RICŒUR
SÖZLÜĞÜ

Olivier Abel
Jérôme Porée

λόγος

ferans Sözlükler / Filozoflar Referans Sözlükler / Filo

say

Ricœur Sözlüğü

Paul Ricœur (1913 - 2005)

Fransız filozof ve yorumbilimci. 1948'de Felsefe Tarihi Kürsüsü'nü Jean Hippolyte'ten devralarak önce Strasbourg'da, sonra Sorbonne ve Nanterre Üniversiteleri (Fransa) ile Yale, Colombia ve Chicago Üniversitelerinde dersler verdi. Paris'teki Fenomenoloji ve Hermeneutik İncelemeleri Merkezi'ni yönetti. Fenomenolojik, hermeneutik, analitik, varoluşçu vs. düşünce geleneklerinden beslenmek suretiyle, örneğine sık rastlanmayan bir diyaloğa ve çeşitliliğe açıklık göstererek, eşine az rastlanır bir üretkenlikle eserler verdi. 2004 yılında Kongre Kütüphanesi tarafından Kluge Ödülü'ne layık görüldü: Başıca eserlerinden *Zaman ve Anlatı* ile yorumbilime ve çağdaş anlatı kuramlarına büyük katkılarda bulunan Ricœur'ün diğer önemli eserleri arasında şunlar sayılabilir: (Mikel Dufrenne ile birlikte): *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Le Seuil, 1947; *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950; *His-toire et vérité*, Le Seuil, 1955; *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Le Seuil, 1965; *Entretiens avec Gabriel Marcel*, Aubier, 1968; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Le Seuil, 1969; *La métaphore vive*, Le Seuil, 1975; *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, 2004.

Olivier Abel

Paris'te Faculté de Théologie Protestante'da Etik Felsefesi Profesörü. Çalışma konuları arasında dil felsefesi, hukuk felsefesi, zaman, bellek ve tarih yer alıyor.

Eserlerinden bazıları: *L'amour des ennemis et autres médiations sur la guerre et la politique, Le livre de traverse; de l'exégèse biblique à l'anthropologie, Le pardon, briser la dette et l'oubli, Le réveil des anges, messagers des peurs et des consolations* and *Pierre Bayle: la foi dans le doute.*

Jérôme Porée

Fransa'da Rennes 1 Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Çalışmalarını tıpkı Ricœur gibi başlıca fenomenoloji, hermeneutik, varoluşçuluk ve ahlak felsefesi alanlarında yürütmektedir. Ricœer Sözlüğü dışında filozof hakkında hazırlanan *Repliquer au mal: Symbole et justicedans l'oeuvre de Paul Ricœur* (2006), *Paul Ricœur: La pensée en diologue* (2010) adlı kitaplara katkılarının yanı sıra yine kötülük problemine eğildiği *Le mal: homme coupable, homme souffrant* başlıca çalışmaları arasında sayılabilir.

Ricœur Sözlüğü

Olivier Abel
Jérôme Porée

Fransızcadan Çeviren
Atakan Altınörs

say

Say Yayınları
Referans Sözlükler / Filozoflar

Riceour Sözlüğü
Olivier Abel / Jérôme Porée

ISBN 978-605-02-0021-8
Sertifika No: 10962

Copyright © Ellipses Édition Marketing S.A., 2002
www.editions-ellipses.com

Türkçe Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Fransızcadan Çeviren: Atakan Altınörs
Dizi Editörü: Murat Erşen
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç
Kapak Tasarımı: Gülizar Çilliyüz

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2011

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: say@sayyayincilik.com
www.sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara C :d. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü 7
Yazarların Sunuşu 9

Adil / Doğru (Juste) 13
Anlatılmış Zaman (Temps raconté) 17
Anlatısal Aynılık / Kimlik (Identité narrative) 21
Aporetik / Çıkışsız (Aporétique) 25
Başkalık (Altérité) 29
Bellek Çalışması (Travail de mémoire) 33
Canlı Metafor (Métaphore vive) 37
Ceza ve Af (Peine et pardon) 41
Çatışma (Conflit) 45
Çeviri (Traduction) 50
Doğum ve Ölüm (Naissance et mort) 55
Eleştirel Hermeneutik (Herméneutique critique) 59
Etik (Éthique) 63
Etik ve Mitik Çekirdekler (Noyaux éthico-mythiques) 67
Fenomenoloji (Phénoménologie) 71
İnanç / Kanı (Conviction) 77
İncil (Écritures bibliques) 80
İnisiyatif (Initiative) 84
İrade (Volonté) 89
Kırılmış / Parçalanmış *Cogito* (*Cogito* brisé) 93
Kötülük (Mal) 97
Masumiyet (Innocence) 101
Mimesis (Mimèsis) 105

Muktedir İnsan (Homme capable) 109
Poetik (Poétique) 113
Sevgi / aşk (Amour) 117
Simge ve Efsane (Symbole et mythe) 121
Siyasal Paradoks (Paradoxe politique) 125
Socius (*Socius*) 129
Sonlunun Hüznü (Tristesse du fini) 132
Tanıklık (Attestation) 135
Tanıma (Reconnaissance) 139
Tarihsel Durum (Condition historique) 143
Tarihsel Temsil, Temsil Edicilik
(Représentance, représentation historique) 147
Tasdik (Affirmation) 151
Toplumsal İmgelem, Ütopya
(Imaginaire social, utopie) 155
Umut (Espérance) 159
Yanılabilen İnsan (Homme faillible) 163

Ricœur'ün Eserlerinin Kısaltmaları 167
Kaynakça 171

Çevirenin Önsözü

Entelektüel çevrelerde çağdaş Fransız felsefesinin "şahika"sı olarak değerlendirilen Ricœur'ün felsefesi, eşine az rastlanan bir üretkenliğin eseridir. Fenomenolojik, hermeneutik, analitik, personalist, refleksif, varoluşçu ve daha birçok düşünce geleneğinin sunduğu bakış açılarını, kendi ahenk potasında kaynaştıran Ricœur, Platon'dan Rawls'a kadar Batı felsefesi tarihindeki filozoflar arasında köprüler kurmuştur. Bu bakımdan Ricœur, örneğine sık rastlanmayan bir diyaloğa ve çeşitliliğe açıklığın timsalidir. Her zaman başka filozoflara referanslarla yazmış ve ele aldığı felsefe problemleri zengin bir tarihsel arka plan üzerinde tartışmıştır. Ricœur okumak, "çoksesli" bir müzik eserini icra eden devasa bir orkestrayı dinlemeye benzer. Yunan tragedyalarından ve efsanelerden *İncil*'e, Shakespeare'den Freud'a, dünyanın kültürel mirasının bin bir çeşit tınısı onun metinlerinde yankılanır.

Fransızca metindeki kimi cümleleri –çeviride daha iyi ifade edilmesini sağlamak amacıyla– kelime ekleyerek Türkçeye çevirdiğim yerlerde, eklediğim kelimeyi köşeli parantez içine aldım ve yanına "-Çev. n." ibaresi koydum. Birtakım

Fransızca kavramlar için kullandığım Türkçe karşılıkların yanına, "akılla kavranabilen [*intelligible*]", "evrenselleştirilebilen [*universalisable*]" şeklinde sözcüğün orijinalini de yazdım. *Identité* ve *amour* gibi bazı çift anlamlı Fransızca kelimelerin her iki karşılığını da "aynılık / kimlik", "sevgi / aşk" şeklinde yazdım. "Hermeneutik", "fenomenoloji", "epistemoloji", "refleksiyon" gibi, evrensel felsefe terminolojisine mâl olmuş kelimeleri orijinal haliyle bıraktım. Gereken yerlerde, kendi açıklamalarımı dipnot düştüm ve sonuna (Çev. n.) ibaresi koydum. Üç noktalı köşeli parantez [...] simgesinin, yazarların Ricœur 'den alıntıladıkları pasajlarda, konu bakımından ikincil buldukları cümlecikleri dışarıda bıraktıklarına dikkat çekme işlevini yerine getirdiğini de hatırlatalım. Son bir husus olarak da, Eski Yunanca, Latince ve Almanca terimlerin, orijinal metindeki gibi italik harflerle dizildiğini ekleyelim.

Konusunda uzman iki akademisyen olan Abel [okunuşu: abel] ile Porée'nin [pore] bu sözlüğünün, Ricœur metinlerinin ülkemizde daha fazla okunması yönünde, hepimizi gayrete getireceği inancıyla...

Atakan Altınörs
Ortaköy, İstanbul, 2011

Yazarların Sunuşu

Mevcut haliyle dile bu kadar yaslanmış yazar nadirdir. Ricœur kendine özel bir dil yaratmamış, pek az sayıda yeni kelime uydurmuştur. Kelimeleri, oynayarak bozmak nedendir? Kelimeler kendi haline koyverildiğinde zaten daha fazla ve daha iyi oynarlar! Fakat Ricœur halihazırdaki kullanımları gözlemledi ve ayırt etti, bunları özenle düzene sokmaya çalıştı. Olağan dilin bu hazineleri ona göre sorunları ilk kavrayışımız ile bağlantılıdır ve saf tanımlardan işe başlayarak dilde bir *tabula rasa* meydana getirilebileceğine inanmaktansa, felsefenin bu felsefi olmayan kaynaklarından hareket etmek her zaman yeğdir. Refleksiyon ise ikinci sırada gelir. Ricœur'ün dediği gibi: "şimdiden başlamış olan ve ona katkıda bulunabilme yönünde ilerlemeyi denediğimiz bir karşılıklı konuşmanın tam ortasında kendimizi buluveririz."

Öyleyse bu karşılıklı konuşma nedir? Yorumlamak, kavramların anlam belirsizliğini çözmek değil midir? Ricœur'de bütünüyle bu çözme işine ayrılmış kitap bölümleri, örneğin *temsil* ya da

benzerlik üzerine bölümler ve dahi sadece *tanıma* kelimesinin semantik kapsamını keşfetmeye dönük tam bir kitap buluruz. Okumak da, başkasının sözlüğünü [*vocabulaire*] kendimize uyarlamak ve söylemimizi, başkasının söylemiyle kaynaşmaya, içsel yapısının yeniden düzenlenmesine alıştırma bakımından başkasına gösterilen saygı değil de nedir? Ricœur'ün kitaplarından bazıları, art arda gelen okuma parçalarının bir diyalog halinde ortaya konması gibidir; peki Ricœur'ün bundaki maksadı nedir? Ricœur bir terimin kavramsal alanını veya bir söylemin sentaksını sabırla bozarak ve yeniden yaparak, içsel eklemlenişleri, sınırları ya da çıkmazları her seferinde yeniden aramaktan hiç vazgeçmez. Etik nerede ahlaka hareket alanı bırakır? Tarih ve bellek nasıl iç içe geçer? Kelimeler hakkındaki, kullandığımız kelimelerin anlamları hakkındaki bu yavan görünen sorular, Ricœur'ün felsefesinin büyük meseleleri ve kavramlar alanını yeniden inşa etme tarzıdır.

Bazı çıkmazları ve birtakım paradoksları daha da derinleştirerek, birbirine uzak kavramları, onlardan "canlı metaforlar" meydana getirmek için birbirine yaklaştıran anlam evirmeleri ve değiştirmeleri gerçekleştirdiği olur. Canlı metaforlar, şeyleri başka türlü hissettirir ve kavratır. Fakat bunlar, kuralsız kaçışlar ya da sürgün vermeler de değildir: tam tersine, bu paradokslara ve terimlerin olağan anlamından bu uzaklaşmalara

kaynak teşkil eden, ölçülü ve seçilmiş kuralların kesinliğidir. Öyleyse Ricœur bize, onun nerede durduğunu gösteren ve bağlanmasını [*engagement*] herhangi bir sentezden çok daha fazla ifade eden, hakiki buluşlar olan formüller sunar. Öyle kavramlar icat eder ki bunlar tamamına ermemiş ama cin fikirli kavramlar olup dışarıda bıraktıkları şeyleri, kararsızlık tortularını da açıkça gösterirler.

Ricœur'ün izlediği yol şayet böyle üç paragraf halinde özetlenebilirse, ne mutludur ki yahut ne yazıktır ki bir Ricœur sözlüğü, yine de onun metinlerinin karmaşıklığını ve zorluğunu hesaba katmak durumundadır; bu meyanda elden geldiğince hassas davranarak mümkün olduğu her defasında bizzat Ricœur'ün metinlerine yer vermeye çalıştık.

Ricœur'ün metinlerinin karmaşıklığı, onun, ele aldığı temaların her biri konusunda uzmanlaşmış sözlükleri, sanki her seferinde araştırmayı en çok ilerletenlere başvuruyormuşçasına, titizlikle hesaba katmasında yatar. Dahası, aynı temalar, örneğin Anglosakson analitik felsefe ve yapısal analiz tarafından farklı biçimlerde ele alınmış olabilir ki bu da Ricœur'ü hassas kavramsal montajlar yapmaya sevk eder. Zaten Ricœur de bizzat, yöntemleri, demek oluyor ki sözlükleri, çeşitlendirir: fenomenolojiye, hermeneutik bir dal aşılar ve ardından da hermeneutiği, metaforun ya da anlatının bir poetiğine doğ-

ru epeyce esnetir. Bütün bunlar, her unsuru tek tek ele alındığında yeterince yalın olmasına rağmen karmaşık bir sonuç doğurur.

Ricœur çoğunlukla zor bir filozoftur; hatta en yalın olduğu yerlerde bile. Şöyle ki, sarp ve geçilmemiş yollar arar, orada birinci tekil şahısın tanıklığının sınırında varoluşsal bazı şeylerin sorumluluğunu üstlenir, çözümsüz çatışmalara önem atfeder, çıkmaz olduğuna inanılan şeylere zaman harcar ve okuyucusunu, alışılmadık ilişkilendirmelerin ya da ayrımların gerilimini korumaya mecbur eder. Okur bütün bunlara bazen yüzünü ekşitir, ama bazen bu, gerçekten de derin sularda "düşünmeye sevk eden" ve "doğmakta olan bir dil"in yolunu açan formüller bulur; Ricœur'ün girişiminin bütünlüğünün, Spinozacı anlamıyla etik genişliğinin ölçüsü, bütünüyle oralarda hissedilir.

Sözlüklerin karmaşıklığı ve birbiriyle iç içe geçen yanları karşısındaki bu saygı uyandırıcı esneklik, bir yandan, herkesin mesafeli durduğu dil dünyalarıyla yüzleşmedeki bu cesaret, diğer yandan bu noktada Ricœur'ün dilinin yaşayan bir dil olabileceğini bize sezdirir. Bu iki nitelik, Ricœur'ün felsefi bellek bakımından önemini açıklar. Onun kelimelere verdiği düzen ve düzensizlik, uzun zaman boyunca hatırlanacaktır.

A

Adil / Doğru (Juste)

▼

"Adalet fikri (idea), başkasıyla ilişkide göz önünde bulundurulan "iyi" fikrinden başka bir şey değildir" (*Ricœur*, éd. de l'Herne, Paris, 2004, s. 288). Adaleti bir erdem olarak ele almak, erdemin insan eylemini, bir tamamına ermenin, popüler mutluluk fikrinin ona yakın bir fikir sunduğu bir mükemmelliğe doğru yöneltmeye sahiden de katkıda bulunur (*L1*, 178). Bununla birlikte, "adaletsizlik hissi, adalet hissiyle karşılaştırıldığında sadece 'daha yaralayıcı' değil, aynı zamanda ondan daha kavratıcıdır; zira, adalet çoğunlukla noksan kalan, adaletsizlik ise hâkim olandır ve insanların, beşeri ilişkilerde noksan kalan şey hakkında, o ilişkileri düzenlemenin doğru tarzından daha açık bir görüş ufku vardır" (*L1*, 177). Son kertede ise adil olan, bir çatışma ve kesinlikten yoksunluk ikliminde alınmış kişisel bir kararı niteler ve "hakkaniyet [*équité*] böylece, adalet kuralının uygulanmasıyla alevlenen çatışmalardan geçerek ilerlediğinde, adalet hissinin aldığı bir diğer isim olur" (*L1*, 269).

▼▼

"Adil olan"ın yukarıda sıraladığımız üç kullanımı, onun iki eksen arasındaki kesişim alanında konumlandığını ortaya koyar. İlk eksen üzerinde, adil olan, "iyi" fikri başkasına doğru döndüğü, insanın kendisinden başkasına, sadece yakınına değil, tanımadığına da geçtiği zaman teleolojik / ereksel bir yön değiştirmeye, etik bir hedefin açılıp serilmesine işaret eder. Yakından uzağa adım, hatta yakının uzak olarak kavranması adımı, aynı zamanda dostluktan adalete atılmış adımdır da. Özel ilişkilerin dostaneliği, kamusal adalet ilişkisi zemininde karaltı halinde görünür. Her formelleştirmeden, her evrenselleştirmeden, usule uygun her muameleden önce, adalet arayışı, bütün insanlar arasında adil bir mesafe arayışıdır [...]; konukseverlik erdeminde, bu adil mesafe kültürünün tipik ifadesini memnuniyetle görüyorum. Kişinin kendisi ile, tanımadığı biri şeklinde karşılaştığı başkası arasındaki mesafe olarak adalet, iyiliğin son haddine kadar geliştirilmiş halidir. Adalet kılığındaki iyi, müşterek olur" (*J2*, 72-73). Adalet burada, kurumların erdemidir. İkinci eksen üzerinde ise, etik hedef, ahlâksal ve hukuksal yükümlülük kuralı yoluyla aşılmalıdır. Şayet adalet, "kuralların, ölçütlerin [*norme*], pozitif hukukun ölçütleri olan yasaların hâkimiyeti bakımından sevk edici bir fikir" olarak hizmet edebilirse (éd. de l'Herne *op. cit.*, 288), bu hedef derhal yeniden ele geçi-

rilir, zira kişinin kendisinden daha da çok başkası için, adalet araştırmasına girişilmesine, adaletsizlik hissi (eşitlik gözetmeyen paylaşım, tutulmayan sözler, orantısız cezalar veya ücretler) vesile olur. İnsanların birbirleri üzerinde simetrik olmayan güçler uygulaması, başkaları üzerinde dengeleyici karşılığı olmayan bir güç uygulamayı yasaklayacak kurallar gerektirir. Burada erdem olarak adaletten; bir yazılı yasalar külliyatı sayesinde, argümanların karşılıklı olarak ortaya konduğu davaların sonunda hükmü bildirme yetkisine sahip yargıçlardan ve yargı kurulundan oluşan kurum sayesinde adil bir mesafe tesis eden üçüncü olarak adalete geçilir. Fakat, "sözleşmenin formelliği şayet, faydanın çeşitliliğini, bölüşüm kuralı yararına nötralize etme sonucunu doğuruyorsa" (*L1*, 186), "eşit olmayan paylaşımlarda en az pay alanların hak talebini duyurmak" söz konusudur (*J2*, 74). Ve "madem ki avantajları ve dezavantajları paylaştırmanın kabul edilebilir birçok yolu vardır, toplum kendini yer yer uzlaşıcı-çatışmalı bir fenomen olarak ortaya koyar" (*L1*, 186).

▼ ▼ ▼

Adil olanın bu iki kabulü arasındaki cepheleşmeyi korumaya ve onu verimli kılmaya imkân sağlayan şey, pratik bilgelik, yani çare bulunamayan çatışmalı durumlarda varılması gereken hükme kaynaklık eden ince ince tartılmış bu

inançtır: önceliğe göre pay alınacak bir fayda hususundaki siyasal çatışmalar veya bölüşüm kuralları üzerine tartışmalar, kötü ile daha kötü arasında kalınan güç ve trajik durumlar genel ölçüt ile özel ve nazik bir durum arasındaki fark. "Pratik bilgelik, kuralı mümkün olduğunca az ihlal ederek özen gösterilmesi isteği müstesna, en tatminkâr davranışları sergilemekten ibarettir" (*SA*, 312). Fakat, burada da kurumlar mantıken varsayılmıştır ve "alışılmadık durumların gerektirdiği yeni bir tutarlılık kurma yetkisine sahip bu kamu makamları" olma rolü de mahkemelerindir (*SA*, 323). Ricœur bu bu üç düzlem [*registres*] ve onların birbirine eklemlenişi konusunda, hak / hukuk düşüncesinin yenilenmesinde dikkate değer bir öneride bulunmuştur.

Anlatılmış Zaman (Temps raconté)

▼

Zamanın anlatısal işlevi ile insanın zamana dair tecrübesi arasında "anlamlı bir irtibat" bulunduğu (*RF*, 63), *Temps et Récit*'nin üç cildinde geliştirilmiş tezin altında yatan varsayımdır. Bu teze göre, "zaman sadece, anlatı tarzında birbirine eklendiği ölçüde insana has bir hal alır" (*TR1*, 17). Anlatı öncelikle, zamanın bir sentezini gerçekleştirir: anların art arda gelişinden, akla uygun bir tarih yaratır. Dahası anlatı, ruhun zamanı ile dünyanın zamanı arasında aracılık ederek ikisi bakımından bir "üçüncü zaman" olarak beliriverir (*TR3*, 354). Nihayet, kesin bir ölüme mahkûm olan insanın önünde, ölümün tüketemeyeceği bir perspektif açar.

▼▼

Anlatının bu üç işlevi, anlatılmış zamanın –karmaşık– problematiğine şu üç mümkün girişe karşılık gelir: İlkine, zamanı ruhun yayılması / dağılımı olarak tanımlayan Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ıyla, Aristoteles'in tragedyadaki mimesis bağlamında geliştirdiği ve Ricœur'ün yeniden ele aldığı "entrika" (*muthos*) kavramının *Retorik*'ten çapraz okunması yoluyla girilir. Entrika anlatının organize edici merkezidir; anlatıyı oluş-

turan değişik olayları ilişkiye sokar. Birbirini takip eden olayların kesik kesik düzeninin üstüne, "bir-arada-şekillenme"nin [*configuration*] mantıksal düzenini koyar. Bu çapraz okuma, Augustinus'un "zamanı, içinde, *ahenksizliğin*, *animus*'un kurucu *ahengine* dair ahdini [*voeu*] yalanlamayı bir an bile bırakmadığı bir temsile dökmesi" olgusuyla gerekçesini bulur (*TR1*, 18). Bunu, anlatılmış zamanın "ahenksizlik yaratan ahenk" olarak tanımlanması –ki bu tanım kurgu [*fiction*] kadar tarih tarafından da ve ikisinden de önce, bizim en basit tecrübelerimiz hakkındaki günlük anlatılarımız tarafından da doğrulanır– takip eder. Fakat, Augustinusçu yaklaşımın sınırları, daha genel olarak bir zaman fenomenolojisinin ve onun çifte hevesinin sınırlarıdır: zamanı görünüşe getirtmek ve saatle ve takvimle ölçülen (Augustinus'a göre "harcıâlem" ya da "türeme") zamanı, bu görünüşe gelen (meşhur ifadeyle "kökensel") zaman üzerinde, temellendirmek. Bu heves, Husserl'de bulunduğu kadar Heidegger'de de vardır: Heidegger'in kaygıda kendi faniliğiyle yüz yüze gelen bireyin "otantik zamansallığı" ile, "gündelik meşgale"nin müşterek zamanı arasında yaptığı ayrımdadır. Husserl'de ise, fenomenolojik zaman ile bu müşterek zaman arasına "atılmış bir köprü" addedilen anlatılmış zaman sorunsalına yaptığı girizgâhtadır. Öyleyse, "anlatının poetiği", "zamansallık çıkma-

zı"na yanıt getirir. Bu poetik* için önem taşıyan şey yine de, "bir-arada-şekillenme"den ziyade, zamanın anlatı yoluyla "yeniden-şekillenmesi"dir; bir başka deyişle, anlatının bizim dünyada olma tarzımızı dönüştürme gücüdür. Ölümün, insani zamanın nihai anlamı olup olmadığını bilme meselesi bu noktada ortaya konmuş olabilir. Bu üçüncü giriş, *Temps et Récit*'de (*Zaman ve Anlatı: Bir-Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, YKY, 2007, Çev. Mehmet Rifat; Zaman ve Anlatı: İki-Tarih ve Anlatı, YKY, 2009, Çev. Mehmet Rifat) sadece taslak halinde ortaya konmuştur. Buna rağmen, [söz konusu-Çev. n.] üçüncü giriş, *Temps et Récit*'yi, *Varlık ve Zaman*'a bir cevap olarak okuma izni verir – anlatılmış zaman, muhakkak ki ölümü varsayan imkânları açar, ama bu imkânlar da anlatılmış zamana tutsak kalmaz.

▼ ▼ ▼

Anlatının kaynakları, buna rağmen, Ricœur'ün eserinin eleştirel bir tekrar okunmasının sonunda kendi "sınırları" (*TR3*, 349) olarak gördüğü şeyi unutturamaz. Her şeyden önce, Hegelvari tarih felsefesinin kendi tarzında varsaydığı gibi total bir anlatı, "bütün entrikaların entrikası" yoktur: zamansal tecrübenin çoğulluğuna anlatı yoluyla dahil edilmiş birlik, bir "çoğul birlik" ola-

* Poetik, Eski Yunancada şiir, tragedya vb. nazım sanatlarının bilgisini niteler. (Çev. n.)

rak kalır. Bu birliğin kendisi yanıltmamalıdır: "zaman, ona düzen vermeye kalkışan anlatı da dahil olmak üzere her şeyi kuşatır"; o halde zaman tam da "sırrına varılamayan" olarak kalır (*a.g.e.* 389). Bu "içsel" sınıra sonunda bir "dışsal" sınır eklenir: anlatının türünün, başka –epik, dramatik, lirik– söylem türleri aracılığıyla sınırlarından taşması, "hayatın kısalığı, aşk ile ölümün çatışması, yakınmalarımızı duymayan bir evrenin uçsuz bucaksızlığı"nı (*a.g.e.* 390) dile getirmeye belki de daha uygundur.

Anlatısal Aynılık / Kimlik (Identité narrative)

▼

Latincede *idem*'den türemiş *identitas*, "aynı" anlamına gelir. Tıpkı, "aynı şey"den ya da "aynı kişi"den söz ettiğimizdeki gibi. Bununla birlikte, kişilerin aynılığı, şeylerin aynılığı gibi değildir; eşyanın aynılığı tözsel bir aynılıkken kişilerinki zamansal bir aynılıktır. Dahası, kişilerin aynılığı, aynı (*idem*) kalmaktan ziyade, kendi kendisi (*ipse*) olarak kalmaktan ibarettir. Demek ki kişilerin aynılığı, meselenin, ikisinin de eşit oranda nasıl ona ait olduğunu bilme meselesini gündeme getiren iki ana hattı –"aynılık" ile "benimkilik", hazır bulunuşluk ile kendilik– birleştirir. Cevap, adından da anlaşıldığı gibi, bizzat kendimiz olma kapasitemiz ile, içinde kendi kendimizi tanıyabileceğimiz bir hikâye anlatma kapasitemizi birbirine bağlayan "anlatısal aynılık / kimlik" kavramından çıkar.

▼▼

Temps et Récit'nin genel sonuç bölümünde ilk kez konuya dahil edilen ve "tarih ile kurgunun birliğinden kaynaklanan narin bir filiz" olarak sunulan "anlatısal aynılık / kimlik" kavramı, birkaç yıl sonra *Soi-même comme un autre*'da

(*Başkası Olarak Kendisi*, Doğu Batı, 2010, Çev. Hakkı Hünler) geliştirilen kişi teorisinin kalbini meydana getirir. O sırada söz konusu olan şey –*Temps et Récit*'de hazırlanmış bir ayrıma referansta bulunacak olursak– zamanın, anlatı aracılığıyla "bir-arada-şekillenmesi"nden [*configuration*] ziyade "yeniden şekillenmesi"dir [*refiguration*]. Bu yeniden şekillenme, bizzat hayatımızı, onun hakkında anlattığımız gerçeğe uygun yahut kurgusal hikâyelerin hepsinin sonucu kılar; içinde bulunduğumuz duruma bağlı değişimlerle gündeme gelen bu yeniden şekillenme, kişinin kendisinin yine kendisi tarafından sürekli bir yeniden ele alınması anlamına gelir. O tür bir yeniden ele alma, tekrar etmeyi ve değiştirmeyi bir araya getirir. Demek ki yeniden ele alma, kendiliğin tözselleştirilmesi ile, onun çeşitli anlık ve saf hallerde çözülüp dağılması arasındaki ikilemi görmezden gelir. Kendimizden söz ederken "zamanda iki bulunuş modeli"nden yararlanmaktayız: kişilik ve sözünde durma modeli (*SA*, 143). Sözünde durma modeli de hiçbir tözsel çekirdek farz etmez. Daha ziyade, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da –*Dasein*'ın bulunuşunu fiziksel şeylerin bulunuşundan kesin bir şekilde ayırt etmek için– "*Selbständigkeit*" diye adlandırdığı şeye tekabül eder. Öyleyse, *ipse*-aynılığı / kimliği, *idem*-aynılığından / kimliğinden açıkça ayrılır. Bununla birlikte, aynı kalmadan nasıl kendi olunur? Sadık insana dair haklı olarak, onun koşullara

göre "değişmediği", kara günde "hep hazır" bulunduğu söylenmez mi? Öyleyse anlatının gücü, kendiliği ve aynılığı diyalektik biçimde birleştirir (*SA*, 167 ve devamı). Bu diyalektik yine de, kendilik ile başkalığın diyalektiğinden geri kalmaz. Anlatısal aynılık / kimlik gerçekte, yalıtılmış bir "kendi"nin aynılığı değildir. Zira anlatı, bir yandan istikrar ile değişimi bir araya getirir; ama diğer yandan da anlatı daima çokseslidir. Bu nedenle, anlatının sonu, bizim için, hayatımızın sonuna değil, başkalarının hayatımız hakkında söylediği ve yaptığı şeylerin sonuna tekabül eder. Ve hiç sonlanmaması mümkün bu son da, ölümümüz kadar ilksel olan bir önceden görmenin konusudur. Böylesi bir önceden görme, sayesinde, hiçliğine dair hipotez ile sık sık yüz yüze gelen bir "kendi"nin, kendi olarak "muhafaza" edilebildiği şeydir; neden "'kendi' demenin 'ben' demek olmadığını" –kendinin anlatısal kavranılışının, sonluluğa ilişkin Heideggerci ontolojinin gün ışığına çıkardığı kavranılıştan neden dolayı farklılaştığını da gösterir. Anlatısal aynılık / kimlik kavramının ontolojik menzili, buna rağmen, etik ve ahlaki [*morale*] içerimlerinden daha az önem taşır. Söz konusu içerimleri, *Soi-même comme un autre*'daki dokuzuncu incelemede geliştirilmiş ve bilhassa da özerklik ile yaderklik arasındaki bağlantıyla ilgilidir.

▼ ▼ ▼

Anlatı yoluyla ortaya konan aynılık / kimlik, Ricœur'e göre bireylere ve tarihsel topluluklara eşit oranda aittir. Ricœur bunun iki örneği arasında başta paralellik kurar: psikanalitik tecrübe örneği ile İsrail'in *İncil*'de anlatılan tarihi örneği. Her ikisinde de "bir özne kendisini, kendisi hakkında ve kendine anlattığı hikâyede tanır" (*TR*, 356). Bununla birlikte, ikisi arasında yalın bir paralelliğin söz konusu olup olmadığı –ama bireyin tarihinin, mensup olduğu cemaatin tarihiyle kısmen karıştığı ya da bireyin yalnızca anlatı sayesinde kelimenin tam anlamıyla bir kişi olabildiği gerekçesiyle değil– sorulabilir. Yine de, bu bakımdan şöyle bir itirafta bulunur: "anlatısal aynılık / kimlik, öznenin *ipse*-liğini tüketmez" (*a.g.e.* 358).

Aporetik / Çıkışsız (Aporétique)

▼

Yunancada *aporos*, "çıkmaz" anlamına gelir. "Muamma, çığlığa ve sızlanmaya yakın, başlangıçtaki (initiale) bir güçlüktür; çıkmaz ise, düşüncenin işleyişiyle ve işin sonunda meydana gelen bir güçlüktür; düşünce çalışması, çıkmazla hükümsüz hale gelmez, çıkmazda içerilir. Eylem ve maneviyat, bu çıkmaza bir çözüm sunmaya değil, onu üretken kılmaya dönük bir cevap vermeye, yani düşünce çalışmasına, eylemde bulunma ve hissetme dairesinde devam etmeye çağrılır" (*M*, 39). Burada, kötülük konusuna uygulanmış olan "çıkmaz", Ricœur'ün felsefi teşebbüsünde "iyilik" açısından da merkezde yer alır: "*Temps et Récit*'nin üçüncü cildi bütünüyle, zamansallık çıkmazı ile, anlatısallığın bir poetiğinin misillemesi arasındaki ilişki üzerinde inşa edilmiştir" (*SA*, 118); aynı sayfada Ricœur kişinin kendini kastetmesinin ya da bir özneye bir fiil / edim atfetmenin doğurduğu çıkmazlardan bahseder: "Böylesi çıkmazlar, işlenmeye en elverişli çıkmazların genel olarak durumundaki gibi, onları ortaya çıkaran felsefeye karşı mahkûm edici bir sonuç doğurmaz. Tam aksine, felsefenin itibarını artırırlar." Bir başkasına yöntem hakkında bir nutuk atmaya, çıkmaz tarafından

yöneltiliriz: "Şayet, semiyolojiden tefsire kadar, metne dair bilimlerle tartışmaya cidden girmek istiyorsa, hermeneutik refleksiyonu, içsel bir çıkmaz yoluyla, kayda değer bir yeniden yönelim gerektirdiği noktaya kadar götürmeyi gerçekten isterim" (*TA*, 75).

▼▼

Ricœur zamanın sırrına varılamaz karakterinden, yalnızca başlangıçta karşılaşılan ve anlatının poetiğinin cevaplayabileceği bir çıkmaz olarak değil, aşılması imkânsız olan, finaldeki bir çıkmaz olarak bahseder. Anlatısal aynılık / kimlik, bir çözümden ziyade bir sorun anlamına gelir ve neresinden bakılırsa bakılsın, eylemde bulunan özneyi meydana getiren anlatısallık-dışı unsurlara katılmalıdır. Ne zamanın bütün figürlerini içerecek bir zaman ne anlatı cephesinden bakılırsa bütün entrikaların entrikası olacak bir şey vardır. Nihayet, hep sadece verili bir kültürün metaforları etrafında hakkında konuşulabilen zamanın da üzerinde ne baskı kurulabilir ne bir tarafa bırakılabilir. O halde, anlatının poetiği, zamanın çıkışsız / aporetik karakterine cevap veremez ve zaten cevap da "çıkmazları çözüme kavuşturmaktan ziyade onları işe koşmaktan, üretken kılmaktan ibarettir" (*TR3*, 374 ve devamı). Böylece çıkmaz, "uzun yolların" dönemeçlerine (*CI*, 10), hiçbiri sorunu tüketme iddiasında bulunamayacak yaklaşımların bir yöntemsel ço-

ğulluğunun ayarlanmış çeşitlemelerine gönderir. Aynı yordam, Kant'ın dediği gibi "sırrına erilemeyen" kötülük (*M*, 35) için de geçerlidir ve *Kötülük* üzerine küçük denemenin çıkmazla (açıklama çıkmazı, eylem çıkmazı, duygu çıkmazı) biten yolu, felsefenin felsefi olmayan kaynaklarına başvurmaya mecbur eden bu geriye dönüşün ve bu hazırlık çalışmasının örneğidir. Söz konusu felsefi olmayan kaynaklar şöyle sıralanır: tragedyalar, romanlar, hukuk, tarih, psikanaliz, *İncil*. Özne konusu aynı şekilde temel bir çıkmazla karşılaşır: "Çıkmazın depresif çukurunda, tek başına, cevabın olmayışıyla bir bakıma çıplak kalmış 'kim?' sorusunun ısrarcılığı, kendini, tanıklığın ele geçirilemez sığınağı olarak ortaya koyacaktır" (*SA*, 35).

▼ ▼ ▼

Ricœur, fenomenolojinin en derin katmanları üzerine soruşturmasının bir çıkmaza sürüklendiği görülen Husserl'in Krisis'inden çok etkilendiğini belirtir: özne daima ve evvela bir *Lebenswelt*'e, bir "yaşama dünyası"na aittir. Fakat, bu girişim, "bir yöntemin geçerliliğine dair bilinç, onun sınırlarına dair bilinçten hiçbir zaman ayırt edilebilir olmadığı" (*CI*, 34) ölçüde ve "onun geçerliliğinin doğrulandığı alanın keşfedildiği sırada, geçerlilik alanını sınırlandıran çizgilerin teşhis edilmesinde tamamına eren en yüksek ifadesine erişir" (*TR*, 37). *L'homme faillible*, Heidegger'e

karşı, şematizmin sırrına erilemez karakterini –ve bir "irade poetiği" bahsinin, hangi çıkmaza cevap verdiği sorulabilir– hatırlatır. Bunun kaynağında, Platon ve onun diyaloglarının hem efsanenin hem de diyalektiğin dolambacından geçmeye mecbur bırakan çıkışsız / aporetik yöntemi bulunur: "Sadece, doğru cevabı cepte tutmak ve soru'nun kendisini çıplak bırakmak söz konusu değildir [...], ruhta, vahyin prelüdü olacak bir boşluk, bir karanlık gece, bir güçsüzlük, bir noksanlık [hali-Çev. n.] oluşturmak söz konusudur" (*EESPA*, 133). Fakat bu vahiy Ricœur için bile bir *sınır* olarak kalır: "ontoloji, dilden ve refleksiyondan hareket eden bir felsefe için 'vaat edilmiş toprak'tır; fakat o toprağı, Musa gibi, ölmeden önce, yalnızca konuşan ve düşünen özne fark edebilir" (*CI*, 28).

B

Başkalık (Altérité)

▼

Başkalığın [*altérité*] –başka olanın vasfının– türsel tanımı, bu kavramı "aynılık" [identité] kavramının karşısına koymaya davet eder. Demek ki "başka" olan, "aynı" [*même*] olmayandır ve "karşıt", "farklı", "değişken" olan ile eşanlamlıdır. Ne var ki, kişiliğimize uygulandığında kimlik (identité) kavramının iki anlam alması sebebiyle, bu tanım yetersizdir: "aynılık" [*mêmeté*] ve "benimkilik" [*mienneté*], "*idem*'in değişmezliği" ve "*ipse*'nin kendine-dönüşlülüğü" (*SA*, 368). Öyleyse, "başkalık" daha özel bir şekilde, bu ikinci anlamda alınmış aynılığın / kimliğin kurucu bir boyutu olarak kavranabilir. Bununla birlikte, başkalığı, "başkasının başkalığı"na indirgememek gerekir. Aynılığın anlamsal çoğulluğuna [*polysémie*], bizim için üç "pasif olma tecrübesi"ne tekabül eden, birbirinden ayrılmış "üç haliyle" başkalığın anlamsal çoğulluğu karşılık gelir (*a.g.e.*): başkasının ötekiliği başkalığı, kendi bedenimizin ötekiliği başkalığı, sonuncusu da "vicdanımın bana, kendimin derinliklerinden seslenen yanı"nın ötekiliğidir başkalığıdır (*RF*, 105). Hem zaten "başkasının iki türü" vardır:

"kişiler arası ilişkilerin 'sen'i ve kurumlardaki hayatın her bir kişisi " (*a.g.e.* 80). Fakat bu farklı kabuller başkalığın anlamını tüketmez, ki başkalığın anlamı, filozof(umuz) için, söyleminde "Bambaşka"ya yapılan belirsiz bir göndermenin (référence) ve "İncil'e iman"a mesafeli bir saygının (révérence) belirtisi olan bir "çıkmaz / aporie" olarak kalır (*a.g.e.* 82).

▼▼

"Varlık" gibi, "başkası" da birçok anlamda söylenir: felsefi refleksiyona kendisini sunduğu bakış açılarının çeşitliliğine bağlı olarak. İlk anlamında, "başka"nın, diğer bütün kategorilere ve özel olarak da "aynı" kategorisine bağlı bir üst kategori gibi göründüğü Platoncu "büyük türler" metafiziğini çağrıştırır. Bu düzeyde şimdiden, "aynı ile başkanın bir diyalektiği"nden de söz edilebilir (*RF*, 100). Fakat bu diyalektik, olduğu haliyle kendilik hermeneutiğiyle ilgilenmez. Henüz yeterince etik özellik taşımaz. Kişisel aynılık / kimlik sorunsalına geçit veren kavramsal ayrımdan yoksundur: aynılık ile kendilik arasındaki kavramsal ayrım. Bu ikinci perspektif, kesinlikle *Soi-même comme un autre*'da geliştirilmiş perspektiftir. Bu itibarla, "gibi" sadece bir mukayeseye (bir başkasının benzeri olan kendi) değil, bir içermeye (başkası olarak kendi) işaret eder (*SA*, 14). Bundan dolayı, her başkalık, bu perspektif içinde de, başkasının başkalığına

[*l'altérité d'autrui*] indirgenemez. Başkasının başkalığı hâlâ, Lévinas'taki gibi, *ipse*'liğin yegâne temeli sayılmamalıdır. Bilincin sesinin kendini, başkasından gelen bir buyruk olarak kavrayamadığından değil (*a.g.e.* 409). Ama biri buyurursa, başka biri de ona karşılık vermelidir. Böylece kişinin kendisi yalnızca, onun başkası tarafından etkilenmesinin ürünü olamaz. Burada hâlâ, "kendilik (ipséité) ile başkalığın (altérité) bir diyalektiği"nden söz etmek yeğdir. Lévinas ile tartışma başka bir yerde, "pratik" diye adlandırılabilecek üçüncü bir perspektifte sürer. O esnada, etik ile politika arasındaki farklılığa hak verme ve bu hedef doğrultusunda "başkası"nın (autri) çokanlamlılığını sırtlama söz konusudur. Lévinas'a yöneltilmiş eleştiriler, bu perspektifte de, ona karşı G. Marcel tarafından daha eskiden yöneltilmiş olanların aynısıdır (*GM* ve *KJ*, 157 ve devamı). Söz konusu eleştiriler, "*socius*" ile "yakın"ın [prochain:yakın / komşu] ayrımında –ki daha sonraları adalet ile özen arasındaki bir ayrım da bu ayrımın üstüne konacaktır– pozitif ifadesini bulur (*SA*, 254 ve devamı). Bununla birlikte, başkalığın çokanlamlılığı, kendinde ilk "başka"nın hangisi olduğu sorusunu da doğurur. Bu soru, vicdanın sesi hususunda ortaya konur: "[başkalık-Çev. n.] 'yüz yüze gelebildiklerim'in dışında kalan bir kişiden mi, atalarımdan mı, ölü bir Tanrı'dan mı yoksa yaşayan bir Tanrı'dan mı [...] hatta boşluk / yokluk olan bir yerden mi ge-

lir?". Ricœur'ün burada sonuç olarak, "çift anlamlılık" [*équivocité*], başkası "çıkmazı"na varması manidardır (*RF*, 82; *SA*, 409). Başkalığın felsefesi, bu sırada, bizzat felsefenin başkasıyla karşılaşır.

▼ ▼ ▼

Hiç şüphesiz, bir kendilik hermeneutiği için geriye –en azından bu hermeneutik yeterli fenomenolojik bir temel üzerine yerleştirilmek isteniyorsa– en önemli şey kalır: başkalık ile pasiflik arasındaki eklemlenme. Zira bundan şu sonuç çıkar ki, kendilik kipi üzerinde varolmanın içsel kesinliği üstünde insanın hâkimiyeti yoktur, "o kesinlik insana, 'kendi'nin hazırlamadığı bir ihsan, bir inayet şeklinde gelir, bahşedilir" (*RF*, 108). Ricœur bu inancı çok erkenden edinir: kendi olmak, kendi kendine var olmak değildir; ve "kendi"nin özgürlüğü hakkında, bu özgürlüğün "koyma (position)" gücünden ziyade bir "kabul etme / karşılama" gücü olduğunu söylemek gerekir (*VI*, 36).

Bellek Çalışması (Travail de mémoire)

▼

Bu kavram bellek ile tarih arasındaki hassas bağlarla ilgilidir. Ricœur "hatırlama ödevinin, yas tutmanın ve bellek çalışmasının yerine ikame edilmesine direnmeyi" salık verir (*MHO*, 111). Buyruk yeterli değildir; gerçekten işe koyulmak gerekir. Demek ki burada, hatırlama ödevi kavramına konmuş bir ihtiyat vardır: "'hatırlamalı!' buyruğu, belleğe, tarih çalışmasına kısa devre yaptırma çağrısı gibi anlaşılma riski taşır. Ben de kendi payıma bu tehlikeye karşı öyle dikkatliyim ki, belleğin şimdinin geçmişle temsili ilişkisi sorunsalının bekçisi olarak kaldığı ölçüde, kitabım tarihin matrisi [ana yapısı / rahmi] olarak belleğin bir savunmasıdır" (*MHO*, 106). Böylece bu tehlike, belleğin tanıklığını, eleştirinin ve tarihin "çorak ovaları"nı aşmaya çağırır. "Tarihin eleştirel sınamasına tâbi olacak bir bellek, hakikatin süzgecinden geçirilmeksizin [gerçeğe-Çev.n.] sadık kalmayı artık hedefleyemez. Ve bellek tarafından geçmişe bakış (rétrospection) ile gelecek tasarısı (proje) diyalektiğinin hareketine yerleştirilmiş olan bir tarih, artık hakikati, son tahlilde geçmişin tutulmamış vaatlerine bağlanan sadakatten ayıramaz (*Revue de métaphysique et*

de morale, no: 1, 1998, s. 31). Demek ki tersine, bir hatırlama ödevi meselesi ve hatta, "tarihsel geçmişin, tarihle eğitilmiş ve yine onunla çokça yaralanmış bir bellek tarafından yeniden kendine mâl edilmesi sıfatı altında konumlandırılması" gereken bir bellek siyaseti meselesi vardır (*Esprit*, 2006-3, 21). Bu nedenledir ki "hatırlama ödevi, hatıra yoluyla, kendine olduğu kadar bir başkasına da hakkını teslim etme ödevidir" (*MHO*, 106).

▼ ▼

Ricœur, hatırlama ödevinin verimliliği ile, bazen daha kötüsünü önlemek için kaçınılmaz [olan] ama "kamuoyunu *dissensus*'un yararlarından mahrum ederek, rakip bellekleri sağlıksız bir yeraltı yaşamına mahkum etmeye" de müsait bir genel af tarafından dayatılan bir unutuş arasındaki simetrisizliğe / bakışımsızlığa mim koyar (*MHO*, 588). Bellek çalışması, tanıklıklara kulak kesilerek yapılır. Bu demektir ki tarih, evrakın birbirini tutması ve tanıklıkların çok sayıda olması dışında bir yerde temellenmez: "Böylece, tarafsızlık ahdini, mutlak bir üçüncü gözün imkânsızlığı kaydı altına almak gerekecektir" (*MHO*, 414). "Son tahlilde, bir şeyin geçmişte cereyan etmiş olduğuna insanı tanıklıktan daha emin kılacak bir yol mevcut değildir" (*MHO*, 182). "Tarih [bilgimiz-Çev. n.] genişleyebilir, eksikleri tamamlanabilir, düzeltilebilir, hatta belleğin geç-

miş hakkındaki tanıklığını çürütebilir, ama onu yürürlükten kaldıramaz" (*MHO*, 647). Bu nedenle de, sadece tanıklığın sağlamlığından ibaret kalmayan, dinleyicilerin, söz konusu tanıklığı duyup anlama kapasitesine de bağlı olan inanılırlık [*crédibilité*] meselesi çok önemlidir: "başkasının sözlerine güvenmeyi pekiştiren şey, sadece karşılıklı bağlılık değildir, cemaatin üyelerinin insanlık bakımından benzerliğidir. Güvenin mübadelesi, benzer varlıklar arasındaki bağı özel kılar. [...] Söylediklerini dinleme ve anlama yeteneğine sahip dinleyicilerle hiç karşılaşmamış tanıklar vardır" (*MHO*, 208).

▼ ▼ ▼

Bellek çalışması kavramı, Freud'daki –ki onun, Ricœur'ü çok erken döneminde, bir yüzü kapasite ve muhtemelen de suçlanabilirlik olan madalyonun diğer yüzünde yer alan, insanların ıstıraplarına karşı dikkatli kıldığı bilinmektedir– yas tutma ve "*Durcharbeitung*" kavramlarına uzanır. Melankoliden ve üzüntülü melankoli hastasından bahsederken yas tutma kavramını icat eder. Ricœur ise şöyle yorumlar: "evet, ıstırap, yas tutmayan bu hüzündür. Evet, neşe de kaybedilmiş nesneden vazgeçmenin mükâfatıdır [...]. Ve yas tutma, yad etmenin mecburi istikameti olduğu oranda, neşe de bellek çalışmasını taçlandırabilir" (*MHO*, 94). Böylece, "hatırlama, zaman –yas tutulan zaman– ister" (*MHO*, 89) ve

eğer bir yerde aşırı miktarda, bir başka yerde ise çok az miktarda hatıra varsa, bu durum çalışma noksanlığından kaynaklanır: "birincilerin ağlamaklı bir zevkle besleyip büyüttüğü şey ile ötekilerin vicdansızca kaçtığı şey, aynı tekrarlamacı-bellektir. Birinciler orada kendilerini kaybetmeyi sever, ötekilerse orada yutulmaktan korkar. Freud'un 'bellekte canlandırma' diye adlandırdığı çalışmaya geçemezler" (*MHO*, 96). Sonuncu olarak ise, artık çalışmayan bir unutuş, eseri okunmayan bir unutuş da vardır. Kierkegaard, kırlardaki leylâkların* ne iş gördüğünü ne de kıyaslandığını, unutulduğunu, kendilerinden endişelenmeksizin mevcut olduklarını söyler (*MHO*, 656). Bu unutuş artık ne tahrip edici bir unutuştur ne de bir bastırmadır, Ricœur'ün ihtiyat olarak saklanan unutma (oubli de reserve) diye adlandırdığı şeydir ki bu, bende bulunduğunu bilmediğim, ki bu, kendisinden güvence(mi) aldığım bir *habitus* bütününden (*MHO*, 571), sahip olduğumu bilmediğim ama benim süremin ta kendisini teşkil eden gizli anılardan ve hatırlanamayacak kadar eski bir kurucudan meydana (*MHO*, 571).

* *Matta İncili*'ndeki bir cümleye nazirede bulunulmuş. (Çev. n.)

C

Canlı Metafor (Métaphore vive)

▼

"Metafor, mantıksal öznelere, onlarla bir-arada-imkânsız yüklemler atfetmekten ibaret olan, dil üzerine bir çalışmadır" (*TA*, 19). Özel sözlükler tarafından kabul edilmiş çokanlamlılıklarda (polysémie) çoktan çökelmiş bulunan dilin birden bire ortaya çıkışları, semantik yenilikler olan canlı metaforlardan ayrılabilir. Bu sırada canlı metafor, kendi kendisini methedecek, dünyasız bir dildeki saf bir oyun da değildir: "metafor, onun aracılığıyla söylemin, gerçekliği yeniden betimlemek üzere birtakım kurguların gücünü serbest bıraktığı retorik bir süreçtir" (*MV*, 11). Ricœur bu nedenle "*metaforik hakikat*"ten bahseder. Bu, onun felsefesinin ana eksenlerinden biridir.

▼ ▼

Ricœur'ün teşebbüsü, sorunu başka düzleme taşımaktan ibarettir: artık metafor-kelime, yani saptırıcı adlandırma değil, ama (bundan böyle) metafor-beyan [*métaphore-énoncé*], yani uygun olmayan yüklemleme (söz konusudur). Alışılmış biçimde özneyle bir-arada-mümkün olma-

yan [*incompossibles*] yüklemler atfetme yoluyla aniden birbirine yaklaşan heterojen semantik alanlar arasında semantik ikameden ziyade, semantik gerilim vardır. "O zaman metafor vardır, çünkü kelimelerin direncini [...], cümlenin lâfzi bir yorumu düzeyinde birbiriyle bağdaşmadıklarını [...] algılarız" (*TA*, 20). "Öyleyse benzerlik, içinde, *yakın kılmanın, uzak olmanın* direnciyle karşılaştığı yüklemleme işlemine tekabül eden mantıksal kategoridir" (*MV*, 249). Bu görülmemiş yakınlaşma imge üretir: "İmge, izlenimin bir tortusu değil, sözün şafak vaktidir" (*MV*, 272) ve Ricœur metaforun oyunu gösterdiği bir *metaforik yüklem atfetme şematizmi*nden bahseder (*MV*, 253). Ricœur kendisini bu "bu benzerlik çalışması"yla sınırlandırmaz; bir "çiftlenmiş referans" teorisi de ortaya koyar: "gündelik gerçekliğe referansın, gerçekliğin başka boyutlarına yapılan farklı bir referans türü serbest kalsın diye yürürlükten kaldırılması gerektiği vakidir" (*MV*, 187); "metaforik beyanın [*énoncé*] tam da, askıda tutulan referans ile, –referansını, simetri yoluyla, onun lâfzi referansı diye adlandırılabilecek şeyin yıkıntıları üzerinden kazanan– açığa vurulan referans arasındaki bu ilişkiyi açıkça gösteren beyan olduğu da vâkidir" (*MV*, 279). Böylece, metaforun, saptıran yüklemler atfetme yoluyla dilde mahal verilmiş kaybı bir şekilde telafi ettiği yerde, gerilimli bir referanstan söz edilebilir. Ricœur o esnada metaforik

hakikatten bahsetmekte tereddüt etmez ve bu kavramı ispatlamak üzere kendi kendisine, diyalektik bir şekilde ilerlemeyi telkin eder: "öncelikle, zımni / örtük "değildir"in bilinmemesinden dolayı, metaforik hakikatin değerlendirilmesinde, ontolojik naifliğe mahal veren bir yorumun upuygun olmadığını [*inadéquation*] göstereceğim; sonra da, onu, 'değildir'in 'yoktur'un eleştirel baskısı altında, düşünümsel yargının 'mış gibi'sine indirgemek suretiyle, 'dır'ı 'vardır'ı iskalayan tersi bir yorumun upuygun olmadığını göstereceğim. '-dır'da 'değildir'i muhafaza eden metaforik hakikat kavramının meşrulaştırılması, bu iki eleştirinin amaç birliğinden ileri gelir" (*MV*, 313). Böylece, "gerilimi, metaforik olarak tasdik edilmiş varlığın içine dahil etmek gerekir" (*MV*, 311). Paradoks, en nihayet şunda yatar: "metaforik hakikat kavramına hak vermenin, (lâfzen) 'değildir'in eleştirel sivriliğini (metaforik olarak) '-dır'ın *ontolojik hiddet*ine kapsatmaktan başka bir yolu yoktur" (*MV*, 321).

▼ ▼ ▼

Ontolojik hiddet [*véhémence*] altı çizilmeye değer bir ifadedir. Tasdik ve tanıklık temalarına göndermede bulunur. Fakat burada, semiyotik analizlerin sertliği adına, "düzen" kelimesinin, işaretin kendi üzerine kapanması olduğu yapısalcı ve bu itibarla da aşırıya kaçan bir ideolojinin kınanması anlamına gelir (*La métaphore vive*

1975'te yayımlanmıştır). Ricœur tam aksine, "dilin, kendi kendinden başkasına doğru çatlayarak açılması"nı savunur savunur: bu, Ricœur'ün "dilin açılması" diye adlandırdığı şeydir (*CI*, 68). "Dilin her kullanımının işaretler ile şeyler arasındaki bir sapmaya dayandığı eğer doğruysa, bu daha da ötesinde, dile gelmiş olmayı talep eden şeylerin hizmetinde tutulması imkânını ve böylece de başlangıçtaki sapmayı, her şekliyle tecrübeden çıkan söylem talebine giderek daha fazla itaat etme yoluyla gidermeye kalkışma imkânını mantıken içerir" ("Mimèsis, référence et réfiguration dans *Temps et Récit*", *Études phénoménologiques*, no: 11, 1990, s. 40).

Ceza ve Af (Peine et pardon)

▼

"Cezada en ussal olan şey, yani suça karşılık gelen şey, aynı zamanda en usdışı olandır: yani cezanın suçu silmesi" (*CI*, 352). Bu formül, Ricœur'ün "adli paradoks" [*paradoxe judiciaire*] diye adlandırdığı ve koyu bir şekilde usdışı ve şiddete dayalı olan bir intikam alma zihniyetinin ussal kılındığı ve ölçülüp biçildiği bir cezalandırma hakkı / hukuku fikrinde barınan şeyi özetler. Başka bir yerde ise, suç ile cezanın farazi eşdeğerliğinden bahseder (*CI*, 349). Ricœur aftan daha arkaik bir din duygusuyla yüklüymüş gibi gördüğü cezalandırmanın usdışı boyutuna karşı çıkmaktan da geri durmaz. Aynı zamanda, cezalandırma hakkı / hukuku uzun bir evrimin ürünüdür: suçun dünyevileşmesi, sorumluluğun kutsallık özelliğini kaybetmesi, cezanın ilahi vasfından arındırılması, adaletin sadece ve tamamen insani bir iş haline getirilmesine imkân vermiştir. Çünkü, adalet, intikam zihniyetinin kökünü kazıyamayacağını bilir (*J2*, 257 ve devamı), her ne kadar ayarlanmış ve ertelenmiş bir çatışma tesis etme kapasitesi olsa da, başlangıçta şiddet üzerinde temellenmiş bir devletin mevcudiyetini ve eninde sonunda ıstıraba eklenen bir cezalandırmanın infazını farz ettiğinden, adalet asgari fe-

nalık etmeyi tevazu ile kabul etmelidir. Ve bu da her şeyden önce Hegel gibi, cezanın, bir bakıma suçluyu, kendi kuralına boyun eğdiren soyut ve formel bir hukuka dayandığını kabul etmektir (*CI*, 356). Hüküm veren / yargılayan vicdan ile fail / eylemde bulunan vicdan arasındaki trajik hizipleşme, öyleyse, bakış açılarının tekyanlılığını aşan bir affedişe sevk edebilir (*CI*, 358 ve *SA*, 288). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*'de af, hata yoluyla felce uğramış eylemde bulunma kapasitesini yeniden tesis etme şeklinde bir sonsöz olarak konuya dahil olur. Ricœur bahşedilmiş bir affın koşulsuzluğunu (o sırada, "hatanın derinliği ile affın yüksekliği arasındaki bir uyumsuzluk"tan bahseder, *MHO*, 593), failleri [*acteurs*] armağan ve karşı-armağan (le don) oyununa yeniden yerleştiren meşakkatli bir af talebinin yatay şartlılığı ile çaprazlar: "Söz verme yoluyla kendini bağlamak için, eylemin öznesi, af yoluyla kendini o bağlanmadan çözebilmelidir de" (*MHO*, 595).

▼ ▼

Öyleyse, "cezayı ve suçlamayı efsanevilikten arındırmak [*démythiser*]" (*CI*), yani, Bultmann'ın, bir yapısöküm olan mitolojileştirmeden arındırması ile radikalleşen Kantçı bir teşebbüs içinde, efsaneyi efsane olarak tanımak, onu ikincil ussallaştırmalarından kurtarmak söz konusudur. Bu kolay değildir, zira "ahlâksal mahkûmiyeti, koruma altı-

na alınmış ve teselli edilmiş olmayan bir varoluşun kaygısına tercih ederiz" (*CI*, 334). Ricœur, dinsel mantıkları, hukuksal olanı kutsayan ve dinsel olanı da hukuksal hale getiren, dünyanın bu cezalandırma bakış açısı altında deşifre etmeyi yeterince bilir ve buna meraklıdır da: "Bu dini arkaizmde sulh hâkimi sahiden de ilâhi intikamın aracısıdır. Hukukun, önüne geçmekten geri kalmadığı da bu öfke teolojisidir; intikam teolojisine karşı bu mücadele, mutlak surette çağdaş hukuka hastır. Hatta bazı etnologlar hukukun, tanrıların intikamını dizginlemek üzere, onu gerçekleştirmekten ziyade, tanrıların öfke patlamasının bu çeşidini yatıştırmak için, intikam fikrine *karşı* doğmuş olduğunu varsayar" ("Le droit de punir", 1958, yeni basımı *Foi et Vie* içinde, no: 1, 2005).

▼ ▼ ▼

Ceza efsanesinin postulatlarından biri, öznenin bir ve aynı olduğudur: eğer özne aynı olmasaydı, ceza, hatayı silemezdi (*CI*, 349). Fakat, mustarip insan ile muktedir insan arasında bir orantısızlık vardır. Dünyanın her yerinde, kötülerden çok daha fazla mutsuz olan insanlar görülür. Bu nedenle, "her kefaret ödetme sisteminin altın kuralı, şu olmalıdır: kefaretin üzüntüsünü imkânsız kılma noktasında, bir suçluyu asla ezmemeli, aşağılamamalı, küçük düşürmemelidir" ("Le droit de punir", *op. cit.*). Bunun için, her

şeyin, bir hesap kesme, kefaretini ödeme, ettiğini bulma mantığına tâbi olması gereken bir perspektif olarak, dünyaya ceza gözüyle bakma perspektifi –düzeni tehdit etme hatasını işlerterk edilmelidir. Eyüp'ün, Peygamber'in, trajiklerin* ve *İncil*lerin okunması, belki de Reform'un mesajı aracılığıyla radikalleştirilmiş olan bu okumalar, dünyanın ve bahtsızlığın indirgenemez bir bölümünün saçma olduğu fikrine, Tanrı'nın inayeti kadar saçma olduğu fikrine götürür: "eskimiş mantığı sadece bir yeni mantık mağlup edebilir. [...] Bu yeni mantık, Kierkegaard gibi söylersek bu saçma mantık, bolluk [*surabondance*] yasasında ifade bulur" (*CI*, 361). Böylece, ettiğini bulma mantığından, ihsan / sunu mantığına geçilir. Affın paradoksu sonuç itibariyle, faili, fiilinden / ediminden çözüp ayırma imkânındadır: "Sen, edimlerinden daha iyisine lâyıksın" (*MHO*, 642). Fakat bu, toplumsal bağın harcıâlem bir yeniden temellendirilmesine imkân verirse, bu bir *happy end*'de değil, sonu olmayan bir *dissensus*'tadır (*MHO*, 651) ve af da kendisini kurumlara dönüştürmede başarısızlığa uğrar (*MHO*, 594).

* Théodore Agrippa d'Aubigné adlı Fransız Protestan şairin 30 Yıl Savaşları'nı konu alan manzum eseri. (Çev.)

Ç

Çatışma (Conflit)

▼

"Çatışma, insanın en kökensel yapısından ileri gelir": ki bu çatışma insanın ikililiğini yani içsel "orantısızlığını" tercüme eder – yani aynı anda hem "kendinden daha büyük hem de daha küçük" bir varlık olmasındaki orantısızlığı (*HF*, 148, 22). "Beden" ve "ruh", "duyarlılık" ve "akıl", "haz" ve "mutluluk"... Felsefe böyle binlerce tarzda, söz konusu orantısızlığı açıklayagelmiştir. "Dışsal" diye adlandırılabilen ve bizi tabiata, topluma ya da kültüre tutsak gören bütün çatışmalar, "kendi kendimiz"le bu ilksel / kökensel çatışmaya geri götürülür (*a.g.e.* 148). Bu gibi dışsal çatışmalar zaten şiddeti ve trajik hissini beslemezler. Çatışma varlığı* insan, bir o kadar da "aracılıklar icra eden"dir [*opérateur de médiations*] (*a.g.e.* 23). İnsan böyle olduğunu, en çok da dili kullanarak gösterir. Ancak, bununla kastedilen, dil sayesinde bütün çatışmaların yatıştığı değildir –zira şiddete dayanmayan bu kavga, sonu olmayan bir süreçtir" (*GM* ve *KJ*, 202).

* Yapısında çatışma barındıran varlık olarak insan. (Çev. n.)

Fakat, dil başkalarıyla ve bizzat kendimizle ilişkilerimize "üretken bir tartışma hali" katar ki Ricœur'ün hermeneutik* felsefesi bunun en iyi timsalidir (*CC*, 125).

▼ ▼

Terim, şu üç değişik zeminde kullanılır: antropolojik, etik ve epistemolojik. a) Öncelikle, *antropolojik*: *L'homme faillible*'in giriş mahiyetindeki –ve insanın yanılabilirliğini gerekçelendiren izah etmeye uygun tek– hipotezi, "insanın kendi kendisiyle belli bir örtüşmezlik hali içinde olduğu" hipotezidir (*HF*, 21); Pascal'ın dilinde "orantısızlık" diye ifade edilen bu hipotez, teorik hayatın, pratik hayatın ve sonuncu olarak da orantısızlığın, kişinin kendisinin ilksel / kökensel ispatını meydana getirdiği duygusal hayatın çeşitli kurucu "kutuplulukları" yoluyla resmedilir; bu sırada önemli olan şey şudur ki bu kutuplulukların her biri, her zaman mümkün –ama aynı zamanda daima gayrimükemmel– görünen bir "sentez" ya da "aracılık" uyandırır; *b) etik ve politik: Soi-même comme un autre*'un dokuzuncu etüdü, trajik olanı kendine

* Hermeneutik: Bu terim, Hermes'in adından türetilmiştir. Mitolojide, düzenbazların, sahtekârların, hırsızların tanrısı olarak tasvir edilen Hermes, Olympos'taki tanrılardan insanlara haberler getirir. Hermeneutik, bir yorumlama sanatı olarak, yazılı metinlerin, sözlerin, rüyaların, kutsal kitapların, sanat eserlerinin, sosyal fenomenlerin görünüşteki anlamının arkasında saklı kalan anlamını açığa çıkarma yöntemidir. (Çev. n.)

hareket noktası alarak, *L'homme faillible*'de bizim "kökensel ahenksizliğimiz"de konumlandırılan içsel yeri göz ardı etmez; bu duygu aslında "erkekle kadının, yaşlılıkla gençliğin, toplumla bireyin, canlılarla ölülerin, beşer ile ilahi olanın sonu gelmez bir şekilde birbirine meydan okuduğu insani dayanıklılık sınavının temeline temas eder" (*SA*, 283); ama aynı zamanda, kamusal hayattaki gibi özel hayatta da kendimizi doğru idare etme işini emanet ettiğimiz "enine boyuna düşünüp taşınma gücümüz"e de işaret eder; bu bakımdan, etiğin ve politik olanın, trajik olan yoluyla "eğitilmesi"nden söz edilir (*a.g.e.*): trajik olanın, yazgısallığına tahammül etmekten başka bir şey yapamadığı çatışmaları fiilen çözmek etik ve politikaya düşer; bununla birlikte, yine burada da, salt ussal bir akıl yürütmeden çıkarsanmaya müsaade etmeyen ve çoğu, Aristotelesçi "basiret" [*prudence*] erdemini harekete geçiren "kırılgan mutabakatlar" olarak kalan çözümlerin mükemmel olmadığını kabul etmek gerekir; bu saptama tüm anlamını demokratik toplumlarda kazanır, zira bunlar, "tüm çatışmaların açık olduğu", dolayısıyla, akla kuşkusuz kabiliyeti olan ama farklı değer ve kanılarla harekete geçen bireylerin karşı karşıya geldiği tek toplumlardır; öyleyse, iyi delillendirilmiş sözler ile, "iyice tartılmış inançlar" arasında "derinlemesine düşünülmüş bir denge"ye varmak söz konusudur (*a.g.e.* 335); *c) epistemolojik:* bu denge,

"kesin bir bilim" olarak felsefe hayali başarısızlığa uğrayınca, filozofların da kendi tarzlarında aradığı bir dengedir; söz konusu hayal kırıklığının ardından, Ricœur'ünki gibi bir hermeneutik felsefede "çatışma" terimi ve onun, rakip yorumlara uygulanması, epistemolojik bir anlam kazanır; bununla birlikte "yorumların çatışması" çift anlamda alınabilir: ilkin, Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un tarzında bir "şüphe hermeneutiği" ile, şüphe sınavından geçen, ama geleneksel biçimde felsefeye bağlı olan özerklik ve evrensellik icaplarını sürdüren bir "eleştirel hermeneutik" arasındaki çatışma söz konusudur; sonra da, felsefi hermeneutikle karıştırılan ya da uygulamalı bir hermeneutik olarak kalan bu eleştirel hermeneutiğin kendi içinde ortaya çıkabilen çatışmalar söz konusudur – ki hermeneutiğin her halinde tek mümkün hakikat, açık uçlu ve tartışmalı bir hakikattir.

▼ ▼ ▼

Terimin böylesi farklı kullanımlarını birbirine en iyi bağlar görüneni, "gayrimükemmel aracılık" kavramıdır. Bu kavram, Jaspersçi "*Aufhebung* olmaksızın diyalektik" fikrini çağrıştırır. Jaspers hakkındaki kitabında Ricœur "nihai olarak parçalanmış" (*KJ*, 385) bir felsefeye karşı militanca mücadele eder. Böylece, parçalama kanununa, affı müstesna tutarak karşı çıkar. Fakat, daha genel olarak, hakiki bir uzlaşmanın, ancak sonuca

bağlamak için felsefeye mi yoksa dine mi bağlı olduğunu kendisine sorduğu bir "umut etme edimi"nde hedeflenebilir olduğunu kabul eder.

Çeviri (Traduction)

▼

Dar anlamıyla alındığında çeviri "bir sözlü mesajı bir dilden diğerine aktarmaktır" (*T*, 21); bu, dünyanın her yerinde dil yetisiyle donanmış insanlar için dillerin çeşitliliğini meydana getiren şey meselesinin pratik çözümüdür –ki bu çözüm hep "gayrimükemmel" ve "rizikolu" olup "upuygunluktan yoksun bir mütekabiliyet" şeklinde paradoksal yapıdadır. Geniş anlamıyla alındığında ise çeviri, "aynı dil topluluğunun içinde anlamlı bir bütünlüğün yorumlanması"nı belirtir (*T*, 21); o halde çeviri, her anlama [ediminin-Çev. n.] –yabancı bir dilde olduğu kadar kendi dilimizde de– kurucu işlemidir. Öyleyse "anlamak, tercüme etmektir". Bu da, aynı şeyleri başka türlü açıklamakla olur. Kaybetme riskinin o sırada kazanma şansından daha az önemli olması, kendini daha genel bir biçimde, eskiden birbirini bilmeyen anlam evrenlerinin –birbirleriyle karıştırılmaksızın– yaklaştırılmasına dönük yaratıcı bir çaba olarak takdim eden bir eylemi gerektirir. Bu anlamda bir "çeviri paradigması"ndan söz edilebilir. (*a.g.e.*) Öncelikle dil fenomenlerine uygulanmış bu paradigma daha sonraları, Aynı ile Başka, Bir ile Çok, evrensellik ile bağlamsallık gibi birtakım teorik karşıtlıkların

aşılmasına imkân sağlayan, antropoloji, kültür teorisi, değerler ve ölçütler hakkındaki etik ve siyasal refleksiyon alanlarına uzanır.

▼▼

Dilsel anlama dairesinde, çeviri paradigması doğal dillerin çoğulluğunu gerekçelendirmeye imkân tanır. Sırt sırta kusursuz bir dil idealine –ki bu kökensel bir dile ilişkin olarak mitik anlamda ya da evrensel bir dile ilişkin olarak mantıksal anlamda anlaşılmaktadır– gönderen Babil hikâyesinin olumlu bir yeniden okunuşuna ve kapalı sistemler olarak düşünülen dilsel sistemlerin radikal heterojenliği ön-kabulüne izin verir. Her okurun kendi dili dışında başka ("dışsal çeviri") dilleri öğrenme ve kullanma kapasitesi, kendisini kendi diliyle ifade etme ("içsel çeviri") kapasitesini destekler gibi görünür (*a.g.e.* 44). Bununla birlikte, "iyi bir çevirinin, mutlak bir ölçütü olmadığı"nı ve çeviride "denklik" arayışının "gösterilebilir / ispatlanabilir bir anlam aynılığının" her zaman uzağına düşeceğini kavramak önemlidir (*a.g.e.* 39). Bununla kastedilen, çevirinin ihanet olduğu değildir. Zira, hakiki sadakat, tıpatıp kopyalama değil, yaratıcı bir sadakattir. Bu da, aynı gibi ele alınan, ama kendinde yeni bir hayatın can bulduğu bir anlamı açıp serer. Çeviri daha geniş ifadeyle, bir bahis gibi görünür: evrensel bir şeyin, toplumda, tarihte ve kültürde başka türlü konumlanmış insanlar

tarafından inşa edileceği üzerine girilen bir bahis. Evrensele dair bu kavrayış, "kendine özgü olan ile ona yabancı olan arasında, 'kapatılamayan' farkın kabulü"nü içerir. O halde, tözsüz [*sans substance*] bir evrenselcilik ile kuralsız bir rölativizm arasındaki karşıtlığı aşmaya imkân verir. Antropolojik zeminde içerdiği şey, "benzer" fikridir. Yine, normatif zemin üzerinde –ve bilhassa, kişilerin ve onların hayrına olan şeylerin tekilliğini göz önünde bulunduran bir adalet için–, kendinden bîhaber geleneklerce üretilmiş değer çatışmalarını kızıştıran da odur. Öyleyse, çeviri modeli, bilhassa Apel'de ve Habermas'ta ayrıcalık taşıyan ispatlama / argümantasyon modeline yeğlenebilir. Hem çeviri modeli, belli bir geleneğin bağrında kültürel mirasın aktarılmasına uygulanmaya, ispatlama modelinden daha az elverişli de değildir (*CC*, 221, 256). Fakat, bilhassa, paylaştırmadaki ve hakemlikteki şekil usullerinin kaygısıyla baskı altına alınmış teorilerde yeri olmayan –sadakat ve konukseverlik gibi– erdemlere hakkını teslim eder. Bu, "başkasının dilinde ikamet etmenin hazzı, yabancının sözünü kendinin kılma hazzıyla telafi edildiği" (*T*, 20) esnada "dilsel konukseverlik" kavramının belirttiği şeydir. Bu kavram hem de, başka konukseverlik biçimlerine, özellikle de inançla ilgili biçimlerine model olarak hizmet edebilir (*a.g.e.* 43). Öyleyse, sahiden de bir çeviri etiğinden söz edilebilir.

▼ ▼ ▼

Bir çeviri etiği ön varsayımı, sadece bir çeviri ihtiyacının değil, aynı zamanda bir "çeviri arzusu"nun da var olduğudur. Bu arzu da belki, her bir kişi tarafından kendi dünya görüşünü ve "[kendi] dilinin ufkunu genişletme" (*T*, 39) olarak anlaşılabilir. Çeviri teorisi, bu bakımdan belki de bir okuma teorisine yaklaşır. Çeviri teorisi, okuma teorisi gibi, hermeneutiğin ikinci Ricœurvari kavranışına bağlanır ki buna göre "esas mesele artık, metnin arkasında kayıp bir niyeti arayıp bulmak değil, metnin önünde açılan ve keşfedilen "dünya"yı ortaya sermektir" (*RF*, 56-57).

D

Doğum ve Ölüm (Naissance et mort)

▼

"Doğumu akla getirmek, filozofların aşina olduğu bir şey değildir; ölüm ise daha patetiktir." Fakat "kendi adıma, ilkel ölüm kaygısını kendimde teşhis etmiyorum. Bu bende sadece soğuk ve [...] varoluşta kökleri bulunmayan bir düşüncedir. Buna karşılık, kendi temelimin namevcudiyeti karşısında, tıpkı hayatın ve onun çok sayıdaki başlangıcı ve yeniden başlangıcı karşısındaki gibi (*CC*, 237) bir ürperti hissediyorum" (*VI*, 408, 435). İşte tam da doğumun çifte anlamı: onunla hayat başlıyor ve buyur ediliyor. Öyleyse doğumla, kendimi başkaları tarafından meydana getirilmiş buluyorum. İster ihsan / sunu dilinde ifade edilsin ister zorunluluk dilinde –öyle bir zorunluluk ki özgürlüğü ortadan kaldırmayan, ama özgürlüğe, kendini yaratıcı bir özgürlük olarak ortaya koymaktan caydıran ve özgürlüğü temellendiren bir geçmişin ağırlığını ona yükleyen–, "doğum, ölümden daha fazla şey anlatır" (*CC*, 237). Yine, "ölümle nihai karşılaşma", "sevilen varlığın ölümüdür" (*VI*, 432) ve öyleyse de bu karşılaşmanın kendisi de en özgün anlamını doğum-

dan –babalık, bunu, soy zincirinden sonra gösterir– alır.

▼▼

Doğuma Ricœur tarafından atfedilen öncelik, yayımlanmış ilk eserlerine kadar uzanır. Daha Jaspers üzerine kalem aldığı eserinde, onunla mutabakat içinde, şunu vurgular: "Bende fazlasıyla kendime ait olan şey ve özgürlüğümün kendisi, bana başka yerden gelir"; "o, kökensel 'ben'de, her ne kadar ondan kendimi sorumlu hissetsem bile, [...] benim yaratmadığım bir şeydir" (*KJ*, 151). Fakat, doğum fikri, varoluş felsefesinin kendi hesabına 'zorunsuzluk' [*contingence*] fikrine denk tuttuğu 'olgusallık' [*facticité*] fikrinde çözülüp dağılır. Doğmak da, tam manâsıyla varolmak anlamına değil, 'hayatta olmak' anlamına gelir." Anlam verilmeye çalışılan özgürlüğün kendisine gelince, bu olgu kendini "canlı mevcudiyet" halinde empoze eder (*VI*, 389). Doğumu düşünmek, o halde, bizim yapıp etmelerimizin başlangıcı değil, açık biçimde hayatımızın başlangıcıdır. Bu başlangıca dair kesinlikle herhangi bir hatıramız yoktur. Bundan dolayı, Ricœur'ün *Le Volontaire et l'involontaire* başlıklı eserinde ortaya koyduğu doğum fenomenolojisi, sınırına çabucak varır. Ancak, kökenin bizden "uzaklığı" karşısında bilinç için bir sınır olan şey, kendini "kendinden daha genç" haliyle keşfeden varoluş için bir şanstır (*VI*, 415).

Çünkü alınmış hayat, devredilmiş hayatı çağrıştırır. Böylece, "hayatımın akış yönüne doğru çevrilmiş cinsellik" hayatımın başlangıçtan bugüne geliş istikametinin "geriye dönük bir hatırlanması"dır; ve "babanın hamilik rolünü çocuk karşısında icra ederek, ebeveynlerimin varlığından bizzat almış olduğum güveni kendimde yeniliyorum" (*a.g.e.* 414). Doğum konusunun –yahut belki daha iyi adlandırmak gerekirse "doğumluluk" [*natalité*] konusunun– genişlemesi, doğumu bütün başlangıçlar için bir metafor olarak ele almaya imkân verir. Bizzat kendisinin "belirsizce / sonsuzca açılış / başlangıç"a sahip olması bakımından, doğum [teması], "kökensel tasdik" ontolojisine doğru atılmış bir köprüdür (*HV*, poche, 106). Ölüm de önceliğini kaybeder. Ölüm artık, keyfilik unsuru işe karışmaksızın varoluşun nihai hakikati olarak görülemez: "fanilik, *sub specie vitae* düşünülmelidir, *sub specie mortis* değil" (*CC*, 237). Bunun için, Heideggerci "ölüme doğru var olmak" ifadesi, en uygun olan ifade değildir: "ben daha ziyade şöyle diyeceğim: ölüme kadar var olmak"; zira, "hayatta olduğum sürece kendime yarın ölecekmiş gibi muamele etmemeliyim" (*a.g.e.*). Fakat bilhassa doğmuş olma perspektifine taşınmış haliyle ölüm, öncelikle "benim ölümüm"e işaret etmeyi bırakır. *Le Volontaire et l'involontaire*'de yazdıklarını –"ölümle nihai karşılaşma, sevilen varlığın ölümüdür"–, Ricœur; "kendimin kendi

ölümümle ilişkisi"ni refleksiyon yoluyla belirleyen, –sonradan "tüm diğerlerinin ölümü"ne genişletilmiş olan– "başkasının ölümü" olduğunda, "ölmeye çok sayıda anlam yüklenmesi"ni savunarak, elli yıl sonra tekrar eder (*MHO*, 467-469).

▼ ▼

Başkasının doğumuna ve ölümüne beraberce atfedilmiş bu öncelik, Ricœur tarafından çok ötelere taşınmıştır. Şöyle ki, teoloji zemini üzerinde, "insanın kendi varlığını devam ettireceği hayâli"nden (ki bu hayâli bir başka yerde, ölümsüzlük arzusunun çocukça bileşeni olarak ele alır) ayırdığı, Hıristiyanlık doktrinindeki Diriliş hakkındaki yorumuna ve Mesih'in ihsanının müminler cemaatince korunduğunu belleğinde büsbütün saklamasına kadar taşınır (*CC*, 239).

E

Eleştirel Hermeneutik (Herménuetique critique)

▼

Hermeneutik, rüyaları, kanunları, efsaneleri, metinleri yorumlama* sanatıdır. "Yanlış anlamanın –ya da çifte anlamın– olduğu yerde hermeneutik vardır." Yorumların çatışması öncelikle, arkeolojik ve indirgeyici bir açıklamaya, Ricœur'ün adlandırmasına göre "şüphe hermeneutikleri" (Freud, Nietzsche, Marx) ile teleolojik / ereksel ve yayan açıklamalara (Hegel, Jaspers, Nabert) karşı koyar. Ona göre bizzat bu gerilim de, yorumun bir unsurudur: "Daha fazla açıklamak, daha iyi anlamaktır" (*TA*, 22). Çünkü bir metnin anlamı aynı zamanda hem belirli bir bağlama hem de radikal ve her çağda canlı olan sorunlara cevap verebilir. Böylece hermeneutik bir yandan diller ve tarih yoluyla konuya dahil olan mesafeyi (bizim bağlamlarımız ile söz konusu metnin cevap verdiği kimselerin

* Ricœur yorumlama faaliyetini şöyle tarif eder: "Yorum, gizli anlamı, görünürdeki anlam doğrultusunda deşifre etmekten, görünürdeki anlamın içerdiği gizli anlam düzeylerini meydana çıkarmaktan oluşan bir düşünce çalışmasıdır" (*Conflit des interprétations*, Paris: Seuil, s. 16). (Çev. n.)

bağlamları arasındaki mesafeyi) ölçer. Diğer yandan ise, yorumlayan öznenin, yorumladığı dünyaya indirgenemeyen aidiyetini (yorumlayan öznenin, metnin yorumladığıyla aynı meseleye ait olduğunu) hatırlatır. Bu aidiyet ve mesafe dengesi belki inandırıcı bir okumanın anahtarını sunar. Böylece, Ricœur'ün orijinalliği, Heidegger'den ve Gadamer'den kaynaklanan geleneklerin hermeneutik ontolojisini, Habermas'ın ideolojilere yönelik eleştirisinden veya tarihsel tefsirden [*exégèse*] ayırmamasında yatar (*TA*, 362): "Doğa bilimlerinin karşısında, tarihsel bilimleri nasıl temellendirmeli? Rakip yorumların çatışmasında nasıl hükme varmalı? Bu problemler, temel bir hermeneutik içinde gerektiği gibi ele alınmış değildir ve kasten böyledir: bu hermeneutik, problemleri çözmeye değil, ortadan kaldırmaya yöneliktir" (*CI*, 14).

▼ ▼

Ricœur daha sonra, *Du texte à l'action* ile kendini bu eleştirel hermeneutiğe mecbur hissetmez ve onu gitgide, bir poetik hermeneutik ile eşler. Her şeyden önce bunun nedeni, "söylemin, yazı sayesinde şu üçlü semantik özerkliğe kavuşmasıdır: hatibin niyetinden özerkleşmesi; söylemin o andaki muhataplarından özerkleşmesi; söylemin üretildiği ekonomik, sosyal, kültürel koşullardan özerkleşmesi" (*TA*, 31). Metnin halis poetik biçimlerinin (metaforlar, anlatı-

lar vb.) edebi incelemesi, kabul edilen ön varsayımlarda kayan ve alımlandığı ardışık bağlamları altüst etmesine imkân tanıyan yeni bir sorgulama gibi akıp giden metnin bir hakikatini göz önüne serer. İkinci bir referans türünün dünyaya açık olmasındaki gibi, okur da böylece, eleştiri-sonrası olan bir "ikinci naifliğe" geçiş yapar: "Okurun öznelliği, sadece askıya alındığı ölçüde, bizzat bu öznelliğe 'gerçekdışılaşmış' [*irréalisée*], 'potansiyelleşmiş' olur. Okuma parçası beni, *ego*'nun imgesel çeşitlenmelerine dahil eder. Dünyanın dönüşümü [*métamorphose*], oyun açısından, ego'nun oyunsal dönüşümüdür de" (*TA*, 117). Nihayetinde, bu poetiğin ince noktası etiktir, ikamet etmek ve eylemde bulunmak üzere dünyaya davettir: "Geriye yorumlanacak ne kalır? Cevabım şu: yorumlamak, metnin *önünde* açılıp serilen dünya-da-olma tarzını açıklığa kavuşturmaktır" (*TA*, 114).

▼ ▼ ▼

Ricœur hermeneutiğin fenomenolojiye aşılanmasından, âdeta dayanılan kökene gitme ve şimdi burada olan dünyaya tekrar dönme girişimiymiş gibi bahseder: "Düşünmeye başlar başlamaz, temsillerin, idealitelerin, ölçütlerin 'dünyaları'nı ve o dünyalar yoluyla yaşıyor olduğumuzu keşfederiz. Bu bakımdan, iki dünyada hareket ederiz: ilki, diğerinin sınırı ve toprağı olan baştan-verili dünya iken diğeri, kafesi içinde, dü-

şünmeye başladığımızda baştan-verili dünyanın zaten yorumlanmış olduğu bir simgeler ve kurallar dünyasıdır" (*AP*, 295). Diğer yandan, hermeneutik *dissensus* aşılamazmış gibi görünür: "yorumlanmış varlığa dair bir şey(ler)i yalnızca rakip hermeneutiklerin bir çatışması içinde fark ederiz: birleştirilmiş bir ontoloji de, bölünmüş bir ontoloji kadar, yöntemimize nüfuz edebilmekten uzaktır [...]. Fakat, olduğumuz varlığın bu tutarlı figürü –ki rakip yorumlar onun içinde uç verir– bu yorumlar diyalektiği dışında başka bir yerde verili değildir" (*CI*, 23-27). Nihayet, hermeneutik koşulumuz, her kuşağın içinde kendisini keşfettiği dünyayı yeniden yorumlaması gerektiği ve sözlerle yazıların ancak yenilerini ateşlemek suretiyle sorulara yanıt getirdiği şeklindeki ana olguya bağlıymış gibi görünür: "Bir bakıma, önceden başlamış olan ve ona katkıda bulunabilme yönünde ilerlemeyi denediğimiz bir karşılıklı konuşmanın tam ortasında kendimizi buluveririz" (*TA*, 48).

Etik (Ethique)

▼

Soi-même comme un autre'un 7, 8 ve 9. bölümlerinden meydana gelen ve Ricœur'ün "küçük etiği" olarak adlandırdığı şeye göre, etikte şu üç "uğrağı" (moment) birbirinden ayırmak gerekir: (1) İyi değeri biçilen şey hakkındaki *etik hedef* uğrağı ki bu daha ziyade Aristotelesvari ve ereksel / teleolojiktir; 2) Kendini zorunlu olarak dayatan şey hakkındaki *ahlaksal ölçüt* uğrağı ki bu daha ziyade Kantvari ve ödeve değindir (deontolojik); (3) Ricœur'e özgü *pratik bilgelik* uğrağı. (1) "Adil kurumlar içinde, başkasıyla birlikte ve başkası için, *iyi bir hayat* hedefini *etik hedef* diye adlandıralım" (*SA*, 202). "Bu üçlü, değer verme ilksel / kökensel kapasitesini göz önünde bulundurarak kavranmış kendiyi, yüzü yoluyla aşikâr hale gelmiş olan yakınına ve hukuksal, toplumsal ve siyasal zeminde hakkın / hukukun taşıyıcısı olan üçüncü kişiye bağlar" (*RF*, 80). "Kişinin kendisinin *özerkliği*, orada, yakınına *özen* göstermeye ve her insan için *adalete* derinden bağlı görünür" (*SA*, 30). 2) "Etikten ahlaki olana, onun buyrukları ve yasaklarıyla geçişe gelince, bu geçiş, iyi hayat isteği, büründüğü her kılıkta şiddetle karşı karşıya kaldığında bizzat etik tarafından davet edilir" (*RF*, 80). Baş-

kasına ve hatta bizzat kendine saygı, ahlaki zemininde kendine ve de etik zemininde karşılıklı dostaneliği meydana getiren başkasına saygıya, tıpkı hakkaniyetli bir adaletin ilkelerinin ortak faydayı kurumsallaştıran beraber yaşama isteğine tekabül etmesindeki gibi karşılık gelir. 3) "Geriye, ödeve değin uğrak ile sıkı bir dayanışması olan biçimcilik tarafından tetiklenen çatışmaların ne şekilde moralden etiğe, ama ölçüt üzerinden geçişle zenginleşmiş ve duruma göre –özellikle de 'tercihin iyi ile kötü arasında değil, kötü ile en kötüsü arasında söz konusu olduğu müşkül durumlar [*situations de détresse*]' (*RF*, 81) ahlaki yargıya yatırım yapan bir etiğe götürdüğünü göstermek kalır" (*SA*, 237). "Pratik bilgelik, özenin, kurala mümkün olduğunca az ihanet ederek isteyeceği istisnayı en çok tatmin edecek tutumları icat etmekten meydana gelir" (*SA*, 312). Üç uğrak arasındaki sentaktik düzen manidardır ve Ricœur "1) etiğin, morale önceliği; 2) etik hedef için, ölçütün süzgecinden geçirilmiş olma zorunluluğu; 3) ölçüt, pratik çıkmazlara sürüklediğinde, ölçütün hedefe başvurmasının meşruluğu"nu hatırlatır (*SA*, 201).

▼ ▼

Bu etik incelemeler, konuşan, eylemde bulunan, kendi kendisiyle karşılaşan (anlatısal aynılık/kimlik), kendini sorumlu tutan özne meselesi hakkındaki en geniş varyasyon siciline kaydolur.

Tam anlamıyla etik olan, kendini sorumlu hissetme yetisi muhakkak ki yetenekli ve eylemde bulunan bir öznenin alametidir; ama bu özne, pasif, maruz kalan, yaralanabilir bir özneden ayrılamaz. Kırılgan olandan sorumluyuz; her yeni güç, yeni bir sorumluluk demektir. Ricœur'ün çifte yaklaşımının iyi düşünülmüş dengesi, bu iki veçheyi, insanlığın sorumlu ve yaralanabilir olma veçhelerini ve onların örneğin arkadaşlıkta denenen hassas eklemlenişini hatırlatmaktan ibarettir: "Birisine sorumluluk yüklemenin iki uç noktası arasında takınılan tutumların tüm yelpazesine toplu bir bakış atmayı deneyelim: ilkinde, inisiyatif kaynağını, başka kimseden ve acı çeken başkasına duyulan sempatiden alırken ikincisinde, seven kişinin kendisinden alır ki dostluk da kendi ile başkasının, aynı beraberce-yaşama isteğini eşit oranda paylaştığı bir alan olarak görünür. Eşitlik, dostlukta baştan farz edilmiş bir şey olduğu halde, başkasından gelen buyruk durumunda ancak, başkasının otoritesinin üstünlüğünün, [buyrulan kişinin-Çev. n.] kendisi tarafından tanınması yoluyla yeniden kurulan bir şeydir; ve kişinin kendisinden başkasına yönelen sempati durumunda, eşitlik ancak, kırılganlığın ve en nihayet de faniliğin paylaştığımız bir şey olduğunu itiraf etmekle yeniden kurulur" (*SA*, 224-225).

▼ ▼ ▼

Pratik bilgelik konusu niçin trajik olan aracılığıyla işin içine karışır? Bu, etiğin, çatışmalarda ve bazen de çözümsüz ihtilâflarda kısım kısım ele alınmış bir şey olarak kaldığını gösterir. Böylece, Antigones'in stratejisi, "ahlâk hayatında, çatışmanın kaçınılmazlığına ilişkin, biricikliği olan bir şey söyler. Antigones'in eylemin trajik kaynağı hakkında öğrettiği şey, yani karakterlerden her birinin yükümlülük üstlenme açısının darlığı, Hegel tarafından *Phénoménologie de l'Esprit*'de ve *Leçons sur l'Esthétique*'te pek iyi fark edilmişti" (*SA*, 290). "İki *müşkülat etiği*" arasında kalıp ikiye bölündüğümüz olur: "bunlardan biri, devletin fiziksel bekasını teminat altına almak için adam öldürmeyi üstüne alırken diğeri şiddet içermeyen bir amaç hakkında tanıklık etmek üzere ihanet etmeyi kabul eder" (*HV*, 247).

Etik ve Mitik Çekirdekler (Noyaux éthiques et mythiques)

▼

Ricœur'ün *Philosophie de la volonté*'den itibaren kullandığı bu ifade, yaşayan beşeri kültürlerin kalbinde bir isteme ve değerlendirme merkezi bulunduğu fikrini dile getirir; bu fikir Hegel'den ve Nietzsche'den kaynaklanıyor görünür ve toplumsal imgelem temasını, deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki diyalektiği ve de gelenek ile yenilik arasındaki stilistik oyunu hazırlar. "Hafıza ve proje birliği insanları zamanda bir araya getirir ve bu insanların aynı uygarlık evrenine, aynı anda aidiyetini tanımlar. Böylece bir uygarlığın kalbi, global bir yaşama isteğidir, bir hayat tarzıdır; ve bu yaşama isteği, beğeniler, değerler yoluyla canlı tutulur" (*HV*, 87). Kimliğin / aynılığın ve devamlılığın bu kültürel çekirdeği, sadece tehdit altındayken ortaya çıkar: "yerküre ölçeğinde tektipleşme fenomeni, hassas bir tahribat türüne sebep olur; sadece, muhtemelen telafi edilmesi imkânsız olmayan geleneksel kültürler açısından değil, uzun uzadıya açıklamazdan önce geçici biçimde 'büyük uygarlıkların, büyük kültürlerin yaratıcı çekirdeği' diye adlandıracağım şey açısından da bu tahribata sebep olur ki hayatı bu çekirdekten hare-

ketle yorumluyoruz ve ben bu çekirdeğe önceden beri 'insanlığın etik ve mitik çekirdeği' adını veriyorum" (*HV*, 292). "Bana öyle geliyor ki, kültürel çekirdeğe erişilmek istendiğinde [...] bir halkın kültürel temelini oluşturan ve o halkın spontane beğenileriyle düşünüp taşınmadan verdiği tepkilerini besleyen tekrarlanan rüyalarına varıncaya kadar kazı yapabilmek gerekir; imgeler ve simgeler, bir tarihsel topluluğun "–uyanıkken gördüğü rüya"– diye adlandırılabilecek şeyi meydana getirir; işte bu anlamda etik ve mitik [*éthico-mythique*] çekirdekten bahsediyorum" (*HV*, 296).

▼▼

Bu etik ve mitik çekirdekler, demek ki beşeriyetin çeşitliliği –yani hem kültürlerin yaratıcılığı bakımından hem de aralarındaki elzem diyalog bakımından çeşitlilik– muammasını içinde barındıran bilinçsiz bir yapıdır. Bir yandan yaratıcılık, gelenekten bir çeşit kopuşu gerektirir: "büyük sanatsal yaratılar her zaman bazı skandallarla başlar; bir rejimin inşası için bir halkın öncelikle yalan yanlış imgeleri kırması gerekir" (*HV*, 297). Diğer yandan ise, "kendisi olarak kalıp diğer uygarlıklar için hoşgörü beslemek kolay değildir [...]. Bir tür kültürel tekelin sonu üzerine itirafta bulunduğumuzda, birdenbire diğerlerinden daha fazla bulunmaması mümkün olur [...]. Ortalama servete sahip herkesin durmadan o ülke

senin bu ülke benim gezebileceği ve kendi ölümünü, sonu / amacı olmayan bir yolculuğun çeşitli şekilleri altında tadabileceğine yakın bir zamanı pekâlâ gözümüzde canlandırabiliriz [...]. Bu, gezegen ölçeğinde bir kuşkuculuk [*scepticisme*], iyi durumda olmanın galibiyeti içindeki bir mutlak nihilizm olacaktır. Bu tehlikenin, atom bombasıyla yok olma tehlikesiyle eşit oranda ve belki ondan daha da muhtemel olduğunu itiraf etmek gerekir" (HV, 293). Fakat, başka kültürle karşılaşma, benim kendi kültürümle aramdaki yaratıcı ilişkiden yerinde bir şekilde beslenebilir: "Karşılaşma, yaratıcı itkilerin bir çatışması, atılımların bir çatışması olduğunda, bizzat o yaratıcıdır. İnanıyorum ki yaratmadan yaratmaya, her uyum yokluğunda, bir çeşit ahenk vardır" (*HV*, 299). Bu alıntıların büyük bölümü "Civilisation universelle et cultures nationales"den yapılmıştır (*Esprit*, 1961, *Histoire et Vérité*'de yeniden ele alınmıştır).

▼ ▼ ▼

Etik ve mitik çekirdek fikri, aynı zamanda anlatısal aynılık / kimlik fikrini ya da etik-anlatısal çekirdek fikriyle birlikte aynılığın ve kendiliğin diyalektiğini de hazırlar. "Kendisini muhafaza eden, tortulaşan, sabit kıymete dönüşen bir edevattan farlı olarak, bir kültürel gelenek ancak kendisini biteviye yaratmak suretiyle canlı kalabilir. Burada, sırrına erilmesi en zor muam-

ma ile karşılaşıyoruz: bu muamma hakkında yalnızca onun, edevatın tortulaşma üslubuna *(style)* karşıt olan zamansallık üslubunu bilebiliyoruz. İnsanlık için, zamanı kat etmenin iki şekli vardır: uygarlık, birikim ve ilerlemenin temelinde bulunan belli bir zaman anlayışı geliştirirken, bir halkın kendi kültürünü geliştirme tarzı, bir sadakat ve yaratma yasasına dayalıdır: bir kültür, artık yenilenmediğinde, yeniden yaratılmadığında ölüp gider; kültürü yeniden ileriye taşımak için, bir yazar, bir düşünürün, bir bilgenin, bir manâ adamının ayağa kalkması ve kültürü, bir serüven ve her şeyin öne sürüldüğü bir risk içinde yeniden riske etmesi gerekir" (HV, 296-297). Bir kültür ancak, büyük soru(n)larla mücadele ederek yaşayabilir. Muhakkak ki her muazzamlık, düşüş ihtimalini ve suçlanabilirliği içinde taşır, ama tersine bir şekilde, "suçlanabilirliğin olduğu yerde, azamet de vardır" (*HV*, 93). Bunun içindir ki Ricœur, burada "insanlığa ve yaradılışa dair daha geniş bir destanın perspektifine yerleştirilen kişisel varoluşumuzun *epik* bir anlamı"na çağrıda bulunur (*HV*, 114).

F

Fenomenoloji (Phénoménologie)

▼

Fenomenolojinin etimolojik tanımı –fenomenlerin, yani şeylerin göründüğü haliyle incelenmesi– hakiki tezahür etmeyi [*l'apparaître*], yalın ampirik görünüşten [*apparence*] ayırt etmedikçe yetersiz kalır. Husserl bu ayrım üzerine, "kesin bilim" olarak bir fenomenoloji projesinin temellerini atar. Bunda söz konusu olan, fenomenlerin "özünü", başka bir deyişle akılla kavranabilen [*intelligible*] ve evrenselleştirilebilen [*universalisable*] çekirdeğini sezmektir. Husserl'in fenomenolojisi bir yandan da başlangıçta kendisini, psikolojizm karşıtı bir anlam teorisi olarak sunar. Bununla birlikte Husserl'e göre "bizatihi anlam"–yoktur: her fenomen, bir bilinç için, ifade ettiği "yönelimsel etkinlik"tir ve bu etkinlik de bizzat, bilinçte anlamın nihai kaynağını meydana getirir. Demek ki fenomenoloji, ikinci aşamada, bu kaynağa –ki söz konusu kaynak, bu perspektif içinde her türden geçerliliğin kaynağı olarak ele alınır– doğru yükselmeyi kendine amaç edinir. Bu ise, kendisine Kartezyen *cogito*'yu model alan bir sezgisel / görüsel apaçıklık içinde, fenomenle-

rin anlamını temellendirme gayretidir. Bu model yine de, Husserl'in, bilinci ve "yaşama dünyası"nı (*Lebenswelt*) şekillendiren sarsılmaz birliği gösteren son yazılarında sakatlanır. Bu dünyanınki dışında başka bir "apaçıklık" söz konusu değildir ve bilinç sadece bu dünyada kendi tecrübelerinin anlamına nüfuz edebilir. Ricœur, Husserl'in fenomenolojisine –ki Ricœur Husserl'in fenomenolojisinin tanınmasına, çevirmen ve yorumcu olarak geniş katkıda bulunmuştur– borçlu olduğunu her zaman dile getirse de, aynı zamanda onun idealist eğilimini ve bilimselcilik iddiasını eleştirmekten de geri durmaz. Bundan ötürü kendini gerçekten sadece fenomenolojinin, Heidegger ve Gadamer'in katkılarıyla düzeltilmiş ve "hermeneutik fenomenoloji" yönünü tutmuş versiyonu içinde görmüştür. Sezginin / görünün "kısa yolu"na; işaretlere, simgelere ve bizim dünyaya bağlantımızda aracılık eden diğer metinlere uygulanmış bir yorumlamanın "uzun yolu" ile karşı çıkar.

▼▼

Ricœur, "hermeneutiğin, fenomenolojiye aşılanması" hakkında çok yazmıştır. *Le Conflit des interprétations*'da teorik bir çerçeveye kavuşan bu aşılama işlemi, buna rağmen aslında *La Symbolique du mal*'den itibaren gerçekleştirilmeye başlanmıştır ki ilk kez bu kitabında, sonradan *Le Vo-*

lontaire et l'involontaire'de ete kemiğe bürünecek niyet analizinin sınırları çizilmiştir. Ricœur'ün bu eserinde geliştirmeye koyulduğu şey, aslında "iradenin eidetik* bir tasviri"dir. Ricœur bu amaçla, iradenin ampirik tezahürlerini –ve ve ilk olarak da hatayı bir yana bırakır. Bu durumda, iradeyi düşünmek üzere yöntem değiştirmesi ve daha ziyade, iradeyi, kültürde objektif hale gelen ifadelerde deşifre etmeye kalkışması gerekir. Böylece, "Husserl ile Descartes'ta ortak olan ön kabulü, yani *cogito*'nun dolaysız, saydam ve zorunlu olduğu fikri"ni ilk kez sorgular (*RF*, 30). Şunda ısrar etmek gerekir: "kötülük, hermeneutik problemin doğum yeridir" (*CI*, 313). Bu problem yine de kötülük iradesiyle sınırlı değildir: ilkece, bütün yönelimsel yaşamı ilgilendirir. Husserlci fenomenolojinin başlıca keşfi –yönelimsellik– bilincin, kendi anlamını, kendisi dışında edindiğini, kesinlikle içerir (*TA*, 53). Bizzat fenomenolojiye yönelik olmaktan çok onun, *Ideen*'de ve *Méditations Cartésiennes*'de idealist yön değişikliğine karşı sonraki bir döneme taşınmış eleştiriler de buradan gelir. Bu eleştiriler bizzat Husserl tarafından, "yaşama dünyası"nın tematikleştirilmesiyle *Krisis*'te kısmen haklı bulunmuştur. O andan itibaren "fenomenolojik indirgeme"nin yeniden götürüldüğü şey de bu yaşama dünyasıdır; ve fenomenolojik indirgeme de paradoksal bir şekilde, indir-

* Yunanca *eidos*'tan gelen eidetik, özü görmeye yönelen bir bilme edimidir. (Çev. n.)

genemez bir şey olarak yine yaşama dünyasına götürülür (*AP*, 20). Bu paradoks Ricœur'e göre bilincin dünyaya "aidiyeti"ni tercüme eder: paradoks, önyargının hermeneutik rehabilitasyonuyla uyuşur ve her tecrübenin tarihsel ve özellikle de dilsel koşulunu açığa çıkarır. Kapalı bir semantizme karşı, Ricœur yine de, çeşitli halleriyle dilin, "onu önceleyen ve dile getirilmiş olmayı talep eden bir dünyada olma tarzı"nı (*TA*, 34) ifade ettiğini hatırlatmayı elden bırakmaz. Bundan dolayı, eğer hermeneutik, "fenomenolojinin ön varsayımı" ise, fenomenoloji de kendi köşesinde "hermeneutiğin aşılamaz ön varsayımı" halinde kalır (*a.g.e.* 40).

▼ ▼ ▼

Hermeneutik fenomenoloji fikrinin temelini atan, Husserl'den ziyade Heidegger'dir. Söz konusu temel, *Varlık ve Zaman*'ın 7. bölümünde "fenomen" kavramına ilişkin paradoksal tanımda bulunur: "ilk bakışta ve çoğunlukla, kendini göstermeyendir". Sahiden de, yalnızca, örtüye bürünmüş olarak ilerleyen şey, onu aydınlığa kavuşturacak bir yorumu gerektirir. Ama Ricœur, ona göre hermeneutik formasyona sahip bir fenomenoloğun "vaat edilmiş toprakları" (*CI*, 28) olarak kalmaya yazgılı bir ontolojisi olan yolda Heidegger'i takip etmez. Dahası Heidegger'i, kendini bu hedefe odaklayarak, Husserl için filozofun sorumluluğu bağla-

mındaki gerekliliklerin ayrılmaz bir parçası olan, refleksiyonda bulunmaya özgü gereklilikleri unutmuş olmakla suçlar.

İ

İnanç / Kanı (Conviction)

Ricœur''ün kitaplarından birinin başlığı, "inanç" terimini "eleştiri" terimiyle, "çifte ve kesinlikle ilk referans" olarak karşıt kutuplara yerleştirir; zira "felsefe sadece eleştiri değildir, inanç düzleminde de yer alır. Dinsel inanç da kendinde içsel bir eleştirel boyuta sahiptir [...]. Her alanda [...] farklı derecelerde, inanç ile eleştirinin hassas bir alaşımı vardır" (*CC*, 211, 11). Diğer yandan Ricœur inanç ve kanıtlama çiftini teklif eder; zira inancın ateşliliği, kanıtın asketizmiyle* sürekli harmanlanmalıdır. Bu bilhassa Ricœur'ün etiğinde görülür: "ödev etiğiyle teleoloji** arasında güçlendirmeye dur durak vermediğimiz bağ en yüksek –ve en kırılgan– ifadesini, kanıtlama etiği ile sıkleti pek ağır çeken inançlar arasında derinlemesine düşünülmüş dengelemede bulur" (*SA*, 335-336).

* Asketizm: Bir yaşam öğretisi olarak aza kanaat etme, yetingenlik. Bu öğretinin bilgi teorisindeki yansıması olarak ise, elimizde mevcut kanıtları aşan bir hüküm ya da inanç geliştirmekten kaçınmak. (Çev. n.)

** Teleoloji: Kökeni, Eski Yunancada "amaç, hedef" anlamına gelen τέλος kelimesidir. (Çev. n.)

▼ ▼

Bilimsel bir bilgi iddiası ile, keyfî kanılara indirgeme arasındaki tahrip edici alternatiften kaçınmak söz konusudur. Eleştirel inanç, tartışmaya saygı ile hoş görülemeyenin anlamı arasında gerilmiş, makulün bir sanatı aralığında durur (*L1*, 161 ve devamı). Ricœur'de bir yandan, rakibin bütün argümanlarını anlamaktan ve bizden daha iyilerine sahip olduklarında onlara hak vermekten meydana gelen bir "argümantasyon tutkusu" bulunur; rakibe karşı çıkılabilecek argümanlar, muhtemelen indirgenemeyen bir *dissensus*'ta,* tartışılmaya açık olacaktır. Diğer yanda ise, etik ve siyasal inançların katılığı, retoriğin ayartıcılıklarına direnmeye tek başına imkân verir: "Modern devlet, aşırı-çoğulcu toplumlarımızda, siyasetin isteyerek etiğe başvurduğu esnada bile, etik inancın zayıflığından mustariptir; böylece, kırılgan yapıların kültürel olarak mayınlanmış bir toprağın üzerine bina edildiği görülür" (*TA*, 405). Pratik bilgelik inceden inceye tartılmış, deva bulunmaz çatışma durumlarında hükmü / yargıyı canlandıran tanıklığa ("burada duruyorum") yakın olan bu inançta yatar. Böylece Ricœur, açıklama ile anlama arasındaki bağlantılarda olduğu gibi, sorumluluk etiği ile inanç / kanaat etiği arasındaki bağlantıları karmaşıklaştırmaktan çekinmez.

* *Dissensus*: Mutabakat / uzlaşı diye tercüme edilen, Latince "consensus" kelimesinin zıt anlamlısı. (Çev. n.)

▼ ▼ ▼

Rawls'tan ödünç alınmış "iyice tartılmış inançlar" ifadesi Ricœur için, ispat [*argumentative*] etiğinin, içinde ince ince tartılmış bir dizi inancı taşıdığı anlamına gelir. Fakat aynı zamanda, dünyayı ön-kavrayışımızda / sezişimizde temellendiği için tamamıyla açıklanamayacak, gerekçelendirilemeyecek makul inançlar da vardır (*SA*, 335). İspatlamaya, gelenek ve ideolojiyle bir tutulan mutabakat ile itiraz eden Habermas'a karşıt olarak, Ricœur "mutabakatın yerine, ispatlama ile inanç arasındaki hassas bir diyalektiği koyma"yı yeğler: "gerçek tartışmalarda, kurallara dökülmüş haliyle ispatlama, çok sayıda dil oyununu ortaya döken bir dilsel sürecin bir parçasından ibarettir" (*SA*, 334). Kamuoyu önünde yapılan tartışmanın niteliği, birbirini tasdik etme yoluyla sağlanan mutabakata ve ağır bir evrime arka plan teşkil eden inançlar ile, hızlı bir evrimin vitrinindeki inançlar arasındaki değiş tokuşa can verir (*L1*, 191).

İncil (Écritures bibliques)

▼

Ricœur İncil'e bir filozof olarak yaklaşır; yani Yunan tragedyalarına, Shakespeare'e veya Proust'a yaklaşımıyla aynı tarzda. Felsefi olmayan kaynaklara, simgelere, efsanelere, anlatılara bu müracaatı, felsefi girişiminin bir parçasıdır. Bununla birlikte, bir "büyük kod / yasa" meydana getiren İncil'in batı kültürü için kanonik bir statüsü vardır. Ricœur Protestanlığa bağlanmasından şöyle bahseder: "sürekliliği olan bir tercihle alın yazısı haline gelmiş bir rastlantı [...], bir din, ya içine doğduğumuz ya da sürgün veya konukseverlik yoluyla içine çekildiğimiz bir dil gibidir; her halükârda, insan orada kendi evindedir; bu, başka insanlar tarafından konuşulan başka dillerin bulunduğunu tanımayı de içine alır" (*CC*, 219). Ricœur'e göre filozof doğrudan doğruya çağdaş ilahiyatçı ile değil, yazılı geleneklerin yoğunluğunu, muhtelif biçimlerdeki çatışmalarını ve billurlaşmalarını, onların dili ve tarihi içinde ıslah eden tefsirci ile karşı karşıya ele alınmalıdır: "tefsir bizi, Tanrı figürlerini söylem formlarından ayırmamaya çağırır ki bu figürler formların içinde var olur. Söylem formuyla, anlatıyı ya da des-

tanı [*saga*], efsaneyi, kehaneti, ilâhiyi, Mezamir'i,* Nübüvvet Kitapları'nı** vb. şeyleri kastediyorum" (*CI*, 471).

▼ ▼

İncil'in bu yazınsal çokbiçimliliği [*polymorphisme*], her birinin, sırasıyla zamana, Tanrı'ya ve başkasına özel bağları üzerinde durarak geliştirilmiş üç büyük yazınsal rejime geri götürülebilen verimli bir metinlerarasılık yolu açar: Zaten hep orada olan Tevrat'ın önceliği, peygamberlerin akın akın gelişinin kırdığı zamanla ve Nübüvvet Kitapları'nın ezelden ebede her çağa hitabıyla karşıtlık oluşturur. "Sevgi dolu bir itaat" emreden Yasa, koşullara ve bir geleneğe (Sina) –ki o gelenek de bir bakıma Yasa koyucunun bulunmadığı döneme kadar geriye gider– uygun olarak anlatılmış, onlara sıkıca bağlanmıştır. Bu normatif gelenekten, adil olan hakkındaki yorumların, tartışmaların ve hahamların mesellerinin bu tortusundan koparak, nebi figürleri, "yaklaşmakta olan felaketin gözcüleri", baskın ideolojinin şimdiki zamanından daha gerçek / reel bir şimdiki zamanı gösterir ve çiğnenmiş ve unutulmuş vaatleri yeniden önümüze serer. Sonra da bir intikam mantığı bakımından kötülükte aşırıya kaçmanın

* Makamlı okunan Zebur. (Çev. n.)

** Nübüvvet Kitapları diye çevirdiğimiz "livres de la sagesse", Eski Ahit'te yer alan ve Hz. Süleyman tarafından kaleme alındığı rivayet edilen "Neşideler Neşidesi", "Vaiz" ve "Süleyman'ın Meselleri" başlıklı kısımlarıdır. (Çev. n.)

çözümsüz muamması karşısında bilgelik, ölümün önünde mini minnacık kaldığı bilinen her şeye bağlanmak için ve kısa zamanda bir saf övgüye yakınlaşan bir saf yakınmayı duyurmak için, azametli, iyi ve adil olandan yüz çevirir (*PB*, *L3*, 281 ve devamı – 307 ve devamı). Nihayet, "'Tanrı' göndergesi sadece iman söyleminin kökensel biçimlerinin karşılıklı aidiyetinin göstergesi (index) değil, aynı zamanda tamamlanmamışlıklarının da göstergesidir. O formların ortak hedefidir ve onların her birinden de kaçıveren şeydir" (Nommer Dieu", *L3*, 295).

▼ ▼ ▼

"Yazının, sözelliğin bizzat içinde imin / işaretin kaydedilmemeye olan doğal bir eğilimini [*vocation*] açığa vurmasıyla aynı şekilde, belki yazıya karşı duran okuma da kaydın bizzat içinde sadece görülmeye değil aynı zamanda duyulmaya olan doğal bir eğilimi açığa vurur. ("L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique", *L3*, 320). "Metinlerin aracılığı, yorum alanını, sözlü kültürün zararına olacak şekilde yazıyla ve literatürle sınırlandırmış görünür. Bu doğrudur. Fakat, tanım genişlikte kaybettiği şeyi yoğunlukta kazanır. Yazı gerçekten de söylemin / sözün faydasına olan orijinal kaynaklar ortaya koyar" (*TA*, 35). "Yorum, çalışma hayatının ve sanatın ürünlerindeki nesneleşmeye benzetilebilecek, insanın söylemsel eserlerin-

de nesneleşmesini [*objectivation*] meydana getiren bu temel yabancılaştırmanın karşılığıdır [*réplique*]" (*TA*, 110). Ricœur'ün sözlü olan ile yazılı olan arasındaki ayrımdan kaynaklanan kavgaya dahil olmadığı ve Gadamer ile Derrida'yı beraber okuduğu görülür. Söylem, konuşan kişinin niyetinden, onun ilk muhatapları tarafından anlaşılma tarzından, çağının koşullarından, yazı aracılığıyla bağımsızlaşır. "Metin, iletişimde, yabancılaştırmanın paradigmasıdır" (*TA*, 114). Ve bu ölçülü yabancılaştırma, okurun bir metni kendine mâl etmesine olanak tanır: "Bir metinde yorumlanacak olan şey, bir dünya önerisi, ikamet edebileceğim ve en kendime özgü imkânları yansıtabileceğim bir dünya projesidir" (*TA*, 115).

İnisiyatif (Initiative)

▼

"İnisiyatif, eylemin failinin dünyanın gidişatında gerçekten değişimlere neden olan bir müdahalesidir" (*SA*, 133). İnisiyatifi düşünmek için, "görmek ile yapmak arasındaki öncelik ilişkisini azimle tersine çevirmek ve başlangıcı, başlama edimi olarak düşünmek gerekir. Başlangıç, artık cereyan eden bir şey değil, meydana getirdiğimiz bir şeydir" (*TA*, 269). Öyle ki "dünya şayet vâki olan şeylerin [*ce qui est le cas*] tümüyse, 'yapma eylemi' kendini bu dünyada ihtiva edilmeye bırakmaz [...]: yapma eylemi, gerçekliğin bütünleştirilebilir [olmamasına]" ve dünyanın sonlu olmamasına 'sebebiyet verir" (*TA*, 270).

▼ ▼

O halde, inisiyatif başlangıç noktasını, bir öz bedende kayıtlı olan "(yapa)bilirim"de, nedensel ilişkilerin işleyişiyle niyetlerin ve motivasyonların öznel işleyişi arasındaki kesişim alanında bulur ve belirli bir bedenin bu durumu, failin âşina olduğu güçlerin ve güçsüzlüklerin bir toplamını verir (*SA*, 135 ve 377). Eylem, "failin ve sistemin kaynaklarının güçlerinin kesişmesine" aracılık eder (*TA*, 271). Eyle-

min bu karma modeli, etik ile moral arasındaki temel ayrımı hazırlar, çünkü bu model "pratik muhakemeyle yargılanabilen teleolojik / ereksel unsurlar ile nedensel açıklamayla yargılanabilen sistemik unsurları birbirine bağlar" (*SA*, 134). Hatta, *ipse*-yönelimlerin bir ontolojisi ile *idem*-olayların bir ontolojisi arasında [bir] birleşmeyi hedeflediği bile söylenebilir (*SA*, 107). Öyleyse, "bir metnin yazarından bağımsızlaştığı şekilde bir eylem de failinden bağımsızlaşır ve kendi sonuçlarını üretir; bu da sadece, eylemin, failler arasında her birinin rolünün diğer faillerden ayırt edilemediğindeki gibi birçok failin eseri olmasından dolayı değil, aynı zamanda fiillerimizin bizden bağımsızlaşmasından ve bizim amaçlamadığımız sonuçlar doğurmasındandır" (*TA*, 193). Yarattığı sonuçlar kadar etkisözel [*perlocutoires*]* tesirleriyle de eylemin önemi, başlangıcı bağlamındaki uygunluğunu aşar. Başkasına bir fiil atfetmeye [*ascription*], başkasını bir eylemle itham etmeye (*PR*, 146-50) ve ne faili önemsemeyerek indirgenebilen ne de onu abartarak bitimsiz kılınan bir sorumluluğa bağlı bütün problemler buradan kaynaklanır (*PR*, 163). Nihayet, inisiyatif sadece, bir kendilik-aynılık ve bellek paradigması uyarınca failin neden oldu-

* Perlocutoire: zorunlu bir sonucu olmaksızın bir dil ediminin etkisini belirtir. *Etkisöz* hakkında daha ayrıntılı bilgi ve *edimsöz*'den (illocution) farkı için *bkz.* J. L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, Metis, 2009, Çev. R. Levent Aysever.

ğu şeydeki sorumluluğu dolayısıyla değil, bir icra edici / edimsel [*performatif*] olarak söz vermedeki kararlılık dolayısıyla da "süre"ye kaydolur: bu başlangıç, bir sonuç olacaktır; böylece, "söz verme, inisiyatif etiğidir" (*TA*, 272). Söz aracılığıyla, kendimi bir başkasının karşısında, bir kimlik-aynılık paradigması uyarınca, zaman çevresinde kendi eylemime angaje ederim. Fakat yine burada da, verilmiş sözlerin güvenilirliğini, dile duyulan güven içerisinde methetmek gerektiği gibi, ondaki zayıflığı da kabul etmek gerekir; zira, verilen sözden dönülebilir (*PR*, 194) ve kehanet [*prophétie*] bize, unutulmuş sözler olduğunu hatırlatır.*

▼ ▼ ▼

Canlı değil ama öznel bir şimdiyi ve herhangi bir ânı değil de dünyanın gidişatındaki bir ânı birbirine bağlamaya muktedir olan bir refleksiyonun çıkmazlarına, karma bir üçüncü zamanda konumlanan anlatıyla ve eylemle karşılık verilebilir (*TA*, 266). Bunların her ikisi de zaten, açıklanabilir bir şey olmayan, zaten her ikisi de, açıklanabilir olmayan, ama karşısında harekete geçilmesi gereken kötülüğün çıkmazlarına cevap verir, her ne kadar (bu kötü-

* Burada, Eski Ahit'in muhtelif bölümlerine atıf yapılıyor ve Tanrı'nın verdiği öne sürülen bazı sözlerin –dünya tarihinde– tam tersinin cereyan ettiği ima ediliyor olsa gerek. (Çev. n.)

lük) onu cezalandırma, telafi etme, eleme yönündeki her pratik iddiayı aşsa bile (*M*, 40). Tarihsel şimdiki zamanın ve onun geçmişi sekteye uğratma ya da yeniden yorumlama gücünün Nietzschevari meselesi kendini, bir beklenti ufku ile bir deneyim alanı arasındaki kesişimde konumlanan inisiyatifin kolektif ve siyasal boyutu bağlamında ortaya koyar: "bir yandan, katışıksız bir şekilde ütopik olan beklentinin cazibesi karşısında direnmek gerekir: o olsa olsa eylemin umudunu kırabilir [...]; diğer yandan ise, deneyim alanının daraltılmasına karşı koymak gerekir. Bunun için, geçmişi, geride bırakılmış olan açısından değerlendirme teşebbüsüne karşı çıkmak [...], geçmişi yeniden açmak, onda tamamlanmamış, engellenmiş, hatta katledilmiş potansiyeli yeniden canlandırmak gerekir" (*TA*, 275-276). "Bundan dolayı, bu ortak inisiyatife, bu beraber yaşama arzusuna, *unutulmuş* statüsü vermek belki de makul olur" (*SA*, 230).

İnisiyatif, imgelem tarafından hazırlanır, çünkü bir başka mümkün dünyayı zuhur ettirmek için, bu dünya ile araya mesafe koymak gerekir: "yapma kudretimi / gücümü, *-ebilirim*'in ölçüsünü, imgesel olanda sınarım. Kendi eylemimin faili olarak, kendi gücümün sorumluluğunu ancak, gücümü, *-ebileceğim*, hatta *isteseydim başka türlü -ebilirdim* teması üzerine imgesel çeşitlemeler altında her türlü

açılımıyla gözden geçirerek üstlenirim" (*TA*, 225). Ve "dünyayı anlatıya dökmek; hikâyelemek, anlatı üretmek, şiirin çağrısı uyarınca yeniden eyleme geçmek olduğu ölçüde, dünyaya zamansal boyutu içinde yeniden-işaret eder [*re-signifie*]" (*TR*, 122).

İrade (Volonté)

▼

"İstemek, yaratmak değildir" (*VI*, 456); "irade" kavramının olumlu biçimde tanımlanması yerine, bu ifadenin "sadece insani" bir iradenin sınırlarını açıkça çizdiğini söylemek gerekir. İrademiz gerçekten de hiçlikten / yokluktan varlık çıkarma kudretine sahip değildir. Bu, indirgenemez bir pasiflik temeline dayanan bir etkinliktir. Onu içsel olarak istem dışı olanla –ki istem dışı olan, ihtiyaçtan, heyecandan ve alışkanlıktan kaynaklanır– birleştiren bağ buradan gelir. Bu bağ, iradi fiilin analizinin birbirinden ayırt ettiği üç an tarafından doğrulanır: karar, hareket ve rıza. "İstiyorum" demek, muhakkak ki şu anlama gelir: karar veriyorum; bedenimi harekete geçiriyorum; razı oluyorum (*VI*, 10). Fakat, motivasyonu karar izler, hareket bedensel organizasyona tâbidir, nihayet rıza da zorunluluğun izini taşır: rıza, kaçınamadığımız şeyde gösterilir. Böylece, kaçınamadıklarımızda, karakterden, bilinçdışından ve hayatın kendisinden gelen şeyler vardır. Bu bakımdan, "istem dışı olanın, iradenin âmili / motifi ya da organı olmadığını tespit etmek gerekir": "mutlak şekilde istem dışı olan da vardır"; "rıza gösterdiğim şey, mutlak istem dışıdır" (*a.g.e.* 11). Bununla birlikte, şayet kötü-

lük veya ölüm söz konusuysa, nasıl rıza gösterilir? Bu soru –ki en zor olanıdır– umudu, "rızanın ruhu" addetmeye mecbur eder (*a.g.e.* 451).

▼▼

Le Volontaire et l'involontaire'in son sayfalarında ortaya konduğu haliyle "ret'den rıza'ya" [*du refus au consentement*] götüren yol, üç farklı rıza anlayışından –Stoacı, Orpheusçu, eskatolojik– geçer: ilki, sınırsız bir iradenin kibrini ele verir; ikincisiyse tersine, iradeyi, kendini reddetmeye ve doğaya hayranlıkta eriyip gitmeye hazır görür; bir tek üçüncüsü, tastamam insani –ama "sadece insani"– bir iradenin "büyüklüğünü ve sefilliğini" tercüme eder. İnsan iradesinin özgürlüğü, "saf bir edim değildir": "insani özgürlük, yapmadığını kabul ederek (accueillir) kendini yaratır" (*a.g.e.* 454). Başkası da, özgürlük için öncelikli bir motivasyon kaynağı ya da engel değildir: "başkası, kararının odak noktası vasıtasıyla özgürlüğü doğurur" (*a.g.e.* 34). Özgürlük, efendilikten ve bağımsızlıktan aynı oranda farklı olarak, kesinlikle yaratıcı bir serbestlik değildir. "Ret'ten rıza'ya" ifadesi, G. Marcel'in bir başlığını akla getirir: *Du Refus à l'invocation*, henüz birkaç sene önce yayımlanmıştır. G. Marcel'e göre de özgürlük, kabul etmeden daha az önem taşır; ve yine ona göre de bu kabul etme esas itibariyle, başkasının kabul / buyur edilmesidir. Rızanın *evet*'i, o andan itibaren, umudun

ben'den başka bir yerde konumladığı kaynaklara çağrıda bulunur. *Philosophie de la volonté*'de, "Aşkınlık" konusunun göndermede bulunduğu şey de bu kaynaklardır. Böyle bir felsefe –Jaspers'e de uygulanmış bir formüle göre (*KJ*, 363)– ancak "iki odaklı" bir felsefe olabilir. Bu ikilik, *Volontaire et l'involontaire*'de, "eidetik" olanın –yani iradi ve istem dışı olanın yönelimsellik yapılarının tasvirinin– tam anlamıyla Aşkınlığın keşfine adanmış bir "poetiğe" son bir çağrıda bulunur. Söz konusu ikilik bir irade fenomenolojisinin sınırlarını çizer. Bu fenomenoloji, üstelik de sadece "aşkınlığın soyutlanması"nı içermez: aynı zamanda "hatanın soyutlanması" işlemini de gerçekleştirir (*a.g.e.* 23) yani, soyutlanan, iradenin kötülük yapmasına sebep olan edimdir, –ki kötülüğün "saydamsızlığı" böylece bütün olarak kalır. Bu soyutlama ancak, *La Symbolique de mal*'de hermeneutik yararına yapılmış "yöntem devrimi" pahasına filiz verecektir. Böylece, Ricœur'ün *Philosophie de la volonté*'deki irade felsefesi, ileride "muktedir insan" anlayışının çatısı altında korunan bir yere yerleştirilecek olan "hermeneutik fenomenoloji"nin yeniden birbirine bağlayacağı iki kola ayrılmış şekilde tezahür eder.

▼ ▼ ▼

Rıza –her şeye rağmen, irade tarafından inkâr edilen şeye gösterilen saygı–, sadece Ricœur'ün

felsefesindeki birçok temadan biri değildir; daha genel biçimde, onun felsefesinin tarzını ifade eder: "*hayır*'lı olmayan, *evet*'li bir tarz, bunaltılı değil, neşeli bir tarz" (*HV* poche, 378). Bu sözlüğün son maddesi, böylece ilk maddesine* gönderme yapar: tasdik.

* Bu sözlüğün Fransızca orijinalindeki ilk madde, *affirmation* (tasdik) iken son madde *volonté*'dir (irade). (Çev. n.)

K

Kırılmış / Parçalanmış Cogito (Cogito brisé)

▼

"Kırılmış *cogito*", kendini-ortaya-koyma [*auto-position*], kendini temellendirme ve sezgisel apaçıklık şeklinde üç iddia taşıyan Descartes'ın *cogito*'suyla bir tezat oluşturur. Bu üç iddia "göklere çıkarılmış bir özne"nin iddialarıdır ki kendini düşünmesi onu, bedenine ve başka insanlara olduğu kadar dil ve kültür dünyasına tutturan bağlara, deva bulmaz bir biçimde kör eder. Yine de, söz konusu olan, (Descartes'ın cogito'sunun) karşısına, "aşağılanan (bir) özne"; yani, Nietzsche'yle birlikte zirveye ulaşan ve kendinin kendi tarafından benimsenmesi (appropriation: mâl etme) yönündeki tüm çabaları ve tüm refleksiyonları yıldıran Descartes-karşıtı bir geleneğin teşvik ettiği gibi, ilkesel olarak kendini tanımaktan, gerçekten kendisi olmaktan aciz bir özne koymak değildir. Kırılmış bir *cogito*, bir "anti-*cogito*" değildir (*SA*, 25, 27). Kırılmış *cogito*, kendinden ayrı olarak kendini keşfeden, ama her şeye rağmen bütünleşme ahdinde kararlı bir öznenin edimidir. Doğrudan doğruya kendi varlığına nüfuz etmesine imkân

verecek sezgiden yoksundur; ona sadece, kendini, sayelerinde nesneleştireceği [*s'objectiver*] ifadeleri yorumlamak ve bir "kendilik hermeneutiği"nin dolaylı yolunu tutmak düşer.

▼ ▼

İlk olarak *Le Volontaire et l'involontaire*'de ortaya çıkan "kırılmış *cogito*" tematiği, kırk yıl sonra *Soi-même comme un autre*'da yeniden belirir. Bu tematik, altmışlı yılların sonlarındaki eserlerin toplu mezarında, zamanla seçilen Freud üzerine denemesinde ve peşinden *Le Conflit des interprétations*'ta da yer almıştır. Bu tematik, tartışılan mesele refleksiyonun hakları –ki bu haklar da bir özne felsefesinin haklarına bağlıdır– meselesi olduğunda, her seferinde bir polemik bağlamına yerleşir. Hiç şüphesiz bu bağlam değişir ve bu konu her zaman aynı tarzda düşünülmez; ama her durumda, "[ben] düşünüyorum"un "ben"ini sırayla önce "ilk hakikat seviyesine yükselmiş [...] ve ardından da en büyük illüzyon seviyesine inmiş" gören "kararsızlık"tan kaçınmak söz konusudur (*SA*, 15). Böylece de sırasıyla, "kendini ortaya koyarak kendi üzerine dönen ve artık kendinde sadece kendi bedeninin portresini ve başkasının portresini kabul eden" (*VI*, 17) bir *cogito* ile ve ardından da tersine, kendi özerkliğini reddetmeye hazır ve psikanaliz, dilbilimsel yapısalcılık ve Nietzscheci perspektivizm tarafından bilincin yanılsamaları-

nın karşısına konmuş olan şüpheden beslenmiş bir düşünce ile mücadele edilir. Hiç şüphesiz, ondan kurtulmakla işe başlanması gereken bir "yanılsamalı *cogito*" (*I*, 410) vardır; ama bu "kurtuluş" [*déprise*], bizzat zorunlu bir uğrak oluşturan "otantik *cogito*'ya karşılık gelen bir "yeniden dönüş"ü [*reprise*] kendine çeker (*a.g.e.* 416). Ricœur'ün atıf yaptığımız eserlerinin sonuncusunda işlenen "kendiliğin hermeneutiği"nin karakterize ettiği şey, bu çifte harekettir (*SA*, 27). Söz konusu hareket, Ricœur'e, hem şüphe sınamasını kat etme hem de *cogito* geleneğine dolaylı olarak yeniden bağlanma imkânı sunar. O sırada refleksiyonun kaynakları ile, bedenimizin bizi konumlandırdığı dünya hakkındaki bir yorumun kaynakları birbirine bağlanmış olur. "Otantik *cogito*", önceleri, "bütün işaretler evreni aracılığıyla ulaşılmış bir *cogito*" (*CI*, 260) olarak karakterize edilmemiş miydi? Ve çok daha önceleri, "canlılığını, kendi kök salma koşullarıyla birlikte kabul etmeden ve diyalogdan alan" (*VI*, 21) bir fikir olarak kavranmamış mıydı? Öyleyse, belki de daha ziyade "yaralanmış *cogito*'dan söz etmek gerekir (*a.g.e.* 239). Yaralanmış bir kibir olduğu gibi yaralanmış bir *cogito* da vardır ve refleksiyonun öznesini, İncil'in kelâmıyla söylenecek olursa, şöyle demeye mecbur eder: "onu kurtarmak için kaybetmek gerekir" (*CI*, 24).

▼ ▼ ▼

"Kırılmış *cogito*"; "yaralanmış *cogito*": bu ifadeler net biçimde birbirinden ayrılamaz. Her durumda, oynadıkları rol çifttir: epistemolojik ve ontolojik. Bunlardan ya biri ya diğeri daha fazla vurgulanır. *Cogito*'da açılmış "yara" da, her şeyden önce, "kırılmış *cogito*" düşünce zemini üzerinde, "kırılmış bir varoluş"un, bizim var olma arzumuza içsel bir "doku bozulması"nın belirtisi olduğu sırada, bilmeyi arzu eden bir düşüncenin "apaçıklık iddiası"na bağlıdır (*VI*, 21). Biri, "tanıklığın" [*attestation*], şahitlikte bulunmayla [*témoignage*] paylaştığı kesinlikten yoksunluğu dahil eder ve bilgi ve inancın epistemik ara kesitinde yer alır (*SA*, 392). Diğeriyse, daha ziyade bir "yeniden kendine mâl etme" [*réapropriation*] diye adlandırılması gerekecek şeyi tetikler: bu yeniden kendine mâl etme de, tamtamına, bu arzumuza tanıklık eden eserler dolayında, var olma arzumuzdadır (*CI*, 325).

Kötülük (Mal)

▼

"Kötülük, var olan, bununla birlikte, olması gerekmeyen şeydir ama biz onun niçin var olduğunu söyleyemeyiz" ("Le scandale du mal", *Esprit*, no: 140-141,1988, s. 62). Kötülük bundan dolayı ilâhiyat için olduğu gibi felsefe için de bir "meydan okuma" oluşturur (*M*, 13). Bu meydan okuma, hatada yapılmış kötülüğe değil, ıstırapta uğranmış kötülüğe kaynak teşkil edeceği oranda daha da korkunç olacaktır. Zira biri, diğerini açıklamaz; ve kötülük düşüncesi de böylece, suçlu insan figürü ile kurban insan figürü arasında paylaşılmış olarak kalır –ki "(insan), onu öfkeye olduğu kadar acımaya da layık kılan, bir günah (iniquité) gizeminin kurbanıdır" *(SM*, 477)]. "İndirgenemez" (*M*, 44) ve "gerekçelendirilemez" bir ıstırap gerçekten vardır (*L2*, 250-251). Bu ıstırap, "var olma gücümüzdeki bir azalma"dan ibarettir. ("Istırap, keder değildir", *Autrement*, no: 142, 1994, s. 59-60). O sırada, düşünmekten çok eylemde bulunmak söz konusudur: kötülük, hakkında açıklamalar yapılacak bir şey değildir; "mücadele edilecek bir şeydir" ("Le scandale du mal", *op. cit.*, 60). Yine de, kötülüğe karşı etik ve siyasal mücadele, sırası gelince sınırına dayanır. O zaman geriye kalan

şey, "ürkek umut" ve onun, dünyanın çeşitli dinlerinden esinlenen "münzevi bilgelik tecrübeleri"ndeki uzantılarıdır.

▼ ▼

Kötülük üzerine felsefi bir söylem nasıl mümkündür? Ricœur bu soruya, altmışlı yılların başında, kötülüğe özel bir dikkat gösteren yöntem isyanıyla cevap verir; bu isyan, suskun isyankârın güzergâhının ve aldatıcı ussallaştırmaların yarı yolunda, efsane ile simgenin arasındaki düzeye öncelik tanır. İnsana, kendi koşullarıyla yüzleşme imkânı sağlamak üzere halkların dehası sayesinde açılıp serilmiş imgelemin binlerce yıldır tanıklık ettiği gibi, simge "düşünmeye sevk eder" (*SM*, 479). Daha da güzeli: yaşamaya yardımcı olur. Kötülük, simgede, *teodise*'nin ya da büyük spekülatif sistemlerin dilinden çok dahaiptidai ve ikna edici bir dil bulur. Öyleyse filozofun işi, bu dilin şifresini çözmek ve ondan varoluşsal kaynaklar doğurtmaktır. "Doğurtmak" [*délivrer*] bir kelimedir, eğer *La Symbolique du mal*'deki tanıma göre simgeler, birçok anlama gelen ifadelerse. Zira bu anlam çeşitliliği, birçok yoruma mahal verir. Fakat bu yorumların bazıları bizim varolma gücümüzü artırdığı zaman, aksine, başka yorumlar onu azaltır. Çok sık biçimde yalnızca cezalandırma iradesiyle harekete geçen bir adli kurumda olduğu kadar kişisel hayatta da kendisini hissettiren zararlı sonuçları olan

Augustinus'un Âdem efsanesi yorumunda da böyledir. Bu efsanede ıstırabın "nedeni"ni aramak ve onu hatanın ve cezanın "dengeleyiciliğinde" bulmak, bir sır perdesine büründürme işlemi gerçekleştirmektir. Bilhassa da, ilk insanın günah işleme hikâyesine can veren derin niyetin değerini anlamamaktır. Öyleyse bu niyeti yeniden canlandırmak, felsefi yorumun eleştirel teşebbüsü olacaktır. Söz konusu niyet bu durumda, mahkûm etmeyi söz vermeye, cezanın görüşteki ölümcüllüğünü de esirgeyicilik [*grâce*] ve af umuduna tâbi kılmaktan ibarettir (*CI*, 348 ve devamı); adil mahkûmiyetler ve adil cezalandırmalar olmadığından değil; kötülük tecrübesinde, simgenin özgün işlevinin perspektif açmak ve ardından onu korumak olduğu bir anlamı da adalet kelimesine dahil eden "gerekçelendirilemeyen"in [*l'injustifiable*] (Ricœur bu kavramda kısmen Yakub'un Kitabı'ndan, kısmense Nabert'in *Essai sur le mal* başlıklı eserinden esinlenir) bir bölümü de vardır. Ahlaki yargıyı ve ceza hükmünü yönlendiren "denge yasası"nın karşısına, kötülük hermeneutiği, tam da umudun koyutladığı ilke olan "bolluk ilkesi"ni çıkarır] (*a.g.e.*). Kötülük, o sırada, var olması gereken bir şey gibi düşünülür: "önceden, geleceğe doğru" ("Le scandale du mal", *op. cit.*, 59) – bu gelecek de filozoftan çok iman sahibi insana ait olsa gerekir. Bu perspektiften bakıldığında, suçlanabilirliğin, masumiyeti varsaydığını ve ıstıra-

bın da sevinç tecrübesini –ki bu da indirgenebilir bir şey değildir– iptal etmediğini hatırlatmak önem taşır. Kötülük ne kadar radikal olursa olsun, iyilikten daha az kökenseldir.

▼ ▼ ▼

Kötülük hiç şüphesiz, Ricœur'ün düşüncesinde ve bilhassa da dil üzerine refleksiyonunda yönlendirici ilkedir: Ricœur'ün –kötülüğün, var olma arzumuzun önüne diktiği inkâr engelinin gücüne karşı yapılabilecek çok sayıda "misilleme"nin görüldüğü– simge ile metafor ve anlatı konusundaki çalışmaları, bunun en yakın tanığıdır. Bununla birlikte, Ricœur'ün düşüncesinin, "hata"nın vurgulandığı ve hermeneutiğin de "problem" ile "gizem" arasında bulunan, kötülüğü anlam dairesi içinde tutmaya imkân tanıyan orta yol şeklinde göründüğü 60'lı yıllardaki metinleriyle, ıstıraba öncelik veren ve kendini, "skandal"ı ıstırapta hükümsüz kılmakla sınırlandıran 80 ve 90'lı yıllardaki metinleri arasındaki esnekliğini tespit etmek gerekir. Böylece, hata hermeneutiğini, ıstıraba ilişkin hermeneutiksiz bir fenomenoloji takip eder. Ve kötülük, o zaman, daha radikal biçimde, –bir tek kavramsal konuşmaya değil– dilin tüm güçlerine karşı bir güç olarak görünür.

M

Masumiyet (Innocence)

▼

Masumiyet, hatanın itiraf edilmesine eşlik eden ahittir. Suçlu insanın, dünyanın gözünde onu mahkûm eden eylemlerden daha iyisini yapabilmeye beslediği umuttur. "İnsanın, artık iyiliğin ne olduğunu bilmeyeceğimiz raddede zalim olduğunu söylemek", aslında "hiçbir şey söylememek"tir; "zira, 'iyi'yi anlamaz isem, 'zalim'i de anlayamam": "zalimlik ne kadar ilksel / kökensel ise, iyilik de o kadar kökenseldir" (*HF*, 160). Şurası muhakkak ki bu kökenin tecrübesine sahip değiliz: bu köken sadece efsane aracılığıyla imgelenebilir. Ama masumiyet efsanesi bize, gerçekleşmemiş gücüllükler bakımından zengin bir geçmişi resmeder. İnsanın cennetten kovuluşunun öncesine yerleştirilmiş geçmiş, insana kötü bir tabiat / fıtrat atfetmemize engel olur ve her şeye rağmen onu yetenekli olduğu iyilikle düşünmemize yardım eder. Öyleyse, efsane bir kez efsane olarak tanındığında, umut edebileceğimiz şey, "ikinci masumiyet"tir: bu, kötülüğün en az esirgediği hayattaki gibi, en eleştirel refleksiyon için "çocukluk ruhu"nun gerçekleştirilmesidir (*KJ*, 392).

▼▼

Önceden yitirilmiş ve hâlâ umut edilen bir masumiyet hakkındaki paradoksal düşünceyi konuya dahil eden iki tecrübe arasında ayrım yapmak gerekir: hata tecrübesi ve refleksiyon tecrübesi. Bir yandan, insanı, varlığının kurucu unsuru olan suçlanabilirliğinin yükünden kurtarmak söz konusudur. Tekvin'deki "cennetten kovulma" efsanesini bu anlamda yorumlamış olmak Augustinusçu "ilk günah" öğretisinin hatasıdır. Suçlanabilirlik, gerçekte ancak, "masumiyet temeli üzerinde" anlaşılabilir (*GM ve KJ*, 143). "Tövbe eden kimsenin, hep kendi tabiatına kötü deyip durması, bu kötülüğün kabilliğindendir* / olumsallığındandır [*contingence*]" (*SM*, 391-392). Rousseau bunu "dahiyane bir şekilde anlamış" ilk filozoftur (*a.g.e.* 392). Fakat, Augustinusçu ilâhiyatın eleştirisi, en iyi felsefi önlemini, radikal kötülüğün Kantçı öğretisinde bulur. Kant'a göre, aslında kötülük, "radikal" olsa da kökensel değildir: insanın "iyiliğe ilksel eğiliminin" kendi eliyle "bozulmaya uğraması"dır (*La Religion dans les limites de la simple raison*, I, §4). Öyleyse Masumiyetin hayâl edilmesi, bu eğilimi tekrar yeşertmenin ve onu ummaya gerekçeler bulmanın yoludur (*CI*, 393-415). Masumiyet bu durumda suçlamanın, "vaadin aydınlığı"nda (*CI*, 341) ve günahın, inayet / kayra [*grâce*] perspek-

* "Zorunsuzluk" diye de çevrilen "contingence", bir şeyin olmasının gayrimecburiliğini niteler. (Çev. n.)

tifi içinde yerli yerine konmasına imkân tanır. Bu inayetin en tipik örneği, *Philosophie de la volonté*'de giriş yapılmış "kötülük düşünce"si araştırmasını bir bakıma tamamına erdiren "affetme inayeti"dir. Af, suçlu insanı iyiye ilk eğilimine geri götürür (*MHO*, 640). Onu, "cürümleri ve hataları dışında da bir şeylere yetenekli" biri olarak görür (*a.g.e.* 642). Eskiden "masumiyet anısı" (*KJ*, 393) olarak tanımlanmış af, o halde tam anlamıyla, "ikinci masumiyet" için tanınmış bir şanstır. Bununla birlikte, sadece kötülük tecrübesi yoktur, eleştirinin budama makasıyla girdiği bahçede bile yeşerip serpilen refleksiyon tecrübesi de vardır. Bu, eleştirinin kötü olduğunu söylemek anlamına gelmez: eleştiri, felsefi refleksiyonun olağan düzenidir. Felsefi refleksiyon, lâikleşmenin ve bilimle tekniğin ilerlemesinin meydana getirdiği sarsılmalardan uzakta zaten kalamaz. Bu sarsılmalar, miras aldığımız inançlar bütününe tesir eder; bizim "ilk saflığımızı / naifliğimizi" ebediyen kaybettirir. Bu bakımdan da hepimiz "eleştirinin çocuklarıyız" (*SM*, 482-484). Fakat "biz modernler" yine de, "eleştiriyi eleştiriyle aşabilir" ve bir "ikinci saflığa yönelebiliriz" –ikinci saflık ifadesi, bu bağlam içinde, "ikinci masumiyet" ifadesine yeğ tutulmuştur– (*a.g.e.*). Öyleyse inancı tahrip etmek değil, "yeniden canlandırmak" söz konusudur. "Eleştiriyle inancın bu bağdaştırılması" (*a.g.e.*) Ricœur'ün hermeneutiğinin niyetini belli eder.

Ricœur'ün erken bir döneminde "aşırı-eleştiri"nin "entelektüel hırçınlığı"nın (*HV*, poche, 39) karşısına koyduğu bu bağdaştırma eşit oranda, şüphe aşamasını kat edemeyecek bir hermeneutiğin ve bizzat kendine indirgenmiş bir refleksiyonun parçası olur. Onun kökeni, kuşkusuz, bir "birincil [*primaire*] refleksiyon" ile "ikincil refleksiyon"u –biri eleştiriye yazgılıdır, diğeriyse varoluşa ve onun başlangıçtaki tasdik hareketine devredilmiştir– birbiriyle karşıtlaştıran G. Marcel'de bulunur.

▼ ▼ ▼

"İkinci masumiyet", "ikinci saflık": suçlu insandan yeniden başlamaya muktedir insana çıkan yol ile, refleksiyonun onun vasıtasıyla eleştiri sahasını kat ettiği ve inkârını [*négation*] tasdik'e [*affirmation*] çevirdiği yol arasında biçimsel bir benzerlikten daha fazlası vardır. Bununla birlikte, Ricœur'ün bu hususta düşüncesini Kierkegaard'ın ve Nietzsche'nin düşünceleriyle karşılaştırarak, filozof olarak filozofun bu yolu sonuna kadar takip etmekle yükümlü olup olmadığını sorgulamak da gerekir.

Mimesis (Mimèsis)

▼

Aristoteles tragedya bağlamında, entrikanın "bir eylemin *mimesis*'i" olduğunu söyler. Ricœur bu alıntıdan hareketle, *mimesis* teriminin şu üç anlamını birbirinden ayırır: "eylem düzlemindeyken edindiğimiz samimi ön-kavrayışa gönderen anlamı; kurgu dünyasına giren anlamı; sonuncusu ise, eylemin ön-kavrayış düzleminin kurgu yoluyla yeni bir konfigürasyonu" (*TR1*, 13). Bu Ricœur'ün zamanın anlatı yoluyla üçlü *mimesis*'i diye adlandırdığı şeydir: "*Mimèsis I*, bir yazarın 'günlük hayatta tecrübenin anlatısal niteliği' diye andığı şeyin ön-kavranışını belirtir; ondan, H. Arendt'in pırıltılı bir şekilde dile getirdiği gibi, hayatın ve de eylemin anlatılmış olmayı talep etmeleri olgusunu anlayarak, *Mimèsis II*, anlatının, söyleme içsel anlatısal kodları temeli üzerinde kendini-yapılandırmasını [*autostructuration*] belirtir. Bu seviyede *Mimèsis II* ile *muthos*, yani entrika yahut entrika çevirme birbiriyle kesişir. Sonuncusu *Mimèsis III* ise, reel olanın metafor yoluyla yeniden şekillendirilmesinin anlatısal eşdeğerini ifade eder" ("Mimèsis, référence et réfiguration dans *Temps et Récit*", *op. cit.*, 32). *Zaman ve Anlatı*'da seferber edilen, "ön şekillenmiş (préfiguré) bir zamanın, birlikte şekillenmiş

(configuré) bir zaman aracılığıyla, yeniden şekillenmiş (refiguré) bir zamana yazgısı"nın (*TR1*, 87) izini sürme tasarısı buradan kaynaklanır.

▼ ▼

Entrikanın tertibi, şair ile okurun müşterek eylem dünyasının bir ön kavranışında kökleniyorsa, entrikanın kendisi (kelimenin tam manâsında *Mimèsis* olan *Mimèsis II*), "uyum-uyumsuzluk" olarak karakterize edilen bir "beraber şekilleniş"tir [*configuration*] (*TR*, 103). "–mış gibi krallığının kapısı", kurgusal anlatı kadar tarihsel anlatıda da entrikayla açılır. Heterojen olanın sentezi, düğüm noktalarının çözülüşlerini "öngörülemeyen ama kabul edilebilir olan bir sonuca varıncaya kadar– birlikte alır. Anlatısal aklı şematize eden, beraber şekilleniştir (*TR*, 106). Yeniliğin ve çökelti haline gelmenin stilistik oyunu orada açılıp serilir: "bu nedenle paradigmalar yalnızca, yeni –'tipik' olmanın öncesinde 'yeni'– eserlerin teşkil edilmesini düzenleyen grameri meydana getirir [...]. Fakat, tersi de daha az doğru değildir: yenilik de kuralların egemenliğindeki bir tavır olarak kalır. İmgelem çalışması, yoktan doğmaz ve [...] kurala bağlı şekil bozukluğunun bütün derecelerinden geçerek harcıâlem uygulamanın ve hesaplanan normalden sapmanın iki kutbu arasında kendini açarak serer" (*TR1*, 108). Anlatısal entrika etrafında iletilen şey, bir mümkün dünya konfigürasyonudur: metnin

dünyası, metne kaynaklık eden dünya değildir, metin yoluyla kapısından içeri girilen dünyadır: "metin [...], önümüze serdiği dünya yanıyla önceden açıktır" (*L2*, 492).

▼ ▼ ▼

"*Mimèsis III*, metnin dünyası ile, dinleyicinin veya okurun dünyası arasındaki iç içe geçmişliğe işaret eder" (*TR1*, 109). "Algılanmış nesneden farklı olarak, yazınsal nesne bu beklentileri sezgisel biçimde karşılamaz, olsa olsa değiştirir" (*TR3*, 305). "Genel olarak poetik eserin yeniden şekillenme işlevinin bu teşhisinin altında yatan postulat, yazarın metnin arkasında yatan niyetini yeniden kazandırmaktan ziyade bir metnin, bir bakıma kendi halinde akan bir dünyayı açıp serme yolu olan bir hareketi ortaya çıkarmayı hedefleyen bir hermeneutiğin postulatıdır". Ricœur, "romantik hermeneutiğe oranla Heidegger-sonrası hermeneutiğin cepheden bu değişimi" üzerinde uzun uzun durur. "Bir metinde yorumlanan şeyin, üzerinde ikamet edebileceğim ve en kendime özgü yeterliliklerimi yansıtabileceğim bir dünya önerisi" olduğunu her zaman savunur. *La Métaphore vive*'de de, "nazımın, *muthos*'u aracılığıyla dünyayı yeniden tasvir ettiği"ni savunur: "dünyayı anlatıya dökmek; hikâye etmek ve anlatı üretmek şiirin daveti uyarınca eylemi yeniden üretmek olduğu ölçüde, zamansal boyutu içinde dünyaya yeniden

işaret eder" (*TR1*, 122). Okumaya gelince, "sırasıyla, eylemin akışındaki bir kesinti olarak ve eyleme bir yeniden atılış olarak tezahür eder. Okumaya dair bu iki perspektif, metnin imgesel dünyası ile, okurun fiili dünyası arasındaki ilişkinin ve karşılıklı cepheleşmelerinin doğrudan bir sonucudur. Beklentilerini, metnin açıp serdiği beklentilere göre ayarlayan okur olarak bizzat kendisini, göç ettiği gerçekdışı dünyanın gerçekdışılığı ölçüsünde gerçekdışı bir hale getirir; öyleyse okumak, refleksiyonun mola verdiği gerçekdışı bir yere dönüşür. Sonuç itibariyle, okurun, okuduklarından edindiği bilgileri, onların okunabilirliğini baştan artırmak için kendi dünya görüşüyle –bilinçli veya bilinçsiz olarak– katıştırması bakımından, okuma, okur için, durakladığı bir yerden başka bir şeydir: kat ettiği bir ortamdır" (*TR3*, 262).

Muktedir İnsan (Homme capable)

▼

Bir kimsenin "aciz" diye değerlendirildiğini görmek, ender bir durum değildir. Küçümsemenin gücü, kişiyi, onda noksan olan kapasitelerle özdeşleştimekten / kimliklendirmekten ileri gelir. Bu karıştırma, doğrusu temelsiz değildir. Kişinin aynılığı / kimliği, eşyanın aynılığında olduğu gibi birtakım özellikler taşıma işlevinde değildir; kişinin kimliği, birtakım kapasitelerin uygulamaya dökülmesine göre değişir. "Kim?" sorusu da, daha açık bir şekilde takip eden sorularda dile getireceğimiz şeyi kast etmediği müddetçe, soyut bir soru olarak kalır: Kim konuşuyor? Kim eylemde bulunuyor? Kim anlatıyor? Kim sorumlu? Bu sorular da, art arda birtakım yeterliliklerin tek tek kişilere atfedilmesini konu alır: konuşma, eylemde bulunma, anlatma, kendi eylemlerinin sorumluluğunu yüklenme gibi yeterliliklerin. Bu yeterliliklere söz verme ve hatırlama da eklenebilir. Hepsi birlikte, "muktedir insan"ı meydana getirir. Kapasitesizlik yargısının kendisi de o yetenekleri varsayar: bu yargılama, yargılanan insanın baştan muktedir olduğu iyimserliğini taşır. Bu muktedir insanın "yanılabilirliği", yeterliliğinden daha az değildir: bu, yanlış yapabildiği kadar muktedir de olan bir insandır. Ricœur'ün in-

sanı resmettiği portreye model aldığı şey, çok eskiden beri budur. Ricœur yine de, bu insanda kaim olan kullanılmamış kaynakları göz ardı etmez. Bunlar Ricœur'ün açığa çıkarma gayretini sonraları da elden bırakmadığı ve nihayet muktedir insan tematiğinde bir araya getirdiği kaynaklardır. Külliyatında geç bir dönemde ortaya çıkan bu tematik, külliyatının asli bir unsurunu meydana getirir.

▼ ▼

Öncesinde farklı eserlerinde dağınık biçimde bulunan açıklamaları bir araya toplayan *Parcours de la reconnaissance*'ta, "muktedir insanın hermeneutiği" tam olarak ortaya konur. "... –ebilirim"in farklı şekilleri –ki bunlar uygulamanın menzilini uzatır ve refleksiyonun daha önce görülmemiş bir derecesine taşır– bu eserde, Aristotelesçi *praxis* analiziyle devamlılık içine yerleştirilir. Başka bir yerde yeniden ele alınan "tanıklık" kavramı, o tür bir refleksiyonun izini taşır. Tanıklık kavramı, bu bağlamda "'–ebileceğime inanıyorum' formundaki iddialara bağlı bir inanç şekli" olarak tanımlanır (*PR*, 142). Bu inanç şekli, kapasitelerimizin gerçekleştirilmesi için zorunludur. Buna rağmen, kapasitelerimizin hepsi varlığımızın etkin temelinde köklenir. Fakat bizi kapasitelerimize bağlayan inanç, sadece bizdeki kaynağına beslenen inanç değildir. Bu inanç, daha *L'homme faillible*'de ortaya koyulan, "biz-

zat kendinin hayatı tasdik etmesi yoluyla değil, başkasının tanınması yoluyla bir varoluş arzusu"nun ayırdına varılabilen "saygı talebi" analizidir (*HF*, 137). Böylece, "varoluşum bizzat kendim için, başkasının kanaatindeki yapısına bağımlıdır" (*a.g.e.*). Suç isnat edilebilme, kendi tarzınca onu gösterir: "bana güvenen bir başka kimse, beni eylemlerimden sorumlu kılar" ("Responsabilité et fragilité", *Autres temps*, no: 76-77, 2003, s. 103). Ve daha genel olarak da, kendini belirli yeterliliklerin taşıyıcısı olarak tanıma, birbirini karşılıklı tanımasını varsayar (*PR*, 225). Bununla birlikte, karşılıklı tanıma, toplumsal hayatın somut biçimlerinden ayrılamaz. Çeşitli aidiyetlerimizi güçlendiren değerler ve temsiller kadar ekonomiye ve kurumlara da bağlıdır. Öyleyse yeterlilikler [*capacités*] –A. Sen tarafından "yetebilirlikler" [*capabilités*] diye yeniden isimlendirilmiş (*Ethique et économie*, PUF, 1993) ve münhasıran insani olan hayatın gerçekleştirilmesinin bağlı olduğu özgürlüklerle bir tutulmuş olan yeterlilikler (*PR*, 208 ve devamı)– dışsal faydalara ilişkin haklardan ayrı haklar olarak talep edilmiş olabilir.

▼ ▼ ▼

Muktedir insan, bununla birlikte, sadece "eylemde bulunan" insan değildir: bütün mücadelelerinde, aynı zamanda "acı çeken" insan olarak kendisini gösterir. Demek ki muktedir insan,

sorumluluğu ile yaralanabilirliği arasında bölünmüş bir insandır. Bu bakımdan tek ve aynı eksen, irade fenomenolojisini, yanılabilir insanın antropolojisini ve muktedir insanın hermeneutiğini birbirine bağlar.

P

Poetik (Poetique)

▼

Her ne kadar, çok daha önce ilan etmiş olsa da, *La métaphore vive*, *Du texte à l'action*, *Temps et Récit* ile birlikte Ricœur'ün fenomenolojisinin ve hermeneutiğinin bir "poetik dönemeci"nden söz edilebilir. "Retorik, poetik, hermeneutik" başlıklı bir metninde şöyle yazar: "İmgesel olanın dönüştürülmesi [*conversion*], poetiğin merkezi ana hedefi işte budur. O sayede poetik, retorik kanıtlamaya öncül alınan fikirlerin çökeltileşmiş evrenini harekete geçirir. İmgesel olanın bu patlayıp açılması aynı zamanda, bir tartışmayı kesip atmaktan ziyade yeni bir inanç tohumu ekmek söz konusu olduğunda, ikna etmenin sıradüzenini sarsar" (*L2*, 487). Retorik hâlâ, kabul edilebilir öncüller temeli üzerinde ispatlamaya ve ikna etmeye dayalıyken hermeneutik hep, şimdiden burada olan bir imgelemden hareketle yorum yapılsın isteyecektir. Fakat poetik, problemi tersine çevirir ve kabul edilmiş ön varsayımların düzenini altüst etmede, imgelemi sarsmada hiç tereddüt etmez. Poetik ile, imgelem değiştirilip dönüştürülebilir. Poetik bir imgelemin ve metaforların ya da anlatısal entrikala-

rın, başka türlü mesken tutulmaya ve insanların başka türlü eylemde bulunmasına uygun bir dünya tasvir etmelerinde bir sakınca yoktur.

▼ ▼

Poetiğin, puslu bir söylem ile alâkası yoktur; aksine, Ricœur yaşama dünyasına göndermede bulunan çıkmazlara alelacele şiirsel cevaplar vermedeki sertliği koyar (*MV*): "Poetik söylem dile, gerçekliğin, betimleyici dile doğrudan geçit vermeyen ve ancak metaforik beyanla, kelimelerimizin alışıldık anlamlarının düzenlenmiş ihlalinin karmaşık oyunu sayesinde dile getirilebilen veçhelerini, niteliklerini değerlerini taşır" (*TA*, 24). Poetik söylem hem de, *anlatının poetiğ*inin yaşanmış zamanın çıkmazlarına getirdiği cevap yapıştırıvermelerin hiddetini meydana çıkarır (*TR3*): "Kurgunun dünyası, eylemin mümkün bileşimlerini [*configurations*], dayanıklılığını ve akla yatkınlığını sınamadan geçirmek üzere denediğimiz bir formlar laboratuarıdır. Bu deney, paradigmalarla beraber, [...] üretken imgelemle ilişkilidir" (*TA*, 17).

▼ ▼ ▼

Dil, poetiğin çok çeşitli tarzlardaki işlevine ihtiyaç duyar. Dil poetik işleve pek çok tarzda ihtiyaç duyar. Öncelikle, kavramlarla düşündüğümüz ve konuştuğumuz içindir ki, dilin, kavramsallaştırmanın tükettiği kaybı bir şekilde telafi et-

mesi gerekir] (*SA*, 40) ve canlı metaforlar, dilin göstermediği şeyleri görünür kılan, henüz sözlüklere geçmemiş, doğmakta olan bu dildir. Nihayetinde imgelem, poetiktir ve "imge, izlenimin bir tortusu değil sözün şafak vaktidir" (*MV*, 272). Fenomenolojinin bu poetik dönemeci, etiğe yolu açar: "Bu, Husserl gibi konuşmak gerekirse, 'olgu'yu gözden düşürerek özü açığa vuran bir *imgesel çeşitlenmedir* [*variation imaginative*]; bir başka olgu, bir başka rejim, bir başka yönetim imgeleyerek, mümkün olanı ve onda özsel olanı fark ederim" (*HF*, 128). Fakat, bu imgesel çeşitlenmeler artık, bir çeşitlenmezlik göstermeye dönük değildir; mümkün bir başka gerçekliği ya da mümkün bir başka eylemde bulunma biçimini göstermeye poetik olarak hizmet eden şey, bu çeşitlenmelerin ta kendisidir: "kurgu ve şiir, varlığı artık verilmiş olma [*être-donné*] tarzında değil, var-olabilme [*pouvoir-être*] tarzında hedefler]. Böylece, gündelik gerçeklik, edebiyatın gerçek olanın üstüne işlediği imgesel çeşitlemeler diye adlandırılabilecek şeylerin yararına dönüşüm geçirir" (*TA*, 115). Lâfzi anlamın, salt betimleyici referansın ve kendisi olmaktan fazla emin öznenin askıya alınması, çalışmaya koyulmanın ya da ikinci anlam, çiftlenmiş referans veyahut da okuyan özne oyunlarının yolunu açar: "en başta, öyle görünmektedir ki imgelem pekâlâ, her şeyi onun vasıtasıyla anladığımız şeydir: algılanan ya da eylemde bulu-

nulan dünya bakımından, bir bağlanmama [*non-engagement*] hali içinde, imkânlar ile özgürce oynanan bir oyun. Yeni fikirleri, yeni değerleri, dünyada olmanın yeni tarzlarını, bu bağlanmama hali içinde deniyoruz" (*TA*, 220). Ve de "okuma edimi beni, ego'nun imgesel çeşitlemelerine dahil eder. Dünyanın, oyuna (jeu) göre, dönüşüme uğraması, aynı zamanda *ego*'nun oyuna değin (ludique) dönüşümüdür." (*TA*, 117).

S

Sevgi / Aşk (Amour)

▼

Kitaplarından birinin başlığının da gösterdiği üzere, Ricœur, Sevgiyi / Aşkı ve Adaleti beraber düşünmeye ve birini diğerinden hareketle düzeltmeye kalkışmak için bu iki kavramı daima birbirinin karşısına koymuştur. Sevgi, adaletin kurallarını ve hepsinden önce de karşılıklılık kuralını hükümsüz kılamaz; tersine, "sevgi buyruğunun düzelticiliği olmadan, Altın Kural faydacı bir düstur manâsına hapsolmaktan kurtulamaz"; böylece, "bütünleyici bir derecede merhamet ve yüce gönüllülüğün tüm kanunlarımıza –Ceza Kanunu ve Sosyal Adalet Kanunu'na– adım adım, dirayetle katılması, zor ve sonu olmayan bir iş olsa da, tamamen makul bir girişim meydana getirir" (*AJ*, 56-58, 66). Yakınını sevmenin ve özenin bu ilk anlamına, erotik arzuya ve hayata temas eden, en az onun kadar temel bir anlam ilave etmek gerekir: bu temel duygu, sayesinde varlığın içinde olduğumuz bu Eros, adeta şemalaştırılması olduğu bir aidiyet duyguları çeşitliliği içinde özelleşir ("La fragilité affective", *HF*, 119). Ricœur *Neşideler Neşi-*

desi'ne* yazdığı yorumda, "düğün / evlilik metaforu"ndan [*la métaphore nuptiale*] bahseder. Bu metafor, erotik sevdanın, kendisinden daha fazla bir şey anlattığı ve düğün / nikâh töreninde hür iradeyle kurulan sadakat ilişkisinin –hatta eş olmanın ve çocuk doğurmanın her türlü perspektifi dışında (*PB*, 446)– "sevginin / aşkın bütün şekillerini birbirleri arasında değiş tokuş ettiren büyük metaforik oyunun görünmeyen kökü"dür (*PB*, 457). Sevginin / aşkın poetiği burada hâlâ, "âşıkların kavgası"nın ve aşırı bolluk mantığı'nın la "loqique de surabondance" şekillerine varıncaya dek, argümantasyon ve adalet retoriğine karşı koyar.

▼ ▼

İlk anlamıyla sevgi, demek ki daha ziyade yakınını sevmek olarak anlaşılan bir *agape* şeklidir. Bu Ricœur'de kadim bir temadır: Son güne kadar, sevgi ve zorlama kâh yöndeş kâh farklı taraflara yönelen iki pedagoji olarak yan yana ilerleyecektir. Bu ikiliğin sonu [...] dünyanın sonu olacaktır" ("Etat et violence", *HV*, 258-259). "Yakınını sevme ile kıyaslandığında sosyal bağ asla onun kadar samimi ve geniş kapsamlı değildir. Sosyal ortam, kişilerin karşı karşıya gelmesine,

* Eski Ahit'te yer alan ve aşkı erotik simgelerle tasvir eden bir manzum bölüm olup Hz. Süleyman tarafından yazıldığı rivayet edilir. (Çev. n.)

dolaysız bulunuşa hiçbir zaman denk olamayacağından, yakınını sevme kadar samimi değildir. Ve grup, kendisini ancak bir başka grupla karşıtlık içinde onaylayacağından ve kendi üzerine kapanacağından, yakınını sevme kadar geniş kapsamlı değildir" ("Le *socius* et le prochain", *HV*, 125). Adalet ile sevgi, yargıcın sorumluluk etiği ile peygamberin inanç etiği, ücrette hakkaniyetin mantığı ile her tür ücretlendirmenin ötesine geçen ihsân mantığı [la logique de don] nasıl birleştirilebilir? *Parcours de la reconnaissance*'a gelinceye kadar, insanlık bu iki yamaç arasında sekerek ilerler. Sevgi burada, yakınlığı kuran, varolmanın bu karşılıklı teyit edilmesine [*approbation*] (*PR*, 280) ve saf karşılıklılığın ispatlamadan, tartışmadan, kıyaslamadan kaçtığı yerde de barış haline duyulan ihtiyaca dayanır (*PR*, 320 ve devamı).

▼ ▼ ▼

Fakat Ricœur çok kısa bir süre sonra; *eros* ile *agape* arasındaki karşıtlığı reddeder ve *eros* daha ziyade *thanatos*'un karşıtı olur: "Mutluluğun, atılımda ve arzunun nesnelerinde şematize edilmesinden memnuniyetle söz edeceğim; bu anlık nesnelerden biri, bir tür duygulanım dolaysızlığında, arzulanabilir olanın tamamını temsil eder [...] Duygunun evrensel işlevi, yeniden birleştirir; duygu, bilginin ayırdığını birleştirir; beni eşyaya, varlıklara, varlığa bağlar" (*HF*, 119, 146-

147). Böylece, "bizatihi hazzın anlam taşıyan bir şey olmadığını; her ne kadar, cinselliğin insanda yarattığı neşenin iştirak ettiği bu evrenin bizde yıkılıp çöktüğünü pekâlâ biliyorsak da hayatın biricikliğinin, evrenselliğinin, herkesteki her şey oluşunun ve cinselliğin insanda yarattığı neşenin bu gizeme kattığı figüratif anlam olduğunu hissederiz: cinselliğin, sular altında kalmış bir Atlantis'in harabeleri olduğunu hissederiz" ("La sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme", *HV*, 236). "Evet"e doğru bu ilk yöneliş, Ricœur'ün arzuya tanıdığı bu öncelik, onun etiğinin gizli Spinozacılığını görmek bakımından önemlidir: varlık, [bir-Çev. n.] şey ya da bilgi değildir, hayat ve arzudur. Bu itibarla da Başkası, etik varoluşun tek kaynağı değildir. İster *agape* ister *eros* olsun, aşkın dili, metaforun dilidir (*PR*, 324-326). Düğün metaforunda Ricœur, Tekvin'deki (2: 23) "kadını kollarına alan erkeğin büyük sevinci"ni ve Neşideler Neşidesi'ndeki (8: 5) daveti birbirine yaklaştırır: "seni elma ağacının altında uyandırdım" cümlesi düğün ile birlikte düşüncede, nomenklatura olarak değil, yaşayan söz ve karşılıklı konuşma olarak dili ortaya çıkarır (*PB*, 449).

Simge ve Efsane (Symbole et mythe)

▼

Rüya gibi, simge de dile getirdiğinden farklı bir şey demek ister: simge, görünür anlamının içinde saklı anlam barındıran bir işarettir. Bu saklı anlam dolayısıyla simge, yorumları tetikler ve bu yorumlar onun verimliliğini kanıtlar. Simge, dilin dehası vasıtasıyla açılıp serilmiş imgelemin, yalın kavramlarımızın yapamayacağı kadar bizi "düşünmeye sevk ettiği"nin en iyi tanığıdır. Bununla birlikte, simgenin dışa vurmadaki değeri, keşfettirici gücünden daha az önem taşır. Sessiz bir tecrübenin ve soyutlama ile genelleme tehlikesi altında ortaya konmuş bir teorik söylemin yarı yolunda, simge, o olmadan heyecanın ve hissiyatın tutsak alacağı bu tecrübenin ana hatlarını açığa çıkarır. Kötülüğün simgeleri, bu durumun örneğidir. Öyleyse, kötülüğün, "birincil" olarak adlandırılabilecek bir ifade bulduğu simgeler ile, efsanenin çok daha iyi işlenmiş dili arasında da ayrım yapmak gerekir (*SM*, 181). Efsane simgeye, anlatısal bir boyut katar: "efsane, zamanın kaynağına giden olaylara dair efsane, zaman(lar)ın başlangıcında vuku bulmuş olaylara dayanan ve "insanın, dünyasında, ve "sayelerinde, insanın kendini kendi dünyası içinde anladığı bütün eylemde bulunma ve düşünme biçim-

lerini temellendirmeye dönük geleneksel bir anlatıdır" (*a.g.e.* 168-169). Muhakkak ki bilimin terazisine konduğunda, efsanenin bu açıklama hevesi yanıltıcı görünecektir: bilimin terazisi çok haklı biçimde, efsaneyi "aklın bir hayaleti" ilan edecektir. Fakat efsane yorumcusunu, efsanenin sahte akılsallığının altında, simgede mevcut olan "anlam niyeti"ni yeniden bulmaya yöneltir. Böylece, simgelerin yorumlanması, felsefi refleksiyon ile yan yana getirilebilir. İnsan hayatının bütün alanlarına uzanmış simge, insanın kendisini anlamasının asli bir aracısı [*médiation*] olur.

▼▼

"Simge, düşünmeye sevk eder": Kant'ın üçüncü kritiğinden alınmış bu formül, sadece *La Symbolique du mal*'in sonucu olmakla kalmaz, daha genel olarak da somut insana dair bir antropolojinin, yani insanın varoluşunu –Kartezyen ya da Kantçı "düşünüyorum"un "ben"ine indirgenmediği– bütün boyutları içinde kavrandığı bir antropolojinin rotasını çizer. Simgeler ve onların yorumlanması yolundan dolanarak giden bir refleksiyon, kesinlikle "somut refleksiyon" diye adlandırılabilir (*I*, 50). Bu refleksiyon, altmışlı yıllarda –"Méthode herméneutique et philosophie réflexive" (*I*, 45-66) ve "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique" (*CI*, 283-329) gibi– birçok metinde doğrudan ele aldığı yöntem sorunlarını

gündeme getirmiştir. Bundan sonuç olarak, simgelerle hem düşünülebildiği, hem de "özerk bir düşüncenin olanca sorumluluğunun" muhafaza edilebildiği çıkar: simgelerle donatılmış bir felsefe, mecazî [*allégorisante*] bir felsefe değildir. Modernitenin kazanımlarına yabancı bir felsefe de değildir. Bu itibarla, efsanenin sahte ussallığından simgenin yaşayan anlamını damıtmaya imkân veren bir "efsaneden arındırma" ile, simgede sadece yok edilmesi gereken bir illüzyon görmek isteyen bir "efsaneden arındırma" arasında ayrım yapmak gerekir (*SM*, 309). "Çifte anlamı göstermek-saklamak", her zaman hakikati örtbas etmek değildir: Bazen de "kutsal bir şeyin ifşa edilmesi, vahyedilmesi" olabilir (*I*, 17). Şurası muhakkaktır ki genel olarak simgesel dil bakımından, Babil dönemindeki insanların naifliği artık bizde bulunmaz; fakat, kuşku sınamasına maruz kalmış ve böylece böyle bir dilin gizeme büründüren etkilerinden kurtulmuş olmak bakımından daha zengin [olan] "ikinci [bir] naifliğe hâlâ elverişliyizdir (*SM*, 483).

▼ ▼ ▼

Simgeler hermeneutiğinin karşılaştığı engel, bununla birlikte, sadece yöntemsel düzlemdeki bir engel değildir. Engel, modern insanın durumuna içseldir. Böylece Ricœur dünyevileşme hususunda, simgenin "cılız sesi"nin –yani bu bağlamda İncil'in sesinin– "mübadele edilen bü-

tün sinyallerin inanılmaz gürültüsünde yitip gittiği" saptamasında bulunur; ki buna ancak, "her zaman şairlerin ve onlara kulak kesilecek kimselerin var olacağı umudu" ile karşı konabilir (*CC*, 254). Simge bu bağlamda artık sadece çift anlamlı bir ifade olarak kavranmaz. Daha da temelde, insanların birbirlerini tanımalarının [*reconnaissance*] bir işaretidir. Simge ile tanımanın bu eşitliği (equation), simgenin etimolojisiyle de uyumludur.* Söz konusu eşitlik, bunun dışında ayrıca Ricœur'ün son kitabındaki armağan analizinde de görülür (*PR*, 337-355).

* Simge" ile karşıladığımız Fransızca "symbole" kelimesi Eski Yunanca kökenlidir: [sûmbolon]. Bailly'nin *Dictionnaire Grec-Français* başlıklı eserinin maddesinde şu açıklamayı buluyoruz: "iki tanışın, ikiye bölüp birer parçasını çocuklarına intikal ettirdiği bir nesne; bu iki benzer parça, onu taşıyanların birbirlerini ve de eskiden babalarının tanıştığını teşhis etmelerine yarar" (s. 1821). (Çev. n.)

Siyasal Paradoks (Paradoxe politique)

▼

Siyasal paradoks konusu, Ricœur'ün yazılarında art arda pek çok biçim alan, siyasal olandaki trajik bir orantısızlığı açığa çıkarır . Öncelikle, siyasal olanın ussallığı ile usdışılığının birlikteliğini düşünmek gerekir: "kendine özgü bir ussallık, kendine özgü bir kötülük; siyasal olanın çifte ve paradoksal orijinalliğidir. Siyaset felsefesinin işi, bu orijinalliği açığa çıkarmak ve ondaki paradoksa ışık tutmaktır; zira siyasal kötülük ancak, siyasal olanın kendine özgü ussallığı üzerinde işlenebilir" (*HV*, 261). Ardından, H. Arendt gibi "iktidar ile şiddet arasındaki" (*L1*, 20) ve dahi iktidar ile otorite arasındaki, yatay ve dikey bağlar (sadece tanınmış dikey bir bağ, onu devre dışı bırakmaksızın, iktidar tarafından dayatılmış bir dikey bağı dengeleyebilir) arasındaki "kesin ve daimi fark"ı korumak gerekir. Nihayet, burada (bölgesel, ekonomik, kültürel, hukuksal, ailevi farklılıklar yüzünden en dezavantajlı insanların durumlarını avantaja çevirmedeki güçlüğü gösteren) bir M. Walzer okuması, "siyasetin aynı zamanda hem başkaları arasında bir adalet alanı oluşturması hem de tüm alanların kapsayıcısı", yani (*J1*, 127) bu alanların hudutlarını belirleyen bir egemenlik ilkesi olması bakımından bir

paradoks vardır . Birbirine eklemlenen bu üç anlam düzeyi, *La Critique de la conviction*'da bulunur (*CC*, 148-153).

▼ ▼

Ricœur'ün, Budapeşte olaylarının ardından 1957 yılı Mayıs sayısında "Le paradoxe politique" başlığıyla yayımlanmış makalesine geri dönelim. Siyasetin ussallığını ve kendine özgü usdışılığını düşünmek, siyasetin özerkliğe sahip olduğunu düşünmeyi gerektirir: "Siyasetin bu otonomisi bana, iki zıt tona sahip gibi geliyor: Bir yandan siyaset sınıf çatışmalarına indirgenemeyecek bir insani bağı gerçekleştirir [...]. Diğer yandan ise, siyaset tam da politik kötülükler, (yani) siyasi erkin kötülükleri olan özgül (spécifique) kötülükler üretir; bu kötülükler, başka kötülüklere ve bilhassa da ekonomik yabancılaşmadan kaynaklananlara indirgenemez. Buna bağlı olarak, ekonomik sömürü ortadan kalksa bile siyasal kötülük süregider" (*HV*, 261). Bir başka metinde, Ricœur (siyasal) iktidar tutkusunu, (ekonomik) sahip olma tutkusundan ve (kültürel) değer tutkusundan ayırır (*HV*, 117 ve devamı). Öyleyse iki gelenek karşısında kalırız: biri, siyasetin iyi hedeflerine kredi açar ve (onun) ussalığını içeriden temellendirmenin yollarını ararken diğeri, iktidarın kötü tutkuları üzerinde ısrarla durur ve onun kötüye kullanılmasına karşı dışarıdan direnmenin yolunu arar: "Siyasal refleksiyo-

nun iki tarzını birbirinin zıddı olarak konumlandırma teşebbüsüne karşı direnmek gerekir ki söz konusu tarzlardan biri, Aristoteles, Rousseau ve Hegel gibi siyasal olanın ussallığının değerini vurgularken diğeri, Platon'un tiranlık eleştirisinde, Machiavelli'nin prens savunusunda ve Marksizmin siyasi yabancılaşma eleştirisinde olduğu gibi, şiddet ve iktidarın yalan söyleyebilmesi üzerinde ısrarla durur [...]. En yüksek seviyedeki ussallığa en büyük kötülüğün yapışması biçimindeki bu paradoksu, siyasal bir yabancılaşmanın mevcut olduğu, çünkü siyasal olanın özerk olduğu yönünde almak gerekir" (*HV*, 261-262, ve özellikle de, kuvvet ile form arasındaki kavşak noktasının ele alındığı *TA*, 399). Siyasetin otonom olduğu düşüncesinden, iki biçim altında özgürlüğe siyasal bir methiye çıkar: ilki hukuksal kurumlar, diğeri de bir direniş ahlâkı. Ricœur bu iki formu birbirinden ayırmayı reddeder: "'siyasal liberalizm' terimi şayet, ekonomik liberalizm uzantısıyla uyandırdığı güvensizlikten kurtarılabilse [...], söylemesi gerekeni yeterince iyi dile getirecektir: yani, siyasetin ana meselesinin özgürlük olduğunu; ister devlet özgürlüğü, ussallık yoluyla tesis etsin, ister özgürlük kendi direnci yoluyla iktidarın hırslarını sınırlandırsın" (*HV*, 285). Bu kutupluluk yine, kırk yıla yakın bir süre sonra, "iyi" ile "meşru / yasal" arasında yer alan "adil olan" fikrini esinler ve siyasal paradoks kadar radikal bir etik paradoks meydana

getiren, "etik" ile "moral" arasındaki gerilimde tekrar karşımıza çıkar.

▼ ▼ ▼

Siyasal paradoks, Ricœur'ün H. Arendt üzerine önerdiği okuma tarzı etrafında yeni tınılarla zenginleşir. Bu, iktidarın şiddet olmadığı, ama bir birlikte yaşama isteğini ifade ettiği fikridir: "Bu birlikte yaşama isteğine, *unutulmuş olan*ın statüsünü vermek belki makuldür. Bu nedenle, bu kurucu unsur ancak, siyaset sahnesinde tarihin en can alıcı noktalarına aralıklarla yaptığı baskınlarında fark edilmeye imkân tanır" (*SA*, 230). Aynı zamanda, siyasetin karanlık ve us dışı veçhesi karşısında, "en adil, en demokratik, en liberal olarak tanınmış devletin kendini, meşruiyet ile şiddetin bir sentezi halinde, yani talepte bulunma ahlâki kudreti ve mecbur etme fiziksel kudreti halinde ortaya koyar" (HV, 247). Siyasal olan, bu iki ucuyla, söz vermeye ve affetmeye, yani şiddetin ve verilmiş kurucu sözlerin anısına aynı zamanda temas eder.

Socious*

▼

Socius "toplumsal işlevi çevresinde temas kurduğum kişidir" (*HV*, 102) ve "yakın'ım" ise, "insan insana" doğrudan ilişkide rastladığım kişidir; bu anlamda, "bir yakına sahip değilizdir; kendimi birinin yakını yaparım" (*HV*, 100). Ricœur 1954'te yayımlanmış "Le *Socius* et le prochain" başlıklı taslak metninde, bir yandan yakın ile, modern kurumsal bağların soyut anonimliğiyle karşılaştırıldığında canlı ve ateşli olan kısa münasebetlere dair bir etiği, diğer yandansa kişisel bağların müşfik nostaljisiyle karşılaştırıldığında reel ve etkili olan uzun ve uzaktakine de yönelmiş ilişkilerin bir etiği ile karşıt biçimde konumlandırmayı reddeder.

▼ ▼

Bir yandan, genellikle kişisiz kurumsal aracılıklar çevresinde cereyan eden asıl eylemde bulunmanın *incognitio*'sunu tanımak gerekir. "Hayırseverlik, her teşhir edildiği yerde zorunlu olarak var olmaz; toplumsal görevlerin, sosyal güvenlik kurumlarının soyut hizmetinin gösterişsizliğinde de gizlenir; hayırseverlik çok sıkça, toplumsal

* Ahbap, yoldaş, eş, dost.

olanın saklı anlamıdır da. Bana öyle geliyor ki kıyametten sonra Hesap günü, kişilere yapmış olduklarımızdan ve dahi en soyut kurumlar kanalıyla eylemde bulunarak bilmeden yapmış olduklarımızdan bile "hesaba çekileceğimiz" [*seront jugés*] ve en sonunda da aramızdaki farkı meydana getirecek şeyin, hayattayken yakınlık kurduğumuz kişilerde sevgimizin yansıması olduğu anlamına gelir" (*HV*, 110-111). Diğer yandan, *socius* ve yakın, aynı hayırseverliğin iki yüzüdür. "Yakın teması [...] toplumsal bağın sürekli (bir) eleştirisini gerçekleştirir: yakınını sevmeye oranla toplumsal bağ asla o kadar samimi ve geniş kapsamlı olamaz. Mademki toplumsal aracılık hiçbir zaman, birbiriyle karşılaşmaya, doğrudan huzurda bulunmaya denk olamaz, asla öylesine deruni değildir. Asla yeterince geniş kapsamlı değildir, çünkü grup kendini ancak başka bir gruba karşı olumlar ve kendi üstüne kapanır. Yakın, yakın olanın ve uzak olanın çifte varoluşudur" (*HV*, 109-110).

▼ ▼ ▼

Socius konusu, Ricœur'ün düşüncesine, birlikte yaşamanın somut kurumları hakkında aşağı yukarı Hegelvari bir kaygıyı dahil etmenin vesilelerinden biridir. Kuşkusuz, kendilerine emanet edilen kırılgan kimselerden sorumlu olan, sağlam ve süreğen kurumlara çoğu kez ihtiyaç duyulur; fakat, miras aldıkları kırılgan kurumlardan

sorumlu olan ve kriz durumlarında onları elden geçirmesi gereken yetenekli özneler de düşünülmelidir. Bu, Ricœur'ün kurumların soğuk yüzüyle imgelemin çılgınlıkları arasındaki bağdaşmazlığı reddederek büyük bir önem atfettiği (bilhassa da 1669-1970 yıllarında Nanterre Üniversite'sindeki dekanlık görevinde) Okul'un veya Üniversite'nin durumudur. "Bireyde bulunan belirli bir derecedeki patolojinin, bu patoloji ölü kurumların doku sertleşmesini gün yüzüne çıkardığı takdirde, toplumsal değişimin koşulu olmadığını kim biliyor ki? Aynı şeyi daha paradoksal bir şekilde ifade edersek, hastalığın aynı zamanda sağaltıcı olmadığını kim biliyor ki?" (*TA*, 235). Yakın teması da insanların doğum ve ölüm koşullarına temas eder: "varoluşumu değil, eylemlerimi kınayan yakınlarımın arasında katılırım" (*MHO*, 163). Böylece, başkasına anonim muamele etme biçimine varıncaya kadar ileriye taşınmış 'yakın' kavramı, yaralanabilir olan için, özen, üstüne titreme ya da başkasına endişelenme mefhumunu hazırlar. Burada. tekil bir duruma, onu genelleştirmeye kalkışmadan denk getirilmiş jestin anlamını doğaçlamayı bilen, mesafeliliği büsbütün ortadan kaldırmadan yakınlaşmayı bilen, yaptıklarının uzaktan uzağa etkilerine de duyarsız olmayan pratik bilgeliği yeniden buluruz.

Sonlunun Hüznü (Tristesse de l'infini)

▼

İnsanda, "sonlunun hüznü diye adlandırılabilecek bir hüzün temeli" vardır. "Bu hüzün, deyim yerindeyse, inkârı [*négation*] seferber eden bütün ilkel tecrübelerden beslenir: yoksunluk, kayıp, endişe, pişmanlık, hayal kırıklığı, dağılıp gitme ve sürenin geri döndürülemezliği." Spinoza bu hüznü "ruhun, onun vasıtasıyla varlığını sürdürmekte direndiği edimin kendisine tesir eden bu varoluş azalması" biçiminde tanımlamıştır. "Her şekliyle ıstırap, çok çeşitli tesirlerde içerilen bu negatif ânı yüceltir" (*HF*, 155-156). Fakat, inkârın bu yüceltilmesi, neşenin kaynağı olan tasdiki [*affirmation*] küçümsememizi –ki bu, inkâr anlamına gelecektir– gerektirmez: "insan, sonlunun hüznündeki 'evet'in neşesidir" (*a.g.e.*).

▼ ▼

Olduğu haliyle, Spinoza'nın himayesine yerleştirilen ve "kökensel tasdik"in ontolojisine göndermede bulunan "sonlunun hüznü", ölüm değil, hayat üzerine bir tefekkür olarak kavranmış felsefeye aittir. Bu, öncelikle, ergenliğe has, "her şeyi elde edememenin ve ihata edememenin" hayâl kırıklığıdır (*VI*, 420). Ardından da, kişiliğimizin tekliğinin ve gerekçelendirilemez

doğmamız olgusunun –ki bunlar hakkında "zorunsuz olmanın hüznü"nden (*VI*, 422) söz edilebilir– uyandırdığı duygudur. Bizzat ölüm fikri, bizim zorunsuzluk tecrübemizin bir parçası olmadığından değil: ilk fikir olmadığından ve bilhassa da, öncelikli olarak kendi ölümümüzle ilgili bir fikir olmadığından. O halde sonlunun hüznü, Heidegger'in tarzında, sonluluğun tek tecrübesi olarak anlaşılan kaygı ile karıştırılmamalıdır. Sonlunun hüznü, sonluluğun insan gerçekliğinin bütününü oluşturduğunu düşünmeye de sürüklememelidir. Öncelikle "sonluluğun", "sınırlandırılmışlığın" belirsiz anlamını taşımadığına dikkat çekmek gerekir: öyle tesirler vardır ki onlar aracılığıyla "sonluluk, sadece bir sınırlandırılmışlık gibi değil, bir 'yara' gibi ıstırap verir" (*HV*, poche 393). Peşinden de, böyle anlaşılan ıstırap duymanın –her ne kadar kaygı da ıstırap kadar veya belki de daha fazla sonluluğun otantik bir tecrübesi olsa bile– kaygı olmadığını açıkça belirtmek gerekir. Ricœur'ün Jaspers'ten ve onun "sınır durumlar" tanımından öğrendiği gibi, kaygı, diğer tecrübelere oranla istisnai değildir: "Heidegger'e göre insan, dünyaya ölmek üzere fırlatılmıştır ve de onun ölmesi dışında otantik bir çözüm yoktur"; "Jaspers'te ise tersine, ölüm bu ayrıcalığı taşımaz; sadece –ıstırap, başarısızlık ve hata gibi– sınır durumlardan biridir" (*KJ*, 366). Sonluluğun anlamları ne kadar çoksa, sonlulukla sonlu olmamayı birleştiren bağlar da

bir o kadar çoktur. Bu, hüznün, bizim varolma çabamızı destekleyen tasdiki içerdiğinin inkârından ibaret değildir; aynı zamanda ve özellikle de bu tasdikin, hedefi itibariyle, basit bir "yaşama-isteği"nden farklılaşmasıdır. "Aklı" tecrübenin, "Mutluluğu" hazzın ve "Sevgiyi / Aşkı" da yaşam duygusunun karşıtı olarak konumlandırarak, hüzün, "içselleşir" (*HF*, 152) ve kökensel bir şekilde "sonlu olan ile sonlu olmayanın orantısızlığıyla" kurulmuş bir insan sunar. Öyleyse, dünya üzerindeki hiçbir sevinci iptal etmeyen bir hüznün en kalıcı ve en derin nedeni olarak tezahür eden, bu orantısızlığın ta kendisidir.

▼ ▼ ▼

Sonluluk ile sonsuzluk arasına gerilmiş bir varlığın hüznü, kendi sonluluğuna indirgenmiş bir varlığın hüznünü, paradoksal biçimde, aşar. Bu paradoks Ricœur tarafından, itiraf etmek gerekir ki Spinoza'nın ontolojisine kıyasla Pascal'inkiyle daha fazla bağdaşan bir eskatolojik perspektif içinde sırtlanılmıştır. Sonlunun hüznü, bu perspektif içinde, hüznün sonunu, düşülemeyen bir şey kılmaz. Sonlunun hüznü, kesinlikle, yanılsamaya kapılmaksızın hüznün sonunu umut eder (*VI*, 451) ki bu umut "hayata, sunduğu fırsatlarla ve çıkardığı engellerle razı olabilmek" için yeterlidir (*VI*, 416).

T

Tanıklık (Attestation)

▼

Her bir kimseye özel olan, konuşma, eylemde bulunma, söz verme vb. kapasitelerine izafen tanıklık, kişinin her koşulda kendisi olarak kalma gücünün "teminatı"dır (*SA*, 351). Bu teminat, Kartezyen *cogito*'ya doğrudan doğruya bağlanmış garantiden, muhakkak ki yoksundur: bu, "temeli olmaması"nın yaralanabilir kıldığı ve kanıttan ziyade tanıklığa yaklaşan bir "inanç"tır. Ama, "her tür şüpheden daha sağlam" bir şey olmaktan da geri kalmaz. Onu daha iyi belirten terim, "güven" terimidir (*a.g.e.* 34). Kendinin bizzat varlığını oluşturan tasdik hareketini açıklamaya da en uygun olanıdır.

▼▼

Böyle tanımlanan tanıklık, bir "kırılmış *cogito*" fikri yoluyla açılan perspektife yerleşir. Yorumun alanını kişinin kendisine dair bilgisinde gören *Méditations métaphysiques*'in yazarı açısından refleksiyon ile sezgiyi birleştiren bağı, tanıklık koparır. Bu açıkça, *cogito*'nun Descartes'taki "epistemik yüceltilmesi" ve Nietzsche ile takipçileri tarafından alçaltılması"yla sırt sırta vermiş

ve "kendilik hermeneutiğinin yönelebileceği bir kesinlik türüdür" (*SA*, 33). Böylece, her ikisi de "muhtemel" modalitesi altında toplanabilecek ve eskiden bir "moral kesinlik" diye adlandırılmış olan şeye kredi açabilecek, tanıklık ile şahitlik arasındaki akrabalık doğrulanmış bulunur. Tanıklığın ilk kez sevk edici bir kavram düzeyine çıkarıldığı *Soi-même comme un autre*'da bilmek, yine de eylemde bulunmaktan –ki eylemde bulunmak da zaten "sonucuna katlanmak" [*pâtir*] ile birlik oluşturur– daha az vurgulanır. Tanıklık, bir tür "pratik kesinlik" ile bir tutulur ve yerli yerince "eylemde bulunan ve ıstırap duyan kendi olmanın teminatı" olarak tanımlanır (*SA*, 35). Bu açıdan bakıldığında tanıklık, kanıttan –ki kanıt, olgun bir bilincin bel bağlayabileceği tek şeydir– daha aşağı bir kategori değil, insanın birtakım eylemlere ve etkilenimlere [*passions*] yetenekli olduğunu kendi kendine tanımasının tekil bir tarzıdır (*PR*, 217). Öyleyse, tanıklığın cevabı olduğu soru ne *Var mıyım?* sorusu ne de *Ben neyim?* sorusudur; *Ben kimim?* sorusunun cevabıdır. Ve bu soru her hâl ve şartta, şu sorudan ayırt edilebilir değildir: *Ne yapabilirim?* Bu bakımdan, verilen sözün ve sözünde durabilme yeterliliğine dair teminatın analizi keskin bir analizidir. Zira bu özel yeterlilik, daha genel bir yeterliliği daha varsayar: içsel ve dışsal değişimlere rağmen kişinin, *kendini yine kendisi olarak* muhafaza etme yeterliliği. Fakat bu ye-

terlilik nereden gelir? "Bir başkası bana güvenirse, sözümde durmaya, kendimi muhafaza etmeye yetenekli olacak mıyım?" (*SA*, 393). Söz verme hem de şuna tekabül eder: başkasını, kendi yükümlenmelerimin tanığı ve teminatı kılar. "Başkalığın, kendiliğe dıştan katılmadığı", onun ontolojik kuruluşuna ait olduğu sırada açık hale gelir. "Başkalık kendisine sadece, hepsi de edilginlik tecrübesi olan birbirinden farklı tecrübelerde tanıklık eder." Bu, "kendi kendine kırılmış bir tanıklık"tan söz etmeye mecbur bırakır (*a.g.e.* 368). Ve de, bilhassa "kendine tanıklık etmenin ve başkasından gelen buyruğun derin birliği"ni açan şeydir (*a.g.e.* 409). Bu "tanıklık-buyruk" biçimsel bir benzerliğe rağmen, "vicdanın sesi" –ki bu ses "hiçbir şey demeyen ve *Dasein*'ın en fazla kendine has olma gücüne gönderme yapmakla sınırlandıran bir ses"tir– konulu Heideggerci analizin (*Varlık ve Zaman*, §60) içerdiği "tanıklık-çözülüp dağılma"dan farklılaşır: bu "başkalarıyla birlikte ve başkaları için yaşamaya bir davet"tir (*a.g.e.* 405).

▼ ▼ ▼

Epistemolojik, ontolojik ve en sonunda da etik mülâhazaların kesiştiği yerdeki "tanıklığın" anlam ağında yolunu bulmak kolay değilse, bu kelimeyle refleksiyonun bir fethini mi, yoksa –Nabert'in *Eléments pour une éthique*'inin de bir örneği olduğu, tanıklık ile kökensel tasdiki açık

açık birbirine bağlayan yazarlarınki gibi "–ebilirim"in bir fenomenolojisini ortaya koyan metinlerin teşvik ettiği şekilde (*SA*, 135)– "kökensel bir olgu"yu (*SA*, 136), "*sui generis* bir olgu"yu (*PR*, 217) mu belirtmek gerektiğini bilmek de kolay değildir (*HV*, poche, 399 ve devamı; *L3*, poche, 105 ve devamı).

Tanıma (Reconnaissance)

▼

"Tanıma" teriminin anlamı, nesnelere, kendi kişiliğimize ya da insanlar arasındaki karşılıklı münasebetlere uygulanmasına bağlı olarak değişir. Nesnelerin tanınması, onların hükümde ve hafızada aynılığının saptanmasıdır [*identification*]; insanın kendisini tanıması, kendi tecrübelerinin, sözlerinin ya da eylemlerinin öznesi olduğuna *tanıklığı*dır; nihayet, birbirini karşılıklı tanıma ise, bu tanıklığı, bir başkası vasıtasıyla *teyid*e bağlar. Öyleyse, gramatikal plan üzerinde aktif fiil çatısından tanımak pasif çatıya tanınmak geçişin dışa vurduğu bir tersine dönüşe dikkat çekilmelidir. Bu tersine dönüş, insanın aynılığının / kimliğinin kurucu başkalığını ifşa eder. Hem de, tanımanın felsefede neden sıklıkla, bizzat varoluşun tâbi olduğu bir "savaşım" gibi düşünüldüğünü açıklar. Bununla birlikte, tanınma için savaşım vermenin alevlendirdiği şiddete, ihsanın cömert istisnası ile karşı çıkılabilir. İhsanın [*le don*] cömert istisnası , "tanımanın ve minnettarlığın nihai dengesi"ni formüle etmeye imkân sağlar.

▼ ▼

Ricœur tarafından son kitabı olacak eserde sunulan "tanımanın güzergâhı",* geriye bakınca

* Ricœur'ün ölüm tarihi olan 2005'te Gallimard'dan çıkan son kitabının adı: "Parcours de la reconnaissance.

kendi'nin tanınmasının bir koşulu olarak görünen, karşılıklı tanımada sona erer. Böylece, Ricœur'ün en eski kanaatlerinden biri doğrulanmış olur: başkasının, "kişi ile bizzat kendisi arasındaki en kısa yol" olduğu kanaati. Bu tanımanın çizdiği güzergâh, zaten bir o kadar da aynılık / kimlik parkurudur –kişilerin aynılığı / kimliği, böylece eşyanın aynılığından açık bir şekilde farklılaşır. Ricœur'ün *Soi-même comme un autre*'da işlediği temaları *Parcours de la reconnaissance*'ta yeniden ele alması da bu açıdan şaşırtıcı değildir. O temalara, *La Mémoire*, *l'histoire*, *l'oublie*'de, hafıza, söz verme ve affetme temalarını da ekler: son temalar tanıma sorunu ile uzlaşma –kendi kendiyle uzlaşma ve de başkasıyla uzlaşma– sorununu üst üste koyma imkânı sağlar. Bu son sorun, kitabının üçüncü bölümünde Ricœur'ü Hobbes ile, bilhassa da Hegel ve son öğrencisi A. Honneth ile tartışmaya götürür. Hepsi de tanımaya, insanlarda hayat mücadelesi şeklini alan ve duygusal, ekonomik, hukuki ve siyasal alanlarda –devletlerin arasındaki ve kültürlerin arasındaki ilişkileri de unutmadan– çok çeşitli biçimlerde ifade edilen bir savaşım formu verir. İnsanlar arası ilişkilerin yasasıymış gibi görünen şeyin sınırında, şu tür tecrübeleri gözden düşürmekten uzak, "savaşımın mührünü taşıyan uzlaşmaların tam kalbine inme ve etkide bulunma gücünü temin eden" istisnai özellikte "çekinik tanıma

tecrübeleri" vardır (*a.g.e.* 319). Bu güç esasen, Mauss'un dikkat çekmiş olduğu armağan,* –katışıksız simgesel– gücüdür. Yerinde karşıtlık da bu andan itibaren sunu ile alışveriş arasındaki karşıtlık halini alır. Fakat, bizzat sunu, Mauss'a göre bir karşı-sunudur; "toplumsal mantığın" hizmetindeki bir karşılıklı işlemdir. Sununun görünürdeki cömertliğinin, içinde o haliyle geçersizleştiği bu "mukabele [*reciprocité*] mantığı"na Ricœur "verme jestinin kendisine" vurgu yapan (*a.g.e.* 332, 350) ve bu jesti, aldığında vermeye değil, vermek için vermeye çağrı yapan bir jest olarak kavrayan bir "karşılıklılık [*mutualité*] fenomenolojisi"yle cevap verir. "Karşılıklılık" kavramı bu noktada "mukabele" kavramından ayrılır; ve tanıma, karşılığına sahip olmayan bir kişi tarafından kabul edilen şey için denmiş "teşekkürler" sözünün anlamını kazanır: lâyık görüldüğünün teminatı, aynı anda hem "ciddi" hem de "neşeli"dir.

▼ ▼ ▼

Bu sonucun bir parçası, tanıma konusunun geliştirilmiş ilk umulmadık uzantısının yer aldığı (ve Kantvari bir "kendinde amaç" olarak kişiye saygının manidar bir şekilde, Hegelci "savaşım" (tarihsel uğrağından önce değil, sonra geldiği)

* *Bkz.* Marcel Mauss, "Sosyoloji ve Antropoloji", 2. Kısım, Doğu Batı, 2005.

L'homme faillible'de okunabilir (*HF*, 136-140). Bununla birlikte, pratik felsefeyle sosyal antropoloji arasında düğümlenmiş bağ, *Parcours de reconnaissance*'ta noksandır.

Tarihsel Durum (Condition historique)

▼

Aynı "tarih" kelimesinden, varoluşumuzu etkileyen değişimleri ve bu değişimlere dair sonradan edindiğimiz bilgiyi adlandırmak üzere yararlanırız. Bundan ötürü tarih üzerine refleksiyon da, ontolojik düzlemdeki kaygılar ile epistemolojik düzlemdeki değerlendirmeler arasında paylaşılır. "Tarihsel durum" kavramını öne çıkaran, ontolojik düzlemdeki kaygılardır. Bu bakımdan da tarihsel durum kavramı, insanlık durumu kavramı ile üst üste konabilir ki bu da "aşılabilir olmayan varlık tarzımızı" karakterize ederek (*MHO*, 449) ondaki iki sonluluk şeklini dile getirir. Tarihsel varlıklar olarak gerçekten de miras alınmış bir geçmiş ile, bizim inisiyatifimize açık bir gelecek arasında gerilim halindeyiz; ve bizim durumumuz da bu itibarla "çifte"dir: vadesi şimdiden dolmuş bir tarihin etkisinde sabreden insanın durumu ve yapılacak bir tarih tarafından davet edilen bir failin durumu. İlk durum bizim şu anki vaziyetimizdir: "deneyim alanımız"ı sınırlandırır. İkincisiyse önümüze bir "beklenti ufku" açar (*TR3*, 301). Bununla birlikte, ikinciyi ilkinden koparmamak gerekir: geleceğe dönük vaatler çoğunlukla, "geçmişte gerçekleşmemiş potansiyeller"den başka bir şey değildir (*a.g.e.*

346). Tarihsel durumu da, tarihçilere bırakılması gereken bir iş addederek tarihsel bilgiden koparmamak gerekir: tarihsel bilgi, bizzat kendinden gelen kavrayışı kitlelere yayar ve bu potansiyellerin salıverilmesine katkıda bulunur.

▼▼

"Tarihsel durum" kavramı, öncelikle, varoluş filozoflarına has bir kavramlar topluluğuna –Jaspers'te rastlanan paradoksal bir tarzda "özgürlüğün ve zorunluluğun birliği" olarak tanımlanmış "tarihsellik" gibi kavramlara (*Philosophie*, II.kitap)– yakın görülebilir. Bununla beraber, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de hazırladığı haliyle "aidiyet" kavramı, "tarihsel durum"a en yakın kavramı meydana getirir. Bu kavram önce, "tarih felsefesi"nin iddia ettiği bilginin karşıtıdır. Sonra da, eylem düzlemindeki gibi, bilginin düzeninde, "radikal başlangıç filozofları"nı hedef alan eleştirilerin demir attığı yerdir. Şayet –transandantal fenomenolojinin temel hedefine karşıt şekilde, Ricœur'ün hatırlattığı gibi– sahiden de "ön varsayımsız bir söylem"in olmadığı doğruysa, eylemde bulunmanın yaratma olmadığı da doğrudur. Tarihe ait olması bakımından insan, hiçbir şeye mutlak bir noktadan başlamaz. Bu anlamda, gelenek ile ilerleme arasında kurulan karşıtlık sahtedir: "asla, yenilikçilik gibi mutlak bir konumda değiliz; daima, mirasçılar olarak izafi bir du-

rumdayız" (*TR3*, 320). Karşılaşılmış tarihi de katlanılmış tarihten ayırmak gerekir: bunlar –yine Gadamer gibi konuşmak gerekirse– "geçmişten-etkilenmiş-olma"nın iki farklı türüdür (*a.g.e.* 313). Katlanılmış tarih, bilincin mutsuzluğunu meydana getirirken karşılaşılmış tarih bilincin beklentileriyle umutlarını yönlendirir. Burada kesinlikle, Koselleck tarafından *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historique*'de (Paris, EHESS, 1990) hazırlanmış iki "kategori" devreye girer: "deneyim alanı" kategorisi ve "beklenti ufku" kategorisi. Her ne kadar birbirinin karşıtı olsa da bu iki kategori, karşılıklı koşul ilişkisi içindedir. Geçmişin canlı hatırası ile, yapılacak bir tarih projesini birbirine bağlar. Bu bağlantı yine de anlatının –tarihçinin anlatısı kadar kurgu yazarlarının anlatısının da– aracılığını içinde taşır: geçmişte muhtemel gizli kalmış şeyleri, bu bağlantı su yüzüne çıkarır (*TR*, 278). "Aidiyet" kavramı da bu itibarla tarihsel durum kavramını tüketmez. Tarihsel durum kavramı birçok metinde, onun eleştirel uğrağını meydana getiren ve tarihsel bilginin kendi eseri olan bir "yabancılaştırma" [*distanciation*] ile kavram çifti halindedir (*TA*, 54). *Temps et Récit*'nin üçüncü cildinde ve ardından da *La Mémoire, l'histoire, l'oublie*'de taslağı çizilmiş "tarihsel durumun hermeneutiği", iki kavramı birbirinden ayrı yerlere koymaz.

▼ ▼ ▼

Tarihsel durumun ontolojisi ile, tarihsel bilginin epistemolojisini birbirinden ayırmama çağrısı, geriye dönük olarak tarihçiye yönlendirilebilir. Evvelce *Histoire et Vérité*'de okunabilen "tarihin hakikati problemi" sadece, "vadesi geçmiş tarih hakkında doğru bilgi" problemi değildir; daha temel olarak, "tarih işçileri hakkındaki çalışmamızın doğru tamamlanması" problemidir (*HV*, poche, 15). Takip edilmiş plan uzun zaman sonra *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*'de bunu gösterir: bir bellek fenomenolojisini, (I) bir tarih epistemolojisi takip eder (II) ki söz konusu epistemoloji bir tarihsel durum hermeneutiğinde içerilmiştir (III) ve bu hermeneutiğin kendine özgü işi de dönüşte onda "varoluşsal ön varsayımlar" aramaktır (*MHO*, 374).

Tarihsel Temsil, Temsil Edicilik (Représentation historique, représentance)

▼

"Tarih baştan başa yazıdır" (*MHO*, 171). Evvelce de yorumlanmış olsa gereken izlerden, tanıklıklardan, vesikalardan tutunuz da tarihçinin, geçmişi çeşitli açıklama ve anlama işlemleriyle yorumladığı yazılı eserine varıncaya kadar tarih yazı olduğu gibi, var olmuş bir geçmişin temsili, *mimesis*idir de. Bu da bir çifte problem, "temsil etme"deki epsitemolojik ve ontolojik problem ortaya koyar (*MHO*, 359). Bir yandan temsil "yansız ve saydam bir giysi" olmayıp (*MHO*, 360) kendini, tarihsel *dissensus*'un ("böylece, tarafsızlık ahdini, mutlak bir üçüncü gözün imkânsızlığıyla işaretlemek gerekecektir" *MHO*, 414) mesafesini ve aşılamazlığını gösteren formların (anlatısal entrikalar, problemlerin yapısökümü, imgesel kurgular) yoğunluğu ve saydam olmaması etrafında sunar. Diğer yandan ise, tarihsel söylemin geçmişi temsil etme kapasitesine tanıklık eden, dil-dışı ve referansa sahip (*MHO*, 319) bir itki olmaksızın tarih de yoktur: "geçmişin tarihçiye has temsilini güvenilir kılmada, ta-

nıklık ve tanıklığın eleştirisinden daha iyi bir yolumuz yoktur" (*MHO*, 364). Böylece tarih, "evrakın izin verdiği yahut da yasakladığı, ama asla ihtiva etmediği entrikaları bir-arada-şekillendirir [*configurer*]". Bu bakımdan tarih, anlatısal tutarlılık ile, evraka uygunluğu birleştirir (*TA*, 18). Geçmişin ortadan kalkmış olmasını ölçü alan *artık var olmama* ile, namevcut mevcudiyete [*présence absente*] tanıklık eden *olmuş olma*nın bu diyalektiği "tanımasız bir bilgi"nin tarihsel koşulunu verir (*MHO*, 369): bellek, tanıma üzerine, tarih ise temsil edicilik üzerine bahse girmiştir: "temsil edicilik [*representence*] olarak tarihçiye has temsilin savlayıcı [*assertive*] hiddeti kendini, "artık-var olmama"nın olumsuzluğu çevresinde hedeflenmiş "var-olmuşluğun" olumluluğu dışında başka hiçbir şey için müsaadeli görmez" (*MHO*, 367).

▼▼

Tarih hakkında yazı yazma ve tarihsel hakikat problemi bütünüyle budur. Tarih aracılığıyla temsil edilen, artık var olmayan ama eskiden var olmamış olması için de hiçbir şey yapılamayan nedir? Bu, *Histoire et Vérité*'den itibaren, yakınlık ile mesafe arasındaki hassas bir oyunu varsayar: "Tarihsel geçmişi, tarihsel *mesafeyi* tamamen yeniden kurarak, yahut daha iyi bir ifadeyle, okurun zihninde, zamansal derinlikten uzaklaşmanın bir bilincini tamamen yeniden kurarak

kendimize *yaklaştırmayı* bilmek, çok azımıza nasip olan bir şeydir" (*HV*, poche, 35). Fakat problem özellikle tarihsel zamanların çoğulluğu problemidir: "bir uygarlık yekpare bir biçimde ilerlemez veya her bakımdan duraklamaz. Onda birçok hat vardır [...]. Tarihin tümü karşısında bir bilanço çıkaramayız; bu tür bir bakiye hesaplayabilmek için oyunun dışında kalmamız gerekirdi; oyunun bitmiş olması gerekirdi. Fanatizmi kendine saklamak için, sadece açıklayıcı perspektifleri çoğaltmak değil, aynı zamanda problemlerin süreksizliği hissini korumak da kötü değildir" (*HV*, 89-97).

Temps et Récit'de tarih, kurgu ile birlikte, zamanın çıkmazlarına verilen hazır cevap hakkındaki iki büyük anlatısal kiplikten [*modalité*] biridir: "çalışmamızı yönlendiren hipotezimiz, anlatıyı –düşünülmüş zaman değil de anlatılmış zaman olduğu ölçüde– zamanın muhafızı kabul etmeye dayanır" (*TR3*, coll. "points-Seuil", Paris, 1991, s. 435). Bu ise, anlatı ve olay kavramlarını genişletmeyi gerektirir: "Uzun sürenin tarihi kavramı da dramatik olaydan [...], yani entrikalı olaydan türer" (*TR1*, 289). "Anlatmak, daha baştan, açıklamaktır" (*TR1*, 251). Fakat, geçmişin gerçekliğini teslim etmede, Ricœur tarih ile kurgu arasında hakiki bir kavşak noktası olduğunu ima etmekte tereddüt göstermez. "Böylece tarih ile kaynaşarak kurgu, tarihi, destandaki kökenine geri götürür. Bir bakıma

olumsuz olan bu destan, halkların yürüyüşündeki ıstırabın anısını muhafaza eder [...]; kurgu, unutulmaz olana hizmet etmeye koyulur. Kurgu, tarih yazıcılığına, bellek ile eşitlenme imkânı verir [...]; belki, kurbanlarının ıstırabının, intikam almaktan ziyade feryat figân anlatmak olduğunun unutulmaması gereken cinayetler vardır. Bir tek unutmama iradesi bu cinayetlerin artık bir daha asla tekrarlanmamasını sağlayabilir" (*TR3*, 274-275).

▼ ▼ ▼

Temsil sorununun ardında, sanatsal ve etik olmak üzere iki anlamıyla tarihin *yorgunluğu* (?) (rendu: iade, geri verme) problemi durur. "Borçlu-olmak, temsil ediciliğin varoluşsal imkânını meydana getirir [...]; "o halde, var-olmuş-olmak, borçlu-olmak kılığı altında, onu, artık-var-olmama üstündeki ontolojik yoğunluğa taşır" (*MHO*, 473). Temsil edicilik burada, Kierkegaard'ın "lâf yarıştırma" [*riposte*] ve "yeniden ele alma"yı anladığı "tekrar / yineleme" ile bir araya gelir: "bir zamanların ölüleri, hayatta idiler ve tarih onların hayatta olmuş olmalarına sokulur" (MHO, 495).

Tasdik (Affirmation)

▼

"Varlık, insanın kalbinde hiçlikten / yokluktan daha öncelikli midir?". İnsan bazen, sanki sahip olduğu tek güç gibi düşünüldüğünde "inkâr gücü"yle [négation], böyle olduğundan şüphe duyar (*HV*, poche, 378). Ama, çeşitli veçheleriyle –ret, geriye çekilme, sınırlandırılma, şüphe, korku, kaygı– inkâr asla, "daha kökensel [*originaire*] bir tasdikin tersi değildir" (*a.g.e.* 394) ki söz konusu tasdik de tek tek her insandaki var olma arzusunun geçişliliğini* [*transitivité*] ve var olma çabasının sürekliliğini dışa vurur. Böyle bir tasdike dair, kuşkusuz, hiçbir nesnel kanıt yoktur. Fakat ona, en umutsuz durumlarla cesurca yüzleşme kapasitemiz tanıklık eder. Basit / yalın "var olma neşesi" örneğinde ve benzeri başka duyguların hepsinde hissedilir (*HF*, 153) – ki bu neşenin bizzat kendisinin, "kökensel olduğuna inanılan her kaygıdan daha kökensel olduğu"nu (*HV*, poche, 358) ve sonluluğumuz düşünüldüğünde kaygının kökensel olmadığından bizi

* "Tek tek her insandaki var olma arzusunun geçişliliği" biraz kapalı bir ifade. Ricœur'ün felsefesinin genelini göz önünde bulundurarak, "geçişlilik"ten şunu anlıyorum: Her birimiz, sadece kendi başımıza var olmayı değil, başkalarıyla birlikte var olmayı arzu ederiz. Bu itibarla da "var olayım" arzusu derhal "başkaları da var olsun"a açılır. (Çev. n.)

emin kılmayan vaatlerden daha zengin olduğunu söylemek gerekir.

▼▼

Tasdikin önceliğinin, *Eléments pour une éthique*'te, kişinin kendisinin "öznel" tasdikinin, tasdikin temelini meydana getiren ve böylece psikolojinin ve hatta antropolojinin hiçbir türüne indirgenemezliğini (*op. cit.*, 68) açıkça belli eden "mutlak tasdik"ten farkını ortaya koymaya özen gösteren Nabert'ten devralındığı âşikârdır. Nabert'e göre bu fark, bu mutlak tasdikin "ben" tarafından kendine mâl edilmesi olarak tanımlanan refleksiyon girişimini belirler. Bu mutlak tasdik muhakkak ki önce yine kendine "duyarlı kılınmış" olmalıdır (*a.g.e.* 72): bu, Fichte'deki "şok"un (*Anstoss*) işlevidir; Nabert'de ise, hata, başarısızlık ya da yalnızlık gibi negatif tecrübelerin işlevi. Ancak inkâr, epistemolojik açıdan birincil ise de ontolojik açıdan ikincildir: bu sadece, sonlu bilince, tasdikin ilk hareketini açıp seren koşuldur. Üstelik de Ricœur'e göre, "kökensel tasdik, ancak inkârın etrafından dolaşarak beşer oluyorsa", bundan "beşerin bu inkârın ta kendisi olduğu" sonucu çıkmaz (*HF*, 153). Sartre'ın öncelikli hedefi "'yok sayan fiilleri / edimleri' –orada bulunmayıştan tutunuz da redde, şüpheye ve kaygıya varıncaya kadar– tasvirini, şey-olmama [*non-chose*] olarak insanın yükselişini hesaba katma-

sıdır; ama şeyin var olması, tam varlık değildir"; o halde, "bizi meydana getiren tasdikin gücü"nü gölgelememek gerekir (*a.g.e.*). Bu tasdik gücü, bir başka şekilde, bütün çabası, varoluşu, yalnızca "ölüme-doğru-var olma" perspektifinde kendini kavrayan "sonluluğa" indirgemekten ibaret olan Heideggerci ontoloji tarafından da –ama, bir "sonlunun hüznü" olmadığından ve bu hüzün bizim var olma gayretimizi etkilemediğinden dolayı değil– ihmal edilir (*HF*, 156). Bu hüzün, hiçlikten / yokluktan başka bir tabiatta olduğundan. Bu hüzün, insan gerçekliğini daha ziyade, kökensel tasdik ile varoluşsal inkârın "karışımı" olarak düşünmeye mecbur eder. İnsan "sonlunun hüznündeki 'evet'in sevincidir" (*a.g.e.*). Artık başlıca referans noktası Nabert değildir: Spinoza'dır. Bununla birlikte, kökensel tasdik, "yaşamayı-isteme"ye indirgenebilir değildir. Bu noktada Camus, Spinoza ve Nietzsche karşısında haklıdır: "yaşamak için bir sebep olmaksızın yaşama-isteği de olmaz" (*HV*, poche, 362). Başkaldıran insan tanıklık eder: kendi sefil gerçeğine "hayır" diyerek, onu, ödevi ve arzusunun birlikteliğinde gösteren bu "kendi parçası"na "evet" der (*a.g.e.* 399). Fakat başkaldırma tecrübesi, inkârın tam orta yerinde tasdikin *muhafazası* sorununu kesinlikle ortaya çıkarır: bizi, doğal olarak artık var olmamaya taşıyan şeye *rağmen* nasıl var olunur? Bütün biyolojiye in-

dirgenemeyen kökensel tasdik ontolojisi o zaman bir umut eskatolojisiyle dayanışma içinde gösterir kendini.

▼ ▼ ▼

Tasdikin varlığın temelinde yer aldığından nasıl emin olunacağını bilmek, bir meseledir. Aslında, bu temeli bizim bilincimize dolaysızca açacak bir sezgiden yoksunuz; ancak, dışlaştığı işaretleri yorumlayabiliriz (*L3*, poche, 102). Bununla birlikte, "kökendeki tasdikin hermeneutik yapısı"ndan söz ederek (*a.g.e.* 133), Ricœur meselenin bu ilk konuluşunu aşar. Yorumu, tasdik hareketinin kendisine dahil eder. Öyleyse, tasdik doğrulanması gereken bir teze konu değildir: tasdik, ancak onunla [tanıklıkla-Çev. n.] birlikte "bir şey" haline geldiği ve var olma arzumuzla gayretimiz sürdüğü müddetçe o da süren bir "tanıklığın" yeridir.

Toplumsal İmgelem, Ütopya (Imaginaire sociale, utopie)

▼

Ricœur yetmişli yılların başında, kolektif imgelemin biri ideoloji diğeri de ütopya olan iki çatışmalı halini birlikte düşünmek üzere "toplumsal imgelem" kavramını önerdi: "bu çifte imgelem ile, imgelemin özünde çatışmalı olan yapısına temas ediyoruz" (*TA*, 379). Mannheim'daki "eşleşmezlik" [*non-congruence*] kavramından hareketle, Ricœur'e "ideolojinin bütünleştirici işleviyle ütopyanın yıkıcı işlevinin birlikte inşası" mümkün gibi görünür (*TA*, 234). Kurum ile imgelem arasındaki karşıtlığa rağmen, kurumlar yaratan ve iki kere zorunlu bir imgelemden aslında söz edilebilir: "ideolojisiz ve ütopyasız bir toplumsal grup, projesiz, kendisiyle arasında mesafe koyamayan ve kendi temsilinden yoksun bir grup olacaktır. Böyle bir grup, global bir projeden yoksun, hepsi birbirine eşit ve bu itibarla da bir anlama gelmeyen olayların parçalı bir tarihine terk edilmiş olacaktır" (*TA*, 325). Sonuç olarak, "kötülük, toptancı bakışın yolu üzerinde doğar, tamamlanma [*accomplissement*] ve toptancı [*totalisation*] yaklaşımların sorunsalına içkin olan sapkınlık gibi, ancak umudun patolojik biçiminde tezahür eder" (*CA*, 414).

▼ ▼

Bir yandan, bilimler ile ideolojinin kopukluğu iddiasını reddetmek söz konusudur: "Bir bireyin ve hatta bir grubun, her şeyi formüle etmesi, temalaştırması, her şeyi düşünce nesnesi halinde ortaya koyması belki imkânsızdır [...] Kültürel kodlarımızın saydam olmaması da, toplumsal mesajların üretilmesinin bir koşulu gibi görünmektedir" (*TA*, 309). Fakat diğer yandan, ütopik kurgular, mümkün gerçekliklerin anlamını yeniden açığa çıkarır: "Kurgunun dünyası, eylemin mümkün olan bir-arada-şekillenmelerini [*configurations*], dayanıklılığını ve akla yatkınlığını sınamadan geçirmek üzere denediğimiz bir formlar laboratuarıdır. Bu deney, paradigmalarla beraber, yukarıda üretken imgelem diye adlandırdığımız şeyle ilişkilidir" (*TA*, 17). Toplumsal imgelemin bu iki formunu birbirinden ayırmak, o formları iblislerin eline vermektir: "öyleyse ideoloji, saf ve basit bir şekilde, toplumsal bir yalanla ya da daha ağırı, içerdiği bütün imtiyazlar ve adaletsizliklerle birlikte toplumsal statümüzü koruyucu bir yanılsamayla bir tutmaktır; ve bunun tersi bir anlamda, sadece gerçeklikten bir kaçıştan ibaret olan ütopyayı ise, siyasete uygulanmış bir bilim-kurgu çeşidi olarak mahkûm ediyoruz." Fakat Ricœur özellikle, ütopyanın bu negatif görüşünde durup kalmayı istemez: "ütopya, beklenti ufkunu deneyim alanı ile harmanlamayı engel-

leyen şeydir. Umut ile gelenek arasındaki mesafeyi açan şeydir" (*TA*, 380-391).

▼ ▼ ▼

Toplumsal imgelemin bu kavranılışı, imgelem ve onun pratik ile siyasal işlevi üzerine bir refleksiyondan hareket eder: "zayıflayıp gözden yiten bir algı olmazdan önce, imge, yavaş yavaş beliren [...], uykudaki hatıraları uyandıran, yakın / bitişik duyusal alanları besleyen bir anlamlandırmadır [*signification*]" (*TA*, 319). Yalnızca bir imgelem poetiği, imgelemin çıkmazlarına cevap bulabilir ve imgelemi metin ile eylem arasındaki temas noktasına yerleştirebilir. "Öyle görünmektedir ki imgelem pekâlâ, her şeyi onun vasıtasıyla anladığımız şeydir: algılanan ya da eylemde bulunulan dünya bakımından, bir bağlanmama [*non-engagement*] hali içinde, imkânlar ile özgürce oynanan bir oyun. Yeni fikirleri, yeni değerleri, dünyada olmanın yeni tarzlarını, bu bağlanmama hali içinde deniyoruz" (*TA*, 220). Ricœur yeniden-üretici imgelem ile üretici imgelem arasındaki Kantçı ayrımı, R. Koselleck tarafından deneyim alanıyla beklenti ufku arasında gündeme getirilmiş ikilik yoluyla destekler. "Beklenti, tecrübeden türemeyi beklemez: tecrübe uzayı, bir beklenti ufkunun sınırlarını çizmeye asla yeterli gelmez. Tersine, hayatını valizinde gezdiren biri için, hiçbir şey beklenmedik olmasa gerekir. Başka bir şey, onun için istenir

de değildir. Böylece, tecrübe uzayı ile beklenti ufkunu birbirinin karşıt kutupları gibi konumlandırmaktansa, aralarında karşılıklı koşul ilişkisi kurmak daha iyidir. Hal böyleyken, tarihsel şimdiki zamanın anlamı, beklenti ufkuyla tecrübe uzayı arasındaki kesintisiz çeşitlenmeden doğar" (*TA*, 273).

U

Umut (Espérance)

▼

Sonu imgeleyen ve kötülükle çağrışım yapan umut bize, adaletsizliklerine, başarısızlıklara ve yaralamalarına rağmen hayata evet deme imkânı verir. Olduğu haliyle umut, "evet'in kökü" ve her şeye rağmen ilan ettiği "onayın ruhu"dur (*VI*, 451). "...-e rağmen": bu kesinlikle, kötülük testiyle karşı karşıya kalmış varoluşun yeniden tasdikini en iyi ifade eden ve sebatla yeniden ele alınan formüldür. Bu yeniden tasdik yine de bir bilgi'nin sağlayacağı güvenceden yoksundur; tecrübelere veya kanıt göstermeye dayanmaz, şairler ve peygamberler tarafından icat edilmiş hikâyelere dayanır. Bundan dolayı, "hüzünlü bir filmin *happy end*'inin ardından olduğu gibi teskin edilmiş çıkma"yı peşinen hesaba katamayız (*HV*, poche, 376): umut ettiğim şeyi, "gecenin karanlığında umut ediyorum"; ve her ne kadar umut "kaygının sahiden karşıtı" olsa da, "kaygı umuda, dünyanın sonuna kadar eşlik edecektir" (*a.g.e.* 377).

▼ ▼

Le Volontaire et l'involontaire'de, "yeniden tasdik", umudun bir "uzlaşma" olarak kavranma-

sına imkân verir. Kötülük hatada değil, ıstırapta ayırt edilir. "Barışık olmak" öyleyse, karşılıklı olarak, neşeyi tatmak ve masumiyeti yeniden yakalamak anlamına gelecektir. Fakat, umut, barışıklığı hedefliyorsa, onu üretme gücüne sahip değildir; kötülük umut için, bize üstesinden gelme değil cesurca yüzleşme imkânı veren bir "skandal" olarak kalır. Bundan dolayı "emniyet sağlayan hiçbir *Aufhebung*" işlemi gerçekleştirmez (*a.g.e.*). Hayata yeniden "evet" deme kuvvetini kendinde bulan bilinç için geriye "ürkek umut" kalır (*a.g.e.* 376). Bu "ürkeklik", irade konulu tezinde, hem Stoacı gurura hem de de "gayriinsani" olacak kadar güzel bir doğası olan Orpheusçu hayranlığa karşıttır (*VI*, 441-451). Fakat, Ricœur'ün sonraki metinlerinde çoğunlukla hedef alınan, Hegelci tarih felsefesinin "bütünleyici / bütünselleştirici [*totalisante*] diyalektiği"dir. Hem de "insanın asıl şeytani yanı ancak, cem eden, toparlayan, tümleştiren kurumlar olarak devlette ve kilise kurumunda görünür hale gelir" ("La liberté selon l'espérance", *CI*, 414). Umudun eskatolojisi,* öyleyse, mutlak bilgi metafiziğinin ve, tarihin bütünsel anlamı hakkındaki spekülasyondan ayrılmış ve "büyük manâ insanlarının 'cehalet okyanusu' diye isimlendirdiği şeyin orta yerinde bir takımada gibi kümelenecek anlam ve akıl adacıkları"na yeniden

* Escathologie: Kıyametle ve dünyanın sonuyla ilgili öğretileri niteler. (Çev. n.)

bağlanmış kötülüğün sonuna dair poetik imgelemin, karşıtıdır ("Responsabilité et fragilité", *Autres temps*, no: 76-77, 2003, s. 141). Altmışlı yıllardaki eserler, böylece, "Hegel'den Kant'a" bir geriye dönüşü gerçekleştirir ve hem "sırrına varılamayan" bir kötülüğün mevcudiyetini hem de ancak simgeler yoluyla düşünebildiğimiz bir "son"un aşkınlığını aynı anda koyar (*I*, 504-507). "Kötülüğün simgeselliği", bir o kadar da "uzlaşımın simgeselliği"dir –temel husus da "bu uzlaşımın, onu müjdeleyen işaretler dışında hiçbir yerde verili olmaması" (*a.g.e.*) ve işaretlerin de filozofu, adımlarını şairin adımlarına uydurmaya mecbur etmesidir. Fakat, umudun simgesel olarak ilk / kökensel tasdikin başında nöbet tutma tarzını ifade eden formüllerin sayısı bir değil üçtür: "...-e rağmen"; "...-in sayesinde"; "...ne kadar daha ?.. (*a.g.e.*). Umut etmek her zaman, başkasında umut etmektir ve –Aziz Pavlus gibi söylemek gerekirse– her zaman da kötülüğün "çok olduğu" yerde, iyilik "daha da çok olacağı"na inanmaktır.

▼ ▼ ▼

Öyleyse mesele, umudun İncil'e imandan bağımsız düşünülüp düşünülemeyeceğini bilme meselesi halinde ortaya çıkar. İrade konusundaki tezinin sonunda Ricœur şu sorgulamayı yapar: "umudu, geniş geniş felsefi bir psikolojinin alanına sokmaya hangi noktaya kadar izin veril-

melidir?" (*VI*, 439). Ama şu soruya da derhal geri döner: "umudu bir kenar bırakmak hangi noktaya kadar mümkündür?". Aynı geri dönüş, Kantçı fikirler öğretisinin damgasını taşıyan, ama can alıcı noktasında farklı, yani, bilimlerdeki araştırmacılar gibi felsefedeki araştırmacıların da çabası olan hakikatin birliğine dayanan bir makalede de gerçekleştirilir. Bu birlik, sahiden de bizzat, "en çetin tartışmalar"ı canlı tutan ve "diyaloğu daima açık tutma"ya imkân sağlayan "eskatolojik bir umuttur" (*HV*, poche, 68). Bu durumda yine de Kant gibi "ussal iman"dan bahsetmek ve bunu da İncil'e imandan ayırt etmek daha yerindedir – öyleyse sorun, bu iki iman türünün muhtemelen ortak olan kökü meselesi olarak hâlâ meydanda duracaktır.

Y

Yanılabilen İnsan (Homme failible)

"İnsan 'yanılabilen' diye adlandırıldığında, söylenmek istenen nedir? Esasen şu: kötülük imkânı, insanın yapısına kazınmıştır" (*HF*, 149). Bununla birlikte, bu imkânın insanın yapısının hangi özelliklerine bağlı olduğunu tayin etmek kolay değildir. Bunu başarmaya da, mevcut haliyle alındığında "sınırlandırılma" fikri, karıştırılma eğiliminde olduğu "sonluluk" fikrinden daha yeterli değildir. "Orantısızlık" fikrini ona yeğlemek ve orantısızlığı da "sonluluk" ile "sonlu olamama" arasındaki gergin bir ilişki olarak kavramak gerekir. Kendi kendimize karşı çıktığımız ve boş yere çözüm aradığımız bütün çatışmalar ondan kaynaklanır. Duyguda içselleştirilmiş öylesi çatışmalar, bizde "gizli bir çatlak" açar (*a.g.e.* 157). Öyleyse, yanılabilirlik kavramı suçlanabilirlik kavramına değil, "duygusal kırılganlık" kavramına geri götürür (*a.g.e.* 97). Yanılabilir insan, suçlanabilir insan değildir: yaralanabilir insandır. Yanılabilirlikten, hataya gelene kadar, mümkün kötülüğü gerçek kötülükten ayıran ve özgürlüğün ancak bir "sıçrama"yla üzerinden aşabileceği bir mesafe vardır (*a.g.e.* 158).

▼ ▼

L'Homme faillible'de çizilmiş "felsefi antropoloji taslağı", on yıl önce, "iradi olan" ile "istem dışı olan" ikiliğinin yol açtığı tespitleri tamamlar ve bir çerçeveye oturtur. Bu ikilik, "orantısızlık" fikrini yönlendiren "çok daha geniş bir diyalektikte yerli yerine oturtulur". Şayet bu fikir, "sınırlandırma" fikrinden daha zengin ise, bunun sebebi aynı zamanda hem insani gerçekliğin yapısını oluşturan hem de bu çatışmaların davet ettiği ve onun varoluş gayretini destekleyen aracılıkları ortaya çıkarmasıdır. Bütün felsefe tarihinde "üçüncü terim"in araştırılması, şuna işaret eder: bilmek, eylemde bulunmak, hissetmek, insan olmak söz konusu ise, bu, "uyumsuzluktan mustarip olmak" ile "aracılıklar gerçekleştirme"nin beraberliğidir (*a.g.e.* 23). Bu aracılıklar yine de hiçbir surette, insanın ikiliğini çözüme kavuşturma gücüne sahip değildir. İnsanın özüne ait kırılganlığının karşısına sadece, kendisi de "kırılgan" olan bir "sentez" konur (*a.g.e.* 157). Bu, yanılabilir insanın bu antropolojisinin, birlikte tamamına erdiği Platoncu "kalp" temasının yeniden ele alınmasının önemini gösterir: en içsel aracılık, insan varlığının kurucu unsuru olan kırılganlığa da en iyi tanıklık eden aracılıktır. Fakat, sorun hâlâ ortada durur, bu sınır "bu kırılganlığın hangi anlamda hata işleme imkânı olduğunu" bilmeye uzanır (*a.g.e.*). Aslında, kötülüğü mümkün kılan "kurucu unsur olan zayıf-

lık" bir şey, bu imkânı hayata geçiren edim ise başka bir şeydir. İnsan gerçekliğinin genel yapılarını betimleyen antropoloji, o kötülüğün o yapıların sonucu olduğu çıkarımında bulunamaz. Demek ki antropoloji için "sıçrama" imgesinin pek yerinde açıkladığı bir muamma geriye kalır. (*a.g.e.* 158-159). Yanılabilir insanın fenomenolojisinden, kötülüğün simgelerinin hermeneutiğine götüren yöntemsel dönemeç de bu noktada Ricœur'ün felsefesinin ilk büyük yekpare bölümünün içinde kendini dayatır: "yanılabilirliğin fenomenolojisiyle kötülüğün simgeselliği arasındaki yöntem boşluğu, yalnızca, bizzat insandaki yanılabilirlik ile hata arasındaki boşluğun dışa vurumuna götürür" (*a.g.e.*). Bununla birlikte bir de, insanı anlama ve çoğu kez kötülük düşüncesinde özetlenen ikilemden –sorun olarak kötülük ile gizem olarak kötülük– kurtulma hevesi hâlâ ayakta kalır. *La Symboloique du mal*'de de hem, içinde iradenin kendi fiillerinin anlamını puslu bir şekilde ifade ettiği işaretleri yorumlamak, hem de, daha da "hakiki bir felsefi antropoloji"de bu yorum hakkındaki "öğretici malzemeleri birbiriyle kaynaştırmak" söz konusu olacaktır (*a.g.e.*).

▼ ▼ ▼

Réflexion faite'te bizzat belirttiği gibi, Ricœur en azından bu şekliyle, yanılabilirlik konusunu asla ele almamıştır (*RF*, 29). Bununla beraber, "insa-

ni şeylerin kırılganlığı"na dair beslediği duygu, her yerde kendini gösterir; bilhassa da siyaset felsefesine katkılarında (*L3*, poche, 15 ve devamı; 235 ve devamı). Fakat, "yanılabilir insan konusunun asıl ele alınışı, daha ziyade *Soi-même comme un autre*'un, üç başkalık modalitesinin –bedenin başkalığı, diğer kimsenin başkalığı, ahlâksal bilincin başkalığı– yanılabilirliğin şekillerine tahsis edilen yerle kıyaslanabilir bir yer işgal ettiği son bölümünde aranmalıdır" (*RF*, 29).

Ricœur'ün Eserlerinin Kısaltmaları

Ricœur'ün külliyatını oluşturan kitaplar arasında, bir tek konu hakkında yazdığı kitaplar yanında, çoğu kendisi tarafından ve az bir miktarı da başkalarınca bir araya getirilmiş makalelerinin derlemeleri yer alır (kabaca söylersek, başlangıçta bu derlemeler tamamen Ricœur tarafından seçilerek bir araya getirilmişken son tarihlilere doğru bu özellik azalır). Bu kitapların büyük bir bölümü Paris'te Seuil Yayınları arasında basılmıştır, ama hepsi değil. Çoğu da cep kitapları dizisi olarak mevcuttur ve öyle olmayanlarına atıfta bulunduğumuz durumlarda, kısaltmalarının açılımlarını aşağıda sunduğumuz ilk baskılarından yararlandık:

KJ Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (M. Dufrenne ile birlikte), Seuil, 1947.

GM ve *KJ Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie duparadoxe*, Seuil, 1948.

Idées directrices pour une phénoménologie, E. Husserl, traduction et présentation, Gallimard, 1950.

VI Philosophie de la volonté 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950.

EESPA Essence et substance chez Platon et Aristote, Sedes tarafından gözden geçirilmiş ders fotokopisi, 1954, 1982.

HFPhilosophie de la volonté 2, *Finitude et culpabilité* 1, *L'homme faillible*, Aubier, 1960.

SMPhilosophie de la volonté 2, *Finitude et culpabilité* 2, *La symbolique du mal*, Aubier, 1960.

HV Histoire et Vérité, Seuil, 1955, 1964.

DIDe l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, 1966.

CILe Conflit des Interprétations, Seuil, 1969.

MVLa métaphore vive, Seuil, 1975.

TR1Temps et Récit, cilt: 1, L'intrigue et le récit historique, Seuil, 1983.

TR2Temps et Récit, cilt: 2, La configuration du temps dans le récit de fiction, Seuili 1985.

TR3Temps et Récit, cilt: 3, Le temps raconté, Seuil, 1985.

TA Du texte à l'action, Seuil, 1986.

APA l'école de la phénoménologie, Vrin, 1986.

MLe Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986.

SA Soi-même comme un autre, Seuil, 1990.

AJ Amour et Justice, Tübingen, Mohr, 1990.

L1Lectures 1, Autour du politque, Seuil, 1991.

L2Lectures 2, La contrée des philosophes, Seuil, 1992.

L3Lectures 3, Aux frontières de la philosophie, Seuil, 1994.

RFRéflexion faite, Esprit, 1995.

CCLa critique et la conviction (mülâkatlar), Calmann-Levy, 1995.

J1 Le juste, Esprit, 1995.

IUIdéologie et Utopie, (1986'da İngilizce yayımlanmış bir eserinin gözden geçirilmiş hali), Seuil-cep, 1997.

AAutrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas, PUF, 1997.

NR La nature et la règle, ce qui nous fait penser (J-P. Changeux ile tartışması), O. Jacob, 1998.

PBPenser la Bible (A.La Cocque ile mülâkat), Seuil, 1998.

J2Le juste 2, Esprit, 2001.

MHOLa Mémoire, l'histoire, l'oublie, Seuil, 2000.

PRParcours de la reconnaissance, Seuil, 2004.

Kaynakça

Kitaplar

Abel O., *Paul Ricœur. La Promesse et la règle*, Pairs, Michalon, "Le bien commun" dizisi, 1996.

Bouchindhomme C., Rochlitz R. (ed.), *"Temps et Récit" de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990.

Dosse F., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997 (yeni basımı: "La Découverte poche" dizisi, 2001).

Dosse F., *Paul Ricœur, Michel de Certeau et l'histoire. Entre le dire et le faire*, Paris, éd. de l'Herne, 2006.

Greisch J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, éd. J. Millon, "Krisis" dizisi, 2002.

Greisch J., Kearney R., (ed.) *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1998), Paris, Cerf, 1991.

Jervolino D., *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* (Paul *Ricœur* 'ün ilk kez yayınlanan "Lectio Magistralis" başlıklı yazısıyla birlikte), Paris, Ellipses, "Philo" dizisi, 2002.

Mongin O., *Paul Ricœur*, Paris, Le seuil, "Les contemporains" dizisi, 1994 (yeni basımı: "Points Seuil" dizisi, 2002).

Foessel M., Mongin O., *Paul Ricœur. De l'homme coupable à l'homme capable*, Adpf, www. adpf.asso.fr, 2005.

Abel O. ve Loriga S. (ed.), *La juste mémoire, Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006.

Porée J. ve Vincent G. (ed.), *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricœur*, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

Dergiler

"Paul *Ricœur*", Paris, *Esprit*, no: 7-8, 1988.

"Paul *Ricœur*. Morale, histoire, religion. Une philosophie de l'existence", Paris, *Magazine littéraire*, no: 390, Eylül 2000.

"*Ricœur*" (Myriam Revault d'Allonnes ve François Azouvi'nin editörlüğünde), *Cahier de l'Herne*, Paris, éd. de l'Herne, 2004.

La pensée *Ricœur*", özel sayı, *Esprit*, 2006 3-4.

"*Ricœur* ou le pari de l'universel", Paris, *Foi et vie*, no: 5, Aralık 2004.1

"Reconnaissance. Paul *Ricœur*", Strasbourg, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, cilt 86, no: 1, Ocak-Mart 2006.

REFERANS SÖZLÜKLER
FİLOZOFLAR DİZİSİ



LACAN SÖZLÜĞÜ

LEVINAS SÖZLÜĞÜ

DERRIDA SÖZLÜĞÜ

DELEUZE SÖZLÜĞÜ

MERLEAU-PONTY SÖZLÜĞÜ

RICŒUR SÖZLÜĞÜ

FOUCAULT SÖZLÜĞÜ

LEIBNIZ SÖZLÜĞÜ

KIERKEGAARD SÖZLÜĞÜ

SPINOZA SÖZLÜĞÜ

ROUSSEAU SÖZLÜĞÜ

DESCARTES SÖZLÜĞÜ

REFERANS KİTAPLAR DİZİSİ



TARİH FELSEFESİ

Doğan Özlem

•

ETİK-AHLAK FELSEFESİ

Doğan Özlem

•

BİLGİ FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

•

EĞİTİM FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

•

SİYASET FELSEFESİ

Derda Küçükalp

FİKİR MİMARLARI DİZİSİ



HEGEL	NEJAT BOZKURT
KANT	NEJAT BOZKURT
EINSTEIN	NEJAT BOZKURT
BENJAMİN	BESİM F. DELLALOĞLU
GOETHE	GÜRSEL AYTAÇ
FREUD	CENGİZ GÜLEÇ
NIETSZCHE	K. SARIALİOĞLU– M. BATMANKAYA
SOKRATES	AHMET CEVİZCİ
HUSSERL	KASIM KÜÇÜKALP
BERGSON	ALİ OSMAN GÜNDOĞAN
PAVLOV	UĞUR AKPUR
MILL	CENGİZ ÇAĞLA
ARISTOTELES	KAAN H. ÖKTEN
MEVLÂNÂ	MEHMET KANAR
HEIDEGGER	AHMET AYDOĞAN
FÂRÂBÎ	H. GAZİ TOPDEMİR
İBN SÎNÂ	H. GAZİ TOPDEMİR
GALILEO	H. GAZİ TOPDEMİR – S. YİNİLMEZ
SCHOPENHAUER	AHMET AYDOĞAN
KIERKEGAARD	KAMURAN GÖDELEK
LACAN	NAMİ BAŞER
BAUDRILLARD	OĞUZ ADANIR
HUME	ÖRSAN K. ÖYMEN
FOUCAULT	VELİ URHAN
İBN RÜŞD	H. GAZI TOPDEMİR
FICHTE	ARSLAN TOPAKKAYA

EĞİTİM DİZİSİ



EĞİTİM ÜZERİNE
Aristoteles

•

GREKLERDE EĞİTİM DÜŞÜNCESİ
T. Davidson

•

EĞİTİM ÜZERİNE
Immanuel Kant

•

BİR EĞİTİM ÜLKÜSÜ OLARAK
RUH YÜCELİĞİ
Friedrich Schiller

•

AHLAK EĞİTİMİ
Emile Durkheim

•

İNSAN SOYUNUN EĞİTİMİ
G. E. Lessing

Ricœur, yeni kavramlar yaratmaktansa mevcut haliyle dile yaslanan nadir düşünürlerdendir. Olağan dilin bu hazineleri ona göre sorunları ilk kavrayışımızla bağlantılıdır. Saf tanımlardan yola çıkarak dilde bir *tabula rasa* oluşturulacağına inanmaktansa, felsefenin bu felsefi olmayan kaynaklarından hareket etmek ona göre her zaman tercih nedenidir.

Onun yaptığı daha ziyade bir "karşılıklı konuşma", yorumlayarak kavramlardaki anlam belirsizliğini çözmektir. Bu yüzden kitaplarının bazıları art arda gelen okuma parçalarının bir diyalog halinde sıralanması gibidir. Zaten okumak da, başkasının söz dağarını kendimize uyarlamak ve söylemimizi, başkasının söylemiyle kaynaşmaya alıştırma bakımından başkasına gösterilen saygı değil midir?

Ricœur bir terimin kavramsal alanını veya bir söylemin sentaksını sabırla bozarak ve yeniden yaparak, sınırları ya da çıkmazları her seferinde yeniden aramaktan hiç vazgeçmez. Kullandığımız kelimelerin anlamları hakkındaki basit görünen sorular, Ricœur felsefesinde büyük meseleleri ve kavramlar alanını yeniden inşa etme tarzıdır.



ans Sözlükler / Filozoflar Referans Sözlükler / Filozof

ISBN 978-605-02-0021-8
9 786050 200218
SAY YAYINLARI

7,50 TL

online satış:
www.saykitap.com