeriğini yaratan şey biçemi, öznelliği, biçemin ona kattığı estetik etki ve aynı etkinin ya da bir başka estetik etkinin okurda gerçekleşip gerçekleşmemesiyle belirlenir. Bu noktada ontolojik hermeneutiğe konu olabilecek tek metin türü gibi gözüken şiir, çeviri açısından oldukça sorunlu bir yazınsal türdür. Konuyla ilgili kaynakların çoğu, yazarın öznelliği, biçem, kültür, ses, ritim vb. öğeler söz konusu olduğundan şiirin çevrilemezliği konusunda hemfikir gibi gözükürler. Oysa çeviribilimin erek kültürü öne çıkaran bakış açısıyla konuya yaklaşırsak her çeviri metnin yeni bir metin, yeni

bir anlam evreni, erek kültürde yerini ve anlamını bulan yeri bir ürün olduğunu kabul etmemiz kolaylaşır. Bu bakış açısı şiir çevirisinin imkansızlığıyla ilgili savların aşılmasına ve çeviri şiirin erek kültürde yeni bir anlam evreni sunmasının olanaklılığına dikkat çeker. Nitekim, Can Yücel'in çevirileri oldukça serbest oldukları için eleştirilmelerine rağmen ait oldukları kaynak metne Türkçede yeni bir anlam evreni ve kültürel yer kazandırmışlardır. Sheakspeare'ın ünlü 66. sonesinin çevirisi pek çok eleştirinin konusu olmasına rağmen, bu sonenin Can Yücel çevirisinin erek kültürdeki yeri, diğer çevirilerine göre tartışılmazdır. Pek çok eleştirmen bu çevirinin, uyarlama olduğu konusunda ısrarlıdır. Bence bu çeviri içerik açısından anlamı aktarmakla kalmaz, şairin seçtiği biçemsel özellikler nedeniyle yeni bir estetik etki yaratır ve bu estetik etki, erek metin okurlarının bir şiirden beklentilerini ve temel okur gereksinimlerini karşılar.

Bu durum tekrar hem geleneksel hermeneutik çemberde, hem de çeviriyle ilgili geleneksel görüşlerde yer alan, yazarın niyeti, metnin niyeti, sadakat, eşdeğerlilik vb. kavramların, okurun ve erek kültürün beklentileriyle doğrultusunda sorunluluğunu bir kez daha gösterir.

Yazınsal metinlerin temel özelliği olarak gösterilen öznelliğin sadece bu türle sınırlanması da çeviribilimin metin tanımlarını çoğu kez problemlile hale getirir. Çünkü pek çok metin türü, her ne kadar kabul edilmiş uzlaşımına bağlı olarak da üretilseler, Reiss'in metin türü ayrımının da kolayca gösterebileceği gibi ortak işlevsel özellikler taşıyabilirler. Öznellik ve estetik etki gibi metnin yapısını belirginleştiren faktörlerin etkisini üzerlerinde taşıyabilirler. Reiss'in sıklıkla vurguladığı gibi bir politik söylevin özne ve estetik unsurlar taşıdığı, bir reklâm metninin bile yazınsal pek çok strateji içerdiği artık herkesçe bilinmektedir. Üstelik özne biçemi sadece yazınsal türle sınırlanması, diğer metinlerde metni üretenlerin biçemsel özelliklerini görmezden gelme ve bu tür ayrımlarının aslında iç içe geçmişliğini de yadsıma eğilimi taşır gibi görünmektedir.

2.2. ÇEVİRİBİLİM VE TEMEL KAVRAMLARI

2.2.1. ÇEVİRİ VE ÇEVİRMEN

Ülkemizde ve dünyada herkesin kuşkusuz çevirinin ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiği konusunda çeşitli düşünceleri ve önyargıları vardır. Bazen bunları silmek, üzerinde düşünölmelerini sağlamak bile çok zordur. En basit ve en iddialı önerme şudur: Bir dili “anadili gibi” bilen herkes çeviri yapabilir. Bu çok iddialı bir önermedir çünkü bir yabancı dili bilmenin sınırları her zaman tartışılabilceği gibi, anadilini bile, kullanım ve anlatım olanaklarını zorlayarak, düşüncesine araç yapmak amacıyla üzerinde düşünerek konuşan ve yazan insan sayısı her toplumda öylesine azdır ki, dil bilmenin ve onu etkin ve yerinde kullanmanın sınırları her zaman tartışılabilir ve ölçüleri yeniden gözden geçirilebilir bir durum olarak karşımıza çıkar. Üstelik dil edinci ve çeviri edinci kavramları sık sık birbirine karıştırılır. Çeviri yapmak için sadece kusursuz bir dil edinci yeterli değildir, çevirmenin aktarım ve çeviri edincine sahip olması, metin türü, konu, uzmanlık alanı bilgisi vb. bileşenleri de göz önüne alarak çeşitli çeviri kararları ve stratejileri benimsemesinde ve ürünün son biçimini almasında etkin bileşenlerdir.

Çeviri konusundaki bir başka önyargı da “sadakât” ile ilgilidir. Önemli bilim kişilerinin bile bazen şu Fransız atasözünü örnek olarak gösterdiklerine tanık olunur: “Çeviriler kadınlara benzer, güzelse sadık olmaz, sadıksa güzel değildir”. “Sadakat” ile ilgili önyargıların da aşılması oldukça zordur. Yazara sadakat, metnin iletisine sadakat, metnin niyeti, yazarın niyeti, kusursuz anlama gibi pek çok “mit” terim ve kavram ile karşılaşmak mümkündür.

Bir başka önyargı ise çeviri eleştirisi alanında görülür, çeviri eleştirisi dil bilen herkesin çıkarabileceği bir tür doğru/yanlış cetveline, kolayca bir hata avcılığına dönüşebilir. Çevirmenin hangi kararlar ve stratejilerle son ürününü ortaya koymuş olabileceği, karşısına çıkabilecek kültürel ve toplumsal kısıtlamalarla hareket edip etmemiş olabileceği, öngördüğü okur kitlesine uygun çözümler üretip üretmediği dikkate alınmadan, kolayca eleştirenin dilsel ve kültürel bilgi birikimiyle mahkum edilebilir.

Özetle, genç bir disiplin olan çeviribilim alanındaki tüm yenilikler ve tartışmalara rağmen yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız üç tutum, akademik anlamda çeviri ve çeviribilim üzerinde düşünmemiş okur ve kamu oyununda yaygın olarak karşılaşılan ve onların çeviri ve çevirmenlerden beklentilerini özetleyen kavramlar olarak karşımıza çıkar: Dil edincini çeviri için yeterli saymak, kaynak metne ya da yazara sadakati mutlak değer olarak görmek ve çeviri eleştirisini, eleştirenin dilsel/kültürel birikimi ve okur olarak beklentileriyle sınırlamak biçiminde özetleyebileceğimiz bu tutum ve kabullerin çeviribilim çalışmaları içindeki yerine göz atmak gerekir.

2.2.2. ÇEVİRİBİLİM ÇALIŞMALARI

Çeviribilim alanına uzak olanların taşıdığı en önemli önyargılardan biri de, bu disiplinin “Çeviri nedir ve nasıl yapılmalıdır?” gibi özcü sorulara, kesin yanıtlar verebileceğini beklentisi ve önyargısıdır. Çeviribilim yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren bir bilim dalı olma yolundadır. Çıkış noktasında da bu tür özcü soruları yanıtlamak olduğu söylenemez. Ama tarihsel süreçte çeviri üzerine söylenenler çok önemli bir bütünce oluşturacak kadar fazla ve çeşitlidir. M.Ö. 2.yy.dan günümüze pek çok görüş gelmiştir.

Bu görüşler incelendiğinde hemen hepsinde “kaynak odaklı”¹², kurallayıcı ve süreç odaklı bir yaklaşım olduğu görülür. İlk Yunanca-Latince çevirmen Andronicus’un Homeros çevirilerini Latin vezniyle çevirme girişimi bile kendisinden sonra çok fazla kabul görmemiş ve ardından gelen Yunanca-Latince çevirmenler Homeros metinlerinin çevirisinde anlam aktarımını önceleyen bir yaklaşım benimsemişler ve kaynak odaklı bir yaklaşımla Latin vezni arayışına son vermişlerdir. Kaynak odaklılık yani özgün metnin yapısına sadakat metin türü göz önüne alındığında oldukça problemlidir. Şiir çevirisinde ve yazınsal çeviride sadakatin anlamdan yana mı, biçimden ve biçimden yana mı kullanılacağı hâlâ tartışılan konulardan biridir. Üstelik belli çeviri stratejileri gerektiren tüm metin türü ayrımlarına rağmen, söz konusu metinlerde kullanılan dil işlevlerinin çeşitliliği ne belli ve

¹² Özgün metin

kabul edilebilir çeviri yönergelerinin hazırlanmasına izin verir, ne de metin türü ayırımına göre yapılmış bir “sadakat” kavramını kabul edilebilir kılar. Çevirinin tarihsel süreçte özgün metnin üstünlüğüne dayanan, sürece kural getirmeye çalışan ve sadakat kavramı etrafında şekillenen bir yaklaşım ile ele alındığını söyleyebiliriz.

Bu yaklaşım, çeviribilim çalışmalarını akademik anlamda başlatan Gideon Toury ile değişmeye başlamıştır. Toury çeviri olgusunu bu tarihsel önyargılardan bağımsız inceleyebilmek için betimleyici kuramını önermiştir. Bu önerisini Evan-Zohar’ın çoğul dizge kuramıyla desteklemiştir. Tüm kültür ürünleri gibi çeviri de çoğul dizgede yer alan bir üründür. Erek kültür dizgesinde yer alır, erek kültür için ve onun normlarıyla üretilir. Bu ürünün betimleyici bir biçimde incelenmesi de bize kuram alanında veriler sağlayacaktır. Toury’ye göre ancak betimleyici çalışmalar ile ulaşılmış bir çeviri kuramı uygulama alanına veri sağlayabilecektir.

Çeviribilim işte bu iki çıkış noktası ile kendi temellerini kurgulamaya çalışırken yani betimleyici, nesnel ve normatif¹³ olmaya çalışırken, postmodern ve postyapısalcı görüşlerin etkisinden kurtulamamıştır. Betimleyici çalışmaların “doğru” ve “yanlış” ölçütlerinin çoğul dizge içindeki göreliliğini kanıtlaması, postmodern ve postyapısalcı görüşlerinde etkisiyle çeviri değerlendirmelerinde daha farklı okumaların ve yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Günümüzde hızla çeşitlenen insanbilim alanlarında kadın çalışmaları ve azınlık çalışmaları da çoğul dizgede yer alan çeviri ürünlerdeki ideolojik bakış açılarını okumaya ve geleneksel kodları (en azından erek kültürün geleneksel kodlarını) çözmeye yönelik bir araştırma verisi olarak çeviri ürünlere yaklaşmaktadırlar. Böylece çeviribilim batıda pek çok üniversitede kültürel incelemeler alanında kendine yer bulan bir alana dönüşmüştür. Feminist çeviri, sömürgecilik sonrası çeviri, sosyolojik çeviri vb. çalışma ve araştırma alanları ortaya çıkmıştır.

Çevirinin sadece kültürel bir ürün olarak kabul edilerek, belli anlama ve kültür kodlarını çözümlene verisi olarak ele alınmaktan öte, sürekli gereken, ihtiyaç duyulan ve her an, her yerde ister profesyonel, ister amatör olsun çeşitli eyleyenlerce gerçekleştirilen bir eylem olduğunu unutmamak gerekir. Çeviri bu

¹³ kurallayıcı anlamında değil, normları saptayıcı anlamında kullanıyorum.

yanyla bütün insan ve kültürlerin gereksinim duyduğu en önemli etkinlik olan iletişim etkinliğinin en önemli aracı, (dil bilmemekten kaynaklanan) yabancılıkların giderilmesinde bir arabulucudur. En yaygın tanımıyla kültürler arası iletişimin en önemli eylemidir. Küreselleşme ve gelişen teknoloji sayesinde hızla küçülen dünyamızda, tüm kültürel, ekonomik ve politik ilişkilerin vazgeçilmez gereci haline gelip, ekonomik ve siyasal alanlar için de vazgeçilmez bir gereçtir. Bu vazgeçilmezliğini ancak, kötü çeviriler ve çeviri sorunları ortaya çıktığında fark ettiğimizden, bu yaşamsal etkinliği çevirmeni “görünmez” kılacak kadar içselleştirdiğimiz ve iletişim sürecinde çok doğal saydığımız söylenebilir.

Çeviri ihtiyacı vazgeçilmez hale geldiğinden, tüm dünyada üniversiteler çeviri bölümlerini ve eğitim programlarını günün gereksinimlerine uyarlayarak gözden geçirmekte ve yeni gereksinimler doğrultusunda kuram ve uygulama alanlarını geliştirmeye çalışmaktadırlar.

Dolayısıyla aşamalı olarak betimleyici çeviribilim çalışmalarından, çözümleyici ve yeni okumalara açık çalışmalara, çeviribilim alanını kültürel çalışmaların bir parçası olarak değerlendiren çalışmalara geçilmiştir. Ancak bu betimleyici alan çeviribilim kürsülerinin uygulama alanlarını ihmal ettikleri anlamına gelmemektedir. Biraz önce vurguladığımız gibi bu akademik alanın uygulama alanı da günün çeviri gereksinimleri doğrultusunda kendini genişletmeye ve uzman çevirmenler yetiştirmeye yönelik çalışmalar yapmaktadır.

Ancak kültürel bir fenomen ve ürün olarak çeviriyi betimleyici bir biçimde ele alan akademik çalışmaların iki önemli temel noktayı tartışılmak üzere ortaya çıkardığını vurgulamak gerekir. İlki, başlangıçta da tartıştığımız “sadakət” kavramını yeni bir bakış açısıyla değerlendiren akademisyenlerin getirdiği yeni açılımlar olarak kabul edilebilir. Daha önce de söylediğimiz gibi, çeviri metin çoğul dizgede erek kültür için üretilir ve kabul edilirliliğini sağlamak için yabancılığını mümkün olan en alt seviyeye indirmek gerekmektedir. Bu da ancak erek dilin dilsel ve kültürel beklentilerine uygun çeviri ürünler ortaya koymakla mümkündür. Bu beklentiler erek kültürde norma dönüşmüştür. Çeviri kokmayan çeviri beklentisi, yeterince “açık” olmadığı için “anlaşılmaz”

bulunup bir kenara atılan çeviri ürünler bu beklenti normlarını örnekleyebilecek, herkesçe bilinen tutumlardır. Erek kültürler için bu beklenti normları oldukça doğal ve vazgeçilmezken günümüzde bazı akademisyenler bu beklenti normlarına uygun çeviriler yapmanın, kaynak metnin, kaynak kültürün, kaynak metin ve yazarının yabancılığını yok sayan bir tutum olduğu ve “yabancılığı” yok saymanın, “ötekine” saygı bağlamında etik bir tutum olmadığını vurgulamaktadırlar. Çeviribilim akademisyenlerinden Lawrence Venuti kaynak metnin yabancılığını korumayı “etik bir sorumluluk” sayar. Sömürgecilik sonrası alanda çalışan çeviribilim akademisyenlerden bazıları ise, “çeviri” edimini hep bir yerleştirme¹⁴, yabancılığı yok sayma, Batı’nın kendine ait olmayanı görmezden gelme etkinliği olarak gördüğü vurgusunu yaparlar. Bu noktada ortaya çıkan çelişkiye kimse dikkat çekmez. Bu saptama, kendisini destekleyen verilerle de doğru ve yerinde bir saptama olabilir ama çelişki şuradadır: Eğer böyle bir ehlileştirme stratejisi söz konusuysa, “kaynak metnin” üstünlüğü ile ilgili tarihsel sav ne oranda doğrudur. Bu sav, çeviri konusunda kuramsal söylem üretenlerde ve çeviri eleştirmenlerinde ağırlıklı olarak görünürken, o halde ürünlerde görünmez. Ürünlerin niteliği bunu içermediğine göre, çeviri gerçekliği üzerine daha fazla betimleyici çalışmaya gereksinim duyulan bir aşamada olduğumuz söylenebilir.

Her kültür konuyla ilgili söylemini kendi deneyiminden yola çıkarak oluşturmak zorundadır. Yukarıdaki paragraftaki görüşler bizim Batılaşma serüvenimizde ve çeviri tarihimizde ne ölçüde geçerlidir. Birincil sadakat, yani metnin erek kültüre aitmiş gibi görünmesini sağlamak, Türkiye’de emperyalizm ya da sömürgecilik terimleriyle tartışılmaz diye düşünüyorum. Çünkü Batılaşma serüvenimizde bir kültürler arası çatışmadan ve güç mücadelesinden değil, bir model oluşturma çabasından söz edilebilir. Bu dönemin yerli çevirmenleri de bu model oluşturma bilinciyle ya da göreviyle “üstün” kültürden, “aydınlanmaya” gereksinimi olan kültüre doğru bir çeviri etkinliği gerçekleştirmişlerdir. Bu noktadaki “yerleştirme” ya da “yabancılaştırma” stratejileri o dönemin normları içinde betimlenerek başka sonuçlara varmak mümkündür. Ama üstün körü bir gözlemlerle “yabancı” yabancılığını

¹⁴ Domestication, hatta burada vurgu yabancılığı yok etmek üzerinde olduğu için ehlileştirme karşılığı daha uygun görünüyor.

görmezden gelmeden değil onu üstün kılan bu özelliğini, yani “yabancılığını” (model oluşturan Batılı olduğu için), erek metnin dilsel düzleminde olmasa bile (bunu ileri sürebilmek için daha fazla betimleyici çalışmaya gereksinim vardır) kültürel düzleminde öne çıkarma çabasının daha etkin olduğu söylenebilir.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız gibi, çeviribilim kısa akademik tarihine rağmen çok önemli aşamalar kaydetmiştir. Binlerce yılların en önemli iletişim etkinliği olan çeviri, dil, kültür, ideoloji ve güç ilişkileri bağlamında tartışılır hale gelmiştir ve her kültür için kendi kültürel kimliği ve tarihi ile ilgili yeni söylemler üretmeyi sağlayacak malzemeler (geçmişe ve günümüze ait çeviri metinler) ile oldukça zengin bir araştırma alanına dönüşmüştür. Bu gelişmelerin çevirinin uygulama alanını da etkilediğini ve eğitim programlarının hem günümüz gereksinimlerine, hem de kültürel çözümlene gereksinimlerine göre yeniden gözden geçirildiğini söylemiştik.

Çeviribilim çalışmalarında bir başka önemli nokta da, iki kültür, iki dil ve birbirini anlamak isteyen iki insan (toplum) arasında konumlanan çevirmenin kimliği, konumu ve sorumluluğunu sorgulamaktır. Vermeer, Pym, Chesterman gibi çeviribilim akademisyenlerinin son dönem çalışmalarındaki en önemli vurgu çevirmen sorumluluğu ile ilgilidir ve bu sorumluluğu tartışırken pek çok filozofa göndermeler yapıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda Derrida, Levinas ve Heidegger en çok anılan filozoflar arasında yer alırlar.

Bu çalışma, kısaca özetlemeye çalıştığımız çeviribilimsel gelişmeler ve bu gelişmelerin felsefe ile ilişkisi bağlamında, çevirinin özünde bir yorumlama etkinliği oluşunu da birincil sıraya koyarak, hermeneutik ve çeviri arasındaki ilişkileri genel hatlarıyla ele almayı ve yorumlama etkinliğini çevirmen sorumluluğu bağlamında gözden geçirmeyi hedeflediğinden bir sonraki bölümde bağıntılar çeşitli bileşenleriyle ele alınacaktır.

3. ÇEVİRİBİLİM VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Çeviribilim ve felsefe pek çok açıdan ilişkilendirilebilecek alanlardır. Ama bu ilişkilendirmeye geçmeden önce her iki alanın belirgin özelliklerini ve ilişkiye temel teşkil edecek bileşenlerini dikkate almak gerekir. Felsefe antikçağdan itibaren tüm bilimlerin temelini oluşturacak düşünsel sistemleri kurmuş, yerleştirmiş ve kendisinden sonraki dönemlere önemli paradigmlar olarak bırakmıştır. Felsefe, bilimlerin kaynağı iken, çeviribilim emekleme çağındadır. Tarihsel açıdan iki alanın ilişkisi asimetriktir. Bir başka asimetrik karşılaştırma ölçütü de, çeviribilimin pek çoklarınınca bir uygulama alanı olarak görülmesi yani bilgi üretimine yönelik bir katkısının olamayacağı düşüncesinin hakim olmasıdır.

Bütün bu dengesiz güç ilişkilerine rağmen çeviribilim akademisyenlerinden Antony Pym, “Translation Studies and Western Philosophy” başlıklı makalesinde (2002), felsefenin tüm insanbilimleri için “otorite” konumunu vurgulayarak bu iki alanın ilişkisini çeşitli bileşenleriyle ele almıştır.

Gerçekten de insanbilimleri bilimsel paradigmlarını oluştururken en saygın otorite olarak felsefeye başvururlar ve ondan aldıkları bilimsel söylemlerle kendi alanlarının bilgi kaynaklarını ve otoritelerini oluştururlar. İnsanbilimleri ve toplum bilimleri arasındaki otorite ve kavram alışverişinde felsefe, diğer bilim dallarına ve disiplinlere terim ve kavram temin eden ama kendisini bu alışverişin alış kısmından muaf tutan bir alan olarak karşımıza çıkar. Pym’in ifadesiyle bu durum “Batı felsefesini, sözde dış disiplinlerden otorite ödünç almayan bir söylemler bütünü olarak idealize etmemizi olanaklı kılar” ve bu durum çeviribilimi kendine özgü sorunları ve konumuyla “pek çok başka ara disipline başvuran, onlara gereksinim duyan bir disiplin olarak tasarlamamızı da sağlar” (2002, s.1). Felsefenin çeviribilim ile ilişkisi Pym’e göre şu biçimde sıralanabilir:

1. Farklı alanlardaki filozoflar çeviriyi, daha genel uygulama konuları için bir eğretilene ya da bir durum araştırması olarak kullanmıştır.
2. Çeviri kuramcıları ve uygulayıcıları kendi fikirleri için otorite ve destek olarak felsefi söylemlere başvurmuşlardır.

3. Filozoflar, akademisyenler ve çevirmenler felsefi söylemlerin çevirisiyle ilgili yorum yapmışlardır.

Hermeneutik söz konusu olduğunda durumun Pym'in saptamasındaki birinci madde ile örtüştüğünü kolayca görebiliriz. Hermeneutik çeviri eğretilmesini en sık kullanan alandır. Tanrıların mesajını ölümlülere çeviren Hermes figürü bu eğretilmenin en önemli söylensel kahramanıdır. Yorumlama etkinliğinde çeviri önemli bir araştırma alanı oluşturur. Bu noktada Schleirmacher'in hem hermeneutik, hem de çeviri alanına yaptığı katkıları sadece anımsamak bile yeterlidir.

3.1. FELSEFİ "OTORİTE" VE ÇEVİRİ

Tüm bilimlerin kaynağı olarak kabul edilen felsefenin, diğer tüm bilimsel usamlama biçimlerini etkilediği ve onlar için çoğu kez "otorite" oluşturduğu bilinmektedir. Bu bağlamda "otorite"nin ne dediği, neyi öngördüğü çok önemlidir ve felsefi metinlerin çevirisi bu açıdan üzerinde en çok konuşulan ve tartışılan konulardan biri olmuştur. Aslında felsefi metinlerin belli dönem ve anlayışlara göre nasıl çevrildiğini görmek bile çeviri etkinliğinin kültürel boyutunu, çeviri metni tüketen kültürün metinden beklentileri ve kullanım biçimi açısından onu nasıl konumladığını gösterecektir. Ortaçağda antikçağ metinlerinin tanrıbilimsel okumalar ile değerlendirilip çevrilmesi, kilisenin ve kilise babalarının otoritesinin sarsılacağı düşünülmesi durumlarda suskun kalınması ve farklı anlamlandırma ve okuma biçimleri geliştirilmesi herkesin bildiği örneklerdir. Erek kültürün beklentilerine ve erek kültür otoritelerinin kaygılarına göre çeviri metin üretmeyle ilgili bir örnek de doğudan verebiliriz. Endress Abbasiler dönemindeki çeviri etkinliğini incelemiş ve bütüncü çalışmalarıyla ilgili çeşitli betimleyici sonuçlara varmıştır. Bunlardan bir tanesi de şudur: Bir yandan belirgin bir biçimde yeni Platoncu bir yoruma doğru eğilim, öte yandan yeni Platoncu metinlerden kutsal varlığın çoğulluğuna ilişkin metinlerin çıkarılması (Alıntı, Gutas, s.143). Gutas'ın konuyla ilgili yorumu şöyle:

Demek ki, bazı metinler bilinçli olarak birebir çevrilmiyordu, çünkü çevrilmelerinin amacı belirli bir görüşün savunulmasında kullanılacak teorik destek arayışıydı. Bu nedenle, tıpkı Yunanca eserler çevrilirken, Abbasi toplumundaki tartışmalara bilgi ve argüman sağlayacak olanların seçilmesi gibi, bu tartışmaların ideolojik ve bilimsel yönelimi de seçilen metinlerin nasıl çevrileceğini belirliyordu (s.143).

Çeviri faaliyetinin erek kültürlerin felsefe ve düşünce dünyası üzerindeki etkisinin “ithal” otorite arayışıyla sınırlı olmadığını, yeni görüşler ve değerlendirmeler oluşmasına, erek kültürde yeni bilgi “otoritelerinin” ortaya çıkmasına kaynaklık ettiğini de unutmamak gerekir. Bazen muhalefetle de karşılaşsa çeviri kültürlerin, birbirlerine olan yabancılıklarını gidermede ve gelişimlerdeki en etkin gereç olmuştur:

...10. ve 11.yy.larda çeviri Yunan eserlerinin seviyelerinin üstüne çıkan Arapça özgün bilim ve felsefe yazıları öylesine baskın ve yaygın bir hal kazandı ki bu eserlere karşı “öze dönüşçü” bir tepki ortaya çıktı. Bilime ve felsefeye yaklaşımları deneyci ve yaratıcı olmaktan çok, skolastik ve kuralcı olan dar görüşlü bazı bilginler, “yanılmaz” saydıkları Yunan bilim adamlarının öğretilerinin sulandırılması olarak gördükleri bu gelişmeye tepki gösterdiler, söz ve eylemleriyle özgün Yunanca eserlere (tabii ki Arapça çevirileri aracılığıyla) geri dönülmesini savundular (Gutas, s.149)

Batı felsefesi çeviri yoluyla değişik dil ve kültürlerde önemli bir bilgi “otoritesine” dönüşmesine rağmen Pym’in de vurguladığı gibi çeviri üstüne geleneksel bir söylemi yoktur. Pym, Robinson’un¹⁵ çalışmalarına da gönderme yaparak çeviri kavramının Yunan felsefi söyleminde hemen hemen hiçbir rol oynamadığına dikkat çeker ve bu tutumu Yunan kültürüne özgü bir ırkmerkezcilik¹⁶ ile ilişkilendirir. Bu durumun, Yunan kültürünün tüm yabancı dilleri “barbar”¹⁷ görme eğilimine bağlanabileceğini söylerken, bu dışlamanın Roma kültüründe ve Ortaçağın büyük bir bölümünde de sürmüş olmasına dikkat çeker (2002: s.2). Roma kültürü ve Ortaçağ kültürü için (yeni paradigma

¹⁵ Douglas Robinson, *Western Translation Theory*, St. Jerome Publishing, 2002 [1997].

¹⁶ Ethnocentrism

¹⁷ Yunanca’da *barbaros* yabancı anlamına gelmektedir.

Katolik Hıristiyanlık da olsa) Yunan Felsefesi ve kültürü en yetkin otorite olmayı sürdürmüş ama çevirisel konumu ve kökleri hep görmezden gelinmiştir.

Robinson'un çalışmaları bu tarihsel süreçte çevirinin baskı altında ve geri planda tutulduğunu göstermeye yöneliktir. Meschonnic de (1999:32-34) benzer çalışmalar yapar ve Avrupa'nın kültürü (felsefesi nedeniyle Yunanca'dan, dini nedeniyle İbranice'den yapılan) çeviriler üzerine temellenen tek kıta olduğunu ileri sürer. Bu durumda söz konusu çevirisel köklerin çevirilere özgün metin muamelesi yapılarak gizlenmesi söz konusudur. Berman aynı eleştiriyi İslam kültürleri için yapmıştır, bu kültürlerde, özgün metinlerin çeviri bir kez tamamlandıktan sonra tahrip edildiği var sayılır (Pym, 2002, s.2). Bir bilgi otoritesi ve kaynağının, çeviri ürün olarak yani ikincil bir ürün olarak sunulması, "şüpheli" bir kaynak gibi sunulması, ona olan güvenin sarsılmasını sağlayabileceğinden olsa gerek bu sessizlik uzun sürmüştür.

Pym bu tutumun ancak yeni metinleri taşıdıkları fikirlerinin kabul edilmemesi ve tepki toplama olasılığı nedeniyle benimsenmiş olabileceğini, yeni fikirler taşıyan metinlerin yazarlarını korumak için onları çeviriyemiş gibi sunmanın yeğlenmiş olabileceğini ve bu durumun, sadece İslam geleneğinde değil, batı kültüründe de, özgün metinleri bulunamayan, çok sayıdaki şüphe çekici felsefi çeviriyi açıklayabileceğini düşünmektedir (2002, s.2).

Bu durumda yeni bir fikir ve "otorite" kaynağının yani yeni bir paradigma "adayının" çeviri gibi sunulması (sözde çeviri olgusu), var olan etkin paradigmalara çeliştiğinde onu değersiz kılmaya yetecek bir mazerete dönüşebileceği gibi düşüncenin ve iddianın yabancılık mazeretiyle "hoşgörü" ekseninde değerlendirilebilmesini ve "kabul edilebilirliğini" de arttırabilecektir. Yani her durumda erek kültürde gerçek yazar, kendi kültürüne "yabancılık" nedeniyle risk almamış olacaktır. Bu durum, anlamlandırma ve anlamlandırma otoriteleri seçiminin toplumsal dinamiklerle ilişkisini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Bilgi kaynakları ve otoriteleri, düşünme ve davranış biçimleri toplumsal uzlaşmalara bağlı olarak çoğu kez içerikleri üzerinde fazla düşünülmezsizin kabul görürken, yeni fikirlerin ve yöntem önerilerinin kabulü, her dönemde, her toplum için oldukça zordur. Bu tür uygulamalar o dönemde sözde çevirilerin yaygınlaşmasını da neden olmuş olabilir. Her toplumun benzer

süreçler yaşamış olduğu düşünülebilir. Kabul görmeyeceklerine inanan yazarlar, kendi metinlerini sözde çeviriler olarak sunmuşlardır.

3.2. TARİHSEL DİLLER HİYERARŞİSİ VE ÇEVİRİNİN DEĞER(SİZ)LİLİĞİ

Pym, metinlerin çevirisel kökleri üzerinde durmayan bir felsefi söylem geleneğinin dayandığı ikinci nedenin Latin çağlarındaki **teolojik diller hiyerarşisi** egemenliği olabileceğini vurgular. Bu hiyerarşide en üstte kutsal vahiy dilleri (İbranice, Yunanca, Arapça, kimileri için Sanskritçe) bulunur, sonra aracı aydınlanma dilleri (özellikle Latince) ve sonra yeni ortaya çıkmaya başlayan yazılı halk dilleri (İngilizce, Fransızca, Almanca, vb.) gelir, konuşulan patois¹⁸ ise değerlendirme dışında bırakılmıştır. Pek çok çevirmen bu hiyerarşiden etkilenmiştir. Çeviriler özgün metinden aşağı, değersiz ürünler olarak görünmüş ve bu bakış açısını yansıtan pek çok eğretileme ortaya çıkmıştır. Çeviri prestijli dillerden daha aşağı dillere yönelik bir aşağılaştırma etkinliği olarak görüldüğünden onunla ilgili düşünceler geliştirmek gerekmemiş olabilir (s.2). Üstün fikirlerin, daha az değerli dillere sahip toplumlara aktarılması gibi algılanmış olabileceğinden, bu otorite aktarımı, ne eylem üzerine, ne de içeriği üzerine düşünmeyi gerekli kılmamış olabilir.

15.yy.a gelindiğinde, Ortaçağın etkin paradigmasını sarsan Rönesans Hümanizminde halk dilleri değer kazanmış ve böylece Latince prestijli konumunu yitirmeye başlamıştır. Bu dönemde Leonardi Bruni çeviride zarafet vurgusuyla çeviriye ciddi bir düşünce nesnesi olarak değer verilmesini sağlamıştır (Pym, 2002: s.2).

3.3. ÇEVİRİ ÜRÜNÜN YABANCILIĞI/YERLİLİĞİ

Romantizm döneminde çeviri ürünlerin çevirisel kimliklerinin farkına varılarak değerlendirildikleri görülebilir. Pym'e göre Alman Romantizmi çeviriye değer verilmesinin en üst düzeye çıktığı düşünce akımına dönüşmüştür. Wilhelm von Humboldt (1836)'un çalışmaları çevirinin gelişmekte olan erek

¹⁸ köylü dili, yerel lehçe, belli bir bölgeye özgü ağız.

dilleri nasıl standartlaştırabildiği ve yeniden şekillendirebildiğinin farkındalığını içerir. Humboldt'un yaklaşımı yerleşik kültürler dışındaki kültürler üzerinde çalışarak gözlemlerini aktarması nedeniyle diğer batılı kuramcılardan farklıdır. Dillerin farklı dünya görüşleri olduğu iddiasını taşıyan Humboldt, çeviride yabancılaştırma stratejilerine öncelik verir. Kendi kültürü içinden baktığından yabancı metinleri Almancaştırmaktan yana değildir, aslında Schleiermacher de aynı görüştedir. Bu bir çevirinin, bir başka erek dil metni gibi değil, bir çeviri gibi okunması gerektiği anlamına gelmektedir. Schlegel için bu uç noktadan korunma bir çeviride “yabancılık” (Fremdheit) ve neyin “yabancı” (das Fremde) olarak değerlendirilebileceği arasındaki kavramsal çizgiler arayışını içerir. Alman Romantizminde ortaya çıkan bu tür ayrımlar kuramsal olarak çevirilerin Alman dilinin ve kültürünün gelişimine katkıda bulunmasını sağlar. O dönemde bu yaklaşımın yanı sıra çevirileri, potansiyel olarak tümüyle ulusal olmanın dışında tamamen farklı bir metin türü olarak görme yaklaşımı da hatta çevirilerin ayrı bir yazınsal tür olduğu fikrini benimseyenler (Levy) bile söz konusudur (Pym, 2002: 2-3).

Alman Romantizminin bu tutumu tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Tarihsel süreçte çeviri değersiz, özgün olmayan, aşağı konumda bir ürün sayılırken, öte yandan Humboldt'un vurgusuyla ve daha önce de bir başka bağlamda vurguladığımız gibi kültürlerin gelişip serpilmesini sağlayan bir etkinliğe ve ürüne dönüşür.

İtalyan Romantizminin ünlü şair ve düşünürü Giacomo Leopardi ise, diller ve çeviri yetkinlikleri arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde şekillendirir ve Avrupa dilleri arasında Latince ve Yunanca'dan çeviri yapmaya en uygun dil olarak kendi dili İtalyanca'yı yüceltir. Fransızca ve Almanca'nın ise çeviri yetkinliklerinin dönemlerinin dil ve çeviri anlayışları bağlamında sorgular. Romantizm'in doğa ve doğallık kavramlarını çeviri ürünlerin ve çeviri ediminin değerlendirilmesinde kullanır. Çeviri yetkinliği açısından Avrupa dilleri arasında İtalyanca'yı birincil sıraya yerleştirdiği bir diller hiyerarşisi kurar ve ulusal dilin onu kullanan ulusun karakterini yansıtması gerektiğini söyler. Ancak mükemmel bir dil bunu yapabilir, dilin mükemmelliğini de tamamen özgür olmasına rağmen, diğer dilleri gücül olarak barındırmasıyla mümkündür. Bu saptamayı İtalyanca'nın Latince ve Yunanca ile

ilişkinin göz önüne alarak yaptığını unutmamak gerekir. Leopardi Almanların gelişkin bir uygarlıkları olmasına rağmen, yapılan çevirilerde ve yazınsal yapıtlarında ulusal karakterlerini yansıtmaktan uzak olduklarını söyler (Parlak, 2000: 95-97). Leopardi'nin bu gözlemleri aynı döneme ait bir çeviri tutumunun nasıl farklı biçimlerde yorumlanabileceği gösterdiği gibi, Romantizmin Alman kültürü ve dili boyutunda “yabancılık” vurgusunu öne çıkarırken, İtalyan dili ve kültürü bağlamında “yerleştirme” beklentilerine uygun bir çeviri geleneğinin hüküm sürdüğünü gösterir.

Alman Romantizmi bu bağlamda çeviriyle ilgili iki miras bırakmıştır. İlki, kaynak metnin mutlak yabancılığını kabul ederek çevirinin yerleştirme biçimlerine karşı çıkmıştır. Pym'e göre “eğer yerleştirme baskın, prestijli bir kültürün normu ise, yabancılaştırma konusundaki Alman ısrarı, ötekini dışlamaktansa, memnuniyetle kabul eden bir açıklık biçimi olarak etik terimler içinde idealleştirilebilir” (s.3). Aynı tutumu, çeviri yoluyla erek dil ve kültürün değişimini kabullenmeme ve onları “yabancılıktan” koruma eğilimine de bağlamak mümkündür.

Ortega y Gasset, Meschonnic, Antoine Berman, Venuti gibi kuramcılarda bu Alman Romantik ikiliğinin (yabancılaştırma/yerleştirme) izleri görünür ve bu ikilik onların çalışmalarına temel oluşturmuştur. Tüm bu bağlamlardaki çeşitli tartışmalar yine de çevirilerin erek diller ve kültürler üzerindeki etkileri ile ilgilidir. Bu kuramcılarının çalışmalarında çeviri, bir kültürel karşılaşma biçimi olarak değerlendirilip ele alınmıştır (Pym, 2002: 3). Asla unutmamız gereken nokta ise, çevirilerde, ister yabancılaştırma, ister yerleştirme stratejisi kullanılsın belli güç ilişkilerinin ortaya çıktığıdır. Hem çevrilecek metnin ve yazarının seçimi, hem belli bir çeviri stratejisi seçimi betimleyici bir çalışmada tüm bu güç ilişkilerini hem metin içi bağlamda, hem de metnin erek kültürde çoğul dizgede edindiği yer bağlamında gözler önüne sermeyi sağlayabilir.

3.4. ÇEVİRİ VE ONTOLOJİK HERMENEUTİK

Alman Romantiklerinin konumuzla ilgili en önemli mirası aslında hermeneutik gelenektir. Bu gelenekte vurgu kaynak metnin ya da çevrilen

yazarın kimliği ve niyeti ile ilgilidir. Yabancılaştırma/yerlileştirme vurgusunun farkına varılması bile çeviri yapmanın birden fazla yolu olduğunu göstermeye yeter. Bunun dışında bu durumu çeviri yapanın kimliği, çevirinin yapıldığı dönem vb. bileşenler destekler. Ayrıca metinlerin birbirinden farklı yorumlara yol açacak bileşenler içerdiğini de unutmamak gerekir. Hiçbir metin yazarın “niyetini” olduğu gibi yansıtan bir çeviriye izin vermeyeceği gibi, yazarın niyeti kavramı da oldukça tartışmalıdır¹⁹. Bu durumda kaynak metnin konumu sorunlu hale gelir ve onu çevirmeye kalkan kişinin metinle ilişkisini nasıl tanımladığı ve erek kültür dizgesinde nasıl konumladığı önem kazanır.

Pym, fenomenolojinin temelinde bulunan bu sorunun Husserl, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur tarafından da ele alındığını ve sadece Heidegger’in çeviriyi bir felsefi açıklama ve belki de düşünme biçimi olarak kullandığına dikkat çeker:

Onun çeviriye özel ilgisi sadece yorumların çoğulluğuna değil ama bir dil ontolojisine, niçin pek çok dil olduğuna ve özellikle de klasik Yunanca ve Almanca arasındaki bulunduğu farz edilen hayrete şayan denklik ilişkisine yöneliktir. Bu konuda Heidegger, Walter Benjamin ile birlikte, o ana kadar Alman Romantizminde oyun dışı bir figür (bu figürler arasındaki pek çok ilişki için bkz. Steiner 1975) olarak bırakılan Hölderlin’in bölük pörçük fikirlerine yaklaşmıştır. Benjamin için temel fikir özgün ifadenin kendi formunda çoğul anlam içerdiğidir, tıpkı İbranice yazım karakterlerince temsil edilen sayılardan anlamlar oluşturan Kabalistik geleneğin yaptığı gibi. Özgün form üzerinde çalışmak, o saklı anlamları gün ışığına çıkarmak çevirinin görevidir. Benjamin’in “Çevirmenin Görevi” (1923) başlıklı makalesinde bu durum her dilin aslında daha büyük bir bütünün bir parçası olduğu ve çevirmenin inayetini yitirmiş ilahi bir anlamın parçalarını bir araya getirdiği fikri ifade edilir (2002: 4).

Yukarıdaki alıntı insanın anlam arayışını ve bu arayışın teolojik kökenler ile ilişkisini göstermesi açısından oldukça aydınlatıcıdır. Andığımız filozofların hepsindeki örtük metafizik çağrışımlar insanın yaşam karşısındaki anlamlandırma çaresizliğinin de göstergesi sayılabilir. Oysa geleneksel olarak

¹⁹ Yazarın niyeti, metnin niyeti vb. kavramlar için Bkz. Umberto Eco, *Lector in Fabula*, Milano: Bompiano, 1979.

metinler ve çoğu kez, metnin kültürel anlamını bilmeden, o metnin içerdiği dilsel bağlam ile karşı karşıya kalmak zorunda kalan çevirmen için böylesi bir görev gerçekten “ulvi” ve “ulaşılması imkânsız bir hedefe” dönüşmektedir. Burada çeviri bağlamından çıkıp bir an için anlamlandırma bağlamına dönersek, şiir ve özellikle de Hölderlin ile ilgilenen Alman hermeneutiğinin ontolojik yönelimli filozoflarının, edebiyat kanonu tarafından “bölük pörçük” ve parçalı sayılan şiirlerle ve anlaşılması güç şairlerle uğraştıklarını hatırlatmak gerekir. Bu durum, dilsel uzlaşmanın toplumsal uzlaşmayı yarattığı gerçeğiyle ilgili olduğu kadar, şiirin ve şairin yeni, gizil, hayata dair söylenmedik anlamlar ürettikleri inancından da kaynaklanmaktadır. Benjamin’in şiire ve şiir diline yüklediği bu görev ve bu görev bağlamında çevirmene yüklediği sorumluluk ontolojik bir hermeneutik bağlamında anlamlı olabilir ama bu noktada iki önemli noktayı gözden kaçırmamak gerekir. İlki, böylesine yeni Platoncu çağrışımlar içeren ontolojik bir hermeneutik dilin ve çevirinin toplumsal iletişim ve uzlaşma gereci olarak tanımlandığı bağlamlarından daha özel ve özgün bir bağlama gönderme yaparak “çeviri” konusunu ele almaktadırlar. “Bireysel”, “tekil” ve “özgün” bir dil kullanımını gerektiren “şiir” bir yazınsal ürün olarak yazarın ontolojik duruşuyla ilgili pek çok şey söyleyebilir. Ancak, çeviri olgusunu ve çevirmen kimliğini ve görevini böylesi bir ontolojik hermeneutik bağlamında ele almak sorunlu olabilir. Bu tür bir ontolojik hermeneutiğin betimleyici çalışmaların ortaya çıkardığı çeşitli nedenlerle kaynak metin ve erek metin ilişkisinin farklılaşabileceğini gerçekliğiyle birleştiğinde genç bir bilim dalı olan çeviribilime eğitim alanında aradığı yöntemsel tutarlılık ve buna bağlı kuramsal gelişim açısından kullanılabilir ve yararlı olduğunu düşünmüyorum. Bunun temel nedeni ise epistemolojik bir arayış içindeki olan çeviribilimin, gelişiminin bu aşamasında bu türden bir ontolojik sorunla yöntemsel ve söylemsel çerçevesini sınırlamakta güçlük çekebileceği düşüncesinde odaklanıyor.

Yöntemsel tutarlılık çeviribilimin uygulama ve eğitim alanı için çok önemlidir. Kültürel araştırmalar ve çeviri eleştirisi için kullanılan yazınsal çeviri örneklerinin, çeviribilimin uygulama ve eğitim alanına yararlı

olabilmeleri için ontolojik hermeneutikten daha belirgin bir yöntemsel gerece gereksinim duyduklarını düşünüyorum.

3.5. YAZARIN/METNİN NİYETİ VE ÇEVİRİ

Yazarın niyeti ve metnin niyeti konusunda tamamen farklı düşünen kuramcılar vardır. Chau'nun konuyu ele alış biçimi ise şöyle: “Bir metnin hiçbir doğru nesnel anlaması olmadığından, hiçbir çeviri kendi kaynağını tamamen temsil edemez ve tüm çeviriler kaynak metnin anlamını değiştirmekten kurtulamazlar...”. Chau bu genel yaklaşımın çevirmeni hemen daha mütevazı ve daha sorumlu kıldığını, gerekli eşdeğerlilik yanlıgılarına tutsak kalmaktansa bir çevirinin aktif yaratımında yer aldığını ileri sürer (Alıntı, Pym, 2002: 4). Bu yaklaşım çevirinin bir yeniden yazım ve yaratım süreci olduğunu desteklemektedir. Her çeviri, yer aldığı erek kültürde, yeni bir metin olarak ortaya çıkar. Kaçınılmaz olarak, çevirinin yapıldığı dönemin ve çevirmenin etkin kültürel tutumlarını ve seçimlerini barındırır.

Bu tür bir yaklaşımın çevirmeni sadakat ya da eşdeğerlilik etiğini çığneme konusunda cesaretlendirdiğini ileri süren kuramcılar da vardır. Gerçekten de böylesi bir yaklaşımla tarihsel süreçte çevirinin iki önemli kavramı olan sadakat ve eşdeğerlilik sorununu yeniden gündeme getirir ve aslında bu iki kavramın sorunluluğu konusundaki fikirleri de anlaşılır kılar.

Bu açıdan bakıldığında Chau ve Umberto Eco benzeri bir hermeneutik yaklaşım benimseyen yazarların görüşleri, çeviri ve anlamlandırma konusunda da, günümüzde etkin olan “evrensellik”, “mutlaklık”, “değişmez anlam” benzeri kavramlarla ilgili kuşkuları destekler ve gerekçelendirir. Zaten bu yazarları da anlamadan, sadece ve sadece Dilthey hermeneutiğini ve tarihselciliğini, Gadamer'in “önyargı” kavramını, kültürel görecilik tartışmalarını ve betimleyici çalışmaların sunduğu verileri hatırlamak bile bize “doğru ve tam” yorumun ve çevirinin tartışmalı ve sorunlu kavramlar olduğunu göstermektedir.

Eşdeğerlilik ve sadakat kavramlarıyla ilgili bu yeni bakış açısıyla her hangi bir kaynak metin ögesini çevirmenin sadece tek bir yolu olduğu görüşünün reddedilmesi ve farklı çeviri seçimlerinin kabulü kolaylaşmıştır. Bu

durumda asıl mesele, çevirinin nasıl ve neden kaynağı tarafından belirlendiğini anlamaya çalışmaktır. Bu noktada da erek kültür dizgesinin o çeviri metne gereksinimini sorgulamak ve metnin erek kültürde nasıl bir kültürel ortamda, hangi kültürel ya da toplumsal gereksinimlere karşılık vermek üzere çevrildiğini görmeye çalışmak önemlidir. Dilthey’in tarihselciliğini ve göreciliğini bu bağlamda kullanmak çeviribilime ontolojik hermeneutikten çok daha fazla yarar sağlayabilir. Kaynak metnin çeviri metni nasıl ve niçin belirleyip ortaya çıkan ürünü etkilediği, erek kültür dizgesinin ve çevirmenin kimliğinin ürün üzerindeki etkilerini ancak betimleyici çalışmalar ile saptamak mümkün olabilir. Bu durumda bile, betimleyici çalışmaların sonuçlarını yorumlarken kültürel göreciliğin, yorumun yapıldığı dönemin etkin düşünce ve kültür paradigmalarının farkındalığı birincil planda önem taşır.

3.6. ANALİTİK FELSEFE VE ÇEVİRİ

Amerikalı analitik filozof William Quine “Çeviri ve Anlam” başlıklı makalesinde belli bir verinin birden fazla kuram ile açıklanabilmesinin ve kuramlar arasında karar kılmayı sağlayacak bir yol olmamasının yarattığı genel sorunla ilgilenmiştir. Hermeneutik gelenek sonunda bu problemi çözenin ontolojik, etik ve teolojik yollarını aramıştır. Quine, teknik, mantıklı bir yanıt arayan tutucu bir analitik gelenekten geldiğinden davranışçılık üzerinde durmuş ve sadece şüpheciliğe götürebilecek bir yol izlemiştir. O çok açık bir biçimde çeviriyi bir düşünce deneyi, genel bir epistemolojik ilkenin bir yanılması olarak kullanılır (yine de bu ilke çeviri belirsizliği olarak bilinir). Quine, gerçek yaşam koşullarıyla örtüşmediğini kabul etmesine rağmen kültürler arasında daha önceden kurulmuş hiçbir ilişkinin bulunmadığı “radikal bir çeviri” durumu önerir. Bu uslamasıyla vardığı sonuç şudur: çevirinin mutlak belirlenmesi olamaz. Böylece onun belirsizlik tezi ortaya çıkar (Pym, 2002:4).

Analitik felsefede çeviri ilginç bir test olgusu olmaktan öteye gidememiştir. Quine’in ortaya koyduğu belirsizlik tezi çeviribilimin epistemolojik sorunlarından biridir. Antropolojik araştırmalarda da çeşitli uygulamalar bulmuştur ama genel bir epistemolojik ilke olarak, Chomsky’nin

çevirinin belirlenemezliği “doğru ve olağan bir şeydir” (1980: 15, Alıntı Pym, 2006: 6) ifadesindeki gibi genelde aşkın konumlara saplanmıştır. Katz’ın söylediği gibi, eğer iki çevirmen aynı cümleyi iki farklı şekilde aktarırsa ve iki aktarımda eşit ölçüde kabul edilebilirse, çevirmenler kişisel olarak aynı fikirde olmayabilirler ama aslında bu durumda ortada üzerinde tartışabilecekleri bir şey yoktur (Pym, 2004: 6).

Analitik felsefe ve çeviribilim açısından bir başka önemli dönemde John Searle ve Jacques Derrida arasında 1983-1988 arasında gerçekleşen tartışmadır. Searle, sözcüksel anlamın varlığını savunur. Derrida ise anlam ile ilgili herhangi sabit bir alan olmadığını...Aslında bu tartışma çeviriyle doğrudan ilgili değildir, asıl konusu paylaşılan ya da paylaşılmayan kültürel uzlaşımlarla ilgilidir (Pym, 2004: 6). Bu tartışmadan ortaya çıkan sonuç aslında başkalık sorunlarına dilsel ve yazınsal yaklaşımlar arasında bir ayrım çizgisi çekmesidir. Aslında bu tartışma özünde çeviriyle ilgisi olmasa da yarattığı ayrım, çeviri kuramında felsefi söylem otoritesi konusunda derin etkiler bırakmıştır (Pym, 2004: 7).

3.7. GÖSTERGEBİLİM VE ÇEVİRİ

Jakobson ve Pierce’in göstergesel ilke vurguları ve göstergebilim çalışmaları da anlamın sürekli bir yorumlama ve çeviri süreci olduğuna dikkat çeker. Pym’e göre göstergesel işlev ilkesi çevirilerin anlamı aktardıkları ya da yeniden ürettikleri değil ama etkin bir biçimde yarattıkları anlamına gelir ve en başlarından itibaren, bu düşünce, ilk araştırmaları kesinlik arayışına, sağlam bir düşünce zeminine yönelik olan (Peirce ve Jacobson da dahil olmak üzere) pek çok söylemde yer almıştır. Ancak bütün bu araştırmacılar zamanla “sınırsız anlam” üretimi noktasına varmışlardır. Derrida’yı bu perspektiften okumak, çeviri kuramı açısından da bu perspektiften değerlendirmek gerekir. Böylece yorum ve yeniden yorumun kesintisiz bir süreç olduğu, bu süreçte anlamı dönüştürmekten çok sürekli olarak onu yaratmanın söz konusu olduğu vurgusunun öne çıktığı görülecektir.

Böylece temelde şunu söyleyebiliriz felsefe çevirinin kuramsallaştırılması için bir otorite olarak kullanılmıştır ve kullanılmaktadır.

Bu süreçte kuramsallaştırma sürecine yukarıda değinmeye çalıştık ama bu sürecin temel çeviri pratiği ve eğitimine katkısını kısa vadede görmek mümkün olmadığı gibi, kültürel görecilik argümanının ve pek çok başka kültürel değişimin günümüzde belli alanlarda “etik” tartışmasını gündeme getirdiği gibi, çeviri alanında da getirmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın son bölümünde çeviri etiği konusuna felsefi hermeneutik bağlamında değinilecektir.

Bu bölümde, dil, kültür, anlamlandırma boyutunda çeviribilimin felsefe ile ilişkisine değinilmeye çalışılmıştır. Çeviribilimin genç bir akademik alan olarak kuramsal yaklaşımlarını temellendirirken felsefeden ya da diğer insan bilimlerinden nasıl yararlanmaya çalıştığını vurgulamak hedeflenmiştir. Bu arada gözden kaçırılmaması gereken iki önemli ayrıntıyı da anımsatmak gerekmektedir. Postmodern ve postyapısalcı dönemin felsefi yaklaşımlarını yakından takip eden bazı çeviri kuramcıları çeviride kaynak kültürün yabancılığını koruma argümanını (Venuti, Berman) etik bir sorumluluk adına ileri sürerken kendi tarihselliklerini de bu kültürel bağlamı yansıtan görüşleriyle ortaya koymaktadırlar. İkinci önemli ayrıntı da, diğer insanbilimleri disiplinlerinin çeviriye yönelik ilgisinin artmasıdır. Çeviri artık kültürel incelemeler alanının özellikle de sosyoloji ve antropolojinin öncelikli araştırma nesnelerinden birini temin edebileceği bir bütünce sunmaktadır.

3.8. EYLEM KURAMI VE ÇEVİRİ

Yukarıdaki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız gelişmeler çeviribilim alanında gözleri metinden “çevirmene” yöneltmiştir. Çevirmen, Vermeer’nin Skopos kuramında, Pym’in “kültürlerarası uzamın” aktörü tanımında, çeviri etiği ile ilgili önemli çalışmalar yapan Chesterman’ın deontik mantıktan aldığı terimlerle üretici ve önleyici eylemlerin eyleyeni olarak çeviribilim kuramlarında metinden daha önemli ve öncelikli bir figüre dönüşmüştür. Çevirmen rolü tartışmasında, Levinas’ın ötekine yaklaşımı ve sosyoloji alanın da kullanılan Bourdieu’nun *habitus* kavramının çeviribilim alanında kullanılmaya başlamasının da etkisini gözden yitirmemek gerekir. Bu noktada temel olarak vurgulamamız gereken şey çeviribilimin kendisine kuramsal

temellendirme için felsefi otorite ararken bir yandan da sürekli felsefenin ya da diğer insan bilimlerinin terimlerini ödünç alıp başka bağlamlarda ya da benzer bağlamlarda kullanmaya başladığıdır. Çevirmenin kaynak metnin kölesi ve sadık aktarıcısı rolünden sıyrılıp etkin eyleyen olarak “görünür” hale gelmesi de bu tartışmaların ve kuramsal temellendirme çalışmalarının en önemli katkılarından biridir.

4. ÇEVİRİ ETİĞİ

Bu noktaya kadar çeviri eylemini, ürününü, ürünün kültürel bağlamdaki yerini ve eyleyenini kendine konu edip büyük bir ağ içinde kabul edilebilir bir kuramsal temellendirme ile ortaya koymaya çalışan çeviribilimin felsefe ile ilişkisine değinmeye çalıştım. Bu noktada ise, bütün bu anlam belirlenemezliği, anlamın tarihselliği, görelilik ve öznellik tartışmalarının çevirmenin her gün eylediği, her gün kaçınılmaz olarak çeşitli gereksinimler için çeşitli çeviriler ürettiği günümüzde üstelik telif hakları bağlamında çevirisinin “sahibi” sayıldığı bir ortamda nasıl bir etik sorumluluk taşıyabileceğini tartışmaya çalışacağım. Bunu yaparken çeviri ve felsefi hermeneutik bağlamından kopmamak için öncelikle günümüz hermeneutik etiği ve kanıtlayıcı etik başlıklarında iki bölüm ile günümüz sorunları açısından etik meselelerin nasıl bir kuramsal temellendirme ile ele alındığına kısaca değinmeye çalışacağım. Daha sonra ise çeviri etiği bağlamında çalışan akademisyenlerden Andrew Chesterman’ın faydacı ve sözleşmecî etik ve deontik mantıktan yola çıkarak geliştirdiği çeviri etiği yaklaşımını tanıtmaya çalışıp Türkiye bağlamındaki çeşitli sorunlarla ilişkilendirmeyi deneyeceğim. Sonuç bölümünde ise tüm bu tartışmalardan çeviri, çeviribilim ve felsefi hermeneutik bağlamında nasıl yararlanabileceğimiz konusundaki gözlem ve çıkarımlarını sunmayı deneyeceğim.

4.1. HERMENEUTİK “ETİK” VE ÇEVİRİ

Enrico Berti, değişen yaşam koşullarımız ve buna bağlı olarak ortaya çıkan (yapay dölleme, ötenazi, genetik oynamalar vb) yeni etik sorunları, konu alan yazısında, günümüzün en önemli felsefi yönelimini hermeneutik olarak görür ve bu felsefi yönelimin içinde “yorum etiği” olarak adlandırılması uygun bulunan yeni bir etik biçimi ya da felsefi pratiğin gelişmekte olduğunu söyler. Almanya’da Gadamer ve okulunun, Fransa’da Paul Ricoeur ve İtalya’da Luigi Pareyson’un konumlarının önemli olduğunu ama bu konumların önemli özgünlük izleri taşımalarına rağmen etikle ilgili yaklaşımlarında Hıristiyan geleneğine daha yakın göründüğünü söyler:

Gadamerci hermeneutiğin içinden doğan etik, bu etiğin üzerine sonradan diğer Alman felsefi akımlarının birleşip kaydedilmesi ve Fransa’da, İtalya’da, Amerika Birleşik Devletlerinde bulunanlar da dahil bundan doğan bir dizi müteakip eklenmenin temelinde, ana çizgileriyle Gadamer’in Aristotelesçi geleneğin pratik felsefesi olarak tanımladığı çıkış noktası bulunur. Aristotelesçi geleneğin pratik felsefesinin yeniden keşfi, Almanya’da eleştirmenlerince (M.Riedel) bir “yeniden yetkin hale getirme” den, pratik felsefenin taraflarınca da bir yeniden doğuştan söz edilmesine neden olmuştur (1990:2).

Berti’ye göre Yeni Hegelcilerin, Hannah Arendt ve Avrupalı akademisyenlerinin pratik felsefeye yönelmeleri “Yeni Aristotelesçilik” denilen fenomeni başlatmıştır. Gerçekten de çeşitli akımlarda kullanılan *ethos* kavramı toplumsal yaşama, *phronesis* kavramı Aristotelesçi erdeme gönderir ve bu akımlar hermeneutik etik temellendirmelerinde bu kavramları kullanırlar. Berti bu göndermelerin tutucu bir yanları olduğunu vurgular: çünkü *phronesis* daha önceden verilmiş iyi bir amacın gerçekleşmesine en uygun araçları bulma yetisidir, genelde etik erdemin önceden sahipliğince garanti edilir ve *ethos* belli bir toplumda geçerli olan adetlerdir, kanunlarca onaylanmış ve kurumlarda ete kemiğe bürünmüşlerdir. Oysa Arendt’e gönderme yapan akım, özenle hazırlanmış daha iyi yaşam olarak *aktif yaşam* düşüncesinde kurum olarak Yunan *polis*’ine, eleştirel tutum olarak Yunan felsefesine yönelik gönderme ağırlıklı da olsa tutuculuk suçlamasıyla daha az karşılaşır (Berti, 1990: 2).

Berti bu üç akımının temelindeki tek kaynağın Heidegger öğretisi olduğunu vurgular. Gadamer, Ritter ve Arendt, Heidegger’in Aristoteles hakkındaki derslerine katılmışlardır. Heidegger bu derslerde Aristoteles’in pratik yaşam çözümlemesinde özenle hazırladığı temel kategorilerden (*praxis, poiesis, phronesis, ethos*) yararlanarak ilerlemiştir, Heidegger, onları ontolojik kategorilere dönüştürmüş ve tam olarak her türlü pratik anlamdan arındırmıştır (s.2). Berti’nin bu noktada Heidegger’e yaptığı temel eleştiri, Aristotelesçi pratik felsefenin özellikle fizik metafizik temelini yani antropolojik temelini kesip atmış ve onu basit bir varlık çözümlemesine indirgemiş olmasına yöneliktir.

Bu noktada etiğin ödevi varoluşsal durumun anlamının basitçe anlaşılmasına indirgenmiştir yani öncelikle hâlâ gelenek olarak anlaşılan, son çözümlemede dil tarafından özellikle de şiirin dili tarafından inşa edilmiş basit bir “barınak”, bir insani yerleşim olarak, “varlığın evi” olarak anlaşılan geçerli *ethos*’un doğrulanmasına indirgenmiştir (Berti, 1990:3).

Bu perspektifte etik, verili olan gerçeklik karşısında her türlü eleştirel anlamını yitirmekle kalmaz aynı zamanda her türlü buyurgan, normatif değerini de kaybeder. Geleneksel anlamda etiğin nesnesi olarak değerlendirilen “varolmak zorunluluğunun” yerini varlık alır: en derin anlamıyla anlaşılmış, en özgün biçimde yaşanmış, şiirsel biçimde ifade edilmiş bir varlık, ama sürekli olarak önceden varolduğu durum kabul edilse de, hiçbir dönüştürme, değişim ya da basit bir restorasyon iddiası bile yoktur. Bu nedenle, bu felsefeye ve bundan türeyen hermeneutiğe, yeni Hegelcilik ve yeniden değer kazanmış pratik felsefe gibi tüm diğer felsefelere yönelik tutuculuk suçlaması en iyi biçimde açıklanabilir (Berti, 1990:3).

Berti bu bağlamda Heidegger düşüncesinin etik içermeyen bir felsefe olduğunu söyler. Berti’ye göre bu felsefe yeni teknolojilerin ortaya koyduğu ahlâksal sorunların çözümü için hiçbir yol gösterme sunacak düzeyde değil, sunsa sunsa ekolojistik türden belli belirsiz bir bilgi sunar, bu da şeyleri oldukları gibi “var olmaya bırakmak” olarak anlaşılır, yani doğa da, hayvanlar da, insan da, nasılsa öyle kalabilirler (3).

Berti’ye göre Anglo-Amerikan kültüründen gelen ve eşit ölçüde “yeni Aristotelesçi” sayılan diğer yazarların da çok benzer bir sonuca ulaşmaları anlamlıdır. Örneğin Alasdair MacIntyre en önemli iki kitabında (*After Virtue* ve *Whose Justice? Which Rationality?*) çözümü Aristoteles’e dönüştürür, etiğin Nietzsche’ci yıkımına geçerli tek seçeneği onda görür (3).

Berti’ye göre günümüzde etik sorununu, Heideggerci bir yönelimle ele alan pek çok düşünürde Aristotelesçi olan tek şey, Aristoteles tarafından bir etik inşa etmekten çok, insan gerçekliğini tanımlamak için kullanılan bazı kategorilerin belli belirsiz bir biçimde yeniden ele alınmasıdır:

Gerçekten de, bütün bu yazarlar Aristoteles etiğinin en orijinal yanını, yani onun felsefi temelini, yani onu basit bir “bilgelik” biçimi değil de, akılcı kanıtlamalar aracılığıyla yani diyalektik kanıtlamalarla, hakiki ve tam bir “pratik felsefe” yapan şeyi gözden kaçırmışlar. Aristoteles’in de (fizik, ama özellikle matematik ve metafizik gibi) kuramsal bilimlere özgü kesinliği etikten esirgediği doğrudur; bununla birlikte Aristoteles, sadece (yanlış fikirleri çürütmeye yarayan) başkalarıyla paylaşılan ve güvenilir varsayımlar olan *endoxa*’lardan yola çıkarak da olsa, etikte benzer bir kanıt yürütme kapasitesi olduğunu kabul eder. Bu kanıt yürütmeler aracılığıyla Etik, sadece (“neredeyse her zaman” fizikten geriye kalan şeyin) geçerliliğiyle de olsa, insana ait iyinin yani onun amacının, mükemmelliğinin (*telos*), varolmak yükümlülüğünün ne olduğunu gösterecek durumdadır (Berti, 1990: 3-4).

Oysa yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi insanın ereksel kimliği, ethos içindeki yerine ve eylemine değer kazandıran şeydir. Bu anlamda ethos’u olduğu gibi bırakmaktan çok, dilin oluşturduğu ethos ile yine dil yoluyla mücadele edebilecek çevirmenin sorumluluğuna dikkat çekmek çok daha anlamlı olacaktır.

4.2. KANITLAYICI ETİK

Berti yukarıdaki bölümde genel hatlarına değinmeye çalıştığımız hermeneutik etiğin “kanıtlayıcı etik” ya da “kanıtlama etiği” veya “iletişim etiği” denilen akımın taraftarlarınca yani özellikle Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas tarafından güçlü bir eleştiriye maruz kaldığını ve bu iki düşünürün hermeneutik etiği tutuculuğun “Yeni Aristotelesçiliği” olarak suçladıklarını vurgular (1990: 4).

Özellikle Apel “akıl artık eleştirinin öznesi değil de, sadece nesnesi olduğu, köktenci akıl eleştirisi” olarak hermeneutiğin paradoksunu açıklar, bu paradoks kanıtlayıcı aklın hakiki ve tam bir teslim olmasıdır ve kapıları ardına kadar salt retorik etkilenmeye ve dogmatik iddialara açar (Alıntı, Berti, 1990: 4).

Gerçekten de, postmodern göreliliğin ve tutumun akla yönelik eleştirisi makul gerekçeler ve söylemlerle dile getirebildiği gibi, akıl dışı, düzensiz ve kabul edilemez izlek ve söylemlerle de karşımıza çıkmaktadır. Bu postmodern savrulmuşluktan

sonraki değer arayışında (çeviri etiği konusundaki değer arayışı da bu sürecin bir parçasıdır), aklın eleştiri nesnesi olma konumundan öznesi olma konumuna geçirilme aşamasına geçmek gerekir.

Apel'e göre, Gadameri hermeneutik felsefi kanıtlamanın evrensel geçerliliği konusundaki her türlü iddiayı terk ederek ve *logos*'u varlık tarihinin durum ve zamanına bağlı bir ürün olarak algılayarak zorunlu olarak tarihselciliğe ve göreciliğe düşer. Apel'e göre hermeneutiğin gerek Heidegger'in özgün versiyonunda, gerekse Gadamer, Derrida ve Rorty'den kaynaklananlarda görülen temeldeki çift anlamlılığı, *logos*'un her biçimini yani akılsallığını, Descartesçi *logos*'a yani özne-nesne ilişkisinin *logos*'una, fizik-matematik bilimlerinin akılsallığına ve bunlardan türeyen tekniğe indirgenmesidir. Bu duruma karşı Apel "değer iddialarıyla özneler arası anlaşmanın daha yaygın *logos*'unu, iletişimsel-dilsel *logos*'u" koyar. Habermas da benzer konumlara ulaşmıştır, orada "post-modern" denilenlerce de tek olanak olarak düşünülen modern çağın "özne merkezli akılsallığı"na karşı "iletişimsel bir akılsallık" biçimi koyar (Alıntı, Berti, 1990: 4)

Gerçekten de "akıl" eleştirisi olarak formüle edilen postmodern "görelilik" argümanını hiç de işlevsel olmayan bir biçimde kullanmış ve iletişim ediminin temel gereksinimi olan *logos* tasarımını, iletişimin imkansızlığı vurgusuyla dile getirmiştir. Bu bağlamda Habermas ve Apel'in ele aldığı biçimiyle iletişimsel akıl çeviribilim çalışmalarında içinde yaşadığımız "ortaklaşalık" alanının iletişim biçimleri, gereksinimleri ve değerlerini kavramak ve buna uygun anlama/çevirme etkinlikleri gerçekleştirmek açısından önemlidir.

Ama bu noktada kanıtlayıcı etikte temel problem evrenselleştirilebilir, kurallayıcı "akılcı" bir etik inşasına doğru ilerleme düşüncesi ve amacıdır. Sahip olduğumuz ve tartıştığımız görelilik ve tarihsellik bilinciyle böyle bir amaç için uğraşmak herkesin kolayca fark edebileceği gibi sorunludur.

Üstelik böyle bir yaklaşımla etik söylemin evrenselleştirilmesinin salt biçimsel gereksiniminle sınırlanarak Kantçı türden boş bir biçimciliğe düştüğü eleştirisi de karşımıza çıkar (Berti, 1990: 4).

Apel ve Habermas'ın iletişim etiği, özetle insanın "doğası gereği" özneler arası bir ben olduğunu, iletişimci olduğunu varsayar yani bütün bir metafiziği varsayarlar. Bunun sonucunda iletişim etiği insanın akılsal bir varlık olduğunu ve bu

haliyle bir değere sahip olduğunu, gerçekleştirecek bir amacı olduğunu, kendini tam olarak gerçekleştirme, Habermas'ın dediği gibi “özgürleştirme” hakkı olduğunu varsayarlar (Berti, 1990: 5).

İnsan doğasına yapılan gönderme, modern insan bilimleri tarafından yalanlanmış doğalcı bir metafiziğin ifadesi değildir, bu bilimler, insanın kaçınılmaz tarihselliğini göstermişlerdir çünkü kanıtlayıcı etikte insan doğası özü itibarıyla iletişimsel olarak yani toplumsallık, kültür, uygarlık ve özetle tarih olarak algılanmıştır.

Çeviri bu bağlamda en önemli kültürler arası iletişimsel etkinliktir ve insanın iletişim yetisi ve gereksinimini tarihsel bağlamda en iyi biçimde gösterir. Kültür ve uygarlıklar çeviri etkinliği sayesinde sivrilip ortaya çıkmışlar. Bu iletişimsel gereksinim ve yetisi “kültürel görecilik” argümanın sınırladığı küçük topluluk ve sınırlardan sıyrılıp yeni bir “ortaklaşalık alanı” yaratmayı sağlar.

Üstelik Berti'ye göre bu anlayış, postmodern türden akılcılık ya da bağımlılık suçlamasına da uğrayamaz, çünkü böyle bir anlayış, akılcı bir biçimde insan edimlerinin kurallarının, varlığın, öngörülen nesnel bir düzen veya ilahi bir irade varsayımı olarak kabul eden ontolojik ve teolojik türden bir metafizikten geldiği sonucuna varmaz (s.5).

Berti'ye göre böylesi bir anlayışın temelinde, Aristoteles'in (yeni Aristotelesçiliğin değil) insanın *logos*'dan yararlanan bir hayvan olduğu ve bu yüzden politik olduğu anlayışı yer alır, aslında Aristoteles, insanın amacını yani mutluluğunu nesnel bir düzene uygunluk ya da ilahi bir iradeye uyum olarak algılamamaktadır (s.5).

Tam da bu nedenle artık telaffuz etmekten korktuğumuz “akıl” sözcüğüne gereksinim duyduğumuzda kullanabileceğimiz bir söylem dayanağı olduğu için kanıtlayıcı etiğin benimsenebilir yanlarının farkında olmak gerekir.

Berti haklı olarak postmodern söylemin kullandığı Yeni Aristotelesçi, Yeni Platoncu ve ontolojik hermeneutik etiği temelli yaklaşımların günümüz etik sorunlarına çözüm getirmekten çok daha karmaşık bir söylem alanı yarattığını vurgulamaktadır. Bu noktaya kadar çeviribilim açısından da vurgulamaya çalıştığımız şey bu söylem karışıklığı ve çevirmenin bu söylem karışıklığı içinde konum belirleme çabasındaki çaresizliğidir.

Berti'ye göre, kendi sınırlarının yani kendi tarihselliğinin, kendi göreciliğinin, kendi "aidiyetinin" bilincinde olan otantik hermeneutik Sokratik etikdir, bilmediğini bilmeye dayanır ama aynı zamanda samimi bir hakikat, iyilik, doğruluk arayışına yani seçme gereksiniminin bilincine dayanmaktadır, ama bu seçim belli bir temele dayanan, akılcı bir biçimde işleyen bir seçimdir, başkalarına kendi seçimlerinin nedenleri bildirilir, onlara da onların seçimlerinin nedenleri sorulur (1990: 6).

Çeviri etiğini ele almaya çalıştığımız bu bölümde çevirmenin, çeviri kararları ve stratejileri bağlamında, metin ve anlam ile ilgili sınırlamaları bağlamında seçimlerini okurla paylaşma gerekliliğine ileride değineceğiz ama bu noktada Berti'nin samimi bir hakikat, iyilik, doğruluk arayışı bilinci olarak ifade ettiği tutumu, en azından çevirmenin kendi "doğruluk" anlayışını bildirme gerekliliği ile sınırladığımızı söylemekte yarar görüyorum.

Berti kanıtlayıcı etiğin diyalektik yöntem ile kanıtlamaya başvurma, çürütme ve çürütülmeyi kabul etme özelliklerinin tarih üstü bir akılsallığa gönderme yapmadığını, aksine endoxa'lara yani belli bir tarihsel durumda paylaşılan savlara başvurduğunu ve tam da bu nedenle her hangi bir seçimi doğrulamadığını ileri sürer (1990: 6).

Berti bu savıyla görelilik ve tarihsellik bilincinin diyalektik yöntemi yeni bir ereksel tutum ve tavır olarak benimsemeyi önerir gibi gözükmektedir. Bu açıdan baktığımız da Berti'nin algıladığı biçimiyle kanıtlayıcı etik, acil sorunlarımıza iletişimsel eylem ile çözüm bulunabileceğini ileri sürer. Ancak buradaki iletişimsel eylem en uygun konumu belirleyene kadar, akıl yürütme ve çürütme sürecinin birbirini izlediği bir diyalektik gerektirir.

4.3. MESLEK ETİKLERİ BAĞLAMINDA ÇEVİRİ ETİĞİ

Her toplumsal davranış, her meslek ve her eylem kuşkusuz belli normlara göre şekillenir. Bu normların altında toplumsal beklentiler ve bu beklentilerin dayandığı değer sistemleri yer alır. Her ne kadar ahlaksal normların geleneksel ölçütlerle oluştuğu ve belli toplumsal yapılarda değişebilirliklerinin çok zor olduğu, birbirinden farklı kültürler, birbirlerinden farklı ahlaksal kabullerin geçerli olduğu saptaması yapılırsa da, hızlı iletişimle küçülen dünya, uluslararası tecim ve kültür

ilişkileri bu kabulleri ve kapalı yapıları değiştirmekte etkili olmaktadır. Bu tür bir etkililik belli meslekler söz konusu olduğunda daha belirgin hale gelmekte hatta belli mesleki standartların oluşturulması ve belli etik ilkelere uyulması zorunlu olmaktadır. Tıp, mühendislik, hukuk, eğitim gibi toplumsal alanda daha geniş bir kitleye hizmet veren doğrudan “insan” sağlığı, refahı, barınması ve toplumsal ilişkilerini konu alan mesleklerde standartlar ve etik ilkeler en azından kuramsal olarak belirlenmiştir, meslek odaları ve devlet eliyle yapılan düzenlemeler ile şekillendirilmişlerdir. Toplumsal geribildirim ile de sürekli yenilenme şansları vardır.

Çeviri gibi, aslında hayatın her alanında var olan bir ürün ve edimin ise, böylesi bir görünürlük alanına sahip olduğu söylenemez. Çeviri metin bir ürün olarak sürekli hayatımızın içindedir, iletişimi sağladığı sürece “çevirisel kimliği” üzerinde düşünmeyiz bile. Ancak yasal bir evrakın resmi yollarla elde edilmiş bir çevirisi isteniyorsa, noter, damga, mühür, ödeme derken çevirinin eylem olarak gerekliliğinin “yasal” ve “maddi külfet” açısından farkına varmış oluruz.

Bu “görünmezlik” çeviri metni üretenlerin kimlikleri söz konusu olduğunda da değişmez. Teknik bir çeviri, noter çevirisi bir kitap çevirisi, dublaj çevirisi, sözlü çeviri, alt yazı çevirisi hiç kimse bunları kimin ürettiğini merak etmez. Anlaşılmaz bir çeviri ile karşılaştığında kötü bir çeviri der çıkar işin içinden. Oysa tüm bu metinleri üreten birileri vardır: Çevirmenler.

Türkiye’de çevirmenler, çok zor koşullarda, büyük emek sarf ederek, çoğu kez de emeklerinin karşılığını alamadan bu metinleri üretir dururlar. Çevirmenlik mesleği konusunda bağlayıcı standartların olmayışı (kuramsal olarak çeşitli standartlar var kuşkusuz), piyasada yaygın olan her dil bilenen çeviri yapabileceği inancı ve bu inanca dayanarak sağlanan ucuz iş gücü durumun daha da karmaşıklaşmasına neden olmaktadır. Bir yandan, üretilen çevirilerin kalitesi sürekli tartışılır hale gelmekte, öte yandan da emeklerinin karşılığını alamayan çevirmenlerin mağduriyeti artmaktadır. Çevirmenlik, standartlara ve belli etik ilkelere acilen gereksinim duyan bir meslek olarak tanımlandığında, bu konuda yapılan çeşitli çalışmalara göz atmadan bir söz üretmek mümkün gözükmemektedir. Bu konuda çalışan çeviribilimci sayısı çok fazla olmamakla birlikte değişik açılardan çeviri etiği konusunu ele alan akademisyenleri saymak mümkündür. Daha önce

başka bağlamlarda isimlerini andığımız Antony Pym, Kaisa Koskinen, Lawrence Venuti, Andrew Chesterman bu akademisyenler arasında yer almaktadır.

Chesterman'ın konuyla ilgili kuramsal yaklaşımı, çeviribilimin şimdiye kadar eleştirip uzak durduğu kurallayıcı yaklaşımlara bir alternatif sunarak çeviri etiği konusunu temellendirdiği için bu bağlamda felsefi hermeneutiğin görelilik ve tarihsellik kavramlarıyla ilişkilendirilerek konuyu ele almayı sağlayabileceğinden bu bağlamda ele alınmasının uygun olduğunu düşünüyorum.

4.3.1. EYLEM KURAMI VE ÇEVİRİ ETİĞİ

Chesterman, çeviri etiğini, çeviri normlarında etkin değerler çerçevesinde ve *eylem kuramı* bağlamında ele alır. Chesterman çeviri normlarında, ürün ve süreç normları olarak iki temel kategori belirler. Ürün normları, erek dil okurunun beklentilerine göre oluştuğundan bu normlara beklenti normları demeyi yeğler. Bu beklentilerde kısmen, erek kültürde baskın çeviri geleneği hakimdir, kısmen de Hermans'ın vurgusuyla erek kültürdeki koştur metinlerin biçimi etkilidir:

...bunlar aynı zamanda kültürler arası ya da kültür içi ekonomik ya da ideolojik etkenlerden, güç ilişkilerinden de etkilenir. Okurlar, metin türü ya da söylem uzlaşmaları, biçem ve dil düzeyi, uygun dilbilgisellik derecesi, eş dizinli sözcükler, sözlüksel seçimler vb. konusunda çeşitli beklentilere sahip olabilirler. Dolayısıyla burada bir “doğruluk nosyonu” vardır ama bu bir metin için tek bir doğru çeviri olduğu anlamına gelmez daha çok öyle ya da böyle “uygun” ya da “kabul edilebilir” çeviriler üretilmesiyle ilgilidir? (Alıntı, Chesterman: 2000: 64-65).

Beklenti normları çevirilerle ilgili değerlendirme yargıları üretmemizi sağlar. Bazı çeviriler beklentileri daha iyi karşılamaktadır. Çeviriler toplumda metin türleriyle ilgili zaten var olan kabul edilmiş normlara göre çeşitli beklentilere göre ya da belli alanlarda uzman sayılan “norm koyucu otoritelerin” belirlediği değerlendirme ölçütlerine göre değerlendirilebilirler.

Chesterman, süreç normunu mesleki normlarla ilişkilendirir ve bu normları, sorumluluk, iletişim ve ilişki normu olmak üzere üçe ayırır.

- **Sorumluluk normu**, çevirmenin, özgün metnin yazarı, çeviri ediminin aracısı, çeviri, öngörülen okur ve ilgili diğer kişilerin bağlılık istemlerini karşılayacak biçimde davranma,
- **İletişim normu**, ilgili tüm taraflar arasında durumun gerektirdiği iletişimi en iyi biçimde sağlama,
- **İlişki normu** ise kaynak metin ve erek metin arasında uygun bir ilişkinin kurulması ve korunması gereklilikleriyle ilgilidir (Chesterman, 2000: 68-69).

Çeviri etiği konusunda deontik mantıktan yola çıkan Chesterman, çeviride büyük ölçekli ve küçük ölçekli etik konulardan söz eder. Çeviri etiğinde etkin büyük ölçekli meseleler: çevirmenin toplumdaki rolü ve hakları, çevirmenin çalışma koşulları, çevirmenin maddi kazancı, müşterinin kâr etme güdüsü, kültürler arası bir etkinlik olarak çevirinin genel amaçları, müşteri ve çevirmen arasındaki güç ilişkisi, çeviri ve devlet politikası arasındaki ilişkilerdir. Bunlar büyük ölçekli etik sorunları oluşturan toplumsal sorunlardır, çevirmen ve dünya arasındaki ilişkinin bileşenleridir.

Chesterman, küçük ölçekli etik meseleleri çeviri sürecinde çevirmenin eylemi ve belirli metinsel sorunlarla ilgili soruları bağlamında ele alır. Chesterman, çeviri etiğini, sözleşmecî ve faydacı etik kuramlarından yararlanarak ele alır. Sözleşmecî etik açısından konu ele alındığında çeviri ediminin skopos'u doğrultusunda tarafların birbirlerinden beklentileri ve verdikleri sözler önem kazanır. Bu durumda ahlaksal olarak doğru davranış sözleşmenin kurallarına uymaktır yani etkin norm sözleşmenin kurallarına ve beklentilere uymaktır. Faydacı etik açısından ise vurgu, eylemin ortaya çıkaracağı yarar üzerindedir ve yarar norm odaklı olmaktan çok değer odaklıdır. Yarar da, var olan bir değerini sürdürülmesini sağlamak ya da geliştirmek üzerinde odaklanır:

Sözleşmecî kuramlar, bağlayıcı bir anlaşmayı temel alır, neyin doğru, neyin yanlış eylem olduğu konusunda önceden yapılmış belli bir anlaşma söz konusudur (fikir birliğine dayalı bir anlaşma). Zorunluluk, hak, görev ve norm kavramlarını içerir. Bu etik kuramda, bağlayıcılık çevirmenin konumu nedeniyle verilmiş bir söz ya da önceden yapılmış bir sözleşmeden doğan, söz konusu eylem anında zaten var olan bir zorunluluk söz konusudur. Faydacı etik kuram ise, erekbilimsel olarak eylemin sonucuyla ilgilenir, etik eylem en iyi sonucu veren eylemdir, ikinci durumda

normlardan çok değerler üzerinde durulur. Bu noktada unutmamak gereken normların da belli değerlere dayandığıdır (Chesterman, 2000: 171).

4.3.2. ÇEVİRİ NORMLARININ DEĞERLERLE İLİŞKİSİ

Chesterman, tarihsel süreçteki (yazara, metne, okura) sadakat, çevirinin skoposu ya da betimleyici kuramların genel yaklaşımlarını günümüz bakış açısıyla yeniden ele alır. Çeviri etiği açısından durumu değerlendirdiğinde dört temel değer üzerinde odaklanır²⁰.

Normların temelinde de belli değerler yer aldığından faydacı kuramların normdan çok değer üzerinde odaklanması aslında çok da sorunlu gözükmemektedir. Chesterman çeviri etiği açısından yukarıda sıraladığımız dört normun temelinde yatan değerleri bulmaya çalışır ve bu değerlerin Açıklık, Doğruluk, Güven ve Anlama olduğunu söyler. Bu değerleri de daha önce belirlediği ve önerdiği ürün ve süreç normlarıyla ilişkilendirir (2000: 175-187).

Açıklık değerini ürün normlarına dahil ettiği beklenti normları içinde değerlendiren Chesterman, açıklık konusundaki görüşlerini Popper, Grice, Leech gibi kuramcılara dayandırarak açıklar (175). Açıklık, şeffaflık, anlaşılabilirlik en önemli okur beklentileri içindedir. İletişimin sağlanabilmesi için gereklidir. Görecilik açısından bu değer de görelileştiğini vurgulayan Chesterman, Neubert ve Shreve gönderme yapar. Bu yaklaşımın temelinde “gerektiği kadar açık olun” ifadesi yer alır, Chesterman’a göre bu ifadedeki temel sorun “gerekli açıklık derecesinin”, kaçınılmaz olarak yazarların (çevirmenlerin) bu gerekliliği nasıl algıladıklarına bağlı olmasıdır. Bu algılama çevirmenler söz konusu olduğunda kısmen onların erek kültür normları hakkındaki bilgilerine, kısmen de erek kültür içindeki belli bir okur kitlesi öngörme kapasitelerine bağlıdır (175-176).

Okur kitlesini öngörmek her zaman o kadar da kolay değildir, böylesi bir öngörü, dil ile ilgili saptanmış standartlardan yola çıkılarak yapılabilir ve herkesin bu standartlar dahilinde açık bir iletiyi kavrayabileceği ön görüşü söz konusudur.

²⁰ Andrew Chesterman, “Proposal for a Hieronymic Oath”, The Translator, Volume 7, Number 2 (2001), 139-154.

Böylesi bir standartlaştırma gerekli açıklık yaklaşımını sorunlu hale getirir. Fazlasıyla açık ve anlaşılır bir metin üretmek kaynak metin yazarının ya da erek metin okurunun beklentilerinin arasında olmayabilir. Standart bir metin, çeviri metnin tür gerekliliklerini karşılamaktan uzak olabilir. Açıklık adına, ya çok basitleştirmek ve standartlaştırmak ya da beklentileri yüksek tutup belli bir okur kitlesini hedefleyip açıklık gerekliliğini sınırlamak söz konusu olabilir. İlk durumda, kaynak metnin temel özelliklerinden çok, erek kültürde iletişim değeri ve buna bağlı olarak açıklık değeri öne çıkacaktır, ikinci durumda ise, belli bir okur kitlesi öngörülerin dışında bırakılacaktır.

Felsefi metinlerin çevirisi açısından da açıklık çok önemli bir değer sayılabilir. Felsefe alanından gelmeyen bir çevirmen, konuyu kendisinden daha iyi bilen bir okur kitlesi için çeviri yapacağından, gerektiğinden fazla açık olma kaygısıyla yaptığı yorumlama ve açıklığa kavuşturma çabası öngördüğü okurun beklentileriyle uyuşmayabilir. Çoğu kez diğer felsefeciler için bile anlaşılmaz ve yeterince açık olmayan bir metni açıklık normu adına anlaşılır hale getirmeye çalışırken büyük bir ihtimalle gerekmediği kadar açık olabilecek, belki de filozofun hiç de kastetmediği anlam çağrışımları yaratabilecek, çevirdiği filozof ya da felsefi görüş ile ilgili erek kültürde, kaynak kültürde olmayan vurgular yaratabilecektir. Böylece okur kitlesini felsefecilerden, yeni bir “hakikat nosyonu” arayan entelektüel okura doğru genişletirken, erek dil ve kültürde söz konusu metne yeni bir “hakikat değeri” de kazandırabilecektir.

Dilsel bir değer olan açıklık, Chesterman’ın daha önce de vurguladığı gibi sadece çeviriye ait bir değer değildir, iletişimsel ve insani bir değerdir. Ancak sorun, kimin için, ne ölçüde ve neden açık olmak gerektiğidir. Artık hepimiz, dil ve dünya arasındaki ilişkinin de açık ve şeffaf olmadığını bildiğimize göre, bu kavram yanıltıcı olabilir ama tüm bu olumsuz yanlarına rağmen, Chesterman açıklık değerinin evrensel bir değer olduğunu iddia eder, savını istisnai durumların varlığını, böyle bir ilkenin varlığına kanıt göstererek güçlendirir. Chesterman’ın örnek verdiği reklamcılar, politikacılar, komedyenler örtük, çağrışımsal, simgesel ve ironik dil kullanımlarındaki açık olmayan göndermelerinin anlaşılacağı düşüncesindedirler ve büyük bir çoğunlukla da bu beklentileri karşılanır, çünkü dilin bu türden kapalılığı da

uzlaşımsaldır. Bu tür oyunlar normal iletişim eyleyenlerince kolayca algılanabilir (Chesterman, 2000: 176).

Bu noktada “normal” sıfatının da altını çizmekte yarar olduğunu düşünüyorum. İletişimin tarafları aynı kültürel art alan, aynı bilgi birikimi, aynı yaş ve eğitim düzeyine sahip olsalar bile örtük dil kullanımını çözmekte zorluk çekebilirken, çocukları, gençleri, değişik toplumsal sınıf ve cinsiyetten yetişkinleri de içine alan geniş bir alıcı kitlesi hedefleyen reklam, siyaset ve komedi metinlerinin “açıklık” ve “anlaşılrlık” düzeylerinin uzlaşımallsığı tüm alıcılarda aynı biçimde işlemeyebilir. Bu nedenle bu tür metinlerin örtük dil kullanımındaki “uzlaşımallsığın” kültürler arası aktarım söz konusu olduğunda daha da sorunlu hale gelebilir. Belli bir kültürel gelenek içinde yeterince açık ve anlaşılır olan bir ifade, bir başka kültür ve dil söz konusu olduğunda açıklığı ve anlaşılrlığı sorunlu hale gelir, bu sorunlu yapı da çevirinin en önemli sorunsallarından biri olarak çeviride kültürel bileşenler meselesine bir kez daha dikkat çekmemizi sağlar. Bence bu noktada sorulması gereken en önemli sorulardan biri de, kaynak metnin ne ölçüde açık olduğu, çevirmenlerinin tümünün aynı açıklık derecesini kavrayıp kavrayamadığı ve açık olma gerekliliğinin metin türüne, okur kitlesi öngörüsüne, hedeflenen iletişimsel etkiye göre değerlendirilmesidir.

Chesterman beklenti normlarını dilsel normlar olarak tanımladığını bir kez daha anımsatarak, belli metin türleriyle ilgili çeşitli beklentiler olduğuna göre, bu normların altındaki değer açıklık olduğunu söylemek, kendi anadillerine değil de bir başka dile çeviri yapacak kişilere belli bir rahatlama sağlayacaktır düşüncesini benimser. Gramer kurallarına uymak bu noktada açıklığı sağlamak için oldukça kolaylaştırıcı bir etkidir ama tek başına yeterli değildir, gramer açısından mükemmel ama anlaşılmaz tümceler de üretmek mümkündür. Chesterman’ın önerisi anadili dışındaki dillere çeviri yapacak çevirmenlerin, öncelikli olarak sadece gramer değil, açıklık üzerine odaklanmalarıdır.

Eylem kuramına dayalı etik anlayışı açısından açıklık değerine bakacak olursak, Chesterman’a göre açıklık değeri hem üretici hem de önleyici eylemi harekete geçirebilir. Önleyicilik açısından bir çevirmen, normalde, açıklığı engellemekten yani kapalılık, istem dışı belirsizlik, mantıksızlık, kafa karıştırma vb. eylemlerden kaçınarak çeviri yapmayı hedefler. Üreticilik açısından ise, pek çok

metin türünde bir çevirmen genellikle optimum açıklığa ulaşacak düzeyde bir çeviri yapma peşindedir (Chesterman, 2000: 177).

Von Wright göndermesiyle normların ikincil, değerlerin birincil konumunu vurgulayan Chesterman açıklığın her şeyden önce dilsel bir değer olduğuna dikkat çeker. Daha önemli değerler olmadığı iddiasında değildir, sadece dilsel değerlerin dilsel ürünlerle ilişkilerine beklenti normları dahilinde dikkat çekmek amacındadır.

Çeviri normları arasında en çok tartışılan norm ilişki normudur, bu da aslında çok doğaldır çünkü diğer normlar tüm iletişim türlerine uygulanabilirken ilişki normu sadece çeviriye uygulanabilir. Bu norma görme, çevirmen, kaynak ve erek metin arasında uygun ilişkiyi sağlayıp koruyacak şekilde hareket etmelidir. Bu ilişkinin aynılık değil de, benzerlik ya da yakınlık terimleriyle düşünülmesinin daha doğru olacağına pek çok kuramcı dikkat çekmektedir. Geleneksel olarak kaynak ve erek metin arasındaki ilişki sadakat ve bağlılık terimleriyle tartışılmıştır. Daha sonraları eşdeğerlilik kavramıyla tartışılan bu ilişki bağlamında, tümü kapsayıcı bir eşdeğerliliği imkansızlığı nedeniyle çevirmenin sadakatinin de imkansızlığını göstermiştir. Bütün bu tartışmalar sadakat kavramının genişletilmesi ve yazarın niyetini öne çıkarması vurgusuna sahip olan bir yaklaşıma götürmüştür ama niyetler metinlerden de güç anlaşılır şeyler olduklarından sadakat kavramını görelileştirmek çok daha kolay ve makul bir çözümdür. Çeviribilim kuramlarının vardığı nokta da budur. Gerçekten de sadakat Chesterman'ın bakış açısıyla ilişki normunda hakim değeri kavramsallaştırmak için uygun bir seçim değildir. İlişki normu dilsel bir norm olduğundan, iki metin yani iki dilsel kendilik (varlık) arasındaki ilişkinin doğası ile ilgilidir. Dolayısıyla bir metni oluştururken karşımıza çıkan tüm kısıtlamalara, çevirinin, zaten var olan bir başka metin ile belli bir biçimde ilişkili olma kısıtlaması da işin içine karışır. Chesterman bu ilişki de hâkim değer **doğruluk** olduğunu söyler. Çeviriler kaynak metinleriyle kabul edilebilir geniş bir çeşitlilik içinde ilişki içindedirler, bu kabul edilebilir biçimler çok geniş bir metin içi ve metin dışı nedenlere bağlıdır. Önemli olan bu ilişkilerin özgün metne göre durumun gerektirdiği biçimde bir şekilde doğru olmasıdır.

Bazı benzerlik ve yakınlık ilişkileri bizim çeviri tanımlamalarımız dışında yer almaktadır. Dil içi ve diller arası sınırlar dahilinde metinler arasılığa dayanarak diğer

metinlerden beslenen son dönemlerdeki yazınsal moda ile oluşturulmuş metinleri düşünelim bu metinleri çeviri olarak tanımlamak istemez Chesterman. Yeniden yazma ve uyarlamayı da bu tanımlamanın dışında bırakır. Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: Diller arası benzerlik ne zaman çevirinin belirleyici özelliğidir, ne zaman değildir? Bu sorunun yanıtı da tartışmalıdır. Neyin çeviri sayılıp neyin çeviri sayılmayacağı ile ilgili kararlar da kültüre bağlıdır, özellikle de erek-kültüre bağlıdır. Yanıt, belli bir kültürde, belli bir zamanda insanların neyi çeviri olarak adlandırdıklarıyla ilgilidir ve bu konuda evrensel olarak kabul edilmiş bir sınır çizgisi yoktur (Chesterman, 2000: 178-179).

Doğruluk ilişkisi eylem kuramında şöyle şekillendirilebilir: doğruluğun düzenleyici bir değer olduğunda hem fikir isek, kaynak-erek ilişkisinin doğruluğu sağlanması ve korunması gereken bir ilişkidir. En azından belli bir durumda, bazı şeyler korunmalı, değişiklikten kaçınılmalıdır, belli bir eylemden sonra ortaya çıkan durum eylemden önceki durum ile ilişkili olmalıdır. Kaynak-erek ilişkileri esnek ilişkilerdir, ama esnekli tamamıyla ortadan kaldırılmamalıdır. Dolayısıyla kaynak metin ile hiçbir ilişkisi olmayan bir erek metni çeviri metin olarak kabul edemeyiz ikisinin arasında bir ilişki olmalıdır, bu da bir doğruluk ilişkisi olmalıdır. Bu doğru ilişki iletişim durumu ve koşuluna göre önemli olan şeye bağlı olacaktır (Chesterman, 2000: 179).

Eylemlerin amaçları vardır, eylemin amacı bir çeviri ortaya koymaksa, eyleyen yani çevirmenin amacı doğruluk değerine uyumlu bir biçimde hareket etmek olacaktır. Kuramsal olarak doğruluk değeri önleyici bir eyleme neden olur, doğru bir ilişkiyi korumayı amaçlar. Bu nedenle de çeviri eylemi diğer iletişim eylemlerinden farklıdır. Çeviri için doğruluk sadece değerlerden biridir ve kaynak metin çevirmenin karar alma sürecinde etkili çeşitli öğelerden sadece biridir. Sadece doğruluk ilişkisinin doğası değil, kaynak metnin konumu da, kendisine ne kadar öncelik verildiğine bağlı olarak bütünüyle çeviri görevinin doğasına göre değişecektir (Chesterman, 2000: 179).

Chesterman'ın öne çıkardığı değerlerden biri de **güvendir**. Güven iletişim etkinliğindeki en önemli değerdir. İletişim etkinliğinde gönderici ve alıcı birbirlerine güvenmedikleri sürece sağlıklı bir iletişim sağlanamayacağını hepimiz biliriz. Çeviriye dayalı bir iletişim etkinliğinde güven öncelikle çeviri işinin tarafları

arasında sağlanmalıdır. İşveren, yayıncı, aracı, okurlar ve eğer hâlâ hayatta ise kaynak metnin yazarı çevirmene güvenmelidir. Yine iletişimin tarafları ve çevirmen, kaynak metnin çevirmeye değer bulmalıdır. Metin ve iletişime güven duyulması söz konusudur. Çeviri ediminde güven değerinin sağlanması Nord'un "bağlılık, sadakat" terimleriyle kaynak metnin göndericisi, erek metnin alıcısına karşı sorumluluktan söz eder. Dolayısıyla çevirmenin konumu belli bir düğüm noktasına yerleşir. Bu ara noktada bulunuşu Pym, çevirmenin kültürlerarası bir alanda konumlanması olarak görür ve bu ara konumun farkındalığının en önemli vurgu olarak altını çizer. Dolayısıyla bir kültürü diğerine yeğlemek gibi bir seçenekleri yoktur. Çevirmenlerin, bu ara noktada güvenilir olmaları gerekmektedir. Pym'e göre "Çevirmenlerin birincil sadakati kültürlerarası bir alan olarak mesleklerine karşı olmalıdır". Diğer meslektaşlarının ve kültürlerarası iletişim uzamının güvenini kazanmış olmak bu düğüm noktasında en önemli değerdir. Güven kaybetmenin güven kazanmaktan çok daha kolay olduğunu da vurgulamak gerekir. Bu değerle ilgili önleyici eylem, güven kaybetmekten kaçınmak olmalıdır. Bunu yapmanın en iyi yolu da, çevirmenin, çeviri kararları, çeviri stratejileri, sınırlamaları, suskun kaldığı yerler ve açıklamalarıyla ilgili bilgi vermesi, kitaplar da bunlarla ilgili önsözleri ihmal etmemesidir (Chesterman, 2000: 180-183).

Güven, belli bir topluluğu bir arada tutan en önemli değerdir, topluluklar ve toplumlar da bu değeri iletişim edimiyle sağlar ve pekiştirirler. Kültürlerarası bir konuma yerleşmiş olan çevirmenlerin yapması gereken, birbirleriyle doğrudan iletişim kuramayan iki bireyin, topluluğunun, toplumun, kültürel yabancılıklarını giderecek ve birbirlerine güvenecek bir biçimde iletişim kurmaları sağlamaktır olmalıdır.

Bu noktada kendi kültürümüzde çevirilerin ve çevirmenlerin yargılanmaları durumuna bakacak olursak, nasıl bir kültürel savunma mekanizması geliştirdiğimiz ve bu mekanizmanın yasalara ve yargılanma sürecine yansımalarıyla ilgili bir şeyler söylemek mümkün olabilir. Biz ve onlar, yerli ve yabancı, dost ve düşman ikiliklerinin ara değerlerin çok da fazla dikkate alınmadan oluşturulduğu bir iletişim ve kültür yapısında, ötekinin yabancılığı ve çevirmenin aracılığının farkına varılmadığı sürece "güvensizlik" olumsuz değeri bizleri bu sürece götürmektedir. Bu durumda, çevirmene düşen, ötekinin yabancılığının, kendi aracılığının, söylemin

eklemlenmiş biçiminin, sadece o bilgiyi edinmenin bile “bilgi” sahibi olmanın “güvenini” sağlayacak bir durum yaratacağından okuduklarımıza yargılamadan ve küçümsemeden bakarak anlamaya çalışmanın çok daha önemli olduğunu vurgulamak olmalıdır.

Güven değeri ile ilgili bir başka sorun da, işverenin beklentileri ile çevirmenin kişisel etiğinin çatıştığı durumlardır. Büyük ölçekli yani toplumsal düzlemdeki çeviri durumlarının, küçük ölçekli yani metin düzlemindeki çeviri çözümleriyle giderilmesi ve tatmin edilmesi durumu söz konusudur. Bu durumda asıl mesele çevirmenin hem meslek etiğine, hem de kişisel etiğine uygun çözümler bularak, güven değerini korumaya çalışmasıyla giderilebilir (Chesterman, 2000: 183).

Türkiye’de son yıllarda gündeme gelen çeviri intihalleri sorunu da önemli bir “etik” sorundur. Güven değeri açısından değerlendirmek konuya farklı yaklaşımlarla açıklık getirmemizi sağlayabilecektir. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümünde Yüksek Lisans programı dahilinde yürütülen bir çalışma bir yayınevinin aynı çevirmenin ismiyle İngilizce, Fransızca, Rusça, İtalyanca gibi dillerden eşzamanlı bir biçimde pek çok klasik eser çevirisi yayınladığını göstermiştir.²¹ Bu yayınevi ve çevirmen bu tutum ile ülkemizde güven değerini zedelemiştir. Eyleminin altında ise maalesef “sözde bir doğruluk” değeri yatmaktadır. Batılaşma serüvenimiz zamanında “yetkin” çevirmenlerimizce yapılan çevirilerin küçük sözcük değişimleriyle yeniden piyasa sürdüklerinde büyük bir ihtimalle en iyi çevirilerin bu dönemin yetkin çevirileri olduğunu ve okurun beklentilerini zaten karşıladığını düşünmüşlerdir.

Ruhdibilimsel açıdan bakıldığında iletişimin amacı **anlamaktır**. Chesterman da iletişim normunda hüküm süren değerın anlamak olduğunu söylemektedir. Anlamak söz konusu olduğundan felsefi hermeneutik bölümünde gördüğümüz gibi, her zaman yorum söz konusudur. Yorum her zaman bir farklılığı da gerektirir, öznel bir girdi söz konusudur, yorum her zaman mekân ve zaman koşullarına bağlı yani tarihsel ve görelidir. Chesterman açıklığı konuşucunun niyetini algılamak biçiminde tanımlamasına rağmen, bu algılamanın niyet ile yüzde yüz örtüşmesi gerektiğini

²¹ 7-8 Aralık 2006 tarihinde İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Kurul Odasında düzenlenen Çeviri Etiği toplantısında sunulan bu çalışma Özge Çevik, Sabri Gürses, Şilan Çevirgen ve Betül Parlak tarafından hazırlanmıştır.

de vurgular (183). Dinleyiciler ya da okurlar olarak, önce bir şey algılarız daha sonra da bu algıladığımız şeyi yorumlamaya ya da anlamaya çalışırız. Ama tüm bu süreç görecelidir. Mükemmel anlama, mükemmel açıklık gibi kavramlar söylen olmaktan öteye gitmeyebilirler. Chesterman iletişimin bizlerin anlama değerine inancı paylaşmamız nedeniyle var olduğunu vurgular.

Chesterman, eylem kuramı terimleriyle çeviri eyleminin amacının yanlış anlamayı engellemek olduğunu söyler ve anlama değerini iletişim normu içinde değerlendirir ve pek çok kuramcından örnekler vererek anlama değerinin çeviri eylemindeki yerini tartışır. Eylem kuramı içinde anlaşılabilirlik değerini üretici bir eylem sağlamakla özdeşleştirmez, ancak yanlış anlamayı engellediğinden önleyici bir eylem olarak değerlendirilebileceğini vurgular. Popper'ın idealleştirilmiş durumlardan kaçınmayı öngören faydacılığın reddine dayalı yani en üst düzeyde mutluluk sağlamayı amaçlayan etik anlayışın yerine acı çekmenin engellenmesini öngören etik anlayışı Chesterman'a göre çeviri bağlamında da anlaşılmanın sağlanması amacıyla yanlış anlamamanın önlenmesi eylemiyle uygulanabilir (184).

4.3.3. 2006 TÜRKİYESİ'NDE ÇEVİRİ ETİĞİ SORUNLARI

Pym çevirmenlerin tipik “Blendlinge”, melez oldukları, kültürlerarası uzamda yaşayan toplumsal bireyler oldukları gözlemini yapar. Pym'e göre bir çevirmenin öncelikli sadakati ne kaynak kültüre, ne de erek kültüre, bu uzamda yaşayanlarıdır. Çevirinin değeri (mali değerinin ötesinde) kültürler arası değerlere, karşılıklı çıkarlara ve toplumsal mutluluğa ne kadar katkı sağladığı ile alakalıdır. Pym çevirmenlerin çeviriye karşı olan sorumluluğunu, çeviriyi yapmayı kabul ettiği andan itibaren kültürlerarası karşılıklı çıkarlara katkı sağlanmasının önemini vurgular (Alıntı, Chesterman, 170).

Pym'in mesleğe karşı sorumluluk dediği, kültürlerarası aracılık bağlamında, çeviri mesleğine dikkat çekmek, ürünün kalitesini arttırmak ve bu ortak alana katkıda bulunmak, kültürlerarası iletişimi en iyi biçimde sağlamak olduğu kadar, çevirmenlerin mesleklerine katkıları ve mesleklerine karşı sorumlulukları olduğu da söylenebilir.

Bu bağlamda ülkemizden iki önemli meseleye değinmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Birincisi çevirmen örgütlenmesine katkı sağlayanların sayısı son iki yıldır artmaktadır ve bu alanda bir “meslek” bilinci olduğu söylenebilir. İkincisi ise bu kadar olumlu bir gelişme sayılmayabilir. Ülkemizde çevirmenler yaptıkları çeviriler nedeniyle yargılanabilmektedirler. Bu konuda eylem yapan çevirmenler savunma gerekçelerini “çevirmenin” tarafsız aktarıcı konumuna vurgu yaparak oluşturmaktadırlar. Fikir ve Sanat Eserleri Kanununa göre “işleme eser” tanımını çevirileri için yeterli sayıp bu bağlamda savunma oluşturmak yerine çevirileriyle ilgili Chesterman’ın değerlerine gönderme yaparak tartışabilirler.

Çevirmen önsöz yazarak hem anlama, hem doğruluk değerine uygun bir tutum ile erek kültürde hakim “sözde doğruluk” değeriyle de mücadele ederek üretici bir eylemde bulunabilir. Bu bağlamda ilkesel bir tutum olarak, yeniden çevrilen eserlerin hepsinde bir “önsöz” ile eserin neden yeniden çevrildiğini söylemek ve yeni çevirinin öncekilerden farkını ortaya koymak hem çevirmenin intihali konumuna düşmesini engelleyecek, hem de kendisinden önceki meslektaşlarının ürünleri ve emeklerine gösterdiği saygı ile “mesleğinin” görünürlüğüne katkı sağlayabilecektir.

Önsöz yazmak, çeviriyi “eser” olarak sahiplenmek, tekilliğini ve özneliğini de en azından ait olduğu dönemin tarihsel bağlamında kabul etmek anlamına gelir. Oysa güncel bir sorun olan, çevirmenlerin yargılanması karşısındaki genel çevirmen tutumunun bu konudaki belirsizliği giderecek netlikte olmadığı gözlemlenebilir. Çevirmenler, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki çevirinin “işleme eser” sayılması tanımını benimseyerek, kendi ürünlerinin yaşadıkları dönemin özelliklerini de yansıtan, öznel ve tekil ürünler olduklarını ileri sürmekten kaçınmaktadırlar. Bu açıdan “eser” saymadıkları çevirilerinin, bir başka “işleme eser” ile “doğruluk” değeri bağlamında yorumlanabilecek benzerliğinin onların emeklerinin, özgün dil kullanımlarının, yaratıcı çözümlerinin sömürülmesini kolaylaştıracağını düşünmekten de kaçınmaktadırlar.

Çevirmenlerin yargılanmamasını işleme eser tanımından yola çıkarak engellemeye çalışmak yerine, “anlama” değerinden yola çıkarak, çevirmenlerin kültürler arası yabancılığı giderme görevine vurgu yapmak, başkalarının düşüncelerini toplumsal olarak hoşumuza gitmese bile yabancılıklarını ne

söylediklerini anlama bağlamında gidermek için çevirmemiz gerektiğini söylemek “üretici bir eylem” olarak değerlendirilebilir diye düşünüyorum.

4.3.4. ÇEVİRİ ETİĞİ İLE İLGİLİ DİĞER YAKLAŞIMLAR

Yeni bir bilim dalı olarak Çeviribilim alanı, pek çok nedenden ötürü ama en fazla da incelediği edim ve ürünün çeşitli koşullara ve bireylere bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanıp anlamlandırılabilceğinin farkında olması nedeniyle “otorite” olma ya da yaratma iddiasında değildir. Çeviribilim disiplin olarak yeni olmasına rağmen, çeviri edimi üzerine tartışmalar ve yönergeler hiç de yeni değildir: Çeviri tarihi bize M.Ö. 2.yy. bu yana çok çeşitli kaynaklar sunar. Çeviribilim, İsraili çeviribilimci Gideon Toury’nin betimleyici yaklaşımı ve ülkemizde Işın Bengi’nin çalışmalarıyla, tarihsel süreçte çeviri konusundaki tüm yaklaşımların “kurallayıcı”, kaynak ve süreç odaklı olduğunu, olması gereken alanını betimlediğini (tasavvur ettiğini), “olan” alanı üzerinde sadece kurallayıcı ve kaynak odaklı bir değerlendirme ile söylem ürettiğini göstermektedir. Toury’nin betimleyici kuramının getirdiği farklılık, öncelikle bir durum tespiti içermesidir. Bu durum tespiti çeviri ürünlerin erek kültür içinde ve kaynak metinle ilişkisi bağlamında değerlendirilmesini içerir, kural koymaz, betimler. Bu yaklaşımda, yeni bir bilim dalı görgül alanını oluştururken, üründen yola çıkarak süreci etkileyen koşulları ve durumları saptayabilir görüşü egemendir.

Ne yazık ki, çeviribilim alanında betimleyici çalışmalar henüz verimli bir zemin ve veri tabanı oluşturmadan ve belli bir yönlemsel tutarlılık kazanmadan, çeviribilim önceki bölümlerde değindiğimiz yeni düşünce akımları ve kuramlarla bakış açısını zenginleştirmiştir. Bu bir yandan olumlu ve içinde yaşadığımız kültürel ortamın ve tartışmaların gerektirdiği bir süreç iken, bir yandan da çeviribilimin kuramsallaştırma aşamasında özellikle eğitim alanında “kesinlik” gereksinimi arayan “öğrencilerin” kafasını karıştırmaktadır.

Postmodern ve postyapısalcı savrulmuşluktan sonra bir toparlanma girişimi olarak etik alana vurgu “olumlu” bir süreç olarak değerlendirilebilir ama gördüğümüz gibi çeviri ve çevirmen etiği konusunda da, görelilik bilinciyle bir

anlamda çelişir gibi gözükken “değerleri” (Chesterman) kabul edilir ve benimsenir bulmak önemli bir çıkış noktası gibi görünmektedir. Bu noktada bu kabulü, Dilthey’in tarihsellik bilinci, özgürlük bilincidir yaklaşımıyla ilişkilendirmek felsefi hermeneutiğin tarihselci, görelî, öznel kabulleriyle hareket etmeyi çeviri, çevirmen ve insan sorumluluğu açısından benimseyen birinin söylediklerine ters düşmeyecektir diye düşünüyorum.

Ama yine de “görecilik argümanının” bazı postmodern ve postyapısalcı yaklaşımların politik ve kültürel savlarına dayanak oluşturmak için günümüzde pek çok farklı bağlamda daha sık anılmaya başladığını ve farklı uslamalarla karşımıza çıktığını da unutmamak gerekir. Bunlardan bir tanesi de şöyledir: Batı kültür ve uygarlığı, “kendine” atfettiği ve tarihsel süreçte ağırlıklı olarak kendi dinsel kimliğine dayandırdığı üstünlük iddiasıyla “öteki” kültürlerin “başkalığını” görmezden gelmiş, onları “ehlileştirmeye” çalışmıştır. Batı kültürü bunu yaparken “aklı”, “nesnelliği” ve “evrenselliği” kavramsal değerlemesinde merkeze oturmuştur. Batı kültürü kendi dışındaki tüm kültürleri ikincil bir konuma yerleştirmiş, kendisiyle karşıtlık ilişkisi içinde değerlendirmiş ve bu ikincil konumlamada farklılıkları gözetmemiştir. Batılı entelektüelin bu yaklaşımı ya da bazı konulardaki “suskunluğu”, kültürel ve siyasal sömürgeciliğin yaygınlaşmasına, batılı değerlerin herkes için evrensel ve (dinsel kökenli bile olsalar) “doğru” olarak konumlandırılmasına neden olmuştur.

Çeviribilim alanında da kuşkusuz bu düşünce akımlarının ve bakış açısının etkisi hissedilmiştir ve betimleyici çalışmalardan, batılı ideolojileri eleştiren ve çeviri edimini bu bağlamda ele alan bir yaklaşıma doğru kayılmıştır. Bu yaklaşımı benimseyen ve buna göre çeviri kuramıyla ilgili söylemler geliştiren kuramcıların başında sömürgecilik sonrası edebiyat ve çeviri konusunda çalışanlar yer almaktadır. Bu kuramcıların iddiası Batılı egemen ideolojinin kendi dışındaki tüm kültürleri ikincil bir konumda değerlendirip, onların yabancılıklarını silikleştirmeye, görmezden gelmeye çalıştığı, kendi egemen ideolojisinin sunduğu okuma anahtarıyla okuduğudur. Bu noktada şimdiye kadar söz ettiğimiz erek kültürün beklenti normlarından çok, batılı erek kültürün “üstünlük iddiası” değerlendirmenin nirengi

noktasına oturur. Sömürgecilik sonrası çeviri anlayışı, bu “ehlileştirmeye”²² ve farklılığı ortadan kaldırmaya yönelik yaklaşımı eleştirmekte ve çeviride “yabancılaştırma” gerekliliği üzerinde durmaktadır. Çeviride “yabancılaştırma” yeni bir şey değildir kuşkusuz, Alman Romantizminden beri gündemde olan bir konudur ama çağdaş çeviribilim akademisyenlerinden Lawrence Venuti “yabancılaştırma” ve kaynak metnin “yabancılığını koruma” vurgusunu Alman Romantizminden farklı bir biçimde ele alır ve bu yaklaşımı çeviri etiğinin içine yerleştirir. Farklı kültürlere saygı bağlamında kabul edilebilip benimsenebilecek bu yaklaşım yine de çeviribilimsel olmaktan çok politik bir tavrın göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Bir başka çağdaş çeviribilim kuramcısı Hans Vermeer de, çevirinin iletişimsel bir etkinlik olduğunu söyleyerek, bu iletişimsel etkinlikte çevirmenin bireyselliğine, öznelliğine ve kararlarındaki biyolojik bileşenlerin etkisine vurgu yapar. Vermeer, çevirmen sorumluluğuna değinirken, Derrida’nın Babil Kulesi öyküsü örneğinden hareket etmiştir. Derrida yorumuyla Babil Kulesi öyküsü “tek bir sözcük” için seçilen anlama göre tamamen değişebilmektedir. Öykünün klasik yorumu Tanrı’nın insanları kibirleri yüzünden cezalandırmak üzere dilleri karıştırdığıdır. Vermeer, Derrida’nın metninden yola çıkarak, bu öykünün, güçlü bir uygarlığın bilgi ve deneyimini daha güçsüz ve yoksul bir uygarlıkla paylaşması yani onlarla iletişimini arttırması için Tanrı’nın böyle bir dilsel çoğulluk yarattığı biçiminde de çevrilip, okunabileceği, bu yorumun da geçerli olabileceğini vurgulamıştır.

Her iki yorum ile de metaforik bir öykü niteliğini yitirmeyen Babil kulesi öyküsünde, beni en çok ilgilendiren söz konusu ikinci yorumunda ortaya çıkardığı Tanrı imgesidir. Böyle bir Tanrı imgesi kullarını birleştirmek, deneyimlerini paylaşmaları için onların birbirine yakınlaştırmak ve onlar arasında alışverişi sağlamak isteyen bir tanrı imgesidir. Böylesi yorumlanmış bir Babil Kulesi öyküsünde uzlaştırıcı, barışçı, dayanışmacı bir yaşam ideali planlayan bir Tanrı imgesinin ortaya çıktığı söylenebilir. Oysa klasik öykü Tanrı’nın insanların kibrini

²² Domestication sözcüğü dilimizde önceleri yerelleştirme olarak kullanılmıştır. Daha sonra Localization için yerelleştirme dendiğini duyar olduk. İkisi arasındaki ayrımı netleştirmek için belki yerelleştirme karşılığı daha uygun görünmektedir. Ama bu bağlamda, domestication her iki seçimden çok evcilleştirme ya da ehlileştirme seçimini gerektiriyor gibi gözükmektedir. Özellikle sömürgecilik sonrası bağlamdaki kullanımıyla. Alman Romantiklerinin kullanımı bu bağlamdan farklıdır. Onların tutumu kendi dillerini korumaya yönelikmiş gibi gözükmektedir.

cezalandırmak için dillerini karıştırdığıdır. Bu klasik öykünün ortaya çıkışında bu çeviriyi yapan ve bu öyküyü benimseyen kişilerin baskıcı ve cezalandırıcı bir tanrı imgesi benimsediğini ve bakış açılarının böylesi bir tanrı imgesiyle şekillendiğini söyleyebiliriz.

Bu noktada çevirmen sorumluluğu vurgusuna yeniden dönersek, yukarıdaki durumda çevirmen uzlaştırıcı bir aracı gibi davranmalı ve iletişimin daha olumlu bir süreçte gerçekleşmesinden yana bir sorumluluk mu üstlenmelidir? Bu uzlaştırıcı aracı rolünü benimserken hangi otoriteye dayanarak dünyaya baktığı, çevresini nasıl algıladığı önem kazanır. Çeviri kararları açısından, söz konusu çevirmenin kararlarında, kendisi için referans noktası saydığı ‘otorite’ belirleyici olabilir. Bu noktada çevirmenin Dilthey’in görelilik ve tarihsellik bilinciyle hareket etmesi yorumunun tarihselliğinin ve eyleyen özne olarak kendi tarihselliğinin ve öznelliğinin farkına vararak çeviri metnine kaynak metnin içermediği “ideolojik”, “çağrışımsal” ve “anlamsal” öğeleri yansıtmamaya çalışması mümkün olabilir. Böyle bir eyleyen bilinciyle hareket eden çevirmen Chesterman’ın terimleriyle “önleyici bir eylem” ortaya koyabilecek, Dilthey’in terimleriyle “özgürlük bilinci” olan tarihselcilik ve görelilik bilincini olumlu bir eylem ortaya koymak için kullanabilecektir.

Baskıcı tanrı/toplum/yazar/ideolojisi otoritesinden, devlet ya da grup ideolojilerinden kurtulmuş bir çevirmen, bağımsız, uzlaştırıcı “sorumluluk” duygusuyla hareket eden bir çevirmen kaynak metinle gereken “doğruluk” ilişkisini kurabilecek “farkındalığa” sahip olabilir.

Günümüzde çeviribilim konusunda hermeneutik felsefenin çeşitli düşünürlerine de göndermeler yapılmaktadır. Bunlardan en önemlisi Heidegger ve Levinas’tır. Heidegger’in ontolojik hermeneutiğine yapılan göndermelerin de, teolojik çağrışımlı metafizik karakterleri nedeniyle, “sorumluluk” bağlamında çok yerinde olduklarını düşünmüyorum. Levinas’ın “ötekini” dinlemek ve anlamak yaklaşımı da, tüm “hoşgörü” içeriğine rağmen, “örtük” bir biçimde iletişimin tarafları arasına hiyerarşik bir mesafe koyduğunu ve bu sorumluluğun kaynağını yine tanrısal olandan almış gibi gözüktüğünü düşünüyorum.

Çeviribilim felsefe ilişkisi ve çeviri etiği bağlamında bu ilişkinin bileşenleri konusunda temelde söylemek istediklerimi şöyle özetleyebilirim:

- 1- Betimleyici çeviribilim alanından ve araştırmalarından, postmodern söylemsel zarifliklerle dolu ve felsefi otoriteyi çeşitli biçimlerde kullanmaya çalışan çeviribilim çalışmalarına geçişin biraz hızlı olduğunu düşünüyorum. Çeviribilimin kuramsal alanını oluştururken bu çalışma ile özetlemeye çalıştığımız felsefi yaklaşımlardan ve terimlerden yararlanmasının kuşkusuz çok olumlu katkıları vardır. Ancak, betimleyici alanda daha fazla çalışma yapabiliriz. Sonuçlarını farklı biçimlerde yorumlayabiliriz. Betimleyici çeviribilim çalışmaları “çevirmenlerin” ve “çeviri ürünlerin” tarihselliğini gösterdikleri için bunu bir norm gibi önermek için kullanan kuramcılar olduğu gibi, öğrenci beklentilerinin de bu yönde geliştiğini görmek “betimleyici alandan” beklentilerin farklılaştığı işaretlerini de vermektedir. Oysa betimleyici çalışmalar bize, “ne yapmamamız” gerektiği konusunda da ipuçları sağlayabilirler.
- 2- Bazı çeviri kuramcılarının “çevirmen kimliği ve sorumluluğu” bağlamında ontolojik hermeneutiğe yaptıkları göndermelerin çeviribilimin epistemolojik temellendirmesine yarar sağlayamayacakları düşüncesiyle bu alana uygun olmadığını düşünüyorum.

5. FELSEFİ HERMENEUTİK VE ÇEVİRİBİLİM

Bu çalışmada öncelikle çeviribilimin kendi kuramsal temellendirmesi için felsefi bilgi ve otorite ile nasıl bir ilişki kurduğuna değinilmeye çalışılmıştır. Tezin temel amaçlarından biri de çeviribilim kuramcılarının bu temellendirme girişiminde açıkça telaffuz edilmese de, çeşitli filozoflar ve felsefi görüşler bağlamında çeviribilim-felsefe ilişkisinde gönderme yaptıkları felsefi hermeneutiğe yakından bakmaktır. Sonuca yaklaşırken hedefim dördüncü bölümde çeviri etiği konusundaki genel yaklaşımlar bağlamını da göz önüne alarak felsefi hermeneutiği (özellikle Dilthey, Gadamer ve Schleiermacher etrafında) çeviri eylemi/çeviri ürün ve çevirmen bağlamında değerlendirmek ve çevirmen eyleminin sınırlarıyla ilişkilendirmektir. Bu disiplinler ve kültürlerarası konuyu sadece kuramsal malzeme ile tartışmak sınırlı olabileceğinden, bu malzemeyi destekleyecek çeşitli örneklerin hem dördüncü bölümde, hem de bu beşinci bölümde Türkiye bağlamından verilmesi yeğlenmiştir.

5.1. GÖRELİLİK BİLİNCİ VE TARİHSELLİK AÇISINDAN ÇEVİRİ

Dilthey'in görelilik bilinci çeviribilim açısından da çok önemlidir. Herhangi bir kaynak metnin, değişik dönemlere ve değişik çevirmenlere ait çevirilerindeki çeşitliliği ve farklı yorumlama biçimlerini anlamamızı kolaylaştırır. Erek metinlerin kaynak kültürdeki konumları ve erek kültür ile ilişkilerine bakışımızı daha anlamlı hale getirir.

Örneğin kültürlerin iç dinamiklerinin ve/veya kültürler arası ilişkilerin şekillendirdiği bir çeviri politikasından söz edilip edilemeyeceğini, kültürlerin ortaklaşalık alanlarının yarattığı anlam evreninin görelilik ve mutlaklık bağlamlarında nasıl değerlendirilebileceğini/değerlendirilebildiğini tarihselcilik bilinciyle daha kolay kavrayabiliriz.

Kültürel ilişkiler ve kültürlerin birbirinden etkilenerek şekillenmesi söz konusu olduğunda “gelişme”, “ilerleme”, “aydınlanma” kavramlarıyla birlikte belli “doğruluk” ölçütleri de karşımıza çıkar. Daha önce de vurguladığımız gibi tarihin

her döneminde, o dönemde geçerli ve saygın olan belli bilgi “otoritelerine” ve kaynaklarına başvurulur. Çevirmenin konumunu felsefi hermeneutik içinde tanımlamak gerekirse, bence bu konuda en uygun olanı Dilthey’in tarihselci hermeneutiğidir. Çünkü kendi tarihselliğinin, yorum ve anlamının tarihselliğin bilincindeki bir çevirmen, yorumunun göreliliğinin de farkında olacaktır. Belki de bu farkındalık taşıması gereken en önemli sorumluluklardan biridir.

Özellikle felsefe, bilim ve sanat otoritelerinin aktarımında etkin politik ortam, egemen siyasi yapı ile bu aktarımı yapanlar, kendi kültürü için belli bilgi kaynaklarını gerekli görenler arasında tarih boyunca bir gerilim ortaya çıkar. Ancak etkin siyasal yapının ve gücün doğruluk nosyonu çeviri politikalarında çoğu kez daha belirgin bir rol oynar.

Örneğin, ortaçağın skolâstik filozofları, antik dönem filozoflarını Tanrı’nın varlığı ve birliğini şüpheye düşürmeyecek biçimde yorumlamışlardır. Din ve felsefenin uzlaşabilirliğini göstermeyi hedeflemişlerdir. Dönemin etkin bakış açısı bu olduğundan ve ilkçağ felsefesiyle ilgili çevirileri Arap bilginlerin çevirilerinden yaptıklarında bile ürettikleri metinlerin çevirisel kökenlerine değinmeye gerek duymamışlardı. Bu tutumu, o dönemde hem doğunun “geçerli” bilgi kaynağı bir mekân, kültür ve din tasarımıyla özdeşleşmemesine, hem de çevirinin değersiz ikincil bir ürün olarak görülmesine bağlayan batılı akademisyenler olduğunu biliyoruz. Ortaçağdaki bu yorumlama ve okuma biçimi ve buna bağlı gelişen çeviri faaliyeti nedeniyle Rönesans’a gelindiğinde Aristoteles pek çok entelektüel tarafından artık hiç de muteber bir otorite sayılmamıştır.

Bir başka çeviri gerçekliği de, her kültürün kendi “hakikat” değerlerine uygun bilgi, bilim ve sanat otoriteleri almaya çalıştığı ve çeviri faaliyetinde böylesi bir tutumun belirleyici olduğudur. Bu “otoriteler” kendi doğruluk anlayışlarına uygun görünmediklerinde bile, onların “otorite” konumu nedeniyle olsa gerek (genel bir okur tutumu olan *de te fabula narratur* anlayışıyla da olabilir) kendi “hakikat” nosyonlarına uygun okuma anahtarlarıyla okur ve yorumlar. Dolayısıyla bu tutum çeviri sürecine, çeviri ürüne ve ürünün algılanış biçimine de yansır. Etkin “çeviri politikası” hem çevrilen ve çevrilecek metinlerin seçiminde devreye girer, hem de çeviri sürecinde kendini hissettirir. Belli “hakikat” nosyonlarının etkin olduğu

dönemlerde bu çevirilerin aslına uygun olmadığını söylemek ya da başka metinlerin çevrilmesini önermek, çevirmeye çalışmak gerçekten de cesaret ister.

Kuşkusuz tarih boyunca böyle çabalar olmuştur ve egemen olanla (etkin “hakikat” rejimleriyle) muhalefet eden arasında gerilimli anlar yaşanmıştır. Muhalif olanın başarısı dönemin politik ortamının uygun olup olmamasına ve muhalefet edenin egemen “doğruluk” kavrayışınca kabul edilebilir söylem biçimleri ve konuları seçip seçmemesine bağlıdır.

Yakın döneme ait bir örneği kendi kültürümüzü göz önüne alarak vermeye çalışalım: Cumhuriyet dönemi temel projesi olan “Türk Hürmanizması” ile batı kültür tarihinin otorite metinlerinin çevrilip aktarılmasını hedeflemiştir. Böylece, en basit ifadeyle doğu ve batı arasındaki “geri kalmışlık” ve “ilerleme” arasındaki uçurumu kapatmayı hedefliyordu. Seçilen metinler ve yazarlar bu bağlamda okura sunuldu ve yeni Türk aydını böylece dönemin uygun gördüğü “batılı” bilgi kaynaklarını tanımış oldu. O dönemin etkin doğruluk kavrayışı batılı bir anlamda aydınlanma yaşamamış bir toplumun geri kalmışlığa mahkum olacağıydı ve bu açık kapatılmaya çalışıldı. Dönemin politik kaygıları, sol literatürün çevrilmesini ve “otorite” metinler olarak, başvuru kaynakları olarak yani yeni “doğruluk” modelleri olarak Türk kültür ortamına sokulmasını onaylamıyordu. Bu nedenle sol literatür ancak 1961 anayasasının getirdiği özgürlük ortamı içinde yayın hayatımıza girdi. Bu kez de yeni sorunlarla karşılaşıldı. Bu çevirilerin çoğuyla ilgili genel bir kanı, alelacele yapılmış, anlaşılmaz yabancı terimlerle dolu metinler olduklarıydı. Dönemi yaşamış pek çok kişinin tanıklığına dayanarak, bu metinlerin dil ve içerik açısından anlaşılmaz olmalarına rağmen, bu metinleri kullananlar için yazarlarının kimliği ve bağlı oldukları siyasal görüş nedeniyle “otorite” metinler haline geldikleri söylenebilir. Ancak yetmişli yılların ortalarında çevirmenin kimliği gündeme gelmiştir. Kimin çevirisinin daha güvenilir olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Hatta bazı çevirmenlerin kendi ideolojik yönelimleri doğrultusunda metinleri tahrir ettikleri bile tartışılmaya başlanmıştır. Bu noktada, çevirmenin güven kaybetmesinin kazanmasından çok daha kolay olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir. Metinlerin erek kültür dizgesindeki yeri ve okurları için değeri hem onlara yeni bir hakikat nosyonu yaratır, hem de değişen hakikat nosyonlarıyla birlikte “metinlerin” içeriklerini de sorgulamaya başlarlar. Burada dikkat çeken nokta, kaynak metnin

yazarının ve düşüncelerinin sorgulanmasından çok (hâlâ geçerli bir otorite olduğu sürece, “müritler” bunu yapmaktan kaçınır), çevirinin kalitesinin ve çevirmenin kimliğinin sorgulanmasıdır.

Her kültürün yaşadığı dönemde etkin olan doğruluk kavrayışıyla ve bu kavrayışa uygun “otorite” arayışıyla şekillendiğini düşünürsek (yeniliklere açıklığı, muhalif tutumları ve bunların getirdiği gerilimleri de unutmuş değilim) kültürlerin çeviri politikalarının da bu kavrayıştan ayrı tutulamayacağını söyleyebiliriz. Bu politika, kaynak metin yazarı, türü, dili, içeriği gibi seçimlerde etkin olduğu gibi, herhangi bir yayınevinin çevrilecek metinleri ve çevirmenleri seçimiyle ilgili kararlarını, çevirmenin de çeviri kararlarını şekillendirir. Bugünlerde sıkça tartıştığımız sansür meselesinin de bu doğruluk anlayışı ve “otorite” arayışı ya da yaratma isteğiyle yakından ilişkisi vardır.

Dolayısıyla bu örneklerden de anlaşılabilceği gibi her kültür için, her dönemde etkin ve tek tip bir çeviri politikasından söz etmek mümkün görünmemekle birlikte, çoğul dizgede merkezde yer alan büyük ölçekli çeviri politikalarının varlığını da gözlemlememek mümkün değildir. Hem belli bir kültürün yaşamakta olduğu dönem, hem de o dönemdeki kültürel gerilimler ve tercihler merkezdeki çeviri politikasını belirlemekte etkin görünmektedir. Bu durumda, Dilthey hermeneutiğinin tarihselciliği ve göreliliği bize betimleyici çalışmalardan elde ettiğimiz sonuçları daha iyi yorumlama imkanı verir.

Bu noktada, kültürler arası bir iletişim etkinliği olarak tanımladığımız çeviri ve kültürler arası iletişimin en önemli eyleyeni olarak tanımladığımız çevirmen, çeviri politikalarının ortaya çıkmasında belirleyici midir yoksa çeviri yapılan (dolayısıyla seçen, yayınlamaya karar veren ve okur bulan) kültürün kendi iç dinamikleri mi sorusuna kesin bir yanıt vermek çok zordur. Her ikisinin de belirleyici olduğu noktalar olduğu gibi günümüzün global tüketim anlayışı da bu kültürel etkinlikte belirleyicidir. Bu belirleyicinin farkına varmak ancak tarihselcilik bilinciyle mümkündür.

5.2. ÇEVİRMEN KİMLİĞİ VE SORUMLULUĞU AÇISINDAN GÖRELİLİK BİLİNCİ

Dilthey felsefesinin önemli basamaklarından biri olan görelilik bilinci özgürlük bilincidir ve bu özgürlük bilinci çevirmenin kararlarının bilincinde ve tarihselliğinin farkındalığında bir “özne” gibi hareket etmesinde yardımcı olabilir. Görelilik bilincini insana tanıdığı özgürlük olanağı ve alanını Dilthey şöyle tanımlar:

Tüm zenginlik ve çeşitliliğiyle tarih insanın, insan da tarihin eserdir ama yine de gerçekleştirilmiş imkânlarla sınırlıdır. İnsanın önünde hâlâ sınırsız bir gerçekleştirilebilir imkânlar alanı durmaktadır. Kalıcı yani görel olmayan yön insanın yaratıcılığı yani özgürlüğüdür. İnsan özgür olduğunun bilincine ve deneyimine de ancak tarihte sahip olabilir. Bir imkânı gerçeğe dönüştürecek her yeni ufuk oluşumu, özgürlüğümüzü tarihte tanıyabileceğimizin göstergesidir (Alıntı, Bollnow, 2003:131).

Bu görelilik bilincini çevirmen kararları ve sorumluluğu açısından da kullanıp yorumlamak mümkündür ama bu değişim ve özgürlük umudu, çevirmenin toplumsal varlığı ve kararları erek kültür beklentileri ve normları açısından sınırlanmış olduğundan çevirmenin “beklentilere uygun otoritelerden” uzaklaşacak kadar özgür kararlar verebileceği anlamına gelmez. Bu noktada Gadamer’in olumlu önyargıları ve ufukları kavramıyla çevirmen daha sağlam bir zeminde hareket ettiğini ve olumlu anlamda gelenekle çelişmediğini, beklentilere ve geleneğe uyduğunu da düşünebilir.

Dilthey’a göre insanın özü/neliği hakkında birlikli bir bilgi imkânını güçtür ama bu güçlük/imkânsızlık tarihe bakışımızın onu kavrayışımızın daha derinleşmesini sağlar:

Yeni nesneleşmeler sayesinde sadece insanın özü/neliği hakkındaki bilme kapasitemiz genişlemekle kalmaz, aynı zamanda bu özün/neliğin kendisi de genişler. Burada insanın ne olduğuna ilişkin yeni bir yaratıcı edim imkânı ortaya çıkar, bu özün/neliğin genişlediği ve dönüştüğü bilgisidir ve bu bilgi görelidir. Dilthey yaşamının bir poetik üretim

etkinliği olarak “serpilir geliştiğini” söylediğinde, bunu ancak göreli olmayan bir bilgi olarak elde edebilirdi (Bollnow, 2003:132).

Bollnow’un bu yorumu çevirmenin geleneksel görünmez aktarıcı, sadık elçi olarak tarihsel süreçteki varlığına “etkin eyleyen” olarak bakma olanağı verirken onun da kültürlerarası iletişimin aracısı olarak özünün genişlediğini gözlemleyebiliriz.

5.3. GADAMER’İN ÖNYARGI KAVRAMI VE OTORİTE-ÇEVİRME İLİŞKİSİ

Toplumsal ve kültürel dinamiklerde anlamın oluşumunun kolektif hafıza, gelenek ve bilgi otoritelerine dayandığını söylemiştik. Heidegger anlamının ve aımlamanın özünü, bir “n-yapı”ya dayandırır, bu n yapı anlamının temel yönlerini oluşturur ve “nceden sahip olma”, “n görüş” ve “n anlayıştan” oluşur ve bu tanımla tümel çağrışımlar yaratmaktadır.

Gadamer’in yaklaşımında Heidegger’in “bir Şeyi bir Şey olarak aımlamak” için gerekli olan bu n yapısı önemli bir yer tutar. Ancak onda “n yapı”, önyargıya ve her türlü anlama için gerekli bir zorunluluğa dönüşür; yani önyargı onun için hem anlamının nyapısıdır, hem de anlamının önceden verilmiş ufkudur. Gadamer’e göre bir metne yaklaşımda anlama tamamen sahip olduğumuz önyargılar aracılığıyla gerçekleşebilir. Kabul edilebilir önyargıların varlığını yadsımayan Gadamer, nyargı kavramının olumsuz anlamı nedeniyle, bu olumlu yönünü yeşertmenin zor olduğunu düşünür (Toprak: 78-79).

Oysa Gadamer için “kabul edilebilir önyargılar” insanların geleneğiyle olan ilişkisi için mutlaka gereklidir; ve “nyargının anlama için gerekliliğini kabul etmek aynı zamanda tarihsel bir otoritenin varlığını kabul etmeyi de beraberinde gerektirir. Bu tür bir hermeneutik yaklaşım otoritenin anlama üzerindeki sınırlayıcı etkisini görmezden geldiği için sorunludur. Gadamer’e göre, otoritenin yerine aklı koymak sorunludur, bir kişinin bir konuda otorite kabul edilmesinin bizi özgürlüğe götüren asıl yolu açacağını söyler. Ona göre bu tür bir kabullenme, bir boyun eğme ya da aklın arka planda kalması anlamına gelmekten çok, bir anlayışın takdir edilmesi, bir başkasının yargısının

diğerlerine göre daha üstün olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Gadamer'e göre gelenek de bir otoritedir, tarihsel olanın düşünce ve eylemlerimizi etkileyen otoritesi. Gelenek, doğası gereği muhafaza eder, ancak aynı zamanda bu özelliğiyle “aklın bir eylemidir” (Toprak, 2003: 75-79).

Gadamer'in otorite konusunda bu söylediklerinin “anlam”, “anlama” ve “eylem” bağlamlarında kabul edilebilir açıklamalar sunsa da, şimdiye kadar “otorite” kavramı ve algısının çeviri edimiyle sorunlu bir ilişkisi olduğunu vurgulamaya çalıştım. Ama bu noktada şunu söylemek istiyorum. Anlama bir deneyimdir ve otorite ile kurduğumuz her türlü ilişki deneyim kavramını ve bizzat deneyimin kendisini sorunlu hale getirebilir. Okuma, anlama, anlamlandırma ve bu bağlamda eylemde bulunma deneyimleri otoriteyle ilişki ile sınırlı kaldığı sürece deneyimlenemez. Ancak, “otoriteye” bağlı bir çözümleme etkinliğine dönüştüğünden insanın/çevirmenin “özgürlük” olanağını elinden alan bir sabit konuma da dönüşebilir.

Gadamer'e göre, kişi bir anlama sürecindeki düşünce ve yargıyı hep bir şekilde “şimdi”ye konumlanmış kendi tinsel hayatı aracılığı ile oluşturur. Ancak bu düşünce ve yargılar kişinin kendi tinsel hayatının ürünleri olarak görülemezler, onlar geçmişin düşünce ve yargılarının oluşturduğu önyargılardır. Gadamer bu belirlemeyle, insanın yargı gücünün farkında olmadan aslında tarihsel olanla biçimlenmiş bir ön anlamının etkisinde olduğunu söyler ve bu olguyu da “hermeneutik döngü” kavramıyla açıklar (Toprak, 2000: 79).

Gadamer'in hermeneutik döngü kavramının ne nesnel ne de öznel bir yanı vardır, hatta yöntemsel bir yönü de olmadığından çeviri ürün ve eylemiyle ilgili çeşitli açıklamaları kabul etmemizi kolaylaştırır. Çevirmenin anlama alanını toplumsal bağlamda güvenli kılar.

Gadamer, Schleiermacher'in “hermeneutik döngü” kavramının biri öznel diğeri nesnel olan iki yönüne değindiğini, nesnel yönün her bir kelimeyi içinde bulunduğu tümce, her bir metni de yazarın bütün eserleri bağlamında gördüğünü, yine yazarın bütün eserlerini de bütün bir edebiyat türü içerisinde görüp, inceleyip, anlayan bir “hermeneutik döngü” çizgisini yansıttığını buna karşın öznel yönün aynı metni yazarın ruhsal yaşamının bütünlüğü içerisinde

yaratıcı bir anının dışavurumu olarak ele aldığı, anlamının ancak bu iki yönün bütünlüğü içerisinde gerçekleşebileceğine inandığını söyler (Toprak, 2003:77).

Gadamer'e göre Schleiermacher'ın öznel anlama ve yorumlama şeklini bir tarafa bırakılması gerekir, çünkü metni okuduğumuzda Schleiermacher'ın dediği gibi kendimizi yazarın yerine koymamız, onun eseri yazdığı andaki ruhsal durumun içine girmemiz olanaklı değildir. Tek olanaklı olan belki de yazarın o düşünceyi kazandığı andaki "perspektifin" içine girebilmektedir. Fakat bu da yazarın söylediğinin doğruluğunu geçerli kılmaya çalışan bir çaba olmaktan öteye gidemez. Gadamer'e göre, Schleiermacher'ın hermeneutik döngüsünün nesnel yönü de eksiktir: Anlamının bütün amacı konu üzerinde bir anlaşma sağlamak, hermeneutiğin görevi ise bozulmuş, bir şekilde yok olmuş olan bu anlaşmayı tekrar oluşturmak olmuştur, buna da o güne kadar tarihsel bir yorumlamayla ulaşılmıştır. Ancak Schleiermacher bağlayıcı bir özelliğe sahip olması gereken metnin geldiği geleneği, metinden tamamen koparır ya da metnin geldiği geleneği "hermeneutik çabaların sağlam bir temeli" olmaktan çıkarır. Gadamer'e göre Schleiermacher'ın yöntemi yorumcunun kendini yazarın yerine koyarak, sezgileri yardımıyla metin içerisindeki bütün yabancı ve yabancılaştırıcı unsurları çözmeye çalıştığı bir kurama dönüşür. (Gadamer, 1965: 277, Alıntı Toprak, 2003: 77-78).

Gadamer'in yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Schleiermacher hermeneutiğine yaptığı eleştirinin iki önemli bileşeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki metin içi bağlamı öne çıkarıp, dilsel ve anlamsal çözümleme bütünlüğü arayışıyla metnin "otorite" gelenek içindeki yerini görmezden gelmektir. Bu yaklaşım aslında, çeviri eylemi sırasında çevirmenin eylemine belli bir özgürlük sağlayacaktır. Metin bağlamında yaptığı çözümlemeyi daha sonra otorite ve gelenek ile test etmesi önceden bu güçlere dayanmasından çok daha mantıklı görünmektedir. İkinci sorunsal ise Alman Romantizmine özgü dehalar arasılık, yazarın niyeti meseleleridir. Çevirmenin ya da yorumcunun kendini yazarın yerine koyması çok iddialı bir önermedir. Yazarın niyeti meselesinin, okurun niyeti, ansiklopedik bilgi, metnin niyeti kavramlarıyla Umberto Eco tarafından *Lector in Fabula*'da nasıl sorunlu bir hale getirildiğini de gördüğümüzden Gadamer'in bu eleştirisi, Schleiermacher'ın önerisiyle "ulvi" ve "ayrıcalıklı" bir

amaç ile ilişkilendiren çevirmen rolünü sınırlamamız açısından bize önemli bir çıkış noktası sağlar.

5.4. FELSEFİ HERMENEUTİK VE ÇEVİRİBİLİMİN EPİSTEMOLOJİK PROBLEMLERİ

Bu noktaya kadar çeviribilimin epistemolojik problemlerini çeşitli aşama ve bölümlerde kısmi değinmeler ile ele almaya çalıştım. Bu problemleri özetleyerek tekrarlırsak, yapıçözümü yaklaşımının getirdiği anlamın çoğulluğu, söz/yazı, ses/söz, dil/söz-söylem ayrımları, anlam belirlenemezliği yani analitik felsefenin belirlenemezlik yaklaşımı, kültürel görecilik argümanının ve görecilik gerçekliğinin anlam oluşumundaki etkisi, gösterebilimin ortaya koyduğu sonsuz anlam genişlemesi olanağı ve “otorite” sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Çeviribilim bağlamında da etkin olan felsefenin temel sorunlarını, bilgi ve bilginin mümkün olup olmadığı, “bilincin” ve “aklın” neliği, bilgi ve “deneyim” sorunu, özne ve dil ilişkisi ve bu bağlamda “dış dünyanın” varlığı ile ilgili epistemolojik sorun olarak özetleyebiliriz.

Bu noktada Dilthey’in dış dünyanın varoluşuna ilişkin epistemolojik probleme verdiği hermeneutik yanıt özne/nesne, insan/dış dünya ilişkisini kavramamız açısından bize yardımcı olabilir:

Dışsal, nesneye yönelmiş ve nesneden etkilenmiş olan bilme edimi ve duyum, algı vb. gibi bilgi öğeleri, heyecansal/duygusal ve değersel/değer koyucu süreç ve edimlerle birleşmiş bir “iç yan” içerirler. Bu “iç yan”, dış dünyanın gerçekliğine duyulan inancı da barındırır. Bu inanç bilişsel sürecin dayandığı arka temeli de oluşturur ve duyum, algı ve tasarımların yapısına katılır ve nesnelerin varoluşu bu yapı içinde kavranılır” (Riedel, 2003: 82).

Dış dünyanın varlığına inancı destekleyen ve pekiştiren iç yan nasıl yaşam/yaşantı deneyimi sürecine katılabilir? Bu durumu Dilthey yaşantı kavramının epistemolojik temellendirilmesi üzerine çalışarak açıklamaya çalışır. Yaşantı-ifade-anlama bağıntısı içinde anlama üzerinde durur. Bu üçlü bağıntıda ifade yaşantıya sonradan eklenmez, tam tersine bir birlik oluştururlar, bu

ifadenin anlaşılması da bu yüzden doğrudandır. Yaşantı ve ifade arasındaki bağın doğrudanlığı, ifade ile anlama arasındaki bağı da doğrudan kılar. Anlamanın pratik yaşamın ilgileri/çıkarları ve beklentileri içinde ortaya çıktığına dikkat çeken Dilthey, insanların birbirini anlama zorunluluğuna vurgu yapar.

İşte bu üçlü bağıntı içindeki anlama zorunluluğu, çevirinin işlevini ve yerini de belirginleştiren epistemolojik bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm ötekilik ve farklılık söylemleri ve bu konuda geliştirilen etik kuramsal yaklaşımlar günümüzde “yabancılık” vurgusunu öne çıkaracak biçimde inşa edilmiştir. Oysa “anlama” zorunluluğu ve gereksinimi çeviriyi vazgeçilmez kılan yaşamsal etkidir. Bu durumda çevirmen eyleminin “anlamayı” ve “anlaşmayı” sağlayacak bir etkinlik olarak tasarlanması, “ötekilik” ve “bizdenlik” eksenlerine oturtulmamış metinlerin üretimiyle kültürel farklılıklar argümanına dikkat çekilmesi “anlama” deneyimine genişletici bir perspektif kazandırabilir.

5.5. ORTAKLAŞALIK ALANI VE ANLAMA

Bildiğimiz gibi Dilthey elemanter anlama öğretisini, tekil yaşam dışlaştırmalarının vuku bulduğu ortak zemin olan nesnel tine yerleştirmiş ve nesnel tin teorisini geliştirmiştir. Böylece anlama nesnesi bir “ortaklaşalıklar alanına” ait hale gelir ve Dilthey bu ortamın tarihsellik karakterini vurgulayarak onu nesnel tin olarak adlandırır. Hegel’den aldığı bu kavramı şöyle betimler:

Ben nesnel tin’den, içinde bireyler arasında oluşan birlikteliğin kendini duysal dünyada nesnelleştirdiği değişik formları anlıyorum. Bu nesnel tin içinde, geçmiş, bizler için şu anda devam etmekte olan şeydir. Onun alanı, yaşama stillerinden, hal, tavır ve ilişki formlarından, toplumu yapan amaç bağlamlarına yani ahlâk, hukuk, devlet, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar yayılır... O aynı zamanda diğer bireylerin ve onların dışlaştırmalarının anlaşılacağı ortamdır da. Çünkü içinde tinin nesneleştiği her şey, bir ben-sen birlikteliğini kendinde taşır” (Bollnow, 2003:99).

Nesnel tinin hem geçmiş, hem şimdiye ait olarak anlaşılması, Gadamer'in otorite kavramından farklı yanındır diye düşünüyorum. Bireyler ve dışlaştırmaları olan yazılı eserler dolayısıyla da çeviri ediminin en kolay izlenebileceği veriler, daha üretildikleri anda bu "ortaklaşalık alanının" kültürel mirasının bir parçası olmaya adaydırlar. Tüm dışlaştırmalar bu ortaklaşalık alanında kendilerine yer bulur ve "anlama"/ "anlamlandırma" sürecine katkıda bulunurlar. Çeviribilim söz konusu olduğunda, çeviri eğitiminde ve pratiğinde sıklıkla vurguladığımız metin türü ayrımı, metin gelenekleri ve erek kültürde üretilmiş benzer metinlerin yapısı ve dilini anlama ve kavrama, koşt metinlerden yararlanma vurguları Dilthey'in nesnel tinin zemini olduğunu söylediği ortaklaşalık alanında daha da fazla anlam kazanır.

Ancak Dilthey'in ortaklaşalık alanı vurgusuyla anlama hedefini daralttığını düşünmek yanıltıcı olur. Aslında hedef dünyayı ve yaşamayı bir bütün olarak anlamaktır ve bu dünya tekil bireye ön gelen ve onu çevreleyen bir dünyadır. Bu dünya insanın sadece anlama edimini gerçekleştirdiği ortam olmakla sınırlı değildir; onun içinde yaşadığı, içinde kendini geliştirdiği ve geliştirdiği şeyler tarafından belirlendiği ortamdır da (Bollnow, 2003:101).

Dilthey'in ortaklaşalık alanını bu biçimde genişletmesi, çeviri ve çevirmen bağlamlarında bize şöyle bir açılım sağlar: Çeviri ürün ve edimi onun eyleyeni çevirmen tarafından bu ortaklaşalık alanına sunulduğu andan itibaren yeni bir açılım ve katkı sağlayacaktır. Bu ürün ve edimin biçiminin ortaklaşalık alanına katkısı bağlamında değerlendirilmesi çevirmen sorumluluğu ve kimliğine de yeni bir açılım getirebilir. Ortaklaşalık alanı sadece erek kültür çerçevesi ve bu kültür çerçevesinde belli bir grup ya da ideoloji tarafından oluşturulmuş kısıtlı bir çevre ile mi sınırlanmalıdır? Yoksa çevirmen daha önce de vurguladığımız gibi, iki dil, iki kültür, iki konu, iki farklı bakış açısı arasındaki yabancılığı ortadan kaldırmaya ve onların birbirlerini anlamasına yardımcı olarak davranacak bir eyleyen olarak mı tasarlanmalıdır?

Dilthey'in tarihselci, görelî ve öznel anlama kuramını yukarıda açıklamaya çalıştığım gerekçelerle çeviribilimin felsefi temellendirilmesi açısından daha verimli ve işlevsel buluyorum. Dilthey'in ortaklaşalık alanı olarak nesnel tını ve Gadamer'in otorite ve önyargı kavramlarını

karşılaştırdığımızda, birincisinin görelilik ve tarihsellik bilinci içerimleri nedeniyle, gelenek ve otoriteyi kavrama ve “aşma” konusunda daha makul uslamalar sunduğunu düşünüyorum.

Gadamer’in tarihselcilikten anladığı otoriteyle ilişkiyi sürdürmektir bu nedenle de, Dilthey’in yaklaşımına karşı eleştirel bir tutum sergiler. Anlama ediminin geleneğin otoritesiyle sürmesi, bazı kişilerin otoritesinin koşulsuz kabulü vb. anlama edimini belli anahtarlarla okuma edimine indirger ve tarihsel gelişim ve değişim düşüncesini, bireysel okuma olanaklarını örtük bir biçimde devre dışı bırakır. Dilthey hermeneutiği, ortaklaşalık alanının barındırdığı tarihsellik ve geleneğin farkındadır. Ama “şimdinin” ortaklaşalık alanının “göreliliğinin de” farkındadır, kuşkusuz “geçmişin ortaklaşalık alanının da”. Buradaki görelilik bilinci her türlü anlamının olanaklılığı vurgulamaktan çok, anlama ve “otorite” aktarımı konusundaki geleneğe eleştirel yaklaşılmasını sağlar. Çeviri bir anlama ve anlamlandırma etkinliği olduğundan, metni üreten yazar ve metni anlayıp anlamlandırmaya çalışan çevirmen belli tarihsel koşulların ürünü olduğundan ve anlamlandırmanın belli bir “ortaklaşalık” alanında, artsüremli tarihsel bir ortaklaşalık alanından “şimdinin” ortaklaşalık alanına uzandığından Dilthey hermeneutiğinin çeviribilim alanı için önemli bir anahtar olacağını düşünüyorum.

Bu yaklaşım, çeviride sadakat, sözcüğü sözcüğüne, anlamı anlamına çeviri, eşdeğerlilik, yazarın niyeti vb. kurallayıcı çeviribilim terimlerinin tarihsel bağlamdaki anlamsal değişimini görmek açısından da yararlı olacaktır.

SONUÇ:

Bu noktaya kadar çeviribilim ve felsefe ilişkisine çeşitli bileşenleriyle yüzeysel de olsa bütüncül bir biçimde bakmaya çalıştım. Konuya yabancı okurlar için çeviribilimin temel sorunsallarını özetlemeyi ve disiplinler arası ilişki bağlamında çeviribilimin felsefeden yararlanma çabasını, biçimini ve ödünç aldığı terimleri göstermeyi hedefledim. Felsefi hermeneutiği ise epistemolojik ve tarihsel bir problem olarak gören felsefecilerden, fenomenolojik ve ontolojik bir fenomen olarak gören felsefecilere kadar bir yüksek lisans tezinin sınırları içinde özetlemeye çalıştım.

Bu çalışmanın temel amaçlarından biri yukarıdaki paragrafta özetlenmekle birlikte, bu noktaya kadar vardığı sonuçlar ve gelişme biçimi açısından çok ilginç gözükmebilir ve yeni bir şey söylüyormuş izlenimi yaratmayabilir. Çünkü hepimizin bildiği gibi Dilthey'dan sonra felsefi hermeneutiğin genel bakış açısı ve kavramları bütün insan bilimlerini etkilemiş ve yöntemlerinin temelinde doğrudan göndermeyle olmasa bile bir biçimde yer almıştır.

Bu sonuç bölümünde asıl amacı toparlamayı ve temel olarak söylemek istediğime dikkat çekmeyi ve araştırmacının varlık felsefesindeki bilgisinin sınırlılığı nedeniyle çok fazla da geliştiremediği bir bileşene değinerek bitirmek, bundan sonra aynı konuda çalışacak araştırmacılara bir ipucu ve sorunun derinleştirilmesi gereken bir yönü belirginleştirerek katkı sağlamayı umuyorum.

Bu bileşen son dönem çeviribilim ve anlama/anlamlandırma çalışmalarında “ontolojik” hermeneutiği özellikle Heidegger’e yapılan vurgunun içeriği ve tartışma bağlamımıza uygunluğu sorununda düğümlenmektedir. Heidegger düşüncesini temel hatları ile anımsamaya çalışalım:

Heidegger bir “olagelme” hermeneutiği kurar: “Varoluşun öndüşünsel olmayışını” açıklama gibi paradoksal bir görev formüle eder. Buna göre varlık kendini “anlar” ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda kalır. Anlama insani düşünmenin diğer

tavırları arasında bir tavır değil, insan varoluşunun temel hareketliliğidir, böylece tarihsellik sona erer. Daha sonra Heidegger bu düşüncesini yetersiz bulur “dönüş” fikrinden hareketle “olagelme hermeneutiğini”, varlığının “oradalığına” “ışık getirme”ye dönüştürür. Açma ve örtmenin oyun alanını oluşturan doğruluk “olay” tüm açmalara yeni bir ontolojik değer verir (Gadamer, 2003: 21-22).

Heidegger’in ontolojik hermeneutiği, anlamayı, insan varoluşunun (*Dasein*) dünya-içindeki-varlık (*in-der-Welt-sein*) olarak gerçekleştirdiği başarı yani, *Dasein*’ın varoluş biçimi (Heidegger 1993: 148, 151, Alıntı Kalaycı: 2003: 339) olarak tanımlar.

Aslında, Heidegger’in varoluş ya da “insanın dünya içine fırlatılmışlığı” (*Geworfenheit*) olarak adlandırdığı durumu yansıtan şeyin Kalaycı’nın da vurguladığı gibi bilinç değil kaygı olduğunun altını çizmek gerekir (Kalaycı, 2003: 339). Geleceğe fırlatılmışlığın varoluşsal yapısı insan bilimlerinde gündelik anlamının temelinde yatmaktadır. ‘Fırlatılmışlık’ kavramının önemi, gelecekteki kendi varolma olanağına uzanmaya çalışan *Dasein*’ın şimdi-burada-olan-bir varlık olma özelliğini göstermesi yüzündendir (Gadamer 1990: 97, Alıntı, Kalaycı: 2003: 339-340).

Heidegger’e göre anlama varoluşsal bir olaydır. Varlık kendini anlar ve kendini olanaklar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Varlık kendini ve çevresini nasılsa öyle anlar, ya da nasıl anlıyorsa öyle olur. Anlama artık insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir, aksine insan varoluşunun temel hareketliliğidir (Özlem 1994a: 48, Alıntı, Kalaycı: 2003: 340).

Heidegger kendisinden önceki düşünürleri, epistemolojik bir kalkış noktasından hareket ettikleri için özne ile nesne arasında bir uçurumun açılmasına neden olmakla eleştirir. Kendisi ise ontolojik kavrayışıyla onları yeniden birbirine bağlamıştır. Heidegger’in transendental *Dasein* analizinin hedefi, özne-nesne ayrımının aşılmasına yönelmiştir. *Dasein* da kendisini belirli bir bilgi nesnesini ele alma tarzı gibi ele alamaz, daha çok, kendini bu-dünya-içinde-varlık olarak gerçekleştirir (Kalaycı: 2003: 340).

Günümüzde, Dilthey hermeneutiğinin tarihselci, göreci ve tipoloji oluşturmaya yatkın epistemolojik yöntem arayışı yönelimi Heidegger'in ontolojik hermenetiği ve *Dasein* tasarımı karşısında güç yitirmiş görünmektir. Yukarıda ve tezin içinde belli bölümlerde kısaca ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız Heidegger'in ontolojik hermeneutiği, epistemolojik arayış içindeki çeviribilime özne/nesne birlikteliği tasarımı, varlığın özüne "kaygıyı" yerleştirmesi ve "fırlatılmışlık" düşüncesinin yarattığı metafizik ve teolojik çağrışımlar nedeniyle uygun gözükmemektedir.

Bir çevirmen için tarihselliğinin, göreliliğinin ve görecilik bilincinin, eylemiyle ilgili önemli bir farkındalık sağlayabileceği düşüncesiyle, epistemolojik temellerini arayan çeviribilim alanı için Heidegger'in ontolojik hermeneutiğinden çok Dilthey'in epistemolojik yönelimli ve Bollow'un da dikkat çektiği gibi "özgürlük bilincinin" farkına varılmasını sağlayan tarihselci hermeneutiğinin benimsemesinin daha uygun olabileceğini düşünüyorum.

Bu düşüncemin en önemli nedenlerinden biri de, Heidegger'in varoluşsal hermeneutiğinin önemini kavramak ve anlamaya çalışmak çabasında, pek çok akademisyende gördüğüm şiirsel okumalara yatkın ve açık *Dasein* tasarımının çevirmenin ontolojik kimliği açısından değerlendirilmesinin sorunlu olabileceği düşüncesi ve çekincesidir. Bu düşünce ve çekinceye ontoloji konusundaki bilgimin sınırlılığının da katkısı olabileceğini düşünmekle birlikte, tezin Çeviri Etiği başlıklı dördüncü bölümde 4.1. Hermeneutik etik ve Çeviri başlığı bağlamında özetlemeye çalıştığım Berti'nin hermeneutik etik, özellikle de Heideggerci hermeneutik etik konusundaki eleştirilerinin de kanıt sayılabileceğini düşünüyorum.

Bu noktada *Dasein*'in günümüz akademisyenlerince nasıl yorumlandığı da büyük önem taşıdığına ve pek çok bağlamda kaygı bağlamından çıkarılmış bir okuma ile akademik ortama sunulduğuna dikkat çekmek gerektiğini düşünüyorum. Heidegger ontolojisinin, ona kadar gelen pek çok ontolojik problemi kusursuzca çözüp, hayranlık uyandıran bir ontolojik tasarım ortaya koyduğunu bu alanda çalışan uzmanlar doğrulamaktadır. Heidegger *Dasein*'i kendilik kipinde, geleceğe yönelmişliği ve bu dünyaya atılmışlığı ile tasarlarken, günümüzde pek çok Heidegger okuması *Dasein* kurgusunu sanki

metafizik ve teolojik çağrışımlarından bağımsızmış izlenimi veren aydınlanmacı bir “birey” kurgusu ve kurtuluş ümidi gibi okumayı yeğlemektedir ya da ben “ontoloji” bilgisi sınırlı bir okur olarak bu izlenime kapılıyorum.

Dolayısıyla bu okumalarda *Dasein* bir bireysel kendilik/özgürlük ve farkındalık olanağına sahipmiş gibi gözükmesi, yeni akademik söylemin retoriği ile birlikte “çevirmenin” tarihselliğinin farkında ve bu nedenle onu aşabilir bir “eyleyen” olarak tasarlanmasına da yol açabilir ve bu fırlatılmışlık tasarımıdaki “sınırlılık” ve “tarihsel baskının” edilgin ögesi olabilme konumlarının gözden yitirilmesine neden olabilir.

Heidegger’in yaşadığı dönem, Rektörlük konuşmasında yaptığı Alman ulusal *Dasein*’ı vurgusu (Ökten: 2004: 157-162), *Dasein*’in ölüm karşısında yaşama atılmışlığı, Nazi kampları deneyimi ile birlikte değerlendirildiğinde bireysel bir *Dasein* tasarımıyla kolektif bir *Dasein* tasarımı (ölüme fırlatılmış toplama kampı sakinlerine) ve planlı bir biyo siyasetin (kampın hukuksal statüsü ve soykırımın gerekçelendirilmesi açısından) okuma anahtarına da dönüşebilir.

Böylece ikinci dünya savaşının tarihsel bağlamı başka bir Heidegger ve *Dasein* okuması da karşımıza çıkarabilir. Toplama kampları deneyimi, kamp tutsaklarının “ölüme” atılmışlığını ve bu “atılmışlık” karşısında bireysel sorumluluk ve farkındalık ile ilişkilerini “insanlıktan çıkma” hallerinde nasıl kurguladıklarını gösteren çok önemli bir biyosiyaset mekanıdır.²³ Bu mekanda *Dasein*’in dilsel ve iletişimsel deneyimi hayatta kalmak amacına yönelik yaşamsal bir gereksinim, dil bilmeme ölümüne gidişin birincil koşuluna ve “varlığın evi olan dil”, o mekanda dilsizleştirilen varlığın mezara gidiş gerekçesine dönüşmüştür²⁴.

Çeviribilim ve felsefe ilişkisini tartıştığım ve çeviribilimin felsefi hermeneutik ile ilişkisini göstermeye çalıştığım bu çalışmada kesin bir sonuçtan çok, kendimce sorunsal bulduğum bir yorumlama biçimiyle bitirmiş olmam sorunlu gibi gözükebilir. Ancak, tekrar vurgulamam gerekirse Heideggerci

²³ Bkz. Giorgio Agamben, *Auschwitz*’den Artakalanlar, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Bağımsız Kitaplar, 2004.

²⁴ Primo Levi’nin kamp deneyimini aktardığı kaynakçada yer alan çeşitli kitapları kamp ortamında dil, çeviri ve dil bağlamındaki ezme/ezilme ilişkisine dikkat çeken pek çok bölüm içermektedir.

ontolojik hermeneutiğin çeviribilim epistemolojik sorunlarına çözüm getirmekten çok, bu alandaki ilerlemesini engelleyecek bir yol açabileceğini düşünüyorum. Bu noktada bir sorunu çözmek iddiasından çok, bir sorunu dile getirme çabasının önde olduğunu tekrar vurgulamak isterim. Andığımız filozofların tümel, yeni Platoncu ve ardıllarının yeni Aristotelesçi çağrışımlarda içeren ve bu biçimde de okunabilecek yaklaşımları, varlık sorunsalı açısından bazı bağlamlarda, her ne kadar metafiziğin sonu olarak da adlandırılrsa da “teolojik ve metafizik” çağrışımlar içeren, şiirsel ve iyi bir retorik ile düzenlenmiş söylemleriyle belki de Romantik dönemin yorumcunun da sanatçı dehasına sahip olması iddiası ve izleği çerçevesinde okunup değerlendirilebilir. Günümüzde sosyal bilimler ve insanbilimleri alanında çalışan pek çok akademisyende de böyle bir yönelim ve vurgu, “varlığın evi” olan dilin en önemli ve etkileyici dışavurum gereci olan şiirin öne çıkarılması eğiliminde görülüp sezilmektedir.

Oysa insan ve çevirmenin anlam/anlamlandırma bağlamında imkan ve sınırlarının farkına varması ve bu farkındalık ile geliştirdiği “özgürlük” bilinciyle anlamlandırma ürününü ortaya koyması en iyi çözüm gibi görünmektedir. Bu çözüme Dilthey tarihselciliği, göreciliği ve öznelliği, özne/nesne ayrımını koruyarak ve belli ölçüde “iletişimsel logos”a inanarak daha kolay varılabileceğini düşünüyorum.

Bu bağlamda günümüz çeviribilim akademisyenlerinden Antony Pym ve Andrew Chesterman’ın yaklaşımlarını benimsediğimi, çevirmenin kültürler arası iletişimsel logos’ta hem kültürlerarası uzama, hem mesleki uzamına bir “arabulucu” olarak 4.3.2. bölümünde Chesterman’ın eylem kuramı bağlamında ele aldığı “doğruluk, güven, anlaşılabilirlik, açıklık” değerleriyle katkıda bulunabileceğine inanıyorum.

Bu bağlamda Dilthey’den aldığımız tarih bilincini, çevirmenin kendine, mesleğine ve ürününe karşı etik sorumluluğu bağlamında nasıl yorumlayabileceğimizi bir alıntı ile göstererek bitirmek istiyorum:

Tarih bilinci şunun da bilincidir: “Evrensel”in gerçekleşmesine tarihsel olarak imkan yoktur. İçinde bulunduğumuz sosyal grup, toplum ve kültür çevresinin değer ve erdemlerine ne ölçüde bağlılık gösterirsek gösterelim, bunların

tarihsel süreç içerisinde değişeceklerini hatırdan çıkarmamak zorundayız. Ne var ki, bu değişimin niteliği ve şekli hakkında açık bir bilince ihtiyaç vardır. Önemli olan, bu değişimin; başka sosyal grup toplum ve kültür çevrelerinin etkilerine elden geldiği kadar açık olmakla birlikte, bağlı olduğumuz sosyal grup, toplum ve kültür çevresinin kendi iç dinamikleriyle gerçekleşmesini sağlamaktır. Aksi halde, değerlerini ve erdemlerini başka sosyal grup, toplum ve kültür çevrelerinin ikna ve güç yoluyla tayin ettiği, bağımlı sosyal grup, toplum ve kültür çevrelerinin bağımlı insanları olmaktan kurtulamayız (Özlem, 2004: 198-199).

KAYNAKÇA:

- Berti, Enrico. “Etica ermeneutica ed etica argomentativa”, *Filosofia ermeneutica tra critica e progetto* içinde, ed. F.Casamassima ve M.Fabris, IRSSAE-Puglia,Bari 1992, ss.117-128.
- Bollnow, Otto Friedrich. “İfade ve Anlama”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, (Der/Çev.): Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.
- Bourdieu, Pierre. *Language & Symbolic Power*, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, Oxford: Polity Pres, 1994 [1991].
- Chesterman, Andrew. *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation* - John Benjamins, 2000.
- Chesterman, Andrew. “Proposal for a Hieronymic Oath”, *The Translator*, Volume 7, Number 2 (2001), 139-154.
- Kalaycı, Nazile. “Gadamer ve Hermeneutik”, *Yeditepe'de Felsefe*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, Cilt 1, Sayı 2, Haziran 2003, s. 334-366.
- Lehtonen, Mikko. *Cultural Analysis of Texts*, London: Sage Publications, 2000.
- Davis, Kathleen. *Deconstruction and Translation*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2001.
- Delisle, Jean and Woodsworth, Judith (eds). *Translators through History*. - John Benjamins, 1995.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, çev.Barbara Johnson, London: The Athlone Press, 1981.

Eco, Umberto. “L’epistola XIII e l’allegorismo medievale”, *Carte Semiotiche*, Firenze: la casa USHER, Ekim 1984.

Eco, Umberto. *Lector in Fabula*, Milano: Bompiano, 1979.

Eco, Umberto. *Günlük Yaşamdan Sanata*, çev.: Kemal Atakay, İstanbul: Adam Yayınları, 3.basım 1993, [1991].

Eco, Umberto. *Ortaçağı Düşlemek*, çev.:Şadan Karadeniz, İstanbul, Can Yayınları, 1997, [1996].

Eco, Umberto, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev.: Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları, 1998.

Eruz, Sakine. *Çeviriden Çeviribilime*. İstanbul: MULTILINGUAL, 2005.

Gadamer, H.G., “Hermeneutik”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (der.): J. Ritter, Cilt 4, s.1122-1128, Berlin 1981. Çeviren: Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, İstanbul: İnkılâp, 2003.

Gaddis Rose, Marilyn (ed). *Beyond the Western Tradition*. Binghamton, NY: Center for Research in Translation, 2000

Gaddis Rose, Marilyn. *Translation and Literary Criticism*. Manchester: St Jerome Publishing, 1997.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, Çev.: Lütfi Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 5.basım 1985, [1961].

- Hermans, Theo (ed). *Crosscultural Transgressions -- Research Models in Translation Studies II: Historical and Ideological Issues.*- Manchester: St. Jerome, 2001.
- Nida, Eugene. *The Theory and Practice of Translation.*- Brill, 1982.
- Özlem Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Özlem Doğan. *Bilim Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.
- Özlem Doğan. *Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Özlem, Doğan (Çev./der). *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (çeviri derleme), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.
- Özlem Doğan. *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları II*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.
- Parlak, Betül. “*Lo Zibaldone* ve Giacomo Leopardi’nin Çeviri Anlayışı”, *Litera*, sayı: 14, 2000a, ss.93-101.
- Parlak, Betül. *Umberto Eco’da Kuram- Uygulama İlişkisi: Lector in Fabula’dan Güliün Adı’na*, [Yayınlanmamış Doktora Tezi], İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İtalyan Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2000.
- Pym, Antony. “Translation Studies and Western Philosophy”, *The Companion to Translation Studies* içinde, ed. Piotr Kuhiwczak ve Karin Littau, Multilingual Matters, 2002.
- Pym, Antony. *Epistemological Problems in Translation and Its Teaching*, Calaceit (Teruel): Edicions Caminade, 1993.

Riedel, Manfred. “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağintısı” , *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, (Derleyen/Çeviren: Doğan Özlem), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.

Reiss, Katharina, and Hans J. Vermeer. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheory* (Tübingen: Niemeyer, 1991).

Reis, Katharina. *Translation Criticism-The Potentials and Limitations*. Çev: Eroll F.Rhodes. Manchester: St.Jerome Publishing, 2000.

Robinson, Douglas. *Translation and Empire*, Manchester: St. Jerome Publishing, 1997.

Robinson, Douglas. *Western Translation Theory*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2002.

Toprak, Metin. *Hermeneutik ve Edebiyat*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2003.

Yazıcı, Mine. *Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları*, İstanbul: MULTILINGUAL, 2005.

Vermeer, Hans J. *A scopos theory of translation*. – Heidelberg: TEXTconTEXT Verlag, 1996

Venuti, Lawrence (ed.) *Translation and Minority*. -St. Jerome Publishing, 1998

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Betül Parlak

Doğum Yeri : Ayancık/Sinop

Doğum Yılı : 1966

Medeni Hali : Bekâr

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1980-1983 : Küçükçekmece Lisesi

**Lisans 1985-1989 : İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları
Bölümü,**

İtalyan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

**Y.Lisans 1992-1995 : İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İtalyan Dili ve Edebiyatı
Bilim Dalı**

**Doktora 1995-2000 : İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İtalyan Dili ve Edebiyatı
Bilim Dalı**

Yabancı Dil : İtalyanca, İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

1992-1999 : Araştırma Görevlisi, İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İtalyan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

1999-2001 : Araştırma Görevlisi, Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

2001-2004: Yardımcı Doçent, Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü

Aralık 2004 : Yardımcı Doçent, İ.Ü., Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngilizce Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı (Halen bu görevdedir).