

RICOEUR ve GADAMER

Ayça Demir*

ABSTRACT

This article is based on confronting Gadamer and Ricoeur. In this article it will be concentrated some differences about text and reader between Gadamer and Ricoeur. Although both of them are in the hermeneutics tradition, their main differences are the conceptualization of hermeneutics. While Gadamer constructs hermeneutics on the ontological side Ricoeur does on the epistemological side. Their arguments about text and reader will present either their differences or conceptualizations of hermeneutics.

KEYWORDS: Discourse, Text, Hermeneutics

* A. Ü. DTCF Sosyoloji Bölümü, Arş. Gör.

GİRİŞ

Hermeneutik, anlamın yorumlanmasına yönelik bilgi; anlamın yorumlanması teorisi ya da felsefesi; metinleri yorumlama sanatı olarak tanımlanabilir. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın hermeneutik, temelde, yorumun bilgisine ulaşmayı amaçlar; yorumbilgisidir; yorumlama işlemidir.

Bu yorum, bir edebi yazının yorumu, bir yasa metninin yorumu (hukuksal hermeneutik), bir kutsal yazının yorumu (teolojik hermeneutik) ve nihayet bir varlık yorumu (felsefi/ontolojik hermeneutik) olabilir (Japp, 1995: 238). Gadamer de benzer şekilde, Yeniçağ'ın bilim geleneği ile bağlantılı olarak, teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefi hermeneutik'ten söz edilebileceğini belirtir.

Bu ayrımlar yanında hermeneutik'in, kavramsallaştırma tarzına bağlı olarak epistemolojik ya da ontolojik bir çerçevede tanımlanması da mümkündür. Hermeneutik epistemolojik düzlemde inşa edilen metodolojik bir yönelim midir; yoksa ontolojik düzlemde inşa edilen felsefi bir yönelim midir? O halde epistemolojik ve felsefi hermeneutik olmak üzere iki hermeneutikten de bahsetmemiz mümkündür.

Epistemolojik yönelimli hermeneutik, yorumlamanın genel bir teorisi üzerine odaklanır. Hermeneutik, sosyal bilimlerin yöntemi olarak kabul edilir ve bu yöntem ile doğa bilimlerinde ulaşılan nesnel bilgiye benzer biçimde, sosyal bilimlerde de nesnel bilgiye ulaşma amaçlanır.

Felsefi hermeneutik ise nesnel bilgiye ulaşmayı amaçlamaz. Anlamanın ontolojik yönü üzerinde durulur. Gadamer'e (1967: 18) göre felsefi hermeneutik, hermeneutik deneyimi, dünyayı anlamamızın ve bu anlamanın kendisini açığa vurduğu tüm alanlara yaymalıdır: toplum düzenlenmesine yönelik insanlar arası iletişime, toplumla karşı karşıya gelen bireyin bireysel deneyimine, geleneğe; yasaya; sanata ve felsefeye.

Bu çalışmada felsefi ve epistemolojik yönelimli hermeneutik'in karşılaştırılması konu edinilmiştir. Bu karşılaştırma, felsefi hermeneutik geleneği içinde yer alan Gadamer ile epistemolojik yönelimli hermeneutik geleneği içinde yer alan ve hermeneutik ile yapısalcı açıklama arasında bağ kurmaya çalışan Ricoeur'un, metin ve okura dair görüşleri doğrultusunda yapılacaktır. Her iki geleneğin, metin ve okura dair görüşlerindeki benzerlik ve/veya farklılıkların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

1-Gadamer ve Ricoeur'de Metin

Aylesworth'e göre, Gadamer ve Ricoeur arasındaki en temel farklılık, her ikisinin de metne dair kabullerinden kaynaklanmaktadır. Gadamer, yorumun diyalojik (dialogical) bir modelini geliştirir. Gadamer'e göre metin, bizim karşılıklı bir sohbet içerisinde kendisine sorular yönelttiğimiz ve cevaplarını almayı beklediğimiz, ikinci tekil zamiri ile ifade edilen bir 'sen'dir (thou). Metin ile giriştiğimiz diyalog süreci, bizim muhatabımız olan metin ile metnin sadece o süreç içindeki muhatabı olan biz arasında, sorulan sorulara alınmayı bekleyen cevaplar ile gerçekleşen bir süreçtir.

Gadamer'e göre bir metin (text), bir soruya yönelik bir cevabın en iyi biçimde okunmasıdır ve bu sebeple yorumlamanın anahtarı, metnin önceden varsaydığı sorunun anlaşılmasına dayanır (Aylesworth, 1991: 64).

Yorumcunun görevi, metnin sunduğu cevabın sorusunu bulmaktır çünkü bir metni anlamak, soruyu anlamak demektir (Bleicher, 1980: 114). Yorumcu ve metin arasında gerçekleşen bu soru-cevap süreci sadece metnin yorumlanmasına değil aynı zamanda yorumcunun kendi varlığını da anlamasına katkıda bulunur. Diyalojik süreç genel bir deneyime işaret eder. Bu deneyim tarih, gelenek ve dil ile inşa edilmiştir. Benim ve senin bir başka deyişle yorumcunun ve metnin ufuklarının karşılaşması, aynı gelenek ve tarihsellik içinde yaşıyor olmaktan dolayı mümkündür. Bu sebeple 'ben' ve 'sen' birbirinden izole edilmiş realiteler değildir; ben ve sen'in karşılıklı olarak belirlenmesini bir başka deyişle diyalojik sürecin muhataplarının konumlandırılmasını *önceleyen* genel bir deneyim, genel bir anlama vardır (Gadamer, 1966: 7). Bu genel deneyim, Gadamer için hermeneutik bir deneyimdir. Hermeneutik deneyim bizim dışımızda bir yerlerde değildir, aksine biz, birşeyler tarafından sürekli tutuluruz; bize sürekli birşeyler yüklenir. Anlamamızı ve yorumlamamızı bekleyen bu birşeyler, bize yeninin, farkının kapılarını açar. Zira halihazırda yorumlanmış, temel ilişkileri içinde organize edilmiş ve onu deneyimlediğimiz sürece bize yenilikleri sunan bir dünya, daima vardır (Gadamer, 1966: 9-15).

Metnin önceden varsayabildiği soruların olabilirliği, geçmişe ve bugüne ait metinleri de çevreleyen bir geleneğin oluşuna bağlıdır. Eğer metinlerin önceden varsaydıkları sorular mümkünse, bu sorulara verilecek cevaplar da o derecede mümkündür. Zira diyalojik süreç, aşında, cevapları belirli soruların metinlere yönlendirilmesi yoluyla geleneğin onaylanarak zenginleştirilmesinden farklı birşey değildir. O halde Gadamer'in hermeneutik kabulü, 'sen' gözü ile baktığımız metnin, tarihe, dile, kültüre bir başka deyişle geleneğe ait ya da gelenekle biçimlenmiş dokusunun hakikiliğini anlayabilmenin bir kabulüdür. Gelenekle biçimlenmiş oldukları için metinler, farklı tarihsel dönemlere ait olsalar dahi anlaşılacaklardır. Zira tarihsel metinlerin konusu bugünün ve hatta geleceğin metinlerinin konusu ile aynıdır (Aylesworth, 1991: 64). Bu sebeple yorumlama, Dilthey ve tarihselciliğin görme eğiliminde olduğu şekilde sadece zaman içinde yitirilmiş ya da karanlığa gömülmüş bir anlamın şu ya da bu ölçüde başarılı bir yeniden keşfi olarak görülmemelidir (West, 1998: 154).

Gadamer için hermeneutik iki ufuk arasındaki diyalojik süreçtir. İki ufku önceleyen genel bir hermeneutik deneyim mevcuttur çünkü tarihle yoğrulmuş gelenek sadece geçmişe ait değildir. Gelenek bugün de, şimdi de varlığını sürdüren, öznelere arası birlikte yaşamayı ve anlamayı mümkün kılan ortak bir yaşama dünyasını ifade eder. Geçmiş ve tarihle içiçedir ancak bugün de, yorumlarla varlığını sürdürür. Gadamer'in, metnin 'etki tarihi' olarak adlandırdığı şey de, bu çerçevede anlamlıdır. Anlama epistemolojik değil de ontolojik olarak kuruluyorsa, öznenin, metnin yanısıra kendisini de anlaması ve kendi varlığı için yeni dünyaları kurması mümkündür. Metin

de tarihsellik ve gelenek tarafından şekillenirken aynı zamanda tarihi ve şimdiki biçimleme etkisine sahiptir. Bu haliyle metin, tarihsel olarak konumlanmış özneyi de kurmuş olur. Bleicher'e göre etki-tarihi, anlamının üretici ve pozitif imkanını sunar (1980: 111).

Ricoeur'e göre ise bir metin, Platon'un, Phaedrus'da anlattığı yetime benzer; kabul edilmenin ve birisi tarafından okunmanın serüvenine tek başına maruz kalır çünkü babasını yani onu müdafaa edeni kaybetmiştir.(1997:67 Metin kendi başına kalmıştır, kendisini, kendisini üreten yazardan ve onun niyetlerinden bağımsızlaştırmıştır, kendisini nesneleştirmiştir, kendisi ile yazarın ve metnin niyetleri arasına mesafe koymuştur. Artık yazarın söylemek istediği ve metnin bildirdiği, apayrı kaderlere maruz kalırlar (Ricoeur 1997: 67). Böyle bir kaderin sorumlusu, söylemin yazılı olarak ifadesidir; konuşmanın yazı biçiminde nesneleşmesidir.

Ricoeur'ün bir metnin yorumlanmasına dair görüşlerini anlamlandırabilmenin bir yolu, Ricoeur ile Gadamer arasında, her ikisinin de metne ve okura dair görüşlerindeki farklılık ve/veya benzerlikleri anlamlandıracağına inandığımız "olay (event) -anlam (meaning) " arası ilişkideki farklılığın, Ricoeur'ün yapısalcılık eleştirisi ile bağlantısından hareketle ortaya konabileceğidir. Bu sebeple önce Ricoeur'ün yapısalcılık eleştirisi ve olay-anlam arası ilişkiye dair görüşlerini, daha sonra da Gadamer'in olay-anlam arası ilişkiye dair görüşlerini inceleyelim.

Eagleton, yapısalcılıktan uzaklaşmanın, Fransız dilbilimci Emile Benveniste'nin terimi ile 'dilden' 'söyleme' kaymakla mümkün olduğunu belirtir (1990: 137) ki Ricoeur de söyleme dair görüşlerini Benveniste'den yararlanarak oluşturmuştur. Dilin dilbilimi ile söylemin dilbilimini ayırt etmek gereklidir; zira her iki dilbilim de ayrı birimler üzerine kurulmuştur. Dilin temel birimi gösterge, söylemin temel birimi ise cümledir ve konuşmanın bir olay olarak kurulması cümle dilbiliminin dört özelliği ile mümkündür ki bu özellikler aynı zamanda metnin nesnellliğini oluşturan özelliklerdir. Ricoeur bu özellikleri şu şekilde belirtir (1990: 36) : anlamın tespit edilmiş olması, anlamın yazarın zihinsel niyetlerinden ayrışması, görünmez göndermelerde bulunması ve muhataplarının evrenselliği. Özellikle metnin görünmez göndermelerde bulunması Ricoeur'ün yapısalcılık eleştirisinin merkezi noktasıdır.

Metnin görünmeyen göndermelerine yönelik vurgu, yapısalcılığın semiyotik düzlemde, bir göstergeler bütünü olarak dilin, gösterenler zinciri ile yapısını sınırlandırması ve bu sebeple dilin ve daha özelden göstergelerin semantik düzlemini ihmal etmesine dair bir eleştirinin ifadesidir.

Yapısal açıklamaya konu olan yapının olmuş bitmiş, sonlanmış, kapanmış bir sistem olması gerekir (Çelebi, 1995: 523). O halde yapısalcılıkta göstergeler sistemi içerisinde gösterenler (signifiers) kendi aralarında kurdukları ilişki temelinde nasıl ele alınıyorlar ise herhangi bir göstergeler sistemi olarak bir yapının da kendisini oluşturan öğeleri arasındaki ilişki, yapının çizdiği sınırlar içerisinde ardzamanlı değil eşzamanlı

olarak ve birlikte bulunma ilişkilerine göre ele alınır. Yapının ögeleri yer değiştirdiği zaman ortaya çıkan yeni ilişkisellik yeni bir yapının da habercisidir. Metne bir yapı olarak bakıldığında, bu metin ne onu üreten yazarının niyetlerine ne de onu okuma faaliyetine girişen okurunun yorumlarına göre şekillenecek bir yapıdır. Sonlanmış, olmuş bitmiş yapı ne yazarın ne de okurun olası yorumları ile zedelenebilecek ya da olumlanacak derecede açık bir yapı değildir. Artık o kendinde bir yapıdır, metindir ve bu yapının, metnin anlamı, onu üreten ortak anlamlandırma sisteminin ürettiği anlamdır ve bu anlam, yazar ya da okur gibi hiçbir tekil bireyin girişebileceği olası anlamlandırmalara ihtiyaç duymayacak derecede kendi içinde kökleşmiş, bütüncü bir anlamdır. Metnin anlamı, yazarının o metne kendi niyetleri doğrultusunda attığı anlam olmadığı gibi, okurun da okuma sürecinde atfedeceği olası anlamlar olmayacaktır. Anlam, parça-bütün dairesi içerisinde (Gadamer'de ise hermeneutik daire metin ile okur arasında gelişir) metnin kendisinde yakalanır. Metin-okur-yazar üçlüsünün kırılarak sadece metnin varlığına uygun bir zemin hazırlanır. Rosenau yapısalcılığın post-modern okur, post-modern metin anlayışına öncülük ettiğini belirterek, yapısalcılık çerçevesinde, metinlerin kendi başlarına ayakta durmaları gerektiği anlayışını ifade eder (1998: 61). Kendi başına ayakta durması gereken metin, bunu sadece yazarın ve okurun niyetlerinden uzaklaşarak değil, aynı zamanda bilinmeyen evrensel muhataplarının kendisine atfedeceği anlam ve yorumlarla da sağlayacaktır.

Dilin dilbiliminde ya da göstergeler zincirinde ya da yapısalci dil anlayışında, dilin yapısını açıklamak için Saussure'ün, dilin anlattığı gerçekliği bastırıldığını ya da unuttuğunu ifade eden Eagleton, gösterenin yapısının incelenilmesi için gösterenin işaret ettiği göndermenin ya da gerçek nesnenin paranteze alındığını belirtir (1990: 132). Yapısalci dil anlayışı, semiyotik düzlemde, anlamı gösterenler zincirine bağımlı kılar. Anlam gösterenlerden oluşan bir sisteme içselleştirilir hale getirilir ve bu durumda, bu sistem dışında söyleyebileceğimiz ve bilebileceğimiz ve anlamlandırabileceğimiz hiçbir şey kalmaz. Bu sistemin kalıcılığını ve varlığını sürdürebilmesi ise yapının/metnin nesnel içeriğinin muhafazasını sağlamak için göndermelerin paranteze alınmasını gerektirir. Yapısalcılıkta metnin nesnel bir içeriğe sahip olduğu anlayışı esastır. Ancak Ricoeur'un yapısalcılığa yönelttiği eleştiriler yanında, onun da metnin nesnel bir içeriğe sahip olduğu anlayışını kabul ettiğini söylememiz pek de yanlış bir belirleme olmasa gerek. Yapısalcılıkta, metnin göndermelerinin paranteze alınması, yapıyı oluşturan ögeler arasındaki ilişkinin incelenmesinin temel amaç olmasına dayanır. Olası göndermelerin herhangi bir meşruiyeti yoktur. Zira metin anlamını ve değerini bu göndermelerden almaz. Onun anlamı kendi yapısından kaynaklanır. Mümkün her anlamlandırma yine bu yapıya döner, bu yapıya hapsolür ve yapının belirlediği sınırlarda mevcuttur. Zira Ricoeur'ün yapısalcılığa dair eleştirisi, semiyotikten semantiğe geçme zorunluluğunda, yapısalcılığın açıklama gücüne sahip olmasına rağmen, anlamaya imkan tanımamasıdır. Anlama ise göndermelerin kapısını açmakla mümkündür. O halde biz yapısalcılık

sınırları içerisinde kaldığımız sürece 'bağlam'dan (umwelt) 'dünya'ya (welt) geçişi mümkün kılamayız. Ricoeur'ün yapısalılık eleştirisi bu noktada ifade edilebilir. Ricoeur'e göre biz (okuyucular olarak) ya gönderme yapılan bir dünya ile ilgili olarak askıda kalırız ya da metnin yeni bir durumdaki görünmez göndermelerini gerçekleştiririz. İlk okuma tarzının yapısalıcı görüşü temsil ettiğini belirten Ricoeur, bu tarzda okumanın, insanın kendisini, metnin bulunduğu bu dünyasız yerin, kapalı mekanına koyması demek olduğunu ifade eder (1990: 39). O halde yapılması gereken, görünen göndermelerin bağlamından görünmeyen göndermelerin dünyasına geçebilmektir. Bunu başarabilmek ise yapısalıcılığın ihmal ettiği semantik düzlemi dikkate almakla mümkün olacaktır.

Olay-yapı arası ilişki açısından bakıldığında, Ricoeur'e göre olay-yapı ayrışması, dile (language) iki şekilde yaklaşmamızı mümkün kılar (Ricoeur'den aktaran Bruns 1992: 235). İlki linguistik ve diğeri hermeneutik. Buraya dek gördüğümüz semiyotikten semantiğe geçiş düzlemi, linguistikten hermeneutik düzleme geçişin bir başka ifadesidir. Ricoeur'e göre dil "birisinin birisine birşey hakkında birşey söylemesidir (1997: 60); hermeneutik ise metinleri yorumlama sanatıdır (1997: 66) ; hermeneutik'in merkezi konusu olan yorumlama ise çoklu anlamın bir teorisi olarak görülebilir (1997: 66). Bir metnin çoklu anlamına ulaşabilmek ise, metnin derin semantiği ile mümkündür ve bu semantik, birşey söylemeyi değil birşey hakkında birşey söylemeyi gerekli kılar. Zira Ricoeur'ün üzerinde önemle durduğu söylem, daima birşey hakkındadır; yöneldiği bir dünyası ve muhatabı vardır; hep bir şimdi içinde gerçekleşir ve bir başka dünyaya göndermelerde bulunur. Bu özellikler söylemin dilden farklılığını gösterirken, aynı zamanda daha önce ifade ettiğimiz metnin nesnellüğünün de özellikleridir. Zira bu özelliklere sahip olduğu içindir ki metnin görünmeyen göndermelerine ulaşabilmemiz mümkündür. Metnin derin semantiği ¹metnin ne hakkında olduğudur bir başka deyişle metnin görünmez göndermesidir (Ricoeur 1990: 41).

O halde Ricoeur için metin, anlamın olaydan ayrışmasıdır. Gadamer'deki gibi metin, okuyucu için diyaloga gireceği bir 'sen' değildir. Ricoeur için diyalog, muhataplar arasındaki konuşma eylemlerinin alışverişidir ve söylem üzerinden ortaya çıkarılır (Aylesworth 1991: 69). Söylemin yazılı ifadesi olan metnin gücü, konuşmanın zaman içinde akıp giden, elle tutulamayan, kaybolan, tespit edilemeyen nitelikleri karşısında ortaya çıkar. Sözün konuşma anındaki bu zayıflıkları, sözün yazıya geçirilmesiyle sahip olduğu güç ile yer değiştirir. Tespit edilen, yazıya geçirilen bu kaybolan şeydir. Tespit edilen, konuşma olayının kendisi değil, konuşmada söylenendir, söylenenin anlamıdır. Konuşma anındaki görünür göndermeler, yerlerini, yazılı bir ifade olan metinde görünmeyen göndermelere bırakırlar. Metnin göndermelerine ulaştığımız

¹ Ricoeur semantik yolu ile metinden yapısal semantiğe doğru ilerlediğini bundan dolayı söylemde ve tüm kelimelerde var olan sembolizmin çoklu anlamını sistematik olarak açıklayabileceğini ifade eder (Ricoeur'den nakleden Kurzweil 1996: 104).

nokta anlamın da olayı aştığı noktadır. Konuşma anındaki görünen ve bilinen muhatapların, metnin görünmeyen ve bilinmeyen evrensel muhatapları haline gelmesidir. Metnin, yazarının niyetlerinden bağımsızlaşmış, bilinmeyen muhataplarının atfedeceği anlamlara ve yorumlara açık olmasıdır. Bu sebeple metnin çok anlamlılığından bahsedilmektedir. Bir metne yönelik olası yorumların durumu Ricoeur tarafından, anlama ve açıklama arasında olduğunu kabul ettiği diyalektik ilişkinin 'anlamadan açıklamaya' doğru olan kısmında değerlendirilir ('açıklamadan anlamaya' kısmı ise, ifade ettiğimiz, metnin semantiği üzerine kurulmuştur). Ricoeur'e göre bir metnin çoklu yorumları her zaman mümkündür. Metin ile karşı karşıya gelen okurlar metne dair tahminlerde bulunurlar. Tahminler ile ortaya konan yorumlar arasındaki doğrulama, öznel olasılık tahminlerine bağlı olarak, bir yorumun diğer bir yoruma göre olan geçerliliğinin ortaya konarak, bir yorumlar hiyerarşisini en olası yorumun hangisi olabileceği dikkate alınarak yapılır. Dolayısıyla bir yorumun doğru ya da yanlışlığından değil, diğerine göre olan geçerliliğinden bahsedilebilir. O halde ortada birbiri ile yarışan bir yorumlar dünyası olacaktır. Bu noktada Eco'ya biraz kulak vermenin herhangi bir zararı olmayacağı kanısındayız.

Eco 'hermetik semiosis' adını verdiği ve yüzyıllar boyunca varlığını sürdürerek günümüze dek geldiğini belirttiği bir yorum ölçütüne dikkat çekmek ister. Bu yorum ölçütü benzer olanın benzer olanı etkileyebileceği varsayımına dayanır (Eco, 1996: 55). Benzer olanın benzer olanı etkilemesi, çağrışım yolu ile ulaşabildiğimiz göndermelere de bir bağ kurmayı mümkün kılar. Eco'nun bu ölçüte dair yönelimi, en uç noktalara götürülebilecek benzerlikten hareketle yapılabilecek 'aşırı yorum'un değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmede, Eco'nun dikkat çektiği nokta, sınırsız benzerlik kurmanın, bir başka deyişle hermetik semiosis'in ve aşırı yorum yönteminin kusurlu olduğudur². Gadamer'de olmasa bile Ricoeur'de aşırı yorumun izi takip edilmeye aday bir alanı, göndermelere ulaşma noktasında veriyor olabilir. Ricoeur'de çok anlamlılığa ve çoklu yorumlamaya imkan veren söylem anlayışı, metnin kapalı bir sınırlılıklar mekanı olarak görülmesinin yolunu kaparken, anlamın metne bağlı ve onunla sınırlı olabileceği anlayışını da bertaraf eder. Metin bir dünyadır ve bu dünya öyle bir dünyadır ki, onunla karşı karşıya gelebilecek okurları için, bu her bir okurun kendi yaşam deneyimleri bağlamında kurabileceği dünyaları mümkün kılar. Metindeki göstergelerin, okurların yaşam dünyaları çerçevesinde anlamlandırılması yolu ile oluşan göndermeler haline gelmesi süreci, okurun yaşam dünyasının çerçevesi ile sınırlıdır. Bu çerçeve göndermelerin eklenilebileceği bir başka göndermeler dünyasına ulaşabildiği ölçüde sınırlarını genişletecek ve hatta sınırsız hale de gelebilecektir. Göstergelerin çağrışımlar ya da benzerlikler yolu ile kurduğu göndermelerinin, yorumun aşırılığına bir kapı aralayacağını ve bu aralanan kapıyı Ricoeur bağlamında değerlendirmenin dikkat

² Aşırı yorumun savunucusu Culler, aşırı yorumu aşırı yeme gibi düşünebileceğimizi belirtir. Culler'e göre yerinde yeme ya da yerinde yorumlama vardır, ancak bazı insanlar durmaları gereken noktada durmazlar (1996: 125).

isteyecek bir durum olduğunu, zira metnin olası yorumlarının varlığının olay-anlam ayrışmasına bağlı olarak, metnin yazılı söyleminin ihmaline yol açacak derecede aşırı yorumlara zemin oluşturmayacağını belirtmek istiyoruz. Eco'nun, hermetik semiosis'in benzerlik ölçütünün, aşırı hoşgörülü bir genelliği ve esnekliği sergilediğine dair belirlemesi, Çiğdem'in hermeneutik herhangi bir girişimin güç ilişkilerine tabi olduğu yönündeki ifadesine (1997: 47) karşı, bir okumanın belirlemesi olarak görülebilir.

Gadamer'in olay-anlam arası ilişkiye dair görüşlerine geldiğimizde ise, anlamın olayı aşmadığını görürüz. Anlamın olayı aşmaması, bir olayın, anlamın ortaya çıktığı yer olarak tanımlanmasıdır (Aylesworth, 1991: 69). Anlam olayı ya da metni aşamaz; anlam olaya içkin olarak var olur. Anlamın ortaya çıktığı olay, metin ve okur arasında gerçekleşen diyalojik sürecin kendisidir. Ricoeur'e göre ise metni okuma bir diyalog anı değildir; zira okur yazma eyleminde, yazar ise okuma eyleminde yoktur (Aylesworth, 1991: 69). Oysa Gadamer'in diyalojik yorumlama modeli, anlamın ortaya çıktığı bu süreç üzerinde inşa olunmuştur denebilir. Gadamer'de anlam zamansal ve süreçsel olduğu için de anlamın olayı aşmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Ricoeur'de ise okuma, zamansal ve süreçseldir. Anlamın olayı aşmaması, felsefi hermeneutik çizgisini devam ettiren Gadamer'in, Heidegger'in 'bir dünyaya ait olmak' ifadesinde sözü edilen 'ait olma' (belonging) kavramına bağlı olarak daha iyi kavranabilir.

Biz içerisinde yoğrulduğumuz, şekillendiğimiz, anlam ve yorumlarımızı oluşturduğumuz bir geleneğe aitiz. Ait olduğumuz için bu gelenek dışında bir anlam oluşturamayız; anlam geleneğin ötesine geçemez. O halde kendimizi ait olduğumuz gelenekten nasıl nesnelleştiremiyorsak, bir metinden de aynı şekilde kendimizi nesnelleştiremeyiz. Bir başka deyişle geleneğin ürünü olan metinler dünyasına da aittir ve bu aidiyetimiz tarihsellik ile içiçe geçmiştir. Bu açıdan diyalojik model, metin ve okur arasındaki ait olma ilişkisini yabancılaştırılmaz, ama bu ilişkiyi her türlü nesnelleştirici andan da korur (Aylesworth, 1991: 64). Gadamer'de önem verilen gelenek Ricoeur'ce ihmal edilmiş değildir. Ricoeur'e göre hermeneutik ve gelenek içiçe yaşar; zira yorum bir tarihe sahiptir ve bu tarih de geleneğin bir parçasıdır (Çelebi, 1995: 530). Ancak Ricoeur, Gadamer'in gelenekle araya konabilecek her türlü mesafeyi, ki bu mesafe koyucu bilim de olabilir, kapatmak istemesinin Gadamer cephesinden görülen gerekçesini tersten ifade ederek kendi konumunu belirler. Söz konusu gerekçe şudur: geleneğin, muhataplar arasındaki diyalog sürecinde sağlayacağı anlamların, geleneğin kendisini var kıldığı sınırların ötesine geçmemesini sağlamaktır. Anlamın, diyalogun yaşandığı konuşmaya içkinliğini devamlı kılmak, anlamın diyalogu, metni aşmamasını mümkün kılmaktır. Aksi takdirde, geleneğin diline aykırı yorumlara kapı aralayarak, geleneğin otoritesinin zedelenmesine imkan tannabilir.

Ricoeur ise mesafenin korunarak metnin, kendisini Çevreleyen bağlamdan mümkün olduğunca ayrılarak özgürleşmesini ister. Bu özgürleşme sebebiyledir ki

anımlar, gösterilenlerin boyunduruğundan kurtularak gösterenlerin göndermelerinin dünyasında kendilerine yer edinirler. Bir bakıma bu durum, geleneğin belirlediği sınırlı anlamın gelenekle araya mesafe koydukça zenginleşeceği çoklu anlamlara dönüşebilme serüvenidir.

Gadamer'de geleneğe ve metne, kendimizi nesneleştiremeyeceğimiz derecede ait ve bağlı olmamız, geleneğin şekillendirmesi ile oluşan deneyimlerimize de olan aidiyetimizi gerektirir. Gadamer deneyimi *Erfahrung* olarak karakterize ederken deneyimin dilsel olduğunu önemle belirtmektedir. Deneyim dil ile kurulmuştur ve dil ile yaşamaktadır ve bu deneyim geleneğin yaşanması sonucu var olan bir deneyimdir. Gadamer'e göre gerçeklik, dilin dışında vuku bulmaz aksine gerçeklik, kesinlikle dilin içinde vuku bulur (1967: 35). Dolayısıyla hermeneutik sadece dilin, semboller sistemi olarak kabulünden hareketle tanımlanacak soyut bir alan değil, insanların anlamlandırma ve yorumlama eylemlerini taşıdıkları her düzlemde görülebilecek bir alan olarak karşımıza çıkar. Gadamer'e göre bizim dünyada olmağımızın dilselliği, en sonunda deneyimin tüm alanına eklenir (1995: 25).

Ricoeur ise ait olmayı *Erlebnis* yani yaşanmış deneyime (lived experience) bağıllık olarak karakterize eder. Ricoeur'e göre yaşanmış deneyim dil öncesi noetik bir zemin ile bir başka deyişle saf aklın faaliyeti ile ilgilidir. Saf aklın deneyimi oluşturmaması, deneyimin Kantçı anlamda apriori biçimde var olduğunu ifade etmenin bir yoludur. Ya da ortak yaşamışlıktan kaynaklanan pratiklerin bireyin karşısına önceden verilmiş hali ile çıkmışlığını, dili hazır bulması gibi, fark edebilmesidir.

Aylesworth, pratik akla dayanan deneyimin, ne a posteriori reflektif bilgiyi yok etmediğini, ne de bir reflektif kavram olan a priori tarafından yönlendirilmediğini ama daha ilerideki deneyimlere (further experiences) açık olduğunu belirtir (1991: 68). Gadamer'in diyalojik modelinin bir kaynağı olarak kabul ettiği pratik akıl ya da phronesis, genel ilkelerin özel durumlara metodolojik olmayan bir biçimde uygulanmasıdır. Pratik akıl, karşılaşılan durumun öğeleri tarafından yönlendirilir. Techne gibi önceden belirlenmiş bir amacı ve bir sonu yoktur. Bu sebeple Gadamer'in anlam üretimi teleolojik değildir. Phronesis ile anlam, bireyin karşılaştığı her tekil durumun içinde bulunduğu şartlara göre üretilen ve bu sebeple genel ve evrensel biçimde belirlenebilecek bir niteliğe sahip olmayan bir anlamdır. Bu sebeple pratik akıl her durumda anlamı ve kendisini yeniden kuracaktır. Ve yine bu sebeple sonu, önceden tahmin edilemeyen deneyimlere açık olacaktır. Phronesis'ten hareketle Gadamer, diyaloğu, önceden tahmin edilemeyen yeni durumlara geleneksel alışkanlıkların (önyargıların) uygulanması olarak ortaya koyar (Aylesworth, 1991: 67).

Önyargılar, bireyin tarihsel konumlanışına ve yaşama dünyasına hangi perspektiften baktığına bağlı olarak farklılıklar sunabilir. Ancak bu farklılıklar, geleneğin üstünde bir yer edinemezler. Bu sebeple önyargılar Gadamer tarafından, anlama eylemini güçleştiren ya da bu eylemin gerçekleşme imkanını ortadan kaldıran etmenler olarak görülmezler. Aksine varoluşumuzun tarihselliği önyargıları gerektirir ve

önyargılar, dünyaya açılmamızın, dünyayı deneyimlememizin koşullarıdır (Gadamer, 1966: 9).

Anlamın her diyalog sürecinde yeniden üretilmesi, deneyimin dilselliğinin bir sonucudur. Benjamin'e göre Erlebnis ve Erfahrung arasındaki fark, bireysel tekil deneyimi yani Erlebnis'i toplumsal deneyimden (Erfahrung) ayırtmaya yarar (Çiğdem, 1997: 75). Eğer deneyim dil öncesinde akıl ile ilişkili bir biçimde yaşanmış ise, deneyimin dilden önce a priori bir reflektif kavram olarak epistemolojik bir düzlemde varlığı, Erlebnis'in Aylesworth'ün belirttiği üzere nesnelliği sağlayabilecek bir niteliği barındırması temelinde anlamlıdır. Bu açıdan tekil deneyimin, kendisini, kendisini Çevreleyen bütüncü deneyimler dünyasından farklılaştırması, Ricoeur bağlamında, bu dünya ile arasına reflektif bir mesafe koyması ile mümkün olacaktır.

2-Gadamer ve Ricoeur'de Okur

Ricoeur Gadamer'e benzer şekilde metin ile okurun birbirine ait olduğunu ve bir diyalojik sürecin mevcut olduğunu kabul eder. Ancak Ricoeur'ün farklılığı şuradadır: metin ve okur arasındaki birlikte ait olma ilişkisi ilk karşılaşma anında reflektif değildir; ancak metnin içine girildikçe metnin kendisini, bu diyalog sürecinden nesnelleştirme yoluyla refleksivite mümkündür. Reflektif mesafe, metnin bilinmeyen muhataplarının bilinmeyen yorumlarının içinde bulunduğu dünyada yansılacak öznenin kurulabilmesi için, metnin kendisini bu dünyaya maruz bırakmasını öngörür. Bu sebeple Ricoeur'de diyalojik süreç Gadamer'in aksine ontolojik değil epistemolojiktir ve epistemolojik olduğu için Gadamer'in phronesis'i yerini Ricoeur'de üretici akla³ (productive reason) yani techne'ye bırakır. Techne genel ilkelerin özel durumlara metodolojik bir uygulamasıdır. Önceden belirlenmiş amaçlara uygun araçların seçilerek eylemde bulunulmasıdır. Teleolojik bir doğası vardır. Bu doğanın kuracağı okur, metne kendisini amaçsız biçimde bıraktıran bir okur olmayacaktır. Ricoeur için okur bir bireysel bütündür ve bir dilsel bütün olan metnin nesnelleşmesi ile kendisini de nesnelleştirerek kendi self'i üzerinde bir düşünümelliği başaracaktır. Öyle ki metin bir dilsel bütün olarak bir birey (individual) olacaktır. Reflektif geleneğe göre Ricoeur için önemli olan, okurun bir kimlik edinebilmesidir. Zira bireyin self'ini anlamak demek onun bir kimliğe sahip olması demektir. Metnin anlamlarına ulaştıkça, birey kimliğini kuracaktır. Bu kimlik sabitlenmiş değil, metin ile her karşılaşmada metnin yeni anlamlarına ulaşarak genişleyen bir kimliktir. Okurun bu süreci başarabilmesi, metnin verdiği rolü kabul edebilmesi, önceki kendinden tamamen vazgeçmesi ile mümkün olacaktır. Metne

³Aylesworth, Ricoeur'ün, üretici akli "hermeneutics of belonging" ve "hermeneutics of suspicion" arasındaki karşıtığa bir aracı olarak kullandığını belirtir (1991: 70). Shapiro ve Sica ise Gadamer'in, Ricoeur'ün aksine, yorumlamann taban tabana zıt (antipodal) bu iki eğilimini kabul etmediğini belirtirler: "hermeneutics of respect" kendi öznesinin bütünlüğünü ve zenginliğini muhafaza eder, "hermeneutics of suspicion" ise sınıf ve sexüel baskıyı oluşturan ideolojiler tarafından çarpıtılan kültürel fenomenleri demistifiye eder (1984: 5).

girmeden önceki kendinden, kendisini sıyrılmalıdır ki metnin vereceği rolü üstlenebilsin. Bu rolü iyi oynadığı derecede metnin anlamlarına ulaşacak ve bu anlamlara ulaştıkça kendisini de önceki kendinden farklı bir kimlik olarak kuracaktır.

Ricoeur'ün okura dair belirlemesi Eco'nun 'örnek okur' olarak adlandırdığı okur tanımına oldukça uygunluk gösterir. Ampirik okur, bir metni birçok biçimde okuyabilen okurdur. Metni birçok biçimde okuyabilir çünkü ona nasıl okuması gerektiğini belirtecek bir yasa yoktur. Bir metni okuduğumuzda ampirik okur biziz, ben, siz, başka herhangi biri (Eco, 1994: 14). Örnek okur ise, metnin kendisinin yarattığı ve metin ile sürekli işbirliği içinde olan ve oyunda kalmasını bilen okurdur.

Iser'in 'örtük okur' kavramına benzerlik gösterdiğini söylediği Eco'nun örnek okuru bu hali ile Ricoeur'ün metnine girebilme şansına sahip olan okurun kendisidir. Aylesworth okurun, metnin ideal anlamını tamamı ile yakalayamayacağını çünkü okumanın zamansal ve süreçsel olduğunu buna karşılık metnin ideal anlamının zamansal ve süreçsel olmadığını belirtirken, bir adım sonra anlamın idealitesinin, öznenin kendisini bilmeye hazır olduğunda, teleolojik bir yönelimle başarılacağını söyler (1991: 73). Metnin ideal anlamı yazarın ne söylemek istediği değildir; okurun yazarın ruhsal çözümlemesine girerek ulaşacağı anlam da değildir. Ancak bu anlam okurun metnin görünmeyen göndermelerine ulaşma faaliyetinde, Derrida'da olduğu gibi çok da sınırsız göndermelere ulaşması da değildir bize göre. Zira metnin nesnel bir içeriği vardır ve okurun çabası öznel deneyimleri ile bu içeriğe mümkün olduğunca ulaşabilmektir. Frege aktüel anlam ve ideal anlam arasında bir ayırım yapar (Bruns, 1992: 235). İdeal anlam şeylerin dünyada nasıl olduklarına dair içsel bir bağa sahip olmayan anlamdır. Aktüel anlam ise daima birşey hakkında söylenen birşeyin üretimidir. O halde Ricoeur'ü düşündüğümüzde, okur aktüel anlamların peşine düşecektir. Zira yazıya geçirilen söylenendir ve söylem daima birşey hakkındadır. Metnin derin semantiği görünmeyen göndermelere imkan sağlamakta ama, eğer Frege'nin aktüel anlam tanımına göre değerlendirmede bulunursak, göstergenin göndermelerinin realitede birebir yansımaları olup olmadığını da problematik etmeyecektir. Bir başka deyişle göndermeler ile gerçek dünyadaki oluşlar arasındaki olası ilişki ya da ilişkisizlik sorgulanmamakta, göndermeler, haklarında oldukları/ilgili oldukları/çağrışımsal oldukları/benzerlik kurdukları birşeyler ile olan aidiyet ya da birlikte bulunma düzleminde yer almaktadırlar. Bizim vurgulamak istediğimiz, Ricoeur'de, metnin ideal anlamını karıştırmadan, göndermelerin hermetik semiosis'in kusuruna iştirak edecek ölçüde sınırsız olmadığı, göndermelerin bir yerde, bir zamanda metnin belki de nesnel içeriği diyebileceğimiz o anlamlar dünyasına bağlı olduklarıdır: göndermelerin, görünmeyen geri düzleminde metnin varlığını sürdürdüğüdür. Yazara ve onun niyetlerine ve okurun içsel süreçlerine bağlı olmadan, kendini sınırlandıran tüm zincirlerinden koparak, uzaklaşarak kendi varlığını ve bütünlüğünü sürdürerek varlığını devam ettirmesidir.

Ricoeur'de, olay-anlam arası ilişki temelinde gördüğümüz, okumanın zamansal ve süreçsel olduğu belirlemesine karşın, Gadamer'de okuma değil anlamın kendisi

zamansal ve süreçseldir. Yine Gadamer'e göre kendini anlama Ricoeur'de olduğu gibi bir özne-egonun kuruluşu değildir (Aylesworth, 1991: 66). Birey anlayışında karşımıza tekrar phronesis çıkar. Phronesis, self'i moral bir karakter olarak kurar. Bu self her zaman için geçerliliği olabilecek derecede bir kesinlikle tanımlanan, sabitlenen bir nitelik göstermez. Her durumda yeniden tanımlanır ve bu tanımlamanın nesnel kuralları yoktur. Moral self durum yönelimli olarak ve diğerlerine dair taşınan sorumluluk ile kurulur.

SONUÇ

Gadamer ve Ricoeur'ün farklı hermeneutik alanlarında yer alıyor olmaları, metin ve okur dışında ancak metin ve okurla ilişkili olarak, olay-anlam arası ilişki, deneyim gibi benzerlik ve/veya farklılıkların görüldüğü diğer alanları da karşımıza çıkarmıştır.

Genel olarak bakıldığında her ikisi arasındaki farklılığın hermeneutik'in epistemolojik düzlem ile olan ilişkisi temelinde şekillendiği görülmektedir. Bu ise hermeneutik'in epistemolojiye dayanarak bilgi edinmemizi mümkün kılacak kendinde bir araç mı; yoksa ontolojimizin gerekli bir şartı olarak kendinde bir amaç mı olduğu noktasını getirir. Bu noktanın aydınlanması ise gerçekliğin nasıl kavramsallaştırılacağı perspektifine bağlı olarak ortaya konulabilecektir. Bu, Gadamer'de sosyal gerçekliğin uzlaşma ve uyuma göre şekillenmesi yoluyla, Ricoeur'de ise gerçekliğin epistemolojik boyutta yaşayabileceği çatışmaların, uyum lehine feda edilmeden bu çatışmaların aşık hale getirilmesi yoluyla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aylesworth, G. (1991), "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur", **Gadamer and Hermeneutics** (der.) H. Silverman, NY: Routledge.
- Bleicher, J (1980), **Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique**, NY: Routledge.
- Bruns, G. (1992), **Hermeneutics Ancient and Modern**, Londra: Yale Uni. Press.
- Çelebi, N. (1995), "Ricoeur'den Sosyolojiye", **Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, sayı: 1-2, cilt: 37. Ankara: Üni. Yayınevi.
- Çiğdem, A. (1997), **Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas**, İstanbul: İletişim.
- Culler, J. (1996), **Aşırı Yorumun Savunusu: Yorum ve Aşırı Yorum** (çev.) Kemal Atakay, İstanbul: Can. .
- Eagleton, T. (1990), **Edebiyat Kuramı**, İstanbul: Ayrıntı.
- Eco, U. (1994), **Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti** (çev.) Kemal Atakay, İstanbul: Can.
- -----(1996), **Yorum ve Aşırı Yorum** (çev.) Kemal Atakay, İstanbul: Can.
- Gadamer, H. G. (1966), "The Universality of the Hermeneutical Problem", **Philosophical Hermeneutics** (translated and edited by) D. E. Linge, University of California Press.
- -----(1967), "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", **Philosophical Hermeneutics** (translated and edited by) D. E. Linge, University of California Press.
- -----(1995), **Hermeneutik: Hermeneutik Üzerine Yazılar** (çev.) Doğan Özlem, Ankara: Ark, s. 9-29.
- Japp, U (1995), **Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat:Hermeneutik Üzerine Yazılar** (çev.) Doğan Özlem, Ankara: Ark, s. 205-277.
- Kurzweil (1996), "Hermeneutics and Structuralism". **The Age of Structuralism: from Levi Strass to Foucault** (edited by) Kurzweil, USA.
- Ricoeur, P. (1990), "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek" (içinde), **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (der.) P. Rabinow ve W. Sullivan. çev. : T. Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- ----- (1997), "Rhetoric-Poetics-Hermeneutics". **Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader** (edited by) W. Jost and M. Hyde, London: Yale.

Ayça Demir

- Rosenau, P. (1998), **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri** (çev.) T. Birkan, Ankara: Ark.
- Shapiro, G. ve Sica, A. (1984), **Hermeneutics** (edited by) Shapiro ve Sica, USA: Massachusetts Uni. Press.
- West, D. (1998), **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş** (çev.) A. Cevizci, İstanbul: Paradigma.

SUMMARY

This article is based on confronting Gadamer and Ricoeur. Gadamer examines hermeneutic view as a dialogical model. In this respect text becomes a 'thou' which talks with us in a interaction. Cause of Ricoeur examines hermeneutics on epistemological side, he treats text as a independent totality which does not require definitions of writer and interpretations of reader. Text must stand alone. Their differences about conceptualizations of hermeneutics differ their point of views about reader and text