cogito

PAUL RICŒUR

zaman ve anlatı: dört

anlatılan (öykülenen) zaman

Çevirenler: Umut Öksüzan - Atakan Altınörs

YKY
Yapı Kredi Yayınları

Paul Ricœur, Fransız felsefecisi ve yorumbilimcisi (1913-2005). Rennes Lisesi'ni bitirdikten sonra Rennes Üniversitesi ile Sorbonne'da öğrenim gördü. Strasbourg, Sorbonne ve Nanterre Üniversiteleri (Fransa) ile Columbia, Yale, Chicago Üniversitelerinde (ABD) ders verdi. Fenomenoloji ve Yorumbilim İncelemeleri Merkezi'ni (Paris) yönetti. Çalışmalarıyla yorumbilimin gelişmesine büyük katkıda bulundu.
Başlıca yapıtları: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi) [M. Dufrenne ile birlikte, 1947]; *Philosophie de la volonté* (İrade Felsefesi) [3 cilt, 1950-1960]; *Histoire et vérité* (Tarih ve Gerçeklik) [1955]; *De l'interprétation. Essai sur Freud* (*Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, 2007) [1965]; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (*Yorumların Çatışması*, 2009) [1969]; *La Métaphore vive* (Canlı Eğretileme) [1975]; *Temps et récit* (*Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, YKY, 2007; *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, YKY, 2009; *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, YKY, 2012) [4 bölüm 1983-1985]; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II (Metinden Eyleme. Yorumbilim Denemeleri II) [1986]; *Soi-même comme un autre* (*Başkası Olarak Kendisi*, 2010) [1990]; *Lectures 1, 2, 3* (Okumalar 1, 2, 3) [1991-1994]; *La Critique et la conviction* (*Eleştiri ve İnanç*, YKY, 2010) [söyleşi, 2005]; *L'Idéologie et l'utopie* (İdeoloji ve Ütopya) [1997]; *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (*Hatıra, Tarih, Unutuş*, 2012) [2000]; *L'Herméneutique biblique* (Kutsal Kitap Yorumbilimi) [2001]; *Sur la traduction* (*Çeviri Üzerine*, YKY, 2008) [2004]; *Écrits et conférences I, II* (*Yazılar ve Konferanslar, I, II*) [2008]; vb. (Ayrıca bkz. *Cogito*, "Paul Ricœur Özel Sayısı", 56, Güz 2008).

Umut Öksüzan: Galatasaray Üniversitesi'nde iletişim alanında lisans, felsefe alanında yüksek lisans öğrenimi gördü. Felsefe doktorasını Galatasaray Üniversitesi ve Paris-Est Üniversitesi'nde "Martin Heidegger Düşüncesinde Özgürlük" başlıklı teziyle tamamladı. Galatasaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde görev yapıyor. Çağdaş felsefe alanında çalışıyor.

Atakan Altınörs: Felsefe alanında lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimi gördü. Dokuz ay boyunca Burgonya Üniversitesi'nde burslu olarak bulundu. 2012 yılında doçent oldu. 2002 yılından beri Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Dil felsefesi başta olmak üzere, araştırmaları analitik felsefe, Yeniçağ felsefesi, epistemoloji gibi alanlarda yoğunlaşan yazarın çeşitli hakemli dergilerde yayımlanmış Platon, Locke, Berkeley, Rousseau, Herder, Chomsky gibi filozoflar hakkında birçok makalesi yanında Descartes, Leibniz, Bergson, Renan, Ricœur gibi filozoflardan yaptığı çevirileri mevcuttur. Telif çalışmaları arasında *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz* (Efil yay.) ve *50 Soruda Dil Felsefesi* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı yay.) başlıklı kitaplar bulunmaktadır.

Paul Ricœur'ün
YKY'deki kitapları:

Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis *(2007)*
Çeviri Üzerine *(2008)*
Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı *(2009)*
Eleştiri ve İnanç *(2010)*
Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda
Zamanın Biçimlenişi *(2012)*
Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman *(2013)*

PAUL RICŒUR

Zaman ve Anlatı

4. Anlatılan (Öykülenen) Zaman

Çevirenler:
Umut Öksüzan - Atakan Altınörs

YKY
Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 3941
Cogito - 206

Zaman ve Anlatı – 4. Anlatılan (Öykülenen) Zaman / Paul Ricœur
Özgün adı: Temps et Récit III: 4. Le temps raconté
Çeviren: Umut Öksüzan - Atakan Altınörs

Kitap editörü: Korkut Erdur
Düzelti: Filiz Özkan

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Pasifik Ofset Ltd. Şti.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Haramidere - Avcılar / İstanbul
Telefon: (0 212) 412 17 77
Sertifika No: 12027

Çeviriye temel alınan baskı: Seuil, 1984
1. baskı: İstanbul, Ağustos 2013
ISBN 978-975-08-2607-8

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2010
© Editions du Seuil, 1985.

Sertifika No: 12334
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

Dördüncü Bölüm: Anlatılan (Öykülenen) Zaman • 7
Giriş • 9

Birinci Altbölüm:
Zamansallığın Aporetiği • 17

1 Ruhun Zamanı ve Dünyanın Zamanı
Augustinus ile Aristoteles Arasında Geçen Tartışma • 21

2 Görüsel Zaman veya Görünmez Zaman?
Husserl Kant'a Karşı • 41
1. Zamanın belirişi: Husserl'in içsel zaman bilinci hakkındaki "Dersleri" • 42
2. Zamanın görünmezliği : Kant • 76

3 Zamansallık, Tarihsellik, İç-Zamansallık
Heidegger ve "Sıradan" Zaman Kavramı • 100
1. Yorumbilimsel fenomenoloji • 104
2. Kaygı ve zamansallık • 109
3. Zamansallaştırma: gel-ecek, oldu, mevcut-kılmak • 117
4. Tarihsellik (Geschichtlichkeit) • 122
5. İç-zamansallık (Innerzeitigkeit) • 137
6. "Sıradan" zaman kavramı • 147

İkinci Altbölüm:
Anlatının Poetikası: Tarih, Kurmaca, Zaman • 167

1 Yaşanmış Zaman ve Evrensel Zaman Arasında:
Tarihsel Zaman • 175
1. Takvim zamanı • 176
2. Nesillerin oluşturduğu dizi: çağdaşlar, önceller ve ardıllar • 184
3. Arşivler, belge, iz • 196

2 Kurmaca ve Zaman Hakkında İmgesel Çeşitlemeler • 212
1. Tarihsel zamanın etkisizleştirilmesi • 213
2. Yaşanmış zaman ve dünyanın zamanı arasındaki fay hattı üzerine çeşitlemeler • 214
3. Fenomenolojinin içsel aporileri üzerine çeşitlemeler • 220
4. İmgesel çeşitlemeler ve ideal-tipler • 229

3 Tarihsel Geçmişin Gerçekliği • 235
1. "Aynı"nın işareti altında: geçmişin şimdide "yeniden-canlandırılması" • 238
2. "Başka"nın işareti altında: geçmişin negatif bir ontolojisi mi? • 246
3."Benzeşen"in işareti altında: mecazbilgisel bir yaklaşım mı? • 253

4 Metnin Dünyası ve Okurun Dünyası • 264
1. Poetikadan retoriğe • 268
2. Metinle okuru arasında retorik • 276
3. Okumanın fenomenolojisi ve estetiği • 281

5 Tarih İle Kurmacanın Kesişmesi • 305
1. Tarihin kurmaca haline getirilmesi • 307
2. Kurmacanın tarihsileştirilmesi • 318

6 Hegel'den Vazgeçmek • 323
1. Hegel'in girişimi • 324
2. İmkânsız bütünsel dolayım • 337

7 Tarihsel Bilincin Bir Yorumbilimine Doğru • 345
1. Gelecek ve onun geçmişi • 346
2. Geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmak • 360
3. Tarihsel şimdi • 381

Sonuçlar • 399
1. Zamansallığın ilk aporisi: anlatısal özdeşlik/kimlik • 403
2. Zamansallığın ikinci aporisi: bütünlük ve bütünleşme • 411
3. Zamanın anlaşılmazlığı aporisi ve anlatının sınırları • 428

Kaynakça • 449

Kavramlar Dizini •469

Özel Adlar Dizini • 479

IV

ANLATILAN (ÖYKÜLENEN) ZAMAN

Zaman ve Anlatı'nın dördüncü bölümü araştırmamızı yönlendiren varsayımın mümkün olduğunca eksiksiz bir açıklamasını yapmayı hedefliyor. Söz konusu varsayım şöyle dile getirilebilir: Anlatı *biçimlerinin* her birinde yürütülen düşünme faaliyeti zamana ilişkin deneyimin *yeniden-biçimlendirilişinde* tamamlanır. Anlatı, eylem ve yaşam düzlemleri arasındaki üçlü mimetik ilişkiye dair şemamız uyarınca,[1] bu yeniden-biçimlendirme yetisi *mimesis*'in üçüncü ve son anına denk gelir.

Bu dördüncü bölüm iki altbölümden oluşuyor. İlk altbölüm yeniden-biçimlendirme yetisini, göreceliliğini sağlayan *zamansallığın aporetiğiyle* [*aporétique de la temporalité*] ilişkilendirmeyi amaçlıyor. Bu anlayış, Augustinus'un metnini okuduğumuz sırada kısaca değinilen bir yargıyı, yani her ne kadar ilkesel açıdan hiçbir apori tarafından oluşturulamayacağı ileri sürülse de, aporiden bütünüyle sıyrılmış hiçbir zamansallık fenomenolojisi yoktur yargısını genelleştirmektedir. Zamansallığın aporetiği yoluyla yeniden-biçimleniş sorusuna bu tarz bir giriş yapmanın doğruluğunu tesis etmek gerekiyor. İnsan deneyiminin ikinci derecede anlatısallaştırılması olarak adlandırılabilecek hususa doğrudan hücum etme arzusundaki başka bir kişi, zamansal deneyimin anlatı yoluyla yeniden-biçimlendirilmesi sorununu, meşru bir biçimde psikolojinin,[2]

1 Bkz. I. cilt, s. 105 *vd.*

2 Bu konuda klasikleşmiş eserler: P. Janet, *Le Développement de la mémoire et de la notion de temps*, Paris, A. Chahine, 1928; J. Piaget, *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, PUF, 1946; P. Fraisse, *Psychologie du temps*, Paris, PUF, 1957, 2. Baskı, 1967 ve *Psychologie du rythme*, Paris, PUF, 1974. Sorunun güncel hali için başvurulacak eserler: Klaus F. Riegel (ed.), *The psychology of Developpement and History*, New York ve Londra, Plenum Press, 1976; Bernard S. Gorman ve Alden Wessman (ed.), *The Personal Experience of Time*, New York ve Londra, Plenum Press, 1977 (özellikle, Wessman ve Gorman, "The Emergence of Human Awareness and Concepts of Time" (s. 3-58); Klaus F. Riegel, "Towards a Dialectical Interpretation of Time and Change" (s. 57-108). Psikoloğun ve felsefecinin bakış açıları arasındaki yaklaşım farkını şu şekilde açıklayabiliriz: Psikolog, sosyal

sosyolojinin[3], genetik antropolojinin[4] veya edebi ve tarihsel kültürlerin (anlatı bileşeni bunlarda en güçlü belirleyici olarak ortaya çıktığı ölçüde) günlük yaşam, kendine ve ötekine dair bilgi, bireysel ve kolektif eylem üzerindeki etkilerini saptamaya yönelik bir ampirik araştırmanın kaynaklarından yararlanarak ele alabilirdi. Ancak, bu etüdün sıradan gözlemin sınırlarında kalmaması istenmişse benim sahip olmadığım psiko-sosyolojik sorgulama ve çözümleme araçlarına başvurmuş olması gerekirdi. Sözünü ettiğim bu yetkin olmama nedeninin dışında izleyeceğim sırayı ayrıca onu fiili olarak belirleyen felsefi değerlendirmeyle doğrulamak istiyorum. Bir kavramın zamansal deneyim kavramı olarak adlandırılmayı hak etmesi için davranışın anlatısallık aracılığıyla yeniden-biçimlendirilişine ilişkin zamansallık nitelikleri örtük halde bulunan vehçelerin betimlenmesi işiyle sınırlandırılmamış olması gerekir. Söz konusu kavramın radikal olması ve zamanı nesneleştiren deneyimleri –ki bu tarihyazımı ve anlatıbilimle yürütülen tartışmaya üçüncü taraf olarak zaman bilincinin fenomenolojisini dahil etmeden gerçekleştirilemez– gün yüzüne çıkarması gerekir. Aslında bu değerlendirme, Aristoteles'in *Poetika*'sını incelemeden önce Augustinusçu zaman anlayışını yorumladığımız birinci bölümden beri bize rehberlik ediyor. Dördüncü bölümde sergilenecek çözümlemelerin akışı daha ilk bölümde belirlenmişti. Zamansal deneyimin yeniden-biçimlendirilmesi sorunu, anlatısallığın insan davranışı üzerindeki etkilerine dair psiko-sosyolojik bir yaklaşımın sınırları içinde kalamıyordu. Felsefi nitelikli bir tartışmanın barındırdığı daha büyük riskleri göze alması gerekiyordu. Kapsamının bütünü dikkate alındığında öyküleme işleminin aporilere spekülatif olmadığı kuşku

ve kişisel gelişim sürecinde zamana dair kavramlar nasıl belirir sorusuna yanıt ararken, felsefeci daha radikal bir soruyla, gelişim psikolojisine ereksel bakımdan rehberlik eden kavramların anlam içeriğine dair soruyla uğraşır.

3 E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, PUF, 1968; M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 ve *Mémoire et Société* (ölümünden sonra yayımlanan bir eser), PUF, 1950, *la Mémoire collective* başlığıyla yeniden basılmıştır, Paris, PUF, 1968; G. Gurvitch, *La Multiplicité des temps sociaux*, Paris, CDU, 1958.

4 A. Jacob, *Temps et Langage. Essai sur les structures du sujet parlant*, Paris, Armand Colin, 1967.

götürmez, *poetik* bir "çözüm" sunup sunmadığını, sunuyorsa nasıl sunduğunu bilmek bu felsefi tartışmanın konusunu oluşturuyor. Dolayısıyla zamanın anlatı aracılığıyla yeniden-biçimlendirilmesi sorunu, *zamansallığın aporetiği* ile *anlatısallığın poetikası*nın karşılaştırılması düzeyine taşınmış bulunuyor.

Bu formülleştirme sadece *İtiraflar*'ın XI. kitabından daha önce öğrendiklerimizle yetinmez, zaman fenomenolojisinin dayandığı ilkenin apori nitelikli olduğu savını otorite olarak kabul edilen iki örnekte, Husserl'in geliştirdiği içsel zaman bilinci fenomenolojisinde ve Heidegger'in geliştirdiği zamansallığın yorumbilimsel fenomenolojisinde doğrulamaya çalışıyorsak geçerlidir.

İlk altbölüm bütünüyle *zamansallığın aporetiğine* ayrılacaktır. Bu aporetik, *olduğu haliyle*, eylem *mimesis*inin (ve bunun zamansal boyutunun) evrelerinden birine ya da diğerine atfedilmesi gerektiği için değil, aslında anlatıya ilişkin belirli bir kurama bağlı kalmadan kendisini geliştirmiş refleksif ve spekülatif bir düşüncenin eseri olduğu içindir. Kurmaca olduğu kadar tarihsel olan anlatı poetikasının zamanın aporetiğine verdiği *yanıt*, bu anlayışı ancak zamanın anlatı*da* biçimlendirilmesi ile zamanın anlatı*yla* yeniden-biçimlendirilmesi arasındaki eşiği aştığında üçlü mimetiğin çekim alanına sokabilir. Bu nedenle, zamansallığın aporetiği, yukarda bilinçli olarak tercih edilmiş ifade uyarınca, yeniden-biçimlendirme sorununa bir *giriş* oluşturur.

Satrançta söylendiği gibi, zamanın anlatı aracılığıyla yeniden-biçimlendirilmesi sorununun ilerideki bütün yönelimi bu açılışın sonucudur. Yeniden-biçimlendirmenin felsefi statüsünün belirlenmesi, anlatı etkinliğinin zamansallığın aporetiğine denk düşmesini ve ona yanıt vermesini sağlayan yaratma kaynaklarının sınanmasından geçer.

Birinci altbölümdeki ilk beş ana başlık, aporetiğin ortaya çıkaracağı başlıca zorluğa, yani zamana ilişkin saf fenomenolojik perspektif ve kısaca kozmolojik olarak nitelendirebileceğim rakip perspektifin birbirine indirgenemezliğine, hatta birbirlerini gizleyişine odaklanıyor ve anlatı poetikasının, aporiyi çözemese de en azından çalıştırmak için hangi kaynaklara

sahip olduğu sorusuna yanıt aranıyor. Tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasında gönderge kapsamı ve bu iki büyük anlatı kipinin her birine ait hakikat iddiası bağlamında derinleşen bakışımsızlık bize rehberlik edecek. Aslında sadece tarihsel anlatı "gerçek", yani fiilen meydana gelmiş bir geçmişe gönderme yaptığını iddia eder. Oysaki kurmaca, *La Métaphore vive* [*Canlı Eğretileme*] başlıklı eserimin yedinci etüdünde keşfettiklerime yakın bir gönderge kipiyle ve hakikat iddiasıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla "gerçek"le ilişki kaçınılmaz bir sorundur. Tarih ne fiilen meydana gelmiş bir geçmişle ilişkisini sorgulamayı kendisine yasaklayabilir ne de *Zaman ve Anlatı*'nın birinci cildinde ortaya koyduğum gibi, tarihsel açıklamanın anlatı biçimiyle ilişkisini sorgulamaktan imtina edebilir. Fakat eğer sorun kaçınılmazsa, sınırlarını Frege'nin belirlediği sorgulama tipine ait olan gönderge terimlerinden tamamen farklı terimlerle yeniden formüle dökülebilir. Tarihle kurmacayı eşleştiren yaklaşımın zamansallığın aporetiklerine karşı sunduğu avantaj, klasik "gerçek" olmuş bir geçmişe gönderme sorununu (kurmacanın "gerçek dışı" varolanlarından farklı olarak) yeniden-biçimlendirme terimiyle tekrar formülleştirmeye teşvik etmesinde, aksini yapmaktan alıkoymasında yatmaktadır. Göndergenin epistemolojik boyutunun yeniden-biçimlendirmenin yorumbilimsel boyutuna tabi kılınmasına vurgu yaptığı ölçüde bu yeniden formülleştirme sözcük dağarcığındaki basit bir değişim olmanın ötesine geçer. Aslında tarihin geçmişle ilişkisi sorusu, tarihsel bilgiye dair epistemolojik açıklamanın tanıklıklarla, belgelerle, arşivlerle ilişkisini kendi alanına dahil ettiğinde ve François Simiand'nın, tarihi izler aracılığıyla elde edilen bilgi olarak nitelendirdiği meşhur tanımlaması bu ilişkiden türetildiğinde dahi; artık tarihin anlatıyla ilişkisi sorusuyla aynı sorgulama düzeyini paylaşmamaktadır. Bu tanımın anlamı ikinci derecede önem arz eden bir refleksiyon çerçevesinde sorulur. Araştırma olarak tarih, tarihsel bir anlatıyı desteklemeye yönlendirilmemiş geçmişin izlerini belge düzeyine çıkardığında dahi verili bir şey olarak belge üzerinde durur. Dolayısıyla belgenin icadı da bir epistemoloji sorusudur. Epistemolojik olmayan soru ise tarihin belgeleri icat

ederken –iki farklı anlamıyla icat etme– kendisini "gerçekten" meydana gelmiş olaylarla ilişkilendirdiğinin bilincine varmasını sağlayan hedeflemenin [*visée*] neyi imlediği sorusudur. Bu bilinç çerçevesinde belge *ize*, yani zamanı geldiğinde daha açık bir biçimde dile getireceğimiz gibi hem olmuştan ve artık olmayandan bir arta kalana hem de bunların bir imine dönüşür. Belgelere dayanan tarihçinin olmuş ama artık olmayana ulaşmasını sağlayan *ontolojik* hedeflemenin anlamının yorumlanması yorumbilime düşer. Daha bilindik sözcüklerle dile getirilecek olursa tarihin, anlatısını inşa ederken geçmişteki bir şeyi yeniden inşa ettiğini iddia etmesi nasıl yorumlanmalıdır? İnşa etmeyi yeniden inşa etmek olarak düşünmemize izin veren nedir? Bu soruyu kurmaca varolanların "gerçek dışı"lığı sorusuyla kesiştirerek anlatıda "gerçeklik" ve "gerçek dışılık" sorunlarını eş zamanlı olarak ilerletmeyi umut ediyoruz. *Zaman ve Anlatı*'nın ikinci cildinin sonunda ilan edildiği üzere, metnin dünyasıyla okurun dünyası arasında gerçekleştirilen okumadan kaynaklanan dolayımın bu çerçevede sınanacağını hemen söyleyelim. Bu yol üzerinde özellikle tarihsel "gerçeklik" olarak adlandırılan şeye kurmaca tarafından verilen hakiki paraleli arayacağız. Refleksiyonun bu evresinde *La Métaphore vive*'de korunan göndergenin dili nihai olarak aşılacak: "Gerçeğe" ve "gerçek dışına" ilişkin yorumbilim, analitik felsefenin gönderge sorusunu içine yerleştirdiği çerçevenin dışına çıkacak.

İlk beş ana başlığı takip eden ana başlıklarda tarihin ve kurmacanın ontolojik hedeflemeleri arasındaki uzaklık, *Zaman ve Anlatı*'nın birinci bölümünde tarihin ve kurmacanın kesişen göndergesi olarak adlandırabildiğimiz şeyi olumlayacak biçimde aşamalı olarak azaltılmaya çalışılacak. Bu işlemi, zamanın anlatı yoluyla yeniden-biçimlendirilmesinin[5] biricik olmasa da en önemli meselesi olarak değerlendiriyoruz. İkinci altbölüme girişte başlıca iki anlatı kipi arasındaki büyük uzaklığın azalması, somut bir çalışma olarak zamanın yeniden-biçimlendirilmesinde kaynaşmalarının sağlanması için izlenen stratejinin doğruluğunu göstereceğim. Burada sadece şunu belirtmekle

5 *Zaman ve Anlatı I*, s. 144-146.

yetineceğim: Kesişmeli gönderme adı verilen sorunun çözümünü, sırasıyla tarihe (I. ve III. ana başlıklar) ve kurmacaya (II. ve IV. ana başlıklar) ayrılan bölümleri birbirleriyle kesiştirerek aşama aşama inşa edeceğim.

İnceleme bağlamında değerlendirildiğinde zamanın bir-olmasının yol açtığı aporinin kozmolojik ve fenomenolojik perspektiflerin uyumsuzluğunun yol açtığından çok daha büyük zorluklar çıkardığı görülür. Zamanın bir-olması aporisinin sorunu genişletmesi son iki ana başlık altında konu edilecek. Aslında bütün fenomenolojiler Kant'a uyarak zamanın bir kolektif tekil olduğunu kabul eder, her ne kadar bu aksiyomun fenomenolojik bir yorumunu vermeyi başaramıyor olsalar da. Dolayısıyla Hegel'den alınan tarihin *bütünleştirilmesi* sorununun zamanın bir-olma aporisine anlatı bağlamında yanıt verip vermediğini sormak gerekecek. Sorgulamanın bu evresinde tarih terimi, tarihsel kipte ya da kurmaca kipinde olsun, hem anlatılan tarihi hem de insanların yaptığı ve maruz kaldığı tarihi kapsayacak. Bu soruyla birlikte, tarihsel bilincin ontolojik hedeflemesine uygulanan yorumbilim en geniş haline ulaşacak. Söz konusu yorumbilim, *Zaman ve Anlatı I*'in[6] ikinci bölümünde sergilenen *tarihsel yönelmişliğe* ilişkin çözümlemeyi sürdürüp nihai olarak aşacak. Tarihsel yönelmişliğe ilişkin çözümleme bilgi yöntemi olarak tarihsel "araştırma"nın hedeflemelerini konu ediyordu. Tarihin bütünleştirilmesi sorusu, iki anlamda da, tarih *yapma* bilinci ve tarihe *ait olma* bilinci anlamlarında, *tarihsel bilinç*le ilgilidir.

Anlatının zamanı yeniden-biçimlendirmesi, en geniş anlamıyla tarihin bütünleştirilmesi sorusu tarihyazımının ve kurmaca anlatının *birlikte* gerçekleştirdiği zamanın yeniden-biçimlendirilmesine dair soruya eklemlendiğinde sona erdirilmiş olacak.

Zaman ve Anlatı'nın üç cildinde yürütülen çözümlemelerin tamamı tekrar okunduğunda son bir çekincenin ifadesine giden yol açılacak: Acaba zamanın aporetiği, fenomenolojik ve kozmolojik perspektifler arasındaki çatışma ve zamanın bir-olma aksiyomuna dair yapılan fenomenolojik yorumlar sınan-

6 *Zaman ve Anlatı II*, s. 147-153.

dığında tamamıyla tüketilmiş midir? Zamandan kaynaklanan ilk iki aporiye göre daha derinde gizlenen bir diğer apori birçok kez karşımıza çıkmasına rağmen ayrı bir incelemeye konu edilmeden kenarda bırakılmamış mıdır? Ve bu açmaz, zamanın aporetiği anlatının poetikasıyla son bir kez karşı karşıya getirilmeden tanınamayacak anlatısallığın iç ve dış sınırlarına işaret etmiyor mu? Bu çekinceyi sonsöz biçiminde kaleme aldığım sonuç bölümünde inceledim.

BİRİNCİ ALTBÖLÜM

ZAMANSALLIĞIN APORETİĞİ

Bu son bölüme *mimesis* III[1] konusunda sözü edilen üçlü söyleşiye –tarihyazımı ve kurmaca anlatı yanında– üçüncü ortak olarak dahil olan zaman fenomenolojisine karşı konum alarak başlıyorum. İncelememiz, kapsamının bütünü dikkate alındığında *anlatı* kompozisyonunun zamana ilişkin yürütülen *spekülasyonun aporetik* karakterine karşı bir yanıt oluşturduğu tezinde temellendiği için bu konumlanma kaçınılmaz bir gereklilik. Ancak, tek bir örnek, Augustinus'un *İtiraflar* adlı eserinin XI. kitabı, zamana ilişkin spekülasyonun apori karakterini ortaya çıkarmak için yeterli değil. Hatta Augustinus'un değerli buluşunu, yani zamanın uyumsuz-uyumlu yapısını, birinci bölümün merkezi kanıtı lehine olacak biçimde derleme kaygısıyla hareket etmek bu keşfin bedeli olan aporileri incelemeye olanak tanımadı.

Augustinus'un zaman anlayışının içerdiği aporilere, ardıllarından bazılarının düşüncelerinde karşılaşılanlardan önce değinmek onun büyük buluşunu inkâr etmek değildir. Tam aksine, ele alınan ilk örnekte zaman kuramının benzersiz bir niteliğine işaret etmektir. Zamansallık fenomenolojisi, gerçekleştirdiği her ilerlemeye karşılık sürekli büyüyen bir aporiyle her seferinde daha da ağırlaşan bir bedel ödemek zorundadır. *Saf* fenomenoloji payesini hak ettiğini ileri sürebilecek tek fenomenoloji olan Husserl fenomenolojisi rakipleriyle yarış halindeyken bu her şeyi altüst eden yasayı sınayacaktır.

1 Bkz. Cilt I, s. 138-164. Zamanın aporetiğinin anlatının poetikasıyla ilişkisine dair yukarıda söylenenleri tekrar etmek gerekir mi? Anlatının poetikası *mimesis* döngüsüne meşru olarak katılır. Zamanın aporetiği ise özerk refleksif ve spekülatif düşüncede kaynağını bulur. Ancak poetikanın yanıt verdiği soruyu sorduğu ölçüde, soru ve yanıtın mantığı anlatının mimetiği ile zamanın aporetiği arasında ayrıcalıklı bir ilişki tesis eder.

Heidegger'in yorumbilimsel fenomenolojisi de, içsel zaman bilinci fenomelojisiyle bağını koparmış olsa da kurala uyar, kendisini önceleyen iki önemli örnekte karşılaşılan zorluklara yenilerini ekler.

1

Ruhun Zamanı ve Dünyanın Zamanı
Augustinus ile Aristoteles Arasında Geçen Tartışma

Zaman konusunda psikolojik kavrayış kozmolojik kavrayışa göre yadsınamaz ilerlemeler kaydetmiştir. Bu ilerlemeye rağmen kozmolojik zaman kavrayışını psikolojik zaman kavrayışıyla ikame edememesi Augustinus'un geliştirdiği kuramın en büyük başarısızlığını oluşturur. Apori tam olarak psikolojinin meşru bir biçimde kozmolojiye eklemlenmesine rağmen onu başka bir noktaya taşıyamamasından ve ne birinin ne de diğerinin ayrı ayrı değerlendirildiklerinde aralarındaki uyuşmazlığa ilişkin tatmin edici bir çözüm sunamamasından ileri gelir.[1]

Augustinus Aristotelesçiliğin yanıtsız bıraktığı ruhun zamanla ilişkisi sorununa kalıcı bir çözüm sunmuş olsa da Aristoteles'in temel kuramını, yani hareketin zamana öncelliği kuramını çürütmedi. Oysaki Aristoteles öncesinde bütün bir kozmoloji geleneği biçimlenir. Bu geleneğe göre ruhun zamanı doğurma kudreti olmasa da zaman bizi sınırlandıran, saran, sarmalayan ve bize hükmedendir. *İntentio* (toparlanma, yönelme) ile *distentio animi* (ruhun yayılması, dağılması) arasındaki diyalektiğin tek başına zamanın hükmedici niteliğini yarata-

1 Husserl'in ve Heidegger'in zaman fenomenolojisinde kaydettikleri ilerleme, geçmişe ilişkin Augustinus'un çözümlemesindeki çok daha derine gizlenmiş eksikleri ortaya çıkarır. Bu eksiklerin giderilmesi için önerilecek çözüm ise daha da vahim aporilere yol açacaktır.

mayacağına, hatta paradoksal bir biçimde bu niteliği gizlediğine inanıyorum.

Augustinus'un başarısızlığa uğradığı an tam olarak tinin *gerilmesi*nden yayılımın ve zamanın ölçüsünün ortak ilkesini türetmeye giriştiği andır. Bu bakımdan Augustinus'u hiçbir zaman, *ölçü*nün zamanın özgün niteliği olduğu inancına kapılmadığı ve daha sonra Bergson'un *Bilincin Dolayımsız Verileri Hakkında Deneme* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) başlığını taşıyan çalışmasında temel öğretisine dönüşecek zamanın, uzay tarafından tuhaf ve anlaşılmaz bir biçimde doğasının bozulması sonucu ölçülebilir hale geldiği savına bağlanmadığı için anmak gerekir. Augustinus'a göre, zamanın günlere ve yıllara bölünmesi ile Antik dönemde tüm hatiplerce bilenen uzun heceleri kısalarıyla karşılaştırma yeteneği zamana ait niteliklere işaret eder.[2] *Ruhun gerilmesi* (*distintio animi*) zamanın ölçüsünün olanağını oluşturur. Sonuçta kozmolojik savın çürütülmesi Augustinus'un ciddiyetle yürüttüğü kanıtlamanın dışında kalan bir konu değildir. Kanıtlamanın olmazsa olmaz halkalarından birini oluşturur. Ancak bu çürütme daha baştan yanlış bir yola sürüklenir: "Eğitimli bir insana güneşin ve ayın hareketlerinin zamanı oluşturduğunun söylendiğini işittim; ve ben bunu kabul etmedim" (*İtiraflar*, XI, 23, 29).[3] Zamanın bu başlıca iki gezegenin döngüsel hareketiyle basitçe özdeşleştirilmesi, Aristoteles'in çok daha incelikli, zaman hareket değildir, "harekete dair bir şeydir" (*ti tès kinèséôs; Fizik, IV, 11, 219 a 10*) savını Augustinus'un dikkatinden kaçırır. Dolayısıyla zamanın uzayışının ilkesini tinin *gerilmesi*nde aramaya mahkûm olur. Oysaki Augustinus'u bu aramayı başarıyla sonuçlandırdığını düşünmeye sevk eden kanıtlar sağlam değildir. *Tüm* hareketlerin –güneşin hareketi, çömlekçinin veya

2 Daha ilerde göreceğimiz gibi anlatı zekâsının geliştirdiği bir zaman kuramı da her ne kadar ölçülebilir zamanla yetinmiyor olsa da ondan tasarruf edemez.

3 Bu "eğitimli insan"ın kimliği hakkındaki çeşitli saptamalar için, bkz. Meijering (*Zaman ve Anlatı* I, s. 31, dipnot 1'de zikredilir); ayrıca şu esere başvurulabilir: J. F. Callahan, "Basil of Caesarea, A New Source for St. Augustine's Theory of Time", *Harvard Studies in Classical Philology*, no. 63, 1958, s. 437-454; ayrıca bkz. A. Solignac (*Zaman ve Anlatı* I, s. 21, dipnot 1'de zikredilir), "Note complémentaire" no. 18, s. 586.

insan sesinin hareketi– zaman aralıkları başkalaşıma uğramaksızın değişiklik gösterebileceğini, dolayısıyla hızlanabileceğini, yavaşlayabileceğini, hatta kesintiye uğrayabileceğini ortaya atan bir varsayım düşünülemez. Bu varsayım sadece yıldız hareketlerinin mutlak biçimde değişmez olduğunu kabul eden bir Yunanlı için değil, bugün dünyanın güneş etrafındaki hareketlerinin kesinlikle düzenli olmadığını bilen ve mutlak saat araştırmasını sürekli daha ileriye taşımak zorunda olan bizler için de düşünülemez. Yıllar ve aylar hesaplanırken *sabit* birim olarak alınan "gün" kavramında bilimin sürekli yaptığı düzeltmeler *mutlak düzenli bir hareket* araştırmasının, zamana dair ortaya atılan her ölçüyü yönlendirdiğini gösterir. Bu nedenle, güneşin hareketiyle ölçülmeseydi bir gün "bir gün" adını verdiğimiz şey olarak kalmazdı görüşü doğru değildir.

Zaman aralıklarını ölçmek için Augustinus'un harekete yapılan göndermeden tamamen vazgeçemediği doğrudur. Ama bu göndermeye oluşturucu bir rol vermemiş ve onu tamamen pragmatik bir işleve indirgemeye çaba göstermiştir: *Tekvin*'de ileri sürüldüğü gibi gökcisimleri sadece zamanları, günleri ve yılları işaret eden ışık kaynaklarıdır (*İtiraflar*, XI, 23, 29). Şüphesiz hareket halindeki cismin yola çıktığı ve vardığı yeri kayda geçiremezsek (*notare*) bir hareketin ne zaman başladığını ve sona erdiğini söyleyemeyiz. Ancak Augustinus, cismin hareketinin belirli bir noktadan diğerine "ne kadar sürede" gerçekleştiği sorusuna hareketi değerlendirerek yanıt verilemeyeceğine dikkat çeker. Böylece zamanın hareketten ödünç aldığı "işaretlere" yapılan başvuru ansızın yön değiştirir. Augustinus'un bundan çıkardığı ders zamanın hareketten farklı bir şey olduğunu ileri süren görüşle aynıdır: "Öyleyse zaman bir cismin hareketi değildir" (XI, *24*, 31). Aristoteles de aynı sonucu çıkarırdı. Ancak bu sonuç, zaman hareket değilse de harekete dair bir şeydir önermesiyle dile getirdiği temel kanıtının negatif cephesini oluştururdu. Augustinus ise zamanı güneşin, ayın ve gökcisimlerinin hareketiyle özleştiren daha az işlenmiş savı çürütmekle yetindiğinden kendi kanıtının diğer cephesini fark edemezdi.

Sonuç olarak Augustinus imkânsız bir iddiaya, *beklem*ede ve *anımsam*ada bunlara dair ölçünün ilkesini bulma iddiasına

girmeye mahkûm oldu. Dolayısıyla Augustinus'a göre şunu söylemek gerekir: Beklenen şeyler yaklaştıkça bekleme kısalır, anımsanan şeyler uzaklaştıkça anımsama uzar; bir şiir okuduğumda şimdiden yapılan transit geçiş, aynı niceliğin geleceği azaltmasına, geçmişi çoğaltmasına neden olur. Öyleyse Augustinus ile birlikte *neyin* çoğalttığını *neyin* azalttığını ve değişken süreleri karşılaştırmaya olanak veren *sabit* birimin ne olduğunu sormak gerekir.[4]

Maalesef ardışık süreleri birbirleriyle karşılaştırma zorluğu sadece bir derece geriler: Ne tinde durmaya devam ettiği varsayılan *izlenimlere* hangi yolla *doğrudan* erişilebileceği, ne de gökcisimlerinin hareketlerinden türetilmesine yasak getirdiğimiz *sabit* karşılaştırma ölçüsünü bu izlenimlerin nasıl sağlayabildiği anlaşılmaktadır.

Augustinus'un zamana ilişkin ölçünün ilkesini sadece tinin gerilmesinden türetmeye çalıştığında uğradığı başarısızlık bizi zaman sorununu diğer uç noktasından hareketle, yani doğadan, evrenden, dünyadan hareketle ele almaya davet eder (daha sonra birbirinden ayıracağımız bu ifadeleri geçici olarak eşanlamlı kabul ediyoruz, tıpkı anlam bakımdan karşıtlarını şu an için fark gözetmeksizin ruh, tin ve bilinç olarak adlandırdığımız gibi). *İki* erişim yolunun, hem tinden hem dünyadan hareketle erişimin serbest bırakılmasının anlatı kuramı için ne denli önemli olduğunu ileride göstereceğiz. Anlatı işleminin çeşitli biçimlerde yanıtladığı zamansallığın aporisi tam olarak zincirin iki ucunu, ruhun zamanını ve dünyanın zamanını tutma güçlüğünden ibarettir. Bu nedenle açmazın derinliklerine kadar inmek ve zamana dair geliştirilen psikolojik ve kozmolojik kuramların birbirlerini *gerekli kıldıkları* ölçüde karşılıklı olarak birbirlerini *gizlediklerini* itiraf etmek gerekir.

4 Augustinus bu iki soruya tek bir yanıt verir: Uzun heceleri kısa hecelerle karşılaştırdığımda, "hecelerin kendisini ölçmüş olmam, onlar artık yoktur, ama hafızamdaki bir şey orada sabitlenmiş halde durur" (*quod infixum manet*, XI, 27, 35). Aynı anda sabit birim kavramı örtük biçimde ortaya konmuş olur: "Şeylerin geçerken sende [tinimde] bıraktığı izlenim (*affectionem*) şeyler geçip gittikten sonra orada durmaya (*manet*) devam eder, ve mevcut olduğunda ölçtüğüm şey odur, geçerken onu üreten şeyler değildir" (*age*, 36).

Augustinusçu çözümlemenin tanımadığı dünyanın zamanının belirgin hale gelmesini sağlamak için Aristoteles'e kulak verelim ve bırakalım Aristoteles'in bile anlamına hâkim olmadığı kendisinden önce söylenmiş çok eski sözler çınlasın.

Aristoteles'i *Fizik*'in IV. kitabında, 219 a 34-35, zaman tanımına ulaştıran kanıtın üç aşamalı ilerleyişi adım adım izlenmeyi hak eder.[5] Bu kanıt zamanın harekete ilişkin olduğunu ama onunla bir ve aynı şey olmadığını ortaya koyar. Böylece zaman hakkındaki risale *Fizik*'e demir atmış olur. Öyle ki zamanın özgünlüğü onu, sadece lokal hareketi de kapsayan değişimin erişebildiği "ilke" olma düzeyine taşımaz[6]. *Fizik* II'nin başında yapılan *Doğa* tanımı hareketin zamana olan öncelliğini korumaya yönelik bu kaygıdan izler taşır: "Doğa şeyin hareketinin ve durağanlığının ilkesi (*arkhè*) ve nedenidir (*aitia*). Doğa şeyde dolayımsız bir biçimde ilinek olarak değil, öz olarak bulunur" (192 b 21-23).

Ancak zamanın hareket olmadığını (218 b 21 - 219 a 10) Aristoteles Augustinus'tan önce söyler[7]: Zaman her yerde ve her şeyde olmasına karşın değişim (hareket) her seferinde değişen (hareket eden) şeydedir; hız zamanı gerektirse de kendi

5 Şu yorumu benimsiyorum: Paul F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Münih, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964. Bu yoruma göre zaman hakkındaki risalenin (*Physique*, IV, 10-14) çekirdeği özenli bir biçimde üç aşamada inşa edilmiş daha kısa bir diğer risalede (218 b 9 - 219 b 2) bulunur. Bu risale bir seri diğer küçük risaleyle birlikte gevşek bir bağla merkezi kanıta bağlanır ve skolastiğin veya çağdaş felsefenin tartıştığı sorulara yanıt verir. Ruh ve zaman ilişkisi ve an soruları bu önemli eklerin birer parçasıdır. Victor Goldschmidt *Temps Physique et Temps tragique chez Aristote* (Paris, J. Vrin, 1982) başlığını taşıyan titiz ve aydınlatıcı olduğu denli sıradan çalışmasında zaman tanımını izleyen çözümlemeleri bu tanım çekirdeğine daha sağlam bir bağla bağlamayı dener. Ancak an için ayrı bir kader belirler (s. 147-189): zamanı geldiğinde ders niteliği taşıyan bu sayfalarda yer alan önerileri dikkate alacağız. – *Fizik*'in IV. kitabı söz konusu olduğunda Victor Goldschmidt'in çevirisinden alıntı yapıyorum. *Fizik*'in diğer kitaplarından yapılan alıntılarda H. Carteron'un çevirisinden (Paris, Les Belles Lettres, 2ème éd., 1952) yararlanıyorum.

6 *Fizik*, III, 1-3.

7 P.F. Cohen'den farklı olarak tanımı 219 a 11'den başlatan Goldschmidt bu negatif savı "ön açıklamalar" başlığı altında işler (*age*, 22-29). Bu küçük metin bölümlemesi sorununa gelince, Goldschmidt ukala durumuna düşmemek için metni yazarının yaptığıyla yetinmeyip inatla daha da kesinleştirme çabasına girilmemesini tavsiye eder.

kendini tanımlamak zorunda kalmamak adına zaman hızı içeremez, buna karşılık değişim hızlı ya da yavaş olabilir.

Öte yandan zamanın hareket *olmadan* olamayacağını ileri süren ve bu yolla Augustinus'un zamanın ölçüsünü tinin gerilmesinde temellendirme girişimini yerle bir eden kanıt dikkate değerdir: "Aristoteles, zaman ve hareketi birlikte algıladığımızı söyler... Ve tam tersine, bize bir zaman dilimi akıp gitmiş gibi geldiğinde, bununla birlikte ayrıca belirli bir hareket oluşmuş gibi gelir" (219 a 3-7). Kanıtın temel vurgusu algı etkinliği ve düşünce ile yapılan ayrım, daha genel anlamda zaman bilincinin öznel koşulları üzerine değildir. Vurgu yapılan hâlâ hareket terimidir: Eğer zaman algısı hareket algısı olmadan gerçekleşmiyorsa, bu, hareket var olmadan zamanın kendisinin var olamadığı anlamına gelir. Kanıtın birinci evresinde ulaşılan sonuç bunu teyit eder: "Öyleyse zaman ne hareket ne hareketsizliktir, açık olan işte budur" (219 a 2).

Zamanın değişime (harekete) olan bu bağımlılığı bir çeşit ilkel olgudur. İleride işimiz ruhun gerilmesini bu "harekete ilişkin şey" ile eklemlendirmek olacak. Zaman sorununun başlıca zorluğu buradan kaynaklanır. Zira ruhun gerilmesinin öncelikle "harekete ilişkin bir şey" olarak tanımlanan zamanla nasıl uzlaşabileceğini ilk başta anlayamıyoruz (219 a 9-10).

Bunu zaman tanımına yönelik gerçekleştirilen inşanın ikinci evresi izler. Bu evrede genel anlamda büyüklüğün uzay ve hareket üzerinden taşınması yoluyla önce ve sonra ilişkisi zamana uygulanır.[8] Kanıtı hazırlamak amacıyla Aristoteles öncelikle sürekliliğe sahip üç unsuru, yani büyüklüğü, hareketi ve zamanı yöneten benzerlik ilişkisini [*le rapport d'analogie*] ortaya koyar. Bir yandan "hareket büyüklüğü izler (*akolouthei*)" (219 a 10), öte yandan "zaman ve hareketin birbirine denkliği" gereği benzerlik hareketten zamana doğru yayılır (219 a 17).[9] Oysaki süreklilik belirli bir büyüklüğü sonsuza kadar bölme

8 Büyüklük hakkında, bkz. *Metafizik*, Δ 13 (*poson ti métrèton*) ve *Kategoriler*, 6.

9 "İzlemek" *fiili* hakkında, bkz. V. Goldschmidt, *age*, s. 32: " *Akolouthein fiili*... hep tek yönlü bir bağımlılık ilişkisine işaret etmez: Eşanlılık kadar ardışıklık da ifade edebilir". Daha ilerde ayrıca "hareket ve zamanın karşılıklı olarak birbirlerini belirdiği" söylenir (320 b 16, 23-24): "Öyleyse ontolojik bağımlılık değil, karşılıklı belirlenim eşliği söz konusudur" (*age*, s. 33).

olanağı değilse nedir?[10] Önce ve sonra arasındaki ilişki ise kaynağını böylesi bir sürekli bölme işleminde bulan sıra ilişkisinden ibarettir. Dolayısıyla *önce* ve *sonra* ilişkisi sadece harekette olması nedeniyle zamandadır ve sadece harekette olduğu için büyüklüktedir: "Eğer önce ve sonra büyüklükteyse, aynı anda büyüklükle benzerliği uyarınca zorunlu olarak harekettedir. Ama zamanın harekete denkliği gereği önce ve sonra ayrıca zamandadır" (219 a 15-18). Kanıtın ikinci evresi böylece tamamlanır: Yukarıda söylendiği gibi zaman harekete ilişkin bir şeydir. Harekete ilişkin olan nedir? Hareketteki önce ve sonra. Önceyi ve sonrayı büyüklüğe bağlı bir sıra ilişkisinde temellendirmeye ve büyüklüğün harekete, hareketin zamana benzerliği üzerinden bu ilişkiyi taşımaya çalışmanın zorlukları ne olursa olsun kanıtın ilerici niteliği şüphe götürmez. Zamandaki önceden ve sonradan başka bir şey olmayan *ardışıklık*, ilk ilişki değildir; benzerlik aracılığıyla ruhtan önce dünyada olan bir tür sıra ilişkisinden kaynaklanır.[11] Yine bu noktada indirgenemez bir şeye gelip dayanırız: Önce ve sonra kavrayışına tinin katkısı ne olursa olsun –ve ekleyelim, tin inşayı bu temel üzerinde anlatı etkinliğiyle gerçekleştirmesine rağmen–[12] ardışıklığı kendisinde ele almadan önce şeylerde bulur; ardışıklığı inşa etmeden önce ona maruz kalarak, hatta ardışıklık yüzünden acı çekerek başlar.

Aristoteles'in zaman tanımının üçüncü evresi konumuz açısından belirleyici niteliktedir. Önce ve sonra ilişkisini *sayısal* ilişkiyle tamamlar. *Sayı*nın devreye sokulmasıyla zaman tanımı

10 *Fizik*, VI, 2, 232 b 24-25 ve *Metafizik*, Δ 13.

11 Ruhun etkinliğine yapılan gönderme nedeniyle yolumuzu tekrar kaybetmeyelim. Ruhtan kaynaklanan ayrıştırma etkinliği olmadan öncenin ve sonranın ne zamanda ne de harekette farkına varabiliriz: "Ancak hareketi önce ve sonra olarak belirlediğimizde zamanı da biliyoruz ve hareket içinde önce ve sonra algısına ulaşınca zaman geçti deriz" (219 a 22-24); buna karşın kanıt "bilmek", "belirmek", "algılamak" fiilerinin değil, harekete özgü öncenin ve sonranın zamana özgü önceye ve sonraya öncel oluşunun altını çizer. Başlangıçta bilgi düzeyinde fark edilen öncellik sadece şeyler düzeyindeki aynı sırayı kanıtlar: Önce büyüklük, sonra hareket, daha sonra zaman (yer aracılığıyla): "Önce ve sonra ilk olarak yerdedir, zira, yere koyulmuştur" (219 a 14).

12 Joseph Moreau sürekli bu özelliğe vurgu yapar. (J. Moreau, *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Padoue, éd. Antenore, 1965).

tamamlanır: "Zira bu böyledir, zaman: Önceye ve sonraya göre hareketin sayısı" (219 b 2).[13] Kanıt bir kez daha zaman algısının bir niteliğine, düşüncenin iki uç noktayı ve bir zaman aralığını ayrıştırmasına dayanır; böylece ruh iki an olduğunu ve sınırları belirlenmiş zaman aralıklarının bu anlar sayesinde sayılabildiğini ilan eder. Bir anlamda, zekâ edimi olarak an'a ilişkin yapılan kesme işlemi belirleyicidir. "Zira bize zamanın özü olarak beliren şeyi an belirler; bunu bir kazanım olarak görelim" (219 a 29). Ancak hareketin ayrıcalığı yine de zayıflamaz. An'ı belirlemek –daha doğrusu iki an'ı saymak ve birbirinden ayrıştırmak için– ve sabit bir birim temelinde zaman aralıklarını karşılaştırmak için bir ruh gerektiği şüphe götürmez. Buna karşılık farklılıklara ilişkin büyüklük ve hareket algısı ile birbirine benzeştirilen üç *sürekli* [*continus*] arasındaki türetilme sırasını "izleyen" öncenin ve sonranın tabi olduğu sıra ilişkisi de gözden kaçırılmamalıdır. Aristoteles bu yolla zaman tanımlaması için önem arz eden şeyin sayılan sayı olmadığını, zamandan önce hareket hakkında söylenen sayılabilirlik niteliği olduğunu aydınlığa kavuşturur.[14] Bu değerlendirmelerden çıkarılacak sonuç, Aristoteles'in zaman tanımının –"önceye ve sonraya göre hareketin sayısı"– (219 b 2), her evresinde ruhun işlemlerinden başka bir şey olamayacak algı, ayrıştırma ve karşılaştırma işlemlerine yaptığı göndermeye rağmen ruha açıkça göndermede bulunmadığıdır.

İleride örtük "zaman bilinci" fenomenolojisini aydınlığa kavuşturma karşılığında ödenmesi gerekecek bedelin ne olduğuna yeteri kadar değineceğiz. Bu bedel Aristoteles'ten Augustinus'a dengeleyici hareketin Aristoteles'in zaman *tanımına* olmasa da bu tanıma götüren *kanıtlamaya* geri dönüşünden başka bir şey olamaz. Doğrusu, Aristoteles küçük ek risalelerden birinde "ruh olmasaydı zaman olabilir miydi, olamaz mıydı?" (223 a 21-22) sorusunu soran ve bu sorunun bizi sıkın-

13 J. F. Callahan zaman tanımında biçimin maddeye eklenişine benzer bir biçimde sayının harekete eklendiğini gözlemler. Sayının zaman tanımına dahil oluşu kelimenin tam anlamıyla *özseldir*. (J. F. Callahan, *Four Views of Times in Ancient Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1948, s. 77-82).

14 Sayılan ve sayılabilir arasındaki fark hakkında, bkz. P. F. Conen, *age*, s. 53-58 ve V. Goldschmidt, *age*, s. 39-40.

tıya sokan bir soru olduğunu kabul eden ilk kişidir. Saymak için, hatta bundan önce algılamak, ayrıştırmak ve karşılaştırmak için bir ruh, daha doğrusu zekâ gerekli değil mi?[15] Bazı gerekliliklerden dolayı esin kaynağını ruhun bu noetik etkinliğinde bulan zaman fenomenolojisi, zamana, zamanın hareket bağımlılığının sorgulanmaması kaydıyla özgünlük atfeder. Aristoteles'in, zaman tanımına noetik belirlenimlerin dahil edilmesine karşı çıkışını anlamak için zaman fenomenolojisinin, geliştirdiği çözümlemelerin temel eksenini başka bir noktaya taşıyamamasına yol açan söz konusu bu gerekliliklerin sonuna kadar gidilmesi önemlidir.

Bu gereklilikler nedir? Değişimin (ve hareketin) başlangıçtaki tanımında zaten belirgin halde bulanan *phusis*'te, yani ilkesinde ve nedeninde kök salmasını sağlayan önkoşullardır. Hareketin dinamizmini destekleyerek zamanın insana dair olanın ötesine geçen boyutunu koruma altına alan *phusis*'tir.

Ancak her ne kadar Aristoteles'in zaman felsefesi, ustası Platon'unkinden daha ileriye gitmiş olsa da *phusis*'i derinliğine yeniden kavuşturmak için Aristoteles'in Platon'dan öğrenip korumayı sürdürdüğü şeye dikkat etmek gerekir.[16] Dahası,

15 Aristoteles ruhu gerekli görür. Ancak bu ödünü verir vermez, yükümlülükten bahseder: "Ama bu, ne zamanın temel olarak varolmasına, ne de hareketin ruh olmaksızın varolabilmesine engel değildir" (223 a 27-28). Böylece yukarıda yaptığı gibi şu sonuca varır: "Önce ve sonra harekettedir ve sayılabilir olma niteliği taşımalarıyla zamanı oluştururlar" (223 a 28). Bir başka deyişle, *fiilen* saymak için bir ruh gerekliyse de, hareket tek başına zaman adını verdiğimiz "harekete ilişkin şeyi", yani sayılabilir olanı tanımlamak için yeterlidir. Noetik etkinlik [bilme edimi] zaman *tanımına* dahil edilmese de *kanıtlama*'tarafından her seferinde gerekli kılınır.

16 İncelememizin bu noktasında Platon'un *Timaios* diyaloğu, zamanın yeri olarak insan ruhunu değil, dünyanın ruhunu göstermesi ve dünyayı "modeline daha da benzer" (37 c) kılmayı nihai amaç edinmesi nedeniyle hatırlanmayı hak eder. Zaman, bu "hakikat gibi görünen masalda" Demiurgos'un davranışıyla neye eklenir? Taçlandırdığı dünya düzenine farklı olarak hangi mükemmellik ögesini ekler? Dünyanın ruhunun dikkat çeken ilk özelliği yapısının, zaman fenomenolojisinden önce kozmolojik olanı, psikolojik olanı, kendi kendine hareket etmeyi (*Phaidon*, *Phaedrus* ve *Yasalar* diyaloglarında olduğu gibi) ve bilgiyi (*logos*, *épistémè*, hatta *doxai* ve "hakiki ve sağlam" *pisteis*) bir araya getirmesidir. Daha dikkat çekici ikinci özelliği ise şudur: Zamanın mükemmeleştirdiği şey üst düzeyde diyalektik nitelik taşıyan ve bir seri "karışımla" biçimlendirilen ontolojik yapıdır. Bu karışımın terimleri bölünemez varoluş ve bölünenebilir varoluş,

Platon öncesi bir dönemden gelen, zamanı üretmediğimizi, zamanın bizi çevrelediğini, çembere aldığını ve korkutucu kudretiyle bize hükmettiğini, felsefemizden önce ve tüm bilinç

bölünemez Aynı ve bölünebilir Aynı, bölünemez fark ve bölünebilir farktır (F. M. Conford bu oldukça karmaşık ontolojik yapıyı diyagramla açıklar, F. M. Conford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*, Londra, Kedan Paul, New York, Harcourt, Brace, 1937, s. 59-67. Luc Brisson bu diyagramı yeniden ele alır ve diyaloğun bu çok zor bölümünün çok aydınlatıcı bir çevirisini sunar: Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon; un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, s. 275). Luc Brisson bu yolla zaman felsefesinin temellerini *Sofist* diyaloğunda geliştirilen "büyük türler" diyalektiğiyle aynı düzeye yerleştirirken *Aynı* ve *Başka* kutuplaşmasından hareketle *Timaios*'un bütün yapısını yeniden inşa edebilme olanağına kavuşur. Zaman ontolojisini insan psikolojisinden bir adım daha uzaklaştıran son bir özelliği ekleyelim: Bunlar kürenin iç çemberlerini Aynı çemberi ve Başka çemberi ile birlikte inşasını yöneten en üst düzeyde işlenmiş uyumlu ilişkilerdir (bölümler, aralıklar, orta noktalar [*μεσοτης, medietas, médiétés*], orantı ilişkileri). Zaman bu karmaşık diyalektiko-matematik yapıya ne ekler? Öncelikle büyük gök saati hareketlerinin birliğini belirler, bu nedenle bir tikeldir ("ebediyetin hareketli bir taklidi", 37 *d*). Daha sonra, gezegenlerin uygun olan yerlere yerleştirilmesi sayesinde (Ne mutlu ki Cornford 37 *d*'de geçen *agalma* sözcüğünü imge sözcüğüyle değil, *"a shrine brought into being for everlasting gods"* ifadesiyle, yani gezegenler ifadesiyle çevirir, *age*, s. 97-101), biricik zamanın günlere, aylara ve yıllara bölünmesini, özetle ölçüyü sağlar. Buradan da zamana ilişkin ikinci tanım türer: "Sayılara göre ilerleyen ebedi bir imge" (37 *d*). Gökcisimlerinin hızları eşitlenmiş tüm devinimleri başlagıç noktasına geri döndüğünde "zamanın mükemmel sayısı mükemmel yılı tamamladı" (38 *d*) diyebiliriz. Bu daimi geri dönüş dünyanın, hareketsiz dünyanın daimi süresine ilişkin verebileceği en sağlam yaklaşık bilgiyi oluşturur. Öyleyse ruhun gerilmesinin altında "gökyüzüyle birlikte doğduğu" için gökcisimlerine ilişkin bu ölçüler olmadan varolamayacak zaman –Zaman adını verdiğimiz şey– vardır (38 *d*). Zaman, dünyanın düzeninin bir vehçesidir: Ne düşünürsek düşünelim, ne yaparsak yapalım veya ne hissedersek hissedelim, zaman dairesel hareketin düzenini paylaştırır. Ancak bunu söylediğimizde harikanın gizemle yan yana geldiği noktaya dokunmuş oluruz: Semboller evreninde çember, geometricilerin ve gökbilimcilerin çemberlerinden daha fazlasını ifade eder; zamanın ruhuna dair kozmo-psikolojisinin altında zamanın bizi Okyanus gibi çembere aldığını, çevrelediğini her zaman bilen antik bilgelik gizlenir. Bu nedenle zamanı oluşturmayı amaçlayan hiçbir proje bizim de diğer varolanlar gibi Zaman'da olduğumuz hakikatini iptal edemez. Bilinç fenomenolojisinin soyutlayamayacağı paradoks budur: Zamanımız bütünü parçalara ayıran tinsel güçlerin baskısı altında yok olduğunda tüm çıplaklığıyla ortaya çıkan şey derenin yatağı, astral zamanın kayasıdır. Uyumsuzluk uyuma egemen olduğunda, umutsuzluğumuz, –zaman gökcisimlerinin insani olmayan düzenini son raddesine ulaştırdığı ve Platon'un kesinliğinden kuşku duymadığı muhteşem görüşünde– teselli olmasa bile bir dayanak ve huzur bulur.

fenomenolojimize rağmen öğreten yenilmez söze kulak vermek gerekir. Burada nasıl olur da Anaksimandros'un üremenin ve bozulmanın almaşıklığını "zamanın sabit düzenine[17]" tabi kılan zamanın gücü hakkındaki ünlü fragmanı akla gelmez?

Bu antik sözün yankısı Aristoteles'te, *Fizik* başlığını taşıyan eserin redaktörlüğünü üstlenen kişinin zaman hakkındaki temel risaleye eklediği küçük risalelerin bazılarında duyulmaya devam eder. Aristoteles bu ek risalelerin ikisinde, "zamanda olma"nın ne *anlama geldiğini* (220 b 32 - 222 a 9) ve *hangi* şeylerin "zamanda" olduğunu (222 b 30 - 223 a 15) sorar. Gündelik dilin bu ifadesini ve buna eşlik eden diğer ifadeleri kendi tanımına uygun bir anlamda yorumlamaya çalışır.

Ancak tam bir başarıya ulaştığını söyleyemeyiz. Şüphesiz, söylediği gibi, anlam bakımından zamanda varolmak, zaman varolduğunda varolmak ifadesinden daha fazlasını içerir: Bu "sayıda" olmaktır. Oysaki, sayıda olmak, "bir yerde olanın yer tarafından sarıp sarmalanması" gibi (221 a 18), sayı tarafından sarıp sarmalanmaktır (*périékhétai*). İlk bakışta, gündelik dilin ifadelerine ilişkin bu felsefi yorum önceki çözümlemeye dayanak oluşturan kuramsal kaynakların ötesine geçmez. Fakat önerilen yorumu aşan ifadenin kendisidir. Birkaç satır sonra daha da güçlenerek şu biçimde geri döner: "Zaman tarafından sarıp sarmalanmak". Bu ifade, zamana bağımsız ve zamanın "içinde" (221 a 28) kendisini açan şeylerden daha üstün bir varoluş verildiği izlenimini uyandırır. Sözcüklerin gücüyle sürüklenen Aristoteles, "şeyler bir biçimde zamanın eylemine maruz kalır" (221 a 30) önermesinin ileri sürülebileceğini kabul eder ve "zaman tüketir, her şey zamanın eyleminin etkisiyle yaşlanır, her şey zaman lehine silinir" (221 a 30 - 221 b 2) özdeğişini kendine mal eder.[18]

17 V. Goldschmidt, *age*, s. 85, n. 5 ve 6.

18 P.F. Conen buna pek şaşırmaz: "Zamanda olmak" ifadesinin imgesel bir temsile göndermede bulunduğunu düşünür. Bu temsil zemininde zaman, yerle benzerlik ilişkisi içine sokulur. Zaman bu temsil tarafından "sanki kendiliğinden bağımsız bir varoluşa sahip değilmiş, kendisini barındırdığı şeylerin üstünde açıyormuş gibi" kısmen şeyleştirilir (*age*, s. 145). "'Zamanda olmak' ifadesinin açıkça metaforik olan karakterini" not etmekle yetinebilir miyiz (s. 145)? Felsefi yoruma direnen daha ziyade eski mito-poietik arka plan değil midir? Conen'in

Aristoteles bir kez daha gizemi dağıtmaya koyulur: "Zira, zaman özü itibariyle daha ziyade bozulmanın nedenidir: Bu durum hareketin sayısı olmasından ileri gelir, oysaki hareket varolanı ortadan kaldırır" (*age*). Ancak bunda başarılı olur mu? Aristoteles'in birkaç satır sonra başka bir başlık altında aynı gizeme geri dönmesi tuhaftır: "Oysaki her değişim, doğası gereği, bir durumdan çıkarır (*ekstatikon*) [H. Carteron şöyle çevirmiştir: "bozandır"]; ve her şey zamanda doğar ve ölür; yine bu nedenle kimileri zamanın en bilge şey olduğunu söylemiştir, ancak Pythagorasçı Paron en cahil şey olduğunu söylemiştir, çünkü zamanda unuturuz: Ve zamanın kanaati daha makuldür" (222 b 16-20). Bir anlamda, bu noktada gizemli hiçbir şey yoktur: Aslında şeylerin meydana gelmesi ve ilerlemesi için *bir şey yapılması* gerekir. Şeylerin yerle bir olması için hiçbir şey yapmamak yeterlidir. Dolayısıyla sıkça yıkımı zamana atfederiz. Gizemden geriye bir konuşma biçimi kalır: "Aslında, zaman bu yıkımı gerçekleştirmez, yıkım arızi olarak zamanda da meydana gelir" (226 b 24-25). Tüm bu söylenenlere rağmen açıklama zamanı iğlenelemeyi bırakmış mıdır? Evet, ancak sadece bir noktaya kadar. Eyleyenin eylemeyi bıraktığında şeylerin bozulması ne anlama gelir? Felsefeci zamanın bu düşüşün nedeni olmasını yadsıyabilir: Hatırlanamayacak kadar eski bir bilgelik, *bozan değişim* –unutma, yaşlanma, ölüm– ile *sadece geçip giden zaman* arasındaki gizli çarpışmayı fark etmiş gibidir.

Bu çok eski bilgeliğin felsefi berraklığa direnişi Aristoteles'in zamana dair yaptığı tüm çözümlemeyi ipotek altına alan kavranması olanaksız iki hususa karşı *dikkatli* olmamızı gerektirecektir. Zamanın bir vehçesi olduğu hareket ile kendisini ayrıştıran ruh arasındaki konumunun muğ-

bu fırsatı kaçırmayıp söz konusu popüler ifadelerin dayanağını oluşturan felsefe öncesi görüleri hatırlattığı doğrudur (*age*, s. 146 *vd*). Heidegger bu ifadeye, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, G. A. XXIV (Fransızcaya çeviren J.-F. Courtine, *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985) başlıklı çalışmasında Aristoteles'in risalesinin planına dair yaptığı sunumda rastlar ve ifadeyi kendisine ait iç-zamansallık kavramıyla özdeştirmekle yetinir: "Zamanda olan bir şey iç-zamansaldır" [334] (285). *Mimesis* I düzeyinde "zamanda olmak" ifadesini eylemin zamansal karakterine ve dolayısıyla eylemin anlatısal önbiçimleniş karakterine dahil ettik. Biz de böylece "zamanda olmak" ifadesine kapıyı açmış olduk.

laklığı ve sabit olmayışı, kavranması zor ilk hususu oluşturur. Kavranması daha zor olan diğer husus ise Aristoteles'in *Fizik*'in III. kitabında da belirttiği gibi (201 b 24) harekettir: Mevcut Varlık ve Yokluk anlamları uyarınca hareket "belirsiz bir şey" (201 b 24) gibi gelmiyor mu? Olanak veya fiil olduğu iki durumda da belirsiz bir şey değil mi? Hareketi "olanak halinde bulunanın *entelecheia*'sı" olarak nitelendirdiğimizde ne anlıyoruz (201 a 10-11)?

Aristoteles'in zaman felsefesinde gerçekleştirdiğimiz kısa gezintiyi sonlandıran bu aporiler Augustinus'un "psikolojisi" lehinde yapılacak dolaylı bir savunmaya hizmet etmeleri için ortaya konmadı. Tam aksine, Augustinus'un Aristoteles'i çürütmediğini ve geliştirdiği psikolojinin kozmolojiyi ikame edemediğini, ama sadece ona eklendiğini savunuyorum. Aristoteles'e özgü aporilerin hatırlatılması, Aristoteles'in zaman felsefesinin Augustinus'a sadece kanıtlarının gücüyle değil, ayrıca bu kanıtların altında derinleşen aporilerin gücüyle de direndiğini gösterme amacı taşıyor: Zira bu kanıtlar, zamanın hareket içinde sabitlenmesinin ötesinde, temas ettikleri aporiler sayesinde hareketin varlık kipini kavrama amacıyla *Fizik*'in IV. kitabında sergilenen muhteşem kanıtlama ustalığının yeterli gelmediği *phusis*'te sabitlenmesine ilişkin bir şey söylüyor.

Zamansallık fenomenolojisine *rağmen* uçurumlara doğru gerçekleşen bu iniş, psikolojiyi kozmolojiyle ikame etme kabiliyetine sahip olabilir mi? Veya psikolojinin kozmolojiyi gizlediği kadar kozmoloji de psikolojiyi gizleme riskini taşır demek mi gerekiyor? Her ne kadar sisteme tutkun tinimiz için üzüntü verici olsa da bu rahatsız edici saptamaya teslim olmak gerekir.

Aslında fiziksel zamanın uzaması ruhun gerilmesinden türetilemese de karşılıklı olan aynı kısıtlama karakteriyle kendisini dayatır. Aksi yöndeki türetilmeye engel olan sadece Aristoteles'in *an* ve Augustinus'un *şimdiki zaman* kavramları arasındaki kavramsal açıdan aşılamaz uzaklıktır. Aristotelesçi an düşünülebilir olmak için sadece sayılabilir olduğu ölçüde hareketin sürekliliği içinde tin tarafından gerçekleştirilen bir kesme işlemini gerektirir. Oysaki bu herhangi bir kesme

işlemi olabilir: *Her* an eşit biçimde şimdiki zaman olmayı hak eder. Ancak bugün Benveniste'i takip ederek Augustinusçu şimdiki zamanın, konuşanın gerçekleştirdiği önerme faaliyetinin "şimdi"si olarak adlandırdığı anlar olduğunu söyleyebiliriz. Anın herhangi bir an ve şimdiki zamanın kendisini içeren önerme faaliyeti kadar tekil ve belirli olması, kısacası bu fark niteliği sorgulamamıza ilişkin iki sonuç doğurur. Bir yandan Aristotelesçi perspektifte tinin kesme işlemleriyle birbirinden ayırdığı iki an, hareketin nedeninden sonucuna doğru yöneliminden dolayı bir önceyi ve bir sonrayı belirlemek için yeterlidir. Öyleyse şunu söyleyebilirim: A olayı B olayını önceler, B olayı A olayının ardından gelir, ama buna rağmen A olayının geçmiş, B olayının gelecek olduğunu ileri süremem. Öte yandan Augustinusçu perspektifte gelecek ve geçmiş sadece bir şimdiki zamana, yani önerme faaliyetinin işaret ettiği ve nitelendirdiği bir an'a göreli olarak var olabilir. Ancak ve ancak önerme ediminin tasdik ettiği ve kendine gönderme ilişkisiyle donatılmış bir şimdiki zamana geçmiş öncel, gelecek ardıl olabilir. Sonuç olarak Augustinusçu perspektifte önce-sonra, yani *ardışıklık* ilişkisi şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek kavramlarına, dolayısıyla bu kavramlar üzerinde gelişen yönelme ve uzama diyalektiğine yabancıdır.

En azından Kant'tan önce, zaman sorununa ilişkin en büyük apori budur. *An* ve *şimdiki zaman* ikiliği bu aporiyi bütünüyle içerir. İleride anlatı işleminin hem bu aporiyi onayladığını hem de ona poetik nitelikli bir çözüm sunduğunu söyleyeceğiz. Aristoteles'in an'ın aporilerine karşı ileri sürdüğü çözümlerde kozmolojik an ve yaşanan şimdiki zaman arasında tesis edilebilecek bir uzlaşmanın belirtisini aramak boşunadır. Aristoteles'in çözümleri zamana dair verdiği tanımın –"hareket ile ilişkin bir şey"– düzenlediği alanda durur. Bu çözümler, zamanın hareket karşısındaki göreceli özerkliğine vurgu yapsa da hiçbir zaman zamanın bağımsızlığını ileri sürmez.

An'ın Aritotelesçi zaman kuramının temel parçasını oluşturduğunu yukarıda alıntılanan metin yeterince dile getirir: "Bize zamanın özü olarak görünen, an'ın belirlediğidir; bunu bir kazanım olarak kabul edelim" (219 a 29). Aslında an, önce-

nin sonu ve sonranın başlangıcıdır. Bu ayrıca ölçülebilir ve sayılabilir iki an arasındaki aralıktır. Bu açıdan an kavramı, zamanı zamanın *temeli* söz konusu edildiğinde harekete bağımlı kılan tanımla türdeştir: Üç sürekli arasındaki benzerlik uyarınca zamanın hareketle ve büyüklükle paylaştığı süreklilik içinde gerçekleşen sanal bir kesme işlemini dile getirir sadece.

Öz bakımından zamanın özerkliği, an'ın aporilerinin teyit ettiği gibi, bu temele ilişkin bağımlılığı hiçbir zaman yeniden sorgulamaya açmaz. An hakkındaki küçük ek risalelerden çıkan sonuç budur.

An'ın bir anlamda aynı, bir diğer anlamda başka olması nasıl mümkündür (219 b 12-32)? Çözüm üç sürekli, yani zaman, hareket ve büyüklük arasındaki benzerliğe gönderir. Bu benzerlik uyarınca an'ın kaderi "hareket ettirilmiş cismin" kaderini "takip eder". Oysaki bu sonuncu, "tanım gereği başka" olsa da özü bakımında aynı kalır. Dolayısıyla Coricos bir yerden bir yere taşınmış olması bakımından *aynı*dır, ama Lise'deyken veya pazardayken *başka*dır: "Öyleyse hareket ettirilmiş cisim bazen burada bazen orada olması bakımından farklıdır; ve an, zamanın harekete eşlik etmesi gibi, hareket halinde bulunana eşlik eder" (*age*, 22-23). Öyleyse açmazda bulunan sadece arızi bir safsatadır. Ancak an'ı *nokta*dan ayıran niteliklere ilişkin refleksiyonun yokluğu ödenmesi gereken bedeli oluşturur.[19] Oysaki

19 Augustinus hakkında bilgili bir okuyucu aporiden şu şekilde söz ederdi: Zamanın noktalarının hepsi birbirinden farklı olduğu ölçüde an her seferinde başkadır; buna karşılık hep aynı kalan, her seferinde söylem mercii tarafından içerildiği ve işaret edildiği sürece şimdiki zamandır. An ve şimdiki zaman ayırt edilmezse D. Ross'la birlikte şu söylenebilir: "Every now is a now" ve bu anlamda aynıdır. Ve "şimdi" sadece başkadır "by being an earlier or a later cross-section of a movement" (*Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, 1936, s. 867). Bu yolla an'ın özdeşliği bir totolojiye indirgenir. P. F. Conen, aporiye dair daha az totolojik bir yanıtı Aristoteles'in metninin ötesinde arayan yorumcular arasında Bröcker'i zikreder (s. 81). Bröcker'e göre an temeli bakımından şu anlamda aynıdır: "*das was jeweilig jetzt ist, ist dasselbe, sofern es Gegenwart ist, jeder Zeitpunkt ist, wenn er ist und nicht war oder sein wird, Gegenwart*". An hep farklıdır ama şu ölçüde: "*jeder Zeitpunkt war erst Zukunft, kommt in die Gegenwart und geht in die Vergangenheit*" (*age*). Bir başka deyişle an bir anlamda şimdiki zaman, bir diğer anlamda zamanın noktasıdır. Şimdiki zaman her seferinde sürekli farklılaşan zaman noktalarını kateden aynıdır. Bu çözüm şimdiki zamanı anla uzlaştırdığı ölçüde felsefi açıdan tatmin edicidir. Ancak bunun

Aristoteles'in harekete dair düşüncesi, hareket *kuvve* halinde bulunanın *fiili* olarak yorumlandığı ölçüde, bizi an'a dair belirli bir kavrayışa götürür. Bu kavrayış Augustinusçu şimdiki zamanı ilan etmeden, kuvvenin fiile geçmesi olayına bağlı bir şimdiki zaman kavramını devreye sokar. "Fiilen hareket halinde bulunanın önceliğinde şifresi çözülen mevcut an'a ilişkin öncelik" an'ın dinamizmiyle noktanın durağanlığı arasındaki farkı yaratıyor, *mevcut an*dan ve dolayısıyla geçmişten ve gelecekten söz edilmesini zorunlu kılıyor gibidir. Bunu ileride ele alacağız.

An'ın ikinci aporisi benzer bir soruna yol açar. Ne anlamda "zaman an sayesinde süreklidir ve an'a göre bölünür" (220 a 4) denilebilir? Aristoteles'e göre yanıt önce ve sonra arasındaki ilişkiye başka bir şey ilave edilmesini gerektirmez: Bir *sürekli* [*continuum*] içinde gerçekleştirilen her kesme işlemi ayırır ve birleştirir. Kesme ve bağlama olarak an'ın ikili işlevi şimdiki zaman deneyimine hiçbir şey borçlu değildir ve bütünüyle sonsuz bölünebilirlik aracılığıyla süreklinin tanımından türer. Ama yine de Aristoteles burada bir kez daha büyüklük, hareket ve zaman arasındaki dayanışmayı korumanın zorluğunu göz ardı etmez: Zaman değil hareket *durabilir*. Burada an noktaya sadece "bir biçimde" (*pôs*) "tekabül eder" (220 a 10):

Aristoteles'in önerdiği çözüm olmadığını, *ho potè* ifadesinin *substratum* anlamındaki alışıldık kullanımıyla bağını koparmış olduğunu ve an'ın özdeşliğinin "takip ettiği" öngörülen taşınmış olanın özdeşliğine an'ın gönderisini açıklamadığını itiraf etmek gerekir. P. F. Conen (*age*, s. 91) Ross'unki gibi Aristoteles'in metninden uzaklaşmak istemeyen ve şimdiki zaman ile an arasında yapılan ayrıma başvurmayan bir yorum önerir. An'ın özdeşliği farklı hareketlerin paylaştığı eşzamanlılık olacaktır. Ama sadece Kant'a başvurmak için Augustinus'tan kaçınan bu yorum Aristoteles'in kanıtından uzaklaşır. Aristoteles'in kanıtı an'ın özdeşliğinin tüm ağırlığını, bir diğer bakış açısına göre yaratıcı fark alternatifini oluşturan önce-sonra ilişkine yükler. V. Goldschmidt an'ın özdeşliğini yorumlamak amacıyla eşzamanlılığa yapılan bu başvuruyu dışarıda bırakır: "Aynı ve tek bir anda olmak" (218 a 11-12) eşzamanlı olmak değil, aynı *temele* sahip olmak anlamına gelebilir. "Özne birliğini öncesi ve sonrası iki şekilde özdeş kabul edilebilecek harekete iletir: Aynı ve tek bir hareketin temelini oluşturduğu ölçüde; ve özü itibariyle hareketten ayrı olarak her an'ın hareketli olanın gizilgücünü edime geçirdiği ölçüde" (s. 50). Sonuç olarak V. Goldschmidt'in tüm yorumu boyunca ısrarla altını çizdiği an'ın bu fiili durumu, an ve nokta arasındaki benzerliğin ötesindeki an'ın dinamizmini oluşturur.

aslında an yalnızca kuvve halinde böler. Ama hiçbir zaman fiile geçemeyecek kuvve halindeki bölme nedir? Tanım gereği durağan haldeki bir doğru anlamında zamanı konu ettiğimizde ancak zamanı bölme olanağı kavranabilir hale gelecek. Öyleyse zamanın an aracılığıyla bölünmesinde kendine özgü bir şey olmalıdır. Ayrıca zamanın sürekliliğini sağlamak an'ın yetilerinden biri olmalıdır. Başlıca vurgunun zamanın harekete bağımlılığına yapıldığı Aristoteles'inki gibi bir perspektifte, an'ın birleştirme kudreti temelini hareket edenin dinamik birliğinde bulur. Bu hareket eden çok sayıda sabit noktadan geçerken aynı ve tek bir hareket eden olarak kalır. Ancak hareket edenin hareketinin birliğine tekabül edecek dinamik "şimdi" zamansal bir çözümlemeye çağrı yapar. Bu çözümleme an'ın bir biçimde noktaya tekabül etmesini sağlayan basit benzerliğin ötesine gider. Burada Augustinus'un çözümlemesi Aristoteles'in çözümlemesinin imdadına yetişmiyor mu? Zamansal sürekliliğin ve süreksizliğin ilkesini üçlü şimdiki zamanda aramak gerekmiyor mu?

Aslında "şimdiki zaman", "geçmiş", "gelecek" terimleri Aristoteles'in sözcük dağarcığına yabancı değildir. Fakat Aristoteles bu terimlerde sadece an'ın ve önce-sonra ilişkisinin bir belirlenimini görmek ister.[20] Onun için şimdiki zaman yalnızca *konumlandırılmış* bir andır. *Fizik*'te IV. kitap XIII. bölümde ele alınan gündelik dilin ifadeleri böyle bir mevcut an'ı açıklar.[21] Bu ifadeler an'ın aporilerini çözdüğünü iddia eden kanı-

20 Sözcük dağarcığındaki bu kayma arada düşülen şu notta gözlemlenebilir: "Ve zaman her yerde ve eşzamanlı olarak aynıdır; ama önce ve sonra aynı değildir: değişim de mevcut (*parousa*) olduğunda birdir, ancak geçmişte (*gégénèméné*) ve gelecekte (*mellousa*) farklıdır." (220 b 5-8). Böylece aporilere ilişkin tartışmaya sadece özdeşlik ve fark karşıtlığı uygun olduğu ölçüde Aristoteles zorlanmadan an ve önce-sonra idelerinden şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek idelerine geçiş yapar.

21 Aristoteles gündelik dilin ifadelerine ("bazen", "bir gün", "eskiden", "ansızın") ilişkin çözümlemelerin yanı başında şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek terimlerine başvurur: "Söylediğimiz gibi an zamanın sürekliliğini sağlar: Geçmiş ve geleceği birbirine bağlar; ayrıca zamanın sınırıdır (*péras*): Şu zamanın başlangıcı, bu zamanın sonudur" (222 a 10-12). Aristoteles noktayla benzerliğin tam olmayışını bir kez daha itiraf eder: "Ama bu durağan haldeki noktada göründüğü kadar açık görünmemektedir: Bunun nedeni an'ın kuvvede bölmesidir" (*age*, 1. 13-14). Birinci aporinin (farklı ve aynı an) yorumunda Bröcker'i takip

tın mantıksal omurgasına kolaylıkla indirgenmeye izin verir. Aristoteles'e göre bu açıdan herhangi bir an ile konumlandırılmış an veya şimdiki zaman arasındaki fark zamanın ruha göndermesinden daha uygun değildir. Nasıl ki sadece *gerçekten* sayılmış bir zaman fiilen anları ayrıştıran ve sayan bir ruhu gerektiriyorsa sadece belirlenmiş bir an da mevcut an olarak adlandırılır. Sadece harekete ilişkin *sayılabilir olanı* bilmek isteyen aynı kanıtlama benzer biçimde *herhangi* bir anı, yani tam olarak "[hareketin] öncesi ve sonrasını sayılabilir kılan şeyi" (219 b 26-28) bilmek ister.

Öyleyse Aristoteles'te *bölme ve birleştirme işlevleri dahilinde an'ın noktayla denkliğini sonuna kadar korumaya dair itiraf edilen zorluk* dışında an ve şimdiki zaman arasında bir diyalektiği gerektirecek hiçbir şey yoktur. Üçlü şimdiki zaman hakkındaki Augustinusçu bir çözümleme bu zorluğa eklemlenebilirdi.[22]

etmeyen P. F. Conen ikinci aporinin (bölen ve birleştiren an) yorumunda ona yaklaşır. Conen'e göre Aristoteles an'a dair iki kavrama sahipti: Temel bakımından bir olarak, öz bakımından farklı olarak değerlendirdiğinde aslında an'ı aynı doğru üzerindeki çok sayıda noktayla ilişkisi içinde kavrıyordu. Buna karşılık, 'şimdi'yi belli bir ölçüde hareket halindeki cismin birliği olarak tahayyül ettiğinde an'ı, cismin kaderini cismin hareketinin meydana gelişinde izlediği oranda, zamanı üreten bir şey olarak kavrıyordu: "Birinci kavrayışa göre çok sayıda 'şimdi' çok sayıda durağan noktaya tekabül eder; ikinci kavrayışa göre ise dinamik bir "şimdi" hareket eden cisme tekabül eder" (s. 115). Ama yine de P. F. Conen iki kavramı *sonunda* uzlaştırabileceğini düşünür (s. 115-116). Burada da V. Goldschmidt'in kudretin fiili ifadesine, dinamik an kavramına başvurması Conen'in yorumunu onaylar ve aydınlığa kavuşturur.

22 Bu yönde ilerlememesine karşın V. Goldschmidt XIII. bölümdeki sergilenen çözümlemeler hakkında şu gözlemde bulunur: "Burada, söz konusu olan oluşu içinde farklılaştırılmamış zaman değil, mevcut an'dan hareketle yapılandırılmış zamandır. Bu yapılandırılmış an sadece önceyi ve sonrayı değil (220 a 9), daha kesin bir ifadeyle geçmişi ve geleceği artık belirlememektedir" (*age* s. 98). Öyleyse zamana dair bir dar anlam ve bir geniş anlam veya eğer tercih ediliyorsa türetilmiş anlam ayrımı yapılmalıdır: "Öyleyse kendinde değerlendirilmediğinde, 'başka bir şeyle', bir gelecekle ('meydana gelecek') veya hâlâ yakın olan bir geçmişle ('meydana geldi') ilişkilendirildiğinde mevcut an *bugün* terimiyle kapsanan bütündür... Dolayısıyla noktasal an'dan itibaren yakın ve uzak geçmişe ve geleceğe doğru gerçekleşen bir genişleme hareketi izlenmektedir. Söz konusu bu hareket esnasında şimdiki zamanla ilişkilendirilmiş 'başka' olaylar her seferinde şimdiki zamanla birlikte belirli ve nicelikselleştirilebilecek zaman dilimini oluşturur (227 a 27)" (s. 99). Sonuçta XIV. bölümde sınamaya tabi tutulan gündelik dildeki ifaledelerin (bunların hepsi farklı derecelerde de olsa mevcut an'a gönderirler) düşündürdüğü gibi an'a ilişkin belirli bir çok anlamlılık kaçı-

Aslında bu çözümleme için sadece yakın geçmişi ve yakın geleceği kapsayan büyük bir şimdiki zaman geçmişi ve geleceği aynı zamanda birleştirebilir ve ayrıştırabilir. Ancak, Aristoteles için şimdiki zamanı an'dan, geçmiş-gelecek ilişkisini önce-sonra ilişkisinden ayrıştırmak zamanın harekete bağımlılığını, fiziğin tek ilkesini tehdit etmek olurdu.

Augustinusçu ve Aristotelesçi kavrayışlar arasında geçişin düşünülemeyeceğini bu anlamda söyleyebildik. Mevcut an'ın sadece gündelik dildeki an'ın bir değişkesi olduğunu –ki *Fizik* bunun emanetçisidir– ileri süren kavrayıştan dikkate ait şimdiki zamanının hafızanın geçmişine ve beklemenin geleceğine gönderdiğini savunan kavrayışa bir sıçramayla geçilir. Zaman hakkında bir perspektiften diğerine sadece sıçrayışla geçilmekle kalınmaz, sanki her şey biri diğerini *gizlemeye* mahkûm edilmiş gibi gerçekleşir.[23] Bununla birlikte her iki perspektife özgü zorluklar bu perspektiflerin *uzlaştırılmasını* gerektirir; bu açıdan Augustinus ve Aristoteles arasındaki karşılaştırmanın

nılmaz görünür ("kaç anlamda kullanılır an", 222 b 28). V. Goldschmidt şöyle yorumluyor: "Önceyle ve sonrayla zamanı belirlemeye hizmet etmiş ve bu işlevi yerine getirirken hep 'başka' olan (219 b 25) an şimdi *konumlandırılır* ve *mevcut* an olarak anlaşılır. Bu mevcut andan itibaren önce ve sonra karşıt anlamlarda da olsa iki yönde düzenlenir" (*age*, s. 110).

23 Aristoteles'in öğretisinde Augustinus'a doğru bir geçiş bulunsaydı, bu daha ziyade *Fizik*'te ortaya konan *an'ın* aporilerinde ve *Etik* ve *Poetika*'da geliştirilen zaman kuramında olmaz mıydı? V. Goldschmidt bu yolu keşfediyor (*age*, s. 154-157): Aslında haz hareketten ve doğuştan kaçarak sadece anlık bir üretim olabilecek tamamlanmış bütünü meydana getirir; duyumsama ve daha da önemlisi bizi feleğin erdemsizliklerinden koparan mutlu yaşam aynı şekilde bir anda meydan gelir. Bu ancak an bilincin de bir işlemi olan edimin an'ı olduğu ölçüde, "edim sonunu oluşturduğu genetik süreci aştığı" ölçüde böyle olabilir (*age*, s. 181). Bu zaman artık kudretin eksik ediminin rejimine tabi olan hareketin zamanı değildir. Bu tamamlanmış edimdir. Bu bakımdan, trajik zaman hiçbir zaman fiziksel zamana eklemlenmese de etiğin zamanına uyum gösterir. Masalın akışına "eşlik eden" yaratışın zamanı değil, bir bütün olarak değerlendirilen dramatik eylemin zamanıdır; bu yaratışın değil, bir edimin zamanıdır (*age* s. 407-418). Aristoteles'in *Poetika*'sına dair *Zaman ve Anlatı* I'de yaptığım çözümlemeler bu sonuçla uyumludur. Aristoteles'in zaman kuramındaki bu sıçrama etkileyicidir. Ancak bizi Aristoteles'ten Augustinus'a götürmez. *Etik*'teki an-bütünlük sadece kendisini zamandan koparmak için *Fizik*'teki an-sınır'dan ayrışır. Artık "zamanda olduğu" söylenemez. Böylece Victor Goldschmidt'in çözümlemesine göre *Etik*'teki ve –muhtemelen *Poetika*'daki– an-bütünlük Augustinus'tan daha fazla Plotinus'a ve Hegel'e doğru yönelir.

sonucu açıktır: Zaman sorununa tek bir uç noktadan, ruhtan veya hareketten yola çıkarak saldırıda bulunmak olanaksızdır. Ruhun gerilmesi tek başına zamanın uzayışını, hareketin dinamizmi tek başına üçlü şimdiki zamanın diyalektiğini üretemez.

İleride anlatıya dair poetikanın spekülasyonun ayırdığı şeyin birleştirilmesine nasıl katkıda bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Anlatı poetikamız, fenomenolojik zamanın fiziksel zamanın basit ardışıklığıyla uyumsuz uyumlu ilişkisinde ortaya çıkan anlatı dolayımlarına dair araştırmayı daha acil hale getirmek için özsel zaman bilinci ile nesnel ardışıklık arasındaki karşıtlığa olduğu kadar işbirliğine de ihtiyaç duyar.

2

Görüsel Zaman veya Görünmez Zaman?

Husserl Kant'a Karşı

Aristoteles'e göre fiziğin zamanı ile Augustinus'a göre ruhun zamanı arasında yapılan karşılaştırma zamanın aporetiğini bütünüyle tüketmedi. Augustinusçu zaman kavrayışının yol açtığı tüm zorluklar dahi gün yüzüne çıkarılmadı. *İtiraflar*'ın XI. kitabı hakkındaki yorum açık görüş ile koyu karanlık belirsizlik arasında hareket etmeyi sürdürüyor. Bazen Augustinus haykırıyor: Bu noktada biliyorum! Bu noktada inanıyorum. Bazen sorguluyor: Sadece gördüğümü mü sanmadım? Bildiğimi sandığım şeyi anlıyor muyum? Peki zaman bilincinin bu kesinlik ve kuşku almaşıklığını aşamamasına yol açan temel bir neden var mı?

Araştırmanın bu aşamasında Husserl'i sorgulamayı tercih etmemin nedeni zamanın içsel bilinci fenomenolojisine atfettiği başlıca amaçta yatmaktadır. Bu amaç, zamanın uygun bir yöntemle belirmesini sağlamak ve bu yolla fenomenolojiyi bütün aporilerden kurtarmaktır. Oysaki zamanın olduğu gibi belirmesini sağlama amacı başarıya ulaşamadan Kant'ın zamanın *görünmezliği* savına çarpar. Bir önceki ana başlıkta fiziksel zaman adı altında ortaya çıkan zamanın görünmezliği *Saf Aklın Eleştirisi*'nde nesnel zaman, yani *nesnelere* dair belirlemenin içerdiği zaman adı altında geri döner. Kant'ın aşkınsal [transandantal] felsefesindeki yeni zaman figürü olan bu nesnel zaman hiçbir zaman belirmez; aksine her zaman bir ön kabul olarak kalır.

1 *Zamanın belirişi: Husserl'in içsel zaman bilinci hakkındaki "Dersleri"*

İçsel zaman bilinci hakkında derslerin "Giriş" bölümü[1] ile 1. ve 2. paragrafları Husserl'in zamanın *belirişini* doğrudan betimleme amacını açık biçimde dile getirir. Zaman bilincinin *"içsel"* (*inneres*) bilinç olarak anlaşılması gerekir. Zaman bilinci fenomenolojisinin bütün açmazı tek başına bu sıfatta toplanır. Nesnel zamanın devre dışı bırakılması (*Auschaltung*) işlevi bilinç-zaman payesini edinecek bu içsel bilinci üretir (Almanca bir bileşik isim aracılığıyla –*Zeitbewusstsein*– bilinç ve zaman arasında herhangi bir aralık bulunmadığını mükemmel biçimde dile getirir). Nesnel zaman başlığı altında beliriş alanının dışında bırakılan aslında nedir? Tam olarak Kant'ın tüm nesne belirlenimlerinin ön kabulü olduğunu gösterdiği dünyanın zamanıdır. Husserl zamanı ve süreyi (bu terim hep aralık ve zaman dilimi anlamlarında kullanılır) tüm çıplaklığıyla belirdikleri biçimde[2] ortaya koymak için, nesnel zamanın dışarıda bırakı-

1 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, editor Rudolf Boehm, *Husserliana*, X, La Haye, Nijhoff, 1966. R. Boehm kaleme aldığı önemli önsözde bu *Dersler*'in Husserl'e ait elyazmaları üzerinde, 1916-1918 yılları arasında asistanlığını üstlenen Edith Stein'ın yaptığı hazırlık çalışmasının (*Ausarbeitung*) sonucu olduğunu belirtir. Husserl, Edith Stein'ın kaleme aldığı elyazmalarını 1926'da Heidegger'e teslim eder. Heidegger metni *Varlık ve Zaman*'ın (1927) yayımlamasından sonra 1928'de *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dergisinin IX. cildinde *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* başlığı altında yayımlar; Fransızcaya çeviren Henri Dussort, Gérard Granel'in önsözüyle, *Leçons pour une phenomenologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, 1983. Husserl'in özgün düşüncesinin tarihsel yeniden inşası için Edith Stein tarafından kaleme alınmış ve hazırlanmış bir metni harfiyen Husserl'e atfetmemek, bu metnin R. Boehm'in *Husserliana* X'da yayımladığı *Beilagen* ve *ergänzende Texte* ışığında eleştirel bir okumasını yapmak ve yine bu *Dersler*'i Louvain'deki Husserl Arşivleri tarafından yayımlanması süren *Bernau elyazması* ile karşılaştırmak ne denli önemliyse, bizim yürüttüğümüze benzer bir felsefi sorgulama için 1928'de Husserl imzasıyla yayımlandığı ve 1966'da R. Boehm tarafından baskısı yapıldığı şekliyle *Dersler* metnini temel almak da o denli meşrudur. Dolasıyla Husserlci zaman kuramı başlığı altında yorumlayacağımız ve tartışacağımız bu metindir – *ve sadece bu metin.* Boehm'in hazırladığı baskıyı köşeli parantez içinde, bu baskının Fransızca çevirisini ise parantez içinde alıntılayacağız

2 "Kabul ettiğimiz dünyanın zamanının varoluşu, şeye dair bir sürenin varoluşu

lışını ruhsal nesneler bilimi olan psikolojinin merkezine kadar götürür.[3] Husserl ilk izlenimi, sıradan deneyimi derlemek şöyle dursun, bunların tanıklığını reddeder. "Bilinç akışının bu içkin zamanını" *datum* [6] (9) olarak adlandırabilse de bu *datum* bir dolayımsız olanı oluşturmaktan uzaktır; veya daha doğrusu dolayımsız olan dolayımsız biçimde verilmez. Dolayımsız olanı büyük bir bedel ödeyerek fethetmek gerekir. Ödenmesi gereken bedel "varolanlara ilişkin aşkın nitelikli tüm ön kabullerin" askıya alınmasıdır.

Husserl'in bu bedeli ödemeye gücü yeter mi? Bu soruya, devre dışı bırakma yöntemine dair radikalleştirmenin en üst düzeye çıkarılmasını talep eden *Dersler*'in üçüncü bölümünün sonunda yanıt verebileceğiz. Yine de fenomenologun en azından girişiminin başında "bilincin akışı" ile "dünyanın zamanının nesnel akışı" arasındaki –veya içkin zaman ile nesnel zamanın ardışıklığı arasındaki– veya birine ve diğerine ilişkin *continuum* arasındaki, ikisine ilişkin çokluklar arasındaki eşadlılığı kabul etmekten kaçınamayacağını saptamak gerekir. İlerde *sanki devre dışı bırakılan nesnel zamandan tekrar tekrar yapılan ödünç alımlar olmaksızın içkin zaman çözümlemesi yürütülemezmiş gibi* benzer eşadlılıklarla sürekli karşılaşacağız.

Husserl'in amacının bilince ilişkin bir maddesel anlayış [*hylétique*] geliştirmek olduğu dikkate alınırsa bu ödünç alımların gerekliliği anlaşılabilir.[4] Bu maddesel anlayışın suskunluğa sürüklenmemesi için fenomenolojik *data*lar arasında "zaman kavrayışlarını (*Auffassungen*), içinde nesnel anlamda zamansalın belirdiği yaşantıları" [6] (9) sayması gerekir. İçsel zaman

veya buna benzer bir şey değildir. Kabul ettiğimiz olduğu gibi beliren zaman ve süredir. Bunlar hakkında kuşku duyulması anlamsız olacak mutlak verilerdir" [5] (7). Bunu gizemli bir açıklama izler: "Sonra, varolan bir zaman kabul ettiğimiz doğrudur, ancak bu deneyimin dünyasının zamanı değil, bilincin akışının *içkin zamanı*dır" (*age*).

3 "Nesnel bakış açısına göre her gerçek olan ve varlığın her gerçek an'ı gibi her yaşantının ve dolayısıyla zaman algısına ve zaman temsiline dair yaşantının kendisi de biricik nesnel zamanda yer alabilir" (*Dersler*, § 1, [4] (6)).

4 Husserl maddesel anlayışla [*hylétique*] algı gibi yönelmişlik edimleri maddesine (*hylê*) –veya brüt izlenime– ilişkin çözümlemeyi kast etmektedir. Bu çözümlemede yönelmişlik edimini canlandıran ve ona anlam veren biçim (*morphê*) soyutlanır.

fenomenolojisinin en büyük iddiasını oluşturan maddesel anlayış hakkında bir söylem geliştirmeyi olanaklı kılan bu kavrayışlardır. Husserl bu kavrayışların *hissedilen* zamandaki düzen karakterlerini dile getirdiğini ve nesnel zamanın oluşumuna temel oluşturduğunu kabul eder.[5] Ancak madde kavrayışını suskunluktan çıkarmak için bu kavrayışların devre dışı bırakılmadan önce bilinen nesnel zaman belirlenimlerinden bir şeyler ödünç alması gerekip gerekmediği sorulamaz.[6] Nesnel eşzamanlılık, zamansal uzaklık ve zaman aralıklarının nesnel eşitliği hakkında hiçbir şey bilmeseydik "aynı zamanda" hissedilenden söz edebilir miydik?[7]

5 Kavrayışların bu iki işlevi –hissedilen zamanın dile getirilebilirliğini sağlamak, nesnel zamanın oluşumunu olanaklı kılmak– alıntılanan şu metinde birbirine sıkı sıkıya bağlanır: " 'Hissedilen' zaman *data*ları sadece hissedilmez, bunlara kavrayış nitelikleri yüklenir (*behaft*) ve bazı meşru gereklilikler ve olanaklar bu niteliklere aittir: Zamanları ve hissedilen *data*lar temelinde beliren zaman ilişkilerini birbiriyle ölçme olanağı; bunları belirli bir biçimde nesnel düzenlere yerleştirme, belirli bir biçimde gerçek ve belirgin düzenlere yerleştirme olanağı. Bu noktada nesnel geçerliliğe sahip olacak biçimde oluşan nihayetinde biricik sonsuz nesnel zamandır. Her şey ve her olay, fiziksel nitelikleriyle cisimler, psişik durumlarıyla ruhlar, bu sonsuz nesnel zamanda kronometreyle belirlenebilen ve belirlenmiş yerlere sahiptir [7] (12). Daha ilerde: "Fenomenolojik dilde: Nesnellik "birincil" içeriklerde değil, kavrayış karakterlerinde ve onlara özü bakımından ait olan yasalara uyumlulukta oluşur" [8] (13).

6 Nesnel zaman/içkin zaman ikiliğinin algılanan kırmızı/hissedilen kırmızı ikiliğiyle karşılaştırılması kuşkuyu güçlendirir: "Hissedilen kırmızı belirli bir kavrama işlevi tarafından canlandırıldığında nesnel nitelik taşıyan fenomenolojik bir *datum*dur. Asıl anlamıyla değerlendirildiğinde bir nitelik, yani beliren bir şeyin özgüllüğü, hissedilen kırmızı değil, algılanan kırmızıdır. Hissedilen kırmızı ancak muğlak bir biçimde kırmızı olarak adlandırılabilir, zira kırmızı şeye dair bir niteliğin adıdır" [6] (10). Zaman fenomenolojisi aynı tür ikilemeleye ve kapsamaya yol açar: "Eğer nesnel bir şeyin etiyle ve kemiğiyle verili bir şey olarak bilincine sahip olmamızı kavrama aracılığıyla sağlayan fenomenolojik bir *datum*u "hissedilen" datum olarak adlandırıyorsak (sonuçta "nesnel biçimde algılanmış" olarak adlandırılacaktır), dolayısıyla benzer bir biçimde ve aynı anlamda "hissedilen" zamansalı "algılanan" zamansaldan ayırmamız gerekir. Algılanan zamansal nesnel zaman anlamına gelir" [7] (11).

7 Bu konuda Gérard Granel (*Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1958) *Dersler*'i mükemmel bir algı fenomenolojisi olması nedeniyle Husserl fenomenolojisine tam ters yönde yol alan bir girişim olarak değerlendirmekte haklıdır. Böyle bir fenomenolojide hissedilene dair madde anlayışı sadece algılananın noetiğine tabi kılınabilir. *Empfindung* (duyumsama, izlenim) şeye ilişkin hedeflemede her seferinde aşılır. Belirme her şeyden önce hissedilenin değil, algılananın belirmesidir; her seferinde şeye ilişkin hedefleme ta-

Husserl'in hissedilen zamansal zincirlenmeyi yönettiğini ileri sürdüğü *yasalar* dikkate alındığında soru özel bir aciliyet kazanır. Husserl *"a priori* nitelikli hakikatlerin" [10] (15) zamana içkin bu kavrayışlara katıldığından hiç kuşku duymaz. Zamana ilişkin *a priori*, bu *"a priori* nitelikli hakikatler"den türer. Bir başka deyişle "doğru tesis edilmiş zamansal düzen sonsuz iki boyutlu bir seridir. Bu seride iki farklı zaman bir arada bulunamaz, bu iki farklı zamanın ilişkisi tersine çevrilemez, geçişlilik söz konusudur, her bir zamana onu önceleyen bir zaman ve onun ardılı olan bir zaman aittir vb. – genel bir giriş için bu kadarı yeterlidir" [10] (16). Öyleyse şu iddiaya girilebilir: Zamana ilişkin *a priori*, *"zaman bilinci* keşfedilerek, bu bilincin yapısı gün yüzüne çıkarılarak ve kavramanın içerikleri ile muhtemelen özgül biçimde zamana ait olan edim karakterleri –ki zaman *a priori* niteliklerinin temelini bunlarda bulur– ortaya çıkarılarak" aydınlığa kavuşturulabilir [10] (15).

Süre algısının her seferinde algı süresini varsayması Husserl'e algı fenomenolojisi dahil, tüm fenomenolojilerin bağlı olduğu genel koşuldan daha sıkıntı verici görünmemiştir. Bu koşul şöyle özetlenebilir: Nesnel dünya ile öncel bir tanışıklık ilişkisi kurulamaması durumunda indirgeme bütün dayanak noktalarından yoksun kalacaktır. Burada devre dışı bırakma-

rafından katedilir. Öyleyse hissedilen, özerk bir madde anlayışı çerçevesinde nesneye doğru döndürülmüş yönelmişlik bilincinin hareketinin tersine çevrilmesiyle seçik bir belirmeye yükseltilebilir. Dolayısıyla nesneye doğru dönmüş fenomenolojinin sadece geçici olarak madde anlayışını noetiğe tabi kıldığını kabul etmek gerekir. Bu tabi kılma geçicidir, zira tabi kılınan katmanı en derin katmana dönüştürecek fenomenolojinin geliştirilmesi beklenir. *İçsel zaman bilinci fenomenolojisi* bu fenomenolojiye baştan diğer tüm fenomenolojilerden daha derin görünecektir. Sonuçta sorulacak soru şudur: Zamana dair bir maddesel anlayış nesneye doğru dönmüş fenomenolojinin gerekli kıldığı noetikten kurtulabilir mi? Bu maddesel anlayış *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, cilt I (Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1950, 1985) başlıklı eserin 85. paragrafında verilen sözü tutabilir mi? Yani "yaşantının zamansallığını oluşturan nihai bilincin karanlık derinliklerine" inebilir mi? *Idées*, I, 86. paragrafta algının fenomenolojinin sadece en alt düzeyini oluşturabileceği ve eserin bütününün hakiki ve son mutlak seviyesinde konumlanmadığı yönünde telkinlerde bulunulur. Oysaki 81. paragraf 1905'te verilen *Zaman Bilinci Hakkındaki Dersler*'e gönderir. En azından ödenecek bedeli biliyoruz: Algının devre dışı bırakılması.

nın genel anlamı söz konusu edilir. Devre dışı bırakma her şeyi ortadan kaldıramaz, devre dışı bırakılanı gözden kaçırmadan bakışın yönünü değiştirmekle yetinir. Bu anlamda içkinliği benimseme *Idées I*, 32. paragrafta söylendiği gibi, im [gösterge, işaret] değişikliğinden ibarettir. İm değişikliği; bakış süren sesten bu sürekliliğin "nasıl"ına kaydığında aynı sözcüklerin –ses birliği, kavrama vb.– kullanılmasına yasak getirmez.[8] Yine de içsel zaman bilinciyle birlikte zorluk ikiye katlanır. Daha açık ifade etmek gerekirse fenomenoloji, noetiğin prangasından kurtulmuş bir maddesel anlayışın en derindeki katmanlarına kadar dalmak için hali hazırda indirgenmiş durumda bulunan bir algı temelinde *algılananı* bu kez *hissedilene* indirgediği ölçüde bu zorluk artar. Ancak maddesel anlayışın indirgeme içinde gerçekleştirilen indirgemeden farklı bir yolla geliştirilebileceği anlaşılmaz. Eşadlılıklar ve *ad extra* yönelmişliğin üzerini çizdiği algılanan şey sorunsalının ayak diremesinden beslenen sözcük dağarcığına ilişkin anlam belirsizlikleri bu stratejinin ters yüzünü oluşturur. Altüst ettiği deneyime dayanan bir girişimin paradoksu bundan kaynaklanır.

Oysaki bence bu anlam belirsizliği, içsel zaman fenomenolojisinin basit bir başarısızlığı olarak değil, çok sayıda apori olarak, yani her seferinde daha incelikli olmaya çalışan fenomenolojik çözümlemenin ödemesi gereken ve sürekli artan bedel olarak hesaba kaydedilmelidir.

Bu karar verme güçlükleri eşliğinde Husserl'in zaman fenomenolojisinin iki büyük keşfine doğru döneceğiz: Tutma [*rétention*] fenomeninin –ve bakışımı olan geleceğe yönelim [*protention*] fenomeninin– betimlemesi ile tutma (veya birincil anımsama) ve yeniden anımsama (veya ikincil anımsama) arasında yapılan ayrım.

Husserl tutma fenomenine ilişkin çözümlemesi için mümkün olduğunca anlamsız bir nesnenin algısını destek olarak

8 Böylece *Erscheinung* (beliriş, *apparition*) terimi muhafaza edilebilir. İndirgenen bu terimin anlamıdır. Aynı şey algılamak terimi için de geçerlidir: "Sesin süresi konusunda algıdan söz ediyoruz" [25] (39).

alır: Bir *ses*, yani aynı adla çağrılabilecek ve fiilen aynı kabul edilen bir şey: Bir *ses*; *bir* ses.[9] Yani Husserl'in benin karışısındaki algılanmış nesne değil, *hissedilen* nesne yapmak istediği bir şey. Zamansal doğası gereği ses sadece kendi kendisinin sonucu, ardışığı, devamı ve duruşudur. Bu bakımdan, eğer Husserl'i gerektiği gibi anlıyorsak, *Deus creator omnimum* ilahisindeki bir dizenin Augustinus'un verdiği örnekte görüldüğü üzere uzun ve kısa sekiz hecenin ardı ardına okunması, içkin alanda tutulamayacak kadar karmaşık bir nesneyi ileri sürecektir. Bu durum Husserl'de karşılaştığımız ve Husserl'in söyleminin dışına çıkarmakta gecikmediği melodi örneği için de geçerlidir. Husserl bu asgari nesneye –süren ses– *Zeitobjekt* gibi tuhaf bir isim verir, Gérard Granel[10] bu ismi sıra dışı niteliğini vurgulamak için *zaman-nesne* [*tempo-objet*] olarak çevirmekte haklıdır. Gelinen durum şöyledir: Bir yandan nesnel zaman indirgenmiş varsayılır ve zamana bir yaşantı olarak belirlemesi talebinde bulunulur; öte yandan maddesel anlayış [*hylétique*] hakkındaki söylem sessizliğe bürünmesin diye algılanmış bir şeyin desteği gerekli görülür. Üçüncü bölüm, döngü dışına çıkarmanın sonuna kadar ilerlemek için, zaman-nesnenin kalıntı niteliğindeki nesnel yanının askıya alınıp alınamayacağına karar verecektir. O ana kadar sorgulamak için *ereğini* [*télos*], indirgenmiş nesne olarak zaman-nesne sağlayacaktır. Saf içkinlik alanında oluşturulması gerekenin ne olduğunu, yani bambaşka evrelerin ardışıklığını kateden aynının sürekliliği anlamında süreyi yine zaman-nesne gösterecektir. Bu tuhaf özün muğlaklığından yakınanlar

9 Daha giriş bölümünde Husserl kendisine bu yetkiyi tanımıştır: "Bir ses sürecinin, duymakta olduğum bir melodinin bilinci ardışıklığı gösterir, bu bizim için kuşkunun ve yadsımanın anlam boşluğu olarak belirmesini sağlayan bir apaçıklığın nesnesidir" [5] (7). "Bir ses" ifadesiyle Husserl yönelmişliğin gerekli kıldığı bir süre birimini kendisine vermiş olmuyor mu? Veriyor gibi görünüyor zira bir nesnenin *aynı* olarak kavranabilme özelliği söz konusu edilen nesneye uygun hedeflemenin anlam birliğine dayanıyor (D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, Nijhoff, 1972).

10 *Zeitojekte* ile [Dussort'un çevirisi: *zamansal nesne*, Granel'in çevirisi: *zaman-nesne*], sözcüğün özel anlamıyla, sadece zamandaki birimleri değil, bizzat kendisinin zamansal yayılımı içerdiği nesneleri anlıyoruz.

olabilir. Ancak hemen hem ardışıklık hem de *süreklilik*, "sürüp gitmenin kendisi" (*Verharren als solches, age*) anlamına gelen sürenin çözümlenmesine dönüşen zaman çözümlemesini bu öze borçluyuz.

Bu noktada, Husserl "şimdi"nin noktasal bir anda büzülmediğini, ancak *boylamsal bir yönelmişlik* taşıdığını ve bu yönelmişlik sayesinde bir yandan kendisi olarak kalırken öte yandan hem "az önce" (*soeben*) akıp gitmiş olan ses evresini tutma [*rétention*] hem de az sonra gelecek evreye doğru yönelme [*protention*] olduğunu keşfetmiştir. Husserl bu tarz yönelmişliği algıda nesnenin birliğine vurgu yapan aşkın yönelmişliğin karşıtı olarak konumlandırır. Husserl bu keşif sayesinde bir çokluğa fazladan eklenen tüm sentetik işlevlerden kurtulur. Bu sentetik işlev Brentano'ya göre imgelemdir. Formül haline getirilişini daha ileride Kant'ta bulacağımız "ardı ardına", zaman-nesnelerin belirişi için özsel bir önem taşır. Aslında sürüp gitme ifadesiyle, maddesel anlayışa dair saf veri statüsüne indirgenmiş sesin süresinin (*Dauereinheit*) birliği anlaşılmalıdır (§ 8, başlangıç): "Başlar ve biter, ve süresinin bütün birliği, başladığı ve sona erdiği bütün sürecin birliği, sona erişiyle birlikte sürekli daha da uzaklaşan geçmişe 'düşer'" [24] (37). Kuşku yok ki sorun *aynı* olarak süre sorunudur. Ve burada sadece adlandırılan tutma [*rétention*] aranan çözümün adıdır.

Sonuç olarak, fenomenolojik betimleme sürmekte olan sese gösterilen dikkatten sesin süre gidişinin kipliğine doğru gerçekleştirilen ilerleyişte yerini bulur. Bir kez daha maddesel anlayışa dair saf veri biçimsiz ve betimlenemez ise boşuna girişimde bulunulmuş olacaktır; aslında başlangıçtaki sesin bilincini "şimdi" olarak adlandırabilirim, "anda meydana gelmesi bakımından evre sürekliliğinden" (*vorhin*) ve sürenin bütününden "akıp gitmiş süre" (*als abgelaufene Dauer*) olarak söz edebilirim [24] (38). Maddesel anlayışı [*hylétique*] dilsiz kalmasın diye, Augustinus'un kuşkuculara karşı çıkarken her seferinde yaptığı gibi, anlamadan ve gündelik dille sağlanan iletişimden, dolayısıyla "başlamak", "devam etmek", "sona ermek", "kalmak" gibi sözcüklerin aldığı anlamdan ve fiil halindeki zamanların ve sayısız zaman belirteçlerinin ve bağlaçların semantiğinden

("hâlâ", "-diği sürece", "şimdi", "daha önce", "sonra", "boyunca" vb.) destek almak gerekir. Maalesef Husserl yaptığı betimlemenin dayanağını oluşturan en önemli terimlerin barındırdığı indirgenemez eğretileme niteliğini sorgulamaz: "Akış" (*Fluss*), "evre", "akmak" (*ablaufen*), "düşmek" (*rücken*), "geriye düşmek" (*zurücksinken*), "aralık" (*Strecke*) ve en önemlisi kutuplaştırılmış biçimde "şimdiki zamanın üretim noktasına" ve bir kez boşluğa geri düştüğünde akıp gitmiş süreye uygulanan "canlı"-"ölü" çifti. Bizzat "tutma" (*rétention*) sözcüğü dayanmak, direnç göstermek anlamında kullanıldığında eğretileme niteliği taşır ("bu yeniden düşüşte, onu 'tutmayı' sürdürürüm (*halte*), belirli bir durumda sürdüğü, kendine özgü bir zamansallığı olduğu, aynı olduğu, süresinin aynı olduğu ölçüde bir 'tutmada' (*rétention*) ona sahibimdir" [24] (37). Husserl'in bu sessizliğine rağmen, sürenin kipine uygulanan sözcük dağarcığı dikkate alındığında, gündelik dilin *maddesel anlayışına* kuşku götürmez kaynaklar sunduğu rahatlıkla kabul edilebilir. Bunun da basit bir nedeni vardır, o da insanların nesneler hakkında konuşmakla yetinmemeleri, nesneler değiştiğinde nesnelerin belirişindeki değişime marjinal ve karışık bir halde de olsa sürekli dikkat etmeleridir. Sözcükler her zaman eksik değildir. Ve terimlerin gerçek anlamı eksik kaldığında, beraberinde *anlamsal yenilik* kaynaklarını getiren eğretileme bayrağı devralır. Bu yolla dil akış içindeki süre gidişi adlandırmak için *uygun* olan eğretilemeleri sunar. Bizzat "tutma" sözcüğü gündelik dilin uygunluğunun, eğretileme nitelikli kullanımı da dahil olmak üzere, en önde gelen tanığıdır.

Bu devre dışı bırakmadaki hırs ve çekingenlik tartışmaya yol açar. Bu tartışmada Kant'ın saptığı yol bize bir izlek sağlayacak. Bu tartışmanın hoşgördüğü ve belki de gerekli kıldığı eşadlılıklar ve muğlaklıklar, tutmaya ilişkin paha biçilmez keşfin bedelidir. Bu keşif, ses "hâlâ" çınlıyor ifadesinde geçen "hâlâ" sözcüğüne yüklenecek anlam üzerinde yapılan bir refleksiyondan ileri gelir. "Hâlâ" hem aynıyı hem de başkayı gerektirir: "Sesin kendisi aynıdır, ama ses (kendisine özgü belirme) 'kipinde' durmaksızın başka olarak belirir" [25] (39). Ses perspektifinden "sesin nasıl olduğu, senin kipine" doğru

gerçekleşen tersine çevirme (*der Ton "in der Weise wie"*), başkalığı ön plana çıkarır ve gizeme dönüştürür.

Bu başkalığın § 9'da üzerinde durulan ilk özelliği iki yönlü bir fenomen oluşudur. Bu iki yönlü fenomen bir yandan akıp gitmiş evrelerin algısının azalan seçik hale getirilebilirliğine, öte yandan tutulan içeriklerin artan belirsizleşmesine veya kütleselleşmesine uzanır: "Geçmişe düşerken, zamansal nesne kısalır ve aynı anda açıklığını kaybeder, kararır" [26] (40). Ancak Husserl ne pahasına olursa olursun uzaklaşma, kararma ve kısalma fenomeninin *sürekliliğini* korumak ister. Akış *kipi*nde nesneye etkide bulanan değişimin karakteristik başkalığı ayrıcalıklı bir özdeşlik farkı değildir. Bu mutlak biçimde özgül bir başkalaşmadır. Husserl'in güvencesi "şimdiyi" aşkın bir bağıntıya doğru değil, "az önce" akıp gitmiş bir şimdiye doğru giden belirli bir tür yönelmişlikte aramış olmasıdır. Bu yönelmişlik şimdiyi, Granel tarafından süresinin bütünlüğü içinde sesin "büyük şimdisi" (*age*, s. 55) olarak adlandırılan hâlâ akan evrenin noktasal "şimdi"sinden hareketle doğuracak biçimde tutma yeteneğine sahiptir.

Sürenin sürekliliğini sağlayan ve başkayı aynıda koruyan, bu nesneleştirmeyen ve boylamasına yönelmişliktir. Bir olan nesneyi izlek olarak almadan süreklilik doğuran bu boylamasına yönelmişliğe dikkatimi yoğunlaştıramayacağım doğruysa da, noktasal şimdiki zamanın bir olan sürenin yayılmış şimdiki zamanında süre gitmesini maddesel anlayışa dair oluşuma gizlice dahil edilen nesneleştirici yönelmişlik değil, bu boylamasına yönelmişlik sağlar. Aksi takdirde tutma [*rétention*] çözümlemeye değer hiçbir özgül fenomen oluşturmayacaktır. Tutma tam olarak noktasal şimdiki zamanı (*Jetztpunkt*) ve ona iliştirilmiş halde bulunan tutma serisini bir arada tutar. Noktasal şimdiki zaman bakımından "nesne, nasılında" her seferinde başkadır. Tutmanın işlevi noktasal şimdiki zamanın noktasal olmayan içkin nesneyle özdeşliğini tesis etmektir. *Tutma aynı ve başka mantığına karşı meydan okumadır; bu meydan okuma zamandır*: "Her zamansal varlık sürekli değişim gösteren akışın belirli bir kipinde 'belirir' ve 'akış kipinde nesne' bu değişim içinde sürekli yeniden başkadır. Halbuki biz yine de nesnenin, nesne-

nin zamanının noktalarından her birinin ve bu zamanın kendisinin tek ve aynı şey olduğunu söyleriz" [27] (41). Paradoks sadece dildedir ("halbuki biz yine de... söyleriz"). Paradoks, bundan böyle yönelmişliğe yüklenmesi gereken iki anlamda uzar. Yönelmişlik bu anlamların ilkinde bilincin "kendine özgü kipinde belirenle" ilişkisini, ikincisinde ise sadece belirenle ilişkiyi, yani aşkın nitelikli algılananı adlandırır (§ 9'un sonu).

Bu boylamasına yönelmişlik Husserl'in "evreler" veya "noktalar" olarak adlandırdığı "şimdilerin" ardışıklığına ait seri niteliğin sürenin devamlılığı içinde emilmesini belirtir. Bu boylamasına yönelmişlik hakkındaki bilgimiz şudur: "Akış fenomeninin kesintisiz dönüşümlerin bölünemez bir birlik oluşturan sürekliliği olduğunu biliyoruz. Bu birlik var olmak için kendinden başkasına ihtiyaç duymayacak parçalara bölünemez, yine varolmak için kendilerinden başka bir şeye ihtiyaç duymayacak bu parçalar evrelere, süreklilik noktalarına bölünemez" [27] (42). Vurgu bizzat süre (*Dauer*) teriminin işaret ettiği bütünün sürekliliğine veya süreklinin bütünlüğüne yapılır. Bir şeyin değişirken devam etmesi, işte sürmek bu anlama gelir. Bunun sonucu olan özdeşlik öyleyse mantıksal bir özdeşlik değil, zamansal bütünlüğün özdeşliğidir.[11]

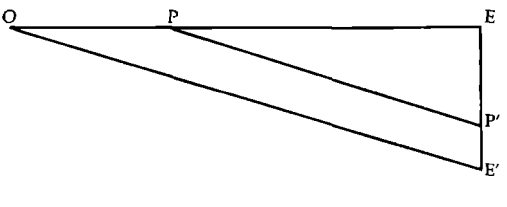
11 J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, s. 67-77 başlıklı eserinde canlı şimdiki zaman ile tutma arasındaki bu dayanışmanın "göz kırpması"nın (*Augenblick*) önceliği üzerindeki, dolayısıyla altıncı *Mantıksal Araştırma*'da kendiyle özdeş olması gerekli görülen noktasal şimdiki zaman üzerindeki yıkıcı etkisine dikkat çeker: "Bu 'kökensel-biçim' (*Urform, archi-forme*) (*Ideen I*) olarak sunulan bilincin noktasal 'şimdi' gerekçesine rağmen, betimlemenin içeriği *Dersler*'de ve başka çalışmalarda şimdiki zamanın kendisiyle özdeşliğinden söz etmeyi yasaklar. Böylece sadece en önde gelen metafizik güvence olarak adlandırabileceğimiz şey değil, aynı zamanda daha yerel bir bağlamda, *Araştırmalar*'daki *'im selben Augenblick'* de sarsılır" (s. 71). Husserlci görü kuramının noktasal şimdiki zamandaki saf kendine mevcudiyete bağlılığı ne olursa olsun, keşif "algılanan mevcudun mevcudiyeti sadece *sürekli* mevcudiyet olamayanla ve algı olmayanla, yani ilksel hatırlama ve beklemeyle (tutmayla ve geleceğe doğru yönelişle) *uyuştuğu* ölçüde ne ise o olduğu şekilde belirebilir" (s. 72) diyen *Dersler*'deki Husserl'e atfedilmelidir. Husserl bunu yaparken çözümlememizin karar anını oluşturan şimdiki zaman ile an arasındaki ayrıma güçlü bir anlam yükler. Husserl'in bu keşfini korumak için ortak *başkalık* imgesi altında hatırlamanın karakteri gereği algı olmayışı ile tutmaya yüklenen algı olmayışı aynı kefeye koymaktan kaçınmak gerekir. Her ne kadar bu yolla kendisini süreklilik içinde algıyla oluşturan tutma ile sözcüğün en güçlü anlamıyla algı olmama niteliğini

§10'a iliştirilen diyagram[12] çizgisel bir yöntemle basit ardışıklığın karakteristik başkalığı ile tutmayla gerçekleştirilen sürüp gitmedeki özdeşlik arasındaki sentezi görselleştirmekten başka bir amaca hizmet etmez. Bu diyagramda önemli olan zamandaki ilerleyişin bir çizgiyle (OE) gösterilmesi değildir. Önemli olan bu çizgiye –ki Kant sadece bu çizgiyi hesaba katar– "derinliğe inişi" temsil eden eğik OE' çizgisinin ve özellikle zamanın her anında derinliğe inişte mevcut bulunan anlar dizisini ekleyen EE' dikey çizgisinin eklenmesi gerekliliğidir. Bu dikey çizgi şimdiki zamanın evrelerin sürekliliği içinde geçmiş ufkuyla kaynaşmasını betimler. Hiçbir çizgi tek başına tutmayı betimlemez. Tutmayı sadece üç çizgiden oluşan bütün görselleştirir. Husserl şunu ancak § 10'un sonunda söyleyebilir: "Böylece figür akış kiplerinin ikili sürekliliğine dair bir imgeyi verebilir" [29] (43).

Diyagramın başlıca dezavantajı çizgisel olmayan bir oluşum hakkında *çizgisel* bir temsil sunduğunu iddia etmesidir. Ayrıca zamanın ardışık karakteri ve zaman noktalarından her

tek başına taşıyan hatırlama arasındaki özsel fenomenolojik fark iptal edilmiş olacaksa da bu tavır terk edilmemelidir. Bu anlamda, Husserl tutmanın *kendine özgü, başka hiçbir tür altında sınıflandırılamaz* (*sui generis*) başkalığını içerecek mevcudiyet hakkındaki felsefeye giden yolu açar. J. Derrida daha *La Voix et Le phénomène* başlıklı eserinde izde "sadece 'şimdi'nin saf etkinliğinde ikamet etmekle yetinmeyen, aynı zamanda onu içine dahil edeceği farkın hareketiyle bizzat oluşturmak zorunda olan bir olanak" görmekte haklıdır. Derrida şunu eklerken yine haklıdır: "Böyle bir iz, eğer bu dili onunla çelişmeden ve hemen ardından üstünü karalamadan konuşabilirsek, fenomenolojik kökensellikten daha 'kökensel'dir" (*ay.y.*). İleride Derrida'nın iz anlayışına yakın bir anlayışı benimseyeceğiz. Ama anlayışımız canlı *şimdiki zamanı* noktasal *anla* karıştıran bir fenomenolojiye karşı çıkacak. Husserl'in bu karıştırmayı yerle bir etmeye çalışırken yaptığı tek şey Augustinusçu üçlü şimdiki zaman kavramını ve özellikle "geçmiş*in* şimdiki zamanı" kavramını olumlamaktır.

12 (*Dersler* [28] (43) OE: Mevcut anlar dizisi; OE': Derinliğe iniş; EE': Evrelerin sürekliliği (geçmişin ufkuyla birlikte mevcut an)



birinin çizgi üzerindeki konumu tek seferde verilmediği, temsil edilemediği sürece zamanın ilerleyişi çizgisi çekilemez. Kuşkusuz diyagram çizgisel temsili derinliğe inişin eğik çizgisiyle ve her bir anın derinliğine dair dikey çizgiyle tamamlayarak zenginleştirir. Böylece diyagramın bütünü ardışıklık şemasını tamamlarken, ardışıklığın ayrıcalığını ve tekelini zamanın figür aracılığıyla gerçekleştirilen fenomenolojik betimlemesinde alaşağı eder. Ne var ki sınır-noktalar dizisini çizen diyagram, nokta-kaynaklar dizisinin tutmaya dair sonucunu çizmeyi başaramaz. Kısacası başkaya dönüşmüş anların tek bir biçimde mevcut anın kalınlığında içerilmesine yol açan derin ve uzak olanın özdeşliğini çizmeyi başaramaz. Aslında an ve süre arasında işlem görecek dolayıma ve tutmaya ilişkin uygun hiçbir diyagram yoktur.[13]

Ayrıca Husserl'in tutmayı betimlerken yararlandığı sözcük dağarcığı, belki de hemen unutulması gereken bu diyagram kadar uyumsuzdur. Aslında Husserl, tutmayı kökensel izlenimle ilişkisi bağlamında ele aldığında *kip değişikliği* [*modification*] terimiyle belirlemeye çalışır. Sözcük dağarcığına dair bu seçim mevcut her yeni anın kökenselliğine özgü anlar dizisine yayılan ayrıcalığı belirtmek ister. Bu yeni anların her biri, dizi oluşturan anlar uzaklaşmasına rağmen söz konusu ayrıcalığı korur. Sonuç olarak fark çizgisi artık noktasal şimdiki zaman ile çoktan akıp gitmiş ve sona ermiş arasında değil, güncel şimdiki zaman ve geçmiş arasında çizilecektir. Bu söylem tutma ve hatırlama arasında yapılan ayrımla birlikte en güçlü haline ulaşır. Bu ayrım izlenim ile tutma bağlamındaki kip değişimi arasındaki sürekliliğin zorunlu karşıtıdır. Ancak daha bu noktada şimdiki zamanın ve yakın geçmişin karşılıklı bir biçimde birbirlerine ait oldukları, tutmanın hem zamanın sürekliliğini hem de nokta-kaynağın görüde temsil edilebilirliğinin mevcut anın kendinde ve kendi altında tuttuğu şeyde giderek etkisini kaybedecek biçimde yayılmasını sağlayan bir *genişlemiş şimdiki*

13 M. Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception* başlıklı eserinde farklı bir yorum yapar (*age* s. 469-495). Bkz. önceki çalışmalarımdan biri: "La temporalité chez Merleau-Ponty", B. Waldenfels (ed.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Münih, W. Fink-Verlag, 1985

zaman olduğu ileri sürülebilir. Şimdiki zamandan akan "hâlâ" şimdiki zamana ait olduğu için, şimdiki zaman nokta-kaynak (*Quellpunkt*) olarak adlandırılır: Başlamak, devam etmeye başlamaktır; şimdiki zaman "süre giden gelişimdeki süreklilik, geçmişlerin sürekliliğidir" [28] (42). Sürenin her noktası akış kiplerine ilişkin bir sürekliliğinin nokta-kaynağını oluşturur. Ve tüm bu kalıcı noktaların biriktirilmesi bütün sürecin devamlılığını sağlar.[14]

Brentano'ya karşı yürütülen polemiğin tüm anlamı burada yatmaktadır: Bir süreyi yaratmak için "şimdi"ler serisine –imgelemin bağı gibi– dışsal bir bağ eklemeye gerek yoktur. Her nokta süre içindeki yayılımıyla buna özen gösterir.[15]

Kökensel karakterin yayılımını sağlayan nokta-kaynağın süredeki yayılımıdır. Nokta-kaynağın karakteristik *izlenimi* bu kökensel karakter yayılımına geçmişin ufkunda sahiptir. Tutmanın etkisi yakın geçmişi şimdiki zamana bağlamakla sınırlı değildir. Tutma ayrıca görüselliğini söz konusu geçmişe iletir. Böylece kip değişikliği ikinci bir anlam kazanır: Hem şimdiki zaman *kip değiştirerek* yakın geçmiş olur hem de kökensel izlenim bizzat tutmada sonuçlanır: "Şimdiki zaman sesi geçmiş sesine dönüşür, *izlenimsel* bilinç sürekli akarak her seferinde

14 "Dolayısıyla süren bir nesnenin akışının sürekliliği bir *continuum*'dur. Bu sürekliliğin evreleri nesnenin süresinin çeşitli anlarına ilişkin akış kiplerinin *continua*'larıdır" [28] (42). R. Bernet ("Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins" E. Worth (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Fribourg, Münih, 1983, s. 16-17; Fr. çev. "La presence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps", *Revue de métaphysique et de morale*, 1983, no. 2, s. 178-198) kökensel izlenimle tutma düzlemindeki kip değişimi arasındaki sürekliliğe ısrarla vurgu yapar. Bernet'e göre söz konusu olan pek de mevcudiyetle namevcudiyeti bir araya getirmek değildir: "Can alıcı soru yokluğun fenomenleştirilmesi sorusuna dönüşür... Özne, sadece mevcudiyeti şimdiki zamanı aşar, geçmiş şimdiki zamana ve gelecek şimdiki zamana taşarsa kendisini oluşturucu özne olarak kavrayabilir ancak" (s. 179). Bu "genişlemiş şimdiki zaman" (s. 183) bölümlenmemiş halde bulunan şimdi (*Jetztpunkt*) ve geçmişin şimdiki zamanıdır.

15 "Soyutlamayla ortaya çıkardığımız fragmanlar (*Stücke*) sadece akışın bütününde olabilir, aynı şey evreler, akış sürekliliğinin noktaları için de geçerlidir" [28] (42). An'ın hem böldüğünü hem de birleştirdiğini ileri süren paradoksun incelenmesinde Aristoteles'le bir paralellik aramak gerekecektir. Birinci vehçesinde an, kesintiye uğrattığı süreklilikten kaynaklanır; ikinci vehçesinde ise sürekliliği doğurur.

yeni olan *tutma* bilincinde sonuçlanır" [29] (44). Ama kökensel izlenim sadece aşamalı olarak "zayıflayan"[16] bir biçimde tutmayla sonuçlanır. Hatta bu zincirlenişe şu bileşik ifadelerin bağlanması gerektiğini düşünüyorum: "Tutmaların tutması" veya "başlangıç noktasına ait olan tutmaların sürekli dizisi" [29] (44). Her yeni "şimdi" önceki "şimdi"yi yakın geçmişin içine ittirerek onu kendine has tutmalara sahip bir tutma haline getirir. Bu ikinci derecede öneme sahip yönelmişlik en eski tutmaların en yenileriyle durmaksızın değiştirilmesini ifade eder. Zamansal uzaklaşma bu değiştirmeden ibarettir: "Her tutma, kendi içinde geçmişin mirasını düzey kaybetmişler dizisi biçiminde taşıyan sürekli bir kip değişimidir" [29] (44).[17]

Her ne kadar Husserl'in kip değiştirme kavramını oluştururken amacı mevcut izlenimin karakteristik kökenselliğinden elde ettiği yararı yakın geçmişi kapsayacak şekilde genişletmek olsa da, bu genişletmenin en önemli sonucu "artık... değil" ile ifade edilen fark, başkalık ve olumsuzluk kavramlarının ilksel olmaktan çıkarılması ve an'a odaklanan ve an'ı nokta-kaynak-

16 Almanca *sich abschattent* terimini çevirmek güçtür. "Bu dizinin önceki her noktası bir 'şimdi' olarak kendisini *ayrıca* (*wiederum*) düzey kaybetmiş halde (*schattet sich ab*) tutmanın anlamına sunar. Böylece bu tutmaların her birine bir tutma nitelikli biçim değişimi sürekliliği ilişir ve bu süreklilik ise kendisini tutma düzleminde bir zayıflamışlık olarak sunan bir etkinlik noktası olur" [29] (44).

17 Husserl'in burada Heidegger'de başat bir rol oynayacak bir miras (*Erbe*) karşılaştırmasını söylemine dahil edişi dikkat çekicidir. Bu imgeyi, tutmaya ilişkin soruşturmasında sonsuz geriye gitme varsayımını devre dışı bırakırken söylemine dahil etmektedir [29-30] (44). Bunu yaparken miras fikrini zamansal alanın sınırlandırılması fikrine bağlıyor gibidir. Alman editöre göre kökenleri 1905 *'Dersler'*in el yazmalarına kadar giden on birinci paragrafın ikinci bölümünde bu sınırlandırma temasına geri döner. R. Bernet'e göre, "tutmaya ilişkin kip değişimlerinin tekrar eden yapısı hem edimin süresinin bilincini hem de 'süre' ya da daha ziyade mutlak bilinç akışının bilincini açıklar" (*age* s. 189). Tekrarlanan yapı ifadesiyle tutmaya ilişkin kip değişimlerinin kip değişimini anlamak gerekir. Bu kip değişimi sayesinde bir "şimdi" hem bir daha önce şimdiydi'ye [*un ayant-été-maintenant*] hem de şimdiydi'nin şimdiydi'sine dönüşür [*un ayant-été-ayant-été-maintenant*]. Tam olarak bu şekilde her yeni tutma önceki tutmaları kip değişikliğine uğratır. Bu kip değişimlerinin kip değişimi yapısı nedeniyle her tutmanın kendisinde önceki tüm sürecin *mirasını* taşıdığı söylenir. Bu ifade "geçmişin sürekli tutmanın şimdiki zamanından hareketle yeniden kip değişimine uğradığını ve bu mevcut geçmişe ilişkin kip değişiminin zamansal sürenin deneyimini sağlayanın sağladığını" (*age* s. 190) dile getirir. Bu *tekrarın* sürenin *biçim* olarak kavranışını nüve halinde taşıdığını ilave edeceğim.

tan nokta-sınıra dönüştüren bir bakışın sürekliliğe ilişkin yürütülen soyutlamadan türetilmesidir. Olmak fiiline dair gramerin bir özelliği bu görüşü doğrulamaktadır: Aslında olmak fiilini işin içine olumsuzlama dahil etmeden geçmiş (ve gelecek) zamanda çekmek olanaklıdır. "-dır", "-dı", "olacak", kip değiştirme fikrinin en azından birincil hafızanın oluşumu sırasında olumsuzlama fikrine öncelliğini dil düzleminde belirten bütünüyle olumlu ifadelerdir.[18] Bu durum "hâlâ" zarfı için de geçerlidir. Bu zarfın kullanımı kendisine özgü bir biçimde "az önce geçmiş olan"ın şimdiki zamana ilişkin bilince katılımını dile getirir. Tutma ve yönelmişlik kip değiştirme kavramları sadece şu anlama gelir: *Birincil anı izlenimin farkı değil, olumlu yönde kip değiştirmesidir.* Geçmişin imgelerde temsil edilişine karşıt olarak birincil anı kökensel olanın ayrıcalığını her ne kadar sürekli düzey kaybeden bir biçimde de olsa canlı şimdiki zamanla paylaşır. "Geçmişe ilişkin görü imgeler aracılığıyla gerçekleştirilen bir figürleştirme (*Verbildlichung*) olamaz. Bu görü kökensel bir bilinçtir" [32] (47).[19]

Bu, tutma akışının düşünceyle durdurulduğunda ve şimdiki zaman yalıtıldığında geçmişin ve şimdiki zamanın birbirini dışlıyormuş gibi görünmeyeceği anlamına gelmez. Öyleyse geçmişin artık olmadığını, geçmişin ve "şimdiki zamanın" birbirini dışladığını söylemek meşrudur. "Özdeş biçimde aynı olan 'şimdi' ve geçmiş olabilir. Ama bu sadece geçmiş ve 'şimdi' arasında sürdüğü için böyledir" [34] (50). Bu "-dı"dan "artık değil"e geçiş ve birinin diğeri tarafından kapsanması sadece bir yandan nokta-kaynak ve bir tutma sürekliliğinin başlatıcısı, öte yandan zamansal *continuum*'un sonsuza bölünmesi yoluyla soyutlanmış nokta-sınır olan şimdiki zamanın ikili anlamını dile getirir. Tutma kuramı "artık değil"in "-dı"dan türediğini, tersinin olanaksızlığını ve tüm kip değişimlerinin farkı önceleyiğini gösterme eğilimindedir. An, bir

18 Aynı amaç bağlamında § 11'in başında nokta-kaynak "süren nesnenin 'üretimine' (*Erzeugung*) başlamak" olarak tanımlanır. Üretim ve nokta-kaynak kavramları birlikte anlaşılır.

19 Aynı anlamda: "Nasıl ki algıda şimdi-olmayı ve kendisini oluşturduğu biçimiyle yayılmış algıda süren varlığı görüyorsam, aynı biçimde birincil anıda geçmişi görürüm. Geçmiş birincil anıda verilir ve anı geçmişin verisidir" [34] (50).

tutma dizisini başlatma yetisi olmasından ayrı bir biçimde düşünüldüğünde, sadece bu tutma sürecinin sürekliliği üzerinde gerçekleştirilen bir soyutlamadan ileri gelen bir şeye dönüşür.[20]

Birincil anı ve tekrar anımsama (*Wiederinnerung, ressouvenir*) olarak da adlandırılan ikincil anı arasında gerçekleştirilen ayrıştırma *Dersler*'in fenomenolojik ikinci kazanımını oluşturur. Bu ayrıştırma tutmanın özsel karakterinin, yani tutulan geçmişin yok olurken süre giden bir şimdiki zaman içinde noktasal şimdiki zamana katılımının gerektirdiği karşılıktır. Anıdan anladığımız her şeyi tutmanın bu temel deneyimi içermez. Augustinusçu terimlerle söyleyecek olursak geçmiş*in* şimdiki zamanı "az önce" geçmişten farklı bir anlam taşır. Artık zaman kuyruklu yıldızının kuyruğu olarak betimlenemeyen bu geçmiş hakkında ne söylenebilir? Bir başka deyişle, tabiri caizse bir ayağı artık şimdiki zamanda bulunmayan tüm anılarımız hakkında ne söylenebilir?

Husserl sorunu çözmek için bir kez daha paradigma niteliği taşıyan bir örneğe başvurur. Bu örnek çınlanmaya devam eden sesin iskeletinin basitliğine sahip değildir, ama yine de en azından ilk bakışta aşırı bir basitlik sunar. Az önce (*jüngst*) konserde duyduğumuz bir melodiyi anımsıyoruz. Örnek basittir. Anı, anımsanan olayın yakın geçmişte olması nedeniyle, bir zaman-nesneyi *tekrar üretme* amacını taşır. Kuşkusuz Husserl bu şekilde geçmişin *tekrar inşasına* ilişkin olarak tarihsel geçmiş, hatta uzak anıların geçmişi bağlamında ortaya çıkabilecek tüm karmaşıklığın geride bırakıldığını düşünmektedir. Ancak örnek mutlak biçimde basit değildir. Zira bu kez söz konusu olan aynı ses değil, önce birinci sesi, daha sonra ikinci sesi vs takip etmek suretiyle *imgelemle baştan sona katedebileceğimiz* bir ezgidir. Kuşkusuz Husserl tek bir sese uygulanan tutma çözümlemesinin tartışmada ezginin oluşumu yerine ezgi-

20 Tutma kuramı Augustinusçu geçmişin *imge*si çözümlemesine gore –ki imge bu bağlamda "tinde sabitlenmiş bir izlenim" olarak yorumlanı– kuşku götürmez bir ilerlemedir. Şimdiki zamanın yönelmişliği hem mevcut bir şey hem de namevcut bir şeyin göstergesi olarak değerlendirilebilecek bir kalıntının gizemine doğrudan yanıt verir.

nin noktasal zamana bağlanma biçimi dikkate alındığı sürece büyük bir eklemlenme gerçekleştirilmeden ezgiye taşınamayacağını düşünmüştür. Böylece Husserl dikkati bir başka basitlik özelliğine, yani "üretilmemiş", "tekrar üretilmiş", (büyük şimdiki zaman anlamında) sunulmamış (*Repräsentation* veya *Vergegenwärtigug*) tekrar sunulmuş ezginin basitliğine yoğunlaştırmak için betimlemesinin yeni evresinde kendisine doğrudan ezgiden yola çıkma hakkı tanımaktadır.[21] Öyleyse imgelenen örneğin varsayılan basitliği tekrar-anımsama ifadesinde içerilen "tekrar-" (*wieder*) ve daha ileride karşılaşacağımız benzer ifadeler özellikle tekrarlama (*Wiederholung*) ifadesi hakkındadır. Tekrarlama Heidegger'in çözümlemesinde anlatılan zaman kuramı açısından önemini göstereceğim ayrıcalıklı bir konuma sahip olacaktır. Bu "tekrar-" bir terim terime "denklik" olarak betimlenir. Bu "tekrar-" içinde varsayım olarak fark içerikten değil (üretilen, daha sonra tekrar üretilen aynı ezgidir) tamamlanma kipinden ileri gelir. Dolayısıyla fark, algılanan ezgi yaklaşık olarak algılanan ezgi, duyma ve yaklaşık olarak duyma arasındadır. Bu fark, noktasal "şimdi"nin denk düştüğü şeyi bir yaklaşık-şimdiki zamanda bulduğunu ifade eder. Söz konusu yaklaşık-şimdiki zaman "sanki" statüsü dışında aynı tutma ve geleceğe doğru yönelim özelliklerini, yani noktasal "şimdi"yle tutma kuyruğu arasında aynı özdeşliği taşır. Basitleştirmiş örnek seçimi –tekrar anımsanan aynı ezgi– izlenimsel bilinç ve tutma bilinci arasındaki sürekliliği bu sürekliliğe ilişkin tüm çözümlemelerle birlikte "sanki" düzenine aktarımını sağlamak dışında başka bir varlık nedenine sahip değildir.[22] Sonuç olarak mevcut anlar dizisinin her bir evresi imgelemde "sanki" kipinde kaynak-şimdiki zaman olarak tekrar-temsil edilebilir. Öyleyse bu yaklaşık kaynak-şimdiki zaman kendisini her seferinde tutmalar ve geleceğe yönelimler için perspektif merkezine dönüştürecek zamansal bir auraya sahip olacaktır. (İleride bu fenomenin tarih bilincinin temelini oluşturduğunu göstereceğim. Bu tarih bilinci için tutulan

21 Bu iki terim yan yana kullanılır [35, 1. 14-15] (51, 1. 8).

22 "Bunda her şey algıyla ve birincil anıyla *benzeşir*. Ama algının ve birincil anının kendisi değildir" [36] (52).

her geçmiş kendine özgü geçmişe dönük bakışlara ve geleceğe dönük öngörülere sahip yaklaşık-şimdiki zaman düzeyine çıkarılabilir. Söz konusu geçmişe dönük bakışların ve geleceğe dönük öngörülerin bir bölümü fiili şimdiki zamanın [tutulan] geçmişine aittir.)

Tekrar anımsama çözümlemesinin ilk sonucu genişletilmiş bir algı içindeki tutma ile izlenim arasındaki *sürekliliğin* noktasal şimdiki zaman ve yakın geçmiş arasındaki fark aleyhine karşıt biçimde güçlendirilmesidir. Ayrımın, karşıtlığın, farkın içerdiği kopuş tehdidi ile tutmanın izlenimle sürekliliği arasındaki bu mücadele 1905 tarihli paragrafın en eski katmamının bir parçasını oluşturur.[23] Bu mücadelenin anlamı açıktır: Fark süreklilikte içerilmeseydi, zamansal oluşum olmayacaktı: Algıdan algı-olmayana (bu terimleri dar anlamlarıyla alıyoruz) doğru sürekli geçiş zamansal tekrar oluşumdur ve bu sürekli geçiş daha önce maddesel anlayış (*hylétique*) ile aynı köke ait olduğunu söylediğimiz kavrayışların eseridir. *Continuum*'un biricikliği zaman-nesnelerin kavranışına öylesine özseldir ki bir ezginin hakiki "şimdi"sinin sadece son ses düştüğünde meydana geldiği söylenebilir. Bu anlamda Husserl'in zamanın farkları (*die Unterschiede der Zeit*) olarak adlandırdığı farklar zaman-nesnelerin belirli bir zaman dilimi içinde açtığı süreklilik tarafından ve bu süreklilik içinde oluşturulur. Sürekliliğin farka göre öncelliğine –ki bu öncellik olmasaydı ne zaman-nesneden ne de zaman diliminden söz etmek anlamlı olacaktı– bundan daha iyi vurgu yapılamaz.

Sunum ve tekrar-sunum arasındaki global karşıtlıkta eksik olan tam olarak şimdiki zamandan geçmişe doğru gerçekleşen bu *sürekli geçiş*tir. "Sanki", hiçbir şekilde şimdiyi yakın geçmişe dönüştüren sunumu oluşturan geçişe indirgenemez.[24]

23 "Geçmişi *algılanmış*" ve "az önce geçmiş" olanı "*kendisini-vermiş*" (*Selbstgegenbehheit, être-donné-en-personne*) olarak nitelendirmekteki ısrar fark edilecektir (*age*).

24 Bu konuya ilişkin *Dersler*'deki en güçlü metin şudur: "Buraya kadar geçmişin bilinci –bununla geçmişin ilksel bilincini kast ediyorum– bir algı değildi. Çünkü geçmiş 'şimdi'yi kökensel biçimde oluşturan edim olarak kavrandı. Ama eğer algıyı *tüm kökenleri barındıran edim, kökensel biçimde oluşturan edim* olarak adlandırıyorsak bu durumda *anı* algıdır. Zira *sadece ilksel anıda geçmişi görürüz,*

Öyleyse *önce* ve *sonra* daha ilksel anıda, yani genişletilmiş algıda önceden oluşturulmuş halde bulunmalıdır. *Tekrar*-sunumun, [temsilin] *yaklaşık* olma özelliği sadece tekrar-sunumun, temsilin anlamını tekrar üretebilir, ama bu anlamı kökensel olarak üretemez. Tüm *yaklaşık*ları önceleyen izlenimin tutmayla birleşimi Husserl'in Aristoteles'e ve Kant'a kafa tutarak ileri sürdüğü şeyin, yani "zaman-yaratan edimin, şimdinin ediminin veya geçmişin ediminin" (*der zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt* [41] (58)) anahtarını elinde tutar. İçsel zaman bilincinin oluşumunun tam merkezinde bulunuyoruz.

Tutmanın bu öncelliği ayrıca sunum, tekrar-sunum ve temsil arasındaki kesintinin aşılamaz karakterinde doğrulanır. Sadece sunum kökensel olarak verici bir edimdir: "Olduğu gibi vermemek tam olarak imgelemin özüdür" [45] (63). "Bir kez daha", "daha" ile ortak bir ölçüyü paylaşmaz. Bu fenomenolojik farkı, yeniden üretilmiş olduğu kadar kökensel olan "şimdi"yi fiilen geçmişe dönüştüren tutmanın kip değişimine özgü önemli bir özellik maskeleyebilir. Ama tutmanın karakteristiğini oluşturan sürekli düzey kaybetme algıdan *süreklilik arz etmeyen* farkı oluşturan imgeleme geçişle karıştırılmamalıdır. Tekrar-sunumun, azalan açıklığı ise ilksel anının artan silinişiyle karıştırılmamalıdır. Burada karıştırılmaması gereken iki tip kapalılık söz konusudur (§ 21). Şimdiki zamanın genişlemesinin imgelemin eseri olduğu yanılgısını sürekli tekrar tekrar doğuran her seferinde noktasal şimdiki zamanın dirençli önyargısıdır. Şimdiki zamanın tutmada aşamalı olarak silinişi hiçbir zaman bir fantezi ile eşdeğerli tutulamaz. Fenomenolojik uçurum aşılamaz niteliktedir.

Bu, tekrar anımsamaya sadece tutmanın zamanın oluşumundaki öncelliğini güçlendirmek için başvurulduğu anlamına mı gelir? Önceki bir yaşantıyı temsil ede*bilmem*, tekrar suna*bilmem* boşuna değildir. Temsil etme, tekrar sunma özgürlüğü zamanın oluşumunun göz ardı edilebilecek bir bileşeni değildir: Kant'a göre sadece tutma *Selbstaffektion*'a [kendi faaliyetinden etkilenme] yaklaşacaktır. Tekrar anımsama, özetleme

geçmiş sadece onda temsili biçimde, tekrar sunum biçiminde değil tam aksine sunum biçiminde oluşur" [41] (58).

yetisine eklenmiş özgür hareketliliğiyle, özgür refleksiyonun geriye çekilişini verir. Böylece tekrar üretim geçmişin temsiline değişken bir *tempo*, bir eklemlenme, bir açıklık sağlayabilecek "özgür bir parkur"a dönüşür.[25] Bu nedenle şimdiki zamanın aurasında basitçe tutulan geçmiş ile geçmişin üzerinden tekrar geçen tekrar üretim arasındaki "gizleme"yi ortaya çıkaran fenomen, bütününde Husserl'e en dikkate değer fenomen olarak görünür: "Dolayısıyla süremin geçmişi bana verilir, tam olarak sadece sürenin "tekrar-verilişi" olarak verilir" [43] (60). (Daha ileride tarihsel geçmiş hakkındaki bir refleksiyonun edilgen bir biçimde tutulan bir geçmiş ile kendiliğinden temsil edilen bir geçmiş arasındaki "gizleme"den kaynaklanan bu *Wiedergegebenheit*'dan [tekrar verilmiş olmak] alabileceklerinin tümünü söyleyeceğiz.) Aynı zamansal nesnenin saptanması önemli ölçüde bu "geri-dönüşe" bağlı gözükmektedir. Bu geri-dönüşte *Nachleben* ifadesinin bir parçası olan *nach*, *Wiedergegebenheit* ifadesinin bir parçası olan *wieder* ve *Zurückkommen* ifadesinin bir parçası olan *zurück* tekrar-anımsama ifadesindeki "tekrar-"da birbirleriyle örtüşür. Ama "-ebilirim" ("tekrar-anımsayabilirim" ifadesindeki "-ebilirim") tek başına geçmişle olan sürekliliği sağlayamaz. Geçmiş son çözümlemede tutmaya dair kip değişiminde temelini bulur. Tutma eylem düzleminden ziyade etkilenim düzlemine aittir. En azından geçmişin tekrar anımsamada özgürce tekrar edilişi geçmişin oluşumu için öylesine önemlidir ki fenomenolojik yöntemin kendisi bu tekrarlama yetisinde temelini bulur. Burada tekrar etme "ikili bir anlama sahiptir, tutmaya ilişkin en ilkel deneyimi geri getirme ve tekrar etme". Tutma tutulan aynı ardışıklık ile daha sonrasında tekrar-anımsama arasındaki

25 § 20'de edebi eleştirinin anlatılan zaman ve anlatan zaman veya hızlandırma ve yavaşlatma, kısaltma hatta anlatı içinde anlatı ekleme başlıkları altında incelediği fenomenlere ilişkin fenomenolojik bir açıklama bulunur. Şu örnekteki gibi: "Fiilen ortaya çıktığı aynı içkin zamansal genişlemeye "tamamen özgürce" tekrar-sunulan sürecin daha küçük veya daha büyük fragmanlarını akış biçimleriyle beraber yerleştirebilir ve böylece bu süreci daha hızlı veya daha yavaş katedebiliriz" [48] (66). Ama itiraf etmek gerekir ki Husserl sunulmuş ve tekrar-sunulmuş aynı geçmişin aslına uygun tekrar üretimine karşı hiç mesafe almaz. Bu durum bu çözümlemenin temellendirici kudretini edebi eleştiriye göre önemli ölçüde sınırlandırır.

ardışık gizlemeyi olanaklı kılan "benzerlik çizgilerini" izler. Bu "gizleme" üzerinde düşünülüp karar verilmiş her karşılaştırmayı, benzerliğe ve farka dair bir görüden kaynaklanan tutulanın tekrar-anımsananla benzerliğini önceler.

"Gizleme" şimdiki zamana ait olayı sürdüren tutmanın şimdiki zamana artık ait olmayan temsilden kopuşunu dengelemeye yöneltildiği ölçüde tekrar anımsama çözümlemesinde çok önemli bir yere sahip olur. Husserl'i sürekli meşgul eden soru şudur: Tekrar anımsamanın geçmişi şimdiki zamana dönüştürme biçimi temelde geçmişin şimdiki zamandaki mevcudiyetinden farklılaşıyorsa bir temsil nesnesine nasıl sadık olabilir? Bu sadakat mevcut bir "şimdi" ile geçmiş bir "şimdi" arasındaki uygun mütekabiliyetin sadakatinden başka bir şey olamaz.[26]

İmgelem ve tekrar anımsama arasında yapılan ayrımla yeni bir sorunsal açılır. Bu ayrımın tutulan geçmişin temsil edilen geçmişten farkına odaklanan önceki çözümlemelerde parantez içinde tutulması gerekmişti. Hatta, daha önce dile getirildiği gibi, "tekrar-sunulan, temsil edilen" ve "imgelenen" ifadeleri çekincesiz eşanlamlı ifadeler olarak kabul edildi. Sorulan soru şudur: "Tekrar üretilen 'şimdi' bir geçmişi[27] nasıl temsil edebilir", ancak burada "temsil etme" sözcüğü bugün "hakikat iddiası" olarak adlandırılabilecek bir başka anlamda kullanılmaktadır. Önem arz eden artık tekrar anımsama ile tutma arasındaki fark değil, bu farktan geçen *geçmişle ilişki*dir. Dolayısıyla tekrar anımsamayı imgelemden tekrar anımsamada bulunan fakat imgelemde bulunmayan *koyma*ya (*Setzung*)

26 R. Bernet hakikatin genişletilmiş şimdiki zamanın metafiziğindeki statüsü için tekrar anımsamaya dayalı tekrar üretime ilişkin kuramda bahse konulan şeye şu terimlerle vurgu yapar: "Husserlci tekrar anımsama çözümlemesinin esin kaynağını oluşturan hakikat kavramı kaynağını zamansal farkın yönelmişlik bilincinin ikilenmiş kendinde mevcudiyetinde nötr hale getirilmesi dileğinden ileri gelir. Bu çözümleme, anının hakikatini mütekabiliyet, bilincin varlığını temsil veya tekrar üretim ve geçmişin zamansal namevcudiyetini bilincin kendine maskelenmiş mevcudiyeti olarak sorgulamaya sevk eden bir tür epistemolojik saplantıyla belirlenir" (*age* s. 197).

27 Husserl burada artık tekrar sunumun tekrar-'ına [le re- de la *Repräsentation*] vurgu yapmıyor. Tekrar sunma, temsil etme sözcüğünü tire kullanmadan yazıyor [51]. Dussort'un çevirisinde bu husus gözden kaçıyor.

ilişkin değer aracılığıyla ayırt etmek gerekir. Doğrusunu söylemek gerekirse tekrar-üretilen geçmiş ile tutulan geçmiş arasındaki gizlemeye dair kavram tekrar üretilen "şimdi"nin *koyuluşu* kavramını önceliyordu. Ama içeriğin özdeşliği, "bir kez daha" ve "daha" arasındaki farka rağmen, anının fiili "şimdi"yi geçmişte olmuş bir şey olarak *koymak* suretiyle temsil etmesini sağlayan "şimdi" hedeflemesinden daha fazla ilgi uyandırıyordu. Temsil akışının aynı kip değişimleri, tutma ve geleceğe yönelim oyunuyla tutma akışı olarak oluşturulduğunu söylemek yeterli değildir. Yönelmişliği *bir şeyin* temsili olarak sunacak bir "ikinci yönelmişlik" [52] (70) ideasını oluşturmak gerekir. Bu yönelmişlik, tutmanın oluşturucu boylamsal yönelmişliğinin zaman-nesneyi yaratan bir repliğine (*Gegenbild*) eşdeğer olması nedeniyle ikincidir. Tekrar anımsama yaşantı akışı biçiminde olması bakımından birincil anımsama ile fiilen aynı tutma yönelmişliğine ait özellikler gösterir. Ayrıca yönelmişlik olarak bu ilk yönelmişliği hedefler. Bu tutmaya özgü tekrar ikileştirme, tekrar anımsamanın içsel zaman bilinci ile *bütünleşmesini* sağlar. Tekrar anımsamayı tutmadan ayrıştırma kaygısı bu bütünleşmeyi gözden kaçırabilirdi. Tekrar anımsama bir mevcut "sanki"den ibaret değildir: Mevcudu hedefler ve bu yolla onu olmuş bir şey olarak koyar. (Gizleme işlemi gibi *koyma* [*position*] işlemi de daha ileride belirtileceği gibi tarihsel geçmişin anlaşılmasına özseldir.)

Tekrar anımsamanın yaşantının akışının birliği içine yerleştirmesi işini tamamına erdirmek için ayrıca anımsamanın, dolduruluşu [*remplissement*] şimdiki zamana götüren *bekleme* yönelimleri içerdiğini düşünmek gerekir. Bir başka deyişle şimdiki zaman hem yaşadığımız şey hem de anımsanan bir geçmişe ilişkin öncelemeleri gerçekleştiren şeydir. Bunun karşılığında bu gerçekleştirme anıya kaydolur; şimdi gerçekleşeni beklediğimi anımsıyorum. Bu gerçekleştirme artık anımsanan beklemenin anlamının bir parçasıdır. (Bu özellik de tarihsel geçmişe dair bir çözümleme için değerlidir: Geçmişe ilişkin gelecek ufkunu oluşturan beklemeler arasından geçerek şimdiki zamana taşıyacağı tarihsel geçmişin anlamına aittir. Bu anlamda şimdiki zaman anımsanan geleceğin fiili hale getirilmesidir.

Anımsanan bir olaya bağlı öncelemenin gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi anının üzerinde karşı etkide bulunur ve geriye etkide bulunmak suretiyle tekrar üretime özel bir renk kazandırır.) Sırası gelince bu tema geliştirilecektir. Şimdilik şunu belirtmekle yetinelim: Anıya doğru dönme ve anıda sonradan gerçekleşmiş (veya gerçekleşmemiş) beklemeleri hedefleme olanağı, anının yaşantının üniter akışı içine yerleştirilmesine katkıda bulunur.

Şimdi olayların her birinin kendisine farklı bir *yer* bulduğu bir "zaman *zincirlenişi*nden" söz edebiliriz. Daha önce betimlediğimiz tutma ile tekrar anımsama arasındaki örgü biricik bir zamansal parkurda bunları birbirine eklemlendirmeye izin verir. Anımsanan bir olayın yerine ilişkin bu biricik dizilendirme aracılığıyla yapılan hedefleme, tutmanın düzenini tekrar ürettiği kabul edilen tekrar anımsamanın içsel düzeninin yönelmişliğine katılan ilave bir yönelmişlik oluşturur. Bu zaman dizisi içindeki "yer" hedeflemesi farklı içerikler taşıyan ancak zaman dizisinde aynı yeri işgal eden sürelerin geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek olarak nitelendirilmesine olanak sağlar. Zaman dizisinde aynı yeri işgal etmeleri bakımından hedefleme geçmiş, şimdiki zaman, gelecek niteliklerine biçimsel bir anlam verilmesini sağlar. Ama bu *biçimsel anlam* bilincin dolayımsız bir verisi değildir. Geçmişe, geleceğe ve şimdiki zamana ait olayları uygun biçimde sadece yerini içeriğinden ve süresinden bağımsız olarak hedefleyen tekrar anımsamanın bu ikinci yönelmişliğine göre ele alabiliriz. Bu ikinci hedefleme, beklemeleri şimdiki zamanda fiili hale dönüştüğü için tekrar anımsamaya yeni bir anlam kazandıran geriye etkiden ayrılamaz. Tekrar anımsamayı tutma bilincinden ayıran uçurum bunların yönelimlerinin iç içe geçmesini sağlayacak şekilde ve tekrar üretim ile tutma arasındaki fark iptal edilmeden doldurulur. Bunun için *yeri* içerikten ayıran tekrar anımsamaya özgü yönelmişliğin ikilenmesi gerekir. Bu nedenle Husserl yer hedeflemesini görüsel olmayan, "boş" bir yönelim olarak adlandırır. İçsel zaman bilinci fenomenolojisi burada karmaşık bir üst üste koyulmuş yönelmişlikler oyunu aracılığıyla ardışıklığın saf *biçimi*ni açıklamaya çaba gösterir: Bu biçim artık Kant'taki gibi

deneyime ilişkin bir ön kabul değil, anımsanan içeriklerden ayrı olarak zaman dizisini hedefleyen yönelimlerin bağıntısıdır. Dolayısıyla bu dizi algılanan şeylerin uzaysal arka planıyla karşılaştırılabilecek şu an anımsanan şeyin karanlık "etrafı" olarak hedeflenir. Zamansal şeylerin her biri kendisini diğerlerinden artık zamansal biçim temelinde –yukarıda betimlenen yönelmişlikler oyunu zamansal şeyi bu temele yerleştirmektedir– koparır gibi gözükür.

Bu noktada Husserl'in *beklemenin* aleyhine olacak şekilde *anıya* ayrıcalık tanımış olması şaşırtıcı gelebilir. Bu belirgin dengesizliğin oluşumuna birçok neden katkıda bulunuyor gibi gözükür. Birinci nedeni Husserl'in başlıca uğraş konusu yani Brentano'nun veya Kant'ın sentez işlemine dair anlayışına başvurmadan zamanın *sürekliliği* sorununu çözme uğraşı oluşturur. Tutma ile tekrar anımsama arasındaki ayrım bu sorunu çözmek için yeterlidir. Ayrıca gelecek ve geçmiş arasında yapılan ayrım gelecek veya geçmiş özelliğine biçimsel bir anlam verilmiş olmasını varsayar. Tekrar anımsamanın ikili yönelmişliği beklemeyi önceleme aracılığıyla anımsananın geleceği olarak anıya dahil etmek pahasına bu sorunu çözer. Dolayısıyla Husserl (§ 26) tekrar anımsamanın ikili yönelmişliğini tesis etmeden beklemeyi tematik bir biçimde ele alabileceğine inanmamaktadır (§ 25). Gelecek şimdiki zamanın çevresinde yerini bulur ve bekleme aynı çevreye boş bir yönelim olarak dahil edilebilir. Daha temel bir biçimde ifade edilecek olursa Husserl beklemeyi doğrudan ele alma olanağını tasarlamamış gibi gözükmektedir. Bekleme mevcut bir deneyimi "tekrar üreten" anının hem yönelmişlik hem de tutma nitelikli bakışım karşılığı olamaz. Bu anlamda bekleme kendisine has bir biçimde "üretici"dir. Kuşkusuz Husserl bu "üretim"le karşılaştığında nesnel zamanın devre dışı bırakılışının iptal etmeden askıya aldığı algının fenomenolojik önceliği nedeniyle gerekli araçlardan yoksun kalmış gibidir. Bir tek açık biçimde *algı* yerine *kaygıyı* merkezine alan Heidegger felsefesi Husserlci bekleme çözümlemesini felce uğratan yasakları ortadan kaldırabilecektir. Husserl beklemeyi sadece algısal önceleme olarak tasarlar: "Algılanacak bir şey olmak beklenenin özüne aittir" [56-

57] (77). Beklenen algı meydana geldiğinde, yani mevcudiyete kavuştuğunda, beklemenin şimdiki zamanı söz konusu bu şimdiki zamanın geçmişine dönüşmüş olur. Bu yolla bekleme sorusu bizi *Dersler*'in temel eksenini oluşturan birincil anı sorusuna geri götürür.[28]

Böylece tekrar üretimin içsel zaman dizisine dahil edilişi (*Einordnung*) tekrar üretimin "yaklaşık" olma niteliği ile algı ve tutmanın oluşturduğu bloğun kökenselliği arasındaki karşıtlıkta önemli bir düzeltme gerçekleştirir. İmge bilincine karşıt hale getirmek için anının savsal [*thétique*] niteliğine vurgu yapıldığı oranda anı tutma ile aynı zamansal akışa dahil edilir: "İmge bilincinin aksine tekrar üretimler bir şeyin kendinde tekrar-sunumu [temsili] (*Selbstvergegenwärtigung*) özelliğine sahiptir... Anı geçmiş yönünde gerçekleşen bir kendinde tekrar-sunumdur" [59] (79). Bu dahil edilişin biçimsel karakteri gözden kaçırılmasa da bundan böyle tekrar üretim ve tutmaya ortak olacak geçmiş özelliği bütün yaşantıların üniter dizisi olarak içsel zamanın oluşumundan ayrılmayacaktır. Birincil ve ikincil anıların geçmiş kısaltması altında dizilişinin en etkili belirleyicisi geçmişin tekrar üretiminin savsal özelliğidir.

Belki de bu nedenle tekrar üretim ve tutma aynı biçimde bir kip değişimi olarak adlandırılır. Bu anlamda *yaklaşık* ile *kökensel* arasındaki karşıtlık ikincil ve birincil anılar ilişkisi hakkındaki son sözü söylemekten uzaktır. Kant'a ve Brentano'ya karşı öncelikle tutma bilinciyle izlenim bilincini birbirine daha iyi dikmek için bunları karşıt hale getirmek gerekiyordu. Daha sonra biricik zamansal akışa ortak dahil edilişlerini sağmak için her ne kadar bu üniter diziliş *biçimsel* olsa da bunları birbirine yaklaştırmak gerekiyordu. Ama söz konusu bu *biçimsel* karakterin, bu biçimsel dizilişe "çevre yönelimi"nin (*Umgebungsintention* [61] [81]) somut karakterini koruyan tekrar anımsamanın ikinci yönelmişliğinden türediği de unutulmamalıdır.

Nesnel zamanın devre dışı bırakılmasına karşılık olarak *İçsel*

28 "Bekleme görüsü farklılıklarından bağımsız olarak geçmiş görüsü kadar kökensel ve özgüldür" (*age*) önermesi sadece Husserl fenomenolojisinde algının işgal ettiği yere Kaygıyı koyacak olan bir felsefede eksiksiz doğrulamasını bulacaktır.

zaman bilinci fenomenolojisi'nin nesnel zamanın oluşumuna katkı sağlayıp sağlamadığı sorusu *Dersler*'in ikinci bölümünde sorulan son sorudur.

Bu oluşumun başarısı başlangıç prosedürü olarak indirgemenin iyi temellendirilip temellendirilmediğinin tek doğrulaması olacaktır. Bu kanıtlamanın başlangıcı sadece *Dersler*'de –en azından ikinci bölümün son paragraflarında (§ 30-33)– bulunabilir. Husserl'in neden bu yönde çaba göstermediği ileride üçüncü bölüm incelenirken söylenecektir.

Tutmanın ve tekrar-üretimin içsel zaman dizisine dahil edilişi (bu dahil ediliş saf "sanki"ye sevsel bir karakter eklediğinde) nesnel anlamda, yani kendisini dolduran içeriklere kayıtsız kalan dizi düzeni olması anlamında zamanın üzerinde yükseldiği temeli oluşturur. "*Zamansal durum*" (*Zeitstelle*) kavramı öznel olandan nesnel olana, daha doğrusu yaşantının "maddesi"nden yaşantının zamansal "biçimi"ne doğru gerçekleşen bu geçişteki anahtar kavramdır. Aslında şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek özelliklerinin maddi bakımdan farklı "yaşantılara" uygulanmasını "zamansal durum" sağlar. Ancak Husserl zamanı tek bir seferde indirgemesine karşın zamansallığın biçimsel karakterlerini nesneleştirirken temkinli hareket eder. Zamansal konumların biçimsel nesnelliğini deneyim içeriklerinin maddi nesnelliğine karşıt hale getirerek işe başlar. Aslında iki fenomen birbirinin tersidir. Birbirlerine karşıt olmaları ortaya atılan soruya iyi bir giriş oluşturur. Aslında bir yandan, yeni bir şimdiki zamanın yeniliğinin kenara ittiği izlenimin "şimdi" karakterini kaybedip geçmişte yitip gitmesine yol açan kip değişimine rağmen, aynı *nesnel* yönelim –aynı nesnenin hedeflenmesi– korunur. Öte yandan maddi farklarına *rağmen* yaşantı içeriklerine aynı zamansal durum atfedilir. Bu anlamda içeriklerin zaman-dışı özdeşliği birinci durumda, farklı maddi içeriklerin zamansal durumunun özdeşliği ise diğer durumda ters yönde rol oynar. Bir yanda aynı "içerik" (*Bestand, teneur*) ama farklı zamansal "kalıntı", öte yanda aynı zamansal durum ama farklı "içerik". Husserl bu hususta belirgin bir antinomiden söz eder (§ 31'in başlangıcı): Aslında söz

konusu edilen nesneye ve zamansal duruma ilişkin özdeşlikler aracılığıyla gerçekleşen karşıt bir bireyleşmedir.

Zamansal durum özdeşliği nesneye ilişkin özdeşliğin sonucu olmaktan çıkarılmasıyla nesnel zaman sorunsalına erişim sağlanır: Aslında nesnel zaman "zamanda sabit bir durum"un tersine aktarımından [*dévolution*] ibarettir [65] [84]. Bu işlem mevcut sesin geçmişte yitip gitmesine yol açan *iniş*e karşıt geldiği ölçüde sorun oluşturur. Zamansal durumun özdeşliği sorusuyla birlikte soruşturmanın girdiği yeni yön onu Kant'ın ortaya attığı bir sorunla karşılaştırır: "Zaman serttir ama yine de akar. Zamanın akışında, geçmişe doğru sürekli inişte, akmayan, mutlak biçimde sabit, özdeş, nesnel bir zaman oluşur. İşte sorun budur" [64] [84]. Tutma nitelikli kip değişimi durumun zamandaki *sabitliğ*inin değil, geçmişteki *kalıntı*nın anlaşılmasını sağlar gibi görünmektedir. *Anlam*ın zamansal evrelerin akışındaki özdeşliği aranan yanıtı veremiyor gibidir. Çünkü içerik ve yer özdeşliklerinin karşıtlık içinde olduğu gösterilmiş ve birinci özdeşliğin ikincisinin anahtarı olduğu kabul edilmişti. Öyle görünüyor ki Husserl aynı sesin geçmişteki *kalıntısı*nın sabit zamansal bir duruma yapılacak başvuruyu gerekli kılışını özsel bir yasa olarak değerlendirmektedir: "Bu zamansal durumun özdeş bir biçimde ve zorunlu olarak özdeş biçimde orada olması kip değişimini sağlayan akışın özüne aittir" [66] [86]. Kuşkusuz Kant'ın *a priori* görü anlayışından farklı olarak zamanın biçimi saf bir çeşitliliğin üstüne yerleşmemektedir. Zira tutma ve temsiller oyunu sağlam bir biçimde yapılandırılmış zamansal bir doku oluşturur. Ne var ki bu oyun biçimsel bir unsuru gerektirir, ancak bu unsuru yaratma yeteğinden yoksun gibi görünür. İkinci bölümün son sayfalarında Husserl bu mesafeyi kapatmaya çalışır.

Husserl, daha önce mevcutken şimdi geçmişe dönüşmüş bulunan bir izlenime dair zamansal durumun geçmişe geri çekilme hareketine dışsal olmadığını kanıtlamaya çabalar. *Olay şimdiki zamanla arasındaki mesafeyi kip değişimine uğratarak zamandaki yerini alır.* Husserl de kendi girişimi olan zamansal durumu kalıntıya, yani nokta-kaynaktan uzaklaşmaya, bağlama girişiminden tatmin olmamıştır: "Ancak, anların bireyselliği-

nin geçmişe geri düşüşte koruma altına alınması bir, homojen ve nesnel olan zaman bilincine sahip olduğumuzu göstermez" [69] (90). Önceki açıklama sadece dar bir zamansal alana erişim sağlayan tutmadan başka bir şeyde temellenmez. Tekrar anımsamaya, daha kesin ifade edilecek olursa tutma işleminde geriye itilmiş anların her birini belirli bir sıfır noktasına taşıma yetisine başvurmak ve bu başvuru işlemini de sürekli tekrarlamak gerekir. Bu yolla *tekrar üretilen* yeni geriye düşüşler için sıfır noktasını ikincil derecedeki uzaklaşma aracılığıyla nokta-kaynak olarak koyma işlemidir. "Her ne kadar fiili anımsama yakında pratik anlamda eksik kalacaksa da bu süreci açıkçası sonsuza değin sürdürülebilmeye müsait bir şey olarak kavramak gerekir" [70] (90). Bu saptama anımsamanın zamanından bireyin hafızasını aşan tarihsel zamana geçişte büyük önem taşır. Geçiş, geçmişin herhangi bir noktasını sürekli yaklaşık bir şimdiki zamana taşıyan tekrar anımsanma tarafından sağlanır. Bence zamansal alanın yaklaşık şimdiki zamanlardan oluşan sonsuz bir seri aracılığıyla bu imgesel genişleyişinin "sabit tek bir düzene sahip biricik nesnel zamanın" (*age*) yaratımının yerini tutup tutmadığı sorusu hâlâ yanıtını beklemektedir.

Aynı gereklilik, "doğrusal bir düzen" gerekliliği tekrar yürürlüğe girer. "Bu doğrusal düzende herhangi bir zaman dilimi, fiili zamansal alanla süreklilik olmaksızın tekrar üretilenler de bunlara dahildir, fiili şimdiki zamana kadar uzayan biricik zincirin bir parçası olmak zorundadır" [71] (92). Nesnel zamanı içsel zaman bilincinden türetmeye giriştiğimizde her seferinde öncelik ilişkisi tersine döner: "Keyfi olarak imgelenmiş zaman dahi her ne olursa olsun bu gerekliliğe tabidir: Gerçek zaman olarak (yani herhangi bir zamansal nesnenin zamanı olarak) düşünülebilir olması gerekiyorsa bir ve tek olan nesnel zamanın içinde zaman dilimi olarak konumlandırılabilmesi gerekir" [71] (92). Husserl *zamansal durumlar*a ilişkin veriyi dolayımsız bir apaçıklığın nesnesi haline getiren "zamanın bazı 'a priori' yasaları"nın (§ 33'ün başlığı) ardına sığınır. Örneğin iki izlenimin "özdeş biçimde aynı mutlak zamansal duruma" sahip olması (*age*). Bu iki izlenimin eşzamanlılığı ve tek bir "şimdi"den kaynaklanması şeylerin bu durumunun *a priori* özüne aittir.

Öyle görünüyor ki Husserl tutma ve tekrar anımsama fenomenine sıkı sıkıya bağlı zamansal durum kavramından her seferinde oluşturucu işlemin sonucunu varsaymayan bir nesnel zaman oluşumuna izin vermesini beklemiştir.[29]

Husserl'in girişiminin hakiki anlamı sadece üçüncü bölümde belirir. Oluşum dereceleri parkurunda üçüncü düzeye, *mutlak akış* düzeyine erişilir. Birinci düzey nesnel zamandaki deneyim nesnelerini kapsıyordu. Eserin başında devre dışı bırakılan ve ikinci bölümün sonunda oluşturulmaya çalışılan bu birinci düzeydi. İkinci düzey zaman-nesneler tipindeki içkin birimlerin düzeyiydi: Önceki çözümleme bu düzeyde yürütüldü. İkinci düzeyde çizilen birimler üçüncü düzeyde *oluşturulmuş* birimler olmayı sürdürür. Bu üçüncü düzey "bilincin zamanı oluşturan mutlak akışı"nın [73] (97) düzeyidir.[30]

Bütün zaman-nesnelerin *oluşturulmuş* birimler olarak ele alınması gerekliliği önceki çözümlemenin bir süreliğine kazanılmış olarak kabul etmek zorunda kaldığı çeşitli varsayımların sonucudur. Söz konusu varsayımlar şunlardı: Zaman-nesneler *sürer*, yani kesintisiz zamansal kip değişimleri süreci boyunca özgül bir birliği muhafaza eder; nesnelerin değişimleri aynı süreyle ilişkileri içinde az ya da çok *hızlı*dır. Aksine eğer bilincin mutlak akışı bir anlama sahipse, özdeşliği ne türden olursa olsun, bu özdeşlik zaman-nesnelerin özdeşliği olsa dahi temel kabul etmeye karşı çıkmak, dolayısıyla göreceli hızdan da söz etmemek gerekir. Burada artık süren "bir şey" yoktur. Girişimin gözü pekliği kısmen de olsa görülüyor: Sadece "düzey kaybetmişlerin sürekliliğinin" [74] (98) bir *akış* oluştur-

29 Yine de "yer" veya durum sözcük dağarcığının bağlı bulunduğu "biçim" sözcük dağarcığının belirişinin saf betimleme sırasında gizlice icra edilen yönetici işlevin bir işareti olup olmadığı sorulabilir. Her şey sanki biricik doğrusal ardışıklık ideası, temsilin ikincil yönelmişliğinin tutmanın birincil yönelmişliğiyle ilişkisinde mümkün olduğunca dar bir yaklaşıklık aramaya ve bulmaya teleolojik açıdan rehberlik ediyor gibi gelişmektedir. Varsayım Husserl'in akışın oluşumunda deşifre ettiği *a priori* nitelikli yasaların altına saklanır. Eserin üçüncü bölümünün stratejik rolünü anlamak için sürekli yeniden ortaya çıkan bu karşı çıkışı akılda tutmak gerekir. Husserl'in girişiminin gerçek amacı burada açığa çıkar.

30 "Her yerde birbirinden ayırmamız gerekir: Bilinç (akış), beliriş (içkin nesne), aşkın nesne (içkin nesne bir içerik olmadığı zaman)" (*age*)

masını sağlayan *kip değişimini* temel almak. Girişimin zorluğu da fark ediliyor: "*Bütün bunlar için gereken ama yoksun olduğumuz isimler*" [75] (99); ya da oluşturanı –akış– oluşana göre adlandırıyoruz (mevcut evre, tutma içinde geçmişlerin sürekliliği vb.); ya da *eğretilemelere* güven duyuyoruz: Akış, nokta-kaynak, fışkırmak, yok olup gitmek vs. Aşkın nesnenin altını kazmak ve *beliriş* düzeyinde, zaman-nesne veya içkin nesne düzeyinde kalmayı sürdürmek zordu. Şimdi içkin nesnenin altını kazmak ve bilincin akış, şeylerin her birine dair bilincin "akışın an'ı" olduğu bir bağlama yerleşmek tartışma konusu ediliyor. Basit bir sözcük dağarcığı transferine –ki bu transfer sayesinde aynı çözümlemeler birinci seferde *beliriş* bağlamında yürütülürken ikinci seferde algısal bilinç, tutma bilinci, tekrar üreten bilinç vb olarak *bilinç* bağlamında yürülecektir– mahkûm olup olmadığımız sorusu yanıt bekliyor. Aksi takdirde içkin zamanın *bir* olduğu, eşzamanlılığı, eşit uzunluktaki süreleri, önce ve sonraya göre belirlenimi içerdiği nasıl bilinebilirdi [76] (100-101)?

Burada üç sorun ortaya konulmuş bulunuyor: Akışları tek bir akışta birbirine bağlayan birlik biçimi; "şimdi"nin (eşzamanlılığın kökeni) sıradan biçimi; akıp gitme (ardışıklığın kökeni) kiplerinin sürekliliği.

Akışın birliği hakkında sadece şu söylenebilir: "İçkin zaman bütün nesneler ve içkin süreçler için bir olacak şekilde oluşur. Bağıntılı biçimde, içkinliklerin zamansal bilinci bir bütünün birliğidir" [77] (102). Her nesnenin ve her sürecin akıp gidişinin "türdeş, bütünün tamamında özdeş bir akıp gitme biçimi"ni oluşturmasını sağlayan bu "bütüne", bu "hem... hem..."e ve "her şeyi içeren"e dair diğer erişim tarzlarından farklı olarak hangi erişime sahibiz (*age*)? Soru, "şimdi"nin bir grup kökensel *duyumsama* için özdeş olan *biçimi* ve "şimdi" bilinçlerinin her birini farklılaştırmadan bir öncenin bilincine dönüştüren akıp gitmenin özdeş biçimi için aynıdır. Husserl bu soruyu şu biçimde yanıtlamakla yetinir: "Bu ne anlama gelir? Burada 'bakınız'dan daha fazla bir şey söylenemez" (*age*). Öyle görünüyor ki Kant'ın varsayım olarak kabul ettiği *biçimsel* koşullar sadece görü olarak ele alınmaktadır. Öyleyse üçüncü düzeyin orijinalliği zaman-nesneleri devre dışı bırakmaktan ve

nokta-kaynak, tutma ve geleceğe yönelme ilişkileri, bu ilişkilerde oluşan özdeşlikleri içkin nitelikliler de dahil olmak üzere dikkate almadan *biçimselleştirmek*ten, özetle kökensel "şimdi" ve kökensel şimdiye ilişkin kip değişimleri arasındaki ilişkileri biçimselleştirmekten ibarettir. Halbuki bu, oluşturulmuş bir nesnellik dayanağı olmadan gerçekleşebilir mi?

Husserl sorunun farkındaydı: "Bilincin nihai oluşturucu akışının birliğe sahip olduğu nasıl bilinebilir?" [81] (105). Yanıt yönelmişliğin tutma fenomeninin merkezinde ikileştirilmesinde aranmalıdır. Yönelmişliklerin ilki içkin olmasına rağmen çok önce oluşturulmuş bir birlik durumunda bulunan zaman-nesneye doğru döner. Yönelmişliklerin ikincisi kökensellik, tutma ve tekrar anımsama *kiplerine* doğru döner. Dolayısıyla işimiz birbirine benzer ve eşzamanlı iki süreçledir. ("Hem içkin zamansal birlik hem de bilincin akışının birliği tek ve biricik bilinç akışında oluşur") [80] (105). Husserl bu paradoksal açıklamaya duyarsız değildir: "Bilincin akışının kendi birliğini oluşturduğunu söylemek her ne kadar şoke edici (şoke edici değilse de başlangıçta absürd) gibi görünse de bu yine de böyledir" (*age*). Akış evrelerini kateden şeye doğru yönelen bakış ile akışa odaklanan bakış arasındaki fark yine bir *éidétique*'te ayırt edilir. Dolayısıyla tutmaya, tutmanın tutmasına ilişkin önceki tüm çözümlemeler bundan böyle zaman-nesne olarak değil, akış olarak tekrar ele alınabilir. Böylece kendi kendini oluşturan akışın yönelmişliği evreleri gizlemek suretiyle sesi zaman-nesne halinde oluşturan yönelmişlikten ayırt edilir. Aslında bu ikili yönelmişlik, daha ikinci bölümde zamansal *durumun* özdeşliği *içeriğin* özdeşliğinden ayırt edilirken, daha temel biçimde sürenin akış *kipi* ile bu kipte oluşan zaman-nesnenin birliği birbirinden ayırt edilirken öncelenmişti.

Sonuçta eğer iki yönelmişlik birbirinden ayrılamıyorsa üçüncü aşamaya geçişin temsil ettiği gerçek ilerlemenin ne olduğu sorulabilir. Birinden diğerine geçiş birinci aşamadan ikinci aşamaya geçişteki gibi açık bir devre dışı bırakmadan ziyade bakışın yer değiştirmesinden ibarettir. Bu bakışın yer değiştirmesinde, iki yönelmişlik sürekli birbirine göndermede bulunur: "Sonuç olarak, tek ve aynı bilinç akışında çözül-

mez bir birlik oluşturan, tek ve aynı şeyin iki köşesi gibi birbirini tesis eden, iç içe geçmiş *iki yönelmişlik* bulunur" [83] (108). Bir başka deyişle süren bir şey elde etmek için kendi kendisini oluşturan bir akış gerekir. Bunun için *akış bizzat belirmelidir.* Husserl ufukta, sonsuza gerileme ufkunda belirmeye başlayan aporiyi fark etti: Akışın bizzat belirişi, içinde belireceği ikinci bir akışı gerektirmiyor mu? Husserl bu soruya hayır yanıtını verir. Refleksiyon böyle bir ikilemeyi gerektirmemektedir. "Fenomen olarak [akış] kendi kendine oluşur" [83] (109). *Saf* fenomenoloji girişimi bu *kendi kendini oluşturma*da tamamlanır. Husserl saf fenomenoloji için fenomenolojisinin içsel algıya atfettiği apaçıklığı talep eder. Hatta içkin içeriklerin apaçıklığı kadar kuşku götürmez bir "zamanın apaçıklığının bilinci" vardır [95] (111). Ancak soru hâlâ ortada durmaktadır: Süreye ilişkin apaçıklık bilinci, *algısal* bilincin apaçıklığı olmadan kendi kendine yeterli olabilir mi?

Sürenin apaçıklığı hakkında Husserl'in geliştirdiği kanıtlamada iki nokta vurgulanmayı hak eder. Birinci nokta akışın başlıca özelliğinin apaçıklığıyla, *sürekliliğiyle* ilgilidir. Akışın birliği kesintisiz bir birliktir. İki zaman dilimi arasındaki fark tam anlamıyla bir farktır, ayrılma kesinti değildir (*verschieden, ge-schieden* değil) [86] (112). "Süreksizlik sürekliliği varsayar. Bu değişim içermeyen süre biçiminde olabileceği gibi sürekli değişim biçiminde de olabilir" [86] (113). Bu önerme paradigmaların veya *épistémè*'lerin süreksizliği hakkında yürütülen çağdaş tartışmalardaki yankıları nedeniyle eski değerine tekrar kavuşturulmayı, tekrar canlandırılmayı hak eder. Husserl kuşkuya izin vermez. Süreksizlik sadece bizzat zaman olan süreklilik temelinde düşünülebilir. Ancak soru geri döner: Aşkın yönelmişliğin (nesneye doğru) boylamsal yönelmişlikle (akışa doğru) karışımı dışında bunu nasıl biliyoruz? Husserl'in bir kez daha zaman gibi bir zaman-nesnenin akış sürekliliğini dayanak olarak almak zorunda kalması tesadüf değildir. Dolayısıyla kanıtı şöyle anlamak gerekecektir: Eğer zamanın sürekliliği bir başka kesintisiz deneyim tarafından kanıtlanmıyorsa bir noktadaki süreksizlik deneyimden ayırt edilemez. Fark sadece yerel olabilir. Bu yerel olanda kökensel bilinç ile yönelmişlik bilinci

arasındaki tam tekabül, kapsama eksiktir. Dahası sanki mesafe süreklilikten, süreklilik mesafeden doğuyormuş gibi süreklilik ve süreksizlik akışın birliğine ilişkin bilinçte iç içe geçirilir.[31] Ama Husserl'e göre süreklilik farklılıkları içerir: "Başkalaşma, farklılaşma bilinci sadece sürekli değişim durumunda değil, her durumda birliği varsayar" [87] (114).

Üzerinde durmamız gereken ikinci nokta akışın bir diğer başlıca özelliğinin apaçıklığına ilişkindir: Kökensel olan bağlamında mevcut izlenimin tekrar üretime önceliği.[32] Bir anlamda bunu zaten biliyoruz: Tekrar-üretim kuramının tamamı "sanki" ile kökensel biçimde mevcut olan arasındaki farklılık üzerinde temellenir. Aynı sorunun daha temel bir düzeyde tekrar ele alınışı anlamlıdır: Tekrar-üretimin kendiliğinden ve özgür oluşunda ısrar eden önceki çözümlemelerle çelişkiye düşme pahasına şimdi tekrar-üretimin edilgen ve alımlayıcı karakterinin altı çizilir. Tekrar-üretim ve üretim arasındaki tekabüliyete eklenen alımlama bağlamındaki yakınlaşma tekrar-üretimin kendine özgü bir biçiminde bir izlenim ve mevcut bir izlenim olduğunu ileri süren anlam bakımından çok daha ağır bir olumlamaya giden yolu açar: "Bir anlamda... tüm yaşantıların izlenimler sayesinde bilincindeyiz, izlenimlerin hepsi basılı durumdadır" [89] (116).[33] Bu, ikinci düzeydeki tüm çözümlemenin, bir anının yüzeye geri dönüşünün mevcut bir geri dönüş ve bu anlamda bir izlenim olduğunu ileri sürmeye olanak tanıyan bilincin temel düzeyine çevrilmesidir. Tekrar-

31 "Şimdi"nin kökensel yönelimi, bireysel olarak kendisini mufahaza ederken yeni ve sürekli yenilenen eşzamanlı bilinçte diğer yönelimlere birleşik biçimde koyulmuş olarak belirir. Diğer yönelimler zamansal bakımdan kendisinden daha da uzaklaştığı ölçüde sürekli daha da büyüyen bir farklılaştırmanın, mesafenin ortaya çıkmasına yol açar. Öncelikle gizlenen ve daha sonra neredeyse tamamen gizlenen sürekli daha fazla farklılaşır: Eski ve yeni artık özsel açıdan aynı şey olarak değil, aralarındaki türsel ortaklığa rağmen sürekli başka ve yabancı olarak belirir. Böylece süreklilik gösteren özdeşleşmenin akışında "azar azar değişmiş" olana dair bilinç, artan bir mesafeye dair bilinç doğar" [87] (113).

32 42-45 arası paragraflar kendilerini önceleyen paragraflara gevşek biçimde bağlanır. *Dersler*'in Alman editörü bu paragrafları 1911'den sonra yazılmış olarak değerlendirir. Göreceli biçimde daha geç ortaya çıkan bu özellik elyazmalarına eklenmiş bu son dokunuşun son sözü de oluşturduğu varsayımını doğrular.

33 Augustinus'un şu savını düşünmemek olanaksızdır: Anı, tine basılmış bir imgenin izlenimsel karakteri nedeniyle geçmiş şeylerin bir şimdiki zamanıdır.

üretim ve üretim arasındaki farklılık kuşkusuz yürürlükten kaldırılmaz, ama *kesme* karakterini kaybeder: "Tekrar-sunum... birincil bir bilinç varsayar. Bu bilinçte tekrar-sunum izlenim bilincinin nesnesidir" [90] (117).[34]

İzlenim bilincinin her yerde mevcut olma özelliği akışın sürekliliği savını güçlendirir. Aşkın şeyin birliği (düzey bir) dolayımsız kavrayışların ve belirişlerin birliği (düzey iki) üzerinde yükselir. Düzey iki ise izlenim bilincinin birliğinde (düzey üç) temelini bulur. İzlenimin "gerisinde" artık "izlenimin bilinç nesnesi olacağı bir bilinç" yoktur (*ay.y.*). Nesne (düzey bir), beliriş (düzey iki), izlenim (düzey üç) biçiminde oluşan hiyerarşi nihai olana, yani mutlak akışa gönderir: "İçkin birlikler düzey yitirenlerin zamansal çokluğunun akışında oluşur" [91] (119).

Sonuçta zaman üç düzeyde ele alınmalıdır: Nesnel zaman (düzey bir), zaman-nesnelerin nesnelleştirilmiş zamanı (düzey iki), içkin zaman (düzey üç). "Beliriş anlarının kökensel ardışıklığı belirişi (değişken olsun veya olmasın) zamanı temellendiren tutmalar vb. sayesinde fenomenolojik zamansal birlik olarak oluşturur" [94] (122).

Mesele *en nihayetinde* tekrar olumlanan aşkın ve içkin birliklerin oluşumuna dair benzerlik ilişkisinin [94] (121) girişimin bütününü döngüselliğe mahkûm edip etmediğine karar vermektir. İçsel zaman bilinci fenomenolojisi, son kertede, nesneleştiren yönelmişlikle iç içe geçmiş içkin yönelmişliği konu edinir. Olgusal açıdan birinci yönelmişlik süren bir şeyin keşfedilmesine dayanır. Söz konusu keşfi ise sadece ikinci yönelmişlik birinciye sağlayabilir. Bu ön kabul, daha sonra söyleneceği gibi, Kant'ın deneyimin analojileri dizisi içinde süreklilik, düzenlenmiş ardışıklık ve karşılıklı eylem başlıkları altında bir araya getirdiği ön kabuldür.

34 Doğrusunu söylemek gerekirse bu düzeye özgü olmayan "nesne" sözcüğü *in dem es impressional bewusst ist* ifadesini kullanan Almanca orijinal metinde yer almamaktadır.

2. *Zamanın görünmezliği: Kant*

Nasıl ki Aristoteles'ten Augustinus'un yerine geçmesini talep etmediysem, Kant'a geri dönüşten de beklentim Husserl'in çürütülmesi değil. Öncelikle Kant'ta Husserlci içsel zaman bilinci fenomenolojisinin nesnel zamanın yapısından tekrar tekrar yaptığı alıntıların nedenini arıyorum. Husserl fenomenolojisi nesnel zamanın bu yapılarını hem devre dışı bıraktığını hem de oluşturduğunu iddia ediyor. Bu bakımdan Kant'ın çürüttüğü şey, Husserl'in fenomenolojik çözümlemeleri değil, bu çözümlemelerin kendilerini nesnel zamana başvurma gereğinden kurtardıkları ve doğrudan refleksiyon sayesinde tüm aşkın hedeflerden arındırılmış bir zamansallığa ulaştıkları yönündeki iddialarıdır. Buna karşılık Kant'ın, aşkınsal refleksiyon kipi tarafından *gizlenmesi* nedeniyle olduğu gibi, hiç bir araya getirilmemiş örtük bir zaman fenomenolojisinden hiçbir şey ödünç almadan olduğu gibi belirmeyen bir zamana ilişkin ön kabulleri inşa edemeyeceğini göstermeyi amaçlıyorum. Bu iki kanıtlama, farklı bir düzeyde, yukarıda yürüttüğümüz kanıtlamayı Augustinusçu psikolojinin ve Aristotelesçi fiziğin kaynaklarını karşılaştırarak tekrarlar. Son olarak nesnellik ve öznellik arasındaki ilişkiyi tartışmaya açan modern diyalektiğin ruhun zamanını hareketin zamanıyla karşı karşıya getiren antik diyalektiğe ne eklediğini söyleyeceğiz.

En açık biçimde Kant'ı Husserl'le karşı karşıya getiren şey zaman hakkındaki tüm önermelerin *dolaylı* bir karaktere sahip olduğunu olumlayan önermesidir. Zaman belirmez; zaman belirmenin bir koşuludur. Husserl'in zamanın olduğu gibi belirmesini sağlama amacının tamamen karşıtı olan bu kanıtlama tarzı sadece *Yargının Analitiği*'nde özellikle de *Deneyimin Analojileri*'nde tamdır. Yine de *Aşkınsal Estetik*'te bu kanıtlamayı genel hatlarıyla görmek mümkündür.

Kant'ın uzaya ve zamana *a priori* görü statüsü atfederken bu statü olumlamasına görü niteliği verdiğine inanmak yanlış olurdu. Bu bakımdan içsel duyuya zamanın atfedilmesi yanılsamaya yol açmamalıdır; *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tamamında ve daha da açık biçimde bu eserin ikinci baskısında, içsel duyu,

özbilgiden [*connaissance de soi*] farklı bir kaynakta kendisini oluşturma hakkını sürekli kaybeder.[35] Burada bazı fenomenolojik sonuçlar çıkarılacaksa, bu, hiç bir zaman nesneleştirilmemiş *Gemüt*'e yapılan gönderme dahilinde gerçekleştirilebilir.[36] Görüye dair verilen ilk tanım, görünün verili olarak kabul edilen nesnelerle dolayımsız bir ilişki olarak tanımlanması, "bir biçimde etkilenen bir tin (*Gemüt*)" kavramına dayandırılır (A 19, B 33). Sonraki tanım da –"nesnelerden etkilenme biçimimiz sayesinde temsilleri alımlama yetimiz duyusallık olarak adlandırılır"– fenomenolojik içeriğe sahiptir. Aynı biçimde dışsal duyu ve içsel duyu bir *Eigenschaft unseres Gemüts* [tinimizin bir niteliği] üzerinde temellenir (A 22, B 37). Ancak *Estetik*'te yapılan ilk tanımların fenomenolojik çekirdeği hemen çok eski bir ayrıma, madde ve biçim ayrımına dahil edilir. Madde "çeşitliliğe" dönüşür; biçim hakkında ise sadece şu söylenir: "Tüm [fenomenlere] uygulanmaya hazır bir durumda tinde (*im Gemüt*) bulunması gerekir" (A 20, B 34). Çift soyutlama yöntemi ilk olarak duyusallığı kavramlar aracılığıyla düşünme'den yalıtmayı, daha sonra aynı duyusallık düzleminde biçimi çeşitlilikten ayırmayı sağlar. Apaçıklık iddiasında olmayan bu çift soyutlama *Eleştiri*'nin bütününde dolaylı bir doğrulamaya kavuşur.

Bu doğrulama *Aşkınsal Estetik*'te özü itibariyle çürütücü olan bir kanıtlama biçimini alır. Böylece *Estetik*'i açan özü itibariyle ontolojik olan soru –"uzay ve zaman nedir?" (A 23, B 37)– sadece dört çözüme izin verir: Uzay ve zaman ya tözdür, ya ilinektir, ya gerçek ilişkidir veya *tin*imizin [*Gemüt*] öznel yapısından kaynaklanan ilişkidir. Dördüncü çözüm ilk üç çözümün kadim düşünürlerin ya da Leibniz'in kanıtlarının tekrar incele-

35 *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daha ilk baskısında uyarı açıktır: "Tinin (*das Gemüt*) kendisine veya içsel durumuna dair bir görü edinmesini sağlayan içsel görü kuşkusuz nesne olarak ruha dair bir görü vermez" (A 22, B 37). Rasyonel psikolojiyi umutsuzluğa sevk eden paralogizm eleştirisinin (*Aşkınsal Diyalektik*, A 341-405, B 399-432) özü burada içerilmektedir.

36 Bir önceki notta zikredilen metin şöyle devam eder: "Öte yandan bu belirli bir biçimdir. İçsel duruma dair görü bu biçimde mümkün olur. Öyle ki içsel belirlenimlere ait olan her şey zaman ilişkilerine göre temsil edilir" (*ay.y.*).

nerek saf dışı bırakılmasıyla oluşur.[37] Bu çürütmeci stil kanıtın Kant'ın ileri sürdüğü dördüncü çözüm lehine aldığı absürdle kanıtlama biçimini açıklar: "Dışsal görüleri alımlayışımızı, nesnenin bizi etkilemesini sağlayan öznel koşuldan çıkarırsak uzay temsili hiçbir şey ifade etmez" (A 26, B 42). Daha ileride zamana ilişkin olarak: "İçsel görü *kipimizi* ve ayrıca tüm dışsal görüleri görü aracılığıyla temsil yetimizde bir araya getirme tarzımızı soyutladığımızda... bu durumda zaman hiçtir" (A 35).

A priori görü olan zamanın niteliklerine dair görü oluşturulamaması *Estetik*'te özellikle zaman karşısında uzayın incelenmesine tanınan öncelikle vurgulanır. Bunun nedeni kolayca anlaşılmaktadır: Uzay aşkınsal bir sergilemeye konu edilir, zaman hakkındaki inceleme paralel biçimde aynı kapsama sahip değildir. Bu durum geometrinin ağırlığından kaynaklanır. Geometri için uzay bir inşa edilebilirlik sahası oluşturmaktadır. Geometri ilişkiler bilimi olduğu için uzay ne töz ne de ilinek olabilir. Uzay sadece dışsal ilişki olabilir. Dahası geometri analitik biçimde kanıtlanamayan niteliklere dayandığı için uzaya dair önermeler (ve analoji yoluyla zamana dair önermeler) analitik değil, sentetik yargılardan ibaret olmalıdır. Hatta geometrinin inşa edici karakteri ile aksiyomatik karakteri birbirlerine eşlik etmekte ve tek bir kanıt oluşturmaya eğilim göstermektedir. Buna karşılık uzayın görü nitelikli karakteri geometrideki inşa yoluyla kanıtlamaya ilişkin kanıtlardan ayrılamaz.[38]

37 G. Martin (*Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie.* Köln, Kölner Universitätverlag, 1951, s. 19-24; Fransızcaya çeviren J.-C. Piguet, *Science moderne et Ontologie chez Kant*, Paris, PUF, 1963) sorunun ontolojik biçimini mükemmel bir biçimde aydınlığa kavuştururken üçüncü çözümün saf dışı bırakılmasında Leibniz'in Newton'a ilişkin gerçekleştirdiği çürütmenin rolüne vurgu yapar. Kant'a sadece uzay ve zamanı *phaenomena Dei* olarak belirleyen Leibniz'in çözümünü uzay ve zamanı insan tininin temsilleri olarak belirleyen bir diğer çözümle ikame etmek kalmıştır.

38 Matematik bilimine özgü aksiyomatikleştirmeden ve Eukleidesçi uzayda matematik özlerin inşa edilebilirliğinden hareketle *Aşkınsal Estetik*'in bu şekilde yorumlanması hakkında *bkz.* G. Martin, *age*, s. 29-36. Yetkin bir Kant yorumcusu olan G. Martin okuyucuyu aşkınsal metot öğretisine (A 713, B 741) başvurmaya çağırır: "*Felsefi* bilgi *kavramlar*la oluşturulan *rasyonel bir bilgi*, matematik bilgi ise kavram *inşa ederek* oluşturulan *rasyonel bir* bilgidir." Kavram inşa etmek, kavrama tekabül eden görüyü *a priori* olarak temsil etmektir (*darstellen*). Kant,

Karakterinin görüsel olmayışı tartışma götürmeyen uzay kavramı hakkındaki *aşkınsal sergileme*nin kalbi burada atar: "Aşkınsal sergilemeden diğer sentetik bilgilerin olanağını açıklamaya muktedir bir ilke olarak kabul edilen bir kavramın açıklanmasını anlıyorum" (A 25, B 40). Zaman hakkındaki aşkınsal sergileme tam olarak uzay hakkındaki aşkınsal sergileme model alınarak gerçekleştirilir. Bu, ikinci baskıda yer alan şu basit tümceyle özetlenir: "Öyleyse zaman kavramımız harekete ilişkin verimli bir genel kuramın içerdiği tüm sentetik *a priori* bilgilerin olanağını açıklar" (B 49).

*Aşkınsal sergileme*yi önceleyen *metafiziksel* sergileme ise uzayın ve zamanın niteliklerinin tam paralelliğinde temellenir. Kanıtlama iki durumda da mutlak bir çürütmeci tarz taşır. İlk iki kanıt ampirik olmayan statüyü tesis eder. G. Martin'e göre "Platonlaştırıcı" ilk kanıt zamanın ve uzayın ampirik olmayan karakterini tesis eder. Zaman temsili algısal deneyimin zamansal yüklemlerinin kavranışına temel oluşturmasaydı iki olay eşzamanlı veya ardışık olarak kavranamazdı. Öncelik-sonralık düzeni tesis etmesi bakımdan daha ziyade "Aristotelesleştirici" olan yeni kanıt ise zamanın içerdiği tüm olaylardan, uzayın tüm içeriğinden arındırılarak boşaltılabileceğini ve bu işlem sonucunda zamanın ortadan kalkmayacağını ileri sürer. Zamanın olaylara göre öncel oluşu sadece bu düşünce deneyimiyle doğrulanır. Üçüncü kanıta göre uzay ve zaman mantıksal, yani jenerik kavram olamaz. Nasıl ki sadece tek bir uzay temsil edebiliyorsak ve çeşitli uzaylar bir kavramın cinsleri değil ancak bu temsil edilebilen tek uzayın parçaları olabiliyorsa aynı biçimde farklı zamanlar sadece ardışık olabilir. Deneyim zamanın tek boyutluluğunu tesis eden bu aksiyomu

"Aşkınsal estetik hakkında genel değerlendirmeler"in ikincisinde uzayın ve zamanın görü karakterini uzay ve zamanın bu karakter sayesinde mümkün kıldığı bilimlerin ilişkisel ve inşacı karakteriyle şöyle eklemlendirir: "Bilgimizde görüye ait olan her şey... sadece basit ilişkiler içerir" (B 67). Bu metnin devamına daha ilerde geri döneceğiz (B 67-68). Metnin devamında içine temsillerimizi *yerleştirdiğimiz* [*a priori görü* olarak] zaman ve kendi eylemimiz tarafından *Selbstaffektion*'a bağlanan zaman konu edilecek. Bunun ancak bir kez daha *Gemüt* hesaba katılarak "fenomenolojik" biçimde dile getirilebiliyor olması dikkat çekicidir.

üretmez ama varsayar. Zamanın mantıksal olmayan görüsel karakteri bunun bir sonucudur. Farklı zamanlar fiilen sadece aynı zamanın parçaları ise zaman cinslere bir tür gibi davranmaz. Zaman kolektif bir tekildir. Dördüncü kanıt: Zaman da uzay gibi verili sonsuz bir büyüklüktür. Zamanın sonsuzluğu tüm belirli zamanların, tüm zaman dilimlerinin tek bir zamanın sınırlandırılması olarak düşünülmesi gerekliliğinden başka bir sonuç doğurmaz.

Bu kanıtlama içinde örtük durumda bulunan fenomenoloji hakkında söylenebilecek şey ne olursa olsun –bu hususa ileride geri döneceğiz– asıl vurgu zamana ilişkin tüm önermelerin *varsayım karakteri*ne yapılmaktadır. Bu karakter zamanın ve uzayın biçimsel ve ilişkisel statüsünden ayrılamaz. Daha doğrusu "zaman genel olarak tüm fenomenlerin *a priori* biçimsel koşuludur". Zaman tüm içsel fenomenler için doğrudan, tüm dışsal fenomenler için ise dolaylı *a priori* biçimsel bir koşuldur. Bu nedenle *Estetik* hakkındaki söylem yaşantı hakkında değil, varsayım hakkında bir söylemdir. Geriye doğru giden [*régressif*] kanıt doğrudan görüşe her zaman üstündür. Geriye doğru giden bu kanıt sıra kendisine geldiğinde absürdle kanıtlamanın ayrıcalıklı biçimini benimsenir: "Zaman, söylendiği gibi, sadece içsel görümüzün bir biçimidir: İçsel görüden duyusallığımızın özel koşulunu çekip çıkarırsak zaman kavramı yok olur; zaman kavramı nesnelere değil, sadece nesneler hakkında görü oluşturan özneye içkindir" (A 37).[39]

1770 tarihli *Dissertation*'unda yer alan zaman hakkındaki bazı notlar –bu notlar uzaya ilişkin çözümlemeye verilen basit bir yanıt değildir– başlangıç aşamasındaki bir fenomenolojinin aşkınsal kanıtlamada hem *içerildiğini* hem de *bastırıldığını* doğ-

39 "Öznemizi veya sadece genel olarak duyularımızın öznel doğasını soyutladığımızda nesnelerin uzaydaki ve zamandaki tüm varolma biçimleri ve tüm ilişkileri, hatta uzay ve zaman da yok olur, çünkü fenomen olan uzay ve zaman kendinde [*en soi*] değil, sadece bizde varolabilir" (A 42). İlk bakışta "sadece bizde" ifadesi Kant'ı Augustinus'a ve Husserl'e yaklaştırır. Aslında yaklaştırdığı kadar uzaklaştırmaktadır da. "Sadece" sözcüğü polemik nitelikli kanıtın taşıdığı yara izini tanınır hale getirir. "Bizde" ifadesi ise özellikle bir kişiyi değil, *1770 Dissertation*'unda dile getirildiği biçimiyle *humana conditio*'ya [*insani duruma*] işaret eder.

rulamaktadır.[40] Bu bakımdan *Dissertation*'da zaman hakkındaki incelemenin (§ 14) uzay hakkındaki incelemeyi öncelemesi bir rastlantı değildir.

Her ne kadar ön kabulle kanıtlama burada önemli bir rol oynamaya başlamış olsa da (*Aşkınsal Estetik*'te de önemli bir rol oynayacaktır) Husserl'in dikkat çektiği fenomenolojik bir renk barındırır.[41] Böylece şeylerin eşzamanlı ya da ardışık olarak algılanışıyla tanımlanan zamansal bir düzenin ön kabulüne bir not eşlik eder: Ardışıklık zaman kavramını "doğurmaz" (*gignit*) ama "ona çağrı yapar" (*sed ad illam provocat*). Sonra (*post*) sözcüğünün ne anlama geldiğini öncel (*praevio*) zaman kavramı sayesinde anlıyoruz. Deneyimin öncel kavrama yönlendirdiği bu *çağrı* ideası üzerinde durulmayı hak eder: J. N. Findlay'e göre bir *"vague vision of the indefinitely temporel order"* ["sonsuz zamansal düzen hakkında kesinlikten yoksun bir görüş"] içerir (*age*, s. 88). *Dissertation*'un *Estetik*'in zamanın tekilliği hakkındaki dördüncü ve beşinci kanıtlarını doğurucak olan ikinci savı da belirli bir fenomenolojik içerik taşır: Başka bir kanıta başvurmaksızın "zamana koyulmuş" (*in tempore posita*) olmanın duyusal içeriklere ilişkin bir şey, genel bir kavram altında "ortak bir işaret biçiminde" (*tanquam nota communi*) içerilmenin başka bir şey olduğunu anlamıyor muyuz? Duyumsamayı

40 J. N. Findlay, *Kant and the Transcendantal Object, a Hermeneutic Study*. Oxford, Clarendon Press, 1981, s. 82-83. Findlay'e göre Kant'ın saf görü anlayışı düzenleyici niteliğe sahip karanlık öğeler barındırır" (s. 90). Findlay şematizm öğretisinde de "düzenleyici olanın aynı tarzda ontolojik hale getirildiğini" ileri sürer (*age*).

41 *Aşkınsal Estetik*'te duyusallığın alımlama yetisi olarak tanımlanması şu değerlendirmeye giden yolu açmaktadır: "*Duyusallık* öznenin alımlama yetisidir. Bu yeti herhangi bir nesnenin mevcudiyetinin öznenin temsil durumunu etkilemesini olanaklı kılar (1770 tarihli *Dissertation*, Fransızcaya çeviren Paul Mouy, Paris, J. Vrin, 1951, s. 30). Etkilenme koşulumuz görünür bir biçimde matematik özlerin inşa edilebilme koşullarıyla özdeşleştirilmez. *Dissertation*'u takip ederek etkilenme koşulunu ampirik yapılandırmayla eklemlendirecek bir biçimlendirme [*configuration*] fenomenolojisi eskizi çizilebilir. Bölüm III'ün son satırları örtük ve kör, daha doğrusu ön kabulle kanıtlamanın körleştirdiği bir fenomenoloji ideasına bir güvenilirlik atfeder. Uzayın ve zamanın "hiç kuşkusuz *edinilmiş* olduğu, nesnelere dair duyumsamadan değil (zira duyumsama insanın bilgisinin biçimini değil, maddesini verir) tinin eyleminden soyutlandığı ve bu eylem sayesinde tinin duyumsamalarını kalıcı yasalara uygun şekilde eşgüdüme soktuğu; bunların değişmez ve dolayısıyla (*ideoque*) görü aracılığıyla bilinebilir tiplere benzediği" söylenir (*age*, s. 60).

önceleyen bu eşgüdüm biçiminin tüm duyusal içeriklere bir ufuk dahil edildiği ölçüde görü aracılığıyla fark edildiğini söylemeye eğilimliyizdir. Bu ufuk duyusal içeriklerin çok ötesine uzanır ve duyu içeriklerinden bağımsız olmasına karşın bunlarla doldurulmayı talep eder. Ve zaman görüsünün saf karakterine ilişkin kanıtı destekler gibi görünen bu ufuk deneyimi aslında fenomenolojik bakımdan çok anlamlı olacak bir biçimde ne kavramsal bir genellik ne de belirli bir duyusal içeriktir.[42]

Dissertation'daki bu örtük veya başlangıç aşamasındaki fenomenolojiyi rehber kabul edip *Aşkınsal Estetik*'in kanıtlarına geri dönelim. Yukarıda sadece uzayın ve zamanın aşkınsal nitelikleri arasındaki bakışımı vurguladık. Peki zaman ve uzay arasında *bakışımsızlık* hakkında ne söylenebilir? Bu bakışımsızlık uzayın ve zamanın ayrı ayrı olanaklı kıldığı bilimler arasındaki farka indirgenir mi? Yani sonuçta tek boyutlu bir sürekliye ilişkin bilimlere ve üç boyutlu bir sürekliye ilişkin bilimlere indirgenir mi? Ardışıklık ideası da örtük biçimde bulunan cinse özgü bir özelliğin keşfi, yani her düşünce gelişimi için adım adım, parça parça tek bir seferde nesnenin tümünü göz önüne almadan işlem yapmak bir gereklilik midir? Zamanda gerçekleşen deneyimlerin *parçalı* karakterini dengeleyerek hem zaman ideasının tüm zamansal deneyimleri önceliediğini ileri süren "Platonlaştırıcı" kanıtın hem de tüm olay içeriklerinden arındırılmış bir zaman düşüncesi deneyiminden destek alan "Aritotelesleştirici" kanıtın altında yatan zamansal bir *ufuk* deneyimini devreye sokmak gerekmiyor mu? Ufuk deneyimi zamanın bir tekil olduğu ideasına dahi –tüm zamanlar tek bir zamanın cinsleri değil, parçalarıdır–

42 Findlay § 14'teki ilk üç kanıta büyük önem verir: Zamanın "bize tek bir genel bakışta tek, sonsuz bireysel bir bütün olarak verildiğini ve tüm sınırlandırılmış zaman dilimlerinin bu bütünde yerlerini bulması gerektiğini" [*given to us in a single overview, as a single, infinite, individual whole in which all limited time lapses must find their places*"] söyler (s. 89). Bütün ampirik ardışıklıklara bağlanan bu "kökensel 'Ve Böyle Devam Eder'" sayesinde "geçmişin ve geleceğin haritasını sonsuza değin uzatabileceğimizi düşünürüz" [*"we can be taught to extend the map of the past and the future indefinitely"*] (*age*). Findlay, mutlak biçimde boş bir zamanı düşünemediğimiz noktada bize tüm verili olanların ötesinde sonsuzca işlem gerçekleştirme olanağı sağlayacak bu *düzenleme* özelliğine çok büyük önem verir.

rehberlik etmiyor mu?[43] Bu, aşkınsal kanıtın fenomenolojik bir temeli olduğunu ileri süren önermeye en yüksek güvenirliliği sağlayan zamanın sonsuzluğu lehindeki kanıttır. Uzay hakkında Kant şu olumlamayla yetinir: "Uzay verili bir sonsuz büyüklük olarak temsil edilir" (A 25, B 39). Zaman hakkındaki kanıt daha kendine özgüdür. Belirli bir zamansal büyüklük elde etmek için ona temel oluşturan tek bir zamanın sınırlandırılması gerekliliğine vurgu yapan bu kanıt şunu ileri sürer: "Zamana dair kökensel temsilin de sınırlandırılmamış olarak verilmesi gerekir" (*age*). Açıkça anlaşılacağı üzere bu veriyi Husserl stili bir *Yaşantı*yla [*Erlebnis*] özdeş hale getirmeden bu sınırsızlaştırmanın kavranışını sağlayan temsilin statüsüne ilişkin yürütülen sorgulama sonlandırılamaz. Tüm sınırlandırmaların dışında zamana uygulanan "temsilin tamamı" ifadesi ne anlama gelebilir?[44] Zamansal deneyimimizin parçalı karakterine eklenen kapsayıcı karaktere ilişkin belli bir ön anlayış böylece *Aşkınsal Estetik*'in aksiyomatik statüsünün yerine geçiyor gibi gözükür. *Dissertation*'da yer alan ifadeye göre işlevi, oluşturmaya muktedir olmadığı zaman kavramına "çağrı yapmaktır."

Son çözümlemede *Eleştiri*'nin paradoksu, *Eleştiri*'ye özgü kanıtlama tarzının, uzayın ve zamanın idealliğine ilişkin kanıtlamayı yöneten *düşünce deneyimi*nde örtük bir biçimde bulunan fenomenolojiyi *gizlemek* zorunda kalmasıdır.

Zamanın fenomen olmayışının en önemli nedenini ortaya çıkaran *Analitik* bunu doğrular. Zaman kavramına dair her yeni belirlenim için *nesne*nin oluşumu dolayımından geçilmesi zorunluluğu yine *Analitik*'te kanıtlanır. Gerçekten de *Aşkınsal Estetik*'in zamana tanımayı reddettiği *belirme*yi *şematizm* kuramının tanımasını beklemek boşuna olacaktır. Zamana ilişkin yeni belirlenimlerin şematizm uygulamalarına bağlı olduğu

43 Gerçekten Kant şu gözlemde bulunur: "Farklı zamanlar eşzamanlı olamaz önermesi sentetiktir ve sadece kavramlardan çekip çıkarılamaz" (A 32, B 47). Ama hemen ilave eder: "Öyleyse bu önerme dolayımsız bir biçimde görüde ve zaman temsilinde içerilir" (*age*).

44 "Kavramlar temsilin tamamını veremez (zira ilk verilen kısmi temsillerdir) ve kavramlara temel oluşturacak dolayımsız bir görünün varolması gerekir" (A 32). Parantez içindeki cümlenin yerine B'de, yani ikinci baskıda şu not geçer: "zira bunlar sadece kısmi temsil içerir" (B 48).

doğrudur. Böylece "zaman dizisi", "zamanın içeriği", "zaman düzeni" ve son olarak "tüm olanaklı nesnelere ilişkin zaman bütünü" hakkında konuşulur (A 145, B 184). Ama "zamana dair bu aşkınsal belirlenim" (*age*) sadece şemaları açık hale getiren ilk sentetik *a priori* yargılara, yani "ilkelere" (*Grundsätze*) dayanarak anlam kazanır. Bu ilkelerin tek işlevi nesnenin nesnelliğinin koşullarını ortaya koymaktır. Buradan zamanın kendinde algılanamayacağı, uzaydaki nesnelere uygulanan hem imgelem hem de anlama içeren işlemler sayesinde zamana dair sadece dolaylı bir temsile sahip olabileceğimiz sonucu çıkar. Zamanın belirmediği, *nesnel* belirişin koşulu olduğu ve bunun da *Analitik*'in temasını oluşturduğu tekrar edilecektir. Bu açıdan zamanın bir doğruyla figürleştirilmesi zaman temsiline dışsal bir destek oluşturmaktan uzaktır. Bu figürleştirme kavramın imgelem aracılığıyla nesneye uygulanması sırasında zamanın dolaylı yoldan kendisini gösterme biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır.

Ayrıca şemalar ve ilkeler düzeyinde *zaman temsili*ne her seferinde zamana dair bir *belirlenim*, yani tikel bir zaman dilimi eşlik eder. Bu belirlenim tüm zamanların ardışık parçalarını oluşturduğu sonsuz bir zaman ön kabulüne hiçbir şey eklemez: Zaman temsilinin dolaylı karakteri tikel ardışıklıklara dair belirlenimde belirgin hale gelir.

Analitik'te zaman temsilinin bu ikili karakteri –dolaylı ve belirlenmiş karakteri– zamanın fenomen olmayışının en önde gelen nedenidir. Bununla birlikte Kant'ın şematizme ilişkin uyarısı şematizmle dayanışma içinde bulunan zaman belirlenimlerine kadar uzanır. Zamanın bu belirlenimleri "kavrama imgesini sağlayan genel imgelem yöntemi" olma özelliğini şematizmle paylaşır (A 140, B 179). Ama tam da bu nedenle "insan ruhunun derinliklerinde saklı bulunan, gerçek mekanizmasının doğadan çekip çıkarılıp göz önünde açıkça sergilenmesi her zaman zor olan bir sanat" olarak saptaması gerekir (A 141, B 180-181). Bu önemli duyuru kendi içinde, bakış açısına göre içerme [*subsomption*], uygulama, sınırlandırma olarak adlandırılan aracılık işleviyle dayanışma halindeki zamanın aşkınsal belirlenimlerinin barındırabileceği yeni fenomenolojik

özellikleri *Gemüt*'ten "söküp çıkarma" girişimlerine karşı açık bir savunma saklamıyor mu? Paradoks zaman ile şema arasındaki bağın bizi zamana ilişkin görüsel bir fenomenolojiden bir derece daha uzaklaştırmasıdır. Kategorinin şemalaştırılması işlemine tekabül eden zamansal nitelik sadece bu şemalaştırma işleminde ortaya çıkar. Kategorinin şemalaştırılması ise sadece "ilkelerde" –görünün aksiyomları, algının öncelemeleri, deneyimin analojisi, kiplik ilkeleri– vücut bulur. Şemalar bu ilkelerin kısaca adlandırılışıdır.

Bu çok sayıda kısıtlama barındıran koşul altında zamana ilişkin bazı bilgilere erişmeyi meşru bir biçimde deneyebiliriz. Ama hemen belirtmek gerekir: Bu bilgiler zaman-ardışılıklık kavramımızı, yaşanan bir şimdiki zamanın geçmişle ve gelecekle ilişkisini hafıza ve beklenti aracılığıyla veya Husserl'in deneyeceği gibi tutma ve geleceğe yönelim aracılığıyla tartışılır hale getirmeden zenginleştirir.

Töz, neden ve ortaklık şemalarını mantıksal bir biçimde sergileyen *Deneyimin Analojileri* zamanın aşkınsal bir biçimde *sıra* olarak belirlenişine dair en zengin notu sunar. Her ne kadar, yine, bu not kendisi de belirlenmiş bir zamanda belirlenmiş bir temsile sapmayı gerektirse de: "Birinci baskıda okunabileceği gibi genel ilke tüm fenomenlerin, varoluşları bakımından, aralarındaki ilişkileri bir zamanda belirleyen *a priori* kurallara tabi olmasıdır" (A 117). "Bir zamanda": Öyleyse belirli bir zaman diliminde. Öyleyse iki ifadeyi birbirine yaklaştırmak gerekir: Algıların zorunlu bağlantısının *temsili* ve algıların birbiriyle *bir* zamanda ilişkileri. Temel kanıtımız olan "zaman kendinde algılanamaz", sadece nesneler zaman"da" algılanır (A 183, B 226) için çok önem taşıyan bu duyuruya anlamını belirli bir zamanda temsile doğru yapılan sapma vermektedir. Bu önemli şerh deneyimin analojileri incelenirken gözden kaçırılmamalıdır.

Zaman hakkındaki en önemli not *süreklilik* ilkesini (birinci analoji) konu edinir. Aslında Kant, "zamanın üç kipinin *süreklilik, ardışıklık, eşzamanlılık* olduğunu" ilk kez saptar (A 117, B 219). (Zamanın bu üç kipine fenomenlerdeki zaman ilişkilerinin

tümüne dair üç kural tekabül eder). Şu ana kadar ardışıklıktan ve eşzamanlılıktan söz edildi. Süreklilik diğer iki kiple aynı türden bir kip midir? Öyle görünmüyor.

Hem bir fenomenin varoluşu hem de zamanın kendisi için *sürüp gitmek* ne anlam taşır? Bu özelliğin "genel olarak" zamanı adlandırdığı söylenir (A 183, B 226). İki fenomenin ardışık veya eşzamanlı kabul edilmesi için onlara "temel oluşturacak hâlâ duran bir şeyin, yani *kalıcı* ve *sürüp giden* bir şeyin" verilmesi gerekir. "Bu iki fenomene ilişkin tüm değişimler ve tüm eşzamanlılıklar kalıcı olan, sürüp gitmekte olan için sadece varolma biçimleridir (zamanın kipleri)" (A 182, B 225-226). Bu anlamda ardışıklık ve eşzamanlılık ilişkileri kalıcılığı varsayar: "Öyleyse zaman ilişkileri sadece kalıcı olanda mümkündür (zira zamanda eşzamanlılık ve ardışıklık dışında başka hiçbir ilişki yoktur)" (A 183, B 226) (yukarıda neden üç ilişkiden değil de, üç kipten söz edildiği anlaşılır). Bu noktada çok derinde yatan bir şeye temas etmiş bulunuyoruz: "Değişim zamanın kendisiyle değil, sadece zamandaki fenomenlerle ilgilidir" (A 183, B 226). Ancak zamanın kendisi algılanamadığı için geçip gitmeyen ve içinde her şeyin geçip gittiği zamanı sadece kalıcı olanın değişenle ilişkisi aracılığıyla ayırt ediyoruz. Bunu bir fenomenin süresi (*Dauer*), yani bir zaman niceliği olarak adlandırıyoruz: Bu nicelikteki zaman boyunca duran ve süre giden bir töz değişimlerle karşılaşır. Kant ısrar eder: Basit ardışıklıkta, yani kalıcılığa göndermede bulunmayan ardışıklıkta, varoluş en ufak bir niceliğe sahip olmadan sadece belirir ve kaybolur. Zamanın bir belirişler ve yokoluşlar dizisine indirgenmemesi zamanın kalıcı olmasını gerektirir. Ancak bu özelliği sadece fenomenlerde kalıcı olarak bulunanı gözlemleyerek saptıyoruz. Bu saptamayı da kalıcı olanı değişenle ilişkilendirerek ve bu özelliği töz olarak belirleyerek gerçekleştiriyoruz.[45]

Kalıcılık ilkesi bu yolla *Estetik*'in tek bir zaman olduğunu, tüm zamanların bu biricik zamanın parçası olduğunu ileri süren aksiyomunu daha açık hale getirir: Bu ilke zamanın birolma karakterine, bütünlük karakterini ekler. Ancak bu belir-

45 "Sonuç olarak genel anlamda zamanı temsil eden tözü algı nesnelerinde, yani fenomenlerde bulmak zorundayız" (B 225).

lenimin temel aldığı tözün kalıcılığı zamanın ilkesel görünmezliğinden hiçbir şey eksiltmez. Kalıcılık sıradan algımıza ve şeylerin düzeninin bilim aracılığıyla kavranışına ilişkin bir ön kabul olarak kalır: "Töz şeması gerçek olanın zamandaki kalıcılığı, yani bu gerçeğin genel anlamda zamanın ampirik belirleniminin diğer her şey değişirken değişmeden kalan bir töz olarak temsil edilişidir" (A 143, B 183). Düşünce tek bir seferde zamanı değişmez olarak, şemayı gerçeğin kalıcılığı olarak ve töz ilkesini tesis eder: "Öyleyse değişmez ve sabit olan zamana fenomende varoluştaki değişmez, yani töz tekabül eder" (A 143, B 183). Bu yolla *zamanın* belirlenişi (değişmezlik), belirişlerin *şema*ya göre belirlenişi (gerçeğin zamanda kalıcılığı) ve birinci ilkeye denk düşen *ilke*, yani tözün kalıcılığı ilkesi arasında denklik kurulmuş olur. Bu nedenle zaman algısı yoktur.

İkinci baskıda "*Nedensellik yasası uyarınca zamanda ardışıklık ilkesi*" (B 233) olarak adlandırılan ikinci analoji *zamanın düzeni* kavramını *düzenli* ardışıklık kavramına bağlı çok bilindik bir açıklık kazandırır. Nedenselliğin sentetik karakteri hakkındaki klasik tartışmaya geri dönmek gereksiz.[46]

Buna karşılık zamanın düzenine dair bu tartışmada yeniden ortaya çıkan şeyi gözler önüne sermek önemlidir. "Zamanın kendinde algılanamayacağı" bir kez daha vurgulanır (B 233).[47] Bu, şu sonucu doğurur: "İçsel duyuyu zaman ilişkisine göre belirleyen sentetik imgelem yetisi"nde (B 233) kaynağını bulan zamanın aşkınsal belirlenimini sadece *nesnel* nedensellik ilişkilerini temel alarak bilebilirim. Bunu temsillerim içinde iki tür ardışıklık arasında ayrım yapmadan gerçekleştiremem. Birinci tür ardışıklık, nehrin akış yönünde ilerleyen gemiyi gözlemlerken olduğu gibi, belirişler arasındaki

46 Yine de ikinci analoji ile Leibniz'in yeterli neden ilkesi arasındaki yakınlık konu edilmeyi hak eder: "Öyleyse yeterli neden ilkesi mümkün deneyimin, yani zamanın ardışıklıklığındaki (*in der Reihenfolge*) ilişkileri bakımından fenomenlere dair nesnel bilginin temelidir" (A 201, B 246). G. Martin yeterli neden ilkesi ile sentetik *a priori* yargı arasındaki bu sürekliliğe dikkat çeker.

47 "Ama bu yer belirleme fenomenlerin mutlak zamanla olan ilişkisinden türemez (zira bu belirleme bir algı nesnesi değildir): Aksine fenomenlerin birbirlerinin yerini zamanda belirlemesi ve bu yerleri zaman düzeninde zorunlu kılması, yani takip edenin veya meydana gelenin, genel bir kural uyarınca, önceki durumda içerileni takip etmesi gerekir" (A 200, B 245).

nesnel bir ilişkiye dayanır. İkinci tür ardışıklık ise herhangi bir yönde katettiğim bir evin betimlenmesinde olduğu gibi öznel bir keyfilik kabul eder. Bu iki tür –nesnel ve öznel– ardışıklığı birbirinden ayırırken zamanın düzen olarak aşkınsal belirlenimini ve bu aşkınsal belirlenimin ardışıklığın iki türe ayrılmasının görünmez ön kabulü olduğunu dolaylı bir biçimde fark ederim. Bu ayırma işi, bir kurala uygun olacak biçimde zamanda üretim veya ardışıklık ilkesine dair "kanıtın" çekirdeğini oluşturur. "Kanıt" bir kez daha *Aşkınsal Estetik*'in ön kabuller kütüğündeki kanıtları tamamlar. Nedenselliğin açığa çıkardığı şey, ardışıklığın kendisi değil, sadece "imgelemimin (*Einbildung*) öznel bir oyunu... basit bir rüya" (A 202, B 247) olabilecek ardışıklık ile olay (*Begebenheit*) kavramına "gerçekten meydana gelen" (A 201, B 246) anlamını verecek ardışıklık arasında ayrım yapma olanağıdır. Bu anlamda ikinci analojinin bahis konusunu bu analoji hakkında verilen ilk formül uyarınca "meydana gelme" (*geschehen*) sözcüğü oluşturur: "*Meydana gelen* –varolmaya başlayan– her şey bir kural uyarınca ardılı olduğu bir şeyi varsayar" (A 189). Bu daha açık hale getirme öncesinde sadece olaysız ardışıklığa sahiptik: Olay sadece nesnede kurala tabi kılınmış bir ardışıklık gözleniyorsa vardır. Öyleyse zamanın düzeni karakterini Newtoncu bir doğanın ilişkisel karakteri*nden hareketle* anlıyorum.

Karşılıklılık veya ortaklık ilkesi (deneyimin üçüncü analojisi) aynı değerlendirmelere yol açar. *Estetik*'e göndermede bulunarak diyebilirim ki "eşzamanlılık aynı zamanda çeşitli olanın varoluşudur" (B 257). Kant daha ilerde şunları yazar: "Aynı ve tek bir zamanda varolmaları bakımından şeyler *eşzamanlı*dır" (B 258). Ancak *şeyler*in eşzamanlılığı sadece *karşılıklı* eylem sırasında algılanır. Öyleyse Kant'ın şeylerin aynı zamana yerleştirilebilmesinden "bu şeylerin algısı karşılıklı olarak birbirini izler" sonucunu çıkarmak için "zamanın kendisi algınamaz" fikrini bir kez daha vurgulaması bir rastlantı değildir (*ay.y.*). Eşzamanlılığı düzen ilişkisi olarak açığa çıkaran sadece şeylerin birbiri üzerindeki karşılıklı eylemidir: Sadece "karşılıklı eylem koşulu altında düşünülen tözlerin ampirik bir biçimde *aynı zamanda varolduğu* temsil edilebilir" (A 212, B 259).

Sonuç olarak üç dinamik ilişki (içkinlik, sonuç, kompozisyon) zamanda belirişleri düzenlerken[48] zamanın *düzeni*ne ilişkin üç ilişkiyi çelişki aracılığıyla belirler. Zamanın düzenine ilişkin bu üç ilişki *süre*yi varoluş büyüklüğü olarak, *düzenliliği* ardışıklıkta ve varoluş bakımından *eşzamanlılığı* tanımlar.

Dolayısıyla daha *Estetik* bölümündeyken görüsel kavrayış aracılığıyla değil de kanıt aracılığıyla ulaşılan zamana dair (buna antinomileri, savın ve karşı savın karşılıklı olarak absürde indirgenmesi de eklenmelidir) daha ileri bir belirlenimin *Grundsätze* dolayımıyla sadece "kanıtlar" ve "açıklamalar" eşliğinde yapılabilmesi şaşırtıcı değildir.

Zamanın, aşkınsal belirlenimleri aracılığıyla doğanın sistemini belirlediği söylenebilir. Ancak zaman da doğaya ilişkin aksiyomatiğin inşasıyla belirlenir. Bu anlamda doğa ontolojisinin oluşturucu aksiyomatik sistemi ile zamanın belirlenimlerinin birbirlerini karşılıklı olarak belirlediği söylenebilir.

Nesnenin *nesnelliği*nin oluşum süreci ile zamana dair yeni belirlenimlerin ortaya çıkışı arasındaki bu karşılıklılık, bu belirlenimlerin yol açabileceği fenomenolojik betimlemenin eleştirel kanıtla sistematik bir biçimde *bastırılışını* açıklamaktadır. Böylece birinci analojiye göre zaman hakkındaki keşfi sürekli daha ileriye götürme yetisine sahip olduğumuz yönündeki inanca zamanın kalıcılığının örtük bir biçimde yaptığı çağrının karşıtı, Findlay'in ifadesine göre (*age*, s. 165), bu hareketin tüm evrelerinin *"uzay benzeri çok geniş bir haritaya"* [*"into a vast space-like map"*] dahil edilmesidir. Bunun olmadığı durumda, Kant'ın da not etmiş olduğu gibi, zaman sürekli yok olacak ve her an yeniden başlayacaktır. Absürd aracılığıyla kanıtlama ayrıca –Kant'ta görmeye alıştığımız üzere– herhangi bir an kavramında değil de canlı şimdiki zamana dair deneyimde temelini bulan tutma ve geleceğe yönelme fenomenolojisindeki boşluğu açığa çıkarmıyor mu?

Deneyimin ikinci analojisi aynı soruyu sorar: Zamanın

48 "Diğer tüm ilişkilerin kaynağını oluşturan üç dinamik ilişki içkinlik, sonuç ve kompozisyon ilişkileridir" (A 215). Zamanın *düzeni*ni belirleyen üç "kipi" bu üç dinamik ilişki gerekli kılar.

geriye çevrilemezliği ikinci analojinin nihai bahis konusunu oluşturur. Kant'ın zaman hakkında vermiş olduğu aşkınsal "kanıt", yani imgelemde iki tür ardışıklık ayrıt edilmesi zamanın yönelimine verdiğimiz anlamı tüketmekten uzaktır. Ardışıklığın ilk türünün yönelimi keyfidir, çünkü tamamen özneldir. Ardışıklığın ikinci türünün yönelimi ise zorunlu olacaktır, çünkü "kavrayışa dair temsillerin" karşısına "bu temsillerden ayrı olan kavrayışın nesnesini" koyabilirim (A 191, B 236). Keyfi bir biçimde geriye çevrilebilir olan ardışıklığı zorunluluk gereği geriye çevrilemez olan ardışıklıktan ayırmak için sadece *a priori* olduğu kabul edilen nedensellik ilişkisinin biçimsel kriterine sahip değil miyiz? Burada "zamanın yönü" [*"flèche du temps"*] hakkında modern fiziğin ortaya koyduğu yeni sorunlardan, nedensellik ilkesinin içinde bulunduğu krizden –ki bu kriz Kant'ın bütün *a priori* anlayışının içinde bulunduğu krizle bağlantılıdır– söz etmeden şu soruya yanıt aranabilir: Aşkınsal kanıt, Augustinus'un ve Aristoteles'in onayıyla ön plana çıkan bir ayrımın, yani *sıradan anların* ardışıklığı ile kendi önerme faaliyetinin anını oluşturan *şimdiki zamana* dayandırılmış *geçmiş-gelecek* ilişkisi arasındaki ayrımın bilinmediğini göstermiyor mu? Herhangi bir an dışında başka hiçbir işaret noktasına sahip olmayan bir zaman kuramında öznel ardışıklık ile nesnel ardışıklık arasındaki ayrım sadece ardışıklığa dışsal bir kriterden dayanabilir. Kant bu kriteri ardışık kavramanın *nesnesi* ile basit bir biçimde temsil edilen bu kavrama arasındaki karşıtlıkla açıklar. Geçmiş ile gelecek arasındaki bakışımsızlığın bir tek *nedensel* düzenliliğin sağlayabileceği *düzen* ilkesine indirgenemezliği sadece herhangi bir ana indirgenemez şimdiki zamana göre açığa çıkabilir. Bu anlamda kurala tabi kılınmış ardışıklık kavramı da "üretim ilkesi", *Erzeugung* olarak da adlandırılan ikinci analojiye dair önermede yer aldığı şekliyle olay kavramını, yani meydana gelen şey kavramını tüketmez. Olay kavramı, zamanın basit ardışıklığa, yani sıradan anlar arasındaki öncesonra ilişkisine indirgenmesine veya şimdiki zamanın –veya geçmişin– önce oluşu ile şimdiki zamanın –veya geleceğin– sonra oluşu arasındaki geriye döndürülemez ilişkide temelini bulmasına göre farklı anlamlar kazanır.

Bu açıdan üçüncü analoji iki yaklaşımın ikiliğini güçlendirmekten başka bir şey yapmaz. Temelini Kant'ın karşılıklılık veya ortaklık ilkesi uyarınca karşılıklı eylemde bulan sıradan anların eşzamanlılığı bir şeydir; *birlikte yaşama*nın sayısız kipi uyarınca varoluşa dair bir karşılıklılığın yarattığı iki veya daha fazla deneyim akışının aynı zamanda olması başka bir şeydir.

Fenomenolog, tartışmayı *Deneyimin analojileri* ötesine doğru genişletirken zamana ilişkin belirlenimlerin özgün fenomenolojik nitelikler ortaya çıkarmasaydı kategorilerin kullanımını "sınırlandırma" rolünü üstlemeyeceğini kolayca olumlar. Kategorilerin anlamını, yani kategorilerin kullanım değerini birbirinden ayırabilmesi için zamana ilişkin belirlenimlerin en azından örtük bir biçimde, kendiliğinden anlaşılması gerekmez mi? Fenomenolog şu değerlendirmede kendisine destek bulabilir: Kant sergileme sırası dikkate alındığında kategoriden şemaya, daha sonra ilkeye doğru ilerler; ancak keşif sırasına göre incelenirse önce kategorilerin zamansal belirlenimleriyle birlikte şemalaştırılması, daha sonra soyutlama aracılığıyla kategori gelmiyor mu? Heidegger'in yaptığı Kant okuması kaynağını burada bulur. Ancak kategori ile şema-zaman çifti arasındaki öncelik ilişkisinin tersine çevrilmesi Kant'ın fenomenolojiye yönelttiği temel soruda hiçbir değişikliğe yol açmaz: Şema-zaman çiftinde zamansal belirlenim ile şemanın ilkeye doğru gelişimi arasındaki denklik, söz konusu zamansal belirlenime ilişkin saf bir fenomenolojinin oluşumunu engelleyen şeydir. Ayrıca zamanın belirlenimi kavramı, zamansallaştırmanın şemalaştırmayla karşılıklılığında, *içerilen* bir fenomenolojiye bir şey taşıması gerekiyorsa bunlardan birincisi nüve halinde ikincisinin anahatlarını içermelidir. Ancak bu fenomenoloji zamanın oluşumu ile nesnenin oluşumu arasındaki karşılıklı bağ kopmadan içerilmiş olma özelliğini kaybedemez. İçsel zaman fenomenolojisi tam da bu kopuşu tüketmektedir.

Eleştiri'nin ikinci baskısında yer alan iki önemli metin eleştirel bir pespektifle fenomenolojik bir perspektifin birbirlerini sadece gizliyor oluşunun nihai nedenlerini gün ışığına çıkarır.

Birinci metin ilk bakışta eleştirinin himayesinden kurtul-

muş bir fenomenolojiye en fazla sayıda garantiyi, kanıtı sağlıyor gibi görünür. Bu, Kant'ın ikinci aşkınsal tümdengeliminin 24. paragrafına, ikincil sentez kuramına ek olarak yerleştirdiği *Selbstaffektion* hakkındaki meşhur metindir (B 152-157).

Tartışmanın çerçevesini hatırlıyoruz: Kant, kategorilerin genel anlamda nesnelere *uygulanışı*nın "kendiliğindenlik olarak" anlama yetisinin "içsel duyuyu belirlemesini" gerektirdiğini söylemiştir (B 151). Kant, zaman ve içsel duyu arasındaki ilişkilere dair sorunları nihai olarak çözmek için bu fırsatı kaçırmaz. Sorunu *Estetik*'in 6. paragrafından bu yana askıda kalan bir "paradoks" olarak sunmakta tereddüt etmez. Paradoks şudur: Eğer içsel duyu hiçbir şekilde ruh anlamında, dolayısıyla kendinde özneler anlamında ne olduğumuza dair bir görü oluşturmuyor, ama "bizi bilince kendimizde olduğumuz gibi değil, sadece kendimize belirdiğimiz gibi temsil ediyorsa" (B 152), bu durumda edimlerimize ilişkin hiçbir görüye sahip olmadığımızı, sadece edimlerimizin içsel olarak bizi *etkileme* biçimine ilişkin görüye sahip olduğumuzu söylememiz gerekir. Böylece dışsal nesnelerin kendinde bilinemez şeylerin etkisinden kaynaklanışı gibi kendimize sadece ampirik nesneler olarak belirir. İki etkilenme mutlak biçimde paraleldir ve içsel duyunun kendisini bütünüyle alaşağı eden öz-kavrayış yetisiyle artık hiçbir ilintisi kalmaz.[49] Bu sert çözümden kaynaklanan paradoks şu şekilde ifade edilebilir: Edilgen olarak (*leidend*) nasıl kendimize yönelik davranışta bulunabiliriz?

Yanıt şudur: "Etkilemek" de "belirlemek"tir. Kendimden etkilenirken kendi kendimi belirlerim, betimlenebilir ve adlandırılabilir zihinsel biçimler üretirim. Ama *uzay*da belirli biçimler üretmek dışında kendi etkinliğimden nasıl etkilenebilirim? Bu noktada *ikincil sentez*, etkileyen (bilinmeyen) ben ile etkilenen (bilinen) ben arasındaki zorunlu bir aracı olarak orta-

49 Kant'ta "ben"e atfedilen üç anlam vardır: Aşkınsal öz-kavrayıştaki "düşünüyorum"; eyleyen ve maruz kalan mutlak, kendinde ben; kendinden etkilenme sayesinde diğer nesneler gibi temsil edilen ben. Saf aklın *paralojizmleri*nin aşkınsal diyalektikte açığa çıkardığı rasyonel psikolojinin hatası kendinde beni, ruhu bir nesne olmayan "düşünüyorum" ile karıştırmak ve böylece felsefi bir canavar yaratmaktır: Kendisinin nesnesi olan bir özne.

ya çıkar.[50] "Çizgi çekmek" örneğinin *Selbstaffektion* paradoksu hakkında yapılan açıklamanın tam bu aşamasında güçlü bir şekilde geri dönüşü şaşırtıcı değildir. Çizgi çekme edimi –çember çizme ve üçgen figürü inşa etme edimleriyle birlikte– öncelikle aşkınsal imgelem edimi aracılığıyla içsel duyunun belirleyişine dair örneklerden birini oluşturur. Ancak çizgi, çember ve üçgen *temsili*ne bir dikkat etme edimi eklenir. Dikkat etme edimi "içsel duyuyu ardışık bir biçimde belirlememizi sağlayan çeşitliliğin sentezi ediminde ve dolayısıyla bu belirlenimin içsel duyudaki ardışıklığında temellenir" (B 154). Kuşkusuz ki çizgi çekme edimi bu yolla zaman *görü*sü oluşturmaz, ancak zaman *temsili*ne katıda bulunur.

Bu noktada söz konusu olan, Bergson'un düşüncesinin aksine, uzayın ve zamanın birbiriyle karıştırılması değil, çizgi çekme işlemi üzerinde gerçekleştirilen bir refleksiyon sayesinde zaman*ın* gözlemlenemez görüsünden belirli *bir* zaman *temsili*ne geçiştir. Bütün uzay belirlenimleri içinde sadece çizgi temsile dışsal bir karakter kazandırma ayrıcalığına sahiptir ("ikincil dışsal zaman temsili", B 154). Ancak kanıtın en etkili yanı şudur: İşlemin zamanı içerdiğini bu işlem üzerinde refleksiyon gerçekleştirerek keşfedebilmemiz için sentetik imgelem etkinliğinin –bir çizgi çekmek, bir çember çizmek, tek bir noktadan birbirlerine dik olacak şekilde üç çizgi çıkarmak– *uzay*a uygulanması gerekir. Belirli bir uzay inşa ettiğim sırada anlama yetisi etkinliğimin ardışık karaktere sahip oluduğunun *bilinci*ndeyim.[51] Fakat anlama yetisi etkinliğini, bu etkinlik beni

50 "Öyleyse anlama yetisi edilgen öznenin bir yetisi olarak *imgelemin aşkınsal bir sentezi* adı altında edilgen özne üzerinde eylemde (*Wirkung*) bulunur ve haklı olarak içsel duyunun bu eylemden etkilendiğini söyleriz" (B 153-154). Hermann de Vleeschauwer (*La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, Lenoux, S'Gravenhage, M. Nijhoff, 3 vol., 1934-1937) şöyle yorumluyor: "Sonuçta zamanın biçimini bu saf çeşitliliğin sentezine zorlayarak içsel duyuyu belirleyen anlama yetisidir. Zaman içsel duyunun biçimidir ve içsel duyu edilgenliği içinde ele alınan benden başkası değidir" (c. II, s. 208).

51 Kant bu etkinliği "hareket" olarak adlandırır. Fakat söz konusu olan Aristoteles'in zamana ilişkin çözümlemesini içine yerleştirdiği hareket değildir. Ampirik zaman kategoriler içinde bir yere sahip olamaz. Söz konusu olan betimlemede veya bir uzayın inşasında içerilen harekettir: "Hareket, belirli bir uzay inşasının içerdiği sentez ediminin kışkırttığı içsel duyuya ilişkin belirle-

ne kadar *etkiliyor*sa o kadar *bilirim*. Böylece zamanı bir çizgiyle temsil ettiğimiz ölçüde kendimizi ne isek o olarak değil, bir nesne olarak biliriz. Zaman ve uzay daha ziyade sentetik imgelem çalışmasında karşılıklı olarak birbirini doğurmaktadır: "Dışsal görünün bir nesnesi olmayan zamanı çizdiğimiz bir çizgi figüründen başka hiçbir yolla temsil edemeyiz, ve... bu sergileme biçimi olmadan boyutunun birliğini hiçbir zaman keşfedemeyiz" (B 156). Söz konusu olan yine *belirlenim*dir – ya figürlerin uzaydaki belirlenimleri ya da zaman veya dönem uzunluğunun belirlenimleri. Bu belirlenimleri topluca üretiyoruz: "Nasıl ki dışsal duyunun belirlenimlerini uzayda düzenliyorsak aynı şekilde fenomen olarak içsel duyunun belirlenimlerini de zamanda düzenlememiz gerekir" (B 156). Kuşkusuz bu kanıtta Kant için önemli olan kendinden etkilenmenin dıştan etkilenmeye mutlak biçimde paralel olması, "yani içsel duyunun kendi öznemizi kendinde ne ise o olarak değil, fenomen olarak bilmemizi sağlaması"dır (B 156).

Burada aşkınsal özne, mutlak ben ve fenomenal ben ayrımıyla değil de sadece *Selbstaffektion*'un ortaya çıkardığı yeni zaman belirlenimleriyle ilgilenen bizler için bu çok karmaşık soruşturmayı besleyen unsurlar önem taşımaktadır. Hem zamanın gözlemlenemez karakteri tekrar olumlanır, hem de zamana ilişkin dolaylı temsilin doğası daha açık hale getirilir. Söz konusu olan uzayın zamanı başkalaştırması değil, uzay hakkında yapılan işlemlerin üstlendiği aracılığın zaman deneyiminin merkezinde edilgenlik ve etkinlik arasındaki bağı tek bir seferde ortaya çıkarmasıdır: Zamansal olarak eylediğimiz ölçüde zamansal olarak etkileniriz; etkilenmek ve üretmek tek bir fenomen oluşturur: "Öyleyse anlama yetisi tamamen hazır durumdaki böyle bir çeşitlilik bağlantısını içsel duyuda bulmaz. Fakat bu bağlantıyı içsel duyuyu etkileyerek üretir" (B 155). Kant, öznenin kendi edimlerinden etkilenmesini "paradoks" olarak adlandırmakta haklıydı.[52]

nimlerin ardışıklığından ibarettir" (H. De Vleeschauwer, *age*, c. II, s. 216.).

52 Ruhun görüsü olma rolünden aşamalı olarak uzaklaşan ve kendinden etkilenişte basit bir *aracı* [*medium*] rolüne kaydırılan içsel duyunun kaderi şu çalışmalarda izlenebilir: H. De Vleeschauwer, t. II, s. 552-594, daha sonra c. III, s. 85-140 ve

Zamanın olduğu gibi belirmesi amacına yönelik tüm girişimlere karşı nihai savunma *Eleştiri*'nin ikinci baskısında Kant'ın kip kuramının ikinci postülasının –gerçeklik postülası– hemen ardına yerleştirdiği *İdealizmin Çürütülmesi* başlığını taşıyan metinde yapılır (B 274-279): Bu eklentinin aciliyetine işaret eden polemik nedenler ne olursa olsun[53], kanıtın yaratmak istediği etki apaçıktır: "Descartes için kuşku götürmez *içsel* deneyimimiz ancak dışsal deneyim varsayımı altında olanaklıdır" (B 275). Kant'ın bu savına bir *teorem* formunu vermesi, bu teoremi bir *kanıt*ın izlemesi dikkat çekicidir. Teoreme göre "Kendi varoluşum hakkındaki basit ama ampirik biçimde belirlenmiş durumda bulunan bilinç, nesnelerin uzayda ve benim dışımda varolduklarını kanıtlar" (*ay.y.*). Bahis konusu olan şeyi iyi anlayalım: söz konusu edilen varoluş ve kendi varoluşuma ilişkin bilinçtir. Burada varoluş, aşkınsal tümdengelimde verilen anlamın tam tersi olacak bir anlamda, kategori anlamının dışında kullanılır. Ancak aşkınsal tümdengelim "düşünüyorum"daki "varım"a sadece belirsiz ampirik bir varoluş statüsü atfediyorken (§ 24) burada söz konusu edilen kendi varoluşuma dair ampirik biçimde belirlenmiş bilinçtir. *Estetik*'te olduğu gibi zamanı uzayla yan yana koymamamızı ve hatta *Analitik*'in son-

Jean Nabert'in hayranlık uyandıran makalesi, "L'expérience interne chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 1924, s. 205-268. Nabert uzayın zamansal deneyimin belirlenişinde üstlendiği aracılığa var gücüyle vurgu yapar. Soru: "Kendi hareketliliğini kendisinin dışında, uzayda hareket halinde bulunan bir şeyin düzenli hareketine dayandıramayan iç yaşantımız yine de kendi akışını açık ve seçik bir biçimde kavrayabilecek midir?" (s. 226) Yanıt: "İçsel duyu, bilgisinin maddesini dışsal görülerden elde eder" (s. 231). "Ardışıklık bilincini uzay belirlenimine bağlayan sıkı dayanışma" (s. 241) içsel görüde belli bir figüre kavuşanın imkânsızlığında temellenir. O halde çizgi vekâlet analojisinden daha fazlasını barındırır: Ardışıklık bilincini oluşturur; bu bilinç "uzaydaki bir belirlenimi içeren bir işlemin içsel veçhesidir" (s. 242). Nabert'in tavizde bulunduğu doğrudur: "Ancak, öte yandan, hiçbir uzay görüsü yoktur ki öncelikle birliği anlama yetisinin şemalaştırma işlemeyle belirlenmemiş olsun. Bu açıdan zaman haklarına tekrar kavuşur; düşünceye kendisini açması ve zaman düzenini fenomenlere ve fenomenlerin varoluşuna taşıması için gerekli olan aracı sağlar. İlerleyen sayfalarda şematizm bunu kanıtlayacaktır." Jean Nabert'le birlikte sonuç çıkaralım: "Eğer şeyler bunun ardından varoluşumuzu zamanda belirleyişimize yardımcı oluyorsa, bu onlara ödünç verdiğimiz şeyi bize iade ediyorlar anlamına gelir" (s. 254). Bkz. *age*, s. 267-268.

53 Bu konuda, bkz. De Vleeschauwer, *age*, c. II, s. 579-594.

raki bölümlerinin hepsinde olduğu gibi şemaların nominal tanımını sadece zaman belirlenimlerine dayandırmaktan vazgeçmemizi gerektiren bu belirlenimdir. Fakat bu belirlenim zamandaki belirlenim ile uzay belirlenimini birbirine sıkıca bağlamamızı gerektirir. *Deneyimin analojileri*nde olduğu gibi bunu artık temsil düzeyinde değil, "varoluş bilinci" düzeyinde, ya kendi varoluşumun bilinci ya da şeylerin varoluşu bilinci düzeyinde gerçekleştiriyoruz (varoluş bilinci her şeye rağmen kendine özgü bir biçimde idealizm olmayı sürdüren aşkınsal felsefede ne anlama gelirse gelsin). Böylece uzay ve zaman arasındaki bağ deneyimin en derin noktasında, yani varoluş bilinci düzeyinde düğümlenir. "Kanıt", deneyimin birinci analojisinde kullanılan *kalıcılık* kanıtını şeylerin basit temsili düzeyinde yeniden ele almaktan ibarettir. Aslında deneyimin birinci analojisi bize zamanın kalıcı olarak belirlenişinin dışsal bir temsil dahilinde değişen ile değişmeden kalan arasında tesis ettiğimiz ilişkiye dayandığını öğretmişti. Bu kanıtı temsilden varoluşa aktardığımızda zamanda belirlenmiş varoluşumuza dair edindiğimiz bilincin dolaylı karakterinin benim dışımdaki diğer şeylerin varoluşuna dair bilinci kanıtlandığını söylememiz gerekir.

Varoluş hakkındaki bu kanıt deneyimin birinci analojisinde yer alan kanıttan farklı bir şey ifade edecekse bu ancak *kendimizden etkilenme* ile *şeylerden etkilenme*yi bir tabi olma ilişkisine yerleştirdiği ölçüde mümkün olacaktır. Zira, öyle görünüyor ki, sadece etkinleme üzerine yapılan refleksiyon kendisini bizdeki ve bizim dışımızdaki bir varoluş bilinci düzeyine taşımaya yetkindir.

Augustinus'un örtük bir biçimde kabul ettiği, Husserl'in ise tematik olarak sahiplendiği içsel zaman bilinci hakkındaki görüsel bir fenomenoloji sadece son derece dolaylı bir ilerleyişle erişilebilen bu radikal düzeyde tartışmaya açılır.

Husserl ile Kant arasında yapılan karşılaştırma bizi Augustinus ile Aristoteles arasında yapılan karşılaştırmanın ortaya çıkardığına benzer bir aporiye götürdü. Ne fenomenolojik yaklaşım ne de aşkınsal yaklaşım tek başına yeterlidir. Biri diğerine gönderir. Ancak bu gönderme birbirini dışladığı sürece birbirinden ödünç alabilmenin paradoksunu taşır. Bir yan-

dan Husserl'in sorunsalına ancak Kant'ın sorunsalı devre dışı bırakılarak giriş yapılabilir; zaman fenomenolojisi ancak başlıca belirlenimleri gereği Kantçı zaman anlayışı olarak nitelendirilmesi gereken nesnel zamandan bir şeyler ödünç alınarak oluşturulabilir. Öte yandan Kant'ın sorunsalına ancak fenomen ve kendinde şey ayrımının devre dışı bıraktığı bir ruh ontolojisini tekrar devreye sokacak bir içsel duyuya başvurmaktan vazgeçildiğinde giriş yapılabilir. Fakat zamanı basit bir büyüklükten ayıran belirlenimleri sadece örtük bir fenomenoloji destekler. Aşkınsal kanıt her adımında bu örtük fenomenolojinin boşluğunu ortaya çıkarır. Böylece fenomenoloji ve eleştiri birbirlerini dışladıkları sürece birbirlerinden ödünç alabilirler. Bir bozuk paranın tersi ve yüzü bir ve aynı bakışla görülemez.

Bitirirken, bu bölümün sonuçlarının daha önceki bölümün sonuçlarıyla ilişkisine dair son bir söz. Husserlci anlamda fenomenoloji ile Kantçı anlamda eleştiri arasında –özne ve nesne kategorilerinin, daha doğrusu *öznel* ve *nesnel* kategorilerin tahakkümü altındaki bir sorunsal düzeyinde– beliren kutuplaşma, *ruh*un zamanı ile *dünya*nın zamanı arasındaki kutuplaşmayı zamanın varlığı ya da yokluğu sorusunun devreye soktuğu bir sorunsal düzeyinde tekrar eder.

Augustinus ile Husserl arasındaki süreklilik, saptanması en kolay olan sürekliliktir. Husserl bu sürekliliği *Dersler*'in daha ilk satırlarında itiraf eder ve sahiplenir. Ayrıca tutma, birincil ve ikincil anımsama fenomenolojisinde üçlü şimdiki zaman ve *intensio/distentio animi* diyalektiğinin rafine bir biçimini, hatta Augustinus'un çözümlemesinin barındırdığı kimi paradokslara karşı geliştirilen fenomenolojik bir çözümü görmek mümkündür.

Kant ve Aristoteles arasındaki yakınlaşmayı fark etmek, hele hele kabul etmek daha zordur. *Estetik*'te uzayın ve zamanın aşkınsal idealliğini savunan Kant, Aristoteles'ten ziyade Augustinus'a daha yakın değil midir? Augustinus öznellik felsefesine giden yolu açar; aşkınsal bilinç bu öznellik felsefesinin zirvesi değil midir? Sonuçta Kant'ın zaman anlayışı bizi Aristoteles'in zaman anlayışına nasıl geri götürebilir? Bu, *bütün*

işlevi nesnelliğin koşullarını tesis etmekten ibaret olan Kantçı aşkınsalın anlamını unutmaktır. *Kant'ın öznesinin nesne var olsun diye kendisini helak ettiği* söylenebilir. *Estetik*, uzayın ve zamanın aşkınsal idealliğinin diğer yüzünde bunların *ampirik gerçekliği* olduğunu baştan vurgular. Ampirik gerçekliği, ampirik gerçeklikle ilişkili bilimler bir araya getirir. Dolayısıyla *Aşkınsal Estetik*'te ilan edilen zamanın ve uzayın özneye kökensel içkinliği sorunun diğer yüzünü maskeleyemez ve şu sorunun sorulmasını engelleyemez: Aşkınsal idealliğe ne tür bir ampirik gerçeklik tekabül eder? Daha temel bir biçimde sorulacak olursa: Eleştirinin sahip olduğu kategori araçları ne tür bir nesneyi düzenlemektedir?

Yanıt *İlkeler Analitiği*'ndedir: Aşkınsal öznenin garantörlüğünü üstlendiği nesnenin nesnelliği bir *doğa*dır, ve bu doğa hakkındaki fizik ampirik bir bilimdir. *Deneyimin analojileri* kavramsal aracı sağlar. Bu kavramsal araçların oluşturduğu ağ *doğa*yı eklemler. Kipler kuramı bu ağın dışında kalan tüm varolanları [*entités*] gerçek olandan dışlayan kapanış ilkesini ilave eder. Bu ağ, dolaylı bir karakter taşımasının bir sonucu olarak, zaman temsilini bütünüyle koşullandırır. Buradan da zamanın, öznel karakterine karşın, *bir doğanın zamanı* olduğu sonucu çıkar. Tin, kategori araçlarıyla bu doğa zamanının nesnelliğini bütünüyle tanımlar.

Kant bizi bu dolaylı yoldan Aristoteles'e geri götürür. Ancak burada söz konusu olan kuşkusuz Galileo öncesi bir fizikçi olarak Aristoteles değil, zamanı uzayın yanı başına yerleştiren bir felsefeci olarak Aristoteles'tir. Kuşkusuz doğa Galileo'dan ve Newton'dan sonra artık eskiden olduğu gibi değildir. Ancak zaman ruhtan ziyade doğanın yanı başında olmayı sürdürür. Doğrusunu söylemek gerekirse, Kant'tan itibaren artık ruhun yanında olmak diye bir şey kalmamıştır: İçsel duyunun ölümü, fenomenler hakkında nesnel bir bilgi edinmemizi sağlayan koşulların dışsal fenomenlerin tabi olduğu koşullarla özdeşleştirilmesi sadece belirli bir doğayı bilmemize olanak tanır.[54]

54 Gottfried Martin'in, Newtoncu doğa anlayışının aksiyomatiği olarak değerlendirdiği *Eleştiri*'nin kavramsal ağını *Das Sein der Natur* (*age*, s. 78-113) başlığı altın-

Sonuç olarak Aristotelesçi zaman anlayışının fiziğe tabi kılınmasından zannedildiği kadar uzakta mıyız? Bu noktada yine zaman "harekete ilişkin bir şey"dir. Şüphesiz saymak için bir ruh gerekir, ancak sayılabilir olan öncelikle harekette bulunur.

Bu yakınlaşma bir anda Kant ve Husserl arasındaki ilişkiye yepyeni bir açıklık kazandırır: Husserl'in zaman anlayışının görüye dayanıyor oluşu ile Kant'ın zaman anlayışının görünmezlik karakterini temel alışı arasındaki karşıtlık sadece biçimsel değildir. Augustinus'un *distentio animi* savındaki gibi geçmişle geleceği hem birbirinden ayırabilen hem de birbirine bağlayabilen bir *şimdiki zaman*ı gerektiren zaman ile *şimdiki zamanda hiçbir işaret noktasına* sahip olmayan zaman arasındaki karşıtlık ise maddidir, çünkü bu, son çözümlemede, doğanın zamanıdır. Bir kez daha dile getirmek gerekirse, bu iki öğretiden her biri diğerini gizleyerek kendi alanını keşfeder. Husserl'in tutma ve ikincil anımsama keşfinin bedeli doğanın unutulmasıdır. Halbuki doğanın ardışık olma özelliği içsel zaman bilinci betimlemesinde ön kabul olarak yer alır. Öte yandan eleştirinin bedeli Husserl'in körlüğüne karşılık gelen bir diğer körlük değil midir? Kant zamanın kaderini doğa hakkında geliştirdiği belirli bir ontolojiye bağladığında aslında Newtoncu aksiyomatiğin gerektirdiği zamansallık niteliklerinden (ardışıklık, eşzamanlılık ve kalıcılık) farklı zamansallık niteliklerinin keşfini kendisine yasaklamış olmuyor mu? Geçmişin ve geleceğin fiili şimdiki zamanla ilişkilerinden kaynaklanan diğer niteliklere erişimi engellemiş olmuyor mu?

da Leibniz'in yeterli neden ilkesini çıkış noktası olarak alan düşünce hareketine dahil etmesi paradoksal değildir. Yargılar, kategoriler, şemalar ve ilkeler tablolarıyla birlikte oluşturulan bu ağ *doğa ontolojisi*ni eklemlendirir.

3
Zamansallık, Tarihsellik, İç-Zamansallık

Heidegger ve "Sıradan" Zaman Kavramı

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*[1] başlıklı eserinde geliştirdi-

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. baskı, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963. Eserin 1927'de yapılan ilk baskısı için bkz. editörlüğünü E. Husserl'in yaptığı *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, vol. VIII, Halle, Niemeyer Verlag. Bu ilk baskıda beşinci ve sonraki baskılarda kaldırılacak olan "ilk bölüm" ifadesi yer alır. *Varlık ve Zaman* bugün *Gesamtausgabe* [*Bütün Eserler*] serisinin ikinci cildini oluşturmaktadır (Bu "son elden" baskının sayfa kenarlarında bizim de bir örneğine sahip olduğumuz Niemeyer baskısının sayfa numaraları belirtilmektedir). Burada yorumlayacağım *Dasein ve Zamansallık* ("*Dasein und Zeitlichkeit*", "*Etre-là et Temporalité*) başlıklı ikinci bölüm henüz Fransızcaya çevrilmediği için kendim çevireceğim. Birinci bölüm için Rudolf Boehm'ün ve Alphonse Waelhens'in ortaklaşa gerçekleştirdiği çeviriden yararlanacağım (Paris, Gallimard, 1964). *Varlık ve Zaman* okumasını bugün Heidegger'in 1927 yaz döneminde *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasının hemen ardından Marbourg Üniversitesi'nde verdiği *Fenomenolojinin Temel Problemleri* başlıklı dersle tamamlamak gerekir (*Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*: cilt XXIV, Frankfurt, Klostermann, 1975; J.-F. Courtine'in Fransızca çevisi, *Les Problèmes fondamentaux de la phénomenologie*, Paris, Gallimard, 1985). *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünün henüz Fransızcaya çevrilmemiş olması ve *Fenomenolojinin Temel Sorunları* başlıklı dersle *Varlık ve Zaman* arasında çok sayıda paralellik bulunması nedeniyle sık sık bu derse göndermede bulunacağım. Bu iki çalışmada farklı stratejiler izlenmesi 1927 tarihli derse sıkça başvurmanın ikinci nedenini oluşturur. *Varlık ve Zaman*'dan farklı olarak 1927'de verilen derste sıradan zamandan kökensel zamana geri dönülür, bir başka deyişle yanlış anlamadan özgün anlamaya doğru ilerlenir. Batı felsefesinin temel başvuru metni olan Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesinin uzun bir değendirmesini bu geri-

ği zaman yorumunu ele alırken bu eseri düşünürün sonraki eserlerinden yalıtan okumalara yöneltilen bir ön itirazı dışarıda bırakmak gerekir. Heidegger müridlerinin çoğunluğuna göre düşünürün sonraki eserleri *Varlık ve Zaman*'ın hem yorumbilimsel anahtarını verir, hem de özeleştirisini hatta yalanlanmasını gerçekleştirir. Bu itiraz iki noktaya vurgu yapar: *Dasein*'ın* zamansallığını ancak "tersine çevirme" (*Kehre*) sonrası yapılan çalışmalarda açığa çıkacak varlık anlayışından ayırmak, *Varlık ve Zaman*'ı, onun asıl niyetini yanlış anlayan bir felsefi antropoloji düzeyine indirmeye mahkûm olma sonucunu doğurur. Heidegger belki de *Varlık ve Zaman*'ı tamamlamadan bıraktığında ve *Dasein* analitiğini terk ettiğinde bu yanlış anlamanın bir kader olduğunu fark etmişti. Ayrıca daha *Varlık ve Zaman* aşamasında varlık sorusunun tekrar fethedilişinin ikizi konumundaki metafiziğin yıkımı temasını gözden kaçırmak, şimdiki zamanın öncelliğine fenomenoloji düzleminde yöneltilen eleştirinin taşıdığı anlamı, bu eleştiri ile metafiziğin görmeye

ye, kökensel olana doğru yürüşe borçluyuz. Heidegger bu değerlendirmesiyle bağlantılı olarak Augustinus'un zaman yorumuna değinir, ancak bu yorumu uzun uzundıya incelemez.

* Ricœur 1983-1985 yılları arasında yayımladığı *Zaman ve Anlatı*'nın daha önceki ciltlerinde olduğu gibi bu son cildinde de Heidegger terminolojisinin en önemli ögelerinden bir olan Almanca *Dasein* sözcüğünü Fransızca *être-là* ifadesiyle karşılıyor. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* başlıklı eseri öncesinde ve sonrasında yaptığı çalışmalar Fransızcaya daha önce çevrilmiş ve bu çevirilerde *Dasein* sözcüğü Fransızcada yer almayan bir ifadeyle, *être-là* veya *réalité humaine* ifadesiyle karşılanmıştır. Emmanuel Martineau'nun ve François Vezin'in birbirine çok yakın tarihlerde (1985 ve 1986) gerçekleştirdikleri ve yayımladıkları *Varlık ve Zaman*'ın iki farklı Fransızca çevirisinde ise *Dasein* sözcüğü çevrilmeden Almanca metindeki orijinal biçimiyle kullanılır. Çağdaş felsefenin bu önemli eserini özenli bir çalışmayla Türkçeye kazandıran Kaan H. Ökten'in de aynı yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Bu iki Fransızca çeviriden sonra Heidegger düşüncesi hakkında yayımlanan yorumlarda ve araştırmalarda *Dasein* sözcüğünün çevrilmeden kullanılması kural haline gelmiştir. Vezin'in *Dasein* sözcüğü hakkında çevirisinin sonuna eklediği metinde dile getirdiği dileğin bugün büyük ölçüde gerçekleştiği, *Dasein* sözcüğünün Yunanca *logos* ve Baudelaire'in sıkça kullandığı İngilizce *spleen* sözcükleri gibi Fransızca sözcük dağarcığına katıldığı söylenebilir. Vezin bu sözcüğü çevirmeden kullanışını özetle şöyle gerekçelendirir. Gündelik dilde de sıkça kullanılan bir fiilin, *dasein* (mevcut olmak) fiilinin isimleştirilmiş hali olan *Dasein* sözcüğü 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve Latince *existentia* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılışı 18. yüzyılda özellikle felsefi çalışmalarda yaygınlaşmıştır. Aynı anlamı taşıyan *Existenz* sözcüğü de aynı dönemde ortaya çıkar, ancak *Dasein* sözcüğü kadar yaygınlaşmaz. Kant Almanca kaleme aldığı 1763 tarihli *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* başlığını taşıyan denemesinde Descartes'ın 1641 tarihli *Metafizik Meditasyonlar* başlıklı eserinde yer

ve mevcudiyete tanıdığı öncelliğin eleştirisi arasındaki bağ fark edilmediği için, yanlış anlama riskini doğurur.

Bence bu savunmadan korkmamak gerekir.

Hakkında tamamlanmamış oluşuna riayet eden, hatta sorunsal oluşturan karakterini vurgulayan bir okuma yapıldığı sürece *Varlık ve Zaman*'ın *ayrı* bir eser olarak incelenmesi gayet meşrudur, çünkü ayrı bir eser olarak yayımlanmıştır. *Varlık ve Zaman* böyle bir okumayı hak ediyor.

Bunu ileri sürdüğümüzde antropolojik bir yorum yapmış olmaktan dolayı kendimizi yanılgıya mahkûm etmiş mi oluyoruz? Halbuki varlığın anlamı sorusuna, bu soruyla yakınlaşmayı sağlayan kıstasları tesis eden egzistansiyal bir analitik aracılığıyla ulaşmaya çalışmak bu eserin varlık nedenini oluşturur. Eserde şimdiki zaman ve mevcudiyet hakkında yapılan fenomenolojik eleştirinin metafizik karşıtı niteliğini fark etmeme riskine mi giriyoruz? Şimdiki zamana dair fenomenolojiyi

alan *existentia Dei* (tanrının varoluşu) ifadesine karşılık gelecek şekilde *Dasein Gottes* ifadesini kullanır. Dolayısıyla sözcüğün kökenini Skolastik düşüncede bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. *Dasein* sözcüğü 19. yüzyıldan itibaren ise yaşam anlamını taşıyacak şekilde kullanılmaya başlar. Vezin bu anlamdaki kullanıma örnek olarak Darwin'in ünlü "yaşam için mücadele" ifadesinin Almancaya *Kampf ums Dasein* olarak çevrilişini gösterir. Bu kullanım 20. yüzyılda etkili olmaya başlayan Dilthey'in "yaşam felsefesi" ve aynı dönemde eserleri Ernst Hirsch tarafından Almancaya çevrilen Kierkegaard'ın "varoluş felsefesi" ile birlikte daha da yaygınlık kazanır. Heidegger de *Dasein* sözcüğünü *Varlık ve Zaman*'ın belirli bölümlerinde yaşamı ve varoluşu birbiriyle ilintilendiren, ikisi arasındaki farkları göz ardı eden bir anlamda kullanır; ancak bu kullanım çok nadirdir ve düşünürün asıl niyetini ve anlayışını yansıtmaz. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da ve bu eseri önceleyen çalışmalarında *Dasein* sözcüğünü ve dolayısıyla *Existenz* sözcüğünü mevcudiyet düşüncesine vurgu yapan geleneksel anlamından soyutlar ve sözcüğe Vezin'e göre yeni, hatta devrimci bir anlam yükler. Heidegger düşüncesinde *Dasein* ve *Existenz* artık eşanlamlı iki sözcük olmaktan çıkar. *Dasein* varoluşu veya mevcut olmayı değil, varolanlardan birini adlandırmak için kullanılmaya başlar. *Existenz* ise Heidegger'e göre *Dasein*'a yani her seferinde kendisi olduğumuz varolana özgü varlık tarzını, olma biçimini adlandırır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*, § 4'te açıkça belirttiği gibi *Dasein* kendisine özgü varlık tarzı karşısında, bir başka deyişle *Existenz* karşısında edilgen değildir, aksine ona yönelik davranışta bulunabilir ve ona ilişkin bir tutum alabilir. *Dasein* varlığında bu varlığı mesele eden tek varolan olmasıyla, bir başka deyişle varlığıyla ilişki içinde olmak, hatta kendisi dışındaki varolanların varlığını da anlamak ve dolayısıyla genel olarak varlığın anlamını kuramsal bir çaba öncesinde her zaman bir biçimde anlamak varlığının temel belirlenimi olmasıyla diğer varolanlardan ayrılır. Kısacası *Dasein* ontolojik tek varolandır.

Heidegger *Dasein*'ın kendisini içine atılmış bulduğu veya seçtiği bir olanaklar bütünü olarak tanımladığı varoluş karşısında sergilediği davranışlara, tutumlara, kararlara ve seçimlere ilişkin yapılacak sorgulamaları ve çözümlemeleri ontik veya eg-

alelacele mevcudiyet metafiziği olarak değerlendirmekten geri duran bir okuma aksine şimdiki zamanın akılla kavranabilir dünyaya dönmüş bir bakışa dair geliştirilen metafiziğin yol açtığı iddia edilen zararlarını yansıtmayan özelliklerine dikkatini yoğunlaştırır.

Varlık ve Zaman'ın *ayrı* bir eser olarak okunabileceği yönündeki hâlâ aşırı savunmacı olan bu övgüye kendi yürüttüğüm sorgulamanın temasına daha doğrudan uyum gösteren bir kanıt eklemek istiyorum. Heidegger'in daha ileri tarihli eserlerinin *Varlık ve Zaman*'ın sesini bastırmasını engellediğimizde *Varlık ve Zaman*'ı zorunlu olarak tamamlanmamış durumda kalmaya sürükleyenler dışındaki gerilimleri ve uyuşmazlıkları fark etme şansını yakalarız. Çünkü bu gerilimler ve uyuşmazlıklar

zistansiyel olarak nitelendirir. Bu anlamda Dilthey'in yaşam felsefesi, Kierkegaard'ın ve Jaspers'in varoluş felsefeleri egzistansiyel düzeyde kalan sorgulamalardan oluşur. Heidegger'in *Existentialität* olarak adlandırdığı varoluşu oluşturan temel *a priori* yapıların aydınlığa kavuşturulması ise en önemli ontik olanaklarından biri soru sormak olan *Dasein*'ın ontolojik, bir başka deyişle egzistansiyal düzeyde sorgulamasını ve çözümlemesini gerektirir. *Dasein*'ın egzistansiyal analitiğinde *Dasein* varlıkla ilişkisinden hareketle kendi varlığı yönünde sorgulanırken dünyada-olmak, ölümedoğru-olamak, *angst*, açıklık, kaygı, çağrı, karar gibi bir dizi egzistansiyal fenomen ve bu fenomenlerin birbirleriyle ilişkisi ortaya konur. Ricœur'ün *Zaman ve Anlatı*'da Heidegger'in yürüttüğü sorgulamada bu iki düzeyin, egzistansiyel ve egzistansiyal sorgulama düzeylerinin sıkça iç içe geçtiğini, birbirinden ayrılamaz hale geldiğini ileri sürdüğünü ve bu savını *Varlık ve Zaman*'dan aldığı örneklerle kanıtlamaya çalıştığını gözlemliyoruz. Aslında Ricœur *Dasein* analitiğinin kavramsal tutarlılığını sınamaya tabi tutarken, açıkça dile getirmese de, Heidegger'in temel ontoloji adını verdiği projeyi, bir başka deyişle *Varlık ve Zaman*'da sergilendiği şekliyle varlık düşüncesinin gerekliliğini ve olanağını zaman sorusundan hareketle yeniden tartışmaya açmaktadır.

Öte yandan vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta Heidegger'in *Dasein*'ın diğer varolanlarla farkını ve ontolojik ayrıcalığını, önceliğini daha açık bir biçimde ortaya koymak ve olası yanlış anlaşılmaları önlemek amacıyla *Dasein* dışındaki diğer varolanların varlık tarzını belirtmek için *Vorhandenheit* (orada karşıda olan) ve *Zuhandenheit* (el atında olan, kullanıma hazır durumda bulunan) ifadelerini kullanmasıdır. Aristoteles'in *Metafizik*'inin tartışmalı bir yorumunu temel alan Skolastik düşünceden başlayarak Kant'a kadar uzanan dönemde felsefe varlık sorusunu ve dolayısıyla varolanlar arasındaki ontolojik farklılığı ıskalaması nedeniyle varolanların tümünü *Vorhandenheit* ve/veya *Zuhandenheit* kategorileri çerçevesinde belirlemiştir. Bir başka deyişle geleneksel metafizikte tüm varolanların varlığı, insan (*anthropos*, *homo*) ve yaşam da dahil olmak üzere, şimdiki zamanı temel alan bir zamansallık anlayışından hareketle "orada karşıda olan" ya da "mevcut olan" anlamında yorumlanmıştır. Varlığın mevcudiyet olarak anlaşılmasının olanağı yine *Dasein*'ın varlığında temellenir. Heidegger *Dasein*'ın varlığını, var olma biçimini, yani varoluşu gündelik hayatta öncelikle ve sıklıkla kendisini meşgul eden diğer varolanların var olma biçiminden hareketle anladığını ve hatta diğer varolanların var olma biçimiyle özdeşleştirdiğini

egzistansiyal analitik ile ontoloji arasındaki *global* ilişkiyle değil, *Dasein* analitiğinin titiz ve sıra dışı bir biçimde bir araya getirilmiş ayrıntısıyla ilgilidir. İleride görüleceği gibi, bu gerilimler ve uyuşmazlıklar daha önceki iki bölümde bizi sıkıntıya sokmuş olanlara katılır, bunları tekrar aydınlığa kavuşturur ve belki de *Varlık ve Zaman*'da yürütülen bir tür yorumbilimsel fenomenoloji sayesinde bunların derin doğasını görünür hale getirir. Yorumbilimsel fenomenoloji bizim okumamızda Heidegger'in kendisine tanıdığı bağımsızlığa tekrar kavuşacaktır.

1. *Yorumbilimsel fenomenoloji*

Varlık ve Zaman'ın, Augustinus'un ve Husserl'in zaman hakkındaki düşüncelerinde ortaya çıkan aporileri, "Giriş" ve birinci bölümde bunların oluşumuna yol açan *zemin*i yeni bir sorgulama için terk ederek çözüme kavuşturduğu veya daha ziyade paramparça ettiği sanılabilir.

ileri sürer. Bu yanlış anlamanın temelinde *Dasein*'ın varlığının anlamını (*Sorge*, Kaygı) her seferinde varlığa açıklığı –ki *Dasein* sözcüğünde yer alan *Da* aslında burası veya şurası gibi bir yere değil bu varlığa açık oluşa işaret eder–, bir başka deyişle varlığı özgün bir biçimde anlıyor olması, ancak bu anlayışın beraberinde getirdiği ağır yükten, yükümlülükten, sorumluluktan, kısacası kendisinden kaçıyor oluşu yer alır. *Dasein* her zaman hakikatte olduğu için hakikatten kaçabilir ve hakikat olmayana düşebilir. Ancak olgusal bağlamda *Dasein*'ın hiçbir şekilde kaçınamayacağı bu hakikat olmayana düşme halinin *Dasein*'ın varlığının temel bir yapısı olarak yorumlanması gündelik hayatı, etiği, siyaseti, bilimi, kanıyı, inancı, hatta metafiziği küçümseyen veya bunlara tepeden bakan elitist bir yaklaşım olarak nitelendirmek yanlış olacaktır. *Dasein* analitiği tam aksine tüm bu kuramsal ve pratik etkinliklerin ontolojik düzlemde olanaklılık koşulunu ortaya koymayı hedefler. Kaldı ki Heidegger varlıkla özgün bir ilişkinin sadece ve sadece *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği düşünceyle kurulabileceğini hiçbir yerde iddia etmemiştir. Hölderlin'in şiirleri hakkında verdiği derslerde, Trakl'ın şiirleri hakkında yaptığı yorumlarda ve *Sanat Eserinin Kökeni* başlıklı çalışmasında Van Gogh'un bir çift eskimiş ayakkabıyı resmettiği tablosunu incelerken varlığa açıklığın, varlıkla ilişkinin farklı özgün biçimlerini ortaya koymaya çalışır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da varlığın anlamı sorusunu aydınlatmayı amaçlayan ve Temel Ontoloji adını verdiği soruşturma çerçevesinde *Dasein* ve *Existenz* sözcüklerine yüklediği yukarıda açıklamaya çalıştığımız yeni anlamlarla düşünceyi geleneksel metafizikten, yani kendi ifadesiyle geleneksel onto-teolojiden radikal bir biçimde koparmaya çalışır. Yine yukarıda belirtilen gerekçeler ışığında, "orada-karşıda-olan" (*Vorhandenheit*) ve "orada-olmak" (*Dasein*) ifadelerinin karışıklığa yol açabileceği olasılığını göz önüne alarak, *Dasein* sözcüğünü çevirmeden kullanmayı, *existentiel* ve *existential* terimlerini ise *existential* terimine Türkçede bir karşılık bulma güçlüğünden dolayı egzistansiyel ve egzistansiyal olarak çevirmeyi tercih ettik. (ç. n.).

Augustinus'un yaptığı gibi, Aristoteles'in kökeninde "harekete dair bir şey", dolayısıyla fiziğe bağlanmış bir öz olan zamanının karşısına ruhun zamanı artık nasıl koyulabilir? Bir yandan egzistansiyal analitik artık ruha değil, *Dasein*'a gönderir. Şüphesiz *Dasein* bir varolandır ve biz bu varolanız. Ancak *Dasein* "diğer varolanlar gibi verilen bir varolan değildir". *Dasein* "ontik açıdan varlığında bu varlığı mesele edinmesiyle" diğer varolanlardan ayrılır [12] (27). *Dasein*'ın varlık yapısına ait olan "kendi varlığıyla varlık ilişkisi" (*ay.y.*) ruhsal olanın alanı ile fizik olanın alanı arasında yapılan ontik ayrımdan farklı bir biçimde ortaya konur. Öte yandan, egzistansiyal analitiğe göre doğa ne karşıt bir kutup ne de *Dasein* hakkındaki incelemeye yabancı bir tema oluşturabilir. Çünkü "dünya *Dasein*'ı oluşturan bir etkendir [*moment*]" [52] (73).

Öyleyse zaman sorununu işleyen *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmış tek bölümü olan birinci bölümün ikinci altbölümü eserin tematik düzenine göre ancak *Dasein*'ın temel yapısını açığa çıkaran dünyada-olmak sorusundan sonra gelebilir. Varoluş (benim varoluşum) kavramı ile bana-ait-olma kavramının içerdiği özgün olma ve özgün olmama olanağına dair belirlenimler "*dünyada-olmak* adını verdiğimiz varlık yapısı temelinde *a priori* bir biçimde anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir. Bu yapının aydınlatılması *Dasein* analitiği için uygun bir çıkış noktası oluşturacaktır" [53] (74).

Aslında sanki *Dasein*'ın yapılarıyla (durum, anlama, açık hale getirme, söylem) yüzleşme hakkını elde etmek önce çevreleyen dünyanın [*Umwelt*] barındırdığı anlama nüfuz etmeyi gerektiriyormuş gibi yaklaşık iki yüz sayfa dünyada-olmaya ve genel olarak dünyanın dünyalığına ayrılır. *Varlık ve Zaman*'da izlenen tematik düzen uyarınca dünyada-olmanın uzaysallığı sorusunun hem zamansallık sorusundan önce sorulması hem de "çevrenin", dolayısıyla dünyeviliğin bir veçhesi olarak ortaya konulması önemlidir.

Bu durumda Augustinus'un kozmolojik destekten yoksun *distentio animi* aporisinden geriye ne kalabilir?

O güne kadar fiziğe ve ruha dair genel kabul gören kav-

ramları altüst eden yeni *Dasein* sorunsalı Augustinus ile Aristoteles arasındaki karşıtlığı aşıyor gibi görünür.

Aynı şeyi Husserl'in içkin zaman bilinci aporisi için de söylemek gerekmez mi? *Dasein* analitiğine geçildiğinde içkin zaman bilinci ile nesnel zaman arasındaki antinomiden geriye en ufak bir iz nasıl kalabilir? *Dünyada-olmak* yapısı özne ve nesne sorunsalını yerle bir ettiği kadar ruh ve doğa sorunsalını da yerle bir etmiyor mu?

Ayrıca varlığın *unutuluşu* savı daha *Varlık ve Zaman*'ın ilk sayfalarında Husserl'in iddiasında, yani zamanı *belirişe taşıma* iddiasında gedik açmıyor mu? Her ne kadar "ontoloji sadece fenomenoloji biçiminde olanaklıdır" savı doğru olsa da [35] (53), unutma rejiminde tüm nihai gösterme [*monstration*] girişimlerinin ilk koşulu gizleme olduğundan fenomenoloji de sadece yorumbilim olarak mümkündür.[2] Doğrudan görüşle bağı koparıldığında fenomenoloji gizlenişe karşı yürütülen bir mücadelenin parçası haline gelir: "Üstü-örtülü-olmak, fenomen kavramını tamamlayan bir kavramdır" [36] (54). Yorumbilimsel fenomenolojinin yolu zamanın görülebilirliği ve görülemezliği ikileminin ötesinde açılır. Yorumbilimsel fenomenolojide görmek yerini anlamaya veya bir başka ifadeyle *örtüyü kaldıran* bir *yoruma* bırakır. Kendisi olduğumuz varlığın anlamına ilişkin önceleme, bu anlamı çıkarmaya (*freilegen*), yani unutuluştan ve gizlilikten kurtarmaya odaklı örtüyü kaldıran yoruma rehberlik eder.

Zamanı beliriş alanında ortaya çıkaracak bu kısa yola karşı duyulan güvensizlik kendisini zaman sorusunun tematik bir biçimde ele alınışına damgasını vuran geciktirme stratejisinde gösterir. İkinci altbölümün sorunsalını oluşturan "*Dasein ve Zamansallık*"a [*Dasein und Zeitlichkeit*] erişebilmek için öncelikle "giriş" (daha doğrusu "hazırlık", *vorbereintende*) olarak nitelendirilen uzun ilk altbölüm baştan sona katedilmelidir. Ayrıca 65.

2 Soru: "Öyleyse doğası gereği *açıkça* göstermenin temasına dönüşmeye *gereksinim* duyan nedir?" Yanıt: "Bu kesinlikle öncelikle *kendisini göstermeyen*, her ne kadar öncelikle kendisini gösterenin anlamını ve temelini oluşturması bakımından aynı zamanda ve özü itibariyle ona ait olsa da onun karşısında *gizlenmiş* durumda bulunan olacaktır" [35] (53).

paragrafta zamana dair verilen ilk tanımı oluşturabilmek için bu ikinci altbölümde ileride söz edilecek çok sayıda evreyi geçmek gerekir: "Olmuş [*ayant-été*], mevcut-kılan bir geleceğin bu üniter fenomenine *zamansallık* adını veriyoruz" [326]*. Bu açıdan bakıldığında Heidegger'de zaman sorusunun *geriye çekilişi*nden söz edilebilir.

Bu, doğrudan görü / dolaylı ön kabul ikileminden kaçınma çabasının gizemli olması istenilen bir tür güç anlaşılırlıkla sonuçlandığı anlamına mı gelir? Bu görüşü savunmak, *Varlık ve Zaman*'a kendisinden sonra gelen hiçbir eserin gölgede bırakamayacağı bir büyüklük kazandıran *dil çalışması*nı göz ardı etmek olur. Dil çalışmasından öncelikle ontolojinin görevlendirdiği yorumbilimsel fenomenolojinin uygun biçimde *oluşturulması* çabasını, daha sonra yapılandırma girişimini destekleme yeteneğine sahip ilkel kavramların araştırılmasını anlıyorum. *Varlık ve Zaman* bu açıdan *Dasein*'a dair egzistansiyallerin oluşturulduğu uçsuz bucaksız bir şantiyeyi temsil eder. Kategoriler diğer varolanlar için neyse, bu egzistansiyaller de *Dasein* için odur.[3] Yorumbilimsel fenomenoloji, yorumlamayı

* *Zeitlichkeit* terimini Paul Ricœur, Emmanuel Martineau ve Jean-François Courtine *temporalité* sözcüğüyle Fransızcaya aktarırken François Vezin'in *temporellité* sözcüğünü tercih ettiği görülmektedir. *Temporalität* ise Heidegger'in zaman hakkında kullandığı bir diğer önemli terimdir. Courtine, Heidegger'in 1927'de Marbourg üniversitesinde verdiği *Fenomenolojinin Temel Sorunları* başlıklı dersi için yaptığı Fransızca çeviride bu terimin *Zeitlichkeit* terimiyle karıştırılmasını önlemek amacıyla terimi bölerek kullanmayı, yani *temporal-ité* yazımını ve *être-temporal* ifadesini önerir (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, s. 388 *vd.*; Fransızca çevirisi *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, s. 330 *vd.*). Olası karşılıkları önlemek amacıyla bu çeviride Courtine'in önerisini izlemeyi uygun gördük ve *Zeitlichkeit* terimini zamansallık, *Temporalität* terimini ise *zamansallık* sözcüğüyle ve *zamansal-olmak* ifadesiyle çevirdik. Heidegger zamansallık ve zamansal-lık, zamansal-olmak arasındaki ilişkiyi ve farkı yukarıda sözü edilen derste şöyle açıklamaktadır: "*Zamansallık Dasein*'ın *ontolojik yapısının olanaklılık koşuludur.* Ancak *Dasein* varolurken kendisiyle ve kendinden başka varolanlarla ilişkide olduğu ölçüde *varlığı anlamak bu yapının bir parçasını oluşturur.* Öyleyse *zamansallığın Dasein'a özgü varlık anlayışının da olanaklılık koşulu olması* gerekir. Zamansallık ne ölçüde genel olarak varlığı anlamayı olanaklı kılar? Zaman, zamansallık olarak, ne ölçüde ontoloji biliminin yani bilimsel felsefenin temasına dönüşmesi gereken varlık hakkındaki açık bir anlayışın ufkunu oluşturur? Ontolojik ve ontolojiyi önceleyen varlık anlayışını olanaklı kılma işlevini yerine

(*auslegen*, § 32) anlamadan farklılaştıran bu dil çalışması sayesinde zamana ilişkin doğrudan fakat sessiz görü ile dolaylı fakat kör ön-kabul alternatifinden çıkışı sağladığını iddia edebilir. Yorumlama, aslında, anlamayı geliştirmek, bir fenomenin yapısını şu veya bu olarak (*als*) açığa çıkarmaktır. Böylece *Dasein*'ın zamansal yapısı hakkında edindiğimiz anlayış dile, buradan da önermeye (*Aussage*, § 33) aktarılabilir.[4]

Yorumbilimsel fenomenoloji zaman anlayışında Augustinus'un ve Husserl'in hesabına yazılması gereken buluşlardan farklı yeni bir yol açar. Bu yeni yolu birkaç sayfada özetlemek istiyorum. Bu cesur yorum için ödenmesi gereken bedelin ne kadar yüksek olduğunu ise daha ileride itiraf edeceğim.

Heidegger'e, hayranlık uyandıran üç keşif borçluyuz. Birinci keşif: *Bütünlük* olarak zaman sorusunun *Kaygı* [*Sorge, souci*] adı verilen temel yapıda içerilmesidir. Bu içerilmenin ne şekilde gerçekleştiği henüz açıklanmadı. İkinci keşif: Üç boyutlu zamanın birliği –gelecek, geçmiş, şimdiki zaman– ek-statik bir birliktir. Ek-stazların bu ek-statik birlikte karşılıklı olarak birbirlerini *dışa vurması* zorunlu olarak birbirlerini içermelerine dayanır. Üçüncü ve son keşif: Bu ek-statik birliğin serimlenişi ise Heidegger'in kat kat açtığını söyleyebileceğimiz zamanın yapısını, her biri farklı bir adla anılması gereken (*zamansallık, tarihsellik, iç-zamansallık*) zamansallaşma düzeyleri arasında hiyerarşik

getirmesi bakımından zamansallığı [*Zeitlichkeit*] zamansal-lık [*Temporalität*] olarak adlandırıyoruz" [388] (330) (ç. n.).

3 Egzistansiyallerin statüsü yanılsamalara yol açar. Egzistansiyalleri dile taşımak için ya kimse tarafından anlaşılmama pahasına yeni kelimeler yaratmak, ya Alman dilinin hazine odasında korunan ancak gündelik kullanımda unutulan anlamsal yakınlıklardan yararlanmak ya da bu kelimelerin eski anlamlarını yenilemek, hatta bu kelimelere bu kez bir başka dile hatta güncel Almancaya çevrilemez hale gelmeleri riskini göze alarak yeni anlamlar kazandıracak etimolojik bir yöntem uygulamak gerekir. Zamansallığa dair sözcük dağarcığı eksik sözcüklerin boşluğunu doldurmaya yönelik bu büyük ölçüde umutsuz mücadele hakkında bize bir fikir verecektir: "gelecek", "geçmiş", "şimdiki zaman" gibi en basit sözcükler dahi bu çok yorucu dil çalışmasının kapsamına girer.

4 *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanan tek bölümü olan birinci bölümünün başlığında bu bölümün görevi şu şekilde açıklanır: "*Dasein*'ın zamansallık aracılığıyla yorumlanması (*Interpretation*) ve zamanın varlık sorusunun aşkınsal ufku olarak açıklanması (*Explikation*)" [41] (59).

bir ilişki tesis edilişini görünür hale getirir[5]. Bu üç keşfin birbirine nasıl eklemlendiğini, ikinci ve üçüncü keşiflerin ilk keşfin yarattığı zorlukları nasıl tekrarlayıp çoğalttığını göstereceğiz.

2. *Kaygı ve zamansallık*

Zamanın özgün yapısını Kaygı'nın özgün yapısına bağlamak öncellikle zaman sorusunu bilgi kuramından söküp çıkarmak ve bu soruyu bir varlık kipi düzeyine taşımaktır. Bu varlık kipi 1) varlık sorusuyla olan ilişkisinden kalan yara izini muhafaza eder, 2) hiçbirine bütünüyle indirgenemeyeceği bilişsel ve duygusal veçhelere sahiptir; kendisini bu veçhelere dair tutarlı bir ayrımın düzeyinde konumlayamaz, 3) *ileriye doğru atmak, dünyaya atılmış olmak, düşüş halinde olmak* gibi başlıca egzistansiyalleri özetler, 4) bu egzistansiyallerin yapısal birliğini sağlar. Zamansallık sorusuna doğrudan giriş yapmayı olanaklı kılan bu yapısal birlik, "bir-bütün-olma" veya "tam-olma" (*Ganzheit*) gerekliliğini ortaya koyar.

İlerideki bölümlerin tümüne yön verecek bu özellik üzerinde duralım.

Neden zamansallık sorusuna "bir-bütün-olma" sorusundan veya bu sorunla aynı değeri taşıdığını söyleyebileceğimiz "tam-olma" sorusundan geçerek giriş yapmak gerekir? İlk bakışta Kaygı kavramı bunu gerektirmiyor, hatta buna karşı çıkıyor gibidir. Aslında Kaygı kavramının zamansal bakımından ilk sonucu "kendisinin-önünde-olmak"tır (*das Sichvorweg; être-en-avant-de-soi*). "Kendisinin-önünde-olmak" hiçbir kapanış barındırmaz, tam aksine bir şeyleri sürekli erteler, askıda bırakır ve *Dasein*'ın *olabilmek* (*Seinkönnen, pouvoir-être*) karakterini oluşturması nedeniyle her seferinde tamamlanmamış halde

5 Marianna Simon, Otto Pöggeler'in eseri için yaptığı Fransızca çeviride Almanca *Geschischlichkeit* sözcüğünün karşılığı olarak *"tarihsellik"* (*"historialité"*) sözcüğünü kullanır. (Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfüllingen, Neske, 1963: *La pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l' être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, s. 83).

bulunur. Eğer yine de "tam-olmak" sorusu bir ayrıcalığa sahipse bu durum zaman hakkındaki yorumbilimsel fenomenolojinin gelecek, geçmiş ve şimdiki zamandan *oluşan birliği* bahis konusu etmesinden ileri gelir. Augustinus zamanın bu birliğini şimdiki zamanı üçleyerek ortaya çıkarır.[6] Oysaki Heidegger'e göre şimdiki zaman, özgün ve kökensel bir çözümlemeye uygunluğu en düşük düzeydeki zamansal kategori olması ve varoluşsal düşüşün biçimleriyle yakınlığı nedeniyle, yani *Dasein*'ın kendisini verili (*vorhanden*) olarak ve mevcut kaygısının ve meşguliyetinin nesnesini oluşturan el altında kullanıma hazır halde bulunan (*zuhanden*) varolanlardan hareketle anlaması nedeniyle bu eklemleme ve dağıtma işlevini üstlenemez. Daha bu noktada doğrudan fenomenolojiye en yakın görünen özgünlükten en uzak, özgün olan ise en fazla gizlenmiş olarak ortaya çıkar. Öyleyse zaman sorusunun öncelikle zamanın yapısal bütünlüğü sorusu olduğunu kabul ediyorsak ve şimdiki zaman bu bütünlük arayışı için uygun kip değilse, bu durumda Kaygı'ya özgü tamlığın sırrını Kaygı'nın kendisinin önünde olma karakterinde aramamız gerekecektir. Yine aynı durumda *sona-doğru-olmak* (*zum Ende sein*) ideası kendi içsel kapanışının izini taşıyan bir egzistansiyal olarak sunulur. Sona-doğru-olmanın *Dasein*'ın olabilirliğindeki ertelenen ve askıda bırakılana "aidiyeti" dikkat çekicidir [234]. "Dünyada-olmanın 'sonu' ölümdür" [234]: Ölmek anlamında "sona ermek" "*Dasein*'ın bütünlüğünü" oluşturur [240].[7]

6 Zamanı bütünlüğü içinde kavrama arzusu, Kant tarafından *Estetik*'in başlıca ön kabullerinden biri olarak değerlendirilen çok bilindik zamanın birliği sorununun (Tek bir zaman vardır ve diğer tüm zamanlar bu biricik zamanın parçasıdır) egzistansiyal bağlamda tekrar sorulması biçiminde ortaya çıkar. Fakat Heidegger'e göre bu tekil zamanın birliğine ardışık zaman düzeyinde ulaşılır. İleride göreceğimiz gibi bu ardışık zaman anlayışı kaynağını iç-zamansallığın yani en düşük düzeyde kökensel ve özgün zamansallık biçiminin kökensel ve özgün zamansallıkla eşitlenmesinde [*nivellement*] bulur. Dolayısıyla bütünlük sorusunun bir başka radikallik düzeyinde tekrar ele alınması gerekir.

7 Burada Heidegger'in sona-doğru-olmayı gündelik dilde olaylara, biyolojik veya tarihsel süreçlere ve genel olarak verili ve el altında bulunan şeylerin tüm sona erme biçimlerine atfettiğimiz diğer sona erişlerden ayıran eşsiz bir özenle geliştirdiği çözümlemeleri tekrar etmeyeceğim. Başkasının ölümünün kendi ölümüme, yani kendi ölümümün başkasına aktarılamayacağı sonucunu ortaya çıkaran ("ölüm özü itibariyle her zaman benim ölümümdür") çözümlemeleri de tekrar

Bir-bütün-olmak sorusu ve bir-bütün-olmak ile ölüme-doğru-olmak arasında varolduğu ileri sürülen bu bağ aracılığıyla zaman sorununa yapılan giriş birinci zorluğu oluşturur. *Dasein* analitiğinde *egzistansiyal* ve *egzistansiyel* olanın kaçınılmaz bir biçiminde birbirine karışmasıdan kaynaklanan bu zorluk çözümlememizin diğer iki evresini etkileyecektir.

Sorunun en genel ve en biçimsel olan yönüne kısaca değinelim. İlke olarak "egzistansiyel", bir dünyada-olma biçimi hakkındaki somut tercihi, istisnai kişiliklerin, dinsel veya dinsel olmayan cemaatlerin, bütünüyle kültürlerin girdiği etik yükümlülüğü belirler. "Egzistansiyal" terimi ise *Dasein*'ı diğer varolanlardan ayıran ve *Dasein* varlığının anlamını mesele ettiği ölçüde *Dasein*'ın varlığının anlamı sorusunu varlık sorusuna bağlayan yapıları aydınlatmayı amaçlayan çözümlemeyi belirler. Fakat egzistansiyal/egzistansiyel ayrımı ve kökensel olana (*ursprünglich*) dair araştırmanın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş özgün/özgün olmayan ayrımı birbirine karıştığı için egzistansiyal/egzistansiyel ayrımı bulanıklaşır. Yorumbilimsel fenomenolojinin kullandığı kavramların içinde bulunduğu düzey yitirme ve düşme durumu varlık sorusunun dahil olduğu unutuluş durumunu yansıttığı ve yukarıda söz edilen dil çalışmasını gerektirdiği için bu birbirine karışma durumundan kaçınılamaz. Bu nedenle ilkel ve kökensel kavramların keşfi güncellikle özdeşleştirilmiş özgün olmama durumuna karşı yürütülen mücadeleden ayrı gerçekleştirilemez. Ancak özgün olan daima egzistansiyel olanın *tanıklığı*na başvurarak araştırılabilir. Diğer yorumcuların *Varlık ve Zaman*'da geliştirilen yorumbilimsel fenomenolojinin düğümlendiği bu noktayı yeterince vurgulamadıkları görüşündeyim. Yorumbilimsel fenomenoloji

etmeyeceğim. Ölüme-doğru-olmanın karakteristik olanağını gündelik dilde, mantıkta ve epistemolojide kullanılan diğer olanaklılık biçimlerinden ayıran çözümlemeler de tekrar ele alınmayacak. *Apofantik* önermelerden (§ 46-49, ölüm şu veya bu değildir...) hareketle ancak her bölümün sonunda "özgün bir ölüme-doğru-oluşa dair egzistansiyal tasarı (*Entwurf*)" (§ 53'ün başlığı) halini alabilen bir "taslak" (*Vorzeichnung*, § 50) oluşturan çözümlemenin yanlış anlamaya karşı biriktirdiği önlemlerin hepsini tam olarak hiçbir zaman söyleyemeyeceğiz. Bu tasarıya göre, ölüme-doğru-olmak *Dasein*'ın eşsiz bir olanağını oluşturur. Kendi türü içinde biricik olan bir beklenti bizi bu olabilmenin "en uçtaki" (*äusserste* [252]) ve "en özgün" (*eigenste* [263]) olanağına doğru yöneltir.

egzistansiyal kavramlarını sürekli egzistansiyel düzlemde *doğrulamak* zorundadır.[8] Neden? Bunun nedeni "kriter", "güvence", "kesinlik", "garanti" sözcüklerine rağmen beşeri bilimlerin yönelttiği epistemolojik nitelikli kimi itirazlara yanıt vermek değildir. *Doğrulama* gereksinimi varoluşu oluşturan bu olma potansiyelinin doğasının bir sonucudur. Aslında varoluş özgün olup olmamakta ya da özgün olan/özgün olmayan farkını tesis etmeyen bir kipte bulunmakta özgürdür. Oysaki birinci altbölümde yapılan çözümlemeler daima ortalama gündelikliği temel alır ve dolayısıyla bu fark taşımayan, hatta açıkçası özgün olmayan kütüğe hapsolur. Bu nedenle yeni bir talep kendisini dayatır: "Varoluş, bir olma potansiyeli, ama bunun yanı sıra özgün biçimde bir olma potansiyelidir" [233]. Fakat ölüm olanağından kaçış tavrının doğruladığı gibi, özgün olmayan bir varlığın eksik olması (*als unganzes*) "*Dasein* hakkındaki önceki egzistansiyal çözümlememizin kökensel olma iddiasında bulunamayacağını" itiraf etmeyi gerektirir.

Egzistansiyal *çözümleme*yi egzistansiyel *tanıklığa* dayandırma zorunluluğunun başka bir kökeni yoktur. Bu hususa ilişkin çarpıcı bir örnek *Dasein*'ın bir-bütün-olması ile *ölüme-doğru-olmak* arasında daha en başta tesis edilen ilişkide, doğrulama ise önceleyen kararın çözümlemelerin tümüne kazandırdığı *tanıklık*ta bulunabilir.

8 *Varlık ve Zaman*'ın "*Dasein ve Zamansallık*" başlığını taşıyan ikinci altbölümü Kaygı'yı varoluşu bütünlüğe taşıyan bir yapı olarak yorumlamanın kökenselliği hakkındaki bir kuşkunun dile getirilmesiyle başlar: "Kaygıyı *Dasein*'ın ontolojik niteliği olarak belirlemek bu varolana dair kökensel bir yorum olarak değerlendirilebilir mi? *Dasein* analitiğinin ne ölçüde kökensel olduğunu hangi kritere göre ölçebiliriz? Ontolojik bir yorumun kökensel karakterinden genel olarak ne anlaşılmalıdır?" [231]. Bu soru, sorgulamamızın bu ileri aşamasında ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Şimdi yorumu yöneten ön-görüşün (*Vorsicht*) nesneleştirilmiş tüm varolanlar üzerinde bir ön-edinim (*Vorhabe*) sağladığına dair güvenceden hâlâ yoksun olduğumuz söylenmektedir. Dolayısıyla tereddütün konusunu Kaygı'ya ilişkin yapısal etkenlere doğru yöneltilen bakışın niteliği oluşturur: "Sonuç olarak sadece varolanın tam oluşunun (*Seinsganzheit*) birliğinin anlamı sorusu fenomenolojik bir kesinlikle sorulabilir ve çözüme kavuşturulabilir" [232]. Fakat böyle bir kökensel karakter nasıl garanti edilebilir? Tam bu noktada özgünlük sorusu kökensellik sorusunun önüne geçer: "Özgün olabilmenin egzistansiyal yapısı varoluş ideasına dahil edilmediği sürece *egzistansiyal* yoruma rehberlik etme yeteneğine sahip olan ön-görü kökensel olamayacaktır" [233].

Özgün olmayanın egemenliği özgünlüğün kriteri sorusunun kapanmasına engel olur, bu soruyu tekrar tekrar sormaya sevk eder. Bunun sonucu olarak özgünlüğün doğrulamasının vicdan (*Gewissen*) tarafından gerçekleştirilmesi talep edilir[9]. Bu çözümlemenin gerçekleştirildiği II. Bölüm şu başlığı taşır: *"Dasein'a Ait Özgün Bir Varolabilirliğin Doğrulanması ve Karar"* [267]. Zamansallığa dair en önemli çözümlemeyi daha da geciktirdiği izlenimi uyardıran II. Bölüm eşsiz bir rol oynar. Aslında gündelik dil ölüm hakkında daha baştan her şeyi söylemiştir: yalnız ölürüz, ölüm kesindir ama ne zaman olacağı belirsizdir, vs. Dolayısıyla gündelik söylemde iltihaplanmaya yol açan boş konuşmadan, geçiştirmeden, gizlemeden ve yatıştırmadan hiçbir zaman kurtulamayız. Öyleyse ölüme-doğru-olmayı özgünlüğünün en üst düzeyine çıkarabilmek için en azından vicdanın gerçekleştireceği doğrulamaya ve vicdanın kendisinden çıkan ve yine kendisine yönelen sesine ihtiyaç vardır.[10]

Sonuç itibariyle vicdanın karara sağladığı tanıklık organik bir biçimde zamanın varoluşun bütünleştirilmesi olarak çözümlenişine aittir. Kökensel olana özgünlük damgası vurur. Bu nedenle Heidegger Kaygı çözümlemesinden zaman çözümlemesine doğrudan geçmeyi denemez. Zamansallığa sadece ölüme-doğru-olma çözümlemesinin kısmen ulaştığı kökensel olanın, vicdan çözümlemesinin tesis ettiği özgün olana bağlandığı noktada erişilebilir. Nesnel zamanı dışlayan ve çınlamayı sürdüren ses gibi incelikli nesneleri betimleyen Husserl'in izlediği kısa yol stratejisinin karşıtı olarak sunduğumuz *gecik-*

9 "Fakat *Dasein* bir bütün olarak *özgün* bir biçimde de var olabilir mi? Varoluşun özgünlüğünü belirleyen özgün varolma değilse nedir? Bu belirlemeyi gerçekleştirirken kullandığımız kriteri bize sağlayan nedir? Özgün bir olabilirliği doğrulayan vicdandır (*Gewissen*)" [234].

10 Ölüme-doğru-olma hakkındaki çözümlemenin sonunda şu tuhaf dileği okuyoruz: "Hâlâ askıda tutulan (*schwebende*) *Dasein*'ın yapısı ve özgün tam-olma sorusu ancak *Dasein*'ın bizzat doğruladığı (*bezeugte*) varlığına ilişkin mümkün bir özgünlüğe bağlandığında (*sich... halten*) sınamaya elverişli (*probhaftig*) bir fenomenal zemine yerleştirilebilir. Böyle bir doğrulamayı ve bu doğrulamada (*Bezeugnung*) doğrulananı *fenomenolojik olarak* keşfetmeyi başardığımızda *şu ana kadar sadece ontolojik olanağı açısından tasarlanmış durumda bulunan ölüme ilişkin önceleme* ile *bu şekilde doğrulanmış* (bezeugte) *özgün olabilirlik arasında özsel bir bağlantı kurulmuş olur*" [267].

tirme stratejisinin en önemli nedeni belki de burada yatıyor. Heidegger zamansallığın nesnel bakımdan ele alınışını bir süre geciktirir. Önce dünyada-olmanın ve *Dasein*'ın bileşenlerinden "*Da*"nın, "orada olma"nın çözümlendiği, Kaygı çözümlemesiyle tamamlanan uzun "giriş" risalesine yer verir. Bu risale *Varlık ve Zaman*'ın birinci altbölümünü bütünüyle kapsar. Daha sonra, bu risalenin ardından gelen kısa risale (ikinci altbölümün ilk iki başlığı) ölüme-doğru-olma ve karar temalarını *önceleyen karar* kavramı içinde kaynaştırmak suretiyle özgünlüğün kökenselliği kapsamasını sağlar. Zamansallık hakkında yapılan tematik çözümlemenin ardından ikinci altbölüme giriş niteliği taşıyan paragrafta (§ 45) duyurulan *tekrarlama* stratejisi *geciktirme* stratejisine yanıt verecektir. Aslında birinci altbölümde gerçekleştirilen tüm çözümlemelerin bu çözümlemelerin zamansal içeriğini ortaya çıkarmak amacıyla tekrarlanması IV. başlığın görevi olacaktır. Bu tekrar şu şekilde duyurulur: "Zamansal egzistansiyal çözümleme somut bir onaylama (*Bewährung*) gerektirir... *Dasein* hakkında yürütülen temel hazırlık çözümlemesinin özetlenmesi (*Wiederholung*) aynı zamanda zamansallık fenomenini daha şeffaf hale getirmemizi sağlar" [234-235]. *Varlık ve Zaman*'ın birinci altbölümünün uzun "tekrarı" (*Wiederholung* [332]) ek bir geciktirme olarak değerlendirilebilir. Zamansallık (III. başlık) ve tarihsellik (IV. başlık) çözümlemeleri arasında gerçekleştirilen bu tekrar, birinci altbölümde baştan sona kat edilen dünyada-olma fenomeninin tüm etkenlerini *zaman bağlamında tekrar yorumlayarak* (*seiner konstitutiven Mächtigkeit*) bu fenomenin geniş çaplı oluşturucu yetisini onaylamayı (*Bewährung*) amaçlar [331]. Bu amaç açıkça duyurulur. Böylece dünyada-olmanın özelliklerinin "zamansal yorumu"nu içeren IV. başlık ve kararlı öncelemeyi ele alan II. başlık özgünlüğün *doğrulanması* işine dahil edilebilir. Burada yeni olan, birinci altbölümün içerdiği tüm çözümlemelerin tekrar ele alınışının temel zamansallıktan türeyen kipleri, öncelikle de iç-zamansallığı ilgilendirmesidir. III. başlık bu yeniliğe işaret eder: "Zamansallık ve Gündeliklik". "Gündeliklik"ten (*Alltäglichkeit*) söz etmek "gün"den (*Tag*), yani anlamı *Varlık ve Zaman*'ın son başlığında ortaya çıkarılacak zamansal bir yapı-

dan söz etmektir. Dolayısıyla zaman çözümlemesinin özgün karakteri sadece bu çözümlemenin türetilmiş zamansallık kiplerini açıklama yeteneğiyle *doğrulanabilir*: Türetme doğrulama değeri taşır.

Ancak ödenmesi gereken bedel bu kez çoğunlukla korkulan ve reddedilen egzistansiyel ile egzistansiyal arasındaki farkın ortadan kalkışıdır. Bu farkın ortadan kalkışı başlıca iki sakınca doğurur.

Öncelikle Heidegger'in kişisel özgünlük anlayışının zamansallık çözümlemesini diğer egzistansiyel zamansallık anlayışlarıyla (Augustinus'un anlayışı bir kenara bırakıldığında Pascal'ın, Kierkegaard'ın veya Sartre'ın anlayışları) yarışa tutuşacağı bir bağlama taşıyıp taşımadığı sorulabilir. Aslında ölüm karşısında alınan karar en üst düzeyde gerçekleşen özgünlük sınavını büyük ölçüde belirli bir tür stoacılığın etkilerini taşıyan *etik* bir düzende oluşturmuyor mu? Daha da önemlisi ölümün uç noktadaki bir olanak, hatta Kaygı'nın özsel yapısına içkin, en uygun olanak olduğu değerlendirilmesi egzistansiyelin egzistansiyal üzerinde yarattığı ters yöndeki şokun etkisindeki *kategori*leri temel alan çözümlemede yapılmıyor mu? Bence, ölümü olabilirliğin kesintiye uğrayışı olarak belirleyen Sartre'ın çözümlemesi ve buna benzer çözümlemeler ölümü olabilirliğin en özgün olanağı olarak belirleyen çözümleme kadar meşrudur.

Ayrıca daha başlangıçta zamansallık çözümlemesine vurulan bu çok önemli egzistansiyel damganın *Dasein* ve zaman konularının ele alındığı altbölümün son iki başlığında yürütülen zamansallaştırmayı hiyerarşik hale getirme girişimi üzerinde son derece vahim sonuçlara yol açıp açmayacağı sorulabilir. Tarihselliği ve iç-zamansallığı radikal zamansallıktan türetme iradesine rağmen hazırlık çözümlemesinde zamansallıkla özdeşleştirilen *ölümcül* zaman, tarihsellik tarafından temellendirildiği kabul edilen *tarihsel* zaman ve iç-zamansallığın bizi geri götürdüğü *kozmik* zaman arasında hiçbir ilişki bulunmaması zaman kavramının tekrar *dağılma*sına yol açar. Augustinus'un ve Husserl'in karşı karşıya kaldığı açmazlara hayat veren zaman kavramının ortaya çıktığı pers-

pektif, ancak zamansallaştırmanın üç düzeyini içeren diziye uygulanan "türetme" kavramı sınandığında belirginleşebilir. Gerçekleştirmekte olduğumuz sunum bu sınamayla tamamlanacak.

Radikal düzeyi –zamansallık sadece bu düzeyde düşünülebilir– tek başına belirleme yeteneği ölümlülüğün elinden alındığında zamansallık sorgulamasına rehberlik eden sorgulama biçimi zafiyete uğratılmış olmaz (III. başlık). Tam aksine. *Dasein*'ın bir bütün olma potansiyeli, tam olma yeteneği artık sona-doğru-olma düşüncesiyle yöneltilmediğinde bir-bütün-olma yetisi zamanın birleştirme, eklemleme ve dağıtma gücüne tekrar geri götürülebilir.[11] Eğer ölüme-doğru-olma tarzı daha ziyade diğer iki zamansallaştırma düzeyinin –tarihsellik ve iç-zamansallık– kökensel düzey üzerinde uyguladığı karşı şoktan kaynaklanıyorsa, bu durumda Kaygı'yı oluşturan olabilirlik en saf haliyle, kendisinin-önünde-olmak (*Sichvorweg*) fenomeninde ortaya çıkabilir. Kararlı öncelemeyi oluşturan diğer özellikler de zafiyete uğramaz, aksine ölüme-doğru-olmaya tanınan ayrıcalığın reddedilmesiyle güçlenir. Böylece vicdanın sesiz sesinin sağladığı doğrulama ve bu sese egzistansiyel gücünü veren suçluluk tüm çıplaklığıyla ve bütün boyutlarıyla olabilirliğe yönelir. Aynı şekilde, ölme zorunluluğu kadar bir gün bir yerde doğmuş olmak da atılmış-olmayı ifşa eder. Ölümden kaçmak kadar tutulmayan eski sözler de düşme halinde olmayı doğrular. Ölümden kaygı duymama hali Kaygı'ya kökensel atılımını tekrar kazandırdığında Almanca *Schuld* sözcüğünün işaret ettiği borçlanma ve sorumluluk herkesi sahip olduğu en derinde yatan olanaklara göre seçim yapmaya ve dünyadaki görevini yerine getirmek için özgürleşmeye çağıran bu güçlü çağrının oluşumuna katılır.[12]

Öyleyse zamansallığı tanımlayan formülü karşılamanın

11 Eserimizin dördüncü bölümünün ikinci altbölümünde yer alan IV. başlık tarihsel zamanın içerdiği üç yönelimi bütünleştiren kipin araştırılmasına ayrılacaktır. Söz konusu tarihsel zaman anlayışı, Hegel'e geri dönmeden, dağılma içinde bütünleştirme yapma gerekliliğine hak ettiği değeri verecektir.

12 Geçmişe, ölülere, unutulmuş kurbanlara borçlu olma ideasının *meydana geldiği haliyle geçmiş* kavramına bir anlam kazandırma girişimimizde tuttuğu yeri ileride göreceğiz (II. altbölüm, III. başlık).

birden fazla egzistansiyel biçimi vardır: "Zamansallık *Dasein*'ın özgün bir-bütün-oluşuna sıkı sıkıya bağlı kökensel bir fenomen olarak önceleyen karar fenomeninde deneyimlenir" [304].[13]

3. *Zamansallaştırma: Gel-ecek, oldu, mevcut-kılmak*

Daha önce belirtildiği gibi Heidegger zamansallığı Kaygı'yla ilişkisi içinde tematik olarak ancak ikinci altbölümün III. başlığında, yani 65. ve 66. paragraflarda ele alır. Bu aşırı yoğun sayfalarda Heidegger Augustinus'un üçlü şimdiki zaman çözümlemesinin ve Husserl'in tutma-geleceğe yönelme çözümlemesinin ötesine geçmeye çabalar. Yukarıda gördüğümüz gibi bu iki çözümleme aynı fenomenolojik alanı işgal eder. *Zamanın* gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman olarak *çoğullaştırılmasını yöneten ilkeyi Kaygı'da* aramak Heidegger'in çabasının özgünlüğünü oluşturur. Daha kökensel olana doğru gerçekleştirilen bu ilerleyiş şu ana kadar şimdiki zamanın üstlendiği role geleceğin terfi edilmesi ve zamanın üç boyutu arasındaki ilişkinin bütünüyle tekrar düzenlenmesi sonucunu doğurur. Bu sonuç, Augustinus'un geleceğ*in* şimdiki zamanı, geçmiş*in* şimdiki zamanı ve şimdiki zaman*ın* şimdiki zamanı gibi ifadeleri kullanma hususunda gösterdiği cürete rağmen gündelik dile duyduğu saygıdan dolayı sorgulanması taraftarı olmadığı "gelecek", "geçmiş", "şimdiki zaman" terimlerinin terk edilmesini gerektirecektir.

§ 65'in başında söylendiği gibi Kaygı'nın anlamını (*Sinn*) arıyoruz. Söz konusu olan bir görme meselesi değil, anlama ve yorumlama meselesidir: "Radikal biçimde söylecek olursa, *'anlam'* varlık anlayışına ilişkin temel tasarıyı *yönlendirir* (*woraufhin*)"; "anlam temel tasarının yönelimidir (*woraufhin*), bir

13 Heidegger önerdiği formüle farklı kişisel deneyimlerden hareketle katılma özgürlüğünü açıkça refleksiyona bırakıyor gibidir: "Zamansallık farklı olanaklara göre ve farklı biçimlerde *zamansallaşabilir*. *Dasein*'ın varoluşuna, özgün olmasına ve özgün olmamasına ilişkin temel olanaklar ontolojik temelini zamanın zamansallaşma biçimlerinde bulur" [304]. Bence, bu noktada Heidegger geçmişe, şimdiki zamana, geleceğe dair farkları değil, egzistansiyali egzistansiyele bağlamanın çeşitli biçimlerini dikkate alıyor.

şey bu yönelime göre kendisine has olanağı çerçevesinde ne ise o olduğu (*als*) biçimde kavranabilir" [324].[14]

Dolayısıyla Kaygı'nın içsel eklemlenişi ile zamanın üç boyutlu oluşu arasında neredeyse Kantçı bir *koşullandırma* ilişkisi buluyoruz. Fakat Heidegger'in anladığı anlamda "olanaklı-kılmak" Kaygı'nın tüm insani deneyimleri olanaklı kılması nedeniyle Kantçı olanaklılık koşulundan farklılaşmaktadır.

Kaygı'ya ait olanaklı kılma yetisi hakkındaki bu değerlendirmeler daha şimdiden zamanın eklemlenmiş yapısı incelenirken ortaya çıkacak geleceğin üstünlüğünü duyurur. Kaynağını sona-doğru-olmak ve ölüme-doğru-olmak fenomenleri hakkındaki meditasyonda bulan önceki *kararlı önceleme* çözümlemesi akıl yürütmedeki aracı halkayı oluşturur. Geleceğin üstünlüğünden daha da önemli husus gündelik dilden ödünç alınan "gelecek" teriminin yorumbilimsel fenomenolojiye özgü dile tekrar dahil edilmesidir. Bu noktada bir belirteç, yani *Sein-zum-Ende* (*sona-doğru-olmak*) ve *Sein-zum-Tode* (*ölüme-doğru-olmak*) ifadelerindeki *zu* (*-e doğru*), bir isimden daha iyi rehberlik eder. Aynı değerlendirme *Zu-kunft* (*à venir, gel-ecek*) ifadesindeki *zu* için de yapılabilir. Böylece bir isim olan "gelecek" yerine geçen *kommen* ("*venir*", gelmek) fiilin gücünü belirteçin gücüne ekleyerek yeni bir biçim kazanır. *Dasein*, Kaygı'da, olanakları arasında en özgün olanları takip ederek kendisine ulaşmayı amaçlar. *Zukommen* ("*Advenir vers*", "-e ulaşmak") geleceğin köküdür: "Kendini kendine ulaşma amacına bırakmak (*sich auf sich* zukommen-*lassen*) kökensel gel-ecek (*Zukunft, à venir*) fenomenidir" [325]. Kararlı öncelemenin içerdiği olanak budur: "Önceleme (*Verlaufen*) *Dasein*'ı *özgün bir biçimde* gel-ecek haline getirir, öyle ki zaten her seferinde bir *varolan* olan *Dasein* ken-

14 *Varlık ve Zaman*'ın, "Giriş" bölümünde açıkça duyurulan programına göre *Dasein* analitiğinin sonunda "varlığın anlamı sorusu"na geri dönülecektir. Eser yayımlandığı haliyle bu çok geniş programı tamamlayamasa da Kaygı'ya içkin tasarıyı "varlığı anlama temel tasarısına" sıkıca bağlayan Kaygı yorumbilimi en azından programın niyetini muhafaza eder [324]. Beşeri tasarılar aslında bu temel tasarıda kök salmaları sayesinde gerçek anlamda tasarı olma özelliğine kavuşur: "Bu tasarılar içlerinde kendilerini besleyen bir *Yönelim* (*ein Voraufhin*), tabiri caizse bir varlık anlayışı saklarlar" (*ay.y.*).

dine ulaşır, bir başka deyişle varlığında gel-ecek olana dönüşür (*zukünftig*)" [325].[15]

Geleceğin kazandığı bu yeni anlam, zamanın üç boyutu arasındaki sıradışı karşılıklı içerme ilişkilerinin fark edilmesini sağlar.

Heidegger geleceğin geçmişi içermesinden başlar. Augustinus'un ve Husserl'in yaptığı çözümlemelerin merkezinde yer alan geçmişin ve geleceğin şimdiki zamanla ilişkisi hakkındaki incelemeyi erteler.

Gelecekten geçmişe geçiş artık dışsal bir geçiş değildir, çünkü *gel-ecek*, *gel-ecek oldu*'yu çağrıyor, bir anlamda içeriyor gibidir. Borcun ve sorumluluğun tanınmasını, kabullenilmesini içermeyen genel bir tanıma, kabullenme yoktur. Bu nedenle karar, hatanın üstlenilmesini ve hata anındaki ahlaki yalnızlığı (*Geworfenheit*, *déréliction*) gerektirir*. "Ahlaki yanlızlığı kabullenmek, *Dasein*'ın özgün bir biçimde *her seferinde daha önce ne idiyse o olmayı sürdürmesi* (*in dem, wie es je schon war*) anlamını taşır" [325]. Bu noktada önemli olan olmak fiilinin geçmiş zamanda çekimi –"oldu"– ile buna vurgu yapan belirtecin –"daha önce"– varlıktan kopmayışıdır. Ancak "daha önce ne idiyse", "varım" ifadesinin izlerini taşır. Bunu Almancada ifade etmek mümkündür: "*ich bin-gewesen*" [326] ("je suis-été", "daha önce ne idiysem şu an da oyum"). Sonuçta kısaca şöyle söylenebilir: "Özgün haliyle gel-ecek *Dasein*'ın geçmişte özgün biçimde *olduğudur*" (*ay.y.*). Bu aynı zamanda tüm sorumluluk alışlarda bulunan kendine dönüşün kısaca ifade edilmesidir. Böylece *oldu*, *gel-ecek*ten kaynaklanır. Eğer geçmişten verili mevcudiyet ve el atında bulunma düzleminde gelecek *şeyler*in açılışının karşısına koyduğumuz geçmiş *şeyler*in geçmişini anlıyorsak bu noktada

15 *Vor* ön eki *Zukunft* sözcüğündeki *zu* ile aynı ifade gücüne sahiptir. Kaygı'yı bütün kapsamıyla kendine-gelmek ile eşdeğere sahip olacak şekilde tanımlayan *Sich vorweg*, kendisinin-önünde ifadesinin bu ön eki barındırdığını görüyoruz.

* Ricœur, Heidegger düşüncesinin önemli terimlerinden biri olan ve egzistansiyal bir fenomeni adlandıran *Geworfenheit* terimini *déréliction* sözcüğüyle ve ileride görüleceği gibi *l'être-jeté* ifadesiyle Fransızcaya aktarıyor. Ancak *ahlaki yalnızlık* anlamına gelen *déréliction* sözcüğünü daha sık kullanması Ricœur'ün ahlaka vurgu yapan bu anlamı *atılmış-olmak* anlamına yeğlediğini gösteriyor. F. Vezin, E. Martineau ve J.-F. Courtine tarafından gerçekleştirilen çevirilerde ise tam tersi bir durum söz konusudur. (ç. n.)

söz konusu olan geçmiş [*Le passé*] değildir, oldu'dur [*L'ayant-été*]. Geçmişin belirlenmiş ve geleceğin açık olduğunu apaçık bir hakikatmiş gibi değerlendirmiyor muyuz? Bu bakışımsızlık yorumbilim bağlamından koparıldığında geçmişin gelecekle kurduğu içsel ilişkiyi anlamamıza izin vermez.[16]

Şimdiki zaman ise, Augustinus'ta karşılaştığımızın tam aksine, kendisini çoğaltarak geçmişi ve geleceği yaratmanın çok uzağındadır. Şimdiki zaman zamansallığın bir biçimidir. Bu biçimin özgünlüğü en derinde gizlenmiş durumda bulunur. Şüphesiz verili ve el altında bulunan şeylerle alışveriş halindeki gündelikliğin bir hakikati vardır. Bu anlamda, şimdiki zaman *meşguliyet*in zamanıdır. Ancak şimdiki zaman meşguliyet konusu oluşturan şeylerin verili mevcudiyetinden hareketle değil, Kaygı'nın içerdiği bir sonuç olarak anlaşılabilir. Şimdiki zaman egzistansiyal bağlamda, kararın her seferinde kendisini içinde bulduğu *durum* aracılığıyla tekrar düşünülebilir. Sonuç olarak "şimdiki zaman"dan, "mevcut"tan ziyade mevcut kılmadan söz etmek gerekecektir:[17] "Karar ancak, 'mevcut kılmak' (*gegenwärtigen, présenter*) anlamında *mevcut* (*Gegenwart, présent*) olabilir, yani kararın kendi kendisini sadece eylerek kavramasını sağlayan ne ise, kararla onun sayesinde karşılaşılır" [326].

Böylece karar kendisini mevcut kılan duruma dahil edildiğinde gel-ecek ve kendine dönüş kararın bir parçası haline gelir.

Bundan böyle zamansallık, bir arada düşünülen gel-ecek, oldu ve mevcut kılmanın birliğidir: "Oldu sürecinde mevcut kılan bir gel-eceğe birliğini veren bu *fenomen*i *zamansallık* olarak adlandırıyoruz" [326].

Üç zamansallık kipinin birbirinden çıkarsanışının yukarıda sözü edilen *olanaklı kılmaya* hangi anlamda yanıt ver-

16 İçsel bir biçimde gel-ecekte içerilen *oldu* ile gelecekten dışsal bir şekilde ayrıştırılan *geçmiş* arasındaki bu ayrım, tarihsel geçmişin statüsüne ilişkin yürüteceğimiz tartışmada büyük önem taşıyacak (II. altbölüm, III. başlık).

17 [Ricœur bu notta Fransızca "*présenter*" ve "*présentifier*" fiilleri hakkında bir değerlendirme yapıyor. ç. n.] "*Présenter*" fiili yerine "*présentifier*" fiili de önerilmektedir (Bkz. Marianna Simon, *age*, s. 82). Ancak bu terim daha önce Husserl çevirilerinde mevcut kılmadan daha çok temsil etmeye yakın olan Almanca *Vergegenwärtigen* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştı.

diği anlaşılıyor: "Zamansallık varoluşun, olgusallığın ve düşüşün birliğini olanaklı kılar (*ermöglicht*)" [328]. "Olanaklı kılma"nın bu yeni statüsü fiilin ismin yerini alışında dile getirilir: "Zamansallık da bir *varolan* değil'dir'. Zamansallık yoktur, *zamansallaşır*" (*ay.y.*).[18]

Eğer zamanın görünmezliği, olanağı olanaklı kılma ve zamansallığı zamansallaşma olarak düşündüğümüzde düşünce için artık bir engel oluşturmuyor olsa da Augustinus'ta ve Heidegger'de bu yapısal bütünlüğün içerdiği üçlülük açıklığa kavuşmaz: Gel-ecek, oldu ve meşgul olma ifadelerine eklenen belirteçler dil düzleminde birliği içeriden zayıflatan dağılmaya dikkat çeker. Augustinus'un ortaya koyduğu üçlü şimdiki zaman sorunu sadece bütünlüğü içinde değerlendirilen zamansallaşmaya taşınır. Öyle görünüyor ki bu, ele alınması imkânsız olan fenomene sadece işaret edilebilir, bu fenomen Yunanca *ekstatikon* sözcüğüyle adlandırılabilir ve şu ilan edilebilir: "Zamansallık, kökensel, kendi içinde ve kendi için 'kendi-dışındalık'tır (*Ausser-sich*)" [329].[19] Zamansallaşma bir dağıtarak biraraya getirme süreci olması bakımdan bu farklılaştırmayı sonuç olarak içerir.[20] Gelecekten geçmişe ve şimdiki zamana doğru geçiş hem bir birleştirme hem de bir çeşitlendirmedir. İşte böylece *distentio animi* gizemi, her ne kadar şimdiki zamanı artık dayanak noktası almasa da, bir anda tekrar ortaya çıkar. Hem de aynı nedenlerle. Augustinus'un, bizi kısa ve uzun zamandan söz etmeye götüren, zamanın genişleyebilme karakterini açıklama kaygısını taşıdığını hatırlıyoruz. Heidegger için de sıradan anlayış olarak değerlendirdiği anlayış, yani birbirine dışsal "şimdi"lerin ardışıklığı, temel dışsal-

18 Böylece zamansallığın zamansallaşma olarak *düşünüldüğü* söylenebilirse de son çözümlemede *Zeit* (zaman) ve *Sein* (varlık) arasındaki ilişki varlık ideası aydınlatılmadığı sürece askıda kalacaktır. Bu boşluk *Varlık ve Zaman*'da kapanmayacaktır. Bu tamamlanmamış olma durumuna rağmen zaman sorununun başlıca aporilerinden birinin çözümünü, yani zamanın biricik bir bütün olarak görünmezliği aporinin çözümünü Heidegger'e atfedebiliriz.

19 "Zamansallığın özü *ek-stazların* birliğinde gerçekleşen zamansallaşmadır" [329].

20 Üç ek-stazın "aynı düzeyde kökensel oluşu" (*Gleichursprünglichkeit*) [329] zamansallaşma kipleri arasındaki *fark*tan ileri gelir: "Bu eş-kökensellik içinde zamansallaşma kipleri farklıdır. Farklılaşma, zamansallaşmanın temelde farklı ek-stazlardan hareketle farklılaşabilmesidir" [329].

laştırmada kendisine gizli bir müttefik bulur. Sıradan zaman anlayışı sadece bu dışsallaştırmanın *aynı düzeye getirilişini*, *eşitlenişini* [*nivellement*] dile getirir: Aynı düzeye getirilen bu dışsallık özelliğidir. Bu aynı düzeye getirmeyi ancak zamansallaşmaya dair hiyerarşik düzeyler ortaya çıkarıldıktan sonra ele alabiliriz. Zamansallaşmanın hiyerarşik düzeyleri zamansallık, tarihsellik ve iç-zamansallıktır. Türeyiş sırasına göre en sonda yer alan iç-zamansallık ayrıcalık bir etkileme yetisine sahiptir. Yine de temel zamansallığın *kendi-dışında* oluşunda (*Aussersich*) dışsallaştırmanın ve bu dışsallaştırmayı etkileyecek aynı düzeye getirmenin daha sonra ortaya çıkan biçimlerinin tümüne ilişkin bir ilke bulunabilir. Öyleyse sorulması gereken soru şudur: Özgünlük bakımından en alt düzeyde yer alan kiplerin türetilişi bütün çözümlemenin döngüselliğini gizlemiyor mu? Türetilmiş zaman, kökensel zamanın *kendi-dışında*lığında önceden belirmiyor mu?

4. *Tarihsellik* (Geschichtlichkeit)

Heidegger'in yorumbilimsel fenomenolojisinin zaman kuramına yaptığı katkıya olan borcumu ölçmem mümkün değil. En değerli keşifler zaman kuramında hesapları altüst eden belirsizlikler doğuruyor. Zamansallık, tarihsellik ve iç-zamansallık arasında yapılan ayrım önceki iki buluşu tamamlar. (Bu ayrım *Varlık ve Zaman*'ın son iki başlığında konu edilir. *Varlık ve Zaman*'ın bu noktada tamamlanmamış olarak kaldığını değil, kesintiye uğradığını söylemek daha doğrudur). Birinci buluş, Kaygı'nın zamansallığı "olanaklı kılması"dır. İkinci buluş ise zamansallığın üç ek-stazının çoğul birliğidir.

Tarihsellik sorusu, artık aşina olduğumuz bir çekincenin (*Bedenken*) ifade edilmesiyle açılır: "*Dasein*'ın bütünlük karakterini egzistansiyal çözümlemenin ön edinimine (*Vorhabe*) *Dasein*'ın özgün bir-bütün-*oluş*unu hesaba katarak tabi kıldık mı?" [372].[21] Zamansallık, bir bütün olarak değerlendirilebilme-

21 Heidegger'in kökensel olanın özgün olan tarafından *doğrulanması* hususunda bu son çözümlemelerden ne beklediği yukarıda dile getirildi. Temel zaman-

si için gerekli olan bir özellikten mahrumdur: "Bu *Erstreckung* [*étirement*], yani doğum ve ölüm *arasında* yayılma özelliğidir. Bu noktaya kadar doğumu ve doğumla birlikte *doğum-ve-ölüm-arasında*yı göz ardı etmiş bir çözümleme bundan nasıl söz edebilecektir? Bu "ikisinin arası" *Dasein*'ın *yayılış*ıdır. Verili ve el altında bulunan gerçekliğe ilişkin sıradan düşüncenin ağına tekrar düşme korkusu bu hususun daha önce konu edilmesini engellemiştir. Yayılmayı başlangıcın "şimdi"si ile sonun "şimdi"si arasındaki ölçülebilir bir aralıkla özdeşleştirmekten daha baştan çıkarıcı ne olabilir? Fakat aynı anda insanın varoluşunu, yüzyıl başlangıcında aralarında Dilthey'i de sayabileceğimiz birçok düşünürde karşılaştığımız bir kavramla belirmeyi göz ardı etmedik mi? Burada sözü edilen *yaşantı*ların (*Erlebnisse*) "zamanda" düzenli akışı olarak anlaşılan "yaşamın birliği" (*Zusammenhang des Lebens*) kavramıdır. Bu noktada önemli bir şeyin dile getirildiği, ancak bunun zamana dair bayağı bir temsilin dayattığı eksik kategorileştirme nedeniyle çarpıtıldığı inkâr edilemez. Aslında sadece birliği ve akışı değil, ayrıca değişim ve kalıcılığı da (bunların öyküleme için üst düzeyde önem taşıyan tüm kavramları oluşturduğunu not edelim) basit ardışıklık çerçevesi içine yerleştiriyoruz. Böylece doğum artık varolmayan bir olaya, ölüm henüz varolmayan bir olaya ve yaşamın birliği geriye kalan zamanın kapsadığı bir zaman dilimine dönüşür. "Yaşamın birliği" kavramı etrafında dönen meşru sorgulamalar Kaygı sorunsalına bağlandığında sıradan zaman temsilinin verili ve el altındaki şeylerin uyumu, değişimi ve kalıcılığı olarak değerlendirdiği yayılma, değişkenlik (*Bewegheit*) ve durağanlık (*Selbständigkeit, constance*

sallığı konu alan III. başlık şu cümlelerle sona erer: "*Dasein*'ın zamansallığının gündeliklik, tarihsellik ve iç-zamansallık olarak işlenmesi (*Ausarbeitung*) *Dasein* hakkındaki kökensel bir ontolojinin karmaşık icra sürecine (*die Verwirklichungen*) ilk kez hiçbir kısıtlama içermeyen bir erişim sağlar" [333]. Olgusal (*faktischi*) *Dasein*'ın (*ay.y.*) dünyada karşılaştığı varolanların yanı başında ve ortasında olması bu icranın karmaşıklığını kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla birinci altbölümde betimlenen dünyada-olmak yapısı, IV. başlığın ("Zamansallık ve Gündelik Hayat") anımsattığı gibi gündelik hayattaki çıkış noktasına erişene kadar iç-zamansallık yapısıyla birlikte zamansallığın bu şekilde "işlenmesini" ve bu karmaşık somutlaştırmaya konu edilmesini gerektirir. Fakat yorumbilimsel fenomenoloji için en yakında olan aslında en uzaktadır.

à soi-même) kavramları ontolojik saygınlıklarını tekrar kazanacaktır. Yaşam-ve-ölüm-arasında Kaygı'ya bağlandığında artık varolmayan iki uç noktayı birbirinden ayıran aralık olarak belirmez. Tam aksine, *Dasein* bir zaman aralığını doldurmaz, ama yayılmak suretiyle hakiki varlığını kendi başlangıcını ve sonunu kapsayan ve yaşamına ikisinin-arası anlamını veren yayılma olarak oluşturur. Bu saptama dışında hiçbir şey bizi Augustinus'a daha fazla yaklaştırmaz.

Heidegger, *Dasein*'a özgü bu yayılmanın kökensel zamansallıktan türediğini vurgulamak için eski *Geschehen* sözcüğüne yeni bir anlam kazandırma ve onu bu yeni anlamıyla ontolojik yaşam-ve-ölüm-arasında sorunsalıyla eşitleme yoluna gider. *Geschehen,* zamansallaştırma işlemine vurgu yapan *zeitigen* fiiliyle aynı işlevi yerine getirdiği için bu çok yerinde bir sözcük seçimidir.[22]

Ayrıca *geschehen* fiili, *Geschichte* –"histoire", "tarih"– ismine anlamsal yakınlığı sayesinde bizi bizim için çok önem taşıyan epistemolojik bir sorunun eşiğine götürür: Tarihsel düşünebilmeyi tarihyazımı (*historiographie*) adı verilen bilime mi borçluyuz, yoksa tarihsel araştırma, *Dasein* kendisini tarihselleştirebildiği için mi anlam kazanır? Tarihsellik ontolojisi ile tarihyazımı epistemolojisi arasında süren bu tartışma ileride hak ettiği şekilde incelenecektir. Şu an daha radikal bir sorunu, ontolojik düzlemde zamansallıktan tarihselliğe geçişi sağlayan "türetme"nin doğası sorununu inceliyoruz.

Heidegger'in ilan ettiğinin aksine türetme tek yönlü değildir. Bir yandan tarihsellik, ontolojik içeriğini bu türetme sayesinde kazanır. Yayılma, değişkenlik ve durağanlık düşük düzeyli temsillerinden sadece tarihsellik sorunsalının tamamıyla zamansallık sorunsalına geri gönderilmesiyle kurtarı-

22 Henri Corbin'in *Geschehen* fiilini *historial* sözcüğüyle çevirme önerisi tatmin edicidir, ancak fiilin isme olan üstünlüğünü açıklamaktan uzaktır. Marianna Simon *être-historial* (*age*, s. 83), J.-F. Courtine ise (*Fenomenolojinin Temel Sorunları* başlıklı dersin çevirmeni) *devenir-historial* ifadesini önerir. Courtine'in önerisi iki avantaj sunar: Hem *Geschehen* fiilinin geleneksel oluş kavramıyla olan bağı korunur hem de *Geschichlichkeit* sözcüğünün *historialité* (tarihsellik) sözcüğüyle çevrilmesine uyum sağlanır.

labilir.[23] Değişkenlik ve durağanlığı karşıt değişim ve kalıcılık kategorileri altında düşündüğümüz sürece, birbirleriyle olan ilişkilerine tatmin edici bir anlam veremeyiz.

Öte yandan tarihsellik zamansallığa –kökensel, *aynı kökten gelen-* yeni bir boyut kazandırır. Düşük statülü olsalar da kökensel birlik, değişim ve durağanlık ifadeleri bu yeni boyuta işaret eder. Sağduyu bu ifadelere ilişkin belli bir ön-kavrama sahip olmasaydı, *Dasein*'ın ontolojik söylemine uyarlanmaları sorusu sorulamazdı. *Dasein*'ın yaşam ve ölüm arasında yayılması sorusuna komşuluk eden değişkenlik ve durağanlık sorularını daha önce uygun olmayan kategorilerden oluşan çerçevede sormuş olmasaydık *Dasein*'ın tarihsel oluşu sorusunu dahi soramazdık. *Dasein*'ın "kim" olduğunu sorguladığımızda özellikle durağanlık sorusu kendisini refleksiyona dayatır. *Kendisi* sorusu, vaadin ve suçluluğun *kendi*ne-başvurusunu barındıran karar sorusuyla beraber tekrar ön plana geldiğinde *Dasein*'ın "kim" olduğu sorusundan kaçamayız.[24]

Dolayısıyla, her ne kadar türetilmiş olsa da tarihsellik kavramının zamansallık kavramına egzistansiyal bağlamda "yayılma", "değişkenlik", "durağanlık" sözcüklerinin işaret ettiği özellikleri kattığı doğrudur. Tarihselliğin ne anlamda tarihin ontolojik temelini oluşturduğunu ve buna karşılık olarak tarihyazımına dair epistemolojinin bir disiplin olarak ne anlamda tarihsellik ontolojisinde temellendiğini sorgularken türetilmiş olanın kökensel olanı bu şekilde zenginleştirmesini hatırlamak gerekecek.[25]

23 "Kendini *yayılmış olarak-yaymak*'a özgü değişkenliğe (*Bewegheit*) *Dasein*'ın *tarihsel-oluşu* adını veriyoruz. *Dasein*'ın 'birliği' sorusu *Dasein*'ın tarihsel-oluşuna dair ontolojik bir sorundur. *Tarihsel yapıyı* ve bu tarihsel yapının egzistansiyal-zamansal olanaklılık koşullarını ortaya çıkarmak tarihselliğe dair *ontolojik* nitelikli bir anlayışa erişmektir" [375].

24 Bu noktada Almanca sözcüklerin kökleriyle oynayabilir ve *Selbstständigkeit* terimini parçalayarak *Ständigkeit des Selbst* ifadesini oluşturabilir. Bu ifade sözünü *tutmak* anlamına denk düşen bir *kendini tutma*ya işaret eder. Heidegger açıkça *kim* sorusunu *kendisi* sorusuna bağlar: "... *Dasein*'ın kim olduğunu belirleyen durağanlık" [375] (bkz. § 64: *Kaygı ve Kendilik*).

25 "Bilim olarak tarih yazımı hakkındaki egzistansiyal yorum sadece bu bilimin kökenini ontolojik bakımdan *Dasein*'ın tarihselliğinde bulduğunu kanıtlamayı (*Nachweis*) hedefler... *Dasein'ın tarihselliğine ilişkin çözümleme bu varolan 'tarihte yer*

Şimdi bu –tabiri caizse– yenilikçi türetmenin beslendiği kaynakları keşfetmek gerekiyor. Heidegger'in bu konudaki başlıca kaygısı tarihsel düşüncelerin tümünde yer alan iki eğilime direnmektir. Tarihi hemen *kamusal* bir fenomen olarak düşünmek birinci eğilimi oluşturur: Tarih tüm insanların tarihi değil midir? İkinci eğilim ise geçmişin gelecekle olan ilişkisinden koparılmasına ve tarihsel düşüncenin saf bir *geriye bakış* olarak oluşturulmasına yol açar. İki eğilim birbiriyle dayanışma halindedir, zira *daha sonra* geriye bakış ve geçmişten söz etme biçimleri altında anlamını kavradığımız şey *kamusal* tarihtir.

Heidegger birinci eğilim karşısına "olgusal" *Dasein*ların her birine özgü tarihselliğin Hegel'in anladığı anlamda dünya tarihi hakkındaki araştırmalara üstünlüğünü çıkarır: "*Dasein* her seferinde (*je*) olgusal bakımdan kendi 'tarihine' sahiptir ve tarihsellik varlığını oluşturduğu için tarih gibi bir şeye sahip olabilir" [382]. Kaygı'yı izlek kabul eden ve –yalnız ve başkasına aktarılamaz– ölüme-doğru-olmayı zamana dair özgün tutumların mihenk taşı olarak değerlendiren bir sorgulama tarih kelimesinin bu birinci anlamını tavsiye eder[26].

Heidegger ikinci eğilime ise üç zamansal ek-stazın birbirlerini karşılıklı olarak doğurması düşüncesinde geleceğe üstünlük tanıyan önceki çözümlemeden aldığı güçle karşı çıkar. Ancak yine de, tarihselin getirdiği yeni özellikler dikkate alınması gerekiyorsa (yayılma, değişkenlik, durağanlık), bu çözümlemenin aynı terimlerle tekrar edilmesiyle yetinilemez. Bu nedenle *gel-ecek*'ten *oldu*'ya doğru hareketin, geçmişin gelecek üzerinde yeniden üstünlük sağlamasına yol açan tersine çevirmeyi açıklayacak şekilde tekrar düşünülmesi gerekir. Kanıtlamanın en önemli anı şudur: Geleceğe doğru hiçbir atılım yoktur ki *öteden beri* dünyaya atılı halde bulunuşunun

aldığı' için 'zamansal' olmadığını, aksine sadece ve sadece varlığı temelinde zamansal olduğu için tarihsel bir varoluşa sahip olduğunu ve olabileceğini göstermeyi hedefler" [376].

26 Bu birinci yanıt tarih yazımının tarihsellikte temellendirilmesini kolaylaştırmaz: Bireyin tarihinden herkesin tarihine nasıl geçilir? *Dasein* ontolojisi bu konuda radikal bir biçimde tek töz anlayışını savunmuyor mu? Yeni bir geçişin, yani *Schicksal* –özel yazgı ile *Geschick*– ortak gelecek arasında gerçekleşen geçişin bu büyük zorluğa hangi noktaya kadar yanıt verdiğini ileride göreceğiz.

koşuluna *geri dönüş* yapmasın. Ancak bu kendine dönüş yakın gelecekte yapacağımız tercihlerin en üst düzeyde olasılık ve dışsallık içeren koşullarına geri dönüşle sınırlı değildir. Bu kendine dönüş, özü itibariyle eyleme dair olası ve dışsal fırsatı oluşturuyor gibi gözüken şeyde saklı tutulan en üst düzeyde içkinlik ve süreklilik arz eden potansiyelleri tekrar kavramaktan ibarettir. Heidegger, önceleme ile ahlaki yalnızlık arasındaki yakın ilişkiyi dile getirmek için *miras*la, transferle ve aktarımla benzerlik gösteren kavramları devreye sokma riskini göze alır. "*Miras*" *–Erbe–* terimi taşıdığı yananlamlar nedeniyle tercih edilir: Aslında ahlaki yalnızlık –atılımış-olmak– ne tercih edilmiş ne de dayatılmış, fakat saklanmış ve aktarılmış bir potansiyeller *payı*nın biricik biçimini sağlar. Ayrıca alımlanma, üstlenilme ve benimsenme mirasa ait olanaklardır. Fransızca maalesef Almanca'nın sahip olduğu, saklanmış, aktarılmış, benimsenmiş bir miras ideasını oluşturacak fiil ve önek örgüsünü karşılamak için gereken anlamsal kaynaklardan yoksundur.[27]

Bu anahtar niteliği taşıyan aktarılmış ve benimsenmiş miras kavramı çözümlemenin eksenini oluşturur. Tüm geriye dönüşlerin nasıl özü itibariyle ileriye dönük bir karardan kaynaklandığını fark etmeyi sağlar.

Oldu biçiminde kendisi olduğum potansiyellerin aktarımı ile sonsuza kadar sabitlenmiş bir kazanımın tesadüfi transferi arasında yapılan ayrım ise başka bir çözümlemeye giden yolu açar. Bu çözümleme Alman dilinin anlamsal yapısının aynı alana yerleştirdiği üç kavramın birbirine olan yakınlığını temel alır: Sırasıyla yazgı, ortak gelecek ve tarih sözcükleriyle çevirdiğimiz *Schicksal*, *Geschick* ve *Geschichte*.

Bunlardan ilki, yani yazgı, şüphesiz çözümlemenin en azından başlangıcındaki tek tözlü karakterini güçlendirir. Kendimi kendime aktarıyorum ve kendimi bir potansiyeller mirası olarak alımlıyorum. *Yazgı* bundan ibarettir. Aslında

27 Almanca sırasıyla *kommen* (gelmek), *nehmen* (almak), *liefern* (teslim etmek) fiillerine eklenen iki ön ek, *zurück* (geriye) ve *über* (-ötesi) ön ekleri üzerinde oynar. İngilizce bu ifadeleri oluşturmakta daha başarılıdır: *to come back, to take over an heritage, to hand down possibilities that have come down to one.*

tasarılarımızın tümünü ölüme-doğru-olmayla aydınlattığımızda tesadüfi olan her şey ortadan kalkar. Geriye sadece ölümlülüğün oluşturduğu çözümdeki bu pay, kendisi olduğumuz bu pay kalır. Yazgı: "*Dasein*'ın kökensel tarihselliğini böyle adlandırıyoruz. Bu kökensel tarihsellik özgün kararda ikamet eder. Yine bu kökensel tarihsellik içinde *Dasein*, kendisine miras kalan ama aynı zamanda seçtiği bir olanağı takip ederek kendisini kendine aktarır (*sich... uerberlierfert*) ve ölmeye hazır duruma geçer" [384]. Bu düzeyde, aşırı belirlenmiş yazgı kavramı içinde zorlama ve tercih, güçsüzlük ve tüm güçlere sahip olmak birbirine karışır.

Kendinin bir mirası kendisine aktardığı doğru mudur? Bir miras her zaman bir başkasından devralınmaz mı? Öyle görünüyor ki ölüme-doğru-olmak birisinden başkasına transfer edilebilecek herşeyi dışarıda bırakmaktadır. Buna vicdanın kendine yönelttiği sessiz sesin içsel olanı ortaya koyan tonu eklenir. Bu, tekil tarihsellikten ortak tarihselliğe geçişte karşılaşılan zorluğu daha da artırır. Bu nedenle *Geschick* –ortak gelecek– kavramından geçişi sağlaması, sıçramayı gerçekleştirmesi talep edilir. Peki ama nasıl?

Varlık ve Zaman'da nadiren başvurulan *Mitsein* (birlikte-olmak) egzistansiyal kategorisi tekil yazgıdan ortak geleceğe doğru yapılan sert geçişi anlaşır hale getirir. Bu egzistansiyal kategoriye nadiren başvurulduğunu söylüyorum çünkü *Mitsein* (birlikte-olmak) (§ 25-27) fenomenini konu eden altbölümde "onlar" kategorisi altında öncelikle gündelik yaşama ait düşme biçimleri vurgulanmaktadır. Kendiliğin fethi her seferinde "onlar" zemininde, özgün bir araya gelme ve yardımlaşma biçimleri göz ardı edilerek gerçekleştirilir. Çözümlemenin bu kritik noktasında *Mitsein* (birlikte-olmak) egzistansiyaline başvurulması en azından ortak tarihselliğin (*Mitgeschehen*) tarihselliğe (*Geschehen*) bağlanmasına olanak sağlar. Ortak geleceği tanımlayan da tam olarak budur. Bu fırsatı özne ve dolayısıyla özneler arasılık felsefeleriyle girdiği polemiği sürdürmek için kullanan Heidegger'in, cemaate, halka (*Volk*) dair tarihselliğin bireysel yazgılardan hareketle bir araya getirilebileceğini savunan görüşlere karşı çıkması dikkat çekicidir. Bu

geçiş, birlikte-olmayı "çok sayıda öznenin tabi olduğu ortak-durum (*Zusammenvorkommen*)" [384] olarak sunmayı tercih eden geçişten daha fazla kabul edilebilir değildir. Bu noktada her şey Heidegger'in cemaatin geleceği ile bireysel yazgı arasında bir tür denklik bulunduğu düşüncesini ileri sürmekle ve aynı değerlendirmelerin bir düzlemden diğerine (potansiyelleri barındıran kaynağın miras kalması, karar vb.) transfer edilişi hakkında bir taslak sunmakla yetindiğini gösteriyor. Ancak Heidegger özellikle birlikte-olmaya uygun mücadele, mücadeleci boyun eğme ve sadakat kategorilerine vurgu yapmaz.[28]

Bir sonraki başlıkta tekrar ele alacağımız bu zorluklar ne olursa olsun, bütün tarihsellik çözümlemesi çıkış noktasını *yayılma*da (*Erstreckung*) bulur. Semantik bakımdan birbirine bağlı üç kavramdan, tarih (*Geschichte*), yazgı (*Schicksal*) ve ortak gelecek (*Geschick*) kavramlarından oluşan zinciri takip eder ve *tekrarlama* (veya *tekrar gözden geçirme*) (*Wiederholung*) kavramıyla en üst düzeyine erişir.

Özellikle vurgulamak istediğim başlangıçtaki *yayılma* terimi ile sondaki *tekrar etme* terimi arasındaki bu karşıtlıktır. Bu karşıtlık, benim sıkça uyumsuzluk ve uyumluluk sözcükleriyle çevirme yoluna gittiğim, Augustinus'un *distentio* ve *intentio* diyalektiğiyle örtüşür.

Tekrarlamak (veya *tekrar gözden geçirmek*) *Varlık ve Zaman* okumamızın bu aşamasında bize yabancı gelecek bir kavram

28 Bu tarz ifadelerin (1927'de yayımlandığını unutmamız gereken bir metinde) özellikle tercih edilmesinin Nazi propagandasına mühimmat sağladığını ve Heidegger'in o karanlık yılların siyasal olayları karşısındaki körlüğüne katkıda bulunduğunu reddedemem. Ama Heidegger'in, toplumdan (*Gesellschaft*) ziyade cemaatten (*Gemeinschaft*), hatta mücadeleden (*Kampf*), mücadeleci boyun eğişten (*kämpf-ende Nachfolge*) ve sadakattan (*Treue*) söz eden tek kişi olmadığını da belirtmek gerekir. Ben kendi açımdan Heiddeger'i en önemli temayı, yani ölümedoğru-olmak temasını başkasına aktarılabilir olmadığını sürekli belirtmesine rağmen gerekli önlemleri almadan cemaat alanına aktardığı için suçlardım. Bu aktarım, kötüye kullanılmaya elverişli destansı ve trajik bir siyaset felsefesi taslağının sorumlusudur. Öyle görünüyor ki Heidegger, Dilthey'in daha 1875'te tekil yazgı ile kolektif gelecek arasındaki mesafeyi kapatmak amacıyla devreye soktuğu "nesil" kavramını fark etmiştir: "*Dasein*'ın yazgısının ağır geleceği ait olduğu 'nesilde' ve bu nesille beraber *Dasein*'ın özgün tarihselliğinin bütününü oluşturur" [385]. İleride bu nesil kavramına geri döneceğim (bkz. aşağıda II. alt-bölüm, I. başlık).

değildir. Zamansallığı bütünlüğü içinde çözümlemenin birinci altbölümde yürütülen *Dasein* analitiğinin bütünüyle tekrar edilmesinden ibaret olduğunu gördük. Ayrıca en önemli kategori olan zamansallık kategorisinin, ikinci altbölümün IV. başlığında *Dasein* analitiğini oluşturan anları teker teker tekrar edebilme yeteneğine sahip olduğu doğrulanmaktadır. İşte şimdi tekrar etme, türetilmiş tarihsellik düzeyinde geleceği önceleyişin, ahlaki yalnızlığın tekrar edilişinin ve "zamanına" uyarlanmış göz kırpmasının (*augenblicklich*) birliğinin tekrar oluşturulmasını sağlayan sürece verilen isme dönüşür. Bir anlamda zamansallığın üç ek-stazının gelecekten hareketle birbirini karşılıklı olarak doğurması tekrar etmenin taslağını içeriyordu. Ancak tarihsellik beraberinde tarihsel olanda –*Geschehen*– kaynağını bulan yeni kategoriler getirdiği, bütün çözümleme geleceğin öncelenmesinden geçmişin tekrarına kaydığı için üç ek-stazın bir araya gelişi hakkında açıkça tarihsellik temasını, yani miras kalmış fakat aynı zamanda tercih edilmiş olanakların aktarımını temel alan yeni bir kavram gerekir: "Tekrar etmek, orada-olmuş *Dasein*'ın olanaklarına geri dönüş, bir başka deyişle bu olanakların açıkça aktarımıdır."[29]

Aktarılan miras ideasının *oldu* tarafında daha ağır bastığı teraziyi dengeye getirmek, önceleyen kararın üstünlüğünü tam da iptal edilenin, geçmişte kalmış olanın, "artık olmayan"ın merkezinde tekrar tesis etmek tekrarlama kavramının temel işlevini oluşturur. Böylece tekrarlama, farkına varılmamış, sonuca ulaşmamış veya bastırılmış olanakları geçmişte açar[30]. Tekrarlama, geçmişi gel-eceğe doğru tekrar açar. Tekrarlama kavramı aktarım ve karar arasındaki bağı mühürlemek suretiyle hem gelece-

29 Heidegger bu üzerinde çalışılmış ifade sayesinde etkileyici fakat aynı zamanda çevirmeni umutsuzluğa sürükleyen bir kısaltmada varlığı geçmişe (*dagewesen*) taşımayı başarır.

30 "Olanaklı olanın tekrarlanması ne bir geçmişin tekrar tesis edilmesi (*wiederbringen*) ne de 'şimdiki zamanı' 'kaçınılmaz olana' tekrar bağlama biçimlerinden biridir" [385]. Tekrarlama, bu anlamda, gel-eceğe içsel bir biçimde bağlı bulunan *oldu* ile verili ve el altındaki şeyler düzeyine indirilmiş, sağduyunun da tanıklık ettiği gibi diyalektik olmayan bir biçimde geçmişin belirlenmiş, tamamlanmış, zorunlu karakterini geleceğin belirsiz, açık, olanaklı karakterinin karşısına yerleştirdiğinde artık sadece dışsal bir biçimde geleceğin karşısına yerleşmiş bulunan *geçmiş* arasında anlam bakımdan var olan mesafeyi doğrular.

ğin üstünlüğünü hem de oldu yönüne ilerleyişi koruma altına almayı başarır. Aktarılan miras ile önceleyen karar arasındaki bu gizli kutuplaşma tekrarlamayı ayrıca geçmişin şimdiki zaman üzerindeki tahakkümünü iptal etmeye (*Widerruf*) kadar giden bir karşılık vermeye (*erwidern*) dönüştürür.[31] Tekrarlama daha fazlasını da yapar: Tarihselliğe ilişkin oluşturucu kavramlar zincirinin bütününe (miras, aktarım, tekrar ele alma –tarih, ortaktarih, yazgı ve gelecek– zamansallığın mührünü basar ve tarihselliği zamansallıktaki kökenine geri götürür.[32]

Önceki çözümlemelerde aslında sürekli öncelenen tarihsellik temasından iç-zamansallık temasına geçiş yapma zamanı gelmiş gibi görünüyor. Yine de bu noktada *Varlık ve Zaman* projesinin bütünü dikkate alındığında pek marjinal sayılamayacak bir kavgayı sorgulamamıza dahil etmek için bir mola vermek gerekiyor. Bu kavga, tarihyazımının, daha da genelleştirirsek *Geisteswissenschaften*, bir başka deyişle beşeri bilimlerin tarihselliğin egzistansiyal çözümlemesi karşısındaki statüsü hakkında yapılan bir kavgadır. Özellikle Dilthey'in etkisi altında yürütülen bu tartışmanın Alman düşüncesinde işgal ettiği yeri biliyoruz. Bu sorunun Heidegger'i *Varlık ve Zaman*'ı yazmaya başlamadan önce ne kadar meşgul ettiğini de biliyoruz. Bu anlamda, her ne kadar beşeri bilimlerin epistemolojisinin bütünüyle egzistansiyal analitiğe tabi olması zamansallaşma düzeylerine dair genel türetme sorunsalı içindeki alanlardan sadece birisini (§ 72, 75-77) oluşturuyor gözükse de, beşeri bilimlerin doğa bilimlerinin temeliyle eşit düzeydeki özerk bir temelde kendilerini oluşturma iddasını çürütme işleminin *Varlık ve Zaman*'ı biçimlendiren çekirdeğe ait olduğu söylenebilir.

31 Heidegger burada *Wiederholung* sözcüğündeki *wieder* ile *erwiedern* ve *Wiederruf* sözcüklerindeki *wieder* arasındaki neredeyse eşsesli olma durumuyla oynuyor.

32 *"Özgün-bir-biçimde-ölüme-doğru-olmak, bir başka deyişle zamansallığın sonluluğu tarihselliğin gizli temelidir. Dasein* ilk kez tekrarlamada tarihsel hale gelmez, fakat zamansal olarak tarihsel olduğu için tekrarlama sayesinde kendi tarihi içinde kendisini yeniden ele alabilir. Bunu gerçekleştirmek için henüz hiçbir tarih yazımına ihtiyaç yoktur" [386]. *Fenomenolojinin Temel Sorunları* açıkça tekrarlamayı karara yaklaştırır. Karar zaten tekrar eden bir kendine dönüştür [407] (345). Sonuçta tekrarlama ve karar basit şimdiden ayrı olan şimdiki zamanın özgün kipleri olarak nitelendirilebilir.

Hızlıca söylenecek olursa, basit bir bilim epistemolojisine –Dilthey bu epistemolojinin en dikkat çeken zanaatkârıdır– temelden yoksun bir *geçmişlik* kavramını kullandığı için suçlama yöneltilir. Bu geçmişlik kavramının temelden yoksun kalmasının nedeni gel-ecek'le ve mevcut-kılma'yla ilişkisini anlaşılır kılan tarihselliğe ait oldu'yla ilişkilendirilmemiş olmasıdır.[33]

Yorumbilim bağlamındaki anlamıyla "tarihsel"i (*historial*) anlamayan, beşeri bilimlerde kullanıldığı anlamda "tarihsel"i (*historique*) anlayamaz.[34]

Özellikle de bilgin kendisi için bir gizem oluşturması gereken şeyi, yani artık olmayan geçmişin şimdiki zaman üzerinde etkide ve eylemde (*Wirkung*) bulunmasını anlayamaz. Bu sonraki (*Nachwirkende*) –çok sonra olduğu veya birşeyin ardından geldiği de söylenebilir– eylemin şaşırtıcı olması gerekecektir. Daha doğrusu karar verememe halinin geçmişin kalıntıları kavramına odaklanması gerekecektir. "Geçmişin bir parçası"nın bir Yunan tapınağına ait kalıntılarda "hâlâ mevcut" olduğunu söylemiyor muyuz? Tarihsel geçmiş paradoksu eksiksiz oradadır: Bir yandan artık mevcut değildir, öte yandan geçmişin kalıntıları onu hâlâ elimizin erişebileceği (*vorhanden*) bir mesafede tutar. "Artık (mevcut) değil" ve "henüz (mevcut) değil" paradoksu tüm şiddetiyle geri döner.

"Kalıntılar, harabeler, Antikçağ'a ait eserler, eski alet ede-

33 § 73'e cürretkâr bir biçimde şu başlık atılır: *Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins* ("Sıradan Tarih Anlayışı ve *Dasein*'ın Tarihsel-oluşu").

34 "Tarihsellik sorununun *yeri*... tarih bilimi olarak tarih yazımında (*Historie*) aranmamalıdır" [375]. "Bir bilim olarak tarih yazımının egzistansiyal yorumu sadece *Dasein*'ın ontolojik kökenini kanıtlamayı (*Nachweis*) amaçlar" [376]. Heidegger'in daha hazırlık aşamasındaki açıklamalarında takvimin ve saatin beşeri bir bilim olarak tarihin tesis edilişinde oynadığı rolü kesin olarak açıklamak için iç-zamansallığın tarihselliğe eklemlenmesi gerekliliğini öncelemesi dikkat çekicidir: "Geliştirilmiş bir tarih yazımı olmadığında dahi olgusal (*faktisch*) *Dasein* takvimi ve saati kullanmaya gereksinim duyar" [376]. Bu, tarihsellikten iç-zamansallığa geçildiğine dair bir işarettir. Fakat, hem tarihsellik hem de iç-zamansallık *Dasein*'ın zamansallığından kaynaklandığı için "tarihsellik ve iç-zamansallık eşit düzeyde kökenselliğe sahip olarak ortaya çıkar. Bu, tarihin zamansal karakteri hakkındaki sıradan yoruma kendi sınırları içinde meşruiyet sağlar" [377].

vat", bunların ne ifade ettiğini *Dasein*'ın tarihselliğini temel almayan bir epistemolojinin anlayamayacağı açıktır. Geçmişe ait olma karakteri, harabeye dönmüş dahi olsa bir kalıntının cephesinde yazılı değildir; tam aksine ne kadar geçici olursa olsun henüz geçip gitmemiştir. Bu paradoks sadece tarihselin (*historial*) anlamını öteden beri taşıyan bir varolan için tarihsel (*historique*) nesne olabileceğini doğrular. Böylece soruya geri dönülür: Orada tuttuğumuz harabeye dönmüş ama hâlâ görünür durumdaki şeyler eskiden neydi?

Tek bir çözüm var: Artık mevcut olmayan, bu kalıntıların eskiden ait olduğu *dünya*dır. Fakat zorluk sadece daha ileri bir tarihe ertelenmiş gibidir. Zira artık olmamak dünya için ne ifade eder? "*Varolan Dasein olgusal* açıdan dünyada-olmak'tır. Dünyanın sadece varolan *Dasein* kipinde *olduğu*" [380] söylenmiyor mu? Bir başka deyişle dünyada-olmak geçmiş zamanda nasıl çekilebilir?

Heidegger'in yanıtı belirsizlikten çıkmamızı sağlamıyor. Heidegger'e göre paradoks sadece verili (*vorhanden*) ve el altında bulunan (*zuhanden*) kategorileri altında toplanan, "geçmiş"e nasıl ait olduklarını, yani devrini tamamlamış olmalarına rağmen hâlâ nasıl mevcut olmayı sürdürdüklerini anlamadığımız varolanları etkiliyor. Buna karşılık, paradoks *Dasein*'a dair olanı etkilemiyor çünkü *Dasein* sadece geçmişi mesele edinen kategorileştirmenin erişim alanında bulunmuyor "dar ontolojik anlamda artık varolmayan *Dasein* geçip gitmemiştir (*vergangen*), ama *orada-olmuş*tur (*da-gewesen*)" [380]. Geçmişin kalıntıları, "orada-olmuş bir dünyaya (*da-gewesen*) - orada-olmuş bir *Dasein*'ın dünyasına" [381] alet edevat şeklinde ait olmak ve kökenini söz konusu bu dünyada bulması için böyle olmalıdır. Bir kez "geçmiş" ve "oldu" arasında bu ayrım yapıldığında, bir kez geçmiş verili ve el altındaki alet edevat düzenine atfedildiğinde yukarıda açıkladığımız meşhur tarihsellik çözümlemesi için yol açılmış olur.

Yine de tarihyazımının temelini tarihsellikte bulup bulmadığı veya daha ziyade tarihyazımına özgü sorunların terk edilip terk edilmediği sorulabilir. Kuşkusuz Heidegger zorluğun farkındaydı. Tarihsel bir kalıntıda geçip gitmiş olanın bu kalın-

tının eskiden ait olduğu dünya olduğunu söyleyen Heidegger'e hak verilebilir. Sonuçta vurguyu "dünya" terimine kaydırması gerekiyordu: [*geçmişte, eskiden, daha önce*] *olduğu* söylenen *dünya*da olan *Dasein*'dır. Vurgulanan terimde yapılan bu değişiklik sonucunda dünyada karşılaşılan alet edevat da türev anlamda tarihsel [*historique*] hale gelir.[35] Böylece Heidegger tarihsel [*historial*] anlamda Kaygı'nın dünyasına aidiyetleri nedeniyle tarihsel [*historique*] nitelemesini kazanan *Dasein* olmayan varolanları işaret etmek için *weltgeschichlich, dünyevi-tarihsel* (*historial-mondain*) ifadesini icat etme yoluna gider. Heidegger bu yolla Dilthey'ci epistemolojinin iddialarıyla bağını kopardığını düşünür: "Dünya-tarihsel olan, tarihsel [*historique*] bir nesneleştirme sonucu değil, dünyada karşılaşılan bu *varolan* olarak tarihseldir [*historial*]" [381].

Terk edildiğini düşündüğüm şey *iz* sorunsalıdır. İz sorunsalı dahilinde tarihsel [*historique*] nitelendirmesi –egzistansiyel anlamda– verili ve el altında bulunan bir şeyin, geçmişe doğru ilerleyişe rehberlik etme yeteneğine sahip fiziki bir "gösterge"nin ["işaret"in] kalıcılığını temel alır.[36] İz sorunsalı beraberinde zamanda artarak devam eden uzaklaşmanın tarihin bir özelliği olduğunu ileri süren, eskiliği tarihin kriteri olarak gören düşüncenin reddini getirir. Kökensel anlamdan yoksun olması nedeniyle zamansal mesafe kavramı da dışarıda bırakılır. Egzistansiyal dünyada-olmak yapısının dünya tarafının vurgulandığı ve alet edevatla karşılaşmanın dünyaya dahil edildiği koşulda tüm tarihsel belirlenimler ayrıcalıklı olarak *Dasein*'ın zamansallaşmasını takip ederek gerçekleşir.

Bence tarihselliğin tarihyazımına öncel oluşunu doğrulamanın tek yolu ikincinin birinciden nasıl kaynaklandığını ikna edici bir biçimde göstermek olacaktır. Ancak bu noktada tüm türev zamansallık biçimlerini kökensel biçime, Kaygı'nın ölüm-

35 "*Birincil* anlamda tarihsel (*historique*) olanın *Dasein* olduğunu savunuyoruz. *İkincil* anlamda tarihsel olan ise dünyada karşılaşılandır (*innerweltlich*). Dünyada karşılaşılan sadece en geniş anlamda el altındaki alet edevatı değil, ayrıca 'tarihin zemini' olarak çevreleyen *doğa*yı kapsar" [381].

36 Heidegger fenomenolojik zaman kavramını "sıradan" zaman kavramı olarak nitelendirdiği zaman kavramına bağlayan köprüleri yıkar. İz kavramı yıkılan bu köprüleri tekrar inşa etme girişimimizde önemli bir yer tutacak.

cül zamansallığına gönderen zaman hakkındaki bir düşüncenin doğurduğu en önemli zorluğa çarpıyoruz. Bu, tarihsel nitelikli düşüncelerin tümünün önündeki en önemli engeldir. Her bireye dünyadaki ahlaki yalnızlığından miras kalan olanakların tekrarlanışının tarihsel geçmişle eşit genişlikte bir kapsama nasıl sahip olabileceği anlaşılmıyor. Şüphesiz tarihselin Heidegger'in gelecek [*Geschick, destinée*] adını verdiği ortaktarihseli kapsayacak biçimde genişletilmesi, oldu'ya geniş bir zemin sağlar. Fakat geçmiş hakkındaki soruşturmaya giden yolu *fiilen* açan görünür kalıntılar olduğu için, oldu ile geçmiş arasındaki mesafe kapanmaz. Geriye tamamen izin işaret ettiği geçmişi, ortak bir geleceği paylaşan cemaatin oldu'suna dahil etmek kalır. Heidegger türetilmiş biçimlerin bir "kökenden gelme" [*Herkunft, provenance*] düşüncesine sürekli çoğalan bir anlam kaybı yerine bir anlam artışı değeri verdiğinde zorluk azalmaz. İlerde görüleceği gibi bu zenginleşme, zamansallık çözümlemesinin *Varlık ve Zaman*'ın birinci altbölümündeki çözümlemelerden ödünç aldıklarına borçlu durumdadır. Zamansallık çözümlemesi varoluşun en içsel özelliğine, yani varoluşa özgü ölümlülüğe aşırı oranda yaptığı başvurunun etkisindedir. *Varlık ve Zaman*'ın birinci altbölümündeki çözümlemelerde ise vurgu dünyada-olmak fenomeninin dünya kutbuna yapılır. Eserin sonunda dünyalığın bu güçlenerek geri dönüşü zamansallık analitiğine yapılacak süprizlerin en küçüğü değildir.

Metnin devamı tarihsellikten iç-zamansallığa geçerken bunu doğrular.

Son paragraflar ("Tarihsellik" başlığı altındaki Dilthey'e karşı kaleme alınan § 75-77[37]) çok açık bir biçimde *arka planda-*

37 Okuyucunun beklentisinin aksine "Tarihsellik" başlığını taşıyan altbölümün son paragrafı (§ 77), her ne kadar Heidegger, Dilthey'in mektup arkadaşı olan Yorck Kontu'nun yardımıyla doğrudan Dilthey'le yüzleşse de, tarihyazımının tarihselliğe tabi olduğu savına yeni bir şey katmaz. Aslında burada tartışmaya açılan husus, "yaşam" felsefesinin ve "psikoloji"nin beşeri bilimlerin temeline tarihseli koyan yorumbilimsel fenomenolojiye karşı bir alternatif oluşturup oluşturamayacağıdır. Heidegger, York Kontu'yla mektuplaşmada kendi savını destekleyen unsurlar bulur: Beşeri bilimlerin metodolojisini düzenleyen özel

ki sorunu, yani oldu'dan tarihsel geçmişe geçiş sorununu daha da aydınlığa kavuşturmak için tarihyazımının tarihselliğe tabi oluşunu vurgulama kaygısı taşır. En önemli vurgu, kendimizi Kaygımızın nesnelerinden hareketle anlamaya ve "onlar"ın dilini konuşmaya sevk eden çevreye bakışın [*Umsicht, circonspection*] özgünlükten yoksun oluşuna yapılır. Heidegger bunun Kaygı hakkındaki yorumbilimsel fenomenolojinin tüm ciddiyetiyle sert biçimde yanıtlanması gerektiğini söyler: "*Tarihin tarihselliği dünyada-olmanın tarihselliğidir*" [388], "*tarihsel dünyada-olmanın varoluşuyla birlikte el altında olan ve verili olan zaten çoktan dünyanın tarihselinin bir parçasına dönüşmüştür*" (*ay.y.*). Alet edevatın tarihe dönüştürülmesi geçmişliği ve geçmişi özerk kılar. Bu durum geçmişliğin ve geçmişin gizemini, alet edevatın tarihselliğini içeren dünyada-olmanın tarihselliğinde dayanak noktası bulamaması nedeniyle yoğunlaştırır. Fakat alet edevatı, eserleri, anıtları etkileyen sürece bir tür *nesnellik* kazandıran bu özerklik fenomenolojik olarak çerveye bakışın Kaygı'dan doğmasından hareketle, "*tarihyazımı düzleminde kavranmadan*" [389] anlaşılır. Heidegger, *Dasein* analitiğinin ortaya çıkardığı düşme, gündelik yaşam, anonimlik yapılarının bizi şeylere bir tarih atfetmeye götüren bu yanılgıyı açıklamak için yeterli olduğu düşüncesindedir. Özgünlüğe yapılan çağrı ontolojiden epistemolojiye doğru adım atma kaygısına, her ne kadar bu adım atmanın gerekliliğine karşı çıkılmasa da, üstün gelir[38].

Fakat "tarihyazımının egzistansiyal kökeni" [392] sorgulanabilir mi? Tarihyazımı ile zamansallığı birbirine bağlayan yol *iki yönde* katedilmeden tarihyazımının kökenini zamansallıkta bulduğu ileri sürülebilir mi?

tipte *nesneler* değil, insanın ontolojik bir karakteridir. York bu karakteri *das Historische*'den ayırmak için *das Ontische* olarak adlandırır.

38 § 75'in sonunda şu ifadeler yer alır: "Bir bilim olarak tarih yazımının ontolojik doğuşunu *Dasein*'ın tarihselliği temeline dayandırma riski göze alınabilir. Bu, –daha sonra gerçekleştirilecek– felsefe tarihinin tarihyazımsal yıkımı işinin aydınlatılması için yapılan hazırlığa hizmet eder" [392]. Heidegger § 6'ya geri göndererek bu sayfaların *Varlık ve Zaman*'da yarım kalan iş için, yani "Ontoloji tarihinin yıkımı işi" için beşeri bilimler konusuna ara verdiğini doğrular. [19] (36).

5. *İç-zamansallık* (Innerzeitigkeit)

Beşeri bilimlerin temeli hakkındaki bu uzun tartışma için açtığımız parantezi kapatalım ve *Varlık ve Zaman*'ın ikinci altbölümünün merkezini oluşturan zamansallaşma düzeyleri sorunsalına geri dönelim.

Saf zamansallık düzeyinden tarihsellik düzeyine geçişte fenomenolojik zaman kavramını zenginleştiren yeni anlamları ortaya koyarken yaptığımız çözümlemelerin başından beri eksikliğini duyduğu zamansallığın somut tamlığını tesis ettik mi?[39] Nasıl ki zamansallık çözümlemesi bizi tarihsellik ideası-

39 Heidegger, tarihsellik hakkında yürüttüğü incelemenin daha en başında tarihselliğin iç-zamansallığı henüz belirlenmemiş bir anlamda önceledigini anlamamızı sağlayamıştı. Bu incelemeyi başlatan § 72'nin son satırlarında şu ifadeler yer alır: "Yine de (*gleichwohl*) *Dasein*'ın ayrıca (*auch*) 'zamanda' olmak anlamında 'zamansal' olduğu söylenmelidir" [376]. Kabul etmek gerekir ki "iç-zamansallık olarak zaman aynı şekilde *Dasein*'ın zamansallığından 'kaynaklandığı' (*aus... stammt*) ölçüde tarihsellik ve iç-zamansallık eşit düzeyde kökenseldir. Tarihin zamansal karakterine ilişkin sıradan yorum böylece (*daher*) kendi sınırları içinde doğrulanmış olur" [377]. Hatta çözümlemenin gerçekleştirdiği bu sıçrama tarihsellik incelemesinin tam merkezinde öncelenir. *Dasein*'ın yayılışının "yaşamın birliği" olarak yorumlanması tarihsellik çözümlemesinin gündelik yaşamın öğrettiklerini içermediği durumda tamamına erdirilemeyeceğini önceden anlamamızı sağlamıştı. Gündelik yaşam kendisini düşmüş figürlerin üretimiyle sınırlandırmaz. Tüm çözümlemelerin yürütüldüğü ufku, yani dünyanın ufkunu anımsatma işlevi görür. Yaşantı hakkındaki felsefelerin öznelciliği –ve ayrıca (ekleyeceğimiz) Heidegger'in ölüme-doğru-olmaya odaklanmış tüm çözümlerinin içselci yönelimi– dünyanın ufkunu gözden kaçırma riski taşır. Öznelciliğin aksine şunu söylemek gerekir: *"Tarihin tarihsel-oluşu dünyada-olmanın tarihsel-oluşudur"* [388]. Hatta dünya-tarihinin (*Weltgeschichte*) tinsel biçimlerin ardışıklığından oluştuğunu ileri süren Hegel'den farklı olarak bir başka anlamda "dünyanın-tarihi"nden (*Geschichte der Welt*) söz etmek gerekir: "Tarihsel dünyada-olmanın varoluşuyla birlikte verili ve el altındaki her şey zaten her seferinde dünyanın tarihinin bir parçasıdır" [388]. Heidegger'in bu yolla Tin ve Doğa ikiliğini kırmak istediğinden kuşku duyulamaz: Doğal tarih anlamında değil ama dünyanın konuksever olup olmaması anlamında "Doğa da tarihseldir (*historique*)". Peyzaj, yerleşim yeri, sömürülen kaynak, savaş alanı, kültürel alan anlamlarında doğa *Dasein*'ı dünyaya içkin bir varolana dönüştürür. Dünyaya içkin bir varolan olarak *Dasein*, "dışsal" tarih ve "içsel" tarih, yani ruhun tarihi, arasında tesis edilen doğruluktan yoksun karşıtlığın ötesinde tarihseldir. "Bu varolanı dünyevi-tarihsel (das *Welt-Geschichtliche*, *l'historial-mondain*) olarak adlandırıyoruz" [389]. Heidegger, bu noktada temasının sınırlarını ihlal etmek üzere olduğunu, ama öte yandan "tarihsel-oluşun değişkenliğine dair ontolojik gizeminin" [389] eşiğine geldiğini kendi isteğiyle itiraf eder.

na götüren yeni kategoriler yaratma yeteneğine sahip türetme olmadığında tamamlanmamış durumda kalıyorsa, aynı şekilde tarihsellik kendisinden türeyen iç-zamansallık ideası ile tamamlanmadığı sürece tam olarak düşünülmemiş durumda kalır[40].

"Zamansallık ve sıradan zaman kavramının kökeni olarak iç-zamansallık" başlığı [404] aslında zamansallık hakkındaki egzistansiyal analitiğin canlılığını kaybetmiş bir yankısını dahi oluşturmaktan uzaktır. Bu başlık ayrıca duvarın dibine gelmiş bir felsefeciyi gösterir.* İki ayrı soru sorulur: İç-zamansallık –yani zamanın, *"içinde" olayların meydana geldiği* şey olarak adlandırılmasını sağlayan deneyimlerin tümü– temel zamansallığa nasıl bağlanır? Bu türetme sıradan zaman kavramının *kökeni*ni nasıl oluşturabilir? Her ne kadar birbirine bağlı olsa da bunlar iki ayrı sorudur. Biri *türetme* [*dérivation*] hakkında bir sorudur, diğeri *aynı düzeye getirme* [*nivellement*] hakkında bir sorudur. Bu iki sorunun ortak bahis konusu şudur: Ruhun zamanı/kozmik zaman *ikiliği* (sorgulamamızın 1. başlığı) ve fenomenolojik zaman/nesnel zaman ikiliği (sorgulamamızın 2. başlığı) *Dasein* analitiği sayesinde nihayet aşılıyor mu, aşılamıyor mu?

40 İç-zamansallık çözümlemesi bir itirafla başlar: Tarihsellik çözümlemesi "her tarihselin 'zamanda' meydana geldiği 'olgu'su (*Tatsache*) dikkate alınmadan yürütülmüştür" [389]. Bu çözümleme, *Dasein*'ın *gündelik yaşamı*nda oluşturduğu anlayışı içermesi gerektiğinde sadece eksik kalabilir. "Bu anlayış bütün tarihi 'zamanda' meydana geldiği haliyle sadece olgusal (*faktisch*) açıdan bilir" [404]. Bu noktada gündelik terimi olgusal (*faktisch*) ve olgusallık (*Faktizität*) terimi kadar sorun oluşturmaz. *Varlık ve Zaman*'ın birinci bölümündeki tüm çözümlemeler gündelik yaşam düzeyinde başlar. Olgu ve olgusallık terimi ise hâlâ fenomenoloji hareketi içinde yer alan bir çözümleme ile kaynağını doğa ve tarih bilimlerinde bulan bir diğer çözümleme arasında geçiş noktası oluşturur: "Eğer *Dasein*'ın egzistansiyal analitiği, *Dasein*'ı ontolojik açıdan olgusallığında şeffaflaştırmak zorundaysa, tarihe ilişkin olgusal 'ontik-zamansal' yorumun meşruiyeti de *açık biçimde* sağlanmalıdır" [404]. *Fenomenolojinin Temel Sorunları* başlıklı eserde sıradan zamandan kökensel zamana geri dönüş sırasında gündelik zamanın gerçekleştirdiği geçiş iç-zamansallığın, yani *Varlık ve Zaman*'da yürütülen türetme işleminin son evresinin de kaynağını kökensel zamanda bulduğunu doğrular.

* Ricœur bu tümcede Fransızcadaki *"c'est au pied du mur que l'on voit le maçon"* özdeyişine örtük biçimde göndermede bulunuyor. Bir başka deyişle Heidegger'in felsefi yetkinliğinin bu başlığı taşıyan bölümde sergilediği düşüncelerden hareketle değerlendirilmesi gerektiğini belirtiyor. (ç. n.)

Dikkatimizi kökenini [*Herkunft, provenance*] temel zamansallıkta bulan iç-zamansallığın veçhelerine odaklayalım. Heidegger, bağlılık ve yenilik barındıran bir kökenden gelişin ikili vehçesini belirtmek için "zamanla saymak" [*Reichen mit, compter avec le temps*] ifadesini eksen ifade olarak seçer. Bu ifade iki avantaj sağlar: Hesap (*Rechnung*) ideasının sıradan zaman temsilinde öne çıkmasını sağlayan *aynı düzeye getirme*yi duyurmak ve egzistansiyal yorum için hâlâ erişilebilir olan sıradan zaman temsilinin kaynağını oluşturan fenomenolojik kökenin izlerini gizlemek.[41]

Tarihsellik için olduğu gibi, bir kökenden geliş için yapılan açıklama da aynı zamanda önceki çözümlemede eksik olan boyutların gün yüzüne çıkarılmasıdır.[42] İzlenen parkur adım adım bu zamansallaşma dünyasının özgünlüğünü değerli hale getirecek ve bununla birlikte iç-zamansallığın görünürde en özgün özelliklerinin kökeni çok daha gizli olduğu için iç-zamansallığın sıradan zaman temsilinde aynı düzeye getirilmesi savını geliştirmeye uygun bir saha hazırlayacaktır.

Birinci grup özelliklerin kökenini tesis etmek kolaydır: *Zamanla saymak* öncelikle daha önce tarihsellik incelenmesinde sözü edilen *dünyanın zamanını* ortaya çıkarmaktır. Vurgu,

41 Eserimizin birinci cildinde (s. 117-125) Heidegger'in iç-zamansallık çözümlemesinden ödünç aldıklarımız, iç-zamansallığın kökeni sorunsalını dikkate almayan bu çözümlemenin *mimesis* I düzeyinde sıradan dile demir attığını belirtmekten başka bir amaç için kullanılmadı. Dolayısıyla bizim için başlangıç değeri taşıyan çözümlemeler, *Varlık ve Zaman*'daki yerlerini ancak *Varlık ve Zaman*'da yürütülen fenomenolojinin yorumbilimsel karakterine vurgu yapan bir türetme girişiminin sonunda bulur.

42 "Olgusal *Dasein* zamansallığa dair egzistansiyal bir anlayışa sahip olmasa da zamanı hesaba katar. Zamanla saymak, varolanın 'zamanda' oluşunun ne anlama geldiğini sorgulamaya başlamadan önce aydınlatılması gereken ilksel bir davranıştır. *Dasein*'ın her davranışı varlığına göre, bir başka deyişle zamansallığa göre yorumlanmalıdır. Zamansallık *olarak Dasein*'ın zamanı hesaba katacak *şekilde* kendisini zamanla ilişkilendiren bir davranışı nasıl zamansallaştırdığını göstermek önemlidir. Öyleyse zamansallığa dair yaptığımız önceki belirleme fenomenin tüm boyutlarına riayet etmediğimiz için hem tam değildir hem de zamansallığın, dünyanın-zamanı gibi bir şeyi egzistansiyal-zamansal dünya kavramı anlamında içermesi nedeniyle boşluklar taşır. Bu nasıl mümkündür, bu neden gereklidir, işte anlaşılması gereken budur. Bunlar anlaşıldığında sıradan bilginin 'zaman'ı, yani varolanın 'içinde' meydana geldiği zaman ve aynı anda bu varolanın iç-zamansallığı aydınlığa kavuşacaktır" [404-405].

dünya"da" karşılaştığımız şeylerin varlık kipine –verili olmak (*vorhanden*), el altında olmak (*zuhanden*)– kaydırıldığında dünyanın zamanı ön plana çıkar. Böylece dünyada-olmak yapısının bir tarafı, ölüme-doğru olmak fenomeninin ağırlık noktasını içsellik tarafına doğru kaydırdığı bir çözümlemenin tekrar konusu haline gelir. *Dasein* kendisini verili olmak ve el altında olmak kategorilerinden hareketle anlamaz. Buna karşılık *Dasein* bu kategoriler altında toplanışı gözden kaçırılmaması gereken şeylerle alışverişi sayesinde ancak dünyada olabilir. *Dasein* başkası ile (*mit*) ve dünyadaki şeylerin yanında (*bei*) varolmaktadır. Yanında-olmak, her tasarının arka yüzünü oluşturan atılmış-olmak koşulunu tekrar sahneye çağırır ve başat edilgenliğe vurgu yapar. Her anlamlandırma diğerlerinden bu başat edilgenlik temelinde ayrışır ve böylece "belirli bir durumda anlama" olmayı sürdürür. Aslında zamanın üç ek-stazına ilişkin gerçekleştirilen çıkarsamanın kapsamlı bir biçimde gösterdiği gibi tasarı-halinde-olmak çözümlemesini önceleyen çözümlemelere etkilenmiş-olmanın yaptığı katkı hiçbir zaman feda edilmemiştir. Bu çözümleme söz konusu katkıya hakkını teslim eder. Vurgunun *arasına-atılmış-olma*ya kaydırılmasının sonucu zamansallığın üçüncü ek-stazının değerli hale getirilmesidir. Zamanın tasarının zamanı, dolayısıyla gelecek olarak çözümlenmesi zamansallığın üçüncü ek-stazı üzerinde bir tür şüphe oluşturmuştu. Kaygı konusu olan şeylerin yanında olmak, Kaygı'yı meşguliyet (*besorgen*) biçimde yaşamaktır. Halbuki meşguliyetle birlikte şimdiki zaman ek-stazı veya daha ziyade mevcut-kılmak (*gegenwärtigen*) anlamında sunma egemen konuma geçer. Meşguliyetle birlikte şimdiki zamana nihayet hak ettiği değer teslim edilmiş olur: Augustinus ve Husserl şimdiki zamandan yola çıkmıştı, Heidegger şimdiki zamana varır. Sonuçta tam bu noktada çözümlemeleri kesişir. Heidegger bu düzeyde zamanın üç ek-stazı arasındaki ilişkinin şimdiki zaman ekseninde yeniden düzenlemesinin meşruiyetini kesinlikle yadsımaz. Sadece "bugün" diyen söz konusu bir plan, bir engel veya bir önlem olsun, "öyleyse" meydana gelecek olandan ve "daha önce" yapılması gerekenden söz edebilir. Yine sadece o, başarısızlık

veya dikkatsizlik nedeniyle "geçmişte" meydana gelmiş olandan ve "şimdi" başarıya ulaşması gerekenden söz edebilir.

Çok basitleştirerek, temel zamansallığın geleceğe, tarihselliğin geçmişe vurgu yaptığı gibi meşguliyetin de şimdiki zamana vurgu yaptığı söylenebilir. Fakat, ek-stazların birbirinden çıkarsanışının gösterdiği gibi, şimdiki zaman egzistansiyal açıdan ancak *son kertede* anlaşılır. Bunun nedenini biliyoruz: *Dasein*'ın dünyada karşı karşıya oluşuna hak ettiği değeri geri verirken *Dasein*'ın anlayışını verili ve el altında olmak kategorilerinin boyunduruğu altına tekrar sokmak riskine giriyoruz. Heidegger'e göre metafizik ruhsal ve fizik ayrımı da dahil olmak üzere her şeyi sürekli bu kategoriler altında kapsamaya çalıştı. Vurguyu dünyada-olmaktaki "dünya"ya geri götüren terazi hareketi Kaygımızın konusunu oluşturan *şeyler*in kaygıda-olmaya daha ağır basmasına yol açtığı için bu riske giriyoruz.

Daha ileride konu edilecek aynı düzeye getirme burada ortaya çıkar.

Çözümleme, "bir kökenden gelişi" görece daha kolay anlaşılabilen birinci grup betimleme özelliklerinden sıradan kavrayışın aynı düzeye indirdiği üç nitelikten oluşan bir gruba geçiş yapar. Bu üç nitelik, çözümlemede, bir kökenden gelme sorunsalı ile türetme sorunsalı birbirine eklemlenirken (§ 80) kilit bir rol üstlenir.

Dikkatimizi ileride yürüteceğimiz tartışmanın perspektifinde türetmeye üretici bir nitelik kazandıran anlam yenilenmesine çok fazla odaklayamayız.

Söz konusu üç nitelik şu biçimde adlandırılır: *Tarihlenebilme* (*databilité*), *genişleme* (*extension*), *kamusallık* (*caractère public*).

Tarihlenebilme, daha önce fiili hesabı öncelediği belirtilen "zamanla sayma"ya bağlıdır. Aynı şekilde bu noktada tarihlenebilmenin tarih atfetmeyi, bir başka deyişle fiili takvim tarihlemesini öncelediği ileri sürülür. Tarihlenebilme geleceğe başvurunun üstünlüğünü unutup şimdiki zamana başvurduğunda temel zamanın ilişkisel yapısından kaynaklanır. Böylece her olay "şimdi"ye göre konumlandırıldığında tarihlenebilir duruma gelir. Olayın bazen "henüz" meydana gelmedi-

ği ve "daha sonra" meydana geleceği, bazen de "artık" olmadığı ve "geçmişte" meydana geldiği söylencektir. Sanılanın aksine bu ilişkisel yapı –Augustinus'un üçlü şimdiki zaman çözümlemesi ve Husserl'in tutma-geleceğe yönelme çözümlemesi bu yapıda temellenir– apaçık değildir. Bu fenomenolojik ilişkiler oyununun anlamını keşfetmek için bir tür mutlak "şimdi"den, "o esnada..." ve "geçmişte..." ile tamamlanan bir "şimdi..." düzeyine çıkmak gerekir. Özetle meşguliyeti dünyadaki şeylere bağlayan yanında-olmak düzeyine çıkmak gerekir. Zamandan köken olarak kabul edilmiş bir zaman noktasına göre düzenlenmiş tarihler sistemi gibi söz ettiğimizde, beklediği ve tuttuğu her şeyle dayanışma halinde bulunan mevcut-kılmadan sıradan bir "şimdi" ideasına geçişimizi sağlayan *yorum* çalışmasını unuturuz. Tarihten ziyade tarihlenebilmeden söz eden yorumbilimsel fenomenolojinin görevi zamanın bir tarihler sistemi olarak temsil edilişinde gizlenen ve kendi kendisini etkisizleştiren yorum çalışmasını tekrar canlandırmaktır.[43] Egzistansiyal analitik bu çalışmayı tekrar canlandırarak hem "şimdi"nin *ekstatik* karakterini, yani gel-ecek, oldu, mevcut kılma ağına aidiyetini, hem de *ufuk* karakterini, yani "şimdi..."nin meşguliyete özgü yanında-olmak yapısı nedeniyle dünyada karşılaşılan varolanlara başvurusunu güçlendirir. Tarihlendirme "her zaman" "ora"nın ["là"] açıklığı sayesinde karşılaşılan varolanlara göre gerçekleştirilir.

İç-zamansallığın ikinci özelliği *zaman dilimi*ni, "şimdi", "gelecekte", "geçmişte" arasındaki ilişkilerden doğan "-den beri" ile "-e kadar" arasındaki mesafeyi (bu mesafe de ikinci derecede bir tarihlenebilmeye yol açar: "o esnada...") dikkate almasıdır. Bu zaman dilimi "süresince", şeyler kendilerine ait bir zamana sahiptirler, kendilerine ait bir zamanı oluştururlar. Bunu alışıldık bir biçimde "sürmek" olarak adlandırıyoruz. Bu noktada deyimiyle dilinde yorumlanmış tarihselliğe özgü yayılışı (*Erstrecktheit*) keşfediyoruz. Yayılış, tarihlenebilmeye bağlanıp zaman dilimine dönüştü; tarih [*la date*] kavramına

43 "Bekleyen ve tutan mevcut-kılma *kendi kendini* yorumlar... Kendi kendini yorumlayan mevcut-kılma –bir başka deyişle 'şimdi' adlandırmasında yorumlanan, işte buna 'zaman' adını veriyoruz" [408].

aktarılmış zaman aralığı kavramı ise her bir "şimdi"ye, her bir "gelecekte"ye, her bir "geçmişte"ye zamansal bir yayılım atfedilebileceği düşüncesini doğrurur. Aynen şunları söylediğimizde olduğu gibi: Yemek sırasında (şimdi), geçen bahar (geçmişte), gelecek sonbahar (gelecekte). Psikologları fazlasıyla sıkıntıya sokan şimdiki zamanın yayılımı kökenini ve açık olmayışının kökenini burada bulur.

Bir şeye şu kadar zaman "harcamak", gününü iyi ya da kötü "kullanmak" zaman dilimi terimiyle dile getirilir. Ancak bu esnada tükenenin zaman değil, meşguliyet olduğu unutulur. Meşguliyet, Kaygı nesneleri arasında kaybolurken zaman kaybeder. Sürekli zamanı olmak veya hiç zamanı olmamak ikileminden sadece önceleyen karar kaçınabilir. Sadece önceleyen karar yalıtılmış "şimdi"yi özgün bir *ana*, oyunu yönetmek iddiası taşımayan, oyunda "durmak"la yetinen (*Ständigkeit*) bir *göz kırpmaya* (*Augenblick*) dönüştürebilir. Geleceği, geçmişi ve şimdiki zamanı kucaklayan ve Kaygı'nın tükettiği etkinliği dünyaya-atılmış-olmanın kökensel edilgenliğiyle kaynaştıran kendiliğe özgü durağanlık (*Selbst-Ständigkeit*) bu *duruş*tan ibarettir.[44]

İç-zamansallığın son özelliği ise şudur: meşguliyetin zamanı *kamusal* bir zamandır. Bu noktada yine yanlış apaçıklıklar bize yolumuzu kaybettirir. Zaman özünde kamusal değildir; bu özelliğin gerisinde *birlikte-olma*nın gündelik -ortalama- anlayışı gizlenir. Dolayısıyla kamusal zaman gündelik anlayışa eklenmiş bir yorumun sonucudur. Bu gündelik, ortalama anlayış, gündelik durum mevcut-kılmaya sadece basit ve anonim bir "şimdi"yi katederek ulaştığı için zamanı "kamulaştırır", "kamusal kılar".

Heidegger, iç-zamansallığın bu üç özelliği –tarihlenebilme, zaman dilimi, kamusal zaman– zemininde zaman olarak adlandırılana ulaşmaya çabalar ve egzistansiyal çözümlemenin sıradan zaman kavrayışında *aynı düzeye getirilmesi* hakkın-

44 "Eğer atılmış olgusal *Dasein* kendisine zaman 'tanıyamıyor' ve zaman kaybedemiyorsa bunun nedeni bir 'zaman'ın, *ek-statik* bir biçimde yayılmış zamansallığı sayesinde ve bu zamansallıkta temelini bulan orada'nın açınlanması için kendisine atfedilmiş olmasıdır" [410].

daki son savını temellendirir.[45] Bu, Kaygı'nın bizi yanı başında tuttuğu *şeylere* göre yorumlanan meşguliyetin zamanıdır. Böylece verili ve el altındaki şeyler için geçerli olan hesap ve ölçüm bu tarihlenebilir yayılmış ve kamusal zamana uygulanır. Astronominin ve takvimin zamanı çevrede meydana gelen olaylara göre yapılan bir tarihlendirme sayesinde hesaplanır. İç-zamansallığın tarihlenelebilirliği karşısında öncelliğe sahip gibi gözüken bu hesaplama bir kez daha Kaygı'yı kateden ahlaki yalnızlıkla açıklanır.[46] Böylece etkilenmeye açık olduğumuz ölçüde astronominin ve takvimin zamanı özerk ve birincil görünür. Sonuçta zaman *Dasein* olmayan varolanların tarafına kayar ve Antikçağ düşünürleri gibi zamanın *olup olmadığını*, Modern dönem düşünürleri gibi zamanın *öznel* mi yoksa *nesnel* mi olduğunu kendimize sormaya başlarız.

Kaygı karşısında zamana öncelik tanıyor gibi görünen tersine çevirme, yorumlar kadar yanlış yorumlardan da oluşan bir zincirin son halkasıdır: Öncelikle Kaygı'nın yapısında *meşguliyetin* üstünlüğü, sonra meşguliyetin zamansal özelliklerinin Kaygı'nın yanında durduğu *şeylere* göre yorumlanması, ve son olarak verili ve el altındaki şeylerin zamanın ölçüsünü

45 *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda sıradan zaman, "şimdi"ye dahil edilmiş durumda bulunan özgün zamana ilişkin ön-anlama sayesinde kökensel zamana gönderme yapar. "Şimdi" sıradan anlayışta zamanın bütününü oluşturmak için kendisine eklenir. *Duvar saatinin kullanımı* "şimdi"leri ve "şimdi"ler arasındaki mesafeyi sayma işleminden ... ile saymak veya zamanı hesaba katmak işlemine geçişi sağlar [362 *vd.*] (308 *vd.*). Böylece sıradan kavrayışta önceden anlaşılanın kendi kendini açıklaması *Varlık ve Zaman*'ın iç-zamansallık düzeyine atfettiği kökensel zaman anlayışını ortaya çıkarır. *Varlık ve Zaman*'da farklı unsurlara atfedilen fenomenlerin –anlamlılık (duvar saatinin araçsallığına bağlanmıştır), tarihlenebilirlik, yayılmanın (*Erstreckung*) sonucu olan ayrılma (*Gespanntheit*), kamusallık– *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda yeniden bir araya getirilmesi dikkat çekicidir [369-374] (314-318). Böylece dünya-zaman (*Weltzeit*) gündelik anlayış düzleminde bir aracın diğerlerine göndermesini sağlayan "işlev, kullanım atfetme"ye (*Bedeutsamkeit, "destination"*) eklemlenir.

46 Bu hesaplama "tesadüfen ortaya çıkmaz. Egzistansiyal ontolojiye göre Kaygı olarak *Dasein*'ın temel yapısı bakımından zorunludur. *Dasein* özü itibariyle atılmış ve düşüş halinde var-olduğu, kendi-dışında-durduğu için kendi zamanı hakkındaki yorumu zaman hakkındaki bir hesaplama biçimindedir. Zamanın "özgün biçimde" *kamusal* olan karakteri *bu* hesaplamada zamansallaşır. Öylesine ki *Dasein*'ın *atılmış-oluşunun, kamusal nitelikte bir zamanın 'varlık' nedenini oluşturduğunu* söylemek gerekir" [411].

oluşturduğu kanısına yol açan bu yorumun *unutuluşu*. Sonuçta zamanın nicelik haline getirilişi Kaygı'nın zamansallığından bağımsızmış gibi görünür. "İçinde" yer aldığımız zaman, içinde verili ve el altındaki şeyleri barındıran bir şey gibi anlaşılır. İlk olarak dünyada-olma yapısını oluşturan atılmış-olma durumu unutulur.

Bu ilk unutma anını ve bunun sonucu olan tersine çevirmeyi çevreye bakışın (meşguliyete verilen diğer isim) *görünürlük*le ve görünürlüğün *gün* ışığıyla kurduğu ilişkide yakalamak mümkündür.[47] Böylece güneş ve Kaygı arasında günün aracılık ettiği bir antlaşma yapılır. Şöyle söylüyoruz: "Bütün gün", "iki gün boyunca", "üç günden beri", "dört gün içinde"...

Takvim günleri belirleyen, duvar saati ise saatleri ve saatin altbölümlerini belirleyen bir hesaplamadır. Halbuki saat, gün kadar görünür bir biçimde meşguliyete ve meşguliyet üzerinden ahlaki yalnızlığa bağlanmamıştır. Aslında gün, verili şeylerin (*vorhanden*) ufkuna aittir. Sonuç olarak saat daha dolaylı bir yoldan türetilir. Yine de Kaygımızın konusunu oluşturan şeylerin bir kısmının *el altında bulunan* şeylerden oluştuğu akılda tutulduğu sürece bu dolaylı türetmenin gerçekleşmesi imkânsız değildir. "Duvar saati" doğru tarihlendirmeye kesin ölçü kazandıran el altında kullanıma hazır durumdaki bir şeydir. Ayrıca ölçü zamanın kamusal kılınışını tamamına erdirir. Ölçüye ilişkin bu kesinleştirme gereksinimi meşguliyetin genel olarak el altında bulunana bağlılığında kayıtlı durumda bulunur. *Varlık ve Zaman*'ın başında dünyanın dünyalığı hakkında yapılan çözümlemeler bizi, kullandığımız araçları birbirine ve bu araçların tümünü meşguliyete bağlayan *anlamlılık* [*signifiance*] yapısı içinde *yapay* duvar saatlerinin doğal duvar saatlerinden hareketle çoğalışına bir zemin arayışına hazırladı. Böylece bilimsel zaman ile meşguliyetin zamanı arasındaki bağ, zama-

47 "Atılmış durumda bulunan *Dasein* gündüzün ve gecenin birbirini takip edişine tabidir. Günün aydınlığı görmeyi olanaklı kılar, gece bu olanağı geri alır..." [412]. Gün, güneşin yaydığı değilse nedir?: "Güneş, meşguliyet çerçevesinde yorumlanmış zamana tarih vermeyi sağlar. Zamanın 'en doğal' ölçüsü, yani gün kaynağını bu tarih verme işleminde bulur. [*Dasein*'ın] tarihselleşmesi zamanı, oraya (*Da*) atılmış-olmanın baştan gerekli kıldığı biçimde tarihlendirerek yorumlaması nedeniyle *günbegün* gerçekleşir (*tägtäglich*)" [412-413].

nın ölçüsünün görünüşte Kaygı'yı oluşturan temel yapı, yani dünyada-olmak yapısı karşısındaki özerkliği ortaya çıkıncaya kadar sürekli olarak daha da inceldi, daha da gizli hale geldi. Yorumbilimsel fenomenolojii zamanın *ölçü*sünün tarihine ait epistemolojik veçheler hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmasa da bu tarihin, zamanın ölçüsü ile *Dasein*'ın eksenini oluşturduğu zamansallaşma süreci arasındaki bağı gevşetmek suretiyle saptığı *yöne* ilgi duyar. Bu bağlılık ilişkisinden kopuşun, bu özgürleşmenin sonunda zamanın akışını takip etmek ile akrebin kadran üzerindeki hareketini takip etmek arasında hiçbir fark kalmaz. Her geçen gün daha da kesinleşen duvar saatlerine bakarak "saati söyleme"nin artık kökleri zamanla saymak fenomenine uzanan "şimdi demek" edimiyle hiçbir ilişkisi kalmamış gibidir. Zamanın ölçüsünün tarihi, mevcut-kılmanın katettiği tüm yorumların unutuluşunun tarihidir.

Bu unutuluşun sonunda zaman sıradan ve anonim "şimdi"lerin ardışıklığıyla özdeşleştirilir.[48]

Böylece iç-zamansallığın türetilmesini –bir başka deyişle iç-zamansallığın *bir kökenden-ileri gelişi*ni (*Herkunft*)– iç-zamansallık hakkında art arda yapılan ancak kısa sürede yanlış yoruma dönüşen yorumların zamana dünyanın aşkınlığına eşit bir *aşkınlık* yüklediği noktaya kadar götürdük.[49]

48 "Böylece zaman *ölçüldüğünde kamusallaştırılmış* olur. Öyle ki her fırsatta ve her seferinde herkes onunla 'şimdi ve şimdi ve şimdi' olarak karşılaşır. Duvar saatlerinin 'evrensel olarak' erişilebilir hale getirdiği bu zamanla, her ne kadar bir ölçme işlemi zamana nesnel biçimde uygulanmamış olsa da *tamamen verili bir 'şimdi' çokluğu* olarak karşılaşırız" [417]. Bu durum tarih yazımı üzerinde, tarih yazımı takvim ve duvar saatine bağlı olduğu için önemli sonuçlar doğurur: "Duvar saatlerinin kullanımı ile kendine zaman tanıma edimine özgü zamansallık arasındaki 'bağlantı'yı ortaya çıkarmak bizim için geçici olarak yeterliydi. Nasıl ki zamanın hesaplanması hakkında bilginlerin yaptığı astronomik işlemlerin somut çözümlemesi doğanın keşfetme etkinliklerinin egzistansiyal-ontolojik yorumundan kaynaklanıyorsa, takvime ve tarih yazımına ilişkin 'kronoloji' de sadece tarihsel bilginin egzistansiyal çözümlemesi tarafından gerçekleştirilmesi gerekli görülen işlerin yörüngesinde ortaya çıkarılabilir" [418].

49 "Dünyanın açımlanmasıyla birlikte dünyanın-zamanı kamusallaştırılır. Dünyanın-zamanı öylesine kamusallaşır ki zaman bakımından her meşgul olma hali kendisini *dünyaya içkin* bir varolanın yanında tutarken dünyaya içkin bu varolanı çevreye bakış aracılığıyla 'zamanda' karşılaşılmış bir şey olarak anlar" [419].

İç-zamansallığın egzistansiyal yorumunun sıradan zaman yorumuna karşı yürüttüğü polemiğe girmeden önce Heidegger'in geliştirdiği yorumbilimsel fenomenolojinin Augustinus ve Husserl fenomenolojilerine göre kaydettiği *ilerlemeyi* söyleyelim.

Bir anlamda Husserl ve Kant arasında geçen tartışma aşılır: Özne-nesne karşıtlığı aşılmıştır. Bir yandan dünyanın zamanı, dünyanın açılışına eşlik ettiği ölçüde tüm nesnelerden daha "nesnel"dir. Sonuç olarak dünyanın zamanı fiziksel varolanlardan daha fazla ruhsal varolanlara bağlı değildir: "Dünyanın zamanı kendisini önce gökyüzünde gösterir" [419]. Diğer yandan Kaygı'da kök saldığı için tüm öznelerden daha "öznel"dir.

Augustinus ile Aristoteles arasındaki tartışma da aşılmış gibi görünür. Bir yandan Augustinus'a karşı ruhun zamanının aynı zamanda dünyanın zamanı olduğu ve ruhun zamanı hakkındaki yorumun kozmolojinin çürütülmesini gerektirmediği savunulur. Öte yandan Aristoteles'e yöneltilen, ruh olmasaydı iki an birbirinden ayrılabilir miydi ayrılamaz mıydı, zaman aralıkları sayılabilir miydi sayılamaz mıydı? gibi sorular sıkıntıya yol açan sorular olmaktan çıkar.

Fakat yorumbilimsel fenomenolojinin kaydettiği bu ilerleme yeni *aporiler* doğurur.

Bu yeni aporiler sıradan zaman kavramına karşı yürütülen *polemiğin başarısızlığı*nda ortaya çıkar. Bu başarısızlık yol açtığı karşı şokla yorumbilimsel fenomenolojinin barındırdığı tüm *apori*lerin aşama aşama gün yüzüne çıkarılmasına yardımcı olur.

6. *"Sıradan" zaman kavramı*

Heidegger sıradan zaman kavramına karşı yürüttüğü polemiği *aynı düzeye getirme* hakkındaki incelemesine yerleştirir. Her ne kadar bir kökenden ileri gelme unutuluşu aynı düzeye getirme sonucu doğursa da *bir kökenden ileri gelme* ile *aynı düzeye getirme* hiçbir zaman birbirine karıştırılmaz. Bu polemik, o dönem beşeri bilimler çerçevesinde yürütülen bir başka polemikle meşgul olan Heidegger'in düşündüğünden daha tehlikeli

kritik bir nokta oluşturur. Bu yüzden neredeyse hiç çekinmeden evrensel zamana dair bilimsel kavramı eleştirdiği sıradan zaman kavramından ayırmama yoluna gider.

Heidegger'in sıradan zamana karşı geliştirdiği kanıtlama tavizsizdir. Zaman kavramının bütün bilimlerinde kullanıldığı şekliyle temel zamansallıktan *eksiksiz* doğmasını arzular. Bu doğuşu, iç-zamansallığı çıkış noktası olarak alan ancak asıl kökeninin zamansallık ile ölüme-doğru-olmak arasındaki bağ olduğunu bilmeyen aynı düzeye getirme gerçekleştirir. İç-zamansallıktan yola çıkmak fenomenolojik zamanın bilenebilir son figürüne en yakın sıradan zaman kavramını oluşturma konusunda belirgin bir avantaj sağlar. Daha da önemlisi bu sıradan zaman kavramını iç-zamansallığın temel niteliğiyle sadece görünürde bir yakınlığa sahip olan bir eksen-kavram zemininde düzenlemek hususunda sağladığı avantajdır. Bu eksen-kavram, *noktasal "şimdi"*dir. Sonuçta sıradan zaman, aralıkları duvar saatiyle ölçülen noktasal "şimdi"ler dizisi olarak belirlenir. Akrebin kadran üzerindeki hareketi gibi zaman da bir "şimdi"den diğerine koşar. Bu şekilde tanımlanan zaman "şimdinin zamanı" olarak adlandırılmayı hak eder: "Dünya saatiyle bu şekilde 'görselleştirilen' dünyanın-zamanını *Jetzt-Zeit* olarak adlandıralım" [421].

Noktasal "şimdi"nin doğuşu açıktır: Bekleyen ve tutan mevcut-kılmanın, yani meşguliyetin ön plana çıkardığı zamansallığın üçüncü ek-stazının basit bir deformasyonudur. Bu deformasyonda çevreleyen bakışımızın üzerinde sabitlendiği el altındaki şeylerden biri olan *ölçüm aracı* ölçüyü arzulanabilir hale getiren *mevcut-kılma sürecini gölgeler.*

Bu noktadan itibaren iç-zamansallığın en önemli özellikleri benzer bir aynı düzeye indirmeye tabi kılınır: Tarihlenebilme artık tarih atfetme işlemini öncelemez, aksine bu işlemden kaynaklanır; tarihselliğin bir niteliği olan yayılmadan kaynaklanan zaman dilimi artık ölçülen zaman aralığını öncelemez, tam aksine bu zaman aralığı tarafından belirlenir; daha da önemlisi ölümlülerin "bir arada olma"sında temellenen kamusallaştırma yerini zamanın sözümona indirgenemez karakterine, yani *evrenselliğ*ine bırakır; evrensel olduğu ilan edildiği için zaman

kamusal bir şey olarak kabul edilir. Özetle zamanın tarihler sistemi olarak tanımlanmasının tek nedeni tarih verme işleminin sıradan bir "şimdi" kökeninden hareketle gerçekleştirilmesidir. Zaman, zaman aralıkları bütünü olarak tanımlanır; ve nihayet evrensel zaman bu noktasal "şimdi"lerin (*Jetztfolge*) bir dizisinden (*Folge*) başka bir şey değildir.

Fakat sıradan zaman kavramının diğer özellikleri, ancak doğuş [*genèse*], kökensel zamansallığa ilişkin eşzamanlı bir *yanlış anlayış* düzeyine kadar çıkarılabilirse belirir. Biliyoruz ki bize en yakın olan aynı zamanda en gizli halde bulunduğu için fenomenoloji sadece bir yorumbilim olabilir. Baştan sona katedeceğimiz özelliklerin *belirti* değerine sahip olmaları onların ortak noktasını oluşturur. Bu anlamda bir kökenin yanlış bilindiğine işaret ederken onu aynı zamanda şeffaflaştırırlar. Zamanın sonsuzluğu örneğini ele alalım: Zamanı sonsuz olarak kabul etmemizin nedeni ölüme-doğru-olmanın gelecek zamana atfettiği kökensel sonluluğu düşüncemizden silmemizdir.[50] Bu anlamda sonsuzluk, öngören kararın doğruladığı geleceğin sonluluğunun düzey kaybedişinden başka bir şey değildir. Sonsuzluk, ölüm-süzlüktür. Halbuki ölmeyen "onlar"dır.

50 "*Dasein* erişip sona ereceği bir sona sahip değildir, fakat sonlu [ya da sonlu biçimde] var olur" [329]. Sonsuzluk türetmenin ve aynı düzeye getirmenin ortak ürünüdür: "Bu özgün olmayan zamansallık özgün *olmayışıyla* sonlu zamansallık zemininde (*aus*) son-*suz* bir zamanı nasıl zamansallaştırabilir?.. 'Türetilmiş' zamanın son-*suz* zaman olarak zamansallaşabilmesinin tek nedeni kökensel zamanın sonlu olmasıdır. Kavrayışımızın dünyadaki şeyleri izleme sırası uyarınca zamanın sonsuzluğu ancak '*sonu olmayan* zaman' *ona kontrast oluşturması* için tesis edildiğinde (*herausgestellt*) tamamen görünür (*sichtbar*) hale gelir" [331]. *Varlık ve Zaman*'ın ölüme-doğru-olmaya bağlı sonluluğun bilinmeyişinden türettiği zamanın sonsuzluğu savını, *Fenomenolojinin Temel Sorunları* doğrudan sıradan zaman kavrayışındaki "şimdi"ler ardışıklığının "sonu olmama"sına bağlar. 1927 dersinin *Dasein*'ın kendi özsel sonluluğunu unutuşundan bahsettiği doğrudur. Fakat hemen ardından şunu ekler: "Zamanın sonluluğu ölüm gibi zor bir soruna bağlı olduğu için ve bu dersin bağlamında çözümleme söz konusu olmadığı için bu noktada daha ayrıntılı olarak incelenmesi olanaksızdır" [387] (329). Bu, *Ganzsein* ifadesinin anlamının ölüme-doğru-olmakla derste kitapta olduğundan daha az dayanıştığını mı gösterir? Bu şüphe *Temporalität* sorunsalının *Zeitlichkeit* sorunsalına eklenişinde kendisine destek bulur. *Varlık ve Zaman*'a göre yeni olan bu sorunsal artık *Dasein* analitiğinden kaynaklanan zamanın *ek-statik* karakterine eklemlenmiş durumda bulunan ontolojik *ufuk* sorusunun önceliğine işaret eder.

Atılmış-olma halimiz "onlar"ın ölümsüzlüğü nedeniyle verili ve el altındaki şeyler düzeyine düşer ve yaşamımızın süresinin bu zamanın sadece bir parçasını oluşturduğu düşüncesiyle saptırılır.[51] Zamanın "kaçtığını" söylememiz bunun tam da böyle olduğuna dair bir işarettir. Atılmış-olma ve düşüş hallerinin meşguliyetle ilişkisini artık kavrayamadığımızda içine düştüğümüz kaybolma halinin zamanı bir kaçış olarak ortaya çıkarması ve bize zamanın çekip gittiğini (*vergeht*) söylemesinin nedeni ölüm karşısında kendimizden kaçıyor oluşumuz değil mi? Aksi takdirde niye zamanın açılışı yerine zamanın kaçışını fark edelim? Burada ölümden kaçışımızı deforme edip zamanın kaçışına dönüştüren bir tür bastırılmış olanın geri dönüşü söz konusu değil mi? Ve neden zamanın durdurulamayacağını söylüyoruz? Bunun nedeni ölümden kaçışımızın bizde zamanın akışını askıya alma arzusu doğurması değil mi? (Bu askıya almayı beklentimizin en az sayıda özgün güç barındıran halini gayet anlaşılır bir biçiminde saptırarak gerçekleştiriyoruz). "*Dasein* kaçak zaman hakkındaki bilgisini ölüm hakkındaki *kaçak* bilgisinden çekip çıkarır" [425]. Neden zamanın geri döndürülemeyeceğini kabul ediyoruz? Bu noktada bir kez daha aynı düzeye getirme kökensel olanın belli bir vehçesinin ortaya çıkışını engelleyemez: Nötr bir sıradan "şimdi"ler akışının tersine çevrilebilir olması gerekmez miydi? "Tersine çevirmenin olanaksızlığının nedeni kamusal zamanın zamansallıktan ileri gelmesidir. Temelinde geleceğin damgasını taşıyan zamansallığın zamansallaşması ek-statik bir biçimde kendi sonuna doğru 'ilerler', öyle ki daha şimdiden son içindir" [426].

Heidegger, bu sıradan temsilin meşruiyetini, bu sıradan temsil atılmış *Dasein*'ın zamansallığının aynı düzeye getirilmesinden kaynaklandığı için reddetmez. Bu temsil kendisine has bir biçiminde *Dasein*'ın gündelik dünyasından ve bu dünyaya ilişkin anlayıştan kaynaklanır.[52] Kabul edilemez olan tek şey

51 *"Aynı düzeye getirilmiş* 'şimdi'ler dizisi, 'şimdi'nin kökeninin gündelik bir arada olmaya bağlanmış tekil (*einzeiner*) *Dasein*'ın zamansallığında bulunduğunun bilinmemesi durumunu yansıtır" [425].

52 Bizim için daha önemli olan husus bu fırsattan istifade *"iç-zamansal*ın *kamusal düzlemde* tarihselleşmesi olarak anlaşılan" *tarih*in eşit oranda meşruiyete sahip olduğunun hatırlatılmasıdır [426]. Tarihin yorumbilimsel fenomenoloji karşı-

Heidegger'in bu temsilin hakiki zaman kavramı olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki iddiasıdır. Zamansallıktan sıradan zaman kavramına götüren yorum ve yanlış anlama süreci tekrar katedilebilir. Buna karşılık bu güzergâhın ters yönde katedilmesi olanaksızdır.

Şüphelerim tam da bu noktada başlıyor. Eğer benim de inandığım gibi beşeri zamansallık "şimdi"ler dizisi olarak anlaşılan bir zaman kavramı zemininde oluşturulamıyorsa önceki tartışmaya göre güzergâhı ters yönde zamansallıktan ve *Dasein*'dan kozmik zamana doğru katetmek de bir o kadar olanaksız değil mi?

Heidegger önceki çözümlemede şu varsayımı daha baştan dışarıda bıraktı: Zamansallığın aynı düzeye getirilmesi fenomeni olarak kabul edilen süreç ayrıca ve eşzamanlı olarak *özerk* bir zaman kavramını –kozmik zamanı– ortaya çıkarır; zaman hakkındaki yorumbilimsel fenomenoloji bu özerk zaman kavramının üstesinden gelemez ve bu kavramla tartışması sona ermemiştir.

Heidegger'in bu varsayımı daha baştan dışarıda bırakmasının nedeni zaman hakkında yaptığı tartışmada hiçbir zaman çağdaş bilimle yarışa girmemesi ve bilimin Platon'dan Hegel'e uzanan metafizikten üstü kapalı bir biçimde ödünç almadan orijinal hiçbir şey söyleyemeyeceği düşüncesini doğru kabul etmesidir. Sıradan zaman kavramının doğuşunda Aristoteles'e atfedilen rol buna tanıklıklık eder [421]: Aynı düzeye getirmeden ilk sorumlu tutulacak kişi Aristoteles olacaktır. Bu aynı düzeye getirme, zaman sorunu tarihinin daha sonraki dönemleri için yukarıda incelediğimiz *Fizik*, IV, 11, 218 b 29-219 a 6'da verilen tanımdan hareketle doğrulanır.[53] Aristoteles'in, *an*ın

sındaki statüsü hakkında ileride yapılacak tartışmalarda tarihin bu dolaylı biçimde tanınışı önemli bir rol oynar.

53 Heidegger şöyle çevirir: *"Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Füher und Später begegnenden Bewegung"* [421]. "İşte aslında zaman budur: Daha önce ve daha sonra ufkunda karşılaşılan harekete ilişkin olarak sayılan". Bu çeviri, zaten çoktan beri tamamlanmış fakat hâlâ aynı düzeye getirme olarak fark edilebilecek bir aynı düzeye getirmeyi içeren bir tanımın muğlaklığını akla getirir. Öyle ki egzistansiyal bir yoruma erişim açık kalacaktır. Aristote-

zamanı belirlediğini ileri sürmesi zamanı sıradan "şimdi" anlamındaki bir "şimdi"ler dizisi olarak kavrayan ve peş peşe gelen çok sayıda tanıma yol açacaktır.

Halbuki –çok tartışmalı olan– zaman metafiziğinin bütünüyle Aristoteles'in zaman kavrayışında *nüve halinde* içerildiği varsayımı bağlamında dahi[54] Aristoteles'in *Fizik* başlıklı ünlü eseri hakkında yaptığımız okumadan çıkardığımız ders, yani *sıradan* an ile *canlı* şimdiki zaman arasında *–ne bir yönde ne de diğer yönde–* kavranabilir hiçbir geçişin bulunmadığını ileri süren saptama geçerliliğini korur. Aristoteles'in gücü, an'ı *herhangi* bir an olarak belirlemesinde yatar. An, yer değiştirme

lesçi zaman kavrayışının yorumu hakkında niyahi bir yargı vermekten kaçınıyorum. Heidegger bu konuya *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünde antik ontoloji çerçevesinde yapacağı *Seinsfrage* tartışmasından sonra geri döneceğini dile getirecektir. *Fenomenolojinin Temel Sorunları* bu boşluğu doldurur [330-361] (281-308). Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesinin tartışılması 1927 dersinde geliştirilen strateji açısından öylesine önemlidir ki sıradan zaman kavramından kökensel zaman anlayışına doğru gerçekleşecek geri dönüş hareketinin çıkış noktasını belirler. Bütün tartışma Aristoteles'in kullandığı *to nun* sözcüğünün yorumu üzerinde döner. Öte yandan Aristoteles'in *Fizik* başlıklı eseri hakkında Heidegger tarafından kaleme alınan çok önemli metinlere sahibiz. Bu metinler Heidegger'e göre felsefecilerin ve tarihçilerin derin anlamını radikal bir biçimde yanlış anladıkları Yunanca *phusis* sözcüğünü yeniden kendi bağlamına oturtur. Bkz. "*Physis* nedir ve nasıl belirlenir" (Aristoteles, *Fizik*, I, 1), 1940 tarihli seminer, Fransızcaya çeviren F. Fédier, *Question II* içinde, Paris, Gallimard, 1968, s. 165-276. Bu metnin Almanca orijinali İtalyanca çevirisiyle birlikte 1958'de *Il Pensiero* dergisinde yayımlandı (*Il Pensiero*, no. 2 ve 3, Milano, 1958).

54 "Zaman kavramı hakkında daha sonraki tüm aydınlatma girişimleri (*Erörterung*) temelde Aristoteles'in tanımına bağlı kalır; bir başka deyişle zaman kendisini meşguliyette gösterdiğinde nesneleştirilir" [421]. Şu ünlü notu (*Varlık ve Zaman*, s. 434, n. 1) bu noktada tartışmayacağım: "Aynı düzeye getirilmiş şimdiye tanınan ayrıcalık Hegel'in zamanı kavramsal biçimde belirleyişinin de *sıradan* zaman anlayışını izlediğini açıkça gösterir ve bu aynı zamanda *geleneksel* zaman kavramı hattını izlediği anlamına gelir". Bu notun çevirisi ve yorumu Jacques Derrida'nın şu çalışmasında bulunabilir: "*Ousia et Grammè*. Note sur une note de *Sein und Zeit*", *Marges de la Philosophie* içinde, Paris, Ed. de Minuit, 1972, s. 31-78. Ayrıca Heidegger'in § 82'de "Hegel'in zaman ve tin ilişkisi anlayışına" karşı yaptığı kanıtlama Danise Souche-Dagues tarafından şu çalışmada çürütülür: "Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", *Revue de métaphysique et de morale*, Ocak-Mart 1979, s. 101-119. Son olarak Emmanuel Martineau, Heidegger'in Aristoteles hakkındaki yorumunu şu çalışmasında yeniden tartışmaya açar: "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger", *Archives de philosophie*, Ocak-Mart 1980, s. 99-120.

olarak hareketin ve daha genel olarak değişimin sürekliliğinde keyfi bir kesintiden kaynaklanması ve kuvvenin ediminin oluşturduğu mükemmellikten yoksun bu edimin her hareketindeki (şimdiki zaman değeri taşımayan) sonuca işaret etmesi bakımından herhangi bir andır. Halbuki daha önce gördüğümüz gibi hareket (değişim) fiziğin ilkelerine aittir. Fiziğin ilkeleri hakkında verilen tanımlarda ayrım yapan ve sayan bir ruha gönderme yapılmaz. Dolayısıyla özsel olan öncellikle hiçbir zaman doğayı oluşturan ilkelerle eş tutulmayacak zamanın "harekete ilişkin bir şey" olmasıdır. Daha sonra ise zamanın sürekliliğinin hareketin ve büyüklüğün sürekliliğine bunlardan hiçbir zaman bütünüyle kopmadan "eşlik etmesi"dir. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: eğer tinin iki anı birbirinden ayırmasını sağlayan noetik ayrım işlemi zamanı hareketten ayırmak için yeterliyse, bu işlem sayılabilir olma niteliği zamana ilişkin ayrımları önceleyen hareketin gelişimine eklenir. Bence Aristoteles'in zaman karşısında harekete tanıdığı mantıksal ve ontolojik öncellik sıradan olduğu ileri sürülen zamanın aynı düzeye getirme aracılığıyla meşguliyetten türetme girişimleriyle uyumlu değil. *Harekete ilişkin bir şey olmak ve Kaygı'ya ilişkin bir şey olmak bence ilkeleri bakımından uzlaştırılamaz iki belirlenimdir.* "Dünya-tarihsel", şimdiki zaman ve an arasında derinleşen uçurumu sadece maskeler. Dünyada-olmanın dünya kutbu, Kaygı'nın zamanına *kutupsal biçimde* karşıt gelecek bir zaman geliştirmiyor, zaman hakkındaki biri dünyanın dünyalığında, diğeri dünyada-olma biçimimizin *"orada"*sında kök salan bu iki perspektifin birbirine rakip oluşu düşünce için zaman sorusunun nihai aporisini doğurmuyorsa Kaygı'nın *şeylerine* dair tarihselliğin kendisini Kaygı'nın tarihselliğinden neden ve nasıl kurtaracağını anlayamayız.

Felsefecilerin Aristoteles sonrasında (veya öncesinde) zaman hakkında söyleyebildikleriyle yetinmeyip zaman kuramının modern gelişimlerini en fazla dikkate alan bilim adamlarının ve epistemologların dediklerine kulak verirsek, sıradan zamanın ve fenomenolojik zamanın birbirine karşıt cepheler oluştururken eşit düzeyde meşruiyete sahip oluşu belirgin bir

biçimde ortaya çıkar.[55] Sonuçta zamanın yöneliminin, sürekliliğinin ve ölçülebilirliğinin bilim için oluşturduğu sorunların büyüklüğüyle karşılaştırıldığında "sıradan zaman" kavramı göz ardı edilebilir bir husus olarak görünür.[56] Teknik açıdan sürekli gelişen bu çalışmaların ışığında tek bir bilimsel zaman kavramının Augustinus'tan, Husserl'den ve Heidegger'den devralınan çok sayıdaki fenomenolojik çözümlemenin karşısına koyulabilir olup olmadığını soruşturma noktasına gelinir.

Stephen Toulmin ve June Goodfield[57] adlı araştırmacıları takip ederek bu bilimleri öncellikle doğal dünyanın "tarihsel" boyutunun keşfedilme sırasına göre tartışmakla yetindiğimizde, doğa bilimlerinin düşüncemize hem taşlaşmış bir Musevi-Hristiyan geleneğinin önümüze koyduğu altı bin yıllık bir bariyeri aşan zaman cetvelindeki sürekli artan bir büyümeyi, hem de sürekli daha da katmanlı hale gelen bir doğal tarihe açık doğal alanların her birinin temel karakterini oluşturan zamansal niteliklerin sürekli artan bir farklılaştırmasını dayattığı keşfedilir. Birinci özellik, yani zaman cetvelinin altı bin yıldan altı milyon yıla genişlemesi, kuşkusuz bu genişlemenin kabul görmesi için yenilgiye uğratılması gereken inanılmaz direniş düşünülürse, göz ardı edilebilecek bir husus değildir. Zaman bariyerinden bu kopuş böyle bir yara açmayı başardıysa bunun nedeni bu kopuşun kolaylıkla ölçülemezliğe çevrilebilecek beşeri zaman ile doğanın zamanı arasındaki bir orantısızlığı gün yüzüne çıkarmış olmasıdır.[58] Yerkabuğuna dair statik kavrayışa karşı dinamik bir jeolojik değişim kuramının ortaya çıkışına yol açan öncelikle organik fosillerin 17. yüzyılın

55 Hans Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin, 1928; Adolf Grünbaum, *Philosophical Problem of Space and Time*, Dordrecht, Boston, D. Reidel, 1973, 2. baskı, 1974; Olivier Costa de Beauregard, *La notion du temps, équivalence avec l'espace*, Paris, Hermann, 1953: "Two Lectures of the Direction of Time", *Synthèse*, no. 35, 1977.

56 Bu noktada gösterge olarak Hervé Barreau'nun ortaya attığı ayrımı benimsiyorum (*Construction de la notion de temps*, Strasbourg, Atelier d'impression du département de Physique, ULP, 1985, t. III).

57 Stephen Toulmin ve June Goodfield, *The Discovery of Time*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1965, 1977, 1982.

58 Toulmin ve Doodfield, John Donne'un bir şiirini zikrederler. Donne bu şiirinde "*dünyanın orantısının bozulması*"ndan dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirir.

sonuna doğru keşfedilmesidir. Bu jeolojik değişimin kronolojisi zaman bariyerini dramatik bir biçimde geriye çeker. Jeolojik değişimlerin saptanmasıyla ve bu değişimlerin evrelerinin açıklanmasıyla birlikte "yeryüzü bir tarih edinir". Artık maddi izler, fosiller, katmanlar ve fay hatları temelinde, Buffon'un attığı başlığı kullanacak olursak, "doğanın dönemleri"nin ardışıklığı çıkarım yoluyla keşfedilecektir. 19. yüzyılın başında icat edilen stratigrafi, jeolojiyi şeylerin tanıklığıyla garanti altına alınmış çıkarımların zemininde kesin biçimde "tarihsel" bir bilime dönüştürür. Jeolojide gerçekleşen "tarihsel" devrim ise paleontoloji aracılığıyla zoolojide benzer bir dönüşüme yol açar. Bu dönüşüm 1859'da Darwin'in büyük eseri *Origin of Species* ile taçlandırılır. Kuramın –türsel çeşitlenişin edinilişi, aktarılışı veya birikimi söz konusu olduğunda– sahip olduğu olasılık derecesini bir kenara bıraktığımızda bile basit bir türlerin *evrimi* varsayımının yerinden oynatmak zorunda kaldığı doğru kabul edilmiş düşünceler yığınını tasavvur etmekte zorlanıyoruz. Yürüttüğümüz tartışma açısından önemli olan, Darwin sayesinde "yaşamın bir soykütüğü edinmesi"dir.[59] Darwinci ve Yeni-Darwinci biyolojiste göre zaman, uygun çeşitlenişlerin ritmini belirlediği ve doğal seçilimin sona erdirdiği soy süreciyle karışır. Modern genetik bütünüyle yaşam tarihi ön kabulüne dayanır. Doğal tarih düşüncesini ayrıca termodinamiğin keşifleri ve en çok da büyük varlık zincirinin diğer uç noktasında yer alan, temelde kuantum nitelikli atom altı süreçlerin keşfi zenginleştirmiştir. Bu fenomenler gökcisimlerinin oluşumundan sorumlu olduğu ölçüde, tek tek her yıldıza ve galaksilere atfedilen yaşam döngüsünü anlamak için, "yıldızların evrimi"nden söz edilebilir.[60] Böylece evrenin ışık yılıyla hesaplanan bir yaşı olduğunu söylememize olanak sağlayan özgün zamansal bir boyut astronomiye dahil edilmiştir.

Fakat bu özellik, yani binlerce yıl doğru kabul edilmiş zaman bariyerinden kopuş ve zaman cetvelinin devasa büyüklüğe ulaşması, felsefi açıdan geniş bir kapsama sahip ikinci özelliği gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Bu ikinci

59 *The Discovery of Time*, s. 197-229.
60 *Age*, s. 251.

özellik, az önce gözden geçirdiğimiz doğa alanlarında ve bu alanlara karşılık gelen bilimlerde "zaman" sözcüğüne atfedilen anlamların çeşitliliğidir. Zaman cetveli kavramı, sadece incelenen süreçlerin karşılaştırmalı kronolojisini hesaba katan soyut ölçülebilirlik unsurunu ortaya çıkardığı için bir önceki fenomen bu fenomeni maskeler. Tek bir zaman cetveli üzerinde gerçekleşen bu dizilişin neticede yanıltıcı olması şu paradoksla doğrulanır: İnsan yaşamına karşılık gelen zaman dilimi kozmik sürelerin büyüklüğüyle karşılaştırıldığında anlamsız görünür. Oysaki bu zaman dilimi bir anlamlılık hakkındaki soruların tümünün çıkış noktasını oluşturur.[61] Bu paradoks, tek bir zaman cetveli üzerinde tasarlanan sürelerin varsayılan türdeşliğini sorgulamaya açmak için yeterli geldi. Böylece sorunsal haline gelen doğal "tarih" kavramının meşruiyetidir (bu nedenle bu bağlamda sürekli tırnak işareti kullanıyoruz). Her şey sanki karşılıklı birbirini belirleme fenomeni tarih kavramını insani alan kutbundan doğal alan kutbuna taşımış, buna karşılık evrim kavramının zoolojik düzlemde belirgin hale getirdiği değişim kavramı beşeri tarihi kendi anlam alanına dahil etmiş gibi cereyan ediyor. Halbuki değişim (veya evrim) ve tarih kavramlarının birbirine etki ettiği düşüncesini reddetmek için ontolojik kanıtların tümünü önceleyen epistemolojik bir nedenimiz var. Bu kriter incelememizin ikinci bölümünde oluşturduğumuz anlatı kriteridir. Anlatı kriteri, her anlatının son çözümlemede bir eylem *mimesis*i olması nedeniyle *eylem praksis* kriteri tarafından belirlenir. Bu konuda hiç çekincesiz Collingwood'un değişim ve evrim kavramları ile tarih kavramı arasına bir çizgi çeken savına katılıyorum.[62] Bu bakış açısına göre yukarıda fosillerin yorumlanışının yol açtığı büyük tartışma incelenirken sözü edilen şeylerin "tanıklığı" kavramı yanılgıya sürüklememelidir. İnsanların geçmişteki olaylar hakkındaki tanıklığı ile jeolojik geçmişe ait kalıntıların "tanıklığı" arasındaki benzerlik ilişkisi bir kanıt türü, yani çıkarımın geçmiş hakkında söz söyleme biçiminde kullanımı olmaktan

61 Eylem *mimesis*i olarak anlaşılan anlatı bu bir anlama sahip oluşun kriteri kabul edildiğinde paradoksun etki alanı tüm boyutlarıyla ortaya çıkar.

62 Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1946, s. 17-23.

öteye gitmez. "Tanıklık" kavramı, bu kavramı bir eylem akışına ilişkin açıklayıcı anlamaya hizmet eden belge niteliğindeki bir kanıt düzeyine taşıyan anlatı bağlamından koparıldığında istismar başlar. Sonuçta beşeri alandan doğanın alanına taşınamayan eylem ve anlatı kavramlarıdır.

Bu epistemolojik kesinti ise bizi bu noktada ilgilendiren düzeyde, yani dikkate alınan fenomenlerin zamanı düzeyinde ortaya çıkan süreksizliğe dair bir belirtiden başka bir şey değildir. Doğanın zamanını fenomenolojik zamandan hareketle türetmek bize ne kadar olanaksız göründüyse şimdi aynı işlemi ters yönde gerçekleştirmek ve fenomenolojik zamanı doğanın zamanına dahil etmek o kadar olanaksız görünür. Doğanın zamanından ister kuantum zamanını, ister termodinamiğin zamanını, ister galaksilerin dönüşüm zamanını anlayalım, bu işlem bize yine olanaksız görünecektir. İncelenen epistemolojik alanların çeşitliliğine uygun zamansallıkların çoğul oluşu hakkında hiçbir yargı vermediğimizde dahi bütünüyle olumsuz nitelik taşıyan bir ayrım, yani *şimdiki zamanı barındıran zaman* ve *şimdiki zamanı barındırmayan zaman* ayrımı bizim için yeterlidir. Şimdiki zamanı barındırmayan bir zaman kavramının içerdiği olumlu çeşitlilik ne olursa olsun, fenomenolojik zaman hakkında yürüttüğümüz tartışma için sadece süreksizlik önem taşır. Heidegger fenomenolojik zamanı, zaman cetveline dair nötr bir kavram altında önceden sıralanmış halde bulunan zamansal çeşitliliğin tümünü "sıradan zaman" başlığı altında toplayarak aşmayı dener. Şimdiki zamanı barındıran zamanın ve şimdiki zamanı barındırmayan zamanın birbirine müdahalesi ne olursa olsun, ikisi de sıradan bir an ile söylem merciinin refleksiyon aracılığıyla işaret edip nitelendirdiği şimdiki zaman arasındaki ilkesel ayrımı varsayar. Sıradan an ile kendisine göndermede bulunan şimdiki zaman arasında yapılan bu ilkesel ayrım önce/sonra çifti ve şimdiki zaman mercii tarafından belirlendiği haliyle önce/sonra ilişkisini adlandıran geçmiş/gelecek çifti ayrımına yol açar.[63]

63 Şimdiki zamanı barındırmayan zaman ile şimdiki zamanı barındıran zaman arasındaki süreksizlik bana C. F. Von Weizsäcker'in fiziksel süreçlerin geriye döndüremezliği ile olasılığa dair zamansal mantık arasındaki ilişki hakkın-

Bu tartışmadan şu sonuç çıkar: *Hareketin zamanının özerkliği* (bu ifadeyi hem Kantçı hem de Aristotelesçi bir terminoloji içinde kalmak amacıyla kullanıyoruz) zaman fenomenolojisinin nihai aporisini oluşturur. Fenomenolojinin geçirdiği yorumbilimsel dönüşümün radikal niteliğini sadece bu apori ortaya koyabilirdi. Aslında zaman fenomenolojisi bize yakın olduğu oranda gizlenmiş durumda bulunan zamansallığın veçhelerine ulaştığında kendi dışsal sınırını keşfeder.

Sadece Heidegger'in başlattığı *polemiğe*, yani astronominin, fizik biliminin, biyolojinin ve son olarak beşeri bilimlerin

da geliştirdiği savla uyumsuz görünmüyor. Weizsäcker'e göre kuantum fiziği zamanın yönünü kapalı bir sistemin düzensizlik derecesine *[entropi]* bağlayan termodinamiğin ikinci ilkesini olasılık terimleriyle tekrar yorumlanmasını gerektirir. Bir durumun düzensizlik derecesi bundan böyle bu durumun ortaya çıkma olasılığının ölçüsü olarak kavranmalıdır: Daha az olasılık taşıyan önceki durumlar daha çok olasılık taşıyan sonraki durumlara dönüşür. Zamanın yönü eğretilemesinin içerdiği önce ve sonra terimlerinin ne anlama geldiği sorulduğunda ünlü fizikçi şu yanıtı verir: Bizimle aynı kültürden gelen her insan, dolayısıyla her fizikçi örtük bir biçimde geçmiş ile gelecek arasındaki farkı anlar. Geçmiş olgusaldır, başkalaşıma uğramaz; gelecek olanaklıdır. Dolayısıyla olasılık olanağın matematikleştirilmiş nicel nitelikli bir kavranışıdır. Fiziğin bu noktada kullandığı anlamda oluşa dair olasılık ise her zaman geleceğe ait olacaktır. Öyleyse geçmiş ve gelecek arasındaki nicel fark termodinamiğin ikinci ilkesinin bir sonucu değildir. Bu nicel fark daha ziyade termodinamiğin ikinci ilkesinin fenomenolojik öncülünü oluşturur. Şu an yaptığımız biçimde fizik bilimini yapabilmemizin tek nedeni bu öncülü her şeyden önce anlamamızdır. Bu savı genelleştirerek bu ayrımın temel deneyim kavramını oluşturduğunu söyleyebiliriz: Deneyim geçmişten geleceğe dair ders çıkarır. Olgu ve olanak arasındaki nitel fark anlamında zaman deneyimin olanaklılık koşullarından birini oluşturur. Öyleyse deneyim zamanı varsayıyorsa deneyimsel önermeleri betimlememizi sağlayan mantık zamansal önermeler mantığı, daha doğrusu gelecek kiplerinin mantığı olmak zorundadır. (Bkz. "Zeit, Physik, Metaphysik", *in* Christian Link (editör), *Die Erfahrung der Zeit, Gedenkenschrift für Georg Picht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, s. 22-24). Bu kanıtta sıradan an ve şimdiki zaman ayrımını tekrar sorgulamaya açan hiçbir şey yoktur. Geçmiş ve gelecek arasındaki nitel fark tam da Husserl'in ve Heidegger'in anladığı anlamda fenomenolojik bir farktır. Fakat "geçmiş olgusaldır; gelecek olanaklıdır" önermesi bundan daha fazlasını dile getirir: Geçmiş ve gelecek arasındaki ayrıma anlam kazandıran canlı deneyim ile önceki durum, sonraki durum kavramlarını barındıran olayların akışı kavramını bir araya getirir. İki geri döndürülemezliğin, yani fenomenolojik düzlemde geçmiş/gelecek ilişkisinin geri döndürülemezliği ile birinci durumun daha çok olası, ikinci durumun daha az olası kabul edildiği düzlemde önce/sonra ilişkisinin geri döndürülemezliğinin birbiriyle örtüşmesi sorunu ortada durur.

evrensel zamanının sıradan zaman olarak nitelendirilmesine ve sıradan olduğu iddia edilen bu zamanın fenomenolojik zamana dair vurguların aynı düzeye getirilmesinden kaynaklandığı düşüncesine bağlı kalan bir okuyucu, *Varlık ve Zaman*'ın sıradan zaman kavramının doğuşu hususunda başarısızlığa uğradığı izlenimi edinecektir. Ben böyle bir sonuç çıkarmazdım. Bence bu "başarısızlık" zamansallığın aporitik niteliğini had safhaya ulaştırır. Zaman hakkındaki *tüm* düşüncelerimizin ve öncelikle fenomenolojinin ve bilimin başarısızlığını özetler. Ancak bu başarısızlık *Varlık ve Zaman*'ın devamında gösterilmeye çalışıldığı gibi boşuna değildir. Bizim araştırmamızı başlatmadan önce egzistansiyal analitik içinde *aporin*in yürüttüğü *çalışma* olarak adlandırdığım şeyi açınlama rolü oynadığı için aporinin verimliliğine dair bazı şeyleri ortaya çıkarır.

Aporinin çalışması hakkındaki değerlendirmelerimi dört noktada toplayacağım:

1. Daha başlangıçta bütün egzistansiyal analitik üzerinde bir tür *çekme-itme* uygulayan, egzistansiyal analitiği sürekli artan bir yakınlaşmayla doğurma yeteneğine sahip olmadığı *öteki*yle eşitlenene kadar kendisini geliştirmeye, büyütmeye ve yaymaya zorlayan öncelikle bu "sıradan" zaman kavramıdır. Bu anlamda zaman hakkındaki perspektiflerin uyumsuzluğunun zaman kavramında meydana getirdiği bir bakıma *dışsal* nitelikli apori, egzistansiyal analiz içinde zamansallık, tarihsellik ve iç-zamansallık ayrımını borçlu olduğumuz büyük bir içsel çeşitlendirme çabasına yol açar. Bilimsel kavram bu çeşitlendirmenin kökeni olmasa da bir nevi hızlandırıcısıdır. Sonuçta hayranlık uyandıran tarihsellik ve iç-zamansallık çözümlemeleri, egzistansiyal yorumun sınırları içinde öncelikle zaman-ardışıklığa yakın bir eşdeğerlilik sunacak şekilde ölüme-doğru-olmaya odaklanmış Kaygı'ya özgü zamansallığı gittikçe daha da *dünyevileşen* özelliklerle zenginleştirme yolunu izleyen neredeyse umutsuz bir çaba gibi görünür.

2. Sıradan zaman kavramının egzistansiyal analitiğe *dışarıdan* uyguladığı zorlamaya ek olarak söylem tarzlarının karşılıklı olarak birbirlerinin alanlarına tecavüz etmesinden söz edilebilir. Bu sınır ihlalleri anlam karşılıklığının yol açabileceği

duygusal ve entelektüel ayrıntı farkları eşliğinde *başkalaştırma* ve *radikal karşıtlık* gibi uç noktadaki iki biçimde ortaya çıkar.

Başkalaştırma özellikle iç-zamansallık düzeyindeki sınır ihlallerini belirler. Aynı düzeye getirme yoluyla sınırın ihlal edilmiş olduğu düşüncesini güvenilir kılan bu başkalaştırma fenomenleridir. Tarihlenebilirlik, zaman dilimi, kamusallık olarak adlandırılan üç önemli fenomenin birbiriyle ilişkisini ve fiilen tarihlendirme, sabit süre birimleriyle zaman aralıklarını ölçme ve ortak-tarihselliğin kriterini oluşturan eş zamanlılık olarak geçen üç kavramsal özelliği tartışırken bu sorunu önceledik.[64] Bu durumların tümünde egzistansiyal olanın ve ampirik olanın birbirinin üzerini örttüğünden söz edilebilir.[65] Zaman karşısındaki temel edilgenliğimizi oluşturan atılmış-olma ve düşme halinde olma ile kendi yörüngelerindeki dönüşlerine hâkim olamadığımız gökcisimlerinin temaşası arasında öylesine sıkı bir gizli anlaşma tesis edilir ki bu iki yaklaşım duygu aracılığıyla ayırt edilemez hale gelir. Zaman hakkındaki söylemlerin gücünü kendi bünyesinde toplayan şu ifadeler buna tanıklık eder: Dünyanın-zamanı, zamanda-olmak.

Buna karşılık, iki düşünce tarzının birbirine karışmasından kaynaklanan *radikal karşıtlık* etkisi zamansallık yelpazesinin diğer uç noktasında, yani ölümcül zamanın sonluluğu ile kozmik zamanın sonsuzluğu arasında daha iyi ayırt edilebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse kadim bilgelik bu etkiye dikkat kesilir. Yakınma ve tevekkül arasında gidip gelen, insanın durumunu konu eden melankolik şiir sürekli duran zaman ile geçip giden insan arasındaki karşıtlığı söyler. Ölmeyen sadece "onlar" mıdır? Zamanı sonsuz kabul etmemizin nedeni sadece sonlu olduğumuzu kendimizden saklıyor oluşumuz mudur? Zamanın kaçtığını söylememizin nedeni sadece sona-doğru-olduğumuz düşüncesinden kaçışımız mıdır? Bunun bir nedeni

64 Tarihsel düşüncenin kozmik zaman ile fenomenolojik zaman *arasına* yerleştirdiği *bağlayıcıları* incelerken *tarihlendirme* sorununa uzun uzadıya tekrar değineceğiz.

65 Heidegger'in bizi sıkıntıya sürükleyen *faktisch* ifadesine belki de bu anlamı vermek gerekir. Egzistansiyal bir terim olan dünyalığa alışık olmadığımız bir vurgu ekleyen bu ifade zaman hakkındaki iki söylem rejiminin birbirini başkalaştırması sayesinde dünyalığa dahil olur.

de şeylerin akışında bizden kaçan, yakalayamadığımız, yakalayamadığımız için de son kertede öleceğimiz gerçeğini bile yok sayma kararlılığı gösterecek kadar yok saydığımız bir geçip gitmeyi gözlemleyişimiz değil midir? Zamanın devasa büyüklüğünden kopmamış olsaydı yaşamın kısalığından söz eder miydik? Bu karşıtlık, bir yandan Kaygı'ya özgü zamanın kendisini büyüleyen dünyanın kaygısız zamanından kurtulmasını, öte yandan astronominin ve takvimin zamanının ölüm düşüncesine varıncaya kadar acil meşguliyetin kırbacından sakınmasını sağlayan ikili bir özgürleşme hareketinin alabileceği en duygulu biçimdir. El altında olanın meşguliyetle ilişkisini ve ölümü unutarak gözlemleriz gökyüzünü, inşa ederiz takvimleri ve duvar saatlerini. Ve ansızın bu duvar saatlerinden birinin kadranında yas biçimde ortaya çıkar *momento mori* [öleceğini hatırla]. Bir unutma diğerini siler. Ve ölüm karşısında duyulan iç sıkıntısı (*angoisse*), sonsuz uzayların sonsuz sessizliğinin kamçıladığı yeni bir girişimde bulunur. Böylece bir duygudan diğerine, dünyaya atılmış olma duygusu ile zamanın belirdiği gökyüzünün gösterisi arasındaki *yakınlığı* keşfetmekten duyacağımız *teselli*den yaşamın kırılganlığı ile çoğunlukla yıkıcı olan zamanın kudreti arasındaki *karşıtlık*tan sürekli yeniden doğan *büyük üzüntü*ye salınma olanağına kavuşuruz.

3. Zaman hakkındaki iki perspektifin *sınır* alışverişinin iki uç biçimi arasındaki fark ise kutuplaşmalara, gerilimlere, hatta yorumbilimsel fenomenolojinin keşfettiği alanın *içinde* meydana gelen kopuşlara dikkat çeker. Nasıl ki sıradan zaman kavramının aynı düzeye getirme yoluyla türetilmesi bize bir sorun olarak göründüyse, benzer biçimde zamansallığın üç figürünü birbirine bağlayan *bir kökenden gelme* aracılığıyla gerçekleştirilen türetme de sorgulanmayı hak eder. Bir aşamadan diğerine doğru gerçekleşen her geçişte sürekli artan bir özgünlük kaybıyla sınırlı kalmayan bu "bir kökenden gelme" ilişkisinin karmaşıklığına vurgu yapmayı ihmal etmedik. Tarihsellik ve iç-zamansallık, temel zamansallıkta eksik kalan anlamı temel zamansallığın tamamen kökensel olması ve bütünlüğüne (*Ganzheit*) kavuşması için anlam ekleyerek tamamlar. Her düzey kendisinden önceki düzeyden, hemen "bir kökenden

geliş"i unutan yanlış bir yoruma dönüşen yorumdan kaynaklanıyorsa bunun nedeni "bir kökenden geliş"in bir indirgeme değil, anlam üretimi olmasıdır. Yorumbilimsel fenomenolojinin astronomi bilimi ile fiziği yan yana getirmesini sağlayan dünyanın zamanı son bir anlam eklentisiyle ortaya çıkar. Bu yaratıcı bir kökenden gelişin kavramsal biçemi *Varlık ve Zaman*'ın zamansallığı konu eden bölümünün aporetik niteliğine vurgu yapan bazı sonuçları beraberinde getirir.

Birinci sonuç: Bu anlam artışının iki uç noktasına, yani ölüme-doğru-olmaya ve dünyanın zamanına vurgu yapıldığında tüm gizlemelere karşı yürütülen yorumbilimsel süreçte paradoksal bir biçimde gizlenmiş kutupsal bir karşıtlık (bir tarafta ölümcül zaman, diğer tarafta kozmik zaman) keşfedilir. Bütün çözümlemeyi baştan sona kateden bu fay hattı hiçbir şekilde çözümlemeyi çürütmez, çözümlemeyi sadece kendinden daha az emin, daha sorunsal hale getirir, çözümlemenin aporetik niteliğini daha da güçlendirir.

İkinci sonuç: Zamansal bir figürden diğerine geçişte hem özgünlük kaybı hem de kökensellik artışı meydana geliyorsa üç figürün incelenme sırası tersine çevrilemez mi? Olgusal açıdan tarihsellik sürekli iç-zamansallığı varsayar. Tarihlenebilme, zaman dilimi, kamusal beliriş kavramları olmasaydı tarihselliğin bir başlangıç ve bir son *arasında* geliştiği, bu ikisinin-arasında *yayıldığı* ve ortak bir geleceğin *ortak-tarihsel*ine dönüştüğü söylenemezdi. Takvim ve duvar saati bunun kanıtıdır. Ve tarihsellikten kökensel zamansallığa çıkılıyorsa tarihsel olanın kamusal karakteri, yorumlanışı zaten her seferinde ölüme-doğru-olmanın aktarılamazlığıyla ün salmış biçimlerini önceleyen bir dile tabi olduğu ölçüde nasıl olur da kendine özgü bir biçimde en derinde yatan zamansallığı öncelemez? Kökensel zamansallığa özgü "kendi-dışında" *–Ausser-sich–* dünyanın zamanına ait yapıların kökensel zamansallığa ait yapılarda daha da radikal bir biçimde meydana getirdiği karşı şoka tarihselliğe özgü yayılış aracılığıyla işaret etmiyor mu?[66]

66 Bütün çözümlemelerin geri döndürülebilir oluşundan kolaylıkla çıkarılabilecek döngüsellik itirazı bu noktada bizim için bu kanıtı birinci bölümde *mimesis* III evresine giriş yaptığımız sırada kendimize karşı yönelttiğimizde olduğundan

Üçüncü sonuç: *Varlık ve Zaman*'ın zamanı konu eden bölümünde açıklanan anlamın doğuşu sürecine vurgu yapan süreksizliklere dikkat edildiğinde yorumbilimsel fenomenolojinin zamansallık figürlerini içsel bir *dağılış*a sürükleyip sürüklemediği sorulabilir. Ölümcül zaman, tarihsel zaman ve kozmik zaman bölünmesi epistemolojik düzlemde fenomenolojik zaman ile astronomi, fizik ve biyoloji bilimlerinin zamanı arasında meydana gelen kırılmaya eklendiğinde beklenmedik bir biçimde yorumbilimsel fenomenolojinin çoğulcu, daha doğrusu çoğullaştırıcı eğilimini doğrular. Heidegger bizzat zamanın üç ek-stazına uyguladığı bir ifadeyi kasıtlı olarak tekrar kullanmak suretiyle zamansallaşmanın üç derecesinin eşit oranda kökensel olduğunu ilan ettiğinde bu sorgulamaya giden yolu açar. Halbuki eğer zamansallığın bu üç derecesi eşit oranda kökensel ise gelecek, egzistansiyal Kaygı çözümlemesinin kendisine atfettiği önceliğe zorunlu bir biçimde sahip olamaz. Dolayısıyla bir düzeyden diğerine geçildiğinde sırayla gelecek, geçmiş, şimdiki zaman egemen olur. Bu anlamda şimdiki zamandan yola çıkan Augustinus ile gelecekten yola çıkan Heidegger arasındaki tartışma canlılığını büyük ölçüde yitirir. Hatta şimdiki zaman deneyiminin üstlendiği işlevlerin çok sayıda oluşu bizi fazlasıyla tek anlamlı şimdiki zaman kavramının keyfi bir biçimde ikinci plana atılmasına karşı çıkmaya sevk eder. Heidegger'in geleceği geçmişin ve şimdiki zamanın kaynağı olarak kabul etme önerisine rağmen, hatta zamansallığın en düşük düzeyde özgünlük barındıran figürlerinin *bir kökenden gelişi*ni düzenleyen görünüşte tek bir anlam taşıyan aşağıya doğru ilerleyen sıraya rağmen, zamansallaşma süreci zaman hakkındaki bölümün sonunda çözümlemenin başlangıcında göründüğünden daha radikal bir biçimde farklılaştırmış halde belirir. Gelecek, geçmiş ve şimdiki zamanın zamanın *ek-staz*ları olarak adlandırılabilmesini sağlayan gizli farklılaştırmayı teşhir eden ve açık hale getiren aslında zamansallaşmanın üç figürünün –zamansallık, tarihsellik, iç-zamansallık– farklılaştırılmasıdır.

daha fazla yıkıcı değildir. Döngüsellik yorumbilimsel çözümlemelerin tümü için bir sağlık göstergesidir. En azından bu döngüsellik şüphesi zaman sorusunun taşıdığı aporetiğin hesabına yatırılmalıdır.

4. *Varlık ve Zaman*'ın zamansallığı konu eden bölümünü çalıştıran aporilere gösterilen bu dikkat tarihselliğin yorumbilimsel fenomenolojinin zaman incelemesindeki durumuna son bir kez göz atılmasına olanak tanır.

Tarihsellik hakkındaki bölümün temel zamansallık ve iç-zamansallık bölümleri *arasına* konulması, didaktik bir sergilemenin basitliğini çok gerilerde bırakmış bir aracılık etme işlevinin en açık belirtisidir. Bu aracılık etme işlevinin kapsamı zamanı konu eden yorumbilimsel fenomenolojinin açtığı aporiler alanının kapsamına eşittir. Az önce sorulan soruların sırasını izleyerek öncelikle tarihin fenomenolojik zaman ve astronomi, fizik, biyoloji bilimlerinin zamanı arasında meydana gelen bir kırılmanın oluşturduğu zemin üzerinde yükselip yükselmediğini –kısacası tarihin kendinde bir kırılma bölgesi olup olmadığını– sorabiliriz. Fakat daha önce önerdiğimiz gibi anlamların birbirine karışması bu epistemolojik kesintiyi gideriyorsa tarih iki düşünce rejiminin başkalaştırma ve radikal karşıtlık aracılığıyla birbirinin alanına tecavüz edişinin açık şekilde belirdiği yer değil midir? *Başkalaştırma* aracılığıyla gerçekleşen alışverişler bize bir yandan egzistansiyal çözümlemenin iç-zamansallık düzleminde ortaya çıkardığı tarihlenebilme, zaman dilimi ve kamusallık fenomenlerine, takvimin ve duvar saatinin inşasını yöneten astronomik değerlendirmelere hükmediyor gibi göründü. Halbuki bu başkalaştırmanın tarihselliğin ve iç-zamansallığın niteliklerini kendinde toplaması nedeniyle tarihi etkilememesi olanaksızdır. Öte yandan *radikal karşıtlık* aracılığıyla gerçekleşen alışveriş, ölüme-doğru-olmak acımasızca bizi kapsayan zamanın karşıtı olarak sunulduğunda, bize kökensel zamansallık düzleminde üstünlük sağlıyor gibi göründü. Ölülerin hatırası ve ölümden daha güçlü olan kurumlar, yapılar dönüşümler tarihte karşı karşıya geldiği için, tarih bu noktada yine dolaylı olarak konuyla ilgilidir.

Fakat fenomenoloji ile kozmoloji arasındaki sınır çatışmalarından yorumbilimsel fenomenolojiye içkin uyumsuzluklara geçildiğinde tarihsel olanın zamansallık ve iç-zamansallık arasındaki konumu daha doğrudan bir soruna dönüşür. Tarihsel zamanın ölümcül zaman ve kozmik zaman arasında konum-

lanması hakkında sonuçta ne söylenebilir? Aslında tarihsellik, egzistansiyal çözümlemenin sürekliliği sorgulamaya açıldığında girişimin tamamını belirleyen kritik bir noktaya dönüşür. Pergelin uçları iki zamansallaşma kutbu arasında ne kadar açılırsa tarihselliğin yeri ve rolü o kadar sorunsallaşır. Hem zamansallaşmanın başlıca üç figürünü hem de zamanın üç ek-stazını dağıtan farklılaştırmayı ne kadar sorgularsak tarihselliğin *alanı* da o kadar sorunsallaşır. Kuşkuya, sıkıntıya yol açan bu durumdan bir varsayım doğar: İç-zamansallık edilgenliğimizin ve şeylerin düzeninin birbirine temas ettiği noktayı oluşturuyorsa, tarihsellik fenomenolojinin alanı içinde ölümedoğru-olmayı ve dünyanın zamanını birbirine bağlayan bir köprü olmaz mı? İlerideki bölümlerde bu aracılık etme işlevi, tarihyazımı, anlatıbilim ve fenomenoloji arasında geçen söyleşi tekrar incelenerek aydınlığa kavuşturulacaktır.

*

Bu üç karşılaştırmanın sonunda iki sonuç ortaya koymak isterim: İlk sonuç daha önce birçok kez dile getirildi; buna karşılık ikinci sonuç fark edilmemiş olabilir.

Öncelikle şunu söyleyelim: Zaman *fenomenolojisi*, tarihyazımı ve anlatıbilimle şu andan itibaren gerçekleştireceği söyleşide ayrıcalıklı bir taraf olabiliyorsa bunun nedeni sadece yaptığı keşifler değil, doğurduğu aporilerdir. Zaman fenomenolojisi ilerleme kaydettikçe bu aporiler artış gösterir.

Şunu da ekleyelim: Aristoteles'i Augustinus'un, Kant'ı Husserl'in ve bilginin "sıradan" zaman kavramına bağladığı her şeyi Heidegger'in karşısına koymak suretiyle açtığımız dava, okuyucuların bu sayfalarda görme eğiliminde olabileceği fenomenolojinin açtığı bir dava değildir. Bu dava, "zaman nedir?" sorusuna yanıt arayan refleksif ve spekülatif düşüncenin açtığı bir davadır. Aporiyi dile getiren önermede zaman fenomenolojisine vurgu yapılsa da bölümün sonunda ortaya çıkacak şey daha geniş ve daha dengelidir: Fenomenolojik zaman (şimdiki zaman) tekrar tesis edilmediği sürece kozmolojik zaman (an) düşünülemez, aynı koşul fenomenolojik zama-

nın düşünülebilmesi için de geçerlidir. Bu apori hakkındaki önerme fenomenolojinin sınırlarını aşıyorsa, apori, fenomenolojiyi refleksif ve spekülatif düşüncenin büyük akışı içine yerleştirme hakkını elde eder. Bu nedenle ilk bölüme "zaman fenomenolojisinin aporileri" başlığını değil, "zamansallığın aporetiği" başlığını verdik.

İKİNCİ BÖLÜM

ANLATININ POETİKASI: TARİH, KURMACA, ZAMAN

Soruşturmamızın bu dördüncü ana bölümünün temel varsayımını sınama zamanı geldi. Söz konusu varsayım şu şekilde dile getirildi: *yeniden-biçimlendirme* sorunun çözümü, birlikte ele alınan tarihin ve kurmacanın fenomenolojinin aydınlığa kavuşturduğu zamanın aporilerini bir *anlatı poetikası*yla yanıtlayışında yatar.

Mimesis III[1] başlığı altında toplanan sorunlara dair oluşturulan taslakta *yeniden-biçimlendirme* sorununu tarih ve kurmaca arasında gerçekleşen *kesişmeli göndermeyle* özdeşleştirdik. Beşeri zamanın eylemin ve maruz kalmanın alanında meydana gelen bu kesişmeden kaynaklandığını kabul ettik.

Tarihin ve kurmacanın hedeflerinin bakışımsızlığına riayet etmek için bu hedeflerin kesin bir biçimde *ikiye bölünmüş* [*dichotomique*] kavranışından tekrar yola çıkacağız. Dolayısıyla bu bölümün ilk iki başlığında önce tarihsel anlatının başvurusunun özgüllüğüne, daha sonra kurmaca anlatının özgüllüğüne hak ettiği değeri teslim edeceğiz. Zamanı yeniden-biçimlendirme çalışması sırasında tarih ve kurmaca arasında ortaya çıkan bağlantının paradoksal biçimini sonuna kadar koruyabilmesi için bu yolu izlemek zorundayız. Bu noktada şu savı ileri sürüyorum: tarih, zaman fenomenolojisinin aporilerine sadece yaşanmış zaman ile kozmik zaman arasında aracılık eden bir *üçüncü-zaman* –özgün biçimde tarihsel olan zaman– geliştirerek yanıt verir. Bu savı kanıtlamak amacıyla tarihçinin pratiklerinden ödünç alınan ve *yaşanmış zamanı kozmik zamanda yeniden kayıt altına alan* (takvim, nesiller dizisi, arşivler, belge, iz) *bağlantı işlemleri*ne başvurulacaktır. Bu işlemler tarihçinin pratikleri açısından hiçbir sorun oluşturmaz. Sadece bu pratiklerin zamanın aporileriyle ilişkilendirilmesiyle, tarihin poetik niteliği,

1 *Zaman ve Anlatı*, cilt 1, s. 136 *vd.*

spekülasyonun çektiği sıkıntılar karşısında *tarihsel düşünce* için belirgin hale gelir.

Tarih tarafında yaşanmış zamanın kozmik zamanda tekrar kayıt altına alınması kurmaca tarafında zaman fenonolojisinin aynı aporilerine ilişkin karşıt bir çözümle, yani kurmacanın zaman fenomenolojisinin önemli temaları üzerinde gerçekleştirdiği *imgesel çeşitlemelerle* yanıtlanır. Dolayısıyla tarih ve kurmaca ilişkisi yeniden-biçimlendirme güçleri bakımından I. ve II. başlıkta karşıtlık imiyle belirtilecek. Yine de bu iki başlıkta zaman fenomenolojisi ortak ölçü olmayı sürdürecek. Zira zaman fenomenolojisinin yokluğu durumunda kurmaca ve tarih ilişkisi kesinlikle karar verilemez bir husus olarak kalır.

Daha sonra, III. ve IV. başlıklarda, klasik bir sorunu, yani tarihsel olduğu kadar kurmaca da olan anlatının *gerçeklik*le ilişkisi sorunu mihenk taşı kabul edip tarih ve kurmaca arasındaki *birbirini tamamlama* ilişkisi yönünde adım atacağız. Sorunun ve sorunu çözme biçimlerinin tamamen değiştirilmesi, bizi yeniden-biçimlendirme terimini başvuru terimine tercih etmeye götüren terminoloji değişimini doğrulayacak. Tarih tarafında değerlendirildiğinde klasik başvuru sorunu aslında tarihsel anlatı geçmişte gerçekten meydana gelmiş olaylarla *ilişkilidir* dendiğinde neyin kast edildiğini konu ediyordu. Tam da geçmişe uygulanan "gerçeklik" sözcüğüne atfedilen anlamı yenilemeyi umut ediyorum. Gerçeklik ifadesinin kaderini tarihsel nitelikli üçüncü-zamanının icadına (yaratım ve keşif anlamlarında icad) bağlayarak bu yenileme işlemine en azıdan örtük bir biçimde başlamış olacağız. Fakat yaşanmış zamanın kozmik zamanda tekrar kayıt altına alınmasının sağlayabileceği güvenlik, daha önce olmuş, *"gerçek"* olmuş ancak artık mevcut olmayan bir geçmiş düşüncesini izleyen paradoksla karşı karşıya gelindiğinde ortadan kalkar. Bu paradoksun yöntemde gerçekleştirilen bir iyileştirmeyle tarihsel yönelmişliği konu edinen incelememizin[2] dışında tutulmasına özen gösterildi. Olay kavramıyla karşılaştığımızda, tarihsel açıklama ile olayörgüsü aracılığıyla biçimlendirme arasındaki ilişkiyi konu edinen soruş-

2 *Zaman ve Anlatı II*, s. 147.

turmanın sınırları içinde kalmak için, olaya ilişkin epsitemolojik kriterleri ontolojik kriterlerden ayırmayı tercih etmiştik. "Gerçek" geçmiş kavramıyla tekrar ön plana çıkan bu *ontolojik* kriterlerdir. Aslında "gerçek" geçmiş kavramı, tarihçinin gerçekleştirdiği inşaların bir gün "gerçekten" olmuş şeye az çok yaklaşan *yeniden inşalar* olduğunu iddia etmesine olanak sağlayan örtük bir ontoloji tarafından desteklenir. Her şey sanki tarihçi geçmişteki insanlara, ölülere bir *borç*la bağlı olduğunu biliyormuş gibi gelişir. Epistemolog tarihçilerin, en militan "inşaacılık" [*"constructivisme"*] yaklaşımıyla ortadan kaldırmayı başaramadığı bu örtük "gerçekçiliğin" ön kabullerini aydınlatmak felsefi refleksiyonun görevidir. Tarihin inşaaları ile bu inşaların tekabül ettiği şey, yani bıraktığı izlerde hem ortadan kaldırılan hem de korunan bir geçmiş arasındaki ilişkilere *temsil etme* (veya *yerini tutma*) [*représentance* (ou *lieutenance*)] adını vereceğiz. Bu temsil etme (veya yerini tutma) kavramından kaynaklanan paradoks bende naif "gerçek" geçmiş kavramını Platon'un *Sofist* diyaloğundan özgürce esinlenen bazı "büyük türler"le, yani Aynı'yla, Başka'yla ve Benzer'le sınama fikrini oluşturdu. Bu temsil etme diyalektiğinden "gerçek" geçmiş kavramını hüsrana uğratan paradoksu çözmesini değil, geçmişe uygulanan "gerçek" kavramını sorunsallaştırmasını beklediğimizi hemen belirtelim. Kurmaca tarafında temsil etme ilişkisine tekabül ettiği söylenebilecek bir "gerçek"le ilişki var mıdır? İlk bakışta bu son ilişkinin, kurmaca tarafından tasarlanan kişilerin, olayların, olayörgülerinin "gerçek dışı" oluşu nedeniyle tekabül edebileceği hiçbir şey yok gibi görünür. "Gerçek" geçmiş ile "gerçek dışı" kurmaca arasındaki uçurum aşılamaz gibidir. Oysaki daha incelikli yürütülen bir soruşturma "gerçek" ve "gerçek dışı" arasındaki bu başlangıç düzeyine ait ikiye bölünmede duramaz. III. başlıkta hangi güçlüklerle karşı karşıya kalma pahasına "gerçek" geçmiş ideasının korunabileceğini ve bu idenin hangi diyalektik işleme tabi kılınması gerektiğini öğreneceğiz. Aynı şey bakışımlı bir biçimde kurmaca ögelerin "gerçek dışılığı" için de geçerlidir. Bu ögelerin "gerçek dışı" olduğu söylendiğinde, bu ögeler sadece olumsuz açıdan belirlenmiş olurlar. Kurmacanın etkileri, kurmacanın

yaşamı ve örfleri açığa çıkaran ve dönüştüren olumlu bir işleve sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla araştırma şimdi *etki kuramı*na doğru yönlendirilmelidir. *Zaman ve Anlatı* III'ün sonunda ikamet edebileceğimiz ve özgün potansiyellerimizin tümünü geliştirebileceğimiz dünya anlamında metnin dünyası kavramını söylemimize dahil ettiğimizde bu yöndeki yolu yarılamıştık.[3] Fakat metnin dünyası henüz sadece içkinlikteki bir transandansı oluşturur. Bu bakımdan metne dair bir şeydir. Yolun geriye kalan diğer yarısını metnin kurmaca dünyası ile okurun fiili dünyası arasında *okuma*nın gerçekleştirdiği aracılık oluşturur. Kurmacanın etkileri, açığa çıkarma ve dönüştürme etkileri, özü itibariyle okumanın etkileridir.[4] Edebiyat, okumadan geçerek yaşama, yani varoluşun eyleme ve maruz kalma alanına geri döner. Dolayısıyla *temsil etme* ilişkisinin kurmacanın alanındaki eşdeğerini oluşturan *uygulama* ilişkisini okuma kuramı içinde belirlemeye çalışacağız.

Tarihin ve kurmacanın iç içe geçişi hakkındaki soruşturmamızın son aşaması bizi basit ikiye bölünmenin, hatta tarihin ve kurmacanın sahip olduğu zamanı yeniden-biçimlendirme güçleri bakımından birbirine yakınlığının ötesine, yani birinci ciltte tarih ve kurmaca arasında gerçekleşen çapraz başvuru adını verdiğimiz sorunun merkezine taşıyacak[5]. Daha önce birçok kez açıkladığımız nedenlerden dolayı insani eylem ve maruz kalma düzlemine tarihin ve kurmacanın birlikte yaptığı etkileri dile getirmek için *çapraz yeniden-biçimlendirme* ifadesini kullanmayı tercih edeceğiz. Bu nihai sorunsala ulaşmak için okuma uzamını grafik olanın her türünü (hem tarihyazımını hem de edebiyatı) kapsayacak biçimde genişletmek gerekir. Bu genişlemenin bir sonucu olan *genel etki kuramı* bütün kapsamıyla ele alınan anlatının eylemi yeniden-biçimlendirme çalışmasının nihai *somutlaşma* aşamasına kadar izlenebilmesine olanak sağlayacak. Bir anlatı kipi olarak tarihin ve kurmacanın birbirlerinden ödünç aldıkları sayesinde zamanı nasıl yeniden-biçimlendirdiğini göstermek önemli bir sorun oluşturacak. Karşılıklı

3 *Zaman ve Anlatı*, cilt III, IV. başlık.
4 *Zaman ve Anlatı*, cilt I, s. 147-149.
5 *Age*, s. 149-157.

ödünç alınanlar şundan ibaret olacaktır: Tarihsel yönelmişlik ancak temelini anlatısal imgelemde bulan *kurmacalaştırma*nın kaynaklarını hedefine dahil ettiğinde gerçekleşebilir, Oysaki kurmaca anlatının yönelmişliği ancak fiili geçmişi tekrar inşa etme girişimlerinin kendisine sağladığı *tarihleştirmenin* kaynaklarını bakışımlı bir biçimde üstlenerek eylemin ve maruz kalışın saptanması ve dönüştürülmesi yönündeki etkilerini üretebilir. Beşeri zaman adı verilen ve aslında anlatılan (öykülenen) zamandan başka bir şey olmayan şey, kurmaca anlatının tarihleştirilmesi ve tarihsel anlatının kurmacalaştırılması arasındaki özel alışverişten doğar. Bu bölümün V. başlığı birbiri içine geçmiş bu iki hareketin karşılıklı içselliğine vurgu yapacaktır.

Geriye anlatının yeniden-biçimlendirdiği zamana *kolektif bir tekil* adını vermemizi sağlayan bütünleştirme sürecinin doğasını sorgulamak kalacak. Bu sorgulama *Anlatılan* (öykülenen) *Zaman* bölümünün son iki başlığında yürütülecek.

Kurmaca olduğu kadar tarihsel de olan anlatı tarafında zamanın bir-olma ön kabulüne yanıt verenin ne olduğunu bulmaya çalışacağız. "Tarih" sözcüğüne dair yeni bir anlam bu aşamada ortaya çıkacak. Bu yeni anlamıyla tarih, tarihyazımı ve kurmaca ayrımını aşarak ve *tarihsel bilinç* ve *tarihsel durum* terimlerini en uygun eşanlamlılar olarak kabul eder. Destandan modern romana, efsaneden [*légende*] tarihyazımına kadar tüm gelişmeleri kapsayan anlatı işlevi, bütün boyutlarıyla değerlendirildiğinde, tarihsel *durumu* yeniden-biçimlendirme ve bu durumu tarihsel *bilinç* düzeyine yükseltme tutkusuyla tanımlanır. Soruşturmamızın sonunda "tarih" teriminin kazanacağı bu yeni anlam, sözcüğü inceleyen anlambilim tarafından doğrulanır. Bu sözcük en azından iki asırdan beri çok sayıda dilde hem olayların akışının bütünlüğüne hem de bu akışa ilişkin anlatıların bütününe işaret eder. "Tarih" sözcüğünün bu iki anlamı dilin üzüntü verici muğlaklığından kaynaklanmaz; içinde bulunduğumuz tarihsel duruma dair sahip olduğumuz global bilincin temelini oluşturan bir başka ön kabulu doğrular. Bu bilinç, "zaman" sözcüğü gibi "tarih" teriminin de hem anlatı tarih düzeyinde hem de fiili tarih düzeyinde yürümekte olan

iki bütünleşme sürecini kapsayan bir kolektif tekile işaret ettiğinin fark edilmesini sağlayan bilinçtir. Böylece üniter tarihsel bilinç ve aynı zamanda bölünemez olan tarihsel durum arasındaki bu bağıntı anlatının zamanı yeniden-biçimlendirmesi hakkındaki soruşturmamızın son konusunu oluşturur.

Okuyucu sorunun bu biçimde formülleştirilmesinin Hegel'in damgasını taşıdığını kolaylıkla fark edecektir. Bu yüzden *Hegel'e değinme*yi zorunlu kılan nedenlerin ve *Hegel'i terk etme*ye götüren daha güçlü nedenlerin incelenmesi gerekliliğinden kaçınabileceğimizi düşünmedik. Bu, sondan bir önceki başlığımızın konusunu oluşturacaktır.

Eğer bizim de inandığımız gibi tarihsel durum bir bütünleştirme süreci olarak düşünülmesi gerekiyorsa; gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman arasında ne tür bir *mükemmellikten yoksun aracılığın* Hegel'in *tam aracılığı*nın yerini alabileceğini söylemek gerekecektir. Bu soru tarihsel bilince dair bir yorumbilimin, yani tarihsel anlatı ile kurmaca anlatının birlikte ele alındığında her birimizin eyleyen ve maruz kalan olarak fiili tarihe *aidiyeti*yle yürüttüğü ilişkiyi yorumlama etkinliğinin alanına girer. Bu yorumbilim, fenomenolojiden ve zaman hakkındaki kişisel deneyimden farklı olarak zamanın üç büyük ek-stazını, yani bekleme ufku etkisi altındaki geleceği, geleneğin etkisi altındaki geçmişi, vakitsiz olanın etkisi altındaki şimdiki zamanı ortak tarih düzeyine eklemlemeyi ister. Böylece Hegel'in bütünleştirme sürecine kazandırdığı atılım tamamlanmış bir bütünlüğe erişme arzusuna hiçbir tavizde bulunulmadan korunacaktır. Anlatının zamanı yeniden-biçimlendirme çalışması beklenti, gelenek ve vakitsizce ortaya çıkan şimdiki zaman arasında gerçekleşen bu *göndermeler* oyunuyla sona erecektir.

Zaman ve anlatı arasındaki bağıntı, anlatıyı zamanın birliği ön kabulü karşısında bütünleştirme işlevi açısından değerlendirdiğimizde, tarihyazımının ve kurmaca anlatının başvuru nitelikli hedeflemelerinin iç içe geçişi bağlamında değerlendirdiğimizdeki kadar uygunluk gösterir mi? Bu soruyu sonuç bölümüne saklıyoruz. Bu soru zamanın aporilerini bir anlatı poetikasıyla yanıtlama girişimimizin *sınırları* hakkında gerçekleştirilecek eleştirel bir refleksiyonun alanına girer.

1
Yaşanmış Zaman ve Evrensel Zaman Arasında: Tarihsel Zaman

Tarih felsefesi hakkında yürütülen tartışmanın geldiği son noktada sadece evrensel tarih hakkındaki Hegelci tarzda bir spekülasyon ile Fransız tarihyazımında veya anglosakson analitik tarih felsefesinde karşımıza çıkan tarihin yazımına ilişkin bir epistemoloji arasında tercih yapılabileceği kabul edilir. Bir üçüncü seçenek zaman fenomenolojisinin aporilerinin tekrar tekrar düşünülmesiyle ortaya çıkar. Bu üçüncü seçenekte *tarihsel zamanın fenomenolojik zaman ve fenomenolojinin oluşturmayı başaramadığı dünyanın zamanı, nesnel zaman veya sıradan zaman olarak adlandırılan zaman arasındaki yeri üzerinde durulur.*

Tarihin, zamanı yeniden-biçimlendirme hususundaki yaratıcı yeteneği ilk olarak yaptığı icatlarla, takvim, nesillerin birbirini izlediği düşüncesi ve buna bağlı olarak çağdaşların, öncellerin ve ardılların üçlü egemenliği düşüncesi benzeri bazı *düşünce araçları*nı kullanmasıyla ve bunlara ek olarak özellikle arşivlere, belgelere ve izlere başvurmasıyla açığa çıkar. Bu düşünce araçlarının dikkat çekici yanı, yaşanan zaman ve evrensel zaman arasında bağlayıcı rolü oynamalarıdır. Bu nedenle tarihin *poetik* işlevini doğrularlar ve zamanın aporilerini çözmeye çalışırlar.

Bununla birlikte, tarih bilinci hakkındaki yorumbilime yaptıkları katkı tarihsel bilginin epistemolojisi alanına artık ait olmayan refleksif bir çalışmanın sonunda ortaya çıkar. Bu

bağlayıcılar [*connecteurs*], az önce dile getirildiği gibi, tarihçi için basit düşünce araçları olarak kalır. Tarihçi kullanımının olanaklılık, daha doğrusu *anlamlılık* koşullarını sorgulamadan bu araçları kullanır. Oysaki bu koşullar sadece bu koşulların işleyişi zamanın aporileriyle ilişkilendirildiğinde ortaya çıkar. Tarihçinin bu aporileri sorgulaması gerekmez.

Aslında yaşanmış zamanı ve evrensel zamanı birbirine bağlayan öğelerin ortak özelliği soruşturmamızın ikinci bölümünde betimlenen anlatı yapılarını *evrene geri kazandırma*larıdır. Bu, onların tarihsel zamanın yeniden-biçimlendirilişine yaptıkları katkıyı oluşturur.

1. Takvim zamanı

Takvim zamanı tarihçinin *pratiğ*inin yaşanmış zaman ile kozmik zaman arasında kurduğu ilk köprüdür. Zamana ilişkin iki perspektifin hiçbirine ayrıcalıklı biçimde ait olmayan bir yaratımı meydana getirir. Perspektiflerden birine ya da diğerine katıldığında takvim zamanının *kurumsallaşması bir üçüncü-zamanın icadını oluşturur.*

Bu üçüncü-zamanın birçok açıdan tarihçinin pratiğini gölgede bırakan bir öğeden başka bir şey olmadığı ve kurumsallaşmayla, hele hele icadla adlandırılmasının uygun olmadığı doğrudur. Bu öğeye genel ve kaba bir biçimde sadece *mitsel zaman* [*temps mythique*] terimi işaret edebilir. Bu noktada bir yandan destanı öte yandan tarihyazımını anlatı hakkındaki soruşturmamızın çıkış noktası olarak benimsediğimizde, kendimize girmeyi yasakladığımız bir alana temas etmiş oluyoruz. Çözümlememiz başlarken iki anlatı kipi arasındaki kırılma zaten çok önceden tüketilmiş bir durumda bulunuyor. Mitsel zaman bizi bu kırılmanın öncesine, zaman sorunsalının belirli bir noktasına geri götürür. Zaman sorunsalının bu aşamasında zaman bir yandan dünyayı, öte yandan insani varoluş olarak adlandırdığımız şeyin bütününü kapsamaya devam eder. Mitsel zaman daha önce Platon'un *Timaios* diyaloğunda, Aristoteles'in *Fizik* başlıklı eserinde yaptığı kavram-

sal çalışmalarda biçimlenmişti. Bu kavramsal çalışmanın izine Anaksimandros'un ünlü aforizmasında işaret ettik.[1] Ancak bütün takvimlerin oluşumunu yöneten dayatmaların *kökeni*ne mitsel zamanda rastlıyoruz. Dolayısıyla tüm gerçekliği *kapsayan* –bu, Aristoteles'in *Fizik*'te muhafaza ettiği bir sözcüktür–[2] bir "büyük zaman"nın mitle beraber düşünülmesini sağlamak için ölümcül zaman, tarihsel zaman, kozmik zaman parçalanmasının ötesine geçmemiz gerekiyor. Bu parçalanma spekülasyona başladığımızda çok önceden tüketilmiş durumda bulunuyordu. Toplumların zamanını –ve toplum içinde yaşayan insanların zamanını– kozmik zaman aracılığıyla belirlemek bu "büyük zaman"ın en önde gelen işlevini oluşturur. Aslında düşünceyi ineklerin tümünün gri renkli gözükeceği bir sisle çevirmekten çok uzak olan mitsel zaman zamana tek ve global bir *ritim* kazandırır. Bunu ise büyük göksel döngüler, biyolojik tekrarlanışlar ve toplumsal yaşamın ritimleri gibi farklı süre döngülerini birbirine tabi kılarak gerçekleştirir. Mitsel temsiller [*représetations mythiques*] takvim zamanının kurumsallaşmasına bu yolla katkıda bulunmuştur.[3] Mitsel *temsil*den söz ederken

1 Bkz. yukarıda s. 31.

2 Aristoteles, *Fizik*, IV, 12, 220 b 1 - 222 a 9.

3 Gerçekleştireceğimiz çözümleme takvimin kurumsallaşmasının *evrensel* veçhesine bağlı kalması bakımından aşkınsal nitelikli bir çözümleme olarak değerlendirilebilir. Bu yüzyılın başında ortaya çıkan Fransız sosyoloji ekolünün uyguladığı genetik yaklaşımı dışlamaz ancak ondan ayrılır. Genetik yaklaşım takvim sorununu sıradan kavramların ve bu kavramlar arasında özellikle sıradan zaman kavramının toplumsal kökeni çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla bu noktada beliren tehlike kolektif bilincin Plotinus'un *Noûs* kavramında olduğu gibi tüm kavramların kaynağına dönüştürülmesidir. Bu tehlike Durkheim'ın *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, PUF, tekrar basım 1968) başlıklı eserinde en üst düzeye ulaşır. Durkheim'a göre toplumsal köken ve dinsel köken birbirine karışma eğilimi gösterir. Bu tehlike Maurice Halbwachs'ın daha sonra *Mémoire collective* (*age*) başlığıyla yeniden basılmış *Mémoire et Société* (*age*) başlıklı eserinde daha düşük bir düzeydedir. Halbwachs'ın bu eserinde kavramların doğuşuna ilişkin tasarı, kolektif hafıza toplumun bütünü yerine yakındaki bir gruba atfedilmek suretiyle daha mütevazı önermelere geri götürülür. Fakat kökene ilişkin sorunlar *yapı*ya ilişkin sorunların kusursuz bir biçimde ortaya konulmasına fırsat tanır. Durkheim zaman kavrayışına içkin birbirinden ayrı olan anların farklılaştırılması hakkında şunları yazar: [Bu farklılaştırma] "sadece geçmiş hayatımıza dair kısmi ya da tam bir anma töreninden ibaret değildir. Soyut ve kişisel olmayan bir çerçeve hem bireysel varoluşu hem de insanlığın varoluşunu kapsar. Bu sonsuz bir tablodur ve bu tabloda süre tinin bakışı al-

ayrıca *mit* [*mythe*] ve *ayin* [*rite*] bağlantısını gözardı etmek gerekir.[4] Aslında mitsel zaman ayin aracılığıyla dünyanın zamanının ve insanların zamanının ortak kökü olarak kendisini gösterir. Ayin periyodik olma özelliği sayesinde sıradan eylemin ritimlerinden daha geniş ritimlere sahip olan bir zamanı dile getirir. Eylemi bu şekilde ritimlendirerek sıradan zamanı ve insanların kısa yaşantısının her birini geniş kapsamlı bir zamana yerleştirir.[5]

tında sergilenir. Meydana gelmesi mümkün olan olaylar basit ve belirlenmiş kerteriz noktalarına göre bu tabloya yerleştirilebilir... Bu kadarı dahi böylesi bir organizasyonun kolektif olması gerektiğinin kısmen fark edilmesini sağlar" (*les Formes élémentaires de la vie religieuse*, "Introduction", s. 14-15). Takvim bu kolektif hafızaya uygun bir araçtır: "Takvim kolektif etkinliğin ritmini dile getirir ve aynı zamanda bu etkinliğe düzenlilik kazandırır" (*ay.y.*). Genetik sosyoloji bu şekilde kökeninden ziyade bir anlama sahip oluşlarını ortaya çıkardığımız tarihte kullanılan bağlantılandırma öğelerinin betimlenişine çok önemli bir katkıda bulunur. Aynı şey bugün dahi kabul gören Jülyen-Gregoryen takvimi gibi takvimlerin kurumsallaşma *tarihi* hakkında yürütülen araştırmalar için de geçerlidir (bkz. P. Couderc, *Le Calendrier*, Paris, PUF, coll. "Que sais-je?", 1961).

4 René Hubert, "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions* içinde, Paris, Alcan, 1909. Hubert bu çalışmasında *bayram* [*fête*] kavramına çok önem verir. Bu konuda bayramların düzenli aralıklarla kutlanması gerekliliğine dayanan "kritik tarihler" kavramını oluşturur. Bu kritik tarihler arasındaki aralıkların bayramların yaygınlaşmasıyla belirlenmesi ve tekrarlanışıyla eşdeğerli hale gelmesi de bir o kadar önemlidir, ancak şu şerhi düşmek kaydıyla: Büyü ve din için takvimin işlevi zamanı ölçmekten ziyade zamana belirli bir ritim kazandırması, bazı kamusal ve özel etkinliklerin yapılamasının uygun ve uygun olmadığı günlerin ardışık hale gelmesini sağlamasıdır.

5 Georges Dumézil, "Temps et Mythe", *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1935-1936. Dumézil bu önemli metninde, mit ve ayin arasındaki farklar ne olursa olsun, öncelikle mitsel zamanın "çok geniş bir kapsama" sahip olduğuna vurgu yapar. Mitin kendileri de periyodik olma özelliği taşıyan olaylar hakkındaki anlatıyı oluşturduğu durumda ayin mitin periyodik oluşunu ayinin periyodik oluşuyla uyumlu hale getirir. Efsanenin periyodik nitelik taşımayan olayları aktardığı durumda ise bu kurucu olaylar etkileme güçlerini eylemin zamanından daha geniş bir kapsama sahip olan bir zamanda gösterirler. Ayin bu noktada bir kez daha efsanevi olayın bu geniş kapsamlı etkisi ile taklit arasındaki denkliği, söz konusu olan geçmişteki bir olaysa anmayla; söz konusu olan gelecekte meydana gelecek olaylarsa önceden biçimlendirme ve hazırlamayla sağlar. Tarihsel bilinci konu eden bir yorumbilimde anma, fiili hale getirme ve önceden biçimlendirme, geçmişin gelenek olarak, şimdiki zamanın fiili durum olarak, geleceğin bekleme ufku ve eskatoloji olarak ritimlendirilişini vurgulayan üç işlevdir (*bkz.* aşağıda VI. başlık).

*Mit*in ve *ayin*in birbirine karşıt unsurlar olarak sunulması gerekseydi mitin sıradan zamanı (ve aynı zamanda uzamı) *genişlettiği* söylenebilirdi. Oysaki ayin mitsel zamanı yaşamın ve eylemin dünyevi alanına *yaklaştırır*.

Din sosyolojisinin ve dinler tarihinin takvim zamanının aracılık işlevi hakkında yaptığımız çözümlemeyi ne şekilde güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda iki yaklaşımı birbirine karıştırmak ve genetik açıklamayı anlamın anlaşılması saymak istemeyiz. Böyle yaparsak ikisine birden haksızlık etmiş oluruz. Mitsel zaman bizi sadece açıkça sınırlandırıcı olan koşullar bağlamında ilgilendirir. Mitsel zamanın belki de fazlasıyla türdeş olan işlevlerinden sadece dünyanın düzenine ilişkin spekülatif işlevini elde tutuyoruz. Ayinlerin ve bayramların sırayla birbirinin yerine geçişi çerçevesinde ise dünyanın düzeni ve sıradan eylemin düzeni arasında sadece pratik düzlemde tesis ettikleri denkliği elde tutuyoruz. Kısacası sadece mitin ve ayinin, eyleyen ve maruz kalan bireylerin yaşantısını merkeze alan sıradan zamanın görünür gökyüzünde çizilen dünyanın zamanıyla bütünleşmesine yaptığı katkıyı elde tutuyoruz. Takvimin kurumsallaşmasının tabi olduğu *evrensel* koşulların açıkça kavranması bu noktada din sosyolojisi ve karşılaştırmalı dinler tarihinin sağladığı bilgilerin sınıflandırılmasına rehberlik eder. Bu rehberlik, din sosyolojisinin ve karşılaştırmalı dinler tarihinin takvim zamanının oluşumu konusunda tereddütle ilerleyen kavrama işlemine sağladığı ampirik doğrulamanın karşılığıdır.

Takvim zamanını ruhun zamanı ile kozmik zaman arasında yer alan bir *üçüncü-zaman*a dönüştüren bu evrensel oluşumdur. Émile Benveniste'in "Le langage et l'expérience humaine"[6] başlıklı çalışmasında yaptığı açıklamalar bu oluşumun kurallarını ortaya çıkarırken bana rehberlik edecek. Büyük dilbilimci için takvim zamanının icadı öylesine özgündür ki bu icada özel bir isim verir: "*Süreğen* zaman" [le "temps *chronique*"]. Bu özel adlandırmayla amaçlanan, sözcüğün kendisinde gizlenmiş ikileniş aracılığıyla, "hem dünya görüşümüzde hem de

6 É. Benveniste, "Le langage et l'expérience humaine", *Problème du langage*, Paris, Gallimard, coll. "Diogène", 1996.

kişisel varoluşumuzda tek bir zaman bulunduğunu, onun da bu zaman olduğunu" göstermektir (*Problème du langage, age*, s. 5). (Dünya ve kişisel varoluşa yapılan ikili başvuru fark edilecektir). Aşkınsal olarak nitelendirilebilecek bir refleksiyonun genetik araştırmadan ayırt edilebilmesi için önemli olan husus şudur: "Her kültürde ve her çağda şu veya bu şekilde süreğen zamanı nesneleştirmek için çaba harcandığını saptıyoruz. Bu, toplumların yaşamı ve toplamdaki bireylerin yaşamı için zorunlu bir koşuldur. Toplumsallaşmış bu zaman, takvimin zamanıdır" (s. 6).

Bütün takvimlerin ortak üç özelliği vardır. Bu özellikler bir arada süreğen zamanın hesaplanışını veya bölümlenişini oluştururlar:

— Yeni bir çağ başlattığı kabul edilen kurucu olay (İsa'nın veya Buda'nın doğumu, Hicret, şu veya bu hükümdarın başa geçmesi vb.) *eksen unsuru* belirler. Bütün olaylar hesaplamanın sıfır noktasını temsil eden bu eksen unsurdan hareketle tarihlendirilir;

— Zaman başvuru eksenine göre *iki yön*de, yani geçmişten şimdiki zamana ve şimdiki zamandan geçmiş zamana doğru incelenebilir. Yaşamımız bakışımızla düzeyine indiğimiz ya da çıktığımız bu olayların bir parçasıdır. Bütün olaylar bu şekilde tarihlendirilebilir;

— Son olarak "kozmik fenomenlerin sabit aralıklarla tekrarlanışının adlandırılmasını sağlayan ölçü *birimleri repertuarı* kesinleştirilir" (s. 6). Astronomi bu sabit aralıkları adlandırmaya değil, belirlemeye yardımcı olur. Gün güneşin doğuşu ve batışı arasında geçen süreyle, yıl güneşin kendi yörüngesi etrafındaki hareketini tamamlama süresiyle ve mevsimlerin süresiyle, ay ayın ve güneşin iki kez karşılaşması arasında geçen süreyle belirlenir.

Takvim zamanının ayırt edici bu üç özelliğinde hem Antik çağ düşünürlerinin çok iyi bildiği fiziksel zamanla açık bir yakınlık hem de Plotinus ve Augustinus öncesi gerektiği gibi nesneleştirilememiş yaşanmış zamandan örtük biçimde yapılan alıntılar bulabiliriz.

Takvim zamanının fiziksel zamanla olan yakınlığını

fark etmek zor değildir. Takvim zamanı fiziksel zamandan Aristoteles'in ve Kant'ın fiziksel zamana atfettiği nitelikleri ödünç alır. Benveniste takvim zamanının "tek biçimli, sonsuz, doğrusal, istenirse parçalanabilen bir süreklilik" olduğunu söyler (*ay.y.*). Hem Kant'ın *Deneyimin Analojileri* öğretisine hem de Aristoteles'in *Fizik* başlıklı eserine dayanarak şunu ekleyeceğim: Takvim zamanı istenirse parçalanabilir olması bakımından şimdiki zaman anlamından yoksun sıradan anların kaynağını oluşturur. Harekete ve nedenselliğe bağlı olması bakımından ise önce ve sonra ilişkisinde bir yöne sahiptir, ancak geçmiş ve gelecek arasındaki karşıtlığı bilmez. Takvim zamanının belirli bir yöne sahip oluşu gözlemcinin onu iki yönde inceleyebilmesini sağlar. Bu anlamda inceleyen bakışın *iki* boyutlu oluşu şeylerin akışının *tek* yönlü oluşunu varsayar. Son olarak takvim zamanı doğrusal bir süreklilik olması bakımından ölçülebilirlik, yani doğal fenomenlerin tekrarlanışıyla ilişkilendirilmiş eşit zaman aralıklarını sayısallaştırma olanağı sağlar. Astronomi bu tekrarlanışın yasalarını, gökcisimlerine, özellikle de güneşe ve aya özgü hareketlerin düzenliliğini ve periyodikliğini her geçen gün daha da kesin bir biçimde gözlemlemek suretiyle ortaya çıkaran bilimdir.

Fakat takvim zamanı *hesaplaması*[7] fiziksel zaman kavramına bir anlam kazandıran astronomik fenomenlerde temellendirilse de, fizik ve astronomi, takvim zamanının bölünmesini düzenleyen *ilke*yi kavrayamaz. Benveniste bütün takvimlerde bulunan ortak özelliklerin hesaplamanın sıfır noktasının belirlenişinden "kaynaklandığını" söylerken haklıdır.

Bu noktada ödünç veren, tek biçimli, sonsuz, doğrusal sürekliliğin istenirse parçalanabilir olma özelliğinden türemiş sıradan andan ayrı olan fenomenolojik şimdiki zaman kavramıdır. Bir yarını ve bir dünü olanaklı kılan bugüne ve fenomenolojik şimdiki zaman kavramına sahip olmasaydık geçmiş dönemle hiçbir bağı olmayan ve daha önce meydana gelen her şeyden tamamen farklı bir süreci başlatan yeni bir olay düşüncesine en ufak bir anlam veremezdik. Aynı durum *iki*-yönlü

7 Temellendirme [*étayage*] kavramını Jean Granier'den ödünç alıyorum. Jean Granier, *le Discours du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, s. 218 *vd.*

inceleme için de geçerlidir: Canlı bir tutma ve geleceğe yönelim deneyimine sahip olmasaydık, tamamlanmış olaylardan oluşan bir diziyi *katetme* düşüncesine sahip olamazdık. Dahası yaklaşık-şimdiki zaman [*quasi-présent*] düşüncesine sahip olmasaydık, Benveniste'in çok haklı olarak "geçmişten şimdiki zamana veya şimdiki zamandan geçmişe" (s. 6) doğru gerçekleştiğini söylediği iki yönde katetmeye dair bir kavrama sahip olamazdık. Yaklaşık-şimdiki zaman düşüncesinden tekrar anımsanan anın kendine özgü tutma ve geleceğe yönelme barındıran şimdiki zaman olarak nitelendirilebilmesini anlıyorum. Burada söz konusu olan şimdiki zaman çerçevesinde Husserl'in tutma veya yakın zamanda gerçekleşmeden ayırt ettiği tekrar anımsama bir dizi tutmayı tutan bir tutmaya dönüşür, yaklaşık bir şimdiki zaman hakkındaki geleceğe yönelimler canlı şimdiki zaman hakkındaki tutmaları birbirleriyle yeniden kesiştirir. Ancak bir an "şimdi", bugün, dolayısıyla şimdiki zaman olarak belirlenmedikçe fiziksel zamanda şimdiki zaman, dolayısıyla geçmiş ve gelecek olamaz. Ölçü ise Augustinus'un çok doğru bir biçimde beklemenin kısalması, anımsamanın uzaması olarak betimlediği deneyime eklenir. Husserl bu betimlemeyi yakın ve uzak olanın niteliksel farklarını dile getiren silinerek kayboluş, akış, kaçış gibi eğretilemelerin yardımıyla yeniden ele alır.

Fakat fiziksel zaman ve psikolojik zaman süreğen zamanın sadece iki şekilde temellendirilmesini sağlar. Süreğen zaman hem fiziksel zamanın hem de psikolojik zamanın kaynaklarını aşan özgün bir yaratımdır. Eksen işlevi gören unsur –diğer unsurlar eksen işlevine sahip bu unsurdan türer– hem sıradan anı hem de şimdiki zamanı barındırıyor olsa da ne birincisi ne de ikincisidir. Benveniste'in not ettiği gibi, bu "öylesine önemli bir olaydır ki şeylerin akışına yeni bir yön verdiği kabul edilir". Zamanın kozmik ve psikolojik veçheleri eksen unsurdan hareketle yeni bir anlam kazanır. Bir yandan bütün olaylar zamanda eksen unsurla arasındaki yıl, ay ve gün birimleriyle ölçülen mesafeye veya eksen unsurla arasındaki mesafe bilinen bir başka unsura (Bastille hapishanesinin yıkılışından otuz yıl sonra) göre belirlenen bir *konum* edinir. Öte yandan yaşamı-

mızı oluşturan olaylar tarihlendirilmiş olaylara göre bir *durum* edinir: "Tarihin neresinde bulunduğumuzu, meydana gelmiş şeylerin ve daha önce yaşamış insanların sonsuz ardışıklığında bize ait olan yeri söylerler" (s. 7). Böylece kişilerarası yaşamı oluşturan olayların her birini diğerlerine göre konumlandırma olanağına kavuşuruz. Fizik düzlemindeki eşzamanlılık takvim zamanında çağdaşlığa, aynı anda, yani aynı tarihte meydana geldiklerini söyleyebileceğimiz bütün bir araya gelişler, bütün işbirlikleri, bütün çatışmalar için kerteriz noktasına dönüşür. Yine verilen tarihe göre dinsel veya sivil bir araya gelişler için önceden çağrıda bulunulabilir.

Eksen işlevi gören unsurun takvim zamanına sağladığı özgünlük takvim zamanının hem fiziksel zamana hem de yaşanmış zamana "dışsal" olduğunu ilan etmeye olanak sağlar. Bir yandan bütün anlar eksen unsur rolüne adaylıkta eşit hakka sahiptir. Öte yandan takvimdeki şu veya bu günün geçmiş, şimdiki zaman veya gelecek olduğunu hiçbir şey söyleyemez. Aynı tarih bir anlaşmanın hükümlerinde gördüğümüz gibi gelecekte gerçekleşecek bir olaya veya tarihsel olayların kronolojik olarak sunumunda karşılaştığımız gibi geçmişteki bir olaya işaret edebilir. Yine Benveniste'ten öğrendiğimiz gibi şimdiki zamana sahip olabilmek için birisinin konuşması gerekir. Böylece olay ve olayı dile getiren söylemin örtüşmesi şimdiki zamana işaret eder. Öyleyse süreğen zamandan hareketle yaşanmış zamana ulaşmak için söyleme başvuran dilbilimin zamanından geçmek gerekir. Bu nedenle dile getiriliş tarihi bilinmiyorsa bir tarihin tam olarak ve açık biçimde ne geçmişe ne de geleceğe ait olduğu söylenebilir.

Takvime atfedilen fiziksel olaylara ve yaşanmış olaylara dışsal olma niteliği sözcük dağarcığı düzleminde süreğen zamanın özgüllüğünü ve zaman hakkındaki iki perspektife aracılık etme rolünü dile getirir. Takvime atfedilen bu dışsallık niteliği yaşanmış zamanı kozmolojikleştirir, kozmik zamanı insanileştirir. Bu yolla anlatı zamanının dünyanın zamanında yeniden kayıt altına alınmasına katkıda bulunur.

Bilinen bütün takvimlerin yerine getirdiği "zorunlu koşullar" bunlardır. Bu koşulları aydınlığa kavuşturmak takvimin

yerine getirdiği toplumsal işlevler hakkında tarihsel ve sosyolojik incelemelerde bulunmayı dışlamayan aşkınsal nitelikli bir refleksiyonun alanına girer. Ayrıca genetik ampirizmi bir tür aşkınsal pozitivizmle ikame etmemek için bu evrensel dayatmaları zaman hakkındaki türdeş iki perspektif arasında aracılık işlevi gören dayatmalar olarak yorumluyoruz. Böylece zamansallık hakkında geliştirdiğimiz yorumbilim takvim zamanı hakkındaki aşkınsal refleksiyonu kapsamına dahil ediyor.

2. *Nesillerin oluşturduğu dizi: Çağdaşlar, önceller ve ardıllar*

Tarihçinin pratiğinin içerdiği ikinci meditasyonda *nesillerin oluşturduğu dizi* konu edilir. Tarihsel üçüncü-zamanın *biyolojik* temellendirmesi astronomik temellendirmenin ardından bu ikinci meditasyonla birlikte gerçekleşir. Buna karşılık nesillerin oluşturduğu dizi düşüncesi sosyolojik yansımasını, Alfred Schutz'dan ödünç aldığım çok iyi oluşturulmuş formüle göre çağdaşlar, öncüller ve ardıllar arasındaki *anonim* ilişkide bulur.[8] Nesillerin oluşturduğu dizi düşüncesi *çağdaşların, öncüllerin ve ardılların oluşturduğu ağ* düşüncesinde tekrar ele alınarak tarihsel alana girer. Aynı düşünce tam tersine zamansal boyutuyla tekrar ele alındığında ise bireyler arasındaki bu anonim ilişkinin dayandığı kaideyi oluşturur. Amacımız bu karmaşık düşünceler bütününden yeni bir zamansal işlemci çıkarmaktır. Zamansallığın en önemli aporisiyle kurduğu ilişki bu zamansal işlemcinin *anlamlılığını* sağlar. Bu zamansal işlemci takvim zamanının düzeyinden farklı bir düzeyde zamansallığın en önemli aporisine yanıt verir. Heidegger'in *Dasein* çözümlemesi bize bu aporiyi *ölümcül* zaman ile *kamusal* zaman arasındaki bir

8 Bkz. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, ingilizceye çeviren George Walsch ve Frederick Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967, IV. başlık: "The Structure of the Social World: The Realm of Directly Experienced Social Reality, The Realm of Comtemporaries, and the Realm of Predecessors", s. 139-214.

antinomi olarak formülleştirme fırsatı tanıdı.[9] Nesillerin oluşturduğu dizi kavramı tarihsel aktörleri *ölülerin* yerine geçen *canlılar* olarak nitelendirerek bu aporiye yanıt verir. Bu yerine geçme nesillerin oluşturduğu dizi kavramına özgü üçüncü zamanı oluşturur.

Nesil kavramına başvurmak felsefe tarihinde çok eskilere dayanır. Kant, *Kozmopolitik Bakış Açısından Evrensel Tarih Düşüncesi* başlıklı denemesinde nesil kavramını çekinmeden kullanır. Nesil kavramı tam olarak insanın toplumsallaşmaya eğilim göstermesini sağlayan doğa teleolojisi ile insanı sivil bir toplum tesis etmeye zorlayan etik görev arasındaki bükülme noktasında ortaya çıkar. Kant "Üçüncü Önerme"yi açıklarken "bu noktada önceki nesillerin tüm çabasını sadece gelecek nesillerin yararına, onların yeni bir aşamaya geçişine vakfetmesinin tuhaf olduğunu" söyler. Hemen ardından şunları ekler: "Yeni nesiller bu yeni aşamadan hareketle amacı doğa tarafından biçimlendirilen binayı daha da yükseltebileceklerdir. Öyle ki sadece son nesiller önceki nesillerin (doğrusunu söylemek gerekirse fark etmeden) oluşturmaya çalıştığı binada ikamet etme mutluluğuna erişirken, önceki nesiller hazırlıkladıkları mutluluktan kişisel olarak pay alamamıştır."[10] Nesil düşüncesinin bu rolü oynamasında şaşılacak bir şey yoktur. Etik ve politik görevin doğada temellendiğini dile getirir ve beşeri *tarih* kavramını Kant'ın kolayca benimsediği insan *türü* kavramına bağlar.

Öyleyse nesil kavramının fiili tarih kavramını zengileştirmesi, hakkında kuşku duyulamayacak kadar önemlidir. Aslında nesillerin birbirinin yerine geçişi şu veya bu biçimde gelene-

9 *Varlık ve Zaman*'daki *ölümcül* zamansallıktan önce *kamusal* tarihselliğe, daha sonra *dünyevi* iç-zamansallığa geçiş sorunu hakkında yürütülen tartışmaya gönderiyorum (bkz. yukarıda, I. bölüm, III. başlık, s. 124). Heidegger'in tekil yazgı (*Schicksal*) kavramından ortak gelecek (*Geschick*) kavramına geçiş yaptığı sırada ileride değineceğimiz Dilthey'in "nesil" kavramından kısaca söz etmesi dikkat çekicidir: *"Dasein'ın* ait olduğu 'neslin' yazgısının ağır ortak geleceği bu nesille birlikte *Dasein'ın* tarihselliğini tam ve özgün bir biçimde oluşturur" [385]. Bu not ileride değineceğim Dilthey'in bir denemesine göndermede bulunur.

10 Kant, *La Philosophie de l'histoire, Opuscules*, giriş ve Fransızcaya çeviren: S. Piobetta, Paris, Aubier, 1947, s. 63-64.

ğin ve yenileştirmenin ritmiyle birlikte tarihsel sürekliliği destekler. Hume ve Comte bir neslin, yaşamın ölümü *sürekli* telafi etmesiyle değil de *tek bir seferde* diğerinin yerine geçtiği ya da *sonsuz* olduğu için tek bir neslin sürüp gittiği bir toplumun nasıl olacağını hayal etmekten keyif aldılar. Bu ikili düşünce deneyimi örtük veya açık biçimde nesillerin oluşturduğu dizi fenomeninin değerlendirilmesine her zaman rehberlik etti[11].

Peki ama bu fenomen tarihi ve tarihsel zamanı nasıl etkiler? Pozitif –pozitif değilse pozitivist– bir bakış açısına göre nesil düşüncesi insan biyolojisine ilişkin doğum, yaşlanma ve ölüm gibi bazı ham olguları dile getirir. Kendisi de ham bir olgu olan ortalama üreme yaşı –otuzlu yaşlar– buradan kaynaklanır. Söz konusu bu ham olgu canlıların ölülerin yerine geçmesini sağlar. Ortalama yaşam süresini belirlemeye yarayan ölçü kullanılan takvimin birimleriyle, yani gün, ay ve yıl birimleriyle dile getirilir. Kavramın sadece niceliksel özelliklerine bağlı kalan bu pozitif bakış açısı Dilthey ve Mannheim gibi genellikle toplumsal zamanın *niteliksel* özelliklerine dikkat eden ve açıklama yerine *anlama*yı ön plana çıkaran sosyolojik yaklaşımın taraftarlarını tatmin etmemiş gibidir.[12] Dilthey ve Mannheim nesil fenomenini beşeri bilimlerin bir parçası haline getirmek için insan biyolojisinin önemli olgularına ne eklenmesi gerektiğini soruşturdular. Aslında tarihin ritimlerini belirleyen genel bir yasa, sanki tanım itibariyle gençlik ilerlemeciymiş, yaşlılık muhafazakârmış gibi, sanki nesillerin otuz

11 Bu bilgiyi Karl Mannheim'ın makalesine borçluyum. İleride bu makaleden söz edeceğim.

12 W. Dilthey bu sorunla "ahlaki ve siyasal bilimlerin tarihi" hakkında yürüttüğü araştırma sırasında karşılaşmıştır (W. Dilthey, "Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Statt", *Ges. Schriften*, V, 1875, s. 31-73). Bu denemenin sadece birkaç sayfası konumuzla ilgilidir (s. 36-41). Dilthey bu tarihin yardımcı kavramları arasında "tinsel hareketlerin akışı"nın (*Verlauf*) "iskeletini" (*Gerüst*) oluşturanlarla ilgilenir (s. 36). Nesil kavramı Dilthey'i meşgul eden kavramlardan birisidir. Dilthey bu kavramı *Vie de Schleiermacher* [*Schleiermacher'in Yaşamı*] başlıklı eserinde kullanır. Ancak bu kavramın yol açtığı zorlukları fark etmez, bu kavram hakkında bir kuram oluşturmaya girişmez. Karl Mannheim'ın denemesi daha zengin bir içeriğe sahiptir: (Karl Mannheim, "Das Problem der Generationen", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII, Münih ve Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1928, s. 157-185, 309-330. Bu çalışma 1928'e kadar uzanan bir kaynakça içerir).

yıl arayla birbirinin yerini alması otomatik bir biçimde doğrusal bir zamandaki ilerlemeye *tempo*sunu veriyormuş gibi doğrudan biyolojik bir olgudan çıkarılabilir. Bu anlamda nesillerin birbirinin yerine geçişi nitel bakımdan (böylece Thales'ten Dilthey'in eserlerini kaleme aldığı döneme kadar seksen dört nesil sayılacaktır) nesillerin oluşturduğu dizi (*Folge*) adını verdiğimiz şeyle aynı değere sahip değildir.

Dilthey nesil kavramını takvimin "dışsal" zamanı ve ruhsal yaşamın "içsel" zamanı arasında *aracılık* eden bir fenomene dönüştüren niteliklere ilgi gösteren ilk düşünürdür.[13] Terimin iki farklı anlamda kullanıldığını ortaya koyar: "Aynı" nesle aidiyet ve nesillerin oluşturduğu "dizi". Nesillerin oluşturduğu dizi ortalama yaşam süresi kavramından türeyen niceliksel fenomenlere indirgenmemesi gerektiğinden aynı nesle ait oluştan hareketle tekrar yorumlanacak bir fenomendir.

Dithey'e göre aynı etkilere maruz kalmış, aynı olayların ve aynı değişimlerin izlerini taşıyan çağdaşlar "aynı nesle" aittir. Bu şekilde çizilen çember biz çemberinden daha geniş, anonim çağdaşlık çemberinden daha dardır. Bu, aidiyet *edinim*i ve ortak *yönelim*i bir araya getiren bir "bütün" oluşturur. Zamanda yeniden konumlandırılan ve maruz kalınan etkilerin yol açılan etkilerle bu bir araya gelişi nesillerin oluşturduğu dizi kavramına özgüllüğünü sağlayan şeyi açıklar. Bu özgüllüğü *edinim*in aktarılmasının ve *yeni* olanakların açılışının iç içe geçişinden kaynaklanan "birbirine eklemleniş" sağlar.

Karl Mannheim biyolojik kriterlere *düzenleyici* sosyolojik kriterler ekleyerek aynı nesle aidiyet kavramını geliştirmeye çalışır. Bunu yaparken eylem, duyumsama ve düşünme süreçlerinde yaşanan zorluklar kadar bunlara gösterilen doğal eğilimleri de hesaba katar. Aslında bütün davranışlar aynı etkilere

13 Diğer araştırmacılar aynı yaş grubuna dahil olan bireylerin çoğunlukla birbirlerinin *çağdaşı olmadığını ama* buna karşılık farklı yaş gruplarına dahil olan bireylerin aynı idealler doğrultusunda bir araya gelebildiğini fark etmişlerdir. Karl Mannheim sanat tarihçisi Pinter'de eşzamanlının eşzamanlı olmaması (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*) kavramıyla karşılaşır. Bu kavramın Heidegger'in yazgı (*Geschick*) kavramıyla yakınlığı açıktır: Mannheim yukarıda söz ettiğimiz ünlü *Varlık ve Zaman* metnini (s. 199, n. 1) övgüyle alıntılar.

tabi olmadığı gibi aynı etkiye de yol açmaz.[14] Bu anlamda nesil kavramı bir amaç doğrultusunda ve etkin biçimde araştırılanlardan ziyade maruz kalınan ve edinilen yakınlıkların belirtilebilmesi için, "yerleşim yeri bakımından yakınlaşmanın" (*verwandte Lagerung*) bir toplumsal "gruba" aidiyetten ayrılmasını ve "nesil bağı"nın (*Generationszusammenhang*) önceden düşünülerek gerçekleştirilen ortak geleceğe katılımla olduğu kadar kabul görmüş yönlendirici niyetlere ve biçimlendirici eğilimlere gerçek katılımla belirlenmesini gerektirir.

Asıl ilgilendiğimiz konu olan *nesiller dizisi* kavramı aynı nesle aidiyet kavramının kesinleştirilmesinden zenginleşerek çıkar. Dilthey için zaten bu kavram zamanın fiziksel dışsallığı ile ruhsal içselliği arasında aracılık eden bir yapıyı oluşturur ve tarihi "sürekliliğin oluşturduğu bir bütünlüğe" dönüştürür (*age*, s. 38). Böylece nesiller dizisinin yer aldığı ara düzeyde *birbirine eklemlenme*yle (*Zusammenhang*) aynı tarihsel değeri taşıyan şeyi yeniden keşfederiz. Güdüsel bağlantı anlamında kullanılan birbirine eklemlenme kavramı Dilthey'in geliştirdiği anlamayı merkeze alan psikolojik yaklaşımın en önemli kavramını oluşturur.[15]

Karl Mannheim ise toplumsal *dinamiğin*, nesillerin birbirine eklemlenme biçimlerine ne denli bağlı olduğunu fark etmiştir. Bu noktada nesillerin birbirine eklemlenişi potansiyel bir bağlamda, toplumsal alanda "yerinin belirlenmesi" bağlamında ele alınır. Bu ardışık birbirine eklemlenişin bazı temel özellikleri dikkatini çekmiştir: Öncelikle yeni kültür taşıyıcılarının durmaksızın *gelişi* ve diğer kültür taşıyıcılarının sürekli *gidişi* –bu iki özellik bir arada değerlendirildiğinde gençleşmenin ve yaşlanmanın birbirini telafi etme koşulunu yaratır– daha sonra belirli bir andaki yaş gruplarının *katmanlara ayrılması*, canlıların

14 Yaşlanma kavramının biyolojik, psikolojik, kültürel ve tinsel yönleri konusunda Michel Philibert'in eseri hâlâ en önemli başvuru kaynağıdır. Michel Philibert, *L'Echelle des âges*, Paris, Ed. du Seuil, 1968.

15 Hatta Dilthey kesintileri, geriye dönüşleri, daha sonra tekrar ele alışları, bir kültürden diğerine aktarımları dışlamayan bu sürekliliği katı bir biçimde düşünmez. Önemli olan eski ve yeni arasındaki bağın tam süreksizlikten olumsuz anlamda etkilenmemesidir. Tarihsel süreklilik sorununu ileride (VI. başlık) tekrar ele alacağız.

ortalama yaşam uzunluğu süre üzerinde enlemesine gerçekleştirilen her kesme işleminde gençleşmenin ve yaşlanmanın birbirini telafi etmesini sağlar. Nesil hakkında yeni bir kavram, *sürerlik* niteliğini vurgulayan bir kavram yerine geçmenin (ardışık) ve katmanlara ayırmanın (eşzamanlı) bir araya getirilişinden kaynaklanır. Bu aynı zamanda nesil teriminin kapsadığı fenomenlerin Mannheim'a göre "diyalektik" nitelikli olmasının nedenini oluşturur. Nesil teriminin kapsadığı fenomenler arasında hem mirasın ve yenilemenin kültürel edinimin aktarımı sürecinde karşı karşıya gelişi hem de eski nesillerin gençlik yıllarında edindiklerinin kesinliğini tekrar sorgulamaya açan genç nesillerin eski nesillerde yarattığı şok yer alır. Son çözümlemede nesillerin değişiminin sürekliliği ve bu alışverişin yol açtığı bütün çatışma düzeyleri etkileşimin dikkat çekici örneklerinden biri olan bu "geçmişe etkide bulunan telafi etme"ye dayanır.

Alfred Schutz'un ortaya attığı "çağdaşların, öncüllerin ve ardılların egemenliği" düşüncesinin, kendisini biyolojik düzeyde temellendiren nesiller dizisi düşüncesini *sosyolojik* açıdan tamamladığını söyledik. Bizim için önemli olan bu ara düzeyde, fenomenolojik zaman ve kozmik zamanın birbirine eklemlenme noktasında oluşan *anonim* zamanın taşıdığı anlamı ayırdetmektir.

Alfred Schutz'un en önemli meziyeti eşzamanlı olarak Husserl'in[16] ve Max Weber'in[17] eserleri üzerinde düşünmüş

16 Alfred Schutz'un esin kaynağı *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'dur. Husserl bu meditasyonda eşleştirme (*Paarung*) fenomeninin sahip olduğu benzerlik kuran dolaylı mevcut kılma [*apprésentation*] yeteneği sayesinde ötekiye ilişkin bilgiye, kendi üzerine refleksiyonla aynı düzeyde yer alan bir görü statüsü kazandırmaya çalışır. Ancak Schutz, Husserl'den farklı olarak, ötekiye ilişkin deneyimi egolojik bilinçte (*in*) ve bu bilinçten hareketle (*aus*) oluşturma girişimini umutsuz, yararsız ve kesinlikle zararlı bir girişim olarak değerlendirir. Schutz için ötekiye ilişkin deneyimin kendilik deneyimi kadar ilksel ve dolayımsız olduğu da eklenmesi gereken bir veri oluşturur. Bu aracısız olma niteliği bilişsel bir işlemden çok pratik bir inanca aittir. Ötekinin varoluşuna inanırız çünkü ona etkide bulunuruz, onunla birlikte etkide bulunuruz, çünkü eylemiyle bizi etkiler (*age* s. 139). Bu anlamda Alfred Schutz Kant'ın büyük hakikatini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yeniden keşfeder: Ötekini bilmeyiz ama ötekine (bir kişi gibi veya bir şey gibi) davranırız. Ötekinin varoluşunu örtük bir biçimde *kabul etmemizin* tek nedeni ona karşı şu veya bu biçimde davranışta bulunmamızdır.

17 Max Weber'e göre "ötekine yöneliş" "toplumsal eylem"in bir yapısıdır (*Wirts-*

olması ve bu eserlerden hareketle toplumsal varoluşun anonim boyutu hakkında özgün bir sosyolojik yaklaşım geliştirmesidir.

Toplumsal varoluşu konu edinen fenomenolojinin sağladığı en büyük avantaj dolayımsız bir biçimde gerçekleştirilen biz deneyiminden gündelik toplumsal dünyaya özgü anonimliğe geçme biçimlerinin keşfidir. Bu anlamda A. Schutz genetik fenomenolojiyi öznelerarasılığı konu edinen fenomenolojiyle iç içe geçirir. Husserl'de bu iki fenomenoloji doğru biçimde birbirine bağlanmamıştır. A. Schutz'a göre, en geniş anlamıyla fenomenolojik sosyoloji, tesis edilen anonimliği tesis eden öznelerarasılıktan hareketle, genetik açıdan oluşturur. Dolayımsız bir biçimde kavranan bizden, dikkatimizden tamamen kaçan anonimliğe geçişi sağlar. Kişilerarası dolayımsız ilişkiler alanının anonim ilişkilere doğru sürekli genişletilmesi geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki bütün zamansal ilişkileri etkiler. Aslında ben'in sen'le ve biz'le dolayımsız ilişkisi daha baştan zamansal açıdan yapılandırılmıştır: Eyleyen ve eyleme maruz kalanlar olarak ötekinin davranışı bağlamında tekrar anımsanan geçmişe, yaşanmış şimdiki zamana ve öncelenen geleceğe yönelmiş durumda bulunuruz. Anonimlik anlamının doğuşu zaman alanına uygulandığında kişilerarası dolayımsız ilişkiye özgü şimdiki zaman, geçmiş, gelecek üçlüsünden *çağdaşların* egemenliği, *öncüllerin* egemenliği ve *ardılların* egemenliği üçlüsünü türetecektir. Özel zaman ve kamusal zaman arasında aradığımız dolayımı bu üçlü egemenliğin anonimliği sağlar.

Anonim zamanın birinci figürü olarak *çağdaşların egemenliğinde* kökensel fenomeni çok sayıda zamansal akışın eşzamanlı gelişimi oluşturur: "Diğerinin kendisine ilişkin bilincinin benim kendime ilişkin bilincimle eşzamanlılığı veya yaklaşık eşzamanlılığı" (s. 143) tarihsel alana özgü anlamın doğuşunun dayandığı temel ön kabuldür. A. Schutz bu noktada işimize çok yarayan bir formül ileri sürer: "Birlikte yaşlanmak". Eşzamanlılık sadece anlık bir şey değildir. İki farklı sürenin ilerleyişini birbiriyle ilişkilendirir (tabii eğer süreden Spinoza

chaft und Gesellschaft, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972, §1 ve 2); Fransızcaya çeviren: J. Freund ve diğerleri, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971. Weber de pratik bağlamda ötekini etkilediğimizi ve ötekinden etkilendiğimizi düşünür.

gibi "varoluşun belirsiz süre gidişini" anlıyorsak. Bkz. Spinoza, *Etik*, II. kitap, 5. tanım). Bir zamansal akış diğerine *ikisi birlikte sürüp gittikçe* eşlik eder. Böylece paylaştırılan dünya deneyimi hem uzay hem zaman birlikteliğinde temellenir.

Yüz yüze gerçekleşen kişilerarası ilişkiler alanının çok ötesine giden çağdaşlık iki ayrı bilinç akışının bu eşzamanlılığı üzerinde yükselir. Schutz bütün fenomenolojik dehasını "birlikte yaşlanmak"tan anonim çağdaşlığa geçişleri incelerken gösterir. Dolayımsız "biz" ilişkisinde sembolik dolayımlar zayıf şekilde nesneleştirilirken, anonim çağdaşlığa geçişte sembolik dolayımlar dolayımsızlığın azalışıyla ters orantılı bir biçimde artış gösterir.[18] Böylece yorum sürekli artan dolayımsızlık kaybına karşı bir çare gibi görünür: "Azalan canlılık yelpazesini izleyerek dolaylı deneyimden dolaysız toplumsal deneyime geçiyoruz" (s. 179). Max Weber'in ideal-tipleri bu dolayıma aittir: "*Onlar*a yöneldiğimde muhatabım tiplerdir" (s. 185). Çağdaşlara sadece kurumların çağdaşlara atfettiği tipleştirilmiş rollerden geçilerek ulaşılır. Çağdaşların dünyası, hatta öncüllerin dünyası kişi olmayan ve olamayacak karakterler galerisidir. Postane çalışanı en iyi durumda bir "tip"e, mektupları düzgün dağıtmasını bekleyerek karşılık verdiğim bir role indirgenir. Çağdaşlık bir deneyim paylaşımı olma özelliğini kaybetmiştir. İmgelem karşılıklı yükümlülük altına girme deneyimini tamamen telafi eder. Çıkarım dolayımsızlığın yerini alır. Çağdaş olan önermeden önce verilmez.[19]

18 Bunun nedeni imgelemin Alfred Schutz'un *dolayımsız* nitelikli olduğunu ileri sürdüğü ilişkilerde hiçbir rol oynamaması değildir. Bana ait gerekçeler aydınlığa kavuşmak için zaten bir tür imgesel yeniden gerçekleştirmeyi talep eder. Bu durum ilişkide olduğum kişilerin gerekçeleri için de geçerlidir: Size bir soru yönelttiğimde yakın gelecekte bana nasıl yanıt vereceğinizi tasavvur ederim. Bu anlamda dolayımsız oluşuyla ünlenen toplumsal ilişki zaten sembolik açıdan dolayımlı hale getirilmiştir. Birinin gelecekle ilişkili gerekçelerinin diğerinin açıklayıcı nitelikteki gerekçeleriyle örtüşmesi bilinç akışlarının eşzamanlı olmasını sağlar.

19 "Çağdaşlığa ilişkin bütün deneyimler doğası gereği önerme niteliği taşır. Bu deneyimler, hepsi aynı düzeyde kesinlik taşımasa da, toplumsal dünya hakkındaki bilgimin tamamını sorgulamaya açan yorum nitelikli yargılara dayanır" (s. 183). Schutz'un *tanınma* fenomenini Hegel'den farklı bir biçimde yorum niteliği taşıyan yargıların "saf sentezi"nin gerçekleştiği bu soyut düzeye atfetmesi oldukça dikkat çekicidir (s. 184). "Tanınma sentezi" ifadesi de buradan çıkar.

Yürüttüğümüz araştırma açısından varılan sonuç şudur: *Çağdaşlık ilişkisi çağdaşlık, anonimlik ve ideal-tip anlayışı denklemi sayesinde bireysel geleceğin özel zamanı ile tarihe özgü kamusal zaman arasında aracılık yapan bir yapıdır*: "Çağdaşım benimle birlikte zamanda olduğunu bildiğim, ancak hakkında dolayımsız hiçbir deneyime sahip olmadığım birisidir" (s. 181).[20]

Ne yazık ki Alfred Schutz çağdaşların dünyasına gösterdiği özeni öncüllerin dünyasına göstermemiştir.[21] Ancak kimi değerlendirmeler yukarıda tartışılan nesiller dizisi kavramını güçlendirir. Aslında bireysel hafıza ile hafıza öncesi bu tarihsel geçmiş arasında çizilecek sınır sanıldığı kadar net değildir. Detaylara girmeden genel anlamda söylenecek olursa, yaşadıklarının hiçbiri benim yaşadıklarımla çağdaş olmayan insanlar benim öncüllerimdir. Bu anlamda öncüllerin dünyası ben doğmadan önce varolmuş dünyadır. Öncüllerin dünyasına ortak bir şimdiki zamanda gerçekleşecek bir etkileşim aracılığıyla etkide bulanamam. Ancak hafıza ve tarihsel

20 Alfred Schutz'un çözümlemesinden sadece global biz ve onlar, doğrudan yöneliş ve tipleştirme aracılığıyla anonim yöneliş ayrımını alıyorum. A. Schutz bu önemli karşıtlığı çağdaşların dünyasındaki anonimlik dereceleri hakkında başarıyla yürüttüğü rafine bir incelemeyle yumuşatmaya çok özen gösterir. Tam anonimliğe doğru ilerleyişi sağlayan figürlerin bir dizi haline getirilmesini önerir. "Yürütme konseyi", Devlet, ulus, halk, sınıf gibi bazı "kolektifler" bize hâlâ yeterince yakın oldukları için onlara analoji aracılığıyla sorumluluk yükleyebiliriz. Aksine yapay nesneler (örneğin kütüphaneler) anonimlik kutbuna çok daha yakındır.

21 Daha ilginç olan A. Schutz'un ardılların dünyasından çok az söz etmesidir. Bunun nedeni kuşkusuz toplum fenomeninin zamanı sadece şimdiye kadar kapsayan önceden biçimlendirilmiş bir fenomen olarak değerlendirilmesidir. Daha önemli neden ise yazarın, geçmişin tamamlanmış ve belirlenmiş olma niteliğine aşırı vurgu yapmasıdır (geçmişin bizim için sahip olduğu anlam bakımından sürekli yeniden yorumlanması nedeniyle bu tartışmaya açık bir konudur). Dolayısıyla geçmiş sadece mutlak biçimde belirlenmemiş ve belirlenemez olandır (s. 214) (bu da tartışmaya açık bir konudur, çünkü beklenti, korku, umut, öngörü ve planlama geleceği kısmen eylemimize tabi kılar). Ardılların dünyasının tanımı gereği tarihsel olmayışı apaçıktır; bu bakımdan mutlak biçimde özgür olması tartışma götürmez bir sonuçtur. Çağdaşların, öncüllerin ve ardılların dünyası hakkında daha eksiksiz ve daha dengeli bir anlayış oluşturmak için R. Koselleck'in bekleme ufkuna ilişkin refleksiyonlarını (VI. başlık) beklemek gerekecektir. A. Schutz'un incelediğimiz soruna en önemli katkısı hâlâ Husserlci olan bir öznelerarasılık fenomenolojisinden hareketle anonimliğin özel zamandan kamusal zamana doğru gerçekleştirdiği geçişin oynadığı rolü fark etmiş olmasıdır.

geçmiş, özel zamanın ve kamusal zamanın ortasında yer alan *anonim* bir zamanın oluşumuna katkıda bulunacak şekilde birbirini kısmen kapsar. Bu konuda *atalar*ın ağzından derlenen anlatılar kural niteliğindeki bir örnektir: Dedem, tanıma şansına erişemediğim varlıklara ilişkin olayları bana anlatmış olabilir. Böylece tarihsel geçmişi bireysel hafızadan ayıran sınır geçirgen bir hal alır (tıpkı en tehlikeli geçmiş türü olan, hayatta kalanların tanıklığını anlatıcılarından koparılmış belge nitelikli izlerle karıştıran yakın geçmişin tarihinde görüldüğü gibi).[22] Ataların hafızası ardılların hafızasıyla kısmen kesişir. Bu kesişim, kendisini bize özgü mahremiyetten aktarımın anonimliğine uzanan bütün derecelerde gösterebilecek ortak şimdiki zamanda meydana gelir. Hafızanın, ölülerin zamanı ve ben doğmadan önceki zaman olarak anlaşılan tarihsel geçmiş yönünde ilerleyişi sırasında uğradığı bir ara istasyon işlevi gören ataların anlatısı böylece tarihsel geçmiş ve hafıza arasında bir köprü kurar. Bu hafıza zinciri başlangıç noktasına doğru kat edildiğinde tarih insanlığın ilk günlerinden bugüne süreklilik içinde yayılan bir biz ilişkisine dönüşmeye başlar. Bireysel hafıza düzeyi için tutmaların tutuluşu ne kadar önemliyse, öncüllerin dünyası düzeyi için de bu hafıza zinciri o kadar önemlidir. Fakat bunun aksine ataların anlatısının zaten işaretlerin aracılığını devreye sokmuş bulunduğunu ve büyük ölçüde belge ve yapıtın sessiz aracılığı tarafına kaydığını söylemek gerekir. Nasıl ki aracılık edişlere özgü *anonimlik* çağdaşların dünyasını biz'den ayırıyorsa bu sessiz aracılık da tarihsel geçmişe dair bilgiyi büyütülmüş bir hafızadan çok farklı olan bir şeye dönüştürür.[23] Bu özellik "anonim olaylar tarihin akışını oluşturur" sonucunu çıkarmamıza olanak tanır.

22 Hayatta kalanların tanıklığının eleştirisi gerçekleştirilmesi en zor olan eleştiridir. Bu eleştirinin zorluğu, olay anında nasıl yaşandıysa öyle anımsanan yaklaşık-şimdiki zamanın ve sadece belgelere dayanan fakat belgeler arasında belirli bir çıkar gözetilerek yapılan seçimin yol açtığı çarpıtma dikkate alınmadan yürütülen yeniden inşa etkiliğinin içinden çıkılamaz bir şekilde birbirine karışmasından ileri gelir.

23 "Öncüllerin dünyası hakkında işaretler aracılığıyla bilgi edindiğim için bu işaretlerin bana işaret ettiği şey anonimdir ve bütün bilinç akışlarıyla bağını koparmış durumdadır" (*age*, s. 209).

Bitirirken çağdaşların, öncüllerin ve ardılların oluşturduğu ağ düşüncesiyle tamamlanan nesiller dizisi düşüncesinin fenomenolojik zamanı ve kozmik zamanı birbirine bağlama rolünden iki sonuç çıkarmak istiyorum.

Birinci sonuç ölümün tarihyazımındaki yeriyle ilgilidir. Ölüm tarihte fazlasıyla muğlak bir anlam kazanır. Ölümün kazandığı bu anlamda her insanın ölümlülüğünün *mahremiyet*ine ve canlıların ölülerin yerine geçişinin *kamusal* niteliğine yapılan göndermeler birbirine karışır. Bu iki göndermenin kesiştiği noktada ölüm *anonimleşir.* Tarihçinin söylemi, her insani yaşamın gizli ufkunu "ölüyoruz" belirtisinde oluşturan ölümü dolaylı bir biçimde inceler ve hemen ötesine geçer.

Nesillerin birbirinin yerini alışı, –canlıların ölülerin yerini aldığını dile getirmemize olanak sağlayan ve canlılar olarak hepimizi hayatta kalanlara dönüştüren bir örtmece olması bakımından ölüm– gerçekten de dolaylı olarak incelenir. Bu dolaylı inceleme sayesinde nesil düşüncesi tarihin *ölümlüler*in tarihi olduğunu ısrarla hatırlatır. Oysaki hemen ölümün ötesine geçilir: Tarih için sadece vârisi hiçbir zaman eksik olmayan roller vardır. Fakat bu roller her seferinde yeni aktörlere verilir. Tek başına dikkate alınan her yaşamın sonu olarak ölüm süreleri bir hamlede kadavraların ötesine geçen halk, ulus, Devlet, sınıf, medeniyet gibi unsurların yararına tarih tarafından ima yoluyla incelenir. Ancak ölüm, tarihçinin ilgi alanından çıkarılamaz. Çıkarılırsa, tarih tarihsel niteliğini kaybedecektir.[24]

24 Braudel'in büyük eseri *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* hakkında yaptığımız tartışmayı hatırlayalım. Akdeniz'in, güçler arasındaki çatışma başka bir sahneye taşındığında sona eren bir destanın gerçek kahramanı olduğunu söylemiştik. Peki bu çatışmada ölen kim? Bu sorunun yanıtı bir totolojiden ibarettir: Ölenler sadece ölümlülerdir. Bu ölülerle dağlarda ve ovalarda, konargöçer haldeyken yaylaya çıkarken karşılaştık. Onları denizde yol alırken, konuksever olmayan adalarda yaşamlarını güvenlikten yoksun bir biçimde sürdürürken, karada ve denizde koşarken gördük. İtiraf ediyorum, insanların katlandığı sıkıntıları Braudel'in bu kapsamlı eserinin başka hiçbir bölümünde "La part du milieu" başlığını taşıyan birinci bölümdeki kadar güçlü hissetmedim. Zira bu birinci bölümde insanlar yaşama ve ölüme en çok yaklaştıkları noktada ele geçiriliyorlar. Şiddet, savaş ve zulüm okuyucuyu sürekli büyük tarihi meydana getiren kolektif yazgıdan her seferinde acı çeken ve ölen insanların tekil yazgısına göndermeseydi Braudel ikinci bölüme "Kolektif Yazgılar ve Ortak Hareketler" başlığını nasıl atabilirdi? Tanık konumunda bulu-

Karışık, muğlak ve anonim ölüm kavramı buradan çıkar. Bu, tahammül edilemez bir kavram mıdır? "Onlar"ın özgün olmayışından üzüntü duyan için evet; ölümün anonimliğinde sadece varsayılan değil ayrıca ölümcül zamanın kamusal zamanla çarpışmasının en üst noktasında tarihsel zamanın tesis ettiği anonimliğin emaresini gören için hayır. Anonim ölüm bütün kavramsal ağın düğüm noktası gibidir. Çağdaşlar, öncüller ve ardıllar kavramları –bu kavramların arka planında nesiller dizisi kavramı– bu kavramsal ağı oluşturan öğelerdir.

Daha da dikkat çekici olan ikinci sonucun bütün anlamı ileride gerçekleştirilecek iz çözümlemesinin ardından ortaya çıkacaktır. İkinci sonuç nesiller dizisi düşüncesinin *biyolojik* yönünden çok bununla bağlantılı bir düşünce olan çağdaşların, öncüllerin ve ardılların egemenliği düşüncesinin *sembolik* yönüyle ilgilidir. Atalar ve ardıllar donuk bir sembolizmle yüklenmiş, ölümlü olmayan *başkalar*dır. Söz konusu başkaların figürü Başka'nın, tamamen Başka'nın yerini işgal eder.[25] Bir yandan ölülerin hem tarihte mevcut olmayanlar hem de gölgeleriyle tarihsel şimdiki zamana musallat olanlar şeklinde temsil edilişi, öte yandan gelecek insanlığın, birçok Aydınlanma düşünüründe gördüğümüz gibi, *ölümsüz* olarak temsil edilişi bunu kanıtlar. Kant'ın *Kozmopolitik Bakış Açısına Göre Evrensel Tarih Düşüncesi* başlıklı denemesinde yer alan "Üçüncü

nan bazı halkların –Mağripliler ve Museviler– verdiği şehitlerin listesi kolektif gelecek ile tekil yazgılar arasındaki bağı yok edilemez hale getirir. Bu nedenle Braudel eserinin anlamı üzerine düşünürken, kendisine olayların ve bireylerin oynadığı rolün önemini azımsayıp insan özgürlüğüne haksızlık edip etmediğini sorarken (II, s. 519), biz de kendimize tarihin daha ziyade ölülerin hafızası olmasına rağmen ölüme haksızlık edip etmediği sorusunu yöneltebiliriz. Ölüm tam da bütünü tarihsel olarak yeniden inşa etme işleminin kurtulmak istediği mikro-tarihin alt sınırını belirttiği için tarih başka türlü yapamaz. Ancak tarihçinin, benimsemiş olduğu "yapısalcılığı" "diğer beşeri bilimlere aynı isim altında eziyet eden sorunsal"da eritmesinin önüne geçen ölümün homurdanması değil midir? Yine aynı homurdanma tarihçiye eserini şu sözcüklerle sonlandırma olanağı sağlamıyor mu? "[Tarihçinin benimsediği yapısalcılık] tarihçiyi denklemlerle ifade edilen ilişkilerin matematik soyutlamasına değil, yaşamın içerdiği en somut, en güncel, en dayanıklı ve anonim biçimde en insani unsurların bağlı olduğu kaynaklara yöneltir" (II. s. 520).

25 Bkz. F. Wahl, "Les ancêtres, ça ne se représente pas", *l'Interdit de la représentation* içinde, Montpellier Kolokyumu, 1981, Paris, Ed. du Seuil, 1984, s. 31-62.

Önerme" hakkındaki yorum (bu yorumdan yukarıda kısmen alıntı yapıldı[26]) "kabul edilmesi" talep edilen şu savla sona erer: "Akla sahip bir canlı türü olması gerekir ve istinasız hepsi ölümlü olan, *ancak ait oldukları tür ölümsüz olan* [bu noktaya vurguyu biz yapıyoruz] akıllı varlıklar sınıfı, yeteneklerinin gelişimini tamamına erdirmelidir." Kant'ın burada *postulat* düzeyine çıkardığı bu ölümsüz insanlık temsili daha derinde sembolik biçimde işlemekte olan bir belirtidir. Bu belirti sayesinde eksikliğini atalar figürüyle, yani çok eskide yer alanın ikonuyla ve ardıllar figürüyle, yani umudun ikonuyla giderdiğimiz insani olandan daha fazlasını taşıyan Başka'ya ulaşmaya çalışırız. İz kavramı bu sembolik işleyişi aydınlığa kavuşturacaktır.

3. *Arşivler, belge, iz*

İz kavramı fenomenolojinin, özellikle de Heideggerci fenomenolojinin teşvikiyle spekülatif düşüncenin birbirinden ayırdığı zamana ilişkin perspektifler için yeni bir *bağlayıcı*dır: Yeni bir bağlayıcı, belki de nihai bağlayıcı. Aslında iz kavramı, spekülasyon düzleminde ortaya çıkan zamanın aporilerine yanıt veren tarihçi pratiğinin tüm *üretimleri*nin bağlı olduğu önkoşul bu kavramda açıkça fark edilirse, düşünülebilir hale gelir.

İzin tarihçinin pratiği için böyle bir önkoşul oluşturduğunu göstermek için arşiv kavramından yola çıkan belge kavramıyla (ve belgeler arasında tanıklık kavramıyla) karşılaşan ve buradan nihai epistemolojik önkabule, yani ize ulaşan düşünme sürecini takip etmek yeterlidir. Tarihsel *bilinç* hakkındaki refleksiyon ikinci derece sorgulamasını yürütmek için bu önkoşuldan hareket edecektir.

Arşivden ne anlaşılır?

İki ansiklopediyi, *Encyclopaedia Universalis* ve *Encyclopaedia Britannica*, açalım ve arşiv sözcüğüne bakalım. Birincisinde şunu okuyoruz: "Arşivler bir kurumun ya da gerçek veya tüzel kişinin faaliyetinden kaynaklanan belgelerin bütünüdür."

26 Bkz. yukarıda, s. 187, n. 10.

İkincisinde ise şunu okuyoruz: *"The term archives designates the organized body of records produced or received by a public, semipublic, institutional business or private entity in the transaction of its affairs and preserved by it, its successors or authorized repository through extension of its original meaning as the repository for such materials."* *

Bu iki tanım ve ardından gelen açıklamalar üç niteliği ayırt etmeye olanak sağlar. Öncelikle *belge* (veya *record*) kavramına yapılan gönderme: Arşivler belgelerden, kayıtlardan oluşan bir bütün, düzenlenmiş bir bütündür. Daha sonra bir *kurum*la ilişki: Arşivlerin birinci örnekte *kurumsal* veya *mesleki* faaliyetin *sonucu olduğu*, ikinci örnekte ise bir örgüt tarafından *üretildiği* veya *toplandığı* söylenir. Söz konusu belgeler örgütün arvişlerini oluşturur. Ve son olarak arşivleme ilgili kurumun (veya bu kurumun hukuki eşdeğerinin) ürettiği belgeleri *muhafaza etme, koruma* amacı taşır. Bu konuda birinci ansiklopedi bir araya getirilmiş belgelerden oluşan arşivlerin kütüphanelerden farklı olarak "muhafaza edilmiş belgelerden ibaret olduğunu" belirtir. Ancak her ne kadar ayrıştırma sadece belgelerin varsayılan işe yararlığı ve dolayısıyla onları üreten faaliyete göre gerçekleştirilse de ayrıştırmanın kaçınılmaz olduğunu belirtmek suretiyle bu ayrımı düzeltmez. İkinci ansiklopedi ise birincisine yakın bir anlamda muhafaza etmenin arşivleri dikkate alınan kurumun amaçlarının tanımını tamamlayan hükümlerin "izin verdiği bir depo"ya dönüştürdüğünü belirtir.

Arşivlerin *kurumsal* niteliği üç kez ifade edilir: Arşivler bir kurumun belgesel birikimini oluşturur. Belgeleri üretmek, toplamak, muhafaza etmek kurumun özel bir faaliyetidir. Bu şekilde oluşturulan depo, örgütü tesis eden hükme eklenmiş bir hükmün izin verdiği depodur. Arşivler bu örgütün birikimidir.

Sosyolojik bir yaklaşım ihtiyaç halinde görünüşte masum olan belgeleri muhafaza etme işlemine yön veren ayrıştırmanın *ideolojik* niteliğini (aslında ayrıştırma işleminin itiraf edilen

* "Arşivler terimi resmî, yarı-resmî kurumların, ticari kuruluşların veya özel birimlerin çalışmalarıyla ilgili olarak ürettiği veya edindiği düzenlenmiş belgeler bütününü ifade eder. Belgeler bu kurum, kuruluş, birimler tarafından veya söz konusu terimin orijinal anlamının genişlemesiyle bunların ardılları veya bunların izin verdiği depolar tarafından saklanır." (ç. n.)

amacı ayrıştımanın ideolojik niteliğini ele vermektedir) gözler önüne sermek için meşru biçimde bu kurumsal niteliği temel alabilir.

Yürüttüğümüz sorgulama bizi bu yöne değil, arşivlere ilişkin verilen ilk tanımın içerdiği belge (veya *record*) kavramına ve depo kavramının örtük bir biçimde içerdiği iz kavramına götürüyor.

Belge (*document*) sözcüğünün etimolojisi öğretme işlevine vurgu yapar (her ne kadar öğretmeden bilgilendirmeye geçiş kolay olsa da). Bugün artık belge kavramının bu öğretim işlevine değil, tarihin, anlatının, tartışmanın *dayanağı, kefili* olma işlevine vurgu yapılıyor. Bu kefil olma rolü bir olay akışının meydana getirdiği ilişkinin maddi kanıtını oluşturur. Bu maddi kanıt İngilizcede *"evidence"* sözcüğüyle adlandırılır. Tarih doğru bir anlatıysa, belgeler bu anlatının nihai kanıtlama aracını oluşturur. Kanıtlama aracı olarak değerlendirilen belgeler tarihin olayları temel aldığı iddasını besler.[27]

Belge kavramının eleştirisi çok farklı düzeylerde yürütülebilir. Epistemolojik düzeyde geçmişin kalıntılarını sorgulamayı başardığında geçmişin bıraktığı bütün izlerin tarihçi için belgeye dönüştüğünü vurgulamak sıradanlaşmıştır. Bu açıdan ele alındığında en değerli kalıntılar haberdar olmadıklarımızdır. Araştırmasına rehberlik etmesi için seçtiği tema, tarihçinin soruşturmasına rehberlik eder. Belge kavramı hakkındaki bu ilk yaklaşım tanıdıktır: İkinci bölümde dile getirdiğimiz gibi belge avcılığı sürekli olarak önceden kurumsallaşmış arşivlerde bulunan belge çeşitlerinden, yani sağlayacağı varsayılan yarar nedeniyle muhafaza edilen belgelerden giderek uzaklaşan haber alanlarını kapsamına ekler. Bilinçli olarak seçtiği sorularla araştırmasını yürüten araştırmacıyı bilgilendirecek her şey belge değeri taşır. Birinci düzey hakkındaki bu eleştiri istemdışı tanıklık kavramıyla –Marc Bloch'un "istemeden tanık olanlar"ıyla– çok iyi işler. Belgenin epistemolojik statüsünü sorgulamaya açmaz, belgenin alanını genişletir.[28]

27 Stephen Toulmin, *The Uses of Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, s. 94-145.

28 Arşivlerin oluşumu konusunda bkz. T. R. Schellenberg, *Modern Archives: Prin-*

İkinci derece belge eleştirisi yukarıda söz ettiğimiz niceliksel tarih anlayışıyla çağdaştır. *Belge* (*document*) ve *anıt* (*monument*) arasındaki ilişki bu eleştirinin mihenk taşını oluşturur. J. Le Goff'un *Enciclopedia Einaudi*'de yer alan bir makalesinde saptadığı gibi, arşiv çalışmaları uzun süre anıt terimiyle adlandırılmıştır (örneğin pek eski sayılamayacak 1826 tarihli *Monumenta Germaniae*). XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında pozitivist tarihin gelişmesi belgenin anıt üzerindeki zaferini gösterir. Sıklıkla *bulunduğu yerde* incelenmesine rağmen anıtı şüpheli duruma getiren açıkça teşhir ettiği amacıdır. Bu amaç kolektif hafızaya dahil olmaya layık muktedirlerin hakkında yargıda bulunduğu olayları anmadır. Buna karşılık belge her ne kadar doğrudan geçmişten miras alınmamış –fakat toplanmış– olsa da, anıt açıkça yüceltici yönelmişliğine karşıt gelen bir nesnellik taşıyor gibi görülmüştür. Bu nedenle arşiv yazıları anıtlardan daha fazla belge değeri taşımakla ünlenmiştir. Yukarıda söz ettiğimiz arşivin kurumsallaşması hakkındaki eleştiriyi daha ileriye taşıyan ideolojik eleştiri için belgeler, anıtlar kadar kurumsallaşmış, iktidar ve iktidarların çıkarına hizmet edecek şekilde anıtlar kadar geliştirilmiştir. Belgenin ardına gizlenmiş durumda bulunan anıtı keşfetmeyi amaç edinen bir eleştiri, belgenin anıt karşısında zafere ulaşmasını sağlamış olan özgünlük eleştirisinden daha radikal bir eleştiriyi doğurur. Tarihsel üretimin koşullarına ve gizlenmiş veya bilinçaltında yatan yönelmişliğine saldırır. Sonuçta Le Goff'u izleyerek, görünürdeki anlamı gizemli niteliğinden sıyrıldığında "belgenin anıt olduğu" söylenmelidir.

Yine de çağdaş tarihyazımının, kullandığı veri bankalarıyla, bilgisayar yardımıyla verileri işleyişiyle, seri tarih modeline göre diziler oluşturmasıyla kolektif hafızayı genişlettiği düşüncesine karşı çıkmak mı gerekir?[29] Karşı çıkmak iz ve geç-

ciples and Technics, University of Chicago Press, 1975; *Management of Archives*, New York, Columbia University Press, 1965.

29 J. Le Goff alıntıladığımız metninin sonuç bölümünde benzer bir özgürleşmeyi akla getirir: "Veri bakımından geleneksel metinlerden –niceliksel tarih anlayışı olanaklı ve tutarlı gözüktüğü ölçüde biçim değiştirmişlerdir– daha geniş olan yeni metin bir belge/anıt olarak ele alınmalıdır. Bu belge/anıtları hafıza düzleminden tarih bilimi düzlemine aktarabilecek yeni bir öğretiyi oluştur-

mişin tanıklığı kavramlarıyla bağı koparmak anlamına gelir. Kolektif hafıza kavramı apaçıklıktan tamamen yoksun zor bir kavram olarak değerlendirildiği sürece bu kavramın reddi bir süre sonra tarihin intiharının habercisi olacaktır. Aslında yeni bir tarih biliminin kolektif hafızanın yerine geçişi, her ne kadar bu yeni tarih bilimi pozitivist yanılsamayla mücadele etse de, bu pozitivist yanılsamadan temelde farkı olmayan belgesel nitelikli bir yanılsamaya dayanacaktır. Veri bankalarının *data*ları birdenbire pozitivist eleştirinin temizlediği belgeyi çevreleyen aynı otorite halesiyle çevrilir. Hatta bu yanılsama daha tehlikelidir: Ölülere, geçmişte gerçekten başına bir şey gelmiş kanlı canlı insanlara borçlu olma düşüncesi belgesel araştırmanın ilk amacını artık belirlemediğinde tarih anlamını yitirir. Pozitivizm epistemolojik açıdan naifken en azından belgenin *anlamlılığı*nı korumuş, yani belgenin geçmişin bıraktığı bir iz olarak işlev görmeyi sürdürmesini sağlamıştı. Veri bu anlamlılıktan koparıldığında *anlamsız*laşır. Bilgisayarın biriktirdiği ve işlediği verilerin bilimsel kullanımı kuşkusuz yeni tür bir bilimsel etkinliği doğurmuştur. Fakat bu yeni bilimsel etkinlik sadece sözü tekeline almış muktedirlere ve din adamlarına karşı kolektif hafızayı genişleten yöntembilimsel büyük bir

ma aciliyeti buradan kaynaklanır" (*age*, s. 47). Bu noktada Michel Foucault'nun *Archéologie du savoir* başlıklı yapıtında (Paris, Gallimard, 1969) hafızanın sürekliliği ve yeni belgesel tarihin süreksizliği arasında tesis ettiği karşıtlık örtük bir biçimde anlaşılır ("Belge, kendinde ve meşru bir biçimde *hafıza* olacak bir tarihe avantaj sağlayan bir araç değildir. Tarih, bir toplumun kendisini ayırmadığı bir belge kitlesine statü verme ve bu belge kitlesini işleme biçimidir", *age* s. 14, alıntılayan Le Goff, *age*, s. 45). Le Goff, sürekli olduğu varsayılan hafıza ve süreksiz hale gelmiş tarih karşıtlığını benimserken tarihe özgü süreksizliğin hafızayı devre dışı bırakmadığı, aksine onun eleştiri yoluyla zenginleştirilmesine katkıda bulunduğu düşüncesini dışlamıyor gibi görünür: "Belgesel devrim yeni bir haber biriminin bilinirliğini artırmayı hedefler. Ayrıcalık olaya, doğrusal bir tarihe ve ilerleyen bir hafızaya götüren olgudan (*fatto*) diziye ve kesintili bir tarihe götüren veriye (*dato*) geçer. Kolektif hafıza kültürel kalıtta değer kazanır ve düzenlenir. Yeni belge veri bankalarında toplanır ve işlenir. Henüz emekleme aşamasında olan çağdaş anlamda hesaplama gerekliliğine ve hesaplamanın kolektif hafızaya yaptığı etkinin eleştirisine yanıt verecek yeni bir bilim işlemeye başlamıştır" (*age*, s. 42). Michel Foucault'nun hafızanın sürekliliği ile düşünceler tarihinin süreksizliği arasında tesis ettiği karşıtlık, süreksizlik kanıtının gelenek kavramında tuttuğu yer nedeniyle bu kavrama ilişkin yürütülecek çözümleme çerçevesinde tartışılacaktır (bkz. aşağıda VI. başlık).

sapma oluşturur. Halbuki tarih her zaman toplumsal anlatıya dair bir eleştiri olmuş, ve bu anlamda kolektif hafızayı düzeltmiştir. Bütün belgesel devrimler aynı güzergâhı izler.

Dolayısıyla ne belgesel devrim ne de belge/anıt hakkındaki ideolojik eleştiri belgenin geçmişe dair bilgilendirme ve kolektif hafızanın zeminini, bu hafızanın aracı olarak belgenin otorite kaynağını genişletme işlevini üstlenemiyorsa bunun nedeni ize atfedilen *anlamlılık*tır. Geçmişin bir iz *bıraktığı* ve bu izi geçmişe tanıklık eden anıtların ve belgelerin oluşturduğu ön-kabulü uyarınca arşivlerin kurumsallaştığı, belgelerin toplandığı ve muhafaza edildiği söylenebilir. Peki bir iz *bırakmak* ne anlama gelir?

Bu noktada tarihçi sağduyusuna güvenir. İlerde tarihçinin bu konuda haksız olmadığını göreceğiz[30]. *Littré* iz sözcüğünün ilk anlamını şöyle açıklar: "Bir insanın ya da bir hayvanın geçtiği yerde bıraktığı kalıntı". Daha sonra sözcüğün daha genel kullanımını not eder: "bir şeyin bıraktığı işaretlerin tümü." Genelleme kalıntıyı işarete dönüştürür. Aynı zamanda izin kökeni bir insandan veya bir hayvandan herhangi bir şeye doğru genişlemiştir. Buna karşılık oradan geçildiği düşüncesi kaybolmuş, sadece iz *bırakıldığı* saptaması kalmıştır. Paradoksun düğümü tam bu noktada ortaya çıkar. Bir yandan iz kalıntı olarak, işaret [gösterge] olarak burada ve şimdi görünür durumdadır. Öte yandan izin varolmasının nedeni *daha önce* bir insanın, bir hayvanın buradan geçmiş olması, bir şeyin eyleme geçmiş olmasıdır. Dilin kullanımında kalıntı, işaret [gösterge] oradan *neyin* geçtiğini *göstermeden* geçişin meydana geldiği geçmişi, çiziğin ve çentiğin öncelliğini *belirtir*. Bir yerden geçmiş olmak ve devrini tamamlamış olmak anlamına gelebilen geçmiş olmak ifadesinin barındırdığı bu eşsiz eşseslilik fark edilecektir. Bu şaşırtıcı değildir: Augustinus'un eseri

30 Marc Bloch *Le Plaidoyer pour l'histoire* başlıklı eserini eşanlamlı kabul ettiği terimlerle süsler: "Tanıklık", "arta kalanlar", "kalıntılar", "tortular" ve son olarak "izler". "*Belgeler*den anladığımız... izler, yani kavranması olanaksız bir fenomenin bırakmış olduğu duyularla algılanabilecek bir işaret değilse nedir?" (*age*, s. 56). Her şey söylenmiştir, fakat her şey gizemini korur.

İtiraflar geçiş olarak zaman eğretilemesine bizi alıştırmıştı. Bu eğretilemede şimdiki zaman etkin durumda geçiş yapan ve edilgen geçiş olarak sunulur. Geçiş bir kez gerçekleştiğinde geçmiş geride kaybolur: Oradan geçmiştir. Ve zamanın geçtiği söylenir. Öyleyse paradoks neredediir? Paradoks geçiş artık mevcut değilken izin mevcudiyetini hâlâ sürdüyor oluşundadır. Kalıntıyı tinde mevcudiyetini sürdüren bir şey olarak düşünmenin Augustinus'ta yarattığı sıkıntıyı anımsıyoruz.

Tarihçi kendisini J.-L. Austin'ın en uygun ifadelerin hazinesi olarak değerlendirdiği sıradan dile yabancı olmayan bu ön-anlamayla sınırlar.[31] Daha doğrusu tarihçi iz hakkında verilen ilk tanımdan izin bir şeye doğru genişleyişine giden yolun tam ortasında durur. Kalıntıları geçmişte yaşamış insanlar bırakmıştır. Ancak kalıntılar aynı zamanda onların yürüttüğü etkinliklerin sonucu olan ürünler, eserler, dolayısıyla Heidegger'in işaret bırakmış verili ve el altında olanlar diyeceği (alet edavat, evler, tapınaklar, gömütler, yazılar) şeylerdir. Bu anlamda oradan geçmiş olmak ile bir işaret koymuş olmak eşdeğerlidir. Geçiş izin devingenliğini, işaretleme ise izin durağanlığını daha iyi ifade eder.

Birinci anlamın örtük biçimde anladığını tarihin yararına izleyelim: Biri oradan geçmiştir, iz mümkünse oradan geçmiş insana, hayvana ulaşıncaya kadar kendisini izlemeye davet eder. İz kaybedilebilir, kendiliğinden de kaybolabilir, hiçbir yere götürmeyebilir. Ayrıca silinebilir: Zira iz kırılgandır ve olduğu gibi muhafaza edilmeyi talep eder. İz olduğu gibi muhafaza edilmediği takdirde geçiş yine meydana gelmiş olacaktır, ama sadece devrini tamamlamış olarak kalacaktır. İnsanların, hayvanların bir yerde daha önce varolduğu başka göstergeler sayesinde bilinebilir: Onlara götüren hiçbir iz yoksa hiçbir zaman bilinemezler. Öyleyse iz, canlıların geçmişte meydana gelen geçişlerini *burada*, dolayısıyla uzayda ve *şimdi*, dolayısıyla şimdiki zamanda belirtir. Avlanmayı, arayışı, soruşturmayı, araştırmayı yönlendirir. Tarih bunların bütünüdür. Tarihin izler aracılığıyla elde edilen bir bilgi olduğunu söyle-

31 J.-L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; Fransızcaya çeviren: Gilles Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

mek en sonunda devrini tamamlamış bir geçmişin *anlamlılığ*ına başvurmaktır. Bu anlamlılık geçmişin ardında bıraktığı kalıntılarda muhafaza edilir.

Geniş anlamın örtük biçimde ifade ettiği akla getirdikleri bakımdan aynı oranda zengindir: İşaretleme. Öncelikle insanların geçici etkinliğinden daha sert, daha dayanıklı bir temel düşüncesini akla getirir bu. İnsanların yarattığı eserlerin, eserin yaratımı sona erdikten sonra varolmayı sürdürmesinin, insanların yok olup eserlerinin kalmasının en önemli nedeni bu eserleri taştan, kemikten, pişmiş topraktan, papirüsten, kâğıttan, manyetik banttan ve bilgisayarın hafızasını kullanarak yapmış olmalarıdır. Ancak bu eserler şeyler arasında yer alan *şeyler* olarak kalır. Bu şey olma niteliği, soruşturmamız için önemlidir: Gösteren 'işaret eden' şey ile 'işaret edilen' şey arasına bir neden-sonuç ilişkisi sokar. Böylece iz bir geçişin ardında bıraktığı kalıntı düşüncesinde daha iyi fark edilen *anlamlılık* ilişkisini göstergenin (işaretin) şey olma niteliğinin içerdiği *nedensellik* ilişkisiyle birleştirir. *İz bir sonuç-göstergedir.* İki ilişki sistemi kesişir: Bir yandan izi takip etmek oradan geçmek eylemini oluşturan işlemler zincirini baştan sonra nedensellikle düşünmektir; öte yandan işaretten işaret eden şeye yükselmek tüm olanaklı nedensellik zincirleri içinde ek olarak kalıtın geçişle ilişkisine özgü anlamlılığı taşıyan zincirleri ayrıştırmaktır.

İzin bu ikili bağlılığı muğlaklık olmaktan uzaktır. İzin iki düşünce rejimini ve dolayısıyla zaman hakkındaki iki perspektifi birbirine bağlamasını sağlar. İzin aranılan nesnenin geçişini uzayda işaret etmesi bu geçişi takvim zamanında ve bunun da ötesinde astral zamanda işaret ettiği anlamına gelir. Muhafaza edilen ve artık bırakılmış olma niteliğini kaybetmiş olan iz *tarihlendirilmiş* bir belgeye dönüşür.

İz ve tarihlendirme arasındaki ilişki, Heidegger'in çözüme ulaştırmadan bıraktığı Kaygı'nın temel zamanı, yani geleceğe ve ölüme eğimli zamansallık ve sıradan anların ardışıklığı olarak kavranan "sıradan" zamansallık ilişkisi sorununu yeniden ele almamıza olanak sağlar.

Fenomenolojinin boşuna *anlamaya* ve sadece Kaygı'nın

zamansallığından hareketle *yorumlamaya* çalıştığı bu ilişkinin iz tarafından meydana getirildiğini göstermek istiyorum.

Daha önce gördüğümüz gibi, Heidegger bu sorunun farkındadır. Farkında olmanın da ötesinde Dlthey'in beşeri bilimlere epistemolojik düzlemde tarihselliğin ontolojik yapısında temellenmeyen özerk bir statü sağlama iddiasını eleştirirken, tarihyazımının *geçmişliği* (*passéité*) açıklamaya gücünün yetmeyişinden yola çıkar.[32] Dahası iz fenomeni açıkça geçmişliğin içerdiği gizemin mihenk noktası olarak kabul edilir. Fakat Heidegger'in bu gizeme verdiği yanıt gizemi çözmek yerine daha da artırır. Kuşkusuz Heidegger artık olmayan bu "arta kalanlar"ın kullanım nesnesi tarzında ait olduğu *dünya*dır derken haklıdır. "*Dünya* artık yoktur" der Heidegger: "Fakat bu dünyanın geçmişte taşıdığı *iç-dünyevi* nitelik hâlâ verili durumda bulunur (*vorhanden*)... Dünyaya ait kullanım nesnesi olarak *şu an* hâlâ mevcut olan 'geçmişliğine' rağmen uygunluğunu korur" [380]. Bu metin "geçmişten arta kalanlar" ifadesiyle, bir başka deyişle iz sözcüğüyle anladığımız şeyi yeterince doğru bir biçimde tanımlar. Peki *Dasein*'ı mevcut olma ve el altında olma nitelikleriyle belirlenen varolanlara aktarmak ve "orada olmuş" (*dagewesen*) yüklemini geçmişteki *Dasein*'a saklamak amacıyla "geçmiş" (*vergangen*) yükleminin *Dasein*'a atfetdilmesine karşı çıkıldığında bundan ne kazanç sağlandı? Heidegger'in bu konudaki kesin açıklamasını anımsıyoruz: "Artık varolmayan *Dasein*, geçmişin (*bergangen*) dar ontolojik anlamında geçmiş değil, orada-olmuş'tur (*da-gewesen*)" [380]. Bir zamanlar orada-olmuş "*Dasein*" ifadesinden ne anlamak gerektiğini soracağız. Bu niteliği *Dasein*'a geçmişten "arta kalanlar" zemininde atfetmiyor muyuz? Heidegger *da-gewesen* ve *vergangen* arasında net bir biçiminde tesis edilen ayrımda önemli bir düzeltme yaparken bu karşılıklı ilişkiye dair bir şeyi fark eder. Aslında iki terimi birbirinden ayırmak yeterli değildir. İkinci terimin birincisinden doğuşunun anlamını taslak

32 Yukarıda alıntılanan metni anımsatıyorum: "Tarihsel olanın *ilk olarak Dasein* olduğunu savunuyoruz. Dünyada karşılaşılan (*innerweltlich*), hem geniş anlamda el altındaki alet edavat hem de 'tarihin zemini' olarak çevreleyen doğa ikincil anlamda tarihseldir" [381].

halinde sergilemek gerekir. Mevcut ve el altında bulunan bazı şeylerin *iz değeri taşıyabilmesi* için *Dasein*'ın tarihsel niteliğinin bir biçimde bu şeylere aktarılması gerektiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla geçmişten arta kalanlara bağlı bulunan kullanım nesnesi olma niteliğinin ikincil anlamda tarihbilimsel veya tarihsel olduğu söylenir.[33] "Geçmiş" bir şey düşüncesini verebilmemiz için tarihsel olanın ikincil anlamının bağlı olduğu bu zinciri unutmak yeterlidir. Gelecekle ve geçmişle ilişki birincil anlamda tarihsel olanda muhafaza edilir. İkincil anlamda tarihsel olanda ise zamansallığın bu temel yapısı gözden kaybolur ve "geçmiş" hakkında çözüme ulaştırılması olanaksız sorular sorarız. Buna karşılık bu anlam zincirini yeniden oluşturmak Heidegger'in *tarihsel-dünyevi* (*weltgeschichtlich*) olarak adlandırdığı şeyi açıklamamızı sağlar. Geçmişten arta kalanlar ve bunların kullanım nesnesi olma niteliği tarihsel-dünyevi oluşun tipik örneğini oluşturur. "Geçmiş" anlamının taşıyıcısı gibi görünen aslında arta kalanlardır.

Peki bu türetilmiş tarihselliği açıklamak için iç-zamansallık sorunsalını tarihsellik sorunsalının merkezinde öncelemekten kaçınabilir miyiz? Bu öncelemeler, yukarıda *Varlık ve Zaman*'ı incelerken önerdiğimiz gibi, türetilmiş zamansallık biçimlerinin "bir kökenden gelişi" düşüncesindeki bir anlam azalışı olarak değil de bir anlam artışı olarak değerlendirildiğinde ancak iz fenomeninin yorumlanışındaki bir ilerlemeye işaret edecektir. Tarihsel-dünyevi kavramının tarihsellik çözümlemesine dahil edilişi tam da bu sonucu doğuruyormuş gibi görünür.

Böylece iz fenomeni –yıkıntı, arta kalan ve belge fenomenleri gibi– tarihselden iç-zamansala kaydırılmış olur.

Peki bu durumda iç-zamansallığın tarihsellikte meydana getirdiği anlam artışı hesaba katıldığında iz daha doğru bir biçimde mi açıklanacaktır? Tarihlendirilebilir, kamusal, yaygın zaman kavramının özü bakımından geçmişin izlerini çözümleme işlemine ait olduğu kuşku götürmez. Bir izi takip etmek, kökenine ulaşmak iç-zamansallığın niteliklerinden her birini şu veya bu biçimde kullanmak anlamına gelir. Kuşkusuz,

33 Bkz. yukarıda s. 134.

Heidegger bu işlemi bu aşamaya yerleştirmek isterdi. Ancak *ek olarak* iç-zamansallığın basit bir aynı düzeye getirilişi olarak değerlendirdiği "sıradan zaman"dan bir şeyler ödünç almadan bunu başarabileceğini düşünmüyorum. Aslında sıradan zamanı iç-zamansallıkla birleştirmeden izin taşıdığı anlamlılığı fark etmesi olanaklı görünmüyor. Bence *izin zamanı takvim zamanıyla türdeştir.*

Heidegger "arta kalanların, anıtların, tanıklıkların orada-olmuş *Dasein*'ın açığa çıkarılışı sırasında kullanıla*bilecek* 'malzemeler' olduğunu" [934] söylediğinde bunu keşfetmeye çok yaklaşır. Fakat bu "malzemelerin" statüsü hakkında, bu malzemelerin tarihyazımı bağlamında bir işlev görmesini sağlayan tarihsel-dünyevi niteliği tekrar tekrar dile getirilmesine karşın, bunun dışında başka hiçbir şey söylenmez. Tarihçinin pratiği içinde yer alan anıtlara ve belgelere ilişkin işlemlerin orada-olmuş *Dasein* kavramına nasıl katkı yaptığı gösterilmediği sürece iz çözümlemesi ilerletilemez. Tamamen fenomenolojik bir kavramın, tümü bir izi takip etme veya bir izin kökenine gitme ediminde toparlanabilecek tarihyazımı prosedürleriyle bu biçimde uyumlu hale getirilişi, sadece Heidegger'in terminolojisine göre kaynağını zamana ilişkin iki perspektifte, yani fenomenolojik perspektifte ve sıradan zaman perspektifinde bulan ve bu nedenle *melez* bir zaman olan tarihsel zamanın çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Tarihsel zaman ne yıldızların zamanının bir parçası ne de cemaat boyutlarını alacak biçimde büyütülmüş kişisel hafızanın zamanıdır.

Ama Kaygı'nın zamanına ve kozmik zamana *eşit* hak tanındığında, kozmik zamanda, zamansallığın en özgün biçimlerinin "aynı düzeye getirilişi"ni görmeyi reddetmek gerekir.

İz'in anlamlılığının bu bileşik yapısı sonuçta Heidegger'in tarihin kategorilerine ilişkin değerlendirmesini daha olumlu bir biçimde gözler önüne sermeye olanak tanır. Heidegger'in tarihyazımının tarihselliğe tabi olduğu yönündeki savını tarihyazımının tarihselliğe "malzeme" sağlamasını olanaklı kılan prosedürlere ilişkin gerçekleştirilecek ters yöndeki bir çözümlemeyle tamamlamamasının nedeni, tarihyazımının son kertede iç-zamansallık ve sıradan zaman arasındaki kırılma çiz-

gisinde konumlandığını düşünmesidir. Heidegger şu tavizi rahatlıkla verebilir: "Sıradan temsil doğal bir hakka sahiptir" [426][34], yorumbilimsel fenomenolojinin tarihyazımına bastığı düşüş damgası silinemez. Bu anlamda tarihyazımı Heidegger için sadece doğru temellendirilmemiş olabilir.

İster takvim, ister iz söz konusu olsun, tarihyazımının yaptığı işlemler spekülasyon bağlamında eşgüdümlü hale getirilemeyecek zaman hakkındaki fenomenolojik ve kozmik perspektiflerden kaynaklanan hakiki yaratılar olarak değerlendirilseydi durum tamamen farklı olurdu.

Oysaki, Heidegger'in zaman anlayışını incelediğimiz bölümün sonunda altını çizdiğimiz gibi, tarihçinin pratiğinden doğan bağlayıcı ideası iki perspektif arasındaki çekme-itme ilişkisini saptamanın çok ötesine gitmeye olanak tanır. Bu bağlayıcılar karşılıklı olarak birbirinin alanına tecavüz etme ideasını, hatta tarihin temellendiği kırılma çizgisini bir dikiş çizgisine dönüştüren *sınır alışverişi* ideasını ekler. Bu sınır alışverişi iki uç biçimde, yani *müzakere edilmiş bir çarpışma* veya *düzenlenmiş bir başkalaştırma* biçimlerinde gerçekleşebilir. Takvim birinci biçimi gösteriyorsa iz ikinci biçime ilişkindir. Takvime geri dönelim: Takvimin oluşturulması sürecinde yürütülen devasa çalışma soyutlandığında sadece zaman hakkındaki iki perspektifin türdeşliğinden kaynaklanan çarpışma fark edilir. Kadim bilgelik dikkatleri bu çarpışmaya yöneltir. İnsanın durumu hakkında yakılan, kimi zaman yakınmayı kimi zaman da tevekkülü dile getiren ağıt sürekli kalıcı zaman ve geçip giden insanlar arasındaki karşıtlığı dile getirmiştir. İnsan yaşamı uçsuz bucaksız zamanın temelinden kopmasaydı, insan yaşamının kısalığından üzüntü duyar mıydık? Bu karşıtlık, karşılıklı özgürleşme hareketinin alabileceği en dokunaklı biçimdir. Karşılıklı özgürleşme hareketi sayesinde bir yandan Kaygı'nın ölümlü oluşumuzu yok sayan bir zamandan büyülenişi sona erer, öte yandan yıldızların zamanı göğün temaşa

34 Metnin daha sonraki bölümü tarihsel zamanın kategorisi olarak iz hakkındaki söylemimizle doğrudan ilgilidir: "[Zamana dair sıradan temsil] *Dasein*'ın her günkü olma tarzına ve hâkim varlık anlayışına bağlıdır. Böylece *tarih* öncelikle ve sıklıkla *kamusal düzlemde iç-zamansal* tarihselleşme olarak anlaşılır" [426].

edilişini acil meşguliyetin ve ölüm düşüncemizin baskısından kurtarır. Ortak kaygılarımızın sonucu olan bütün randevularımızı bizim hakkımızda kaygı duymayan bir zamanın ölçülerine göre düzenleyen ve duvar saatinin inşasıyla tamamlanan takvimin inşası işte budur. Bu, duvar saatlerimizden birinin kadranında bazen yas biçiminde *memento mori*'nin [*öleceğini hatırla*] ortaya çıkmasını engellemez. Zamanın bir figürünün unutuluşu bu anımsatmayla ve bu uyarıyla diğerinin unutuluşunu kovar...

İz zamanın iki figürü arasındaki sınır alışverişine ters düşen biçimi, yani bir figürün diğerini başkalaştırmasını görünür hale getirir. İç-zamansallığın başlıca üç özelliğini –tarihlenebilirlik, zaman dilimi, kamusal nitelik– tartışırken bu fenomeni sezmiş, egzistansiyal olanın ve ampirik olanın birbirlerini gizlediği düşüncesini ileri sürmüştük.[35] İz bu gizlemeden ibarettir.

Öncelikle izi takip etmek zaman *ile saymanın* bir biçimidir. Uzayda bırakılan iz, geçiş ile bizim için verili olan iz arasında geçen zaman hakkında yaptığımız hesaplamalar olmadan aranılan nesnenin geçişine nasıl gönderebilir? Tarihlenebilirlik "şimdi"leriyle, "geçmiş"leriyle, "bir zamanlar"ıyla vb. hemen devreye sokulur. Fakat hiçbir avcı, hiçbir detektif bu muğlak göndermelerle yetinmeyecektir. Tarihsiz tarihlenebilirlik onları ilgilendirmez. Elde saat, izi takip ederler; cepte takvim, izin kaynağına erişirler. İzi takip etmek, izin kaynağına ulaşmak, zamanın *yayılışını* uzayda çözümlemektir. Peki zaman dilimi hemen hesaba ve ölçüye tabi kılınmazsa bu nasıl yapılabilir? Geçişin güzergâhı ve izin çizdiği acımasız bir biçimde doğrusaldır. Her ne kadar saf ardışıklıkta içerilmese de izin anlamlılığı ardışık zamanda yeniden oluşturulmalıdır. Son olarak, herkes için görünür olan iz, sonuçta her ne kadar sadece bazıları tarafından çözümlenebilir olsa da, meşgul oluşu yansıtır. Avlanma, arayış ve araştırma, meşgul oluşu özel sürelerin tümünü ölçülebilir hale getiren *kamusal* zamanda resmeder. Çevreye bakış teriminin çok iyi dile getirdiği meşgul oluşun

35 *Varlık ve Zaman*'da yer alan birçok çözümlemede sınırlarının belirlenmesi güç olan *Faktisch* teriminin kullanılması bunu kanıtlar.

en önemli unsuru bu noktada atılmış olma halimizin dayattığı ahlaki yalnızlığı daha da vahim hale getirecek hiçbir düşüşü yansıtmaz. Aksine iz tarafından bir şeye götürülmek istiyorsak kendimize dair kaygının diğerinin izi karşısında silinmesine yol açan bu tasfiyeyi, bu feragati gerçekleştirme yeteneğini kazanmamız gerekir. Ancak her zaman güzergâhı ters yönde katedebilmeliyiz: İz'in anlamlılığı temelini, iz'in geometrinin uzayına kaydolduğu gibi sıradan zamana kaydolan hesaplamalarda buluyorsa bu anlamlılık ardışık zaman ilişkilerinde tamamen tüketilemez. Yukarıda söylendiği gibi bu anlamlılık kalıntının geçişle olan ilişkisine yapılan bir göndermeden ibarettir. Bu gönderme şimdi ve burada *bırakılmış* durumda bulanan iz'in *geçip gitmiş, sona ermiş* olayla sentezlenmesini gerektirir.

Nasıl ki iz'in anlamlılığı ifadesini memnuniyetle Heidegger'den değil de Emmanuel Lévinas'ın hayranlık uyandıran denemesinden[36] ödünç aldıysam, bu anlamlılığın Heidegger'in sıradan zaman eleştirisini yadsıyışını yine memnuniyetle kabul ediyorum. Fakat Lévinas'tan ödünç aldıklarım sadece dolaylı olabilir ve Lévinas kuşkusuz bunların tahrif edilmiş olduğunu düşünecektir. E. Lévinas *yüz*ün belirişi bağlamında izden söz eder. Dolayısıyla yürüttüğü soruşturma tarihçinin konu ettiği bir geçmişi değil, nasıl söylesem, ahlakçının konu ettiği bir geçmişi hedefler. Tarihten önceki geçmişin, Başka'nın geçmişinin ne olduğunu sorar. Bu geçmişin üzerindeki örtü kaldırılmamıştır, bu geçmiş belirmemiştir, kendisini temsil eden bir ikon da yoktur. İz, iz'in anlamlılığı, vahiyden yoksun Girişi ve Ziyareti olanaklı kılar. Bu anlamlılık, üzerindeki örtüyü kaldırma ve gizleme alternatifinin dışında yer alır, çünkü *iz, belirtmeden gösterir.* Dayatır ama üzerindeki örtüyü kaldırmaz. Öyleyse bu noktada izle bambaşka bir perspektifte ilgileniyorum. Ancak...

Ancak izin tarihsel gönderme sorunsalında oynadığı rol hakkında yürüttüğüm soruşturmanın bu muhteşem meditasyona ne kadar borçlu olduğunu tam olarak dile getiremem. Temelde bu meditasyona şu düşünceyi borçludur: İz, belli bir

36 Emmanuel Lévinas, "La trace," *Humanisme de l'autre homme* içinde, Montpellier, Fata Morgana, 1972, s. 57-63.

"düzen"i *bozma*sıyla diğer tüm göstergelerden ayrılır. Lévinas izin "kendisini ifade eden bozma" olduğunu söyler (s. 63). Evet bir av hayvanının bıraktığı iz ormanın bitkisel düzenini bozar: "İzde gösterilen ile anlam arasındaki ilişki bağıntı değil, *eğrilik*tir" (s. 59). Bunu söylerken Lévinas'ın namevcudu hafızadan çıkarıp anımsanamaz bir geçmişe atfedişini yok saymıyorum. Fakat Lévinas, meditasyonunu olanaklı bir mevcudiyete değil de her seferinde bir geçişe işaret etmesiyle "diğer göstergelerden farklılaşan" (s. 60) izin yabancılığını vurgulayarak çözümlememizi şoka uğratır. Bu değerlendirme tarihçinin kullandığı iz-gösterge için de geçerlidir: "Bir gösterge olarak kabul edildiğinde iz diğer göstergelere göre şu istinaya sahiptir: Bütün gösterme niyetlerinin dışında ve kendisini hedefleyen bütün tasarıların dışında gösterir" (s. 60). Bu, Marc Bloch'un "istemeden tanık olanlar" terimiyle adlandırdığı şey değil midir?

Ancak tamamen "mutlak bir biçimde sona ermiş bir geçmiş"e, "bütün geçmişlerden ve bütün geleceklerden daha uzak bir geçmiş"e (s. 63) adanmış iz hakkındaki bu meditasyonu tarihsel içkinlik alanına indirgemek istemem. "Bütün bu geçmişler ve gelecekler yine benim zamanımda düzenlenir. Benim zamanım sonsuzluğun belirdiği Başka'nın geçmişine, yani bütün zamanları bir araya getiren mutlak geçmişe doğrudur" (s. 63). Bunun yerine şu açık olanağı muhafaza etmek isterim: Sonuçta göreceli Başka, tarihsel Başka, eğer sadece anımsanan geçmiş bir biçimde anımsanamaz bir geçmişten hareketle gösterense var olabilir. "Zaman hakkındaki bu masal" belli bir sonsuzluğa işaret ettiğinde edebiyatın açık halde tuttuğu belki de bu olanaktır.[37] Kim bilir hangi yeraltı yolları sonsuzluğu mutlak biçimde Başka'nın Sonsuzu'na (Lévinas'a göre ötekinin yüzü mutlak biçimide Başka'nın izini taşır) bağlar? Ne olursa olsun benim çözümlememle Emmanuel Lévinas'ın meditasyonu arasındaki ince ama güçlü bağ şu kilit-değerlendirmede özetlenir: *İz, belirtmeden gösterir* (s. 60).

İz, tarihsel anlatının zamanı "yeniden-biçimlendirmesi"ni sağ-

37 Araştırmamızın üçüncü bölümünü [üçüncü cilt] sona erdiren üç incelemenin tümünde durum buydu: *Mrs. Dalloway, Büyülü Dağ, Kayıp Zamanın İzinde.*

layan en gizemli araçlardan biridir. Egzistansiyal olanın ve ampirik olanın iz'in anlamlılığında birbirini gizlemesini sağlayan bağı inşa ederek zamanı yeniden-biçimlendirir. Kuşkusuz tarihçi göstergeleri iz olarak oluştururken ne yaptığını bilmez. Göstergeleri kullanır ve bu kullanım ilişkisinde kalır. Arşivleri ziyaret ederek, belgelere başvurarak geçmişin izinin peşine düşer, geçmişi aynen kavramaya çalışır. Ancak izin neyi *gösterdiği* tarihçi-bilgini değil, tarihçi-felsefeciyi ilgilendiren bir sorundur.

2
Kurmaca ve Zaman Hakkında İmgesel Çeşitlemeler

Bu noktada işimiz kurmacanın dünyasını –veya daha ziyade dünyalarını– tarihsel dünyayla kurduğu tezat ilişkisi içinde ve fenomenolojinin aydınlığa kavuşturduğu zamansallığa ilişkin aporilerin çözümü bağlamında düşünmektir.

Bu bölümün izleğini oluşturacak *imgesel çeşitlemeler* kavramını, sırasıyla *Mrs. Dalloway*, *Der Zauberberg* (*Büyülü Dağ*), *A la recherche du temps perdu* (*Kayıp Zamanın İzinde*) başlıklı eserlerde tasarlanan kurmaca zaman deneyimlerini birbirlerine göre belirlemek amacıyla bu eserleri konu eden monografilerde araştırmamıza dahil etme fırsatını yakaladık. Ancak bu kavramı çözümleyemeden kullanmak durumunda kaldık. Bunun iki nedeni var. Öncelikle kurmaca zaman deneyimlerinin hem birbirlerine göreceli bir biçimde hem de kurmaca biçiminde imgesel çeşitlemeler olarak değerlendirilmesini sağlayacak sabit karşılaştırma terimine henüz sahip olamamıştık. Bu sabit terim fenomenolojik zamanın kozmik zamana *yeniden kaydedilişi*yle oluşturulan tarihsel zaman hakkında yürüttüğümüz çözümlemenin ancak sonunda keşfedilebildi. Bu yeniden kaydetme fenomeni bir sabit oluşturur ve bu sabite göre zaman hakkındaki masallar imgesel çeşitlemeler olarak belirir. Ayrıca bu karşıtlık ayrışacağı bir arka plandan, yani bu son cildin açılışını yapan zamanın aporetiğinden yoksundu. Bu üçlü söyleşideki üçüncü tarafın rolü üzerinde duruyorum. Aslında zaman hak-

kındaki imgesel çeşitlemeleri tarihsel zamanın sabit yapısının karşısına koymak yeterli değildir. Kurmaca zamanın değişken yapısının ve tarihsel zamanın sabit yapısının hangi *ortak* aporilere *farklı* yanıtlar verdiğini de söyleyebilmek gerekir. Zamansallığın aporilerine yapılan bu ortak gönderme olmazsa zaman hakkındaki masalların ürettiği tarihsel zaman ve imgesel çeşitlemeler bağdan yoksun kalır ve birbiriyle karşılaştırılamaz.

1. Tarihsel zamanın etkisizleştirilmesi

Kurmaca zaman ve tarihsel zaman karşıtlığının en görünür ancak zorunlu biçimde en belirleyici olmayan özelliği, yazarla karıştırmaktan özenle kaçındığımız anlatıcıyı, kendisini tarihçiye dayatan yükümlülükten, yani yaşanmış zamanın kozmik zamana yeniden kaydoluşuna özgü bağlayıcılara riayet etme yükümlülüğünden *kurtarmasıdır*. Bunu söylerken kurmaca zanaatkârının özgürlüğünü ve dolayısıyla kurmaca zamansal deneyimin gerçekdışı statüsünü hâlâ sadece *olumsuz* açıdan belirliyoruz. Gerçekdışı karakterlerin zamanı gerçekdışı bir biçimde deneyimlediklerini söyleyeceğiz. Bu deneyim şu anlamda gerçekdışıdır: Bu deneyimin zamansal nitelikleri kronolojik zamanı oluşturan biricik uzam-zamansal ağla uyumlu hale getirilmeyi gerektirmez. Bu nitelikler aynı nedenle yan yana koyulan coğrafya haritaları gibi birbirleriyle uyumlu hale getirilmeyi talep etmez. Bir kahramanın zamansal deneyimi tek bir tarihlendirme sistemine ve temel ilkelerini takvimin oluşturduğu olanaklı bütün tarihleri içeren tek bir tabloya gönderilme gereksinimi duymaz. Bu anlamda kurmaca, destandan –eski ve modern– komediye ve trajediye, oradan da romana anlatı zamanının evrenin zamanına tekrar taşınmasını gerektiren dayatmalardan kurtulur. Bu yüzden fenomenolojik zaman ve kozmolojik zaman arasındaki bağlayıcılar hakkında yürütülen araştırma –takvimin kurumsallaştırılması, çağdaşların, öncüllerin ve ardılların zamanı, nesiller dizisi, belgeler ve izler– en azından yapılan ilk tahminde bütün varlık nedenini

kaybetmiş gibi görünür. Kurmaca zamansal deneyimlerin her biri kendi dünyasını sergiler ve bu dünyaların her biri tekil, karşılaştırılamaz ve biriciktir. Sergilediği olayörgüleri ve deneyim dünyaları –Kant'ın biricik ardışık zaman bölümleri gibi– tek bir imgesel dünyanın sınırlarını belirleme işlevi görmez. Kurmaca zamansal deneyimler birbiriyle toplanamaz.

Ancak kurmaca zanaatkârının özgürlüğü hakkındaki bu olumsuz belirleme kesinlikle son sözü söylemez. Kozmolojik zamandan kaynaklanan dayatmaların ortadan kalkışının bir de *olumlu* karşılığı vardır: Tarihsel anlatının tarihsel zamanı kozmik zamana birinciyi diğerine yeniden kaydetmek suretiyle bağlama kaygısı nedeniyle işlemeden bıraktığı, bastırdığı fenomenolojik zamanı besleyen kaynakların keşfedilme sürecinde kurmacanın bağımsızlaşması. İki anlatı biçimi arasındaki gizli bağı kuran fenomenolojik zamanın beslendiği bu gizlenmiş kaynaklar ve bu kaynakların keşfinin yol açtığı aporilerdir. Kurmacanın fenomenolojik zaman temasına ve fenomenolojik zamanın aporilerine uygulanan imgesel çeşitlemeler deposu olduğunu söyleyeceğim. Bunu göstermek için ikinci cildin sonunda zaman hakkındaki masallar üzerinde yaptığımız çözümlemeyi zaman fenomenolojisi hakkında yürüttüğümüz tartışmada varılan başlıca sonuçlarla birleştireceğiz.[1]

2. *Yaşanmış zaman ve dünyanın zamanı arasındaki fay hattı üzerine çeşitlemeler*

Kurmacanın ürettiği imgesel çeşitlemeler ile tarih bağlamında yaşanmış zamanın dünyanın zamanına yeniden kaydedilmesi yoluyla oluşturulan sabit zaman arasındaki paralelliği ve karşıtlığı vurgulamak için doğruca fenomenolojinin ortaya çıkardığı ve bir noktaya kadar neden olduğu başlıca aporiye, yani refleksif düşüncenin fenomenolojik zaman ve kozmik zaman arasında açtığı fay hattına gideceğiz. Tarih ve kurmaca bu fay

1 Az sayıda istisna dışında ileride yapılacak çözümlemeler alıntı yapmadan üçüncü bölümün sonunda çözümlenen edebi metinlere ve dördüncü bölümün başında tartışılan fenomenolojik kuramlara geri gönderir.

hattı karşısında takındıkları tutumla birbirinden farklılaşmaya başlar.[2]

Kurmaca zaman deneyiminin kendine özgü bir biçimde yaşanmış zamansallığı dünyanın bir boyutu olarak fark edilen zamanla ilişkilendirmesi[3] hakkında şu temel göstergeye sahibiz: destan, dram veya roman tarihsel karakterleri, tarihlendirilmiş veya tarihlendirilebilir olayları ve bilinen coğrafi alanları icat edilmiş kişiliklere, olaylara ve yerlere karıştırmaktan kaçınmaz.

Mrs. Dollaway başlıklı eserin olayörgüsü açık biçimde Birinci Dünya Savaşı sonrasına, tam olarak 1923'e yerleştirilir ve Britanya İmparatorluğu'nun başkentinin o dönemki anıtsal çerçevesinde gelişir. Aynı şekilde *Büyülü Dağ* başlıklı eserin kahramanı Hans Castorp'un maceraları açıkça savaş öncesi dönemde geçer ve 1914 faciasıyla sonuçlanır. *Kayıp Zamanın İzinde*'nin bölümleri ise Birinci Dünya Savaşı öncesine ve sonrasına dağılır. Dreyfus Olayı'ndaki gelişmeler bu esere kolayca saptanabilecek kronolojik mihenk taşları sağlar. Savaş sırasındaki Paris'e ilişkin betimleme bu eserde açıkça tarihlenebilecek bir zamana yerleştirilir.

2 Bu bağıntı yöntemi özellikle kurmacaya borçlu olduğumuz buluşlara ve her ne kadar meşru olsalar da incelenen edebi eserin kaynağında yer alan felsefi etkiyi ortaya çıkarma girişimlerinin aksine bu buluşların felsefi açıdan öğrettiklerine dikkat etmemizi gerektirir. Bu konuya ilişkin düşüncelerimizi birçok kez açıkladık, bkz. üçüncü bölüm, IV. başlık, n. 1, s. 212 ve s. 248-251.

3 Zaman hakkında geliştirdiğimiz aporetik, zamanın aporieriyle belirli bir düzende karşılaşmamıza olanak sağladı. Tarihin zamanın aporilerine bulduğu çözümle yapılacak bir karşılaştırma, bizi, bu aporileri aporetiğimizin düzeninin tersi olan bir düzende incelemeye götürür. Böylece fenomenolojinin neden olduğu aporilerden keşfettiği aporilere ilerleriz. Ancak bu noktada benimsenen stratejinin didaktik avantajları göz ardı edilemez. Öncelikle bu yolla doğruca kurmaca ve tarih arasındaki bakışımsızlık ilkesine gideriz. Daha sonra bir tuzaktan, sanki zaman hakkında birbiriyle rekabet eden perspektiflerin mücadelesi açısından kurmacanın işlevi çatışma alanının dışına çekme hareketinden ibaretmiş gibi kurmacayı *içsel* zaman bilincine hapsetmekten kaçınırız. Aksine bu mücadeleyi belirli çeşitlemelere tabi kılarak kendine özgü bir biçimde keşfetmek kurmacaya düşer. Son olarak fenomenolojik zamanı oluşturan aporilerinin kurmacayla ele alınışı fenomenolojik zamanın ve kozmik zamanın kurmacanın merkezinde karşı karşıya gelişinin arka planına yerleşmesiyle yeni bir biçim kazanır. Böylece zamanın doğrusal olmayan bütün yönleri önümüzde açılacaktır.

Ancak bu saptamalardan hareketle, bu tarihlenmiş veya tarihlenebilecek olayların kurmacanın zamanını tarihsel zamanın çekim alanına taşıdığı sonucuna varılsaydı vahim bir yanılgıya düşülecekti. Burada tam tersi söz konusudur. Anlatıcının ve anlatıcının kahramanlarının kurmaca oluşu gerçek tarihsel olaylara yapılan bütün göndermelerin tarihsel geçmişi temsil etme işlevinden koparılmasına ve diğer olayların gerçekdışı statüsüne göre dağılımının yapılmasına tek başına yol açar. Daha doğrusu geçmişe yapılan gönderme ve temsil etme işlevi Husserl'in imgesel olanı belirleyişine benzer bir biçimde etkisizleştirilerek korunur.[4] Analitik felsefeden ödünç alınan bir sözdağarcığı kullanılacak olursa tarihsel olaylar artık belirtilmez; fakat tarihsel olaylardan söz edilir. Böylece üç romanda anlatılan olaylara her seferinde mihenk taşı oluşturan Birinci Dünya Savaşı ortak gönderme statüsünü kaybeder ve birbiriyle denkleştirilemeyecek, biri diğerine iletilemeyecek zamansal evrenler içindeki aynı *alıntılama* statüsüne indirgenir. Sonuçta tarihsel bir olay olarak Birinci Dünya Savaşı'nın ve romanda yer alan bütün tarihsel karakterlerin her seferinde farklı bir biçimde kurmaca haline getirildiğini söylemek gerekir. Romandaki bu olay ve kahramanlar artık türdeş zamansal alanlar içinde gelişmeye ve yaşamaya başlar. Tarihin uygulamaya soktuğu bütün özgül bağlayıcılar (hem takvimin zamanı hem de nesiller dizisi, arşivler, belgeler ve izler) eşit biçimde etkisizleştirilir ve bunlardan sadece söz edilir. Böylece temsil etme ilişkisinin araçlarından oluşan alanın tamamı kurmaca haline getirilebilir ve imgesel olanın hesabına tekrar aktarılır.

Dolayısıyla dünyevi olayların bir bölümünün nasıl kurmaca karakterlerin zamansal deneyiminin bir parçası haline geldiği yanıtlanması gereken bir sorudur. Kurmaca fenomenolojinin başat aporisine yanıt veren imgesel çeşitleme yelpazesini sergileyerek bu soruyu yanıtlar.

Bu nedenle yukarıda Virginia Woolf'un romanının bütün dinamizmi ölümcül zaman adını verdiğimiz şeyle anıtsal zaman arasındaki mücadeleden türetilebildi. Anlatıcının iki özü, iki kategoriyi –bunların her biri Heidegger'e göre egzistan-

4 Husserl, *Idées... I*, § 111.

siyal olsa da– değil de iki sınır-deneyimi karşı karşıya getirmesi romana basit bir spekülatif antinomiye dair sözce karşısında sonsuz üstünlük sağlayan bir zenginlik kazandırır. Anlatıcı sahneye koymayı tercih ettiği bütün tekil deneyimleri bu iki sınır-deneyim arasında paylaştırır. Bu sınır-deneyimlerden biri olan Septimus Warren Smith'in deneyimi kuşkusuz Big Ben'in bildirdiği zamanın talihsiz kahramanın iletilemez kişilik bütünlüğünü kahramanın rüyasıyla uzlaştırılmasının olanaksızlığına işaret eder. Ancak Septimus'un intiharı ölüme-doğru-olma egzistansiyalinin tekil bir varoluş deneyimi içinde vücut bulduğunu gösterir. Bu tekil varoluş deneyimi Heidegger'in ölüme-doğru-olmanın kökenselliği lehine olacak biçimde en özgün tanıklık olarak değerlendirdiği kararlı öncelemeden daha ziyade Gabriel Marcel'in dünyanın gösterisinin kaçınılmaz bir biçimde yaydığını düşündüğü umutsuzluğa davet edişe yakındır. Kozmik zaman için de aynı şey geçerlidir: Roman kozmik zamanı sadece yeniden büründüğü anıtsallığın ihtişamı içinde ve yerleşik düzenin suç ortakları olan otorite, "orantı" ve hoşgörüsüzlük figürlerinde vücut bulmuş haliyle tanıtır. Big Ben'in zamanı bildiren vuruşlarının etkisizleştirilmiş ortak bir zamana ritim kazandırmak yerine deneyimleri romanın açtığı alanı sınırlandıran iki sınır arasında yayılan karakterlerin her biri için her seferinde farklı bir anlama bürünmesi, bu ikili somutlaştırmanın sonucudur. Ortak zaman bir araya getirmez, aksine böler. Clarissa'nın ayrıcalıklı deneyimi iki uç arasında değerlendirildiğinde artık spekülatif bir karışım anlamında bir aracılık değil, Septimus'un "ikizi" olma gizli rolü ile "mükemmel ev sahibesi" olma kamusal rolü arasında meydana gelen bir parçalanmanın damgasını taşıyan tekil bir değişken oluşturur. Kahramanı düzenlediği geceye geri döndüren meydan okuma jesti *–she must assemble–*, kararın ölüm karşısında aldığı varoluşsal tekil biçimi, ölümcül zaman ile anıtsal zaman arasındaki kırılgan ve belki de özgünlükten yoksun (ama özgünlük vaaz etmek kurmacanın işi değildir) uzlaşmanın aldığı biçimi dile getirir.

Büyülü Dağ yaşanmış zamanın kozmik zamanla karşı karşıya gelmesi sorununu tamamen farklı terimlerle ortaya koyar. Öncelikle iki kutup arasında gelişen somut bütünler aynı değil-

dir. "Aşağıda" bulunanlar hiçbir anıtsallık ayrıcalığına sahip değildir. Bunlar gündelik yaşamın insanlarıdır. Bunların temsilcilerinden sadece bir kısmı *Mrs. Dalloway*'deki otorite figürlerini anımsatır. Fakat sıradan zamanın delegeleri olarak kalırlar. "Yukarıda" bulunanlar ise *Mrs. Dalloway*'deki içsel zamanın kahramanından radikal bir biçimde farklılaşır. Yukardakilerin zamanı global ve kesintisiz bir biçimde marazi ve çöküş halindeki bir zamandır. Erotizm dahi bu marazi ve çöküş halindeki zamanda kokuşmuşlukla lekelenir. Bu nedenle Berghof'ta duvar saatlerinin zamanının katılığına tahammül edemediği için intihar eden bir Septimus yoktur. Zamanın ölçülerini kaybettiği için yavaş yavaş ölen sığınmacı bir halk vardır. Bu açıdan Mynheer Peperkorn'un intiharı Septimus'un intiharından radikal bir biçimde farklılaşır. Bu, "aşağıda" bulunanlara yönelen bir meydan okuma değildir. Bu, Peperkorn'u "yukarıda" bulunanlarla bir araya getiren bir teslim oluştur. Radikal biçimde kökensel olan sorunun bu şekilde ortaya konulmasından yine eşsiz bir çözüm çıkar. Uçları uzlaştırma arayışındaki Clarrisa Dalloway'den farklı olarak, Hans Castorp uçlardan birini ortadan kaldırarak antinomiyi çözüme kavuşturmaya çalışır. Kronolojik zamanı silmeye, zamanın ölçülerini ortadan kaldırmaya kadar gidecektir. Sonuçta bu noktadaki sorun zamandan zamanı bir büyüklük haline getiren ve önemli kılan şey çıkarıldığında bu zamanla gerçekleştirilecek deneyden hangi öğrenimin, hangi yükselişin –hangi *Steigerung*– kaynaklanabileceğini bilmektir. Bu soruya verilecek yanıt zaman fenomenolojisi ile zamanı konu eden masallar arasındaki bir başka bağıntı noktasını aydınlığa kavuşturacaktır. Şimdilik şununla yetinelim: *Büyülü Dağ* yaşanmış zamanın tarihle kozmik zamana yeniden kaydedişine çarpık bir imgesel çeşitleme sunar. Zira kurnaz doktorun hilekâr hastalarına dereceleri olmayan termometre uzatırken yaptığı gibi kozmik zamanın izlerini ortadan kaldırmak yine bir biçimde kozmik zamanla ilişkiye geçmektir. Sıradan zaman kahramanın tinsel macerasına "sağır kız kardeş" olarak eşlik etmeyi sürdürür.

Kayıp Zamanın İzinde'deyse ise bilincin zamanı ile bilincin ileri sürdüğü dünyanın zamanı arasındaki kutuplaşma-

nın son derece tekil bir değişkeniyle karşılaşırız. Dünyanın zamanının aldığı figür çok sayıda egemenliğin figürüdür. Gilles Deleuze'le birlikte göstergelerin öğrenilmesi –dünyasallığın göstergeleri, aşkın göstergeleri, duyusal izlenimlerin göstergeleri, aşkın göstergeleri– adını verdiğimiz şey bu figürde icra edilir. Ancak bu dört egemenlik sadece göstergeleriyle temsil edildiği için bu göstergelerin öğrenilmesi dünyanın ve bilincin öğrenilmesidir. Bunun sonucu ise "kayıp zaman"ı "yakalanan zaman"ın karşısına koyan bir diğer bölünmedir. Kaybedilen öncelikle şeylerin evrensel çöküşüyle altüst olan *sona ermiş* zamandır. Bu anlamda *Kayıp Zamanın İzinde* izlerin silinişine karşı, unutmaya karşı yürütülen yorucu bir mücadeledir. İleride şeylerin evrensel yıpranışına kafa yoran anlatıcının yaptığı spekülasyonun tekrar mitleştirme [*remythisation*] biçimlerinden hangisine sürüklendiği söylenecektir. Henüz gösterge olarak kabul görmemiş, anımsamanın büyük eserine yeniden dahil edilecek göstergeler arasında *dağılan* zaman da kayıp bir zamandır. Son olarak iki "taraf"ın, Méséglise ve Guermantes taraflarının simgelediği, yerlerin uzayda dağılmış durumda bulunması gibi *dağılmış* durumda bulunan zaman kayıp bir zamandır. Bu açıdan kalbin bir anlık duruşundan söz edildiği gibi zamanın bir anlık duruşundan da söz edilebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse "kayıp zaman" ifadesinin anlamı, "kayıp zaman" yeniden yakalanacak şeye dönüşmediği sürece askıda kalacaktır. *Kayıp Zamanın İzinde*, Arayış ve Aydınlanma, Öğrenim ve Ziyaret arasındaki bağlantı noktası öncesinde nereye gittiğini bilmez. *Kayıp Zamanın İzinde* büyük bir sanat eseri yaratma niyetinin çekim alanına girene kadar zamanı kayıp olarak nitelendiren bu yönelim bozukluğu ve bunun yol açtığı hayal kırıklığıdır. Ancak zaman fenomenolojisinin göstergelerin öğrenilmesi ile ekstatik deneyim arasındaki bu bağlantıdan çıkarabileceği dersin az önce incelediğimiz tarihsel zamanın yanıt verdiği başlangıç aporisiyle artık hiçbir ilgisi yoktur.

Mrs. Dalloway'den *Büyülü Dağ*'a ve *Kayıp Zamanın İzinde*'ye giden yolu ilk kez katederken kurmacanın aynı aporiye değ-

şik yanıtlar verdiğini, ancak sorunun ortaya konulma biçimini değiştirdiğini gördük. Öylesine değiştirir ki, sıkıntıyı başlangıçtaki yerinden alır, başka bir yere taşır. Kurmaca bunu gerçekleştirmek suretiyle zamanın aporetiğinin büyük özen göstererek birbirinden ayırdığı sorunları, bu sorunları çevreleyip hapseden bariyerlerden kurtarır. Bunu fenomenolojinin zamanın içsel yapısına ait olduğunu *ileri sürdüğü* gizemler ile fenomenolojiyi başlatan jestin, yani kozmik, nesnel, sıradan zamanın indirgenmesinin *yarattığı* gizemler arasında tesis edilen, artık öze ilişkin olmaktan ziyade öğretici görünen ayrımdan başlayarak gerçekleştirir. Sorunsalın yer değiştirmesi bizi çevredeki aporilerden zaman fenomenolojisinin çekirdek aporilerine götürür. Kurmacanın felsefeye yaptığı en önemli katkı, zamanı konu eden masalların ürettiği imgesel çeşitlemeler ile tarihin yaşanmış zamanı dünyanın zamanına yeniden kaydedişi arasındaki karşıtlıkta ortaya çıkar. Kurmacanın yaptığı katkı dünyanın zamanı ile yaşanmış zaman arasındaki uyumsuzluğu gidermek amacıyla önerdiği çözümlerde değil, tarihsel zamanın evrenin büyük kronolojisine gömülü durumda bulunuşu nedeniyle gizlediği *fenomenolojik zamanın doğrusal olmayan özelliklerini* keşfetmesinde yatar.

3. Fenomenolojinin içsel aporileri üzerine çeşitlemeler

Şimdi fenomenolojik zamanın tarihsel zamanın yaptırımlarından kurtuluşunun aşamalarını inceleyeceğiz. Sırasıyla *a)* Husserl'in zamanının yatay yapısında yer alan "gizleme" fenomeninden kaynakladığını ileri sürdüğü, Heidegger'in ise zamansallaşma düzeylerinin hiyerarşik yapısında bulunan "tekrarlama" fenomeninden türettiği zamansal akışın birleştirilmesi sorununu; *b)* Augustinusçu sonsuzluk temasının zamansallığın aşırı yoğunlaşmasına ilişkin sınır-deneyimlerin bir kısmında yeniden canlanışını; *c)* son olarak fenomenolojinin alanına girmeyen, kelimenin tam anlamıyla hakkında sadece kurmacanın konuşabileceği zamanı tekrar mitleştirme biçimlerini ele alacağız.

a) Daha önce dikkatimizi çeken zamanı konu alan üç masal hakkında yapılacak yeni inceleme çıkış noktasını Husserl'in Augustinusçu üçlü şimdiki zaman paradoksunu –geçmişin şimdiki zamanı, geleceğin şimdiki zamanı, şimdiki zamanın şimdiki zamanı– çözüme ulaştırdığını düşündüğü çözümlemelerinde bulacak. Husserl'in önerdiği çözüm iki evreye ayrılır: Husserl önce canlı şimdiki zamana canlı şimdiki zamanın noktasal andan ayırt edilmesini sağlayacak belli bir kalınlık atfeder. Bu kalınlaştırmayı canlı şimdiki zamana şimdiki zamanda tutulan bir yakın geçmişi ve şimdiki zamanı tutma alanının karşılığı olan geleceğe yönelme alanını oluşturan bir yakın geleceği ekleyerek gerçekleştirir. Ancak şimdiki zamanın bu şekilde genişletilmesi karşılığında ödenecek bedel kendine özgü bir biçimde canlı şimdiki zamana *dahil olan* tutmanın (veya birincil anının) ve canlı şimdiki zamandan *dışlanmış* tekrar anımsamanın (veya ikincil anının) birbirinden kopuşudur. Bunun sonucunda Husserl tutmaların (ve tutmaların tutmalarının) şimdiki zaman kuyruklu yıldızının "kuyruğu"nu ve kendimi imgelem aracılığıyla özgürce içine taşıdığım tutmaların ve geleceğe yönelişlerin her birini gözler önüne seren yaklaşık-şimdiki zamanlar dizini oluşturduğunu, tutmalar arasında sürekli gerçekleşen gizlemenin akışın birliğini sağladığını ileri sürer. Dolayısıyla zamansal akışın birleştirilmesi bir tür peşi sıra tekrarlamadan [*tuilage*] ibarettir. Bu peşi sıra tekrarlama canlı şimdiki zamanın ve herhangi bir yaklaşık-şimdiki zamanın yaydığı tutma ve geleceğe yönelme sistemlerinin birbirlerinin alanına tecavüz etmesinden kaynaklanır; şimdiki zamanın tutulması diğer bir şimdiki zamanın geleceğe yönelişini gizler.

Aynı gizleme süreci Heidegger'in biricik zamansal akışın sürekliliğinden çok zamansallaşma düzeylerinin hiyerarşik yapılanışına dikkat eden yorumbilimsel fenomenolojisinde başka bir biçimde ve başka bir ad altında tekrar ortaya çıkar. Böylece "tekrarlama" zamansallık hakkındaki bütün çözümlemelerin düğüm noktası olarak belirmiştir. Tekrarlama oldu'yu, gel-ecek'i ve mevcut-kılma'yı bir araya getirerek özgün zamansallığın derin düzeyinin ve iç-zamansallığın yüzeysel düzeyi-

nin (bu düzeyde dünyanın dünyeviliği *Dasein*'ın ölümlülüğüne üstün gelir) bu ortanca düzeyde birbirine kavuşmasını sağlar. Kurmacanın alanına giren imgesel çeşitlemelerin çeşitli biçimlerde hem betimlediği hem de fiilen gerçekleştirdiği zamanın bu peşi sıra tekrarlanışıdır.

Virginia Woolf'un romanı sonuçta bize hem Clarissa'nın düzenlediği gecenin beklentisi tarafından ileriye çekilmiş hem de kahramanların her birinin kendi geçmişlerinde yaptıkları yolculuklarla, sürekli eylemsel atılımlara karışan bu anı patlamalarıyla geriye götürülmüş göründü. Virginia Woolf bu noktada şimdiki zamanı, şimdiki zamanın yakın gelecek ve yakın geçmiş bölümlerini tekrar anımsanan bir geçmişle iç içe geçirme ve bu yolla zamanı geciktirerek ilerletme sanatını sergiler. Ayrıca baş karakterlerin her birinin sahip olduğu zaman bilinci yakın geleceğin yakınlığına eğilim gösteren canlı şimdiki zaman ile bu baş karakterlerin her biri için gizli bir şekilde özel bir yayılma gücü taşıyan bir yaklaşık-şimdiki zamanlar çeşitliliği arasında sürekli kutuplaşır. Bu, Peter Walsh için ve bir dereceye kadar Clarissa için Bourton'daki yaşamın mutlu zamanında başarısız aşkın, reddedilen evliliğin anısıdır. Septimus da savaş anıları tarafından şimdiki zamandan koparılır. Şimdiki zamandan öylesine kopmuştur ki deliliğini besleyen ölü arkadaşının hayaleti şimdiki zamanda yaşamasını engeller. Rezia'ya gelince Milano'daki küçük modacı geçmişi pişmanlıklarının aykırı evliliğinin batışına demirlediği nokta olarak kalır. Sonuçta her karakter aşılmış geçmişe ait yaklaşık-şimdiki zamanlardan kaynaklanan geleceğe yönelişlerin canlı şimdiki zamana ilişkin tutmaların tutmalarının birbirlerini "gizlemesi"ni sağlayarak kendi süresini yaratmakla görevlidir. *Mrs. Dalloway*'in zamanının tekil sürelerin özel "mağaraları"yla birlikte iç içe geçişinden oluştuğu doğruysa da romanın zamanını üreten peşi sıra tekrarlama aracılığıyla gerçekleştirilen gizleme bir bilinç akışından diğerine bir karakterin diğer bir karakterin saplantısı hakkında yaptığı hesapların lehine olacak şekilde devam eder. Birinin geleceğe yönelişi diğerinin tutmalarına doğru döner. Anlatıcı üçüncü bölümde incelediğimiz anlatı tekniklerini, özellikle de çeşitli bilinç akışları arasında

geçişi sağlayan anlatı tekniklerini bu anlam etkilerine hizmet edecek şekilde uygulamaya koyar.

Büyülü Dağ belki "gizleme" yoluyla sürenin oluşturulması hakkında daha az bilgi içerir. İleride söyleneceği gibi romanın ağırlık noktası başka bir yerdedir. Yine de romanın en azından iki özelliği yürütmekte olduğumuz çözümlemenin alanına girer. Öncelikle II. başlıkta gerçekleştirilen geriye dönüş şimdiki zaman deneyimine dipsiz bir geçmişin yoğunluğunu atfeder. Bu dipsiz geçmişe dair simgesel anıların bazıları, örneğin dedenin ölümü ve özellikle Pribislaw'ın ödünç verdiği daha sonra geri aldığı kurşunkalem, hafızada varolmayı sürdürür. Ölçüleri derece derece silinen ardışık zaman altında büyük bir yoğunluğa sahip, neredeyse durağan bir zaman sürer gider. Bu neredeyse durağan haldeki zamanın canlandırıcı etkileri klinik zamanının yüzeyini deler geçer. Böylece canlı şimdiki zamanda ortaya çıkan tekrar anımsama Clawdia Chauchat karakterine önce yarı hayal yarı gerçek *verträumte Intermezzo*'da, daha sonra özellikle ünlü *Walpurgisnacht* bölümünde tedirgin edici bir yabancılık verir. Clawdia'nın ödünç verdiği ve geri aldığı Pribislaw'ın kurşunkalemidir. Clawdia, Pribislaw'dır. Uyumsuz uyumluluk özdeşleşmeye kadar giden bir gizlemede aşılır. Bu sihirli ayrımsızlığın arka yüzünde an'a atfettiği sonsuzluğun sadece hayal edilen bir sonsuzluk, bir karnaval sonsuzluğu oluşu gerçeği yer alır.

Husserlci gizleme terimi *Kayıp Zamanın İzinde* sayesinde Heideggerci tekrarlama terimine geçer. Tekrar edelim: Kurmaca önceden varolan fenomenolojik bir temayı aydınlığa kavuşturmaz; bu temanın evrensel anlamını tekil bir figürde gerçekleştirir.

Yine gizlemeden söz ederek, göstergeleri öğrenerek belirsiz geleceğine doğru ilerleyen kahramanın perspektifi ile hiçbir şeyi unutmayan ve maceranın global anlamını önceleyen anlatıcı arasında oynanan oyunun nitelenebileceği doğrudur. Anlatıcı kahramının tekrar anımsamalarını ilerleyen bir araştırmanın akışının parçasına dönüştürmek ve bu yolla anlatıya "geçmişteki gelecek" biçimi vermek suretiyle sürenin bir tür peşi sıra tekrarlanışını gerçekleştirir. Ancak anlatıcı seslerin

oyunu, bir başka derinliğe erişir. Anlatıcı göstergelerin öğrenilmesinin oluşturduğu Arayış'ı önceden mutlu anlarda biçimlendirilmiş ve Guermantes prensinin kütüphanesinde kurtarıcı sanat hakkında yapılan büyük meditasyonda zirveye ulaşan Ziyaret'le ilişkilendirdiğinde özgün bir tekrarlama gerçekleştirir. Tekrarlama için Proust'un önerdiği formül yeniden yakalanan kayıp zamandır. Bu formüle eşdeğer üç formül verdik: Eğretileme figüründeki stilistik formül, tanınma hazırlıkları biçimindeki optik formül ve son olarak yeniden ele geçirilmiş izlenim ifadesindeki tinsel formül. Böylece tekrarlama tekrar canlandırmadan çok farklı bir şey olarak farklı adlandırmalar altında belirdi. Dahası, sanat eserinin uzun dolayımı mutluluk anlarında elde edilen benzer iki izlenim arasındaki dolayımsız kısa devrenin yerini aldığında tekrarlama tam anlamına kavuşur. Bu anlam bize hayranlık uyandıran *kat edilen mesafe* ifadesinde yoğunlaşmış gibi göründü. Benzer iki an mutluluk anlarında mucizevi bir biçimde birbirine yaklaştırıldı. Sanatın dolayımı kaçak mucizeyi kalıcı eserde sabitler. Kayıp zaman ele geçirilen zamana eşitlenir.

b) Kurmaca aynı zamanda Husserl'in gizleme sorunsalının Heidegger'in tekrarlama sorunsalına geçişini sağlayan harekete eşlik ederek fenomenolojiyi Augustinus'tan sonra ziyaret etmeyi bıraktığı bir alana götürdü. Zamanı konu eden üç masalın birinci ciltte zamansallığın hiyerarşik hale getirilmesi işleminin üst sınırı adını verdiğimiz şeyi bilinen figüratif güçle keşfetme riskine girmesi dikkat çekicidir. Augustinus'a göre bu üst sınır *sonsuzluk*tur. Yeni-platonculuğun öğretilerini içselleştiren Hıristiyan geleneğinin bu akımına göre, zamanın sonsuzluğa yaklaşıklığı, hareket etmeyen bir ruhun durağanlığından ibarettir. Ne Husserl'in fenomenolojisi ne de Heidegger'in *Dasein*'ı konu eden yorumbilimi bu düşünce hattını devam ettirdi. Husserl'in *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'inde ele aldığı tartışma (noematik nesnenin birliğine doğru yöneltilmiş) enlemesine yönelmişlikten (zamansal akışın birliğinin yönettiği) boylamasına yönelmişliğe geçişle sınırlı olduğu için bu hususta sessizliğe bürünür. *Varlık ve Zaman*'daki sonluluk felsefesi

ise ölüme-doğru-olma düşüncesini sonsuzluk hakkındaki bir meditasyonun yerine geçiriyor gibidir. Şu soruyu sormuştuk: "Bu noktada söz konusu olan en geniş süreyi en gergin süreye doğru taşımanın indirgenemez iki biçimi midir? Yoksa bu noktada sadece görünüşte kalan bir alternatif mi söz konusudur?" (*ay.y.*, s. 129.)

Bu soruya farklı düzeylerde yanıt aranabilir. Teolojik düzeyde sonsuzluk anlayışının hareketsizlik düşüncesinden ibaret olduğu kesin değildir. Bu noktada Hıristiyanlık'ın sonsuzluk ve hareketsizlik denklemine karşı sunduğu alternatiflerden söz etmeyeceğiz. Felsefi antropolojinin biçimsel düzeyinde –Heidegger *Varlık ve Zaman*'ı kaleme aldığı dönemde hâlâ bu düzeydedir– ölüme-doğru-olmanın ve ölüm karşısında kararlı öncelemenin oluşturduğu çifte egzistansiyal ve egzistansiyel bileşenleri birbirinden ayırmak olanaklıdır. Kararlı öncelemeye atfedilen ölüme-doğru-olma egzistansiyalini doğrulama işlevi bu evrensel ölümlülük egzistansiyalinin geniş bir egzistansiyel yanıtlar yelpazesini ve bu yanıtlar arasında *Varlık ve Zaman*'ın yazarının olumladığı neredeyse Stoacı kararı açık tuttuğunu düşünmemize izin verir. Biz hiç duraksamadan ölümlülüğü insani durumun evrensel bir özelliği olarak kabul ettik. Ölümcül zamandan söz etmekten ve ölümcül zamanı kamusal zamanla ve kozmik zamanla karşı karşıya getirmekten çekinmedik. Ancak şu soruyu askıda bıraktık: Ölüme-doğru-olmanın ve belki de kararlı öncelemenin egzistansiyal bileşenleri, Heidegger'in kararı büründürdüğü Stoacı tondan farklı başka egzistansiyel kiplere ve bu kipler arasında şu veya bu biçimde yeniden diriliş inancında kaynağını bulan Hıristiyan umudun kiplerine yer bırakmış mıdır? Sonsuzluk ve ölüm hakkındaki bir meditasyon egzistansiyal ve egzistansiyel arasındaki bu aralığa yerleşebilir.

Zamanı konu eden masallarımız bu meditasyona katkıda bulunur. Ve bu katkı sonsuzluğun, Aristoteles'in varlık için ileri sürdüğü gibi, çeşitli biçimlerde dile getirildiğini doğrulayan imgesel çeşitlemelerin katkısıdır.

Bu tema *Mrs. Dalloway*'de eksik değildir: Aşırı muğlaklığına rağmen Septimus'un intiharı, en azından zamanın koz-

mik birliğin bütünüyle görülmesinin önünde mutlak bir engel oluşturduğunun anlaşılmasını sağlar. Ölümlü olanın artık zaman olmadığını, ölümü sonsuzluğun verdiğini söylemiştik. Bu mesajın hesaplanmış muğlaklığı bir yandan Septimus'ta kehanetlerin ve deliliğin karmaşık bir biçimde birbirine karışmasından, öte yandan intiharının Clarissa üzerinde yaptığı neredeyse kurtarıcı etkiden kaynaklanır. Septimus'un intiharı Clarissa'ya yaşamdaki çatışmalara karşı koyma cesareti verir.

Ancak *Büyülü Dağ*'ın sonsuzluk ve ölüm teması üzerine en zengin çeşitlemeleri içeren kurmaca olduğu apaçıktır. Eserin mesajının çözümlenmesini güçleştiren bu kez muğlaklık değil, anlatıcının kahramanın tinsel deneyiminde yankılanan alaycılığıdır. Ayrıca romanın sergilediği değişkenler çok sayıdadır. *Ewigkeitssuppe*'nin özdeşleştirici sonsuzluğu, hayal edilen sonsuzluk, yani *Walpurgisnacht* karnavalının sonsuzluğu, yıldızların dolaşımının hareketsiz sonsuzluğu ve son olarak *Schnee* bölümünün neşeli sonsuzluğu bambaşka şeylerdir. Birbirinden tamamen farklı sonsuzluklar arasında var olabilecek yakınlığı "büyülü dağ"ın şeytani çekiciliğinin sağladığı ise kesin değildir. Bu durumda en üst düzeyde gevşetilmiş ve parçalanmış zamansallık üzerinde yükselecek ve en üst düzeyde gerilmiş ve bir araya getirilmiş zamansallığı taçlandırmayacak bir sonsuzluk belki de sadece bir yanılmasa olacaktır. Yoksa büyük tarihin Berghof'un kapalı dünyasında şiddetli bir biçimde ortaya çıkışı neden "şimşek çakması" figürüne bürünsün?

Büyülü Dağ'ın ve *Kayıp Zamanın İzinde*'nin sonsuzluk hakkındaki çeşitlemelerini yan yana getirmek büyüleyicidir. Eğer "bir sanat eseri yaratma" kararı kaçak aydınlanmayı basitleştirmeseydi ve bu aydınlanmanın ardından kayıp zamanın yeniden fethedilişini sağlamasaydı *Yakalanan Zaman*'ın büyük meditasyonunda estetik özlerin "zaman-dışı" krallığına erişim Hans Castorp'un *Schnee* bölümündeki coşkusu kadar hayal kırıklığı yaratırdı. Tarihin beyhude bir sonsuzluk deneyimini kesintiye uğratmasına gerek yoktur. Sonsuzluk yazar olma eğilimini mühürlerken büyüden bağışa dönüşür; "eski günleri yeniden ele geçirme" yetisini sağlar. Yine de sonsuzluk ve ölüm ilişkisi ortadan kalkmaz. Büyük açınlanmayı izleyen

maskeli baloda Guermantes prensinin masasında oturan ölümün eşiğindeki kişilerin sunduğu gösterinin dile getirdiği *memento mori*'nin kasvetli yankısı yazma kararının merkezine kadar yayılır. Bir başka kesinti sonsuzluk deneyimini tehdit eder. Bu, *Büyülü Dağ*'da olduğu gibi büyük tarihin ortaya çıkışı değil, yazarın ölümünün ortaya çıkışıdır. Böylece sonsuzluk ile ölüm arasındaki mücadele başka biçimler altında devam eder. Sanat sayesinde yeniden ele geçirilen zaman şimdilik sadece bir ateşkestir.

c) Kurmacanın son kaynağı dikkatle incelenmeyi hak eder. Kurmaca imgesel çeşitlemeleri aracılığıyla sırasıyla zamansal akışın enlemesine yapısından kaynaklanan uyumsuz uyumluluğun veçhelerini, zamansallaşma düzeylerinin hiyerarşik hale getirilişinden kaynaklanan uyumsuz uyumluluk türlerini ve son olarak zamanın ve sonsuzluğun uç noktalarını işaretleyen sınır-deneyimleri keşfetmekle yetinmez. Kurmaca ayrıca bir başka sınırı, masal [*fable*] ile mit [*mythe*] arasındaki sınırları keşfetme yetisine sahiptir. Halbuki yukarıda ele alınan zaman ve sonsuzluk teması üzerinde kısmen sessiz kalan fenomenolojimiz bu tema hakkında daha da sessizleşir. Bu ketumluğundan dolayı suçlanmamalıdır. Sadece deneyimi yansıtırken ve betimlerken dahi kurmaca olmayı sürdüren kurmaca kendisine biraz sarhoş olma izni tanıyabilir.

Bu nedenle *Mrs. Dalloway*'de Big Ben'in zamanı bildiren vuruşları fiziksel, psikolojik, toplumsal boyutlarının dışında bir başka yankı yapar. Bu neredeyse mistik bir yankıdır. Anlatıcı ses defalarca tekrar eder: "Kurşundan daireler havada dağılıyordu." Aynı şekilde Shakespeare'in *Cymbeline* başlıklı tiyatro oyununun nakaratı –"*Fear no more the heat / Nor the furious winter's rages*"– Septimus'un ve Clarissa'nın ikiz yazgısını gizli bir biçimde birleştirir. Ancak sadece Septimus yaşamın gürültüsünün ötesinde "Zaman'a ithaf edilen ölümsüz lirik şiiri" duymayı bilir. Ve ölürken "Zaman'a ithaf ettiği lirik şiiri"ni beraberinde götürür.

Büyülü Dağ'ın alaycı tonu zamanın mitleştirilmesini engelleyemez. Bu mitleştirme Zaman'ın kaçınılmaz bir biçimde

deneyimden ayrı bir içerik düzeyine yükselişinden kaynaklanır ve kurmaca tarafından belirgin hale getirilir. Bu yeniden mitleştirme öncelikle spekülatif belirsizlik anlarında aranmamalıdır. Anlatıcı spekülatif belirsizlik anlarında düşüncelerini karmaşık bir biçimde dile getiren kahramana eşlik etmekten, hatta ona rehberlik etmekten çekinmez. Bu açıdan en önemli an belki de kronolojik dayatmalardan kurtulmuş içsel zamanın kendisine karşıt olarak yüceltilen kozmik zamanla çarpıştığı andır. Ölçülerin silinişi ölçülemez zamanın kıyas kabul etmez zamana temas etmesini sağlar. Anımsanamaz olan artık ne zamansal deneyime ne de sonsuzluk deneyimine kayıtlıdır; yıldızların dolaşımının sessiz gösterisine kaydolur. Hatta eserin bütünü daha önce yapılan çözümlemelerden kaçan gizli biçimde *kapalı, anlaşılması güç* bir boyutu gözler önüne serer. Romanın sonuna doğru sözü edilen kuşkulu ruh çağırma deneyimleri dizginleri bir an için o ana kadar dizginlenen bu coşkuya bırakır.

Tartıştığımız üç eser arasında kuşkusuz zamanın mitleştirilmesi işlemini en ileri noktaya götüren *Kayıp Zamanın İzinde*'dir. En ilginç nokta mitin [*mythe*] Zaman'ın iki karşıt yüzünü sunduğu ölçüde kurmacının zaman ve sonsuzluk üzerinde yaptığı çeşitlemeleri kendine özgü bir biçimde iki katına çıkarmasıdır. Yıkıcı zaman vardır; ve "sanatçı, Zaman" vardır. İkisi de etkide bulunur: Biri hızlı, diğeri "çok yavaş çalışır". Ancak zaman belirişinin bu iki türünde dışsallaşmak için, *görünür* hale gelmek için her seferinde *bedene* gereksinim duyar. Yıkıcı zaman için bunlar kasvetli akşam yemeğinin "oyuncak bebekleri"dir; "sanatçı, Zaman" için ise şahsında iki tarafın, Méséglise ve Guermantes taraflarının uzlaştığı Gilberte ve Robert Saint-Loup'nun kızıdır. Sanki her şey fenomenolojinin iflas etmeden zamana atfedemeyeceği *görünürlüğü* kurmaca antik *prosopopoeia*'lardaki kişileştirmelere yakın bir maddileşme karşılığında zamana sağlıyormuş gibi gelişir.[5] Zaman "büyülü fenerini bedende göstermek" (Zauberberg gibi mi yoksa başka bir anlamda mı büyülü?) amacıyla kendisine

5 Bkz. J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, cilt I, s. 98-102. *Zaman*ı kişileştirme aşamasında kurmaca efsaneyle tekrar ilişkiye geçer.

beden bulurken aynı zamanda canlandırmalar simgesel oluşun fantastik boyutunu kazanır.[6]

Böylece araştırma alanımızın dışında tutmak istediğimiz mit, bu isteğimize rağmen araştırmamıza iki kez dahil oldu: İlk olarak takvim zamanıyla bağlantılı bir biçimde tarihsel zaman sorgulamamızın başında, ikinci kez ise şimdi kurmaca zaman hakkında yürüttüğümüz sorgulamanın sonunda dahil oldu. Ancak Aristoteles bizden çok önce bu davetsiz misafiri söyleminin sınırları dışına atmayı boş yere denemişti. Mitsel sözün [*parole mythique*] fısıltısı felsefenin *logos*'unda çınlamayı sürdürüyordu. Kurmaca bu fısıltıyı daha duyulur hale getirir.

4. *İmgesel çeşitlemeler ve ideal-tipler*

Sırasıyla tarihin ve kurmacanın alanına giren zamanı yeniden-biçimlendirme kipleri hakkında yaptığımız karşılaştırmanın ilk aşaması iki büyük anlatı kipi arasındaki bakışımsızlığı feda etti. Bu bakışımsızlık temelde tarihin ve kurmacanın zamanın aporilerine karşı sunduğu çözümlerin birbirinden farklı oluşundan kaynaklanır.

Önemli bir muğlaklığı gidermek amacıyla bu bölümü bu noktada *çözüm* adını verdiğimiz şeyle yukarıda *apori* adını verdiğimiz şey arasında kurduğumuz ilişkiye dair bir refleksiyonla sonlandırmak isterim. Tarihsel zamanın konu edildiği bölümde bu refleksiyondan tasarruf edebildik. Zira tarihsel zamanın bu aporilere getirdiği çözüm sonuçta aporilerin keskin noktalarını törpülemeye, hatta aporileri uygunsuzluk ve anlamdan yoksunluk gerekçeleriyle ortadan kaldırmaya eğilim gösteren yatıştırıcı etkiye sahip bir uzlaştırmadan ibarettir. Bu aporileri yeniden canlandıran, hatta daha da keskinleştiren zaman hakkındaki masallar için durum tamamen farklıdır. Bu nedenle aporileri şiirsel bir biçimde çözmenin, aporileri orta-

6 Proust'un simgesel ifadeleri hakkında bkz. H.-R. Jauss, *age.* Bu simgelere Combray'deki anıtsal kiliseyi eklemek gerekir. Bu kilisenin kalıcı boyutları *Kayıp Zamanın İzinde*'nin başında ve sonunda aynı şekilde betimlenir, bkz. *Zaman ve Anlatı*, III], s. 258, n. 1.

dan kaldırmaktan ziyade felç edici etkilerinden arındırmak ve üretken hale getirmek olduğunu birçok kez dile getirdik.

Yukarıda yürütülen çözümlemelerin yardımıyla bu şiirsel kararın anlamını daha açık bir biçimde belirlemeye çalışalım.

Husserlci bir temaya, tekrar anımsamanın kendisini taşıdığı çok sayıda yaklaşık-şimdiki zamana bitişen tutma ve geleceğe yönelim ağının canlı şimdiki zamana özgü tutma ve geleceğe yönelim ağını gizleyişinin biricik zamansal alanı oluşturması temasına geri dönelim. Bu gizleme aracılığıyla oluşturmaya uygulanan imgesel çeşitlemeler fenomenolojinin *dile getirmediği* bir şeyi ortaya çıkarır. Fenomenolojinin kaydettiği ilerlemelerin ve buluşlarının bedelinin sürekli daha da radikal hale gelen aporiler olduğunu defalarca ilan ederken, bu dile getirilmeyenden kuşkulanmıştık. Peki bu buluşların statüsü ve buluş ile apori arasındaki bağ hakkında ne söylenebilir? Bu soruyu imgesel çeşitlemeler yanıtlar. İmgesel çeşitlemeler fenomenolojinin aporisine ve aporinin ideal çözümüne aynı adı verdiğini ortaya çıkarır. Aporinin çözümünün ideal-tipi (Weberci anlamda ideal-tip) ifadesini yazma cesareti göstereceğim. Bir bilinç alanının birliğini gizleme aracılığıyla oluşturduğunu ilan ederken aslında ne ifade etmek istiyoruz? İfade etmek istediğimiz, gizlemenin *eidos* oluşudur – fenomenolojik refleksiyon az çok birbiriyle eş güdümlü halde bulunan tekrar anımsama adacıkları ile birincil hafızanın tutmayla ve geleceğe yönelimle bütün geçmişi canlı şimdiki zaman kuyruklu yıldızının kuyruğunda bir araya getirme çabası arasındaki kaynaşmanın ideal-tipi hakkında yaptığı imgesel çeşitlemeleri *eidos* altına yerleştirir. Hatta varsayımımız Husserlci katı bir ortodoksluktan kaynaklanır: Herhangi bir *eidos*'u sabit olarak ortaya çıkaran imgesel çeşitlemelerdir. Zamanla birlikte paradoks oluşturan husus şudur: *Bir aporiyi ortaya çıkaran ve bu aporinin apori olma niteliğini aporinin çözümünün ideal-tipinde gizleyen aynı çözümlemedir.* Sadece apori teması üzerinde yapılan imgesel çeşitlemeler aporinin çözümünün ideal-tipi hakkındaki çözümlemeyi yöneten bir *eidos* olarak gün yüzüne çıkarabilir. Zamansal akışın birliğinin, canlı şimdiki zamanın tutma ve geleceğe yönelim düşüncesi uyarınca yayılışının ve dağınık haldeki anıların yak-

laşık-şimdiki zamanlar etrafında tekrar bir araya getirilişinin karşılıklı birbirini gizlemesinin sonucunda oluşması örnek alabileceğimiz bir durumdur. Bu oluşum araştırmamızı yürütürken karşılaştığımız bütün uyumsuz uyumlulukların modelidir. Augustinus'a doğru çıkmamıza, Heidegger'e doğru inmemize olanak sağlar.

Aslında *intentio/distentio* diyalektiği hem bir şiirin okunuşunu hem de bütün bir yaşamın boyutlarına hatta evrensel tarih boyutlarına ulaşan daha geniş bir tarihin birliğini yorumlamak için gereken bir kuraldan başka hiçbir şeye işaret etmiyordu. Uyumsuz uyumluluk hem çözüme ulaştırılması gereken bir fenomenin hem de bu fenomenin ideal çözümünün adıydı. Az önce aporiyi ortaya çıkaran ve aporiyi aporinin çözümünün ideal-tipinde gizleyen aynı çözümlemedir derken bunu dile getirmek istedik. Aporinin, kendisine dair çözümün ideal-tipiyle ilişkisini açık hale getirmek imgesel çeşitlemeler oyunu hakkında yürütülen incelemenin görevidir. *Intentio*'nun ve *distentio*'nun birbirlerine karşı yürüttüğü mücadelenin ve birbirleriyle uyumlu hale gelişinin sayısız biçimi öncelikle kurmaca edebiyatta keşfedilir. Bu nedenle kurmaca edebiyat bir yaşamın birliğinin oluşturduğu uyumsuz uyumluluğu keşfetmek için eşsiz bir araçtır.

Apori ve aporinin çözümünün ideal-tipi arasındaki bu ilişki *Varlık ve Zaman* hakkında yaptığımız okuma sırasında zamansal bir alanın enlemesine oluşumunu değil, zamansallık, tarihsellik ve iç-zamansallık adı verilen üç düzeyin hiyerarşik hale getirilmesi yoluyla oluşumunu açıklarken karşımıza çıkan zorluklara uygulanabilir. Bu aslında uyumsuz uyumluluğun Augustinus'un *distention/intentio*'sundan, Husserl'in gizleme'sinden daha incelikli olan yeni bir çeşididir. Söz konusu uyumsuz uyumluluğu hem en kökensel ve en özgün kip olarak kabul edilen kipten türetilen kiplerin bir "kökenden gelişine" riayet etmeyi hem de tarihselliğin ve iç-zamansallığın temel zamansallıktan türetilme işleminin açınladığı yeni anlamların ortaya çıkışını açıklamayı hedefleyen bu tuhaf türetme açığa çıkarır.

Heidegger'in saplantılı bir biçimde her başlıkta *Varlık ve*

Zaman'ın ikinci altbölümünü harekete geçiren sancılı soruya, yani tam-olma (*Ganzheit*) sorusuna, daha doğrusu olabilmenin tamlığı sorusuna geri dönüşü bu yakınlığı doğrular. Halbuki zamansallığın ekstatik yapısının dile getirdiği dağıtma gücü bu tam olma talebini tehdit eder. Bu nedenle özgün bir tamamlanışın, gerçekten kökensel bir bütünleşmenin koşulları belki de hiçbir zaman karşılanamaz. Yine bu nedenle yorumbilimsel fenomenoloji en yakında olanın her zaman en gizli durumda bulunduğu savıyla Husserl tarzı görü fenomenolojisinden ayrılır. Öyleyse bütünleşmenin koşullarını gizlilikten kurtarma kurmacanın işlevi değil midir? Ayrıca bu koşulların aşkınsal olanağın alanından ziyade egzistansiyal olanağın alanına girdiği söylenmiyor mu? Kurmaca bir deneyimin imgesel çeşitlemeleriyle oynayan söylem kipi dışındaki hangi söylem kipi bu olanaklı duruma getirmeyi dile getirmek için daha uygun olabilir?

Varlık ve Zaman'ın betimlediği karmaşık bütünleşme, çeşitlenme ve hiyerarşik hale gelme sürecinin büründüğü ikili apori ve ideal-tip karakteri zamanı konu eden masalların ölümlüğünün anlamı, kamusal görünürlülüğünü sağlayan toplumsal rollerin oynanışı ve her şeyi kapsayan bu zamanın devasalığının dilsiz mevcudiyeti arasında bölünmüş bir varoluşun salınımına uygulanan imgesel çeşitlemelerde olduğu kadar başka hiçbir yerde bu denli açığa çıkarılamaz.

Bence Heidegger'in zamansal sistemde *tekrarlama*'ya atfettiği rol fenomenoloji aracılığıyla yürütülen özgünlük arayışı ile bu özgünlüğü olanaklı duruma getirme yollarının kurmacayla keşfedilişi arasındaki alışverişler hakkındaki bu görüşleri güçlendirir. Tekrarlama yorumbilimsel fenomenolojide stratejik bir konumda bulunur. Bu stratejik konum *intentio/distentio* diyalektiğinin Augustinus'un düşüncesinde, gizlemenin Husserl düşüncesinde işgal ettiği stratejik konumlara benzer bir konumdur. Nasıl ki Augustinus düşüncesinde *intentio, distentio*'ya; Husserl düşüncesinde gizleme, tutma ve tekrar anımsama arasındaki uyumsuzluğa yanıt veriyorsa, tekrarlama da Heidegger düşüncesinde *Dasein*'ın yayılışına yanıt verir. Ayrıca tekrarlamanın ahlaki yalnızlığa ilişkin önceleyen kara-

rın üstünlüğünü tesis etmesi ve bu yolla geçmişi geleceğe tekrar açması istenir. Miras, aktarım ve tekrar kavrayış arasında yapılan bir anlaşmanın hem çözülmesi gereken bir apori hem de bu apori için önerilen çözümün ideal-tipi olduğu söylenebilir. Zamanı konu eden masalların dışında hiçbir şey mirası özgün bir biçimde tekrar kavrama isteğinin açtığı anlam alanını keşfetme hususunda daha yetkin olamaz. En has olanaklarımızı tasarlarken biz bu mirasız. Zamanı konu eden masallarımızın sonradan aydınlığa kavuşturduğu Heideggerci tekrarlama hiç beklenmedik bir biçimde ölümcül zamanı, kamusal zamanı ve dünyevi zamanı bir araya getiren uyumsuz uyumluluğun en gizli figürünün simgesel ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu son figür zaman fenomenolojisinin Augustinus'tan bu yana biriktirdiği bütün uyumsuz uyumluluk kiplerini özetler. Bu nedenle bu son figür ayrıca "yaşamın birliğini"[7] mesele edinen kurmaca zamansal deneyimlerin yorumlanışı için en uygun izlek olarak belirir.

Çözümlemelerimizden çıkan son sonuç bizi Heidegger'den Augustinus'a geri götürür. Kurmaca ne fenomenolojinin temalarını somut biçimde aydınlığa kavuşturmakla ne de aporetik betimlemede gizlenen kararın ideal-tiplerini açığa çıkarmakla yetinir. Ayrıca fenomenolojinin sınırlarını, daha doğrusu fenomenolojinin *eidetik* stilinin* sınırlarını gösterir. Sonsuzluk temasının zamanı konu eden üç masalda tekrar canlanışı bu bakımdan sınırlı fakat örnek bir deneyim oluşturur. Bunun nedeni zamanı konu eden masalların tek bir sonsuzluk modeli sunması değil, aksine imgeleme ölümle eşleştirilme dışında başka hiçbir ortak özelliği bulunmayan çok sayıda sonsuzlaştırma olanağı sağlamasıdır. Böylece zamanı konu eden masallar Heidegger'in ölüme-doğru-olma çözümlemesi hakkında daha önce duyduğumuz kuşkuya belli bir güvenilirlik kazandırır. Ölüme-doğru-olmak ve ölüm karşısında kararlı önceleme feno-

7 Dilthey'den ödünç alınan bu ifade (*Zusammenhang des Lebens*) hakkında bkz. yukarıda. Eserimizin son sayfalarında aynı soruna başka bir ad altında, anlatısal kimlik adı altında geri döneceğiz. Bu kavram zaman fenomenolojisinin koruması altındaki tarihin ve kurmacanın birliğine son halini verecek.

* Varoluşu soyutlayarak şeylerin özünü aydınlatmaya çalışmak. (ç.n.)

menlerinin egzistansiyel ve egzistansiyal bileşenlerini birbirinden ayırmayı önermiştik. Ölüme-doğru-olmayı özgün hale getirme yeteneğine sahip egzistansiyel kipler alanını yeniden açmak, zaman hakkındaki masalların sergilediği imgesel çeşitlemelerin görevidir. Kurmacanın krallığında sonsuzluğu ölümle karşı karşıya getiren sınır-deneyimler aynı zamanda benimsediği indirgeme yöntemi kendisini hem dışsal transandanslar hem de üst transandanslar karşısında öznel içselliği ayrıcalıklı kılmaya götüren fenomenolojinin sınırlarını ortaya çıkarır.

3
Tarihsel Geçmişin Gerçekliği

Bu son bölümle birlikte, kesişmeli göndermeyle zamanın yeniden-biçimlen[diril]işine uygulanan soruşturmamızın önünde yeni bir aşama açılıyor. İlk aşama boyunca her bir anlatı biçimine özgü hedefler arasındaki *dikotomi*ye vurgu yapılmıştı ki bu dikotomi, yaşanmış zamanın dünya zamanına kaydedilmesiyle, bunlardan ilkini ikincisine bağlama tarzına dayanan imgeleme çeşitlilikleri/farklılıkları arasındaki büyük karşıtlıkta özetini bulur. Yeni aşamaysa, bu cildin girişinden beri, tarihsel bilgi yoluyla "gerçek" geçmiş bakımından icra edilen *temsil edicilik* [*représentance*] işlevi diye yeni bir ad verdiğimiz şey ile, *okuma edimi* metnin dünyasıyla okurun dünyasını ilişkiye soktuğunda kurmaca anlatının üstlendiği *anlamlandırıcılık* [*signifiance*] işlevi arasında belirli bir hedef ortaklığını gözler önüne serer. Söylemeye bile gerek yok ki girişi takip eden iki bölümün miza olarak ortaya sürdüğü ikinci belirleme, çapraz yeniden-biçimlen[diril]işin ilk belirlemesi temelinde ortaya çıkar.

"Gerçek" geçmişin tarihsel bilgi yoluyla temsil edilmesi sorunu şu basit sorudan doğar: Tarihsel geçmişe uygulanmış "gerçek" terimi, ne anlama gelir? Bir şey "gerçekten" vuku bulmuştur dediğimizde, ne söyleyebiliriz?

Bu soru, tarihyazıcılığının [vakanüvisliğin] tarih düşüncesinin önüne koyduğu en büyük engeldir. Ne var ki yanıtı zor olsa da soru kaçınılmazdır: Söz konusu soru, tarih ile kurgu

gelip de temelinde bir bakışımsızlıkta birbirine eklenmeseydi, iç içe geçen tarafları sorun çıkarmayacak olan bu iki alan arasındaki ikinci farklılığı meydana getirecekti.

Burada tarihçiyi sarsılmaz bir kanı diri tutar: Belgelerin toplanmasının, saklanmasının ve onlara başvurulmasının seçmeci yapısı ve de tarihçinin onlara yönelttiği sorularla belgelerin bağlantıları, hatta bütün bu ele alınış biçimlerinin ideolojik içerimleri hakkında ne denilirse densin, belgelere başvurma, tarih ile kurmaca arasındaki paylaşımın sınırına işaret eder: Romandan farklı olarak tarihçinin inşa ettiği şeyler [anlatılar], geçmişin *yeniden*-inşa edilişleri olmayı hedefler. Belge etrafında ve belgesel kanıtlar yoluyla, tarihçi *günün birinde olmuş şeylere* bağlı kalır. Geçmişe karşı kendini *borçlu* hisseder; onu, borcunu ödemekten âciz kılan ölülere karşı kendini borçlu hisseder.

Sorun kendini, henüz bir duygu olan bu "borç" adıyla anılan şeyi kavramsallaştırarak dile getirmede ortaya koyar.

Bunu yapmak için, önceki çözümlememizin –"iz" kavramı– varış noktasını, hareket noktası alalım ve izin mimetik işlevini meydana getirebilen şeyi, başka bir deyişle yeniden-biçimlendirme işlevini, birinci ciltteki *mimesis*-III'te önerdiğimiz çözümleme uyarınca açmaya girişelim.

Karl Heussi'ye katılarak geçmiş, tarihsel bilginin "karşı karşıya" olduğu şeydir (*Gegenüber*); tarihsel bilgi geçmişe "uygun biçimde tekabül etmeye[1]" çabalar diyeceğim. Yine onu izleyerek, herhangi bir şeyin yerini tutma (*vertreten*) anlamında "temsil etmek" ile, mevcut bulunmayan dışsal bir şeyin zihinsel bir imgesini sunma (*sich vorstellen*) anlamında "tasarlamak" [*se figurer*] arasındaki ayrımını benimseyeceğim.[2] İz gerçekten

1 Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1932: *"eine zutreffende Entsprechung des im "Gegenüber" Gewesenen"* (s. 48).

2 "Tarihsel kavrayışlar, dikkate değer şekilde daha karmaşık bir kipte bir kez gerçekleşmiş olan (*was ... einst war*) ve tükenmez bir betimlemeye açık şeye işaret etmeyi (*bedeuten*) kasteden *Vertretungen*'lerdir" (s. 48). Ona göre yalnızca tarihin anlamsız olana (*sinnlos*) anlam verdiği Theodor Lessing'e karşıt olarak tarihsel araştırmaya talimat ve düzelti dayatan ve ondan, tarihçi tarafından seçme ve düzenleme çalışmasına kefil olur gibi görünen keyfîliği çıkaran *Gegenüber*'dir: Yoksa, filan tarihçinin yapıtı bir başka yapıtı nasıl düzeltilebilecek ve ondan daha haklı (*treffen*) olduğunu iddia edebilecektir? Temsil edicilikten, tarihsel bilgiye özgü bir muamma oluşturan *Gegenüber*'in çizgilerini Karl Heussi de fark

de geçmişte bırakılmış olmasıyla buna yaraşır: Kendi payına, bir *yerini tutma* işlevi, bir *temsil edicilik*[3] (*Vertretung*) işlevi görür. Bu işlev, iz aracılığıyla bilmeye özgü *dolaylı* bir göndermeyi [referansı] karakterize eder ve tarihin geçmişe diğer bütün göndermede bulunma türlerinden ayrılır. Muhakkak ki göndermede bulunmanın bu türü, biçimlendirme [*configuration*] çalışmasından koparılamaz: Geçmişin tükenmek bilmez kaynağına dair kafamızda bir fikir oluşturmamız gerçekten de ancak biçimlendirişlerimizdeki sonu gelmez bir düzeltmeyle olur.

Geçmiş karşısında tarihin bu "yerini tutma" veya "temsil edicilik" sorunsalı, tarihsel *bilgi*den ziyade tarih *düşüncesi*ne ilişkindir. Tarihsel bilgi için iz kavramı gerçekten de arşivlerden belgeye ve belgeden de ize yönlendiren göndermeler dizisinde bir tür *terminus* oluşturur. Ama tarihsel bilgi olağan şekilde tarihsel gönderme muammasında, onun özü itibariyle dolaylı karakterinde takılıp kalmaz. Tarihsel bilgi için basit iz kavramının ihtiva ettiği ontolojik sorunun üstü, belgelerin epistemolojik [statüsü] sorunuyla, yani onun, geçmişin açıklanmasındaki güvence, dayanak, kanıt değeri sorunuyla örtülür.[4]

etti; yani, bir yandan Troeltsch'e göre anlamsız olan yönünden geçmişe seçim yaptıran karşısında olmanın içeriyesızması; diğer yandan, onu yeniden anlamlı tarafına götüren geçmişin farklı yorumlara açık yapıları; sonuç olarak, geçmiş "tarihsel biçimlendirişin mümkün yönlendirilmelerinin bütünlüğünden" (*die Fülle der möglichen Anreize zu historischer Gestaltung*) oluşur (s. 49).

3 "Temsil edicilik" [*représentence*] terimi François Wahl'de, onun *Qu'est-ce que le structuralisme?* kitabında görülür: Paris, Ed. Du Seuil, 1968, s. 11.

4 Marc Bloch'un *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*'deki örneği bu bakımdan ufuk açıcıdır; Bloch iz sorunsalını iyi bilir: Bu sorunsal kendini Bloch'a belge sorunsalı aracılığıyla gösterir ("sahiden de belgeden, bir 'iz'i, yani bizzat kavranması imkânsız olan bir fenomenin bıraktığı şey anlamında algılanabilir olan belirtiyi değilse başka neyi anlayacağız?" sayfa 56). Ama ize muammalı gönderme, örneğin fizikçinin, coğrafyacının başkası tarafından yapılan gözlemlere dayandığı oranda deneysel bilimlere tanıdık olan dolaylı gözlem kavramına doğrudan eklenmiştir (*age*). Muhakkak ki fizikçiden farklı olarak tarihçi, izin ortaya çıkışını tetikleyemez. Ama, tarihsel gözlemin bu zayıflığı, iki şekilde telafi edilir: Tarihçi tanıkların bağlantılarını çoğaltabilir, onları birbirinin karşısına koyabilir; Marc Bloch bu bakımdan "karşıt türde tanıkların kullanılması"ndan söz eder (s. 65). Özellikle de "rağmen" tanıklara, yani bilgilendirmeye, çağdaşları ve en az o kadar da geleceğin tarihçilerini eğitmeye dönük olmayan belgelere öncelik verilebilir (s. 62). Sadece, iz kavramını ontolojik menziline bağlı bir felsefi soruşturma için, iz yoluyla bilginin gözlem alanına ait oluşunu belirtme kaygısı *geçmişin* izi kavramının muammalı karakterini

Karşı-karşıya olunan, yerini tutma ya da temsil edicilik kavramlarıyla biz sadece bir isim koymuş oluruz; yoksa "iz"in mimetik değeri sorununa ve daha da ötede geçmişe karşı borçluluk hissine katiyen bir çözüm getirmiş olmayız.

Bu muammaya önerdiğim entelektüel eklemleme, Platon'un *Sofist*'te (254b-259d) geliştirdiği "büyük cinsler" arasındaki diyalektiğin aktarılmasıdır. Düşünce çalışmamız boyunca belirginleşecek gerekçelerle, Aynı, Başka ve Benzeşen olmak üzere üç "büyük cinsi" seçtim. Geçmiş ideasının, bizzat bu üç "büyük cinsin" zincirlenişiyle *inşa edilmiş* olduğu iddiasında değilim. Yöneltilebilecek olan "yapaylık" itirazına yanıt vermek için, bu üç unsurun her birinin, tarih felsefesinin en saygıdeğer bir ya da birçok girişimiyle sunulduğunu göstereceğim. Bu felsefi tavırların birinden diğerine geçişten, onların her birinin temsil edicilik muammasını tek başına ve tüketici bir tarzda çözmede güçsüz olduğu sonucu çıkacak.

1. "Aynı"nın işareti altında: geçmişin şimdide "yeniden-canlandırılması"

Mazinin geçmişliğini düşünmenin ilk tarzı, onun akış çizgisini, yani *zamansal uzaklığını* yeniden kesitlemedir. Tarihsel işlem, geçmişte vuku bulmuş şey ile bir mesafe [yabancılaştırma] iptalidir [*dé-distanciation*], bir özdeşleşmedir [*identification*]. Bu kavrayış da tarihçinin uygulamasında dayanaksız değildir. Olduğu haliyle iz bizzat şimdide değil midir? İzi belirginleştirmek, onun yönelttiği geçmiş olayları, kendi izlerinin çağdaşı kılmaz mı? Tarih okurları bizler de geçmiş olayları, onların zincirlenişinin canlı bir yeniden inşasıyla kendimizin çağdaşı

gizleme eğilimindedir. Doğrulanan tanıklık, vekil tayin edilen *görgü tanığı*nın bir gözlemi olarak muamele görür: Bir başkasının gözleriyle görürüm. İz yoluyla bilgiyi dolaylı gözlem bilgisi üstünde sıralamaya imkân tanıyan bir çağdaşlık yanılsaması böylece yaratılır. Ve bununla birlikte, tarihi "zamanın içindeki insanların" bilimi (s. 36) olarak tanımladığında Marc Bloch'un tarih ile zamanın bağının altını çizdiğindekinden daha görkemli bir şekilde hiç kimse çizmemiştir.

kılmıyor muyuz? Kısacası, geçmiş, şimdide *süregiden* şey olması dışında başka nasıl kavranılabilir?

Bu öneriyi kuram düzeyine yükseltmek ve geçmiş düşüncesinin sırf *özdeşleştirici* [*identitaire*] bir kavrayışını formüle etmek için şunları yapmak gerekir: *a)* olay kavramını kökten bir revizyona tabi tutmak; yani, onun *düşünce* diye adlandırılabilecek "iç" görünüşünü, "dış" görünüşünden, yani bedenleri etkileyen fiziksel değişimlerden ayırmak; *b)* ardından, olayların bir zincirlenişini inşa eden tarihçinin düşüncesine, bir kez düşünülmüş olan şeyi bir *yeniden-düşünme* tarzı gözüyle bakmak; *c)* sonunda, bu yeniden-düşünmeyi, ilk düşünmeyle *sayısal açıdan özdeş* [*numériquement identique*] olarak kavramak.

Aynılıkla ilişkili bu kavrayışın taslağı, Collingwood'un *The Idea of History*'deki[5] formülasyonuna göre, geçmişin "tekrar-canlandırılması" (*reenactment*) olarak tarih anlayışıyla parlak biçimde çizilmiştir.

Yukarıda değinilen mazinin geçmişliği hakkında aynılaştırıcı bir kavrayışın üç oluşturucu öğesine, tarihsel düşünce hakkında Collingwood tarafından yapılmış çözümlemenin katettiği üç güzergâh karşılık gelir: *a)* Tarihsel düşüncenin *belgesel* temel vasfı; *b)* eldeki belgelerin yorumlanmasındaki *hayalgücü* [imgelem] çalışması; *c)* sonuncusu, hayalgücünün inşa ettiklerinde gerçekleştirmeyi amaçladığı geçmişin *"tekrar-canlandırılması"*. Tekrar-canlandırma teması, ayrı/seçik bir yöntemi belirtmediği, belgelerin yorumlanması ve hayalgücünün inşa ettikleriyle hedeflenen sonucu belirttiği iyice anlaşılsın diye üçüncü sırada tutulmalıdır.[6]

5 *The Idea of History*, Collingwood'un metafizik felsefe kürsüsüne atanmasının ardından Oxford'da 1936'da verdiği ve 1940'a kadar da kısmen düzelttiği konferans kayıtlarına dayalı olarak, ölümünden sonra T. M. Knox tarafından 1946'da yayımlanmış bir yapıttır (Clarendon Press; Oxford University Press, 1956). Yayıncı kitabın *Epilegomena* başlıklı beşinci bölümünde (s. 205-324) Collingwood'un tamamlanmamış çalışmalarının sistematik kısımlarını toplamıştır.

6 *The Idea of History*'nin yayıncısının benimsediği planda, "geçmiş deneyimin yeniden-canlandırılması olarak tarih"e dair paragraf (282-302) açık bir şekilde "tarihsel hayalgücü"ne dair paragrafı (231-249) izler; tıpkı, insan tarihi kavramının insan doğası kavramının karşıtı olarak koyulduğu ve *yeniden-canlandırmanın*, hayalgücü üzerine refleksiyondan geçmeksizin doğrudan ele alındığı "belgesel kanıt"a dair paragraf gibi. Bu sunuş düzeni, yeniden-canlandırmanın, ta-

a) Soruşturmanın girişinde *"apaçıklık"* başlığı altında yer alan belgesel kanıt kavramı, insanın etkinliklerinin tarihi ile, biyolojik evrimin tarihi de dahil olmak üzere doğal değişimlerin incelenmesi arasındaki kökten farklılığı hemen açığa vurur.[7] Olayların, "düşünce" (*thought*) diye adlandırılması gereken "içsel" görünüşü ile doğal değişimlerle ilgili "dışsal" görünüşü arasındaki ayrıma elverişlilik sadece bir *tarihsel* olaya özgüdür[8]. Bu radikal girişimi kabul edilebilir kılmak için Collingwood iki belirleme ortaya koyar: Öncelikle, dışsal görünüş öze ilişkin değildir denemez; eylem, gerçekte, bir olayın dışsal ve içsel birliğidir; dahası, "düşünce" terimi, ussal düşünceden daha geniş bir anlamda alınmalıdır; bu terim, yönelimlerin ve güdülenlemelerin bütün bir alanını kapsar. Örneğin, sonradan E. Anscombre'un "arzulanabilirlik"[9] özelliğini anmak durumunda kaldığı şey icabı bir arzu da bir düşüncedir; bu özelliği de

rihin karakteristik yöntembilimsel prosedürünü kurmaksızın, onun *telos*'unu ve aynı anda da onun bilgideki yerini tanımlayıp tanımlamadığını kapsar. Düzeni takip edeceğim: Belgesel kanıt, tarihsel hayalgücü, geçmiş deneyimin yeniden-canlandırılması olarak tarih – yeniden-canlandırma kavramının epistemolojik olmaktan ziyade felsefi karakterini iyice belirtmek için o düzeni takip edeceğim.

7 Collingwood'a göre soru, tarihin doğa bilimlerinden nasıl farklılaştığını bilmekten ziyade, insanın tarihsel olandan başka bir bilgisinin var olup olamayacağını bilmektir. Bu soruya, şu çok basit gerekçeyle açıkça olumsuz bir yanıt verir: İnsan tarihi kavramı, Locke ve Hume tarafından insan doğası kavramına tahsis edilen yeri işgal etmeye gelir: "Zihni keşfetmenin hakikî yolu, tarihsel yöntem sayesinde olur" (s. 209). "Tarih, doğa biliminin meslek edindiği şeydir" (*age*). "Zihne dair her bilgi tarihseldir" (s. 219). "İnsan zihninin bilimi tarihte çözülür" (s. 220). Bizim burada belgesel kanıt diye çevirdiğimiz şeyi Collingwood'un *"interpretation of evidence"* (s. 9-10) olarak adlandırdığını kaydedelim. Ama, İngilizce *"evidence"* terimi Fransızcaya seyrek olarak, esasen de tarih kuramının damgasını bastığı hukuksal konularda *"évidence"* diye çevrilir. Collingwood burada der ki: *"Apaçıklık*, teker teker alındıklarında belgeler diye adlandırılan şeyler için kolektif bir sözcüktür; bir belge de tarihçinin onu düşüncesine tatbik ederek, geçmiş olay hakkında sorduğu soruların yanıtlarını elde ettiği haliyle burada ve şimdi var olan bir şeydir" (s. 1).

8 Sorunun göstergebilimsel karakteri, her ne kadar Collingwood bu metinde kullanmasa da apaçıktır: Dışsal değişimler tarihçinin dikkatle incele*diği şeyler* değil, onlardaki düşüncenin ayırdına varmak üzere, *çevresinde* baktığı *şeyler*dir (s. 214). Dış ve iç arasındaki bu ilişki, Dilthey'in *Ausdruck* (ifade) diye adlandırdığı şeye tekabül eder.

9 E. Anscombre, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, s. 72.

*ex hypothesi** dile getirilebilir ve bir arzunun, pratik bir kıyasın/tasımın büyük öncülünde beyan edilmesine imkân tanır.

b) Mazinin geçmişliğine dair özdeşleştirici bir kavrayışın ikinci bileşeni, uzakta değildir: "Düşünce" olarak anlaşılan "olayın içi" kavramından, bir kez olmuş şeyi yeniden düşünme edimi olarak *reenactment* kavramına gereklilikle ve doğrudan doğruya geçilebilir; gerçekten de, fizikçiyi ve biyoloğu dışarıda bırakan bir şekilde, "bu eylemde düşünce olarak konuşlanmak (*to think himself into*), düşünceyi failinden ayırmak"[10] sadece tarihçiye uygun düşer (s. 213). "Her tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin kendi zihninde tekrar-canlandırılmasıdır" (*ay.y.*). Yine de, *reenactment*'a bu sert geçiş, *reenactment*'ın yöntem değeri taşıdığı fikrine itibar etme sakıncası taşır. Çarçabuk konuya dahil edilen *reenactment*, bir içgörü [*intuition*] biçimi olarak anlaşılma riskine atılır. Oysa yeniden-düşünmek, yeniden-yaşamak değildir. Yeniden-düşünmek, daha baştan, bizi tarihsel hayalgücünün dolaylı yolunu izlemeye zorlayan eleştirel öğeyi içerir.[11]

Belgeler gerçekten de, tarihsel düşüncenin geçmiş olarak geçmiş ile bağlantısı sorununu ortaya koyar. Ama onu sadece ortaya koyabilir: Yanıt, algı türünde bir verinin her gözlemlenişine bağlı olarak tarihsel öykünün özel haline damgasını basan tarihsel hayalgücünün [imgelemin] rolündedir.[12] "Tarihsel

* (Lat.) varsayım olarak (ç. n.)

10 "Felsefe, refleksiyona dayalıdır... düşünce üzerine düşünür!" (s. 1). Tarihsel düzlemde, kanıt "mekânda ve zamanda yaşamını sürdüren tikel/özel ve artık cereyan etmeyen (*which are no longer happening*) olaylardan ibaret olan geçmiş" (s. 5) ile karşı karşıya duran şey sayılır. Yahut da "insanların geçmişte yapılmış eylemleri" (s. 9). Sorun şudur: "tarihçilerin, kendi konu alanlarında, onları bilmelerini mümkün kılan şey nedir?" (*ay.y.*). Geçmiş olma temel özelliği üzerine vurgu, sorunu, ancak çifte nitelik taşıyan insanlarca incelenebilir kılar: Meslek deneyimine sahip olan tarihçiler olarak ve bu deneyim üzerine refleksiyon yapmaya mahir filozoflar olarak.

11 "Her düşünme edimi eleştirel bir edimdir: Geçmişin düşüncelerini tekrar-canlandıran düşünce, onları tekrar-güncellemesinin sonucu olarak onları eleştirir de" (s. 216). Eğer gerçekten de neden olayın kendi içiyse, yalnızca uzun bir yorumlama çalışması, durumda kişinin kendi kendiyle yüzleşmesine, geçmişteki bir failin yapmayı uygun gördüğü şeyi kendisi için düşünmesine imkân verir.

12 Belgesel kanıt ("*historical evidence*") ile hayalgücü arasındaki bağlantı, tarihsel araştırmayı tümüyle *soru-yanıt mantığı* içine yerleştirir. Bu *An Autobiography*'de

hayalgücü" üstündeki kesim, onun atılganlığıyla şaşırtılır. Yazılı kaynakların otoritesi karşısında tarihçi "kendi başına kaynak, kendi başına otorite" addedilir (s. 236). Tarihçinin *özerkliği*, düşünce çalışmasının seçici karakterini, "tarihsel inşa"nın atılganlığını ve de Bacon'ın vecizesindeki gibi "doğayı sorguya çeken" kişinin kuşkuculuktaki kararlılığını bir araya getirir. Collingwood tarihçinin, kaynaklarının yargıcı olduğuna, tersinin ise geçerli olmadığına işaret etmek üzere *"a priori* hayalgücü"nden bile söz etmekte tereddüt göstermez; tarihçinin yargısının ölçütü, inşasının tutarlılığıdır.[13]

Reenactment kavramını metodolojik bir plan üstüne yerleştirecek olan her içgörüsel yorum dışarıda bırakılmıştır: İçgörüye güya tahsis edilmiş alan hayalgücü tarafından işgal edilir.[14]

c) Geriye, atılması gereken son adım kalır; yani, yeniden-canlandırmanın, ilk düşünmeyle sayısal bakımdan özdeş olduğunu ilan etmek. Collingwood tarihsel inşanın, hayalgücünün *a priori* yapıtının doğruluk iddiasının değerlendirildiği

sunulur (Oxford University Press, 1939). Gadamer bu mantığı, Hegel'in başarısızlığından sonra, Platon'un diyalojik yönteminin dengi yapmak için kendi girişiminde ona heyecanlı bir methiye düzer. Collingwood bu bakımdan bir öncüdür: "Tarihte, soru ve kanıt atbaşı gider. Sorunuza –şimdi kendinize sorduğunuz soruya– yanıt vermenize imkân sağlayan her şey kanıta değerdir" (s. 281).

13 Collingwood, Kant'ın hayalgücü üzerine söylediğini çekinmeden benimser: "Bütün tarihsel inşa çalışmasını yapan bu zorunlu kör yeti" (s. 241). Yalnızca tarihsel hayalgücü [imgelem] "geçmişi imgeler" (s. 241). Böylece, yetkili kaynaklarca aktarılan görgü tanıklığı fikrinin karşı kutbunda oluruz: "Doğrusunu söylemek gerekirse, ham veri yoktur (*no data*)" (s. 249). *A priori* hayalgücü tezine içsel idealizm, ona ayrılmış paragrafın son satırlarında patlak verir: "Tarihsel imgelem fikrini sadece kendine tabi olan, kendini belirleyen ve doğrulayan bir düşüncenin formu saymak" gerekir (s. 249). Öyleyse, tarihçinin çalışmasını romancının çalışmasıyla yarı-özdeşleştirme noktasına kadar gitmek gerekir. "Roman ve tarih, bunların her ikisi de kendi kendilerine açıklanır ve meşrulaşır; otoritesini kendinden alan özerk bir etkinlikten çıkarlar: Her ikisinde de bu etkinlik *a priori* imgelemdir" (s. 246).

14 Bu bakımdan, Rex Martin tarafından *Historical Explanation, Reenactment and Practical Inference*'ta (Ithaca et Londre, Cornell University Press, 1977) önerilen *tekrar-canlandırma* ile çıkarım arasındaki yakınlaşma Collingwood'u, A. Danto'nun, W. Walsh'in ve özellikle de von Wright'ın tarih felsefesine yaklaştırmak için en verimli girişimi meydana getirir. Hayalgücü, pratik çıkarım ve tekrar-canlandırma birlikte düşünülmelidir.

sırada bu cesur girişimde bulunur. *Reenactment* bağlamından koparılan tarihçinin hayalgücü, romancının hayalgücüyle karıştırılabilecektir. Oysa, romancıdan farklı olarak tarihçinin iki işi vardır: Anlam taşıyan, tutarlı bir imge inşa etmek ve "şeylerin, gerçekte oldukları halleriyle ve olayların da gerçekten vuku buldukları halleriyle bir imge kurmak" (s. 246). Bu ikinci iş, tarihçinin çalışmasını romancınınkinden ayıran "yöntem kuralları"yla yetinilirse, ancak kısmen başarılmıştır: Bütün tarihsel anlatıları aynı uzay ve aynı zaman kesimine hapsetmek; bütün tarihsel anlatıları tek bir tarihsel dünyaya bağlayabilmek; geçmişin resmini, bilinen hallerindeki veya tarihçilerin onları keşfettikleri hallerindeki belgelere uygun kılmak.

Şayet bununla yetinilirse, imgesel inşaların doğruluğu iddiasının altı doldurulmuş olmayacaktır. "Geçmişin imgesel resmi" (s. 248) geçmişten *başka* kalacaktır. *Özdeş* olması içinse sayısal bakımdan onunla *özdeş* olması gerekir. Yeniden-düşünmek, zamansal uzaklığı ortadan kaldırmanın bir biçimi olmalıdır. Bu ortadan kaldırma, yeniden-canlandırmanın –hiper epistemolojik– felsefi anlamını oluşturur.

Tez, ilk olarak, *Epilegomena*'nın ilk paragraflarında ("Human Nature and Human History") genel terimlerle, ama çift anlamlılık taşımaksızın ifade edilmiştir. Düşüncelerin, bir bakıma, zamanda vuku bulan olaylar olduğu söylenir; ama diğer bakımdansa, yeniden-düşünme edimine kendini veren kişi için düşünceler hiç de zamanda değildir (s. 217).[15] İnsan *doğası* ile insan *tarihi* fikirleri arasında bir karşılaştırma vesilesiyle savunulsa, bu tez kolayca kavranılır. Geçmiş, şimdiden, doğada ayrıdır: "Geçmiş, doğal bir süreçte, geride bırakılmış ve ölü bir geçmiştir" (s. 225). Doğada, anlar ölür ve başka anlarca yerleri doldurulur. Buna karşılık, tarihsel olarak bilinen aynı olay, "şimdide yaşamayı sürdürür" (s. 225).[16]

15 Roma Anayasası ya da onun Augustus tarafından değiştirilmiş hali düşünülürse, Whitehead'a göre o, üçgenden daha az ezelî-ebedî [*éternel*] bir obje değildir: "Tarihsel kılan özellik, zamanda vuku bulan bir şey değildir; bilgimize, incelediğimiz ve böylece onu anlamaya vardığımız durumu yaratan aynı düşünceyi tekrar düşünmemiz olgusuyla nüfuz eden şeydir" (s. 218).

16 "Böylece tarihsel süreç, insanın mirasçısı olduğu geçmişi kendi düşüncesinde

Ama "yaşamayı sürdürmek" ne demektir? Yeniden canlandırma dışında hiçbir şey. Sonuçta, geçmişin etkinliğine aktüel iyelikten başka anlamı yoktur. Geçmişin bir iz bırakarak *yaşamayı sürdürmesi* gerektiği ve geçmiş düşünceleri yeniden-canlandırabilelim diye geçmişin *mirasçısı* olduğumuz mu söylenecektir? Yaşamayı sürdürme, miras, doğal süreçlerdir. Tarihsel bilgi, ona sahip olmaya yöneldiğimiz yol ile başlar. Bir paradoks biçiminde, bir izin ancak, onun geçmişe dair yapısı, düşünülen içinde [*son intérieur pensé*] olayı yeniden-düşünme zamandışı edimi aracılığıyla hükümsüzleştiği söylenebilecektir. Böyle anlaşılan yeniden-canlandırma, iz paradoksuna, damgalama, mührünü vurma fenomeni ve onun yalnızca doğa bilgisine gönderen sürüp gitmesi fenomenine, *özdeşleştirici* [*identitaire*] bir çözüm getirir. Zihnin [*esprit*] kendisini yine kendisinden ürettiği idealist tez (ki bu tez *a priori* hayalgücü kavramında baştan görülür) yeniden-canlandırma fikriyle dolaysız bir şekilde yüceltilmiştir.[17]

Özdeşleştirici tezin bu maksimalist yorumu, gitgide tezin kendisini daha da şüpheli hale getiren itirazlar uyandırır.

Son tahlilde iş, tarihçinin geçmişi hiç mi hiç bilmediğini, sadece geçmiş hakkındaki kendi düşüncesini bildiğini söyleme noktasına varacaktır; bununla birlikte, tarih ancak, tarihçi kendisinin edimi olmayan bir edimi yeniden-canlandırmayı bilirse bir anlam taşır. Collingwood bizzat düşüncenin içine, onun kendisine mesafe koyma gücünü pekâlâ dahil edebilmektedir. Ama kendine bu mesafe koyma da asla kişinin kendisiyle başkası arasına mesafe koymasına denk

yeniden yaratarak kendisi için şu ya da bu çeşit insan doğasını yaratması sürecidir" (s. 226). "Tarihçi için geçmişi tekrar-canlandırmak, onu kendi zihninde yeniden yaratmaktır" (s. 286). Tekrar-canlandırma fikri böylece, başkalığı, tanığı ve onun hakkında tanıklık ettiği şeyi tutma gücüne sahip olan tanıklık fikrinin yerini alma eğilimindedir.

17 *The Idea of History* eşdeğer pek çok ifade sunar: "Tarihin incelediği konu", üretildiği haliyle bireysel edim değildir, "farklı çağlarda ve farklı kişilerde yaşamını sürdürmesinde ve canlanmasında düşünme ediminin kendisidir" (s. 303). Yahut yine: "Konunun, tarihçinin zihninde tekrar canlanabilecek türde olması gerekir; tarihçinin zihninin, bu tekrar canlanmaya yuva sunan bir halde olması gerekir" (s. 304). "Öyleyse tarihsel bilginin kendine konu olarak düşünceyi alır; düşünülen şeyleri değil, düşünme ediminin kendisini" (s. 305).

olmayacaktır. Collingwood'un bütün girişimi, *benimki* olarak geçmiş düşüncesinden *başkasınınki* olarak geçmiş düşüncesine geçmenin imkânsızlığı üstünde paramparça olur. Refleksiyonun özdeşliği, tekrar etmenin başkalığının hesabını veremeyecektir.

Özdeşleştirici tezin üçüncü bileşeninden ikinci bileşenine inerek insan kendi kendine, geçmişin yeniden-canlandırılmasının onu yeniden-düşünmek olup olmadığını sorabilir. Hiçbir bilincin kendi kendisine saydam olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, yeniden-canlandırmanın, şimdideki refleksiyonlu edimin, geçmişteki asıl edim kadar içerdiği saydam olmayan kısmına kadar gittiği kavranılabilir mi? Yeniden-canlandırma ediminin kendisinin *olaysal* temel yanı hükümsüz kılınırsa, süreç, elde etme, cisimsizleşme, gelişme ve hatta eleştiri kavramları ne olur? Asıl/ilk yaratmaya kıyasla kendi farkı hükümsüzleşmiş bir edim artık nasıl yeniden-yaratma diye adlandırılır? Çok çeşitli biçimlerde, yeniden-canlandırma teriminin "yeniden-"i [*re-*], zamansal mesafeyi iptal etmeyi isteyecek işleme direnir.

Geçtiğimiz yolu tersine izlersek, eylemin sadece fiziksel hareket olacak bir dış ve sadece düşünce olacak bir iç olarak bileşenlerine ayrılmasının ta kendisini sorgulamamız gerekir. Bu bileşenlerine ayırma, tarihsel zaman kavramının kendisinin, her biri onu inkâr eden iki kavrama bölünmesinin kaynağıdır: Bir yandan, bir olay bir diğerinin yerini aldığındaki değişim, düşünme ediminin zamandışılığı, tarihsel zamanı harman eden dolayımları [*médiations*] bünyesinden dışarı atar: İzi mümkün kılan geçmişin yaşamını sürdürmesi, bizi mirasçı kılan gelenek, yeni mensubiyetlere imkân veren koruma.

Bu dolayımlar, Aynı'nın "büyük cinsi" altında konumlanmaya uygun değildir.

2. *"Başka"nın işareti altında: Geçmişin negatif bir ontolojisi mi?*

Diyalektik ters çevirme: Geçmiş, Aynı'nın "büyük cinsi" altında düşünülmüş olamazsa, "Başka"nın büyük cinsi altında daha iyi düşünülmüş olmayacak mıdır?

Felsefi sorgulamaya açık tarihçilerde, farklılıklarına rağmen, geçmişin negatif ontolojisi diye adlandırılabilecek şey doğrultusunda yoğunlaşan birçok öneri bulunur.

Collingwood'dan farklı olarak birçok çağdaş tarihçi tarihte başkalığın bir itiraf edilişini, zamansal uzaklığın bir teslim edilişini, hatta bir tür zamansal egzotizme kadar götürülmüş bir farklılık savunusunu görür. Ama tarih *düşünce*sinde Başka'nın bu öne çıkarılmasını kuramsallaştırma riskine pek azı girer.

Gitgide çoğalan bir radikallik derecesinde aynı eğilimi paylaşan girişimlerin kısa bir gözden geçirilişini sundum.

Zamansal *uzaklığın* anlamını yeniden tesis etme kaygısı, araştırma fikrinde esas vurgu her "duygudaşlık" eğilimine *mesafe koyma*ya yapıldığı andan itibaren, yeniden-canlandırma idealine ters düşer; sorunsallaştırma o durumda söz konusu eğilimi, kabul edilmiş geleneklere, kavramsallaştırmayı da yaşanmış olanı kendi diline basit bir uyarlamaya götürür; tarih o durumda yekpare olarak, geçmişi şimdiden *uzaklaştırma* eğilimi gösterir. Hatta tarih, daha ileride tekrar döneceğimiz Hayden White'ın sözcüklerini kullanırsak, tanıdık olunmayanla her *tekrar yakınlık kurma* [*re-familiarisation*] isteğiyle karşılaşıldığında bir yabancılık etkisi uyandırmayı açık açık amaçlayabilir. Peki yabancılık etkisi neden sıla hasreti [*dépaysement*] etkisi noktasına kadar gitmez? Tarihçinin, geçmiş zamanların etnoloğu olması yeterlidir. Araya bu mesafe koyma stratejisi, geleneksel tarihin Batılı kültür-merkezciliğinden kaçınmaya en çok özen gösteren tarihçilerce uygulanan tinsel *merkez kaydırması* [*décentrement*] çabasının hizmetine koşulmuştur.[18]

18 Bu yabancılaştırma [mesafe koyma] kaygısı, Fransız tarihçilerde çok güçlüdür; François Furet, *Penser la Révolution française*'in başında, entelektüel merakın, anma veya lanetleme zihniyetiyle bağını koparmasını talep eder. J. Le Goff'un *un autre Moyen Age* başlığını kullanırsak, bu *un Moyen Age autre*'dur. *Inventaire*

Araya bu mesafe koymayı hangi kategori altında düşünmeliyiz?

Alman *Verstehen* geleneğinden etkilenmiş yazarlara en tanıdık gelen kategoriyle başlamak uygun olur: *Başkası*'nın anlaşılması bu gelenek için tarihsel anlamanın en iyi örneğidir. Dilthey bütün tin bilimlerini –tarih de dahil– içsel deneyimi "ifade eden" –yani dışarıya taşıyan– zemini üzerinde, tinin yabancı bir ruhsal yaşama kendisini taşıma kapasitesinde temellendirmeye girişen ilk kişiydi. Buna bağlı olarak geçmişin transandansı, "anlamlı" [*significative*] bir davranış yoluyla dışarıya getirilmiş yabancı ruhsal yaşamı ilk model alır. Böylece de birbirine doğru iki köprü uzatılır; bir yandan, ifade, iç ile dış arasındaki farkı kapatır; diğer yandansa yabancı bir yaşamda imgelemeye geçiş, kendi ile ondan başka arasındaki farkı kapatır. Bu çifte dışsallaşma, kişisel bir yaşama, dışarıya doğru bu harekete en kararlı nesnelleştirme, yani ifadenin –onlar arasında yazının ilk sırada geldiği– kalıcı göstergelerle kaydedilmesinden kaynaklanan nesnelleştirme üzerine aşılanmadan önce yabancı bir yaşama açılma imkânı sağlar.[19]

des différences'ta, Paul Veyne'e göre: "Romalılar ... hem Tibetliler hem de Nambikwaralılar kadar, ne daha az ne daha fazla egzotik ve normal bir tarzda yaşadı; her ne kadar, uzun zaman boyunca onları bir halk-değer türü olarak görmek imkânsız olduysa da" (s. 8).

19 Bu model, R. Aron'a ve H. Marrou'ya ilham vermek bakımından hâlâ yeterince güçlüdür: Aron'un *Introduction à la philosophie de l'histoire*'ının birinci kısmı kendinin bilgisinden başkasının bilgisine, ondan da tarihsel bilgiye geçer. Argümanın, ayrıntısında, plan tarafından telkin edilen görünüşteki ilerlemeyi yıkma eğiliminde olduğu doğrudur: [Kişinin] kendi kendisiyle tam örtüşmesi mümkün değildir (s. 59); başkası, kişi ile kendisi arasındaki hakiki dolayımlayıcıdır [aracıdır]; tek olarak alındığında ise, bilinçlerin kaynaşımına [*fusion*] asla varmayan başkasına dair bilgi daima göstergelerin dolayımını gerektirir; sonunda, bilinçlerden südur eden yapıtlarla kurulan tarihsel bilgi de başkasına dair bilgi kadar ilksel/kökensel olduğunu açığa vurur. Aron'a göre bundan çıkan sonuç "yeniden canlanma idealinin tarih için erişilebilir olmamaktan ziyade tuhaf olduğu"dur (s. 81). *De la Connaissance historique*'te, Marrou'nun nezdinde, başkasının anlaşılması, tarihsel bilginin sağlam modeli olarak kalıyorsa, bu, epistemolojinin ve etiğin tarihsel bilgide bir araya gelişi nedeniyledir. Bugünün başkasının anlaşılması ve geçmişin insanlarının anlaşılması, Aynı'nın ve Başka'nın özü itibariyle ahlaksal olan diyalektiğini paylaşır: Bir yandan, esasen bize benzeyenleri tanırız/biliriz; diğer yandan, başkasının anlaşılması, başkasını başkası olarak anlamak için tercihlerimize *épokhé* uygulamamızı talep eder. Ben ile başkası arasında gidip gelen arkadaşlık bağının özdeşliğini teşhis etme-

Başkası modeli, sadece başkalığı konuya dahil etmekle kalmayıp Aynı ile Başka'yı birleştirdiği ölçüde kesinlikle çok sağlam bir modeldir. Ama paradoks şudur ki bugün başkası olan ile eskiden başkası olan arasındaki farkı yürürlükten kaldırarak zamansal uzaklık sorunsalını iptal eder ve geçmişin şimdide yaşamayı sürdürmesine bağlı olan –başkasına dair bilgi ile geçmişin bilgisi arasında ayrım yapan güçlüğü– özel güçlüğü halının altına süpürür.[20]

Tarihsel geçmişin şimdiye göre *başkalığı*nın bir diğer mantıksal eşdeğeri, *farklılık* kavramı dolayında aranmıştır ki bu kavram da çok farklı yorumlara elverişlidir. Aynı-başka [*même-autre*] çiftinden özdeş-farklı [*identique-différent*] çiftine, bağlamsal olanlar dışında hissedilir bir anlam değişimi olmadan geçilir. Ama *farklılık* kavramı da çok farklı kullanımlara müsaittir. Ben o kullanımlardan, temel bir refleksiyon kaygısı güden meslekten tarihçilerden ödünç aldığım ikisini göz önünde tutacağım.

Tarihsel bir bağlamda farklılık kavramını kullanıma sokmanın ilk tarzı, onu bireysellik kavramıyla veya daha iyisi bireyselleştirme kavramıyla çift haline getirmektir ki tarihçi bununla, karşıt kutbunu meydana getiren tarihe ilişkin "kavramsallaştırma" nosyonuyla zorunlu olarak bağıntılı şekilde karşılaşır: Kavramsallaştırma gitgide daha kapsayıcı (savaş, devrim, kriz, vb.) soyutlamalara eğilimli olduğu gibi bireyselleştirme de özel ada (kişilerin, yerlerin, tekil olayların adlarına) eğilimlidir.[21]

mizi engelleyen, pozitivist tarihyazımının kuşkucu mizacıdır (s. 118). Bu bağ, başkasını gerçekten de uzağa atan meraktan daha temeldir.

20 Biri ve başkası, deneysel bilgiden, yani halihazırdaki gözlemi, doğrulamanın nihai ölçütü kılan bir felsefenin doğurduğu paradokslar arasındaki benzerlik sebebiyle, analitik felsefede çoğunlukla birbirine yaklaştırılmıştır. Başkası hakkındaki iddialar ve geçmişe dair iddialar deneysel olarak ne doğrulanabilir ne de çürütülebilir olmaları bakımından ortaklık sergiler. Onlar, belirli bir dereceye kadar birbirleriyle değiştirilebilir olma gücü açısından da ortaklık sergiler. Tarihin geçmişte erişmeye çalıştığı şeyin, bizim gibi insanların eylemleri olması oranında ve tersinden de başkasına dair bilginin, kendini anlamadan daha çok yaşanmış deneyim ile, geriye bakış arasındaki zaman farkını içerdiği ölçüde ortaklık taşır. Ama bu gerekçeler sorunu her iki yandan aynı kılmaz.

21 Bkz. Paul Veyne, "L'histoire conceptualisante", Le Goff ve Nora (ed.), *Faire de l'histoire* içinde, Paris, Gallimard, 1974, cilt: I, s. 62-92. Weber'in ideal tipler konusundaki yöntemi, bu düşünce akımını öncelemişti. Ama, tarihsel kavramsallaştırmaya bağlı mesafe koymanın etkisini Fransız tarihyazımı vurguladı.

Paul Veyne'in *Inventaire des différences*'ta [Farklılıkların Dökümü] değerlendirdiği, farklılık teriminin bireysellik kavramıyla bağıntılı bu kullanımıdır. Bireyselliğin farklılık gibi görünmesi için, tarihe ilişkin kavramsallaştırmanın kendisinin, *değişmezler*in araştırılması ve ortaya konması olarak kavranması gerekir – *değişmezler* terimiyle, kendi değişimlerini üretmeye yetenekli az sayıdaki değişken arasındaki sabit bir bağıntı kastedilir. Tarihsel olgu öyleyse bu değişmezlerin bireyselleştirilmesi yoluyla üretilmiş bir *değişken* olarak anlaşılacaktır.[22]

Ama mantıksal bir farklılık, zamansal bir farklılık oluşturur mu? Zamansal bakımından uzak olanın soruşturulması yerine, bireyselliği yoluyla mümkün mertebe daha az zamansal bir tarzda karakterize edilmiş olayın soruşturulmasını geçiren Paul Veyne önce bunu kabul eder görünür.[23] Böylece bireyin epistemolojisi, geçmişin ontolojisini perdeliyor gibi görünebilir. Değişmezlerle açıklamak anlatmanın tersiyse, bu, olayların artık ne yakın ne de uzak olması bakımından zamansallıktan arındırılmış olmasındandır.[24]

Aslında, bir değişmezin çeşitlenme yoluyla bireyselleştirilmesi [*individualisation*] ve zaman aracılığıyla bireyleşim [*indi-*

Kavramsallaştırmak, geçmişin insanlarının bakış açısıyla, bilmedikleriyle, yanılsamalarıyla ve dilleriyle bağlantıyı koparmaktır. En başta da, onları zamanda bizden uzaklaştırmaktır. Kavramsallaştırmak, etnoloğun basit meraklı bakışını –bu etnologun bakışı olmadıkça– benimsemektir.

22 Paul Veyne *Inventaire des différences*'ta (Paris, Ed. du Seuil) şunu vurgular: "Değişmez, içsel karmaşıklığından başlayarak kendi tarihsel değişimlerini açıklar; kendi muhtemel kayboluşunu da" (s. 24). Örneğin, Roma İmparatorluğu, siyasal bir güç için güvenlik arayışı değişmezinin iki büyük değişkeninden biridir; onu, Yunan değişmezindeki gibi, başka güçlerle bir denge yoluyla aramak yerine, "Roma İmparatorluğu, sonunda her yeri fethettiğinde dünyada tek olsun diye, son sınırlarına kadar, denize ve Barbarlara varıncaya kadar" (s. 17) bütün insani ufkun fethi yoluyla arar.

23 "Böylece bir değişmezin kavramsallaştırılması olayları açıklamaya imkân verir; değişkenler üzerinde oynayarak, değişmezden hareketle tarihsel değişimlerin çeşitliliği yeniden yaratılabilir" (s. 18-19). Daha güçlü bir şekilde yine: "Sadece, değişmez olan bireyselleştirir" (s. 19).

24 Öyleyse, iş şunu söyleyecek noktaya kadar vardırılmalıdır: "Tarihsel olgular, uzam-zamansal bir karmaşık yapıda onların yerine konulmaksızın bireyselleştirilebilir" (s. 48). Yine: "Tarih, zamandaki insanı incelemez; kavramlar altında kapsanılan insani konuları inceler" (s. 50). Bunun pahasına tarih "farklılıkların, bireyselliklerin bilimi" olarak tanımlanabilir.

viduation] birbirinin üstünü kapatmaz. Bunlardan ilki, seçilen değişmezlerin özelleşme basamaklarına görecelidir. Bu mantıksal bakımdan, bireysellik kavramının tarihte birey kavramıyla tam anlamıyla ancak seyrek olarak özdeşleştirildiğini söylemek doğru olur: XIV. Louis devrinde köylü sınıfında evlilik, köylülerin yaşamını teker teker ele alıp anlatmak söz konusu edilmeksizin, seçilen sorunsal bakımından bir bireysellikti. Zaman aracılığıyla bireyleşim ise başka şeydir: *Farklılıkların dökümü*'nü, zaman-dışı bir sınıflama değil de anlatılarda kuşatılan bir şey kılan, zaman aracılığıyla bireyleşimdir.

Böylece *zamansal uzaklık* muammasına dönülür; öyle ki bu muamma bizi geçmiş zamanların törelerine, şimdiye göre geçmişin başkalığının onu, geçmişin şimdide yaşamayı sürdürmesi üstüne taşıyacak noktada yabancı kılan değerbilimsel [aksiyolojik] uzaklaşmalar tarafından aşırı belirlenmiştir. Merak duygudaşlığa baskın geldiğinde, yabancı, tuhafa dönüşür. Ayıran farklılık, birleştiren farklılığın yerini alır. Aynı anda, farklılık kavramı, aşırı-belirlenmişlik [*surdétermination*] yoluyla, "büyük cins" aşkınsal saflığını kaybeder. Aşkınsal saflığıyla birlikte, zamansal uzaklık, arkadaşlık etiğinin (Marrou) ya da uzaklık şiirselliğinin (Veyne) ağır basmasına göre iki karşıt bakımdan değerlendirilebilmesi ölçüsünde tek anlamlılığını da kaybeder.

Başkalık figürlerinin bu gözden geçirilmesini, bana geçmişin negatif ontolojisi yönünde en uzağa giden kimse gibi görünen Michel de Certeau'nun katkısıyla bitiriyorum.[25] Bu da bir farklılık savunusudur ama farklılığı öncekiyle hemen hemen taban tabana zıt bir anlamda alan bir düşünce bağlamında. Bu bağlam, artık içinde, tarihin *konu*sunun ya da *yöntem*inin değil, uygulaması bakımından bizzat tarihçinin sorunsallaştırıldığı bir "tarihyazımı sosyolojisi" bağlamıdır. Tarih yapmak, herhangi bir şeyi üretmektir. Öyleyse, tarih uygulamasının toplumsal yeri sorunu ortaya çıkar.[26]

25 "L'opération historique", *Faire de l'histoire* içinde, *age*, cilt: I, s. 3-41.

26 "Tarihe bir işlem olarak bakmak, onu bir yer (bir mensubiyet, bir alan, bir meslek, vb.) ile çözümleme *yordamları* (bir disiplin) arasındaki bağlantı olarak kavramaya teşebbüs etmek olacaktır" (s. 4).

De Certeau'ya göre bu alan, bu yer, tarihyazıcılığı hakkında "söylenmemiş"in şahikasında olandır; bilimsellik iddiasıyla tarih aslında hiçbir yerde üretilmemiş olduğuna inanır – ya da o iddiadadır. Argümanın pozitivist ekol kadar eleştirel ekole de layık olduğunu kaydedelim: Gerçekte, tarihsel yargının mahkemesi nerede yer alır?

Farklılık olarak olayın yeni bir yorumunun ortaya çıktığı soru bağlamı budur. Nasıl? Tarihçinin, bir tür toplumsal-kültürel ağırlıksızlık halinde tarih üretme iddiasının maskesi düşmeyegörsün, bilimsellik iddiasında olan her tarihin tarihçiyi anlamın hakemliğine yükselten bir efendilik arzusuyla kirlenmiş olduğu kuşkusu doğar. Bu efendilik arzusu tarihin örtük ideolojisini meydana getirir.[27] İdeoloji eleştirisinin bu çeşidi hangi yolla farklılık olarak olayın bir kuramına götürür? Bir efendilik hayalinin bilimsel tarihyazıcılığında bulunduğu doğruysa, modeller kurma ve değişmezleri araştırma –ve de bunun içerimi olan: Farklılığın, bir değişmezin bireyselleştirilmiş değişkeni olarak kavranması– aynı ideoloji eleştirisinden yükselir. Öyleyse daha az ideolojik olacak bir tarihin statüsü sorunu ortaya çıkar. Bu, kendisini modeller kurmakla değil, farklılıklara bu modellerden *sapma* olarak işaret etmekle sınırlayacak bir tarih olacaktır. Farklılığın yeni bir versiyonu burada, birtakım çağdaş filozoflarca (Gilles Deleuze'den Jacques Derrida'ya) devralınmış yapısal dilbilimden ve göstergebilimden (Ferdinand de Saussure'den Roland Barthes'a kadar) gelen, farklılığın *sapma* ile özdeşleştirilmesinden doğar. Ama de Certeau'da, sapma olarak kavranmış farklılık, sapmaları nirengi noktası almaya yönlendirenin onun model haline

27 Bu argüman –Frankfurt Okulu'nun üstatları– Aydınlanma'nın akılcılığında yapıta aynı tahakküm iradesini ortaya çıkarmış olan Horkheimer'ı ve Adorno'yu şaşırtmayacaktır. Onlarda, Habermas'ın araçsal aklın tarihsel-hermenötik bilimlere eklenmesine dönük iddianın suçlandığı ilk çalışmalarındakine yakın bir biçim bulunur. Michel de Certeau'nun birtakım formülleri klasik Marksizm yönünde çok daha ileriye gider ve tarih konulu üretim ile toplumsal düzen arasında bence fazlaca çizgisel ve mekanik bir ilişki telkin eder: "Belgelerin toplanmasından kitabın düzeltisine kadar tarih uygulaması büsbütün toplumsal yapıya görecelidir" (s. 13). "Tarih baştan aşağı içinde üretildiği sistem tarafından biçimlendirilmiş kalır" (s. 16). Buna karşılık, belgelerin üretimi üzerine ve onun içerdiği *"alanın paylaştırılması"* üzerine söylenenler çok aydınlatıcıdır.

getirilmesindeki ilerlemenin ta kendisi olduğu ölçüde tarihin çağdaş epistemolojisine sağlamca tutunur: Sapmalar, Veyne'in değişkenleri gibi, "modellere göreceli"dir (s. 25). Kısacası, değişkenler olarak kavranmış farklılıklar değişmezlerle türdeşken, farklılık-sapmalar değişmezlerle türdeş değildir. Tutarlılık başlangıçta olandır, "farklılık sınırlarda/limitlerde ortaya çıkar" (s. 27).[28]

Sapma olarak farklılık kavramının bu versiyonu, "olmuş olan" vasfıyla olaya en iyi yaklaşımı sunar mı? Belirli bir noktaya kadar, evet. De Certeau'nun "sınırda çalışma" diye adlandırdığı şey olayın kendisini, tarihsel söylem karşısında sapma konumuna yerleştirir. Farklılık-sapma bu bakımdan geçmişin negatif bir ontolojisine katkıda bulunur. Farklılık-sapma fikrine sadık bir tarih felsefesi için geçmiş, noksan olandır – "uygun bir yokluktur".

Öyleyse, neden geçmişin bu karakterize edilişinde durup kalınmaz? İki nedenle. İlkin sapma, bir sistematikleştirme girişimine bir değişmezin dönüştürülmesinden daha az göreceli değildir. Dönüştürme modelin dışa yakın [periferik] kesimlerine özgüyken, sapma kesinlikle modeli dışarıda bırakır. Ama, sapma kavramı, bir sapma önerilen modele göreceli olduğu ölçüde, dönüştürme kavramı kadar zaman-dışı kalır. Dahası farklılık-sapmanın, geçmişin *olmuşluğuna* [*l'avoir-été*] işaret etmeye, farklılık-değişkenden daha muktedir olduğu görülmez. Geçmişe gerçek olan, sınır üzerine çalışmanın meyvesi farklılık-sapma kavramının sadece olumsuz, üstelik de tam anlamıyla zamansal olan ereğinden sıyrılmış bir çeşidini sunduğu muamma olarak kalır.

Kesinlikle, tözsel geçmiş hayaletini kovmakla ve dahası mevcudiyetin [*présence*] zihinsel bir yeniden çiftlenmesi [yeniden ikileştirilmesi] anlamında *temsil etme* fikrinin kenara bırakılmasıyla yan yana giden, tarihin tümleyici hedeflerinin

28 Metnin devamı pek belagatlidir: "Yeni yörüngesine artık tekabül etmeyen eski bir sözcüğün yeniden ele alınmasına, araştırmanın artık bir senteze (mevcut anlayış) ulaşmak için (geçmişten kalan) 'nadirat'tan yola çıkmadığı, 'kalanlar'a (son sınırların ve dolayısıyla, işin üretimi olan bir 'geçmiş'in belirtileri) yer vermek için bir formelleştirmeden (mevcut bir sistem) hareket ettiği söylenebilecektir" (s. 27).

bir eleştirisi, hiç durmadan yeniden ele alınması gereken birçok temizlik işlemi meydana getirir; bu işlemi çekip çevirmek için, farklılık-sapma kavramı hoş karşılanan bir kılavuzdur. Ama, bunlar sadece ilk manevralardır: Sonunda, farklılık kavramı geçmişin şimdideki kalıcılığında olumlu olarak mevcut görünen şeyleri haklı çıkarmaz. Bundan dolayı, paradoksal bir şekilde, zamansal mesafe muamması bu pasını temizleme çalışmasının sonunda daha saydamsız görünür. Zira, daima soyut bir sisteme göreceli ve bizzat, mümkün olduğunca zamansallıktan arındırılmış bir farklılık, bugün noksan ve ölü, eskiden gerçek ve yaşamış olan şeyin *yerini tutacak* mıdır?

3. "Benzeşen"in işareti altında: Mecazbilgisel bir yaklaşım mı?

Yukarıda incelenen iki grup girişim, tek taraflı karakterlerine rağmen boş değildir.

İki girişimin, tarihin nihai göndergesi [*référent*] sorununa karşılıklı katkılarını "kurtarmanın" bir tarzı, "Aynı" ile "Başka"yı birbirine bizzat bağlayan bir "büyük cins"in işareti altında iki girişimin çabalarını bütünleştirmektir. "Benzer" böyle bir büyük cinstir. Yahut daha doğrusu "Benzeşen". Bu, basit terimler arasındakinden ziyade bağıntılar arasındaki bir benzerliktir.

Şimdi açığa çıkarılacak doğrultuda ortaya konmuş soruna bir çözüm aramaya beni yönelten sadece "Aynı, Başka, Benzeşen" dizisinin diyalektik veya didaktik erdemi değildir. Beni öncelikle harekete geçiren şey, "*-dığı gibi*" (bunun olduğu gibi) biçimindeki ifadelerin tekrar tekrar göründüğü önceki çözümlemelerdeki yerini tutma veya temsil edicilik bağıntısının bu kategorize edilişinin perdelenmiş öncelenmeleridir. Bu bakımdan, Léopold Ranke'nin formülü *–wie es eigentlich war–* belleklerdedir.[29] Kurmaca ile tarih arasındaki farklılık belirtil-

29 Ranke bu formülle tarihçinin nesnellik idealini tanımlıyordu: "Tarihe, geçmiş hakkında yargıda bulunma, şimdiyi gelecek nesillerin yararına kurma işi tahsis edildi. İşbu inceleme, o kadar yüksek bir görev üstlenmiyor: Şeylerin gerçekte nasıl olup bittiğini (*Wie es eigentlich gewessen*) göstermekle yetiniyor". *Geschichten*

mek istendiğinde, anlatı ve gerçekten vuku bulmuş olan şey arasındaki belirli bir karşılıklılık fikri mutlaka akla gelir. Aynı zamanda insan bu yeniden-inşanın, nakledilen olayların seyrinden farklı bir inşa olduğunun da ziyadesiyle bilincindedir. Bu nedenle birçok yazar, onlara, gerçeklikten yapılan imgede gerçekliğin tıpatıp bir kopyalanışı [*réduplication*] mitiyle lekelenmiş gibi gelen temsil terimini reddeder. Ama, geçmişe uygunluk sorunu, sözcük dağarcığının değiştirilmesiyle halledilmiş değildir. Eğer tarih bir inşa ise, tarihçi içgüdüsel olarak bu inşanın bir yeniden-inşa olmasını isteyecektir. Gerçekten de öyle görünmektedir ki inşayı ederek bu yeniden-inşa etme niyeti, iyi bir tarihçinin şartnamesinin bir parçasıdır. Tarihçi, girişimini ister dostluk vasfıyla ister merak vasfıyla konumlandırsın, geçmişin hakkının verilmesi isteğiyle hareket eder. Onun geçmişle ilişkisi öncelikle ödenmemiş bir borç ilişkisidir; o borcu bizim hepimize, yapıtının okuru olan bize gösterir. İlk bakışta yadırgatıcı görünen bu borç fikri bana, ressama ve tarihçiye müşterek bir dışavurumun arka planının hatlarını çizer gibi geliyor: Her ikisi de bir manzara, olayların bir seyrini "vermeye" çalışır. Bu "vermek" teriminde, *olan ve olmuş olan şeye "borcunu vermek"* niyetini teşhis ediyorum.

Takip eden ve yer yer anlaşılması güç araştırmalara ruhunu veren bu niyettir.

Beni yönlendiren ikinci dürtü: "Benzeşen"in, Platon'daki "büyük cinsler" listesinin hiçbir yerinde görünmediği doğruysa da Aristoteles'in *Retorik*'inde "orantılı eğretileme", açık adıyla *analogia* diye yer alır. Öyleyse akla, mecazlara dair bir kuramın, bir mecazbilgisinin [*tropologie*], önceki iki çözümlemenin bizi yönlendirdiği eleştirel öğede, temsil ediciliğin kav-

der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514, Fürsten und Völker içinde (Wienbaden, Ed. Willy Andreas, 1957, s. 4). Ranke'nin bu ünlü ilkesi, tarihçinin kendi kişisel tercihlerinden sıyrılma, "şeyleri konuşturacak ve yüzyıllar boyunca kendini belli eden muktedir kuvvetleri göz önüne serecek şekilde kendi benini söndürme" vaadi kadar, yorumlayan bir aracı olmaksızın, *bizzat* geçmişe erişme arzusunu dışa vurmaz; şu yapıtta söylendiği gibi: *Über die Epochen der neueren Geschichte* (Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim, s.d., s. 19). Bu metne atıf yapan: Leonard Krieger, *Ranke, The Meaning of History*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1977, s. 4-5.

ramsal eklemlenişiyle nöbet değiştirip değiştiremeyeceğini bilme sorunu gelir. Hayden White'ın *Metahistory*'deki ve *Tropics of Discourse*'taki[30], bir "olayörgüleştirme" (*emplotment*) kuramını bir "mecazlar" (eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlayış, ironi) kuramıyla tamamlama girişimiyle, refleksiyonun bu alanında karşılaşıyorum. Mecazbilgisine yapılan bu başvuru, sade kurmacayla karşıtlığı içinde tarihsel söylemin tekil yapısınca dayatılır. Bu söylem gerçekten de çifte sadakat talep eder: Bir yandan ayrıcalık tanınan olayörgüsü *tipi*ne bağlı zorlayıcı şartlara, diğer yandan da belirli bir anda erişilebilir belgesel bilgiler çevresinde bizzat geçmişe sadakat. O halde tarihçinin çalışması anlatısal yapıdan geçmişin, onu "temsil etmeye"[31] yetenekli bir "model"ini, bir "ikon"unu yapmaktan ibarettir.

Mecazbilgisi ikinci karşı çıkışa nasıl yanıt verir? Yanıt: "... Verili bir alan yorumlanmadan önce, baştan, ayırt edilebilen biçimlerle meskûn bir toprak tarzında inşa edilmesi gerekir" (*Metahistory*, s. 30). Geçmişte "gerçekten vuku bulmuş olan şeyi" biçimlendirmek [*figurer*] bakımından tarihçi zihninde öncelikle belgelerde nakledilen olayların bütünlüğünün

30 *Metahistory. The Historical Imagination in XIX^th Century Europe*, Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1973, s. 31-38. *Tropics of Discourse*, 1966 ila 1976 arasında yayımlanan (Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1978) makalelerin bir derlemesinin başlığıdır. Esasen, *Metahistory*'den sonraki makaleleri göz önünde bulunduracağım: "The Historical Text as Literary Artifact", *Clio*, vol. III, n° 3, 1974; "Historicism, History and the Figurative Imagination", *History and Theory*, vol. XIV, n° 4, 1975. "The Fictions of Factual Representation", Angus Fletcher içinde (6th ed.), *The Literature of Fact*, New York, Columbia University Press, 1976 (Clio'daki makalenin tıpkı yeni-basımı: Canary et Kozecki (ed.), *The Writing of History*, University of Wisconsin Press, 1978).

31 Tarih yapıtını, en açık tarzda var olduğu haliyle dikkate alacağım: Yani, "vuku bulmuş şeyleri, onları takdim ederek (*representing*) açıklamak bakımından, geçmişin yapılarının ve süreçlerinin bir modeli, bir ikonu olmayı hedefleyen (*purports to be*) nesir halinde anlatısal bir söylem formundaki sözel bir yapı" (*Metahistory*, s. 2). Daha ilerde: "Tarihsel incelemeler, tarihsel sürecin bazı kesitlerinin sözel modelleri veya ikonları olmayı hedefler (*purport*)" (*age*, s. 30). *Metahistory*'den sonraki makalelerde [bunlara] yakın ifadeler okunur: Bilinen olgulara "en iyi uyarlanan (*that best fitted*) tarih türü"nü inşa etme arzusu (*The Writing of History*, s. 48). Tarihçinin inceliği, "belirli bir anlam yüklemeyi istediği olaylara özel bir olayörgüsü yapısı uyarlamaktan (*in matching up*)" ibarettir (*age*). Tipik örnekler olan bu iki ifadeyle birlikte, olayörgüleştirme işlemine bağlanmış halde ortaya konan, geçmişin yeniden-temsilinin bütün sorunudur.

ön-tasarımını [*préfigurer*] kurmalıdır (*ay.y.*). Bu poetik uygulamanın işlevi, "tarih sahası"ndaki mümkün rotaları çizmek ve böylece de bilginin mümkün nesnelerine ilk kenar çizgilerini vermektir; ama paradoks şudur ki rota her anlatıya ancak zihinde onun *ön tasarımını kurarak*[32] çizilebilir.

Klasik retoriğin dört temel mecazının önceliği, bu ön tasarlama çalışması bakımından söylem biçimlerinin bir çeşitlenmesini sunmak ve böylece aynı zamanda her bir mecaza özgü ikianlamlılığıyla ve de kullanılmaya uygun biçimlerin çok sayıda oluşuyla tarihin nesnesinin anlam zenginliğini korumaktır.[33]

Doğrusu, göz önünde bulundurulan dört mecazdan –eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlayış ve ironi– açık açık *temsil edicilik* yeteneği olan ilkidir. Ama Hayden White, her ne kadar ayrı olsalar da diğer mecazlar eğretilemenin[34] çeşitlemeleri olacaktır ve öne sürülen benzerlikle (*My love, a rose*) upuygun sayılmaya elverişli eğretilemenin naifliğini düzeltme işlevine sahip olacaktır demek ister gibi görünür. Böylece düzdeğişmece, parçayı ve bütünü birbirine indirgeyerek bir tarihsel etken-

32 "Kavram-öncesi dilsel protokol de kendi namına, içinde şekillendirildiği baskın mecazbilgisel tarza göre –esasen *ön-tasarımlayıcı yapısı* itibariyle– karakterize edilebilir olacaktır" (*age*, s. 30). Söz konusu protokol, bizim (*mimesis* I) anlamımızda değil, yani tarihsel anlatı yoluyla biçimlendirme çalışmasını önceleyen insan *praksisi*'nin yapısı olarak değil, henüz ayrıma tabi tutulmamış belge yığını düzeyinde açılıp serilen bir *dilsel* işlem anlamında *ön-tasarımlayıcı* [*préfigurative*] diye adlandırılır: "Söylemin baskın kipini (veya kiplerini) teşhis ederek, bir deneyim dünyasının çözümlenmeden önce *kurulduğu* bilinç düzeyine ulaşıyoruz" (*age*, s. 33).

33 Bu nedenle, Hayden White yapısal dilbilimde ve antropolojide moda olan ikicilikle [*binarisme*] ters yönde, Ramus'un ve Vico'nun dört mecazına geri döner. 1975 tarihli "Historicism, History and the Figurative Imagination" makalesi, Jacobson'un ikiciliğinin, ispatlar ışığında bir eleştirisini sunar. *Tropics of Discourse*'un doğrudan veya dolaylı olarak, Kenneth Burke ve onun *Grammar of Motives*'i tarafından nöbeti devralınan Hayden White'ın asıl üstadı olarak görünen Vico'nun mantıksal poetikasına ayrılmış birçok deneme içermesi şaşırtıcı değildir: Ana-mecazlar (*master tropes*) ifadesi, Burke'den gelir.

34 Böylece takip eden açıklamayı ilk bakışta şaşırtıcı buluyorum: "İroni, düzdeğişmece ve kapsamlayış, eğretilemenin türleridir (*kinds*); ama, imlemlerinin düzanlam seviyesinde gerçekleştirdikleri indirgeme veya bütünleştirme tarzıyla, simgesel [*figuratif*] düzeyde hedefledikleri aydınlatma tarzıyla birbirlerinden farklı türleri. Eğretileme, esasen *temsil edici*dir (*representational*), düzdeğişmece *indirgeyici*dir, kapsamlayış *bütünleştirici*dir ve ironi de yadsıyıcı (*negational*)" (*age*, 34).

den bir diğerinin yalın görünümünü yapmaya meyledecektir. Kapsamlayış, fenomenlerin iki düzeninin dışsal bağıntısını, paylaşılan nitelikler arasındaki bir bağıntıyla dengeleyerek indirgeme yapmaksızın bir bütünleşme biçimlendirecektir. İroniye ise bu zihinde ön tasarımını kurma çalışmasında olumsuz bir notu –bir *"second thought"* olarak bir şeyi–, bir *"suspens"*ı işe karıştırmak düşecektir. İlk bahis konusu olan ve bir bakıma mecazbilgisi alanını bir araya getiren eğretilemeyle karşıtlığında, Hayden White simgesel [*figuratif*] dilin mümkün kötüye kullanımına dair farkındalık uyandıran ve de bütünlüğü içinde dil sorunsalının yapısını sürekli hatırlatan haliyle ironiyi "üst-mecazî" [*métatropique*] diye adlandırır. Yapılandırmadaki bu öncelik tanımaların hiçbiri mantıksal bir zorunluluk ifade etmez ve simgesel işlem ilk adımda, eğretilemeli karakterize etme adımında durabilir. Ama sadece, en naifinden (eğretileme) en refleksiyona dayalısına (ironi) kadar idrakin tam güzergâhı, bilincin mecazbilgisel yapısından bahsetme yetkisi verir.[35] Sonuç olarak, mecazlar kuramı, dilsel karakteriyle, açıklamaya özgü kiplerle bütünleşmeksizin tarihsel hayalgücü kipleri tablosuyla bütünleşebilir. Bu itibarla, mecazlar kuramı tarihsel hayalgücünü derin yapısını meydana getirir.[36]

35 Sorun "Fictions of Factural Representation"da yeniden ele alınır (*age*, 122-144): Eğretileme, benzerliği öne çıkarır, düzdeğişmece sürekliliği, yani mekanik zincirlenişlere *dağılımı* (dağılımın "indirgeme" olarak karakterize edilmesinden sorumlu olan K. Burke'tür); kapsamlayış parça-bütün ilişkisini, yani bütünleşikliği, yani bütüncül ya da organikçi yorumları öne çıkarır. İroni, askıda bırakma, her *karakterize edişin uygun gelmeyişinin* altını çizerek çelişkiyi öne çıkarır. Hem de *Metahistory*'nin yapmış olduğu gibi, falan mecaz ile filan olayörgüleştirme kipi arasında belirli bir bağlantılılık olduğunu hatırlatır: Eğretileme ile romanımsı arasında, düzdeğişmece ile trajedi arasında, vb.

36 *Tropic of Discourse*'un girişi: "Tropology, Discourse and Modes of Human Consciousness" (s. 1-26): "İster gerçekçi türde isterse daha imgelemeye dayalı türde olsun her söylemdeki mecazi öğe"ye, *Metahistory*'nin ona tahsis ettiği işlevden daha iddialı bir işlev yükler: Mecazbilgisi bundan böyle, bir anlamla(ndır)madan bir diğer anlamla(ndır)maya *doğru* götüren, "böylece şeylerin başka türlü açıklanabilmesi imkânını bütünüyle haklı çıkaran" bütün türetimleri kapsar. Onun alanı artık tarihsel alanın ön-tasarlanışıyla sınırlanmaz; ön-yorumlama türlerine de uzanır. Mecazbilgisi böylece, anlamanın, mantıksal kanıta indirgenemez yollarla tanıdık, tanıdık olmayan veya yabancı kılmakta kullanıldığı her yerde mantık karşısında retoriğin renklerini taşır. Onun rolü öyle uçsuz bucaksız ve öyle temeldir ki, kültürel *praksis*'te bilincin çevresiyle tartışmaya girdiği

Tarihin *temsil etme* hevesiyle ilişkili olan, bilincin bu mecazbilgisel yasasının umulan faydası uçsuz bucaksızdır: Nasıl ki mantık açıklayıcı değer taşıyan argümantasyonu yönetirse, retorik de tarihsel alanın betimlenmesini yönetir: "Zira tarihçi, söylem konusunu simgeleme yoluyla sanal olarak *oluşturur*."[37] Bu bakımdan olayörgüsü tipinin teşhis edilmesi mantığa bağlıdır, ama göstergeler [işaretler] sistemi olarak tarihin betimlemeye giriştiği olayların bir aradalığı hedefi mecazbilgisine bağlıdır. Mecazın zihinde ön tasarımının oluşturulması, açıklamanın olayörgüleştirme yoluyla daha geneli veren [*générique*] sayılması ölçüsünde daha bir meydana çıkar.[38]

Öyleyse geçmişin temsil edilmesinin *ikonik* değeri, coğrafyadaki haritalarda olduğu gibi basmaklı model anlamında bir modelle karıştırılmış olmayacaktır, zira modelin onunla karşılaştırılacağı verili bir asıl [*original*] yoktur; bu kesinlikle, aslın yabancılığından üslubu ön-tasarımlamak üzere tarihi gayrete getiren –belgelerin göz önüne serdiği haliye– aslın yabancılığıdır.[39] Bu nedenle, bir anlatıyla olayların bir seyri arasında, bir

bütün alanların retorik çemberinin *kültürel bir eleştirisinde* gitgide yolundan sapar. Her yeni kodlama, derin, simgesel bir düzeydedir.

37 "Historicism, History and the Imagination", *Tropics of Discourse*, s. 106.

38 "Geneli veren [*générique*] tarih türü olayların, tanıtabilir bir yapının öğeleri olarak kodlanmasına imkân sağlamak için olayların eş koşulacağı (*to be likened*) kavramsal modelden yararlanırken, tarihsel söyleme dair bu yaklaşım bize, özel tarihi, tarihin onlar hakkında anlatıldığı olayların *imgesi* gibi değerlendirme imkânı sağlar" (s. 110). Mecazlar retoriği ile açıklama kipleri mantığı arasında paylaştırma, olgu (enformasyon) ile yorum (açıklama) arasındaki çok temel ayrımın yerini tutar. Tersinden söylenirse, onların geriye doğru üst üste binmeleri Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'deki paradoksuna yanıt verir: Tarihin, olayların fiziksel-kimyasal dürtülerin karışımında ayrıştığı [çözüldüğü] bir *mikro-düzey* ile, tarihin önceki uygarlıkların yükselme ve alçalma ritmini belirleyen engin kozmolojilerde yitip gittiği bir makro-düzey arasında gerilip parçalanacağı paradoksuna. Aşırı enformasyonun anlamayı yıkıma uğratması ve aşırı anlamanın enformasyonu fakirleştirdiği paradoksuna böylece *retorik* bir çözüm bulunacaktır (*Tropics of Discourse*, s. 102). Biçimlendirme çalışmasının birini ve diğerini, olguyu ve açıklamayı ayarlaması ölçüsünde, tarihin Lévi-Strauss tarafından vurgulanan iki uç noktanın ortasında durması imkân dahilindedir.

39 Bu ön-biçimlen[diril]iş, tarihlerimizin, "falan falan olaylar ile süreçler arasında bir benzerlik ilişkisi ve yaşamımızdaki olaylara kültürel olarak onaylanan anlamlar vermek için uzlaşımsal olarak kullandığımız tarih türleri telkin eden basit sözceler" ile sınırlanmadığını gösterir (*Tropics of Discourse*, s. 88).

yeniden-üretim [*reproduction*], yeniden-çiftleme [*reduplication*], denklik ilişkisi değil, eğretilemeli bir ilişki vardır: Okur, kültürümüzün bize tanıdık kıldığı bir anlatı biçimine dökülmüş olaylara benzer hale getirilen (*liken*) figür türüne yöneltilir.

Şimdi, Hayden White'ın incelikli, ama çoğunlukla da puslu olan çözümlemeleri üzerinden kendimi nasıl konumlandırdığıma değinmek istiyorum. Onun çözümlemelerinin benim nazarımda, yerini tutma veya temsil edicilik fikrinin üçüncü diyalektik unsurunun bulgulanmasına mutlak bir katkı oluşturduğunu söylemekte tereddüt etmiyorum; tarihsel anlatının "gerçek" geçmişle bağlantısını o unsur yoluyla ifade etmeyi deniyorum. *Mecazbilgisel* kaynakları, falan olayörgüsü ile olayların falan seyrini eşlemeye destek veren bu çözümlemeler bizim şu tavsiyemize belirgin bir itibar kazandırır: Geçmişin gerçekliğiyle bağlantı art arda Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in eleğinden geçirilmelidir. Mecazbilgisel çözümleme, Benzeşen kategorisinin aranan açıklamasıdır. Tek bir şey söyler: Şeyler, anlatıda söylendiği *gibi* cereyan etmiş olsa gerekir; geçmiş olayın *gibi-olması* [*l'être-comme*] mecazbilgisel kalbur sayesinde dile taşınır.

Bu demektir ki, diğer iki büyük cins –Aynı ve Başka– bağlamından yalıtılmış ve bilhassa da geçmiş olayın *gibi-olmasının* ibaret olduğu *yüz yüze* söylem –*Gegenüber*– üstünde uyguladığı yaptırımından koparılmış haliyle mecazbilgisinden yardım almanın *kurmaca* ile *tarih* arasındaki sınırı silme tehlikesi taşıdığına bütünüyle katılıyorum.[40]

Neredeyse sadece retorik *yordama* vurgu yaparak "söyle-

40 H. White'ın kendisi de bu tehlikenin farkındadır. Bu nedenledir ki "dünyanın gerçekçi her yaygın tasarımlanışında kurmaca olanı ve de açık biçimde kurmaca olan bütün tasarımlarda da gerçekçi olanı anlama"ya davet eder (*The Writing of History*, s. 52). Aynı anlamda: "Açıklama olarak tarihin kurmacalaştırılmasını, yüksek düzeydeki kurmacalarda, yazarla ortaklaşa mesken tuttuğumuz bu dünyayı aydınlatma gücünü keşfedişimizle aynı gerekçeyle deniyoruz. Her iki durumda da, bilincin kabul edilebilir bir tarzda mesken tutmaya çalıştığı dünyayı, onun vasıtasıyla hem kurduğu hem de sömürgeleştirdiği formu tanırız" (s. 61). White bunu söylerken, bizim kurmacanın ve tarihin kesişmeli göndermesi ile kastettiğimiz şeyden uzaklaşmaz. Ama, bize her kurmacada gerçekçi olan şeyi pek göstermediğinden, yalnızca dünyanın gerçekçi her yaygın tasarımlanışının kurmaca yönü vurgulanır.

min mecaziliği"ni geçmiş olaylar doğrultusunda *kateden* yönelmişliği perdeleme tehlikesine düşülür. Göndergesel hedefin bu önceliği yeniden tesis edilemezse, Hayden White gibi, biçimlendirmeler [*configurations*] arasındaki rekabetin aynı zamanda "geçmişin ibaret olabileceği şey hakkındaki rakip poetik biçimlendirmeler arasındaki bir rekabet" (s. 60) olduğu söylenemeyecektir. Şu formülü severim: "Günceli (*the actuel*) ancak imgesel olanın karşısına koyarak veya onunla kıyaslayarak bilebiliriz" (s. 61). Bu formülün bütün ağırlığını koruması gerekliyse, "tarihi yazınsal hayalgücündeki kaynaklarına geri götürme" (*ay.y.*) kaygısı, yeniden-betimleyişlerimize yatırılan sözel güçten çok, bizzat geçmişten yükselen yeniden-betimleyişlerimizi *teşvike* değer vermeye yöneltir. Diğer deyişle, belirli bir mecazbilgisel keyifliğin,[41] geçmiş olayın bilinen belgeler etrafında, o belgelerden sonu gelmez bir *düzeltme* talep ederek tarihsel söylem üstünde uyguladığı baskı türünü unutturması gerekmez. Kurmaca ile tarih arasındaki bağlantı kesinlikle, hiç dile getirilmediği kadar karmaşıktır. Keza, tarihçinin dilinin, olguların kendilerini konuşturma raddesinde saydam kılınabileceği önyargısıyla muhakkak mücadele edilmelidir: Nasıl ki *şiir biçimleri*ne varmak için *nesrin süslemelerini* elemek yeterliyse. Ama bu önyargıyla, ikinci bir önyargıyla da etmeksizin mücadele edilemez: Kurmacayı sürekli kullandığı için hayalgücüne dair literatürün gerçekliğe tutunmaması gerektiği önyargısı. İki önyargıyla birden mücadele edilmelidir.[42]

Temsil edicilik kavramının içsel eklemlenişinde mecazbilgisine tahsis edilen bu rolü aydınlatmak için, bana öyle geliyor ki, Ranke'nin bizi sürekli dürtüklediği ifadesinde içerilen "gibi"ye

41 "Bunun içerimi şudur: tarihçiler konularını, onları betimlemek için kullandıkları dilin sayesinde anlatısal temsilin mümkün nesneleri olarak oluşturur" (s. 57).

42 H. White bunu seve seve kabul eder: Ona göre roman ve tarih sadece sözel yapay-şeyler [*artefacts*] olarak ayırt edilemez olmakla kalmaz, ikisi de gerçekliğin sözel bir imgesini sunmaya can atar; birinin tutarlılığa yatkınlığı yoktur, diğerinin de mütekabiliyete; her ikisi de farklı yollardan *hem* tutarlılığı *hem* mütekabiliyeti amaçlar: "Bu ikiz anlamda her yazılı söylem amaçları bakımından bilişseldir ve araçları bakımından da mimetik" ("The Fictions of Factual Representation", *Tropics of Discourse* içinde, s. 122). Yine: "Tarih, romanın tarihsel temsilin bir formu olmasından daha az bir kurmaca formu değildir" (*age*).

dönmek gerekiyor: *Gerçekten* geçip gitmiş *oldukları haliyle* olgular. Yerini tutma veya temsil edicilik ilişkisinin benzeşme yorumunda, "gerçekten" yalnızca *"-dığı gibi"* [*tel que ...*] ile gösterilir. Bu nasıl mümkündür? Bana öyle geliyor ki sorunun anahtarı, *La Métaphore vive*'in yedinci ve sekizinci incelemelerinde çözümlediğim haliyle, "gibi"nin sadece retorik değil aynı zamanda da ontolojik işlevinde yatmaktadır. Bence, eğretilemeye göndergesel bir menzil kazandıran şey bizzat ontolojik bir iddia taşır: "... *gibi görmek*" ile bağlantılı olan "... *gibi olmak*" hedefi; eğretileme çalışması dil düzleminde bu "... gibi olmak"ta özetlenir. Diğer deyişle, şayet eğretilemeye dil düzleminde onun canlı karakteriyle, yani sözcüklerimizin başlangıçtaki çok-anlamlılığını çoğaltma gücüyle çelişmeyen bir ontolojik işlev yüklenebilmesi gerekiyorsa, "aynı olma"nın, "... gibi olma"nın türleri altında eğretilemeye çevrilmesi gerekir. "... gibi görme" ile "... gibi olma" arasındaki uygunluk bu gerekliliği yerine getirir.

Mecazbilgisinden, "başlıca mecazlar"ın bir retoriği yoluyla "büyük cinsler"in diyalektiğini boylu boyunca sermesi, benim yakın zamanda *yeniden betimleme* diye adlandırdığım eğretilemenin bu gücü icabı meşru bir şekilde talep edilebilir. Zaten, zamanın anlatıyla *yeniden-biçimlen[diril]işi* –eğretilemeli yeniden betimleme kavramının mirasçısı olan– kavramımız da mecazbilgisinin çekirdeği olan *biçim* [*figure*] kavramını ima eder.

Ama eğretilemenin retorik ve ontolojik işleyişine, lirik şiirle son derece ün kazanmış poetik dili açıklamak üzere tam bir özerklik atfedebildiğimiz oranda, temsil ediciliğin özünde zamansallaştırıcı işlevini açıklamak üzere Aynı'nın ve Başka'nın karmaşık oyununa Benzeşen'i de katmak zorunlu olur. Olmuş olanın [*l'avoir-été*] izini sürmede benzeşim tek başına işlev görmez; özdeşlikle ve başkalıkla ilişki içinde işlev görür. Geçmiş öncelikle özdeşleştirici kipte tekrar-canlandırılması [*réeffectuer*] gereken şeydir: Ama ancak, bizim bütün inşalarımız ne kadar noksansa o kadar tekrar-canlandırılır. Muhakkak ki benzeşen "gibi olmak", "var olmak" ve "olmamak" olduğu ölçüde geçmişten tekrar-canlandırma ve yabancılaştırma gücü alır.

Benzeşen'in ilişkiye sokulması gereken sadece bu bölümdeki Aynı ile Başka değildir, aynı zamanda takip eden bölümdeki ve onun da ardından gelen bölümdeki sorunsaldır.

Bakışımızı arkaya çevirerek iz sorunsalıyla temsil edicilik sorunsalı arasındaki sıkı bağı ortaya çıkartmamız gerekir. Temsil edicilik çözümlemesi, benzeşenin *"gibi"*ye tercüme edilmesiyle iz çözümlemesini sürdürür. Önceki bölümde iz, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi açısından yorumlanıyordu; o yeniden-kaydedilmede, fiziksel düzlemdeki nedensel bir ilişkinin göstergebilimsel düzlemdeki bir anlamlandırma ilişkisiyle uyumluluğunu gördük; böylece onu bir *etki-gösterge* [*effet-signe*] olarak adlandırabildik. Böyle derken bir unsurun iz fenomenini tükettiğine inanmıyorduk. Lévinas'ın bir metninden yola çıkarak, bile isteye muammalı olan bir not üzerine derinlemesine düşünme edimimizi sonlandırıyorduk. İz'in, ortaya çıkarmaksızın işaret ettiğini söylüyorduk. Temsil edicilik çözümlemesi, nöbeti bu noktada devralır; geçmişe "ilişkin" olarak iz aporisi "... gibi görme"de kısmen bir çıkış bulur. Bu eklemleniş, üç unsurunda –Aynı, Başka, Benzeşen– topyekûn alınmış temsil edicilik çözümlemesi, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi sorunsalına eklediği zamansal mesafe sorunsalından kaynaklanır. Ama bu sorunsal ona dıştan eklenmez, zira itiraza yer bırakmayan şekilde, zamansal mesafe, iz'in açıp serdiği, katettiği, geçtiği şeydir. Temsil edicilik ilişkisi sadece, zamanın iz aracılığıyla bu katedilişinin *açıkça belirmesini* sağlar. Daha kesin deyişle, temsil edicilik ilişkisi aralığını [*espacement*] dolayıma [*médiation*] dönüştüren katedilişin diyalektik yapısını açıkça belirtir.

Bitirmek üzere, bakışımızı öne, takip eden çözümlemelerimizi ona ayıracağımız bütünleyiş [*totalisation*] yordamına çevirirsek, keşfin niçin ancak natamam olabileceğini sorgulayabiliriz. Fenomenolojiden ve özel olarak da Heidegger'in fenomenolojisinden öğrendiğimiz gibi, geçmiş, gelecek ile şimdi arasındaki diyalektikten kopuk geçmişten geriye bir soyutlama kalır. Bundan dolayı, bitirdiğimiz bölüm en fazla, olduğu haliyle geçmişin maziliğinde *muammalı* kalan şeyi daha iyi

düşünmek için bir girişim meydana getirir. Bu girişimi Aynı, Başka ve Benzeşen "büyük cinsleri"nin altına yerleştirerek, en azından, olayörgülerinin efendisi olan, geçmişin insanlarının hafızasını hizmetkâr kılan borcun gizemli karakterini de koruduk.[43]

43 Tarihsel geçmişle ilişkiye uygulanmış "borç" kavramım, de Certeau'nun yapıtlarında sık sık geçen ve *Ecriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, 1975, s. 312-358) başlıklı denemede özlü bir ifade bulan kavrama uzak değildir. Konu sınırlanmış görünür: *Moïse et le Monothéisme* çevresinde belirdiği haliyle, Freud'un kendi halkıyla, Yahudi halkıyla ilişkisi söz konusudur. Ama, orada ortaya konan, bu son eserinde Freud'un –böylece onun "Mısır"ı haline gelen– tarihçilerin yabancı topraklarında serüven yaşadığı ölçüde tarihyazımının tüm kaderidir. Freud böylece "Mısırlı Musa" haline gelerek tarihsel "roman"ında, oradan itibaren Yahudi insanı karakterize eden çatışma ile mensubiyetin, *yola çıkış* ile *borç* çifte bağlantısını tekrarlar. Ana vurgu de Certeau tarafından sahip olmama, memleketini yitirme, yabancı diyarlara sürgün edilme üzerine konuyorsa, bu yitirmeyi ve bu sürgünü diyalektik hale getiren ve onları yas tutmaya dönüştüren ve de kendine ait bir yerin imkânsızlığında yazının ve kitabın başlangıcı haline gelen, *borç yükümlülüğü*dür. "Borç ve çıkış" (s. 328) böylece "zorunda bırakan bir ölünün yer-sizliği" (s. 329) olur. Borcu yitirişe böylece bağlayarak de Certeau "bir ölünün geleneği"ni (s. 331) benden daha fazla vurgular, ama yaşamın onun sayesinde *canlı* potansiyelliklerin mirası da olduğu *olmuş-olan yaşamın* olumlu karakterinin altını bence yeterince çizmez. Yine de, *başkalığı* bizzat borca dahil ettiğimde, de Certeau'ya katılıyorum: Yitiriş kesinlikle başkalığın bir figürüdür. Tarihin yazılması, ölümü yanıltmaktan daha fazla ne yaparsa yapsın, terimin psikanalitik anlamında borcun iadesiyle bastırılmış olanın geri dönüşü arasındaki yakınlaşma, ölümü şimdiden ima eder. Tarihin yasını tuttuğu ölüler yaşayanlardı, hiçbir zaman yeterince denmeyecek. Gelenek üzerine bir refleksiyon vesilesiyle, geleceğe dönük *beklentinin* ve her tarihselin *çağa aykırı* şimdi tarafından ortadan kaldırılmasının borcu nasıl –borcun kaybı diyalektik hale getirdiği kadar– diyalektik hale getirdiği gösterilecek.

4
Metnin Dünyası ve Okurun Dünyası

Tarih köşesinden bakıldığında "gerçek" geçmiş gibi görünen şeyin, kurmaca köşesinden bakıldığında karşıtı sayılabilen şeyi sorarak kurmacanın zamanının ve tarihin zamanının kesiştiği nokta yönünde yeni bir adım atacağız. Göndermeye dair geleneksel terimlerle ortaya konmuş şekilde kalsaydı, sorun yalnızca çözülmemiş değil aynı zamanda da fark edilmemiş olacaktı. Kesin bir dille konuşulursa, sahiden de sadece tarihçinin "gerçek" bir şeye göndermede bulunduğu söylenebilir; bu bakımdan da onun hakkında konuştuğu şey geçmişin tanıklarınca gözlemlenebilmiştir. Kıyaslanırsa, romancının kişileri sadece ve sadece "gerçekdışı"dır; kurmacanın betimlediği deneyim de "gerçekdışı"dır. "Geçmişin gerçekliği" ile "kurmacanın gerçekdışılığı" arasında bakışımsızlık tamdır.

Geçmişe uygulanmış "gerçeklik" kavramını sorgulayarak meselenin bu ortaya konuluşuyla ilk kez ipleri kopardık. Tarihçi tarafından nakledilen falan olayın geçmişteki tanıklarca gözlemlenmiş olabildiğini söylemek, hiçbir şeyi çözmez: Mazide kalmışlık muamması sadece, nakledilen olaydan onu nakleden tanığa kaymış olur. *Olmuşluk* [*l'avoir-été*] gözlemlenebilir olmaması ölçüsünde sorun teşkil eder; olayın ya da tanıklığın [geçmişte] olmuşluğu söz konusudur. Geçmişteki bir gözlemin mazide kalmışlığı bizzat gözlemlenemez, ama hatırda tutulabilir. Temsil edicilik veya yerini tutma kavramını geliştirmemiz de bu muammayı çözmek içindir; bu kavram, tarih

hakkındaki inşaların, bir yüz yüzelik istemini karşılayan yeniden-inşalar olma iddiasına işaret eder. Dahası, temsil edicilik işleviyle, onun bağlaşığı olan yüz yüzelik arasında, şimdinin insanlarını geçmişin insanlarına --ölülere– borçlarını ödeme ödeviyle karşı karşıya bırakan bir borç ilişkisi seçtik. Bu –borç duygusuyla güçlendirilmiş– temsil edicilik veya yerini tutma kategorisi en sonunda –bir gözlem dilinde ve kaplamsal bir mantıktaki gibi– gönderge kategorisine indirgenemez olduğunu, temsil edicilik kategorisinin köküne kadar diyalektik yapısı teyit eder: Temsil ediciliğin sırayla, Aynı'ya indirgemeye, Başka'lığın tanınmasına, Benzeştirici idrake işaret ettiğini söyledik.

Geçmişin maziliğine uygulanmış safdil "gerçeklik" kavramının bu eleştirisi, kurmacanın projeksiyonlarına uygulanmış ve daha az naif olmayan "gerçekdışılık" kavramının bakışımlı bir eleştirisini davet eder. Temsil ediciliğin veya yerini tutmanın işlevinin, gündelik pratik açısından müştereken "açığa çıkarıcı ve dönüştürücü" denebilen kurmacanın işlevinde paraleli vardır; gizlenmiş, ama *praksis* deneyimimizin canevine kazınmış çizgileri gün ışığına kavuşturması bakımından açığa çıkarıcıdır; böyle incelenen bir yaşamın değişmiş olması, başka bir yaşam olması bakımındansa dönüştürücüdür. Burada, açığa çıkarmanın ve icat etmenin birbirinden ayırt edilebilir olmadığı noktaya ulaşıyoruz. Yani, artık ne gönderme kavramının ne de –kuşkusuz– yeniden-betimleme kavramının işlev gördüğü noktaya. Kant gibi üretici hayalgücünden bahsedilen anlamda üretken bir gönderme gibi herhangi bir şeye işaret etmek üzere, yeniden-biçimlen[diril]iş sorunsalının göndergeye dair söz dağarcığından özgür kılınması gereken bir noktaya ulaşıyoruz.

Geçmişin bilgisinin temsil edicilik işlevi ile kurmacanın işlevi arasındaki paralellik böylece gizini sadece, geçmişin gerçekliği kavramı kadar şiddetli olan gerçekdışılık kavramının bir düzeltilmesi karşılığında bırakır.

Göndergeye dair söz dağarcığından uzaklaşarak yorumbilimsel gelenekten alınmış ve H.-G. Gadamer tarafından *Hakikat ve Yöntem*'de itibarı iade edilmiş *uygulama* konusundaki söz dağarcığını benimsiyoruz. Gadamer'den, uygulamanın anla-

maya ve açıklamaya katılmış zorunsuz [*contingent*] bir ek olmadığını, her yorumbilimsel projenin organik bir parçası olduğunu öğrendik.[1] Ama –başka bir yerde "kendine mal etme"[2] adını verdiğim– uygulama sorunu basit bir sorun teşkil etmenin ötesindedir. Bu sorun doğrudan bir çözüme, kurmacanın düzenindeki karşı ağırlık olan geçmişe dair temsil edicilik sorunundan daha fazla elverişli değildir. Temsil edicilik ilişkisinin yüz yüzeliğinin diyalektiğine tıpatıp benzemeksizin karşılaştırılabilir tereddütler doğuran kendi diyalektiği vardır. Yazınsal yapıt gerçekten temsil edicilik tarihte neyse kurmacada o olacak tam anlamlandırıcılığa [*signifiance complète*] yalnızca *okuma* aracılığıyla erişir.

Niçin okumanın bu aracılığı? Üçüncü kısmın sonunda, her kurmaca zamansal deneyimde içerilen metnin dünyası kavramına giriş yapılarak uygulama hattında yolun ancak yarısını katettiğimiz için. Kesinlikle, *La Métaphore vive*'deki gibi, yazınsal yapıtın bir dünyaya doğru transandansallaştığı tezini böyle uyarlayarak yazınsal yapıtı, içkin yapılarının çözümlenmesini ona –hem de meşru şekilde– dayatan "kapanma"dan çıkardık. Bu vesileyle de metnin *dünya*sının, o dünya metnin "iç" yapısına oranla kesinlikle orijinal bir yönelmişlik hedefi meydana getirdiği ölçüde, onun "dışına", "başka olan"a bir *açıklığın* belirtisi olduğunu söyleyebildik. Ama itiraf etmek gerekir ki okumadan ayrı tutulduğunda metnin dünyası içkinlikteki bir transandans olarak kalır. Onun ontolojik statüsü askıda kalır: Yapıya görece bir fazlalık hali, okunma beklentisi hali. Biçimlendirişin dinamizmi, güzergâhını sadece okuma *içinde* tamamlar. Metnin biçimlenişi, okumanın *ötesinde*, alımlanmış yapıtlar yoluyla öğrenilen somut [*effective*] eylemde,

1 H.-G. Gadamer, dindarlık çağının İncil yorumbiliminden miras kalan üç "incelik" türü arasındaki ayrımı seve seve başvurur: *Subtilitas comprehendi, subtilitas explicandi, subtilitas applicandi*. Bu üç incelik *beraberce* yorumu oluşturur. Ben de başka bir yerde, yaşamdan çıkan, yazınsal yapıtı kateden ve yaşama dönen yorumbilimsel yaydan yakın bir anlamda bahsediyorum. Uygulama, bu bütünleşik yayın son parçasını meydana getirir.

2 Bkz. "Appropriation" başlıklı denemem, *Paul Ricœur, Hermeneutics and Human Sciences* içinde (ed. John V. Thompson), Cambridge University Press, Editions de la Maison des science de l'homme, 1981.

yeniden-biçimlen[diril]iş haline dönüştürülür.[3] Böylece, ilk ciltte *mimesis*-III'ü onun yoluyla tanımladığımız formüle tekrar ulaşıyoruz: Bu formülün, metnin dünyası ile dinleyicinin veya okurun dünyası arasındaki geçişimi, yani şiir tarafından biçimlendirilen dünya ile, somut eylemin kendisini ve kendi özel zamansallığını onun eşiğinde açıp serdiği dünya arasındaki geçişimi gösterir.[4] Kurmaca yapıtın anlamlandırıcılığı bu geçişimden ileri gelir.

Okuma aracılığına bu başvuru, işbu çalışma ile *La Métaphore vive* arasındaki en belirgin farklılığı gösterir. O kitapta poetik çalışmanın yeniden-betimlenmesi olarak karakterize edilen, gönderge konusundaki söz dağarcığının korunabileceğine inanmamın ötesinde, bizzat şiire, eğretilemeli sözcenin karakteristik özelliği olan "... *gibi-görmek*" ile, onun ontolojik ilişkisi olan "... *gibi-olmak*" arasında yaptırılan bir tür kısa-devre sayesinde yaşamı dönüştürme gücü atfettim. Ve mademki kurmaca anlatı meşru şekilde poetik söylemin özel bir hali sayılabilir, anlatısallık düzleminde aynı kısa-devreyi "... gibi-görmek" ile "... gibi-olmak" arasında gerçekleştirmeye kalkışılacaktır. Göndergeye ilişkin eski sorunun kurmaca düzleminde bu kolay çözümü, eylemin şimdiden, onu *mimesis*-I ilk düzeyinde telaffuz eden simgesel dolayımlar icabı birinci düzeyde bir okunabilirlik taşıması olgusunca teşvik edilir gibi görünür. Oradan itibaren *mimesis*-I'in ön-anlamıyla *mimesis*-III'ün üst anlamı arasında gereken tek dolayımın, kendi tek içsel dinamizmi uyarınca bizzat anlatısal biçimlen[diril]işin gerçekleştirdiği dolayım olduğu düşünülebilecektir. Metnin dünyası kavramı hakkında daha açık bir refleksiyon ve onun içkinlikteki transandans statüsü üzerine daha kesin bir karakterize etme, yine de biçimlenişten yeniden-biçimlenmeye geçişin, şu iki dünya arasında bir karşılaşma gerektirdiğine beni ikna etti: Metnin kurmaca dünyası ile okurun gerçek dünyası. Okuma fenomeni aynı anda yeniden-biçimlen[diril]işin zorunlu dolayımı oluyordu.

(Tarihsel anlatı tarafından "gerçek" geçmiş bakımından

3 Sonuçlar bölümünde, okumanın "içinde" ile "ötesinde" ayrımına geri döneceğiz.
4 *Zaman ve Anlatı* I, s. 147

icra edilen temsil edicilik işlevinin yapısına *mutatis mutandis* yanıt veren) diyalektik yapıyı, yeniden-biçimlendirme işlemindeki stratejik rolünü fark edegeldiğimiz bu okuma fenomeninden çıkarmak şimdi önem taşır.

Bir okuma kuramı hangi disiplinden çıkar? Poetikadan mı? Yapıtın *biçimlenişi* okumayı düzenlediği ölçüde evet; hareket noktasını yazarda bulan *iletişim* türüne bağlı olan başka etkenler işin içine karıştığı ve de varış noktasını okurda bulmak üzere yapıtı aştığı ölçüde hayır. Okuru hedef alan ikna stratejisi gerçekte yazardan kaynaklanır. Okur biçimlendirmeye eşlik ederek ve metnin dünyasının önerisini kendine mal ederek bu ikna stratejisine karşılık verir.

Buradan itibaren, üç komşu ama farklı disipline karşılık gelen üç unsur incelenecek: 1) Yazarca körüklenen ve okura doğru yöneltilen şey olarak strateji; 2) bu stratejinin yazınsal biçimlendirmede kayda geçirilmesi; 3) gerek okuyan özne olarak gerekse alıcı kitle olarak düşünülen okurun yanıtı.

Bu şema, yazar kutbundan, biçimlendirme ile yeniden-biçimlendirme arasındaki en son dolayımlayıcı olan okur kutbuna yönelme hedefine göre sıraladığımız bazı okuma kuramları etrafında hızlı bir güzergâh meydana getirme imkânı sağlar.

1. Poetikadan retoriğe

Güzergâhımızın ilk alanında strateji, onu güden yazarın bakış açısından incelenir. O sırada okuma kuramı, hatibin muhatabını [söyleyenin dinleyeni, yazarın okuru] ikna etmeyi hedeflediği sanatı belirlemesi ölçüsünde retoriğin alanına düşer. Daha açık deyişle, Aristoteles'ten beri bildiğimiz gibi, bize göre okuma Wayne Booth'un klasik yapıtında[5] terime verdi-

5 Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961. Önemli bir sonsözle genişletilmiş bir ikinci basımı aynı yayınevinden 1983'te çıktı. Önsözünde, yapıtın "okurunun denetimini eline geçirmek üzere yazarın sahip bulunduğu araçları" konu edindiği okunur. Ve daha ileride: "İncelemem, didaktik olmayan kurmaca tekniklerine, okurlarla iletişim sanatı açısından gö-

ği anlamda bir *kurmaca retoriği* alanına düşer. Ama hemen bir itiraz söz konusu olur: Yazarı, yazın kuramı alanına yeniden sokarak metnin anlambilimsel özerkliği tezini inkâr mı ediyoruz ve bugün aşılmış olan bir ruhyazıcılığına [*psychographie*] geri mi dönüyoruz? Asla! Öncelikle, metnin anlambilimsel özerkliği tezi sadece, bir katışıksız poetikaya bağlı olan işlemleri aşan ikna stratejisini paranteze alan yapısal bir çözümlemeye yaraşır; bu parantezi kaldırmak ise zorunlulukla, ikna stratejisini körükleyen kişiyi, yani yazarı hesaba katmaktır. Sonra, retorik, "*intentional fallacy*"e ["*yönelmişlik yanılgısına*"] tekrar düşme itirazından ve daha genel olarak da, yapıtın yaratılmasına dair farz edilen sürece değil, bir yapıtı *iletilebilir* kılan tekniklere vurgu yaptığı ölçüde yazarın psikolojisiyle karıştırılmaktan kurtulur. Keza bu teknikler de yapıtın kendisinde nirengi noktası alınmaya elverişli şeylerdir. Bundan sonuç olarak, otoritesi işe karışan tek yazar tipinin, gerçek yazar, özyaşamöyküsü konusu olan yazar değil, *ima edilen* [*impliqué*] *yazar* olduğu çıkar. Yazının okumayla bağına temel teşkil eden gücü sınama inisiyatifi alan da odur.

Bu arenaya girmeden önce, önceki ciltte "zaman ile oyunlar"a ayırdığım çözümlemelerin bitiminde "bakış açısı" ve "anlatı sesi" kavramlarını konuya dahil ederek benimsediğim söz dağarcığı mutabakatını hatırlatmak isterim. Bu kavramları sadece, yapıtın *iletilmesi* üstündeki yansımalarından yapılmış soyutlama olarak anlatısal *kompozisyon*un zekâsına

rülen kurmacaya ilişkindir; kısacası, destanların, romanların, kısa romanların yazarının elinde mevcut bulunan retorik kaynaklara ilişkindir; yazar oradan itibaren bilinçli veya bilinçsiz olarak kurmaca dünyasını okura dayatmaya çabalar" (*age*). Ruhyazımı, her haktan da o kadar yoksun değildir: Bu, yaratma psikolojisine ilişkin ve şunu kavramadaki gerçek bir sorun olarak kalır: Gerçek yazarın falan ya da filan kılığa bürünmeyi, şu ya da bu maskeyi, kısacası ondan bir "ima edilen yazar" oluşturan "*ikinci self*"ini niçin ve nasıl benimsediği. Gerçek yazar ile, onun kendine verdiği farklı resmî versiyonlar arasındaki karmaşık ilişkiler sorunu, bütün kalır (*age*, s. 71). Daha önce atıf yapılan *Poétique du Récit*'de, *Poétique IV*'ten alınmış (1970), *Rhetoric of Fiction*'ın çağdaşı Wayne Booth'un bir denemesinin (ilk olarak *Essays in Creation*'da –XI, 1961– yayımlanmış) Fransızca çevirisi bulunur: "Distance et point de vue" (*age*, s. 85-112). *Implied authıor* orada "örtük [*implicite*] yazar" diye çevrilmiştir. Ben, (yapıtta ve yapıt tarafından) "ima edilen yazar"ı [*auteur impliqué*] tercih ettim.

katkıda bulundukları ölçüde hesaba kattım. Keza, ima edilen yazar kavramı, bir ikna retoriğiyle sıkı sıkıya dayanışma halinde olduğu oranda, iletişim sorunsalına aittir. Bu ayrımın soyut karakterinin bilincinde olarak, sırası geldiğinde, anlatı sesi kavramıyla gerçekleştirilen geçişin rolünün altını çizdim: Metne okunurluk verenin de o ses olduğunu söylüyorduk. O halde, yapıtın potansiyel okuruna değilse kime? Öyleyse, bakış açısından ve anlatı sesinden söz ettiğimde ve de onun bir kurmaca retoriğine ilişkin olan ikna stratejileriyle bağının altını, anlatı sesi ve ondan kesinlikle koparılamayan bakış açısı kavramlarına başka bir anıştırma olmaksızın şimdi çizdiğimde, ima edilen yazar kavramını bile bile görmezden geldim.

Ait olduğu iletişim çerçevesi içine yeniden yerleştirilen ima edilen yazar kavramının, bir kurmaca retoriğinin esas anlamını perdeleyen yararsız bazı kavgalardan kaçınmak gibi büyük bir avantajı vardır. Böylece, –anlatıya fütursuzca müdahil olmaya eğilimli seleflerinden farklı olarak– modern romancının kendini sanki roman apansız yazardan yoksun hale dönmüş gibi görünmez kılma çabalarına aşırı bir ögünlük atfedilmeyecektir; yazarın silinmesi, diğerleri arasında bir retorik tekniktir; gerçek yazarın ima edilen yazar haline bürünmek için kullandığı bir sürü kılık değiştirmeye ve maskeye bağlıdır.[6] Aynı şeyi, ruhların içini betimlemeye yazarın kendini kaptırma hakkı üzerine de söylemek gerekir ki bu hak, gerçek denen yaşamda ancak güçbela çıkarımlanır; bu hak daha ileride söz edeceğimiz güven antlaşmasının bir parçasıdır.[7] Yazar ne zaman bir veya diğer görüş açısını[8] seçse okurun yazara verdiği ölçüsüz hakla ilişkilendirilmesi gereken bir yapaylık çabası da her defasında söz konusu olur. Romancının ortadan kaybolacak oluşu, "öğrenmek ve öğretmek"ten ziyade "gösterme"ye çabalayacak olmasından da değildir. Daha önceki kısımlarda, gerçekçi romanda ve hatta naturalist romanda[9], –yürürlükten

6 "Her ne kadar yazar belirli bir ölçüde kendi kılık değiştirmelerini seçebilse de bütünüyle ortadan kaybolmayı asla seçemez" (s. 20).

7 Öznelliğin gerçekçiliği, doğalcı gerçekçiliğe sadece görünüşte karşıttır. Gerçekçilik olarak, yazarın silinmesine ant içmiş karşıtı kadar aynı retoriğe bağlıdır.

8 Jean Pouillon, *Temps et Roman*, Paris, Gallimard, 1946.

9 Bu bakımdan, Sartre'ın Mauriac ile polemiği pek beyhude görünür. Öznelliğin

kalkmış olmaktan uzak– anlatma işlemine özgü yapaylığın, gerçek mevcudiyeti yazı dolayında simüle etmeye çalışma işiyle çoğaltıldığını söyledik. Bu simülasyonun, anlatıcının tümbiliciliğiyle ilgili olduğu itirazı için, simülasyon retorik tekniklerin yetkinliğine en ufak bir ihanette bulunmaz. Yaşama sadık olma iddiası sadece yapıtın, yazar yönünden, onlar vasıtasıyla –Henry James tarafından talep edilen– "yanıltmaca yoğunluğu"na kumanda eden manevralarının incelmişliğini perdeler. Perdelemenin retoriği, okuru yanıltabilirse de eleştiriyi yanıltmamalıdır. Perdelemenin son kertesi, kurmacanın hiçbir zaman yazılmamış gibi görünmesi olacaktır[10]. Yazarın onlar vasıtasıyla mevcudiyetini feda ettiği retorik yordamlar, açıkçası şundan ibarettir: Yapaylığı, tek başına kendini anlatıyor görünen bir tarihin gerçeği andırırlığı [*vérisimilitude*] yoluyla gizlemekten ve böylece toplumsal gerçeklik, bireysel davranış ya da bilinç akışı diye adlandırılan yaşamın konuşmasına imkân vermek.[11]

İma edilen yazar kategorisinin ortadan kaldırmaya imkân tanıdığı anlaşmazlıklar üzerine kısa tartışma, bu kategorinin, kuşatıcı bir okuma kuramındaki özel hakkının altını çizer.

ham gerçekçiliğini överek romancı kendini her şeyi bilir anlatıcıdan daha az tanrılık taslamaz. Sartre, romancıya yazmaya giriştiği şey hakkında bilme hakkı bahşeden örtük sözleşmeyi hayli küçümser. Romancının her şeyi bilmemesi ya da kendine, bir karakterin ruhunu ancak bir başka karakterin sahip olduğu vizyon içinde bilme hakkı tanıması, bu sözleşmenin şartlarından biri olabilir; ama, bir bakış açısından diğerine atlama, "gerçek" denen yaşamda başkasına dair bilginin kaynaklarıyla kıyaslanan, hatırı sayılır bir ayrıcalık olarak kalır.

10 "Kişisiz bir romancı, ister bir yegâne anlatıcının veya bir yegâne gözlemcinin arkasına saklasın, ister *Ulysses*'in veya *As I Lay Dying*'in (*Döşeğimde Ölürken*) çeşitli görüş noktalarının arkasına, isterse *The Awkward Age*'in veya Compton-Burnett'in *Parents and Children*'ının nesnel yüzeylerinin altına, yazarın sesi asla sessizliğe indirgenmez. Gerçekten de anlatıları kısmen yazarın sesi için okuruz" (s. 60).

11 Bir kez daha belirtelim, bu değerlendirmeler bir yazar psikolojisini yeniden getirmez; okurun metnin belirtilerinde seçip ayırt ettiği ima edilen yazardır: "Gerçek bireyin ideal, yapmacık, yazınsal versiyonu sıfatıyla onu çıkarımlıyoruz; onun kendi seçimlerinin toplamına geri döner" (s. 75). Bu "*ikinci* self" yapıtın yaratılışıdır. Yazar kendinden olduğu kadar okurundan da bir imaj yaratır. Bu bağlamda, "*self*"i çevirmek üzere Fransız dilinde doğru terim olmadığını açıklayayım. Wayne Booth'un, okurun iki "*selves*" (yazar ve okur) yarattığı şeklindeki bu yazım biçimini nasıl çevirmek gerekir? (s. 138)

Okur yapıtı birleşik bir bütünlük olarak içgörüyle kavradığı ölçüde ondaki rolü sezer.

Okur kendiliğinden, sadece bu birleştirmeyi kompozisyon kurallarıyla ilişkilendirmekle kalmaz, aynı zamanda metinden kesinlikle beyan eden bir kimsenin yapıtı kılan, yani doğa tarafından değil de bir kişi tarafından üretilmiş bir yapıt kılan seçimlerle ve kurallarla ilişkilendirir.

İma edilen yazara okur tarafından içgörüsel olarak tahsis edilen birleştirici rolü, G. Granger tarafından *Essai d'une philosophie du style*'de önerilmiş "üslup" kavramına memnuniyetle yaklaştıracağım. Şayet bir yapıt, sanat kadar bilim alanındaki geçmiş başarılardan kaynaklanan, bir sorunun çözümü olarak değerlendirilirse, bizzat yapıt tarafından meydana getirilen çözümün tekil haliyle, düşünürün ya da sanatçının onu idrak ettiği haliyle kriz fırsatının tekil hali arasındaki uygunluk "üslup" diye adlandırılabilir. Sorunun tekil haline karşılık gelen, çözümün bu tekil hali özel bir ad alabilir: Yazarın tekilliği. Böylece Cézanne'ın bir tablosu gibi Boole'ün kuramından bahsedilebilir. Yapıtı yazarıyla adlandırmak, icat etmenin ya da keşfetmenin psikolojisiyle ilgili hiçbir varsayım, yani icat edene atfedilen yönelmişliğe [niyetliliğe] dair hiçbir iddia imasında bulunmaz; bir sorunun çözümünün tekilliğini ima eder. Bu yakınlaştırma, ima edilen yazar kategorisinin niteliklerini, bir kurmaca retoriğinde biçimlenmeye zorlar.

Şimdi yöneleceğimiz *güvenilir* (*reliable*) *anlatıcı* ya da *güvenilmez* (*unreliable*) *anlatıcı* –bağlantılı– kavramı, uç bir kavram oluşturmaktan uzaktır.[12] Bu kavram, okuma antlaşmasına her ikna stratejisinde gizlenen şiddeti cezalandıran bir güven kaydı düşer. Belgesel kanıt tarihyazımında neyse, "*reliability*" [güvenilirlik] sorunu da anlatıda odur. Bunun nedeni romancının, okurun ondan sadece anlattığı veya gösterdiği şeyi bilme hakkı değil aynı zamanda ana karakterlerine dair bir beğeni, bir

12 *The Rhetoric of Fiction*'ın ilk sayfalarından itibaren bunun, kurmacanın "söz konusu karakterin zihnine ve kalbine dair güvenilir bir görüşe [*vision*] erişmek için" (s. 3) eylemin yüzeyinin altında kayıp gitmesinin en açık biçimde yapay süreçlerinden biri olduğu söylenir. Booth bu kategoriyi şu şekilde tanımlar: "Yapıtın normlarıyla uyumlu konuşan veya davranan bir anlatıcıyı güvenilir (*reliable*) diye adlandırdım" (s. 159).

değer biçme, bir değerlendirme hakkı talep etmesi karşısında sunacağı maddesel bir kanıta sahip olmamasıdır. Aristoteles'e tragedyayı ve komedyayı, olduğumuz "en iyi" ya da "daha az iyi" karakterler bakımından sınıflandırma ve de özellikle kahramanın *hamartia*'sına (korkunç hata) trajik hatanın nitelikli karakterlerin hatası kalması ve ortalama, kötü veya sapkın bireylerin olmaması ölçüsünde trajik hataya bütün heyecansal gücünü verme imkânı sağlayan, benzer bir değerlendirme değil midir?

Şimdi bu kategoriyi, ima edilen yazardan ziyade anlatıcıya neden uyguluyoruz? Yazarın sesiyle benimsenen biçimlerin zengin repertuarında, anlatıcı, ima edilen yazar her dramatize edildiğinde ondan ayırt edilir. Örneğin, Eyüp "adil" bir adamdır diyen, bilinmeyen bir bilgedir; korku ve acıma hakkında yüce sözler telaffuz eden, tragedya korosudur; yazarın bayağı şeyler düşündüğünü söyleyen delidir; anlatıcının kendi anlatısı hakkındaki bakış açısını ima eden, bir tanık karakterdir, muhtemelen bir haylazdır, bir düzenbazdır, vb. Her zaman ima edilen bir yazar vardır: Masal biri tarafından anlatılır; her zaman seçik bir anlatıcı yoktur; ama öyle olduğu durumda, anlatıcı, daima tümbiliciliğe [*omniscience*] kadar varmaksızın başkasının içeriden bilgisine erişmeye muktedir olan ima edilen yazarın ayrıcalığını paylaşır; bu ayrıcalık ima edilen yazarın yatırım yaptığı retorik güçlere, yazar ile okur arasındaki örtük antlaşma gereği bağlıdır. Okurun sorumluluğuna gelince o, aynı antlaşmanın bir başka şartıdır. Gerçekten de, güvenilir ya da değil, dramatize edilen bir yazarın yaratımı olduğu ölçüde, ima edilen yazar ile onun karakterleri arasındaki mesafeyi farklılaştırmaya imkân tanır; aynı anda, okur nezdinde bir karmaşıklık derecesi teşvik edilir; karmaşıklık da, kurmacanın yazarından aldığı yetke karşısında okurun özgürlüğünün kaynağıdır.

Güvenilmez anlatıcının durumu, okurun özgürlüğüne veya sorumluluğuna yapılan çağrı bakımından bilhassa ilginçtir. Onun rolü bu bakımdan belki de Wayne Booth'un betimlediğinden daha az ahlaksızdır.[13] Sadece aktarılan/anlatılan olgu-

13 Wayne Booth'a göre, içinde ima edilen yazarın sesinin artık seçilemediği, bakış açısının durmadan yer değiştirdiği ve güvenilir anlatıcıların teşhis edilmesinin

lara ilişkin olan değil, aynı zamanda karakterlerin açık ya da örtük değerlendirilişlerine ilişkin boş umutlarla ve sahici olmayan kaygılarla birlikte okuma yolculuğuna girişmeyen okuruna teminat veren güvenilir anlatıcıdan farklı olarak güvenilmez anlatıcı, okuru en sonunda gelmek istediği yeri bilme noktasında belirsizlik içinde bırakarak bu beklentileri bozar. Böylece modern roman uzlaşımsal ahlak eleştirisi işlevini, muhtemelen de kışkırtma ve hakaret işlevini, anlatıcının kuşkulu ve yazarın da silik olacağı oranda daha iyi yerine getirecektir; gizleme retoriğinin bu iki kaynağı karşılıklı olarak bir-

[kimliğinin belirlenmesinin] imkânsız hale geldiği bir anlatı, kendi okurlarını bulanıklığa atan bir görüş [*vision*] yaratır. Booth, yazarın, anlatıcının ve okurun entelektüel olarak onun içinde buluştuğu iki-anlamlılığın olmadığı bir aydınlanmaya doğru okurunu yönlendirdiği için Proust'u övdükten sonra, Camus tarafından *Düşüş*'te kullanılan strateji bakımından çekincelerini gizlemez: Anlatıcı, ona bu yapıtta okurunu Clamence'ın manevi çöküşünde alıştırılıyor gibi görünür. Booth güvenilir bir anlatıcının tavsiyelerinden yoksun bir anlatının giderek daha ağır hale gelen ödemesi gereken bedelin ne olduğunun altını çizmekte kensinlikle haksız değildir. "Dizlerine kadar" bulanıklığa ve gizeme batırılan, makaraya alınan okurun, tuzağa düşürülerek, Erich Auerbach tarafından anlatıya tahsis edilen görevi reddetmeye davet edildiğinden kaygılanmak haklı çıkarılabilir: Yaşamlarımıza anlam ve düzen verme görevi (*age*'de atıf yapılmış, s. 371). Tehlike gerçekten de, iknanın, ahlaksızlığın çekiciliğine pay bırakmasıdır. Bu, çağdaş yazının [edebiyatın] önemli bir bölümünün anlatıcılarının öyle olduğu "ayartıcı yaramazlar" tarafından ortaya konan sorundur. Her şeyin üstünde, Booth yansız olduğu iddia edilen her estetiğe karşı, okura aktarılan ve dayatılan, karakterlerin görüşünün sadece psikolojik ve estetik değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaksal veçheleri olduğunun altını çizmekte haklıdır. Güvenilir olmayan anlatıcıya odaklanan bütün polemik, tarafsızlık, vurdumduymazlık retoriğinin okuru ayartmaya ve onu, örneğin görünüşe göre kendi kendini yok etmeye mahkûm bir karakterin akıbeti bakımından, ironik bir ilgiye ortak etmeye mahir gizli bir bağlılığı [*engagement*] örtbas ettiğini mükemmelen gösterir. Booth oradan itibaren, çağdaş yazının büyük bir bölümünün, ikna retoriğinin daha fazla gizlenen bir stratejisine başvurduğu oranda daha etkili bir demoralize etme girişiminde yolunu kaybetmesinden kaygılanabilir. Yine de, son derece zararlı olan hakkında kimin yargıçlık edeceği sorulabilir. *Madame Bovary* hadisesinin gülünçlüğünün ve iğrençliğinin, onsuz hiçbir topluluğun yaşayamayacağı asgarî etik müşterekte hangisi olursa olsun bir küfrü *a contrario* haklı kılmadığı doğruysa, en tehlikeli, en sapkın ayartma teşebbüsünün (örneğin, kadının aşağılanmasını, zalimliği ve işkenceyi, ırk ayrımcılığını haklı gören teşebbüsler, hatta sadakatsizliği, alayı, kısacası etikten yoksun kalmayı öven teşebbüsler – değerleri her pekiştirme gibi her alaşağı etme hariç tutularak) bile son tahlilde, imgeleme düzlemin*de etik* bir işlevle görevlendirilebildiği de doğrudur: *Yabancılaştırma* işlevi.

birini pekiştirir. Bu bakımdan Wayne Booth'un, çift anlamlı anlatıcının çağdaş yazını beslediği yönündeki katı düşüncesini paylaşmıyorum. XVIII. yüzyıl romancısında olduğu gibi tamamen güvenilir, okuruna müdahale etmeye ve elinden tutup götürmeye o kadar hazır bir anlatıcı, karakterler ve onların maceraları bakımından okurunu duygusal mesafenin hepsinden muaf kılmaz mı? Tersine, ironik bir anlatıcı tarafından yolu şaşırtılan *Büyülü Dağ*'ın okurunun olabileceği gibi yolunu bulamayan bir okur refleksiyon yapmaya daha çok davet edilmez mi? *The Art of the Novel*'da (s. 153-154) Henry James'in bir karakterin "bir gözlemcinin aynı şekilde afallamış vizyonunda yansıtılan" bir karakterin "afallamış vizyonu" diye adlandırdığı şey lehine düşünülemez mi? Kişisiz anlatının bir diğerinden daha düzenbaz olduğu argümanı, o tür bir anlatının bizzat "*unreliability*"nin etkin bir şekilde deşifre edilmesine açıkça çağrı yaptığı sonucuna götüremez mi?

Modern yazının [edebiyatın] *tehlikeli* olduğu itiraz götürmez. Onun meydan verdiği eleştiriye uygun ve Wayne Booth'un en saygın temsilcilerinden biri olduğu tek yanıt, bu zehirli yazının [edebiyatın] yeni bir okur tipi gerektirdiğidir: *Yanıt veren* bir okur.[14]

Okur merkezli bir kurmaca retoriği, sınırını bu noktada açığa vurur: Yalnızca tek bir inisiyatif tanır, şeyleri görüş tarzını iletmeye susamış bir yazarın inisiyatifi.[15] Bu bakımdan,

14 Bu nedenle Wayne Booth bulanıklık üreten yazarlar bakımından sadece kaçınma tavrı sergileyebilir. Onun tüm hayranlığı, sadece açıklık bakımından değil, aynı zamanda evrensel olarak kıymet biçilebilen değerler bakımından da yaratıcılara ayrılmıştır. Wayne Booth'un *The Rhetoric of Fiction*'ın ikinci basımının sonsözünde kedisine yönelik eleştirilere yanıtı okunacaktır: "The Rhetoric in Fiction and Fiction as Rhetoric: Twenty-One Years Later" (401-457). Bir başka denemede: "*The way I loved George Eliot*. Friendship with books as a Neglected Metaphor", (*Kenyon Review*, II, 2, 1980, s. 4-27), Wayne Booth metinle okur arasındaki diyalogsal ilişkiye Aristoteles'in etiğinde bulunan arkadaşlık modelini dahil eder. Böylece, tarihçinin geçmişin insanlarıyla ilişkisinden bahseden Henri Marrou'ya katılır. Wayne Booth'a göre okuma da Kadimler tarafından onca yüceltilen bir erdemin bu yenilenmesinden bir zenginleşme elde edebilir.

15 "Yazar, anlatıcılarının gerçekçi olup olmadığını bilmektense, ima edilen yazara dair kendi kendine yarattığı imgenin, onun en zeki ve en kavrayışlı okurlarının hayran olabileceği biri olup olmadığını bilme kaygısı gütmelidir" (s. 395). "İn-

Yazarın okurlarını yarattığı iddiası,[16] diyalektik bir karşı ağırlıktan yoksun görünür. Bu, yeni bir türün, bizatihi kuşkucu okurunu ortaya çıkartmaya katkıda bulunmada yazının [edebiyatın] en aşındırıcı işlevi olabilir; çünkü okuma, güvenilir bir anlatıcının yoldaşlığına güven duyulan bir yolculuk olmaktan çıkar; ima edilen yazarla bir kavga, onu gerisingeriye kendine vardıran bir kavga olur.

2. *Metinle okuru arasında retorik*

Önceki tartışmayı onun hakkında yapıp bitirdiğimiz, okur ile güvenilmez anlatıcı arasındaki bir kavga imgesi, okumanın metne eksik kalabilen bir *tamamlayıcı* olarak eklendiğine rahatlıkla inanmaya yol açar. Her şey bir yana, kütüphaneler okunmamış, bununla birlikte biçimlenişi iyi kurulmuş ve hiçbir şeyin yeniden-biçimlen[diril]mediği kitaplarla doludur. Önceki çözümlemelerimiz bu yanılsamayı ortadan kaldırmaya yetse gerekir: Ona eşlik eden okur olmaksızın yapıtın metinde biçimlen[diril]işi edimi de yoktur; ve metni kendine mal eden okur olmaksızın metnin önünde açılıp serilen dünya da yoktur. Yanılsama, metin kendinde ve kendi için yapılanışına, ayrıca metnin başına dışsal ve zorunsuz bir olay olarak okura gelmesine rağmen durmadan canlanır. Bu inatçı telkini yok etmek için, kendi okunmasını kuramsallaştıran bazı örnek metinlere yönelme, iyi bir strateji olabilir. Bu, Michel Charles tarafından *Rhétorique de la lecture*'de[17] seçilen yoldur.

san eylemleri, sanat yapıtı düzeyine yükselince, yüklenilen biçim, insanlar eylemde bulunur bulunmaz örtük olarak içerilen ahlakî yargılar da dahil, insana ait anlamlardan ayrılamaz" (s. 397).

16 "Yazar kendi okurlarını yetiştirir [eğitir]... Okurlarını iyi yetiştirirse, yani eskiden hiç görmedikleri şeyleri onlara gösterirse, onları yeni bir algı ve deneyim düzenine sokarsa, yarattığı çiftlerde ödülünü bulur" (s. 398).

17 Michel Charleś, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Ed. du Seuil, 1977. "Metinden yaptığımız veya yapabileceğimiz okumayı, açıkça ya da örtük olarak bir metnin nasıl sunduğunu, hatta kuramsallaştırdığını incelemek söz konusudur; bizi nasıl serbest bırakır (bizi özgür *kılar*) ya da bizi nasıl mecbur eder" (s. 9). "Kitlesel, koskoca ve her yerde var olan bir konu" (s. 10) olarak fark ettiği okuma çözümlemesinin "fragmater" karakterini korumayı istemesi ölçüsünde M. Charles'ın ya-

Bu başlığın seçilmesi manidardır: Artık, ima edilen yazar tarafından icra edilen bir kurmaca retoriği değil, metinle okuru arasında salınan bir okuma retoriği söz konusudur. Bu, hâlâ onun savaş hileleri metinde kayıtlı olduğu ve bizzat okur, metinde ve metin aracılığıyla bir şekilde inşa edildiği ölçüde bir retoriktir.

Yapıtın *Les Chants de Maldoror*'un ilk beytinin yorumlanmasıyla başlaması rastlantısal değildir; yazarın kendisi tarafından okurun karşısına konan seçimlerin –kitabı ertelemek ya da içine girmek, okumada kaybolmak ya da kaybolmamak, metin tarafından tek lokmada yutulmak ya da metnin tadını çıkarmak– kendileri metin tarafından kaydedilmiştir. Okur belki özgür kılınır, ama okuma tercihleri baştan kodlanmıştır.[18] Lautréamont'un şiddetinin, *okurun yerine okumadan* ibaret olduğu bize söylenir. Daha doğrusu, okuma ile okunmuş olma arasındaki ayrımın hükümsüz kılınmasının, "okunamaz olan"a kaydedilmeye eşdeğer olduğu yerde okumanın özel bir durumu meydana gelir (s. 13).

Seçilmiş ikinci metin olan *Gargantua*'nın "Giriş"i de, "bir anlam üretme mekanizması" (s. 33)[19] olarak ele alınır. Michel

pıtından tam bir kuram çıkarmak istemem. Kendi okunmalarını ön kayıtlayan ve en sonunda kendi çevresel alanlarına kaydedilen metinler, bir kuraldan çok bir istisna oluşturur. Ama, Wayne Booth tarafından katiyen güvenilir olmayan anlatıcı hakkında yukarıda önerilen sınır-durumlar olarak bu metinler de vardır: Bu sınır-durumlar, sınıra vardığında bizzat onun da, *istisnai* durumlardan *örnek* bir çözümleme çıkarabilecek bir refleksiyonu uyandırır. Yazar, "okumanın temel bir olgu olarak metne üye olduğu, ona kaydedildiği"ni (s. 9) beyan ettiğinde, bu meşru öngörüye girişir.

18 Okuma ile okur arasında gidip gelişler konusunda bkz. s. 24-25 (*Açıklama* III): Okuma kuramı "okumanın okurunu dönüştürdüğü ölçüde ve de bu dönüşümü düzenlediği ölçüde" retorikten yakasını kurtaramaz (s. 25). Retorik, bu bağlamda artık metnin retoriği değil, eleştirel etkinliğin retoriğidir.

19 Okuma ile okur arasındaki sınır geçirgendir: "Bulunduğumuz noktada, okur bize betimlenen bu bilgince okumadan sorumludur, öyle ki karşıtlık şimdi yazarın hafifliği ile okumanın ağırlığı arasındaki karşıtlıktır" (s. 48). Şöylece telafi edilen gösterim şekli: "Okur camiası ve yazar camiası, apaçıkça, metnin bir sonucudur [etkisidir]. Kitap, aslında bütün kısımlarından kurduğu bir suç ortaklığını ön varsayar" (s. 53). Ama, sonraki sayfalarda, metnin çağrısı hakkında şu okunur: "Bir süreç böylece kaçınılmaz olarak okurun (kusursuz okur) kitabın yazarı olacağı sona bağlanır [angaje olur]" (s. 57). Ve devamında: "Giriş bölümü, bize, onu okuyanın biz olduğumuzu bildirir, onu okumakla iştigal ettiğimizi bildirir" (s. 58).

Charles bundan, sayesinde metnin okurun özgürlüğünü "'inşa ettiği' ama aynı zamanda da sınırladığı" (s. 33) mantık tarzını anlar. "Giriş" gerçekten de, kitabın okuruyla bağlantısının, yazarın kendi kitabıyla bağlantısıyla aynı eğretilemeli ağ üzerinde kurulmasıyla dikkati çeker: Sokratesçi diyaloglarda yeniden yorumlanan "içinde bulunan ilaç", "Silenus'un kapağı"; kitabın barındırdığı ve açığa çıkarmaya, tadını çıkarmaya imkân verdiği "kemik ve ilik". İncil'in çeşitli anlamlarına dair Ortaçağ'daki kuramın yeniden ele alınışını ve Platoncu imgelerin bir özetini, Erasmusçu parabolden, patristik metaforikten ayırt edildiği aynı "eğretilemeli rapsodi" (s. 33 vd.) metnin kendine göndermesini ve okurun metinle bağlantısını düzenler. Rabelais'nin metni böylece bizzat, kendi göndermelerini yorumlamada kullanılır. Yine de, "Giriş"te dokunmuş yorumbilim öyle rapsodiktir ki onda yazarın niyetlerine nüfuz edilemez, okurun sorumluluğuysa ezici bir hal alır.

Michel Charles tarafından seçilmiş ilk iki örnek hakkında, metne baştan geçirilmiş okuma önkayıtlarının [*prescriptions*] okuru özgür bırakma kadar yanlış yönlendirme gücü oranında belirsiz olduğu söylenebilecektir. Michel Charles bunda hemfikirdir: Dönüştürme oyunu yoluyla, metnin bitmemişliğinin[20] açığa çıkmasından geri dönüş, okuma eyleminedir. Metnin *etkililiği* o andan itibaren onun *kırılganlığı*ndan farklı değildir (s. 91). Roman Jakobson'un tanımına göre iletinin kendisine doğru yönelmesini vurgulayan bir poetikayla, etkin, yani "kendi erekselliğini kendinde taşıyan iletinin daima *soru sormas*ından" (s. 78) itibaren alıcısına yönelen bir söylem retoriği arasında artık uyumsuzluk yoktur. Açık yapıtın poetikasının bir imgesi karşısında okuma retoriği, "mümkün sorular sistemi" (*Açıklama* I, s. 118)[21] olacak normatif sistem düzeyine yükselmeyi reddeder.

20 "Yapıtın bitmişliği ya da kapanmışlığı koyutu [*postulat*], "okunacak metni" oluşturan düzenli dönüştürme sürecini gizler: Kapalı yapıt, birden bütün etkililiğini ve gücünü yitirmiş olan okunan yapıttır" (s. 61).

21 M. Charles bunu derken metne kayıtlanan okuma tezinden saptırılmaya izin vermez: "Ve kararın özgür olduğunu farz etmek, (yine) metnin bir etkisidir" (s. 118). Etki kavramı, metnin dışına çıkartır, *ama* metnin *içinde*. M. Charles'ın girişiminin sınırını orada görüyorum: Onun okuma kuramı kendini, bizim üçüncü cildimizde ortaya konduğu gibi Genette'in, Paulhan'ın, Dumarsais'nin ve

Michel Charles tarafından seçilmiş son metinler önümüze yeni bir bakış açısı serer: "Metinde okuma [parçası]" araya araya (bu, *Rétorique de la lecture*'ün üçüncü kısmının başlığıdır) bulunan şey, ancak [yazının] açtığı yorumlar bakımından yorumlanmaya izin veren bir yazıdır. Aynı zamanda, gelecek okuma, yazının onun hakkında perspektif olarak konduğu bu meçhuldür.[22] Düşünce en uç noktasına vardırılırsa, bizzat yapı sadece okumanın bir etkisidir [sonucudur]: Ne de olsa, bizzat yapısal çözümleme, bir okuma çalışmasından sonuç olarak çıkmıyor muydu? Ama öyleyse, başlangıçtaki formül –"okuma metne üyedir, metne kayıtlanır" (s. 9)– yeni bir anlama bürünür: Okuma artık metnin ön-kayıtladığı *şey* değildir; yapıyı yorumlama yoluyla aydınlığa kavuşturan *şey*dir.[23]

Benjamin Constant'ın *Adolphe*'ünün çözümlemesi, yazarın sadece, bulunmuş bir elyazmasının okuruymuş gibi yapması ölçüsünde ve dahası yapıta yönelik içsel yorumların nice potansiyel okur oluşturması ölçüsünde, bu ispatlamaya bilhas-

Fontanier'nin, Bernard Lamy'nin, Claude Fleury'nin, Cordemoy'nın, *yine de ikna etme amacının orada hissedilir kaldığı koşulda*, yazma, konuşma ve argümantasyon sanatında tümüyle içerilen bir okuma sanatı geliştirdiği yere içtenlikle geri dönmediğinde, bir yazı kuramından özgürleştirmeyi asla başaramaz. "Metnin, yazının, retorik tarafından "yeniden ele geçirildiği" tarzda yapmak söz konusu değildir; retoriğin bir yeniden okunmasının metin, yazın deneyiminden itibaren mümkün olduğunu göstermek söz konusudur" (s. 211). Kesinlikle, alıcının hedefi retorik görüş noktasını tanımlar ve poetik görüş noktasında çözülüp dağılmaya imkân vermez; ama, alıcının *yaptığı*, onun *hedefinin* metne kayıtlı ve metnin hedefi olduğu ölçüde burada hesaba katılmaz. *"Adolphe*'un yapısını çözümlemek, o halde bir metinle onun yorumu arasındaki ilişkiyi çözümlemektir; yoksa, ayrı ayrı ele alınamayan bu iki unsurdan ne birini ne de öbürünü çözümlemektir; yapı ... metinde önceden mevcut bir düzen ilkesini değil, bir metnin, okumaya 'yanıtını' belirtir" (s. 215). Burada Michel Charles'ın *Okuma Retoriği* daha ileride bahsedeceğimiz Jauss'un *Alımlama Estetiği*'ni, metnin alımlanışının *tarihi*nin, *yeni* bir alımlamada içerilmesi ve böylece güncel anlamına katkıda bulunması ölçüsünde doğrular.

22 Michel Charles'ın klasik retoriği tekrar okumada, etkileri *denetleme* iddiası taşıyan normatif bir retoriğin sınırı belirtmedeki kadar özen göstermediği doğrudur: "Bu sınıra, söylemi mümkün yorumlar bakımından göz önünde bulunduran ve onu bir meçhul hakkında perspektif olarak koyan 'okuma sanatı' haline özgürce geri döndürüleceğini dayatmayan bir retorik: Gelecek okuma" (s. 211).

23 Açıklama IV (s. 247) formülü yeniden ele alır: "Bir metnin okunması o metinde belirtilir". Ama düzeltme takip eder: "Okuma metnin içindedir, ama onda yazılmış değildir: Ondaki gelecektir" (s. 247).

sa uygundur: Anlatı, yorum ve okuma, öyleyse, yeniden kapanma eğilimindedir. Burada tez, altüst olduğu anda bile olanca gücüne erişir: Okuma metnin *içinde*dir, ama metnin yazısı gelecekteki okurları önceler. Aynı anda, okumayı ön-kayıtlıyor [*prescrire*] kabul edilen metin, gelecekteki okurlarla aynı belirsizliğe ve aynı kesinsizliğe maruz kalır.

Benzer bir paradoks Baudelaire'in *Petits Poèmes en prose*'undan da kaynaklanır: "Köpek ve Şişe"; bir yandan, metin, dolaylı alıcısı olan okuru, doğrudan alıcısı köpek etrafında kapsar: Okur sahici olarak metnin içindedir ve bu oranda da "bu metin söz götürmez" (s. 251). Ama, metnin yıldıran bir edayla okurun üstüne kapanır göründüğü anda bile, alıcıların çiftlenmesi, tekrar okumanın özgürlük alanı haline dönüştürebildiği bir oyun alanını yeniden açar. Okumanın –ileride, H.-R. Jauss gibi düşünceyi yine kendi üstüne çeviren diye adlandıracağım şeyin bir yankısını hissettiğim– "bu kendine dönüşlülüğü", okuma *edimi*ne, metninde kayıtlı okumadan özgürleşme ve metne karşılık verme imkânı sunan şeydir[24].

Michel Charles tarafından seçilmiş son metin –Rabelais'nin *Quart Livre*'i– paradoksu pekiştirir: Yeniden, metni karşısında tavır alan ve bunu yaparak da yorumların çeşitlenebilirliğine yer açan bir yazar görüyoruz: "Her şey, Rabelais'nin metni sanki, onu izleyen açımlamaların, açıklamaların, yorumların uzun geçit törenini *öngörmüş* gibi cereyan eder" (s. 287). Ama, ters tepkiyle, bu uzun geçit töreni metni "yorumlara meydan okuyan bir makine" kılar (s. 287).

Rhétorique de la lecture, bana bu paradoksta yüceliyor gibi görünür. Bir yandan, yazarın okuma bakımından birçok kez ele alınmayı talep ettiği biçiminde mutlak anlamında alındığında "metnin içinde okuma" tezi, Wayne Booth'un betimlediği güvenilmez anlatıcı tarafından cezbedilen ve yoldan çıkarılan okurun varlığı gibi göründüğü haliyle *manipüle* edilen bir okur imgesi değil, kendi okumasının takdiri ve kaderi yoluyla *yıl-*

24 "Rabelais'nin yapıtından *bir metin* yapan bitimsiz okuma"yı (s. 287) anan Michel Charles şunu beyan eder: "Bir söylem tipolojisinin bir okuma tipolojisiyle çiftlenmesi gerekir; cinslerin tarihinin de okumanın tarihiyle" (s. 287). Bu da, bizim takip eden sayfalarda yapacağımız şeydir.

dırılan bir okur imgesi verir. Diğer yandan, onu ön-kayıtlayan metnin kendisini sonu gelmezcesine yapılandıran *bitimsiz* bir okuma perspektifi, okumaya kaygı verici bir belirsizliği yeniden kazandırır. Yapıtının ilk sayfalarından beri Michel Charles'ın niçin zorlayıcılığa ve özgürlüğe eşit şans verdiği iş işten geçtikten sonra anlaşılır.

Okuma kuramları alanında, bu paradoks asıl vurguyu ikna stratejisinin kaynağı üstüne taşıtan bir çözümlemenin, yani ima edilen yazar ile, okuma edimini okumanın en yüksek makamına atayan bir çözümlemenin yarı yolunda, *Rhétorique de la lecture*'ü bir medyan [*médiane*] konumuna yerleştirir. O andan itibaren okuma kuramı, bir fenomenolojiye ya da bir yorumbilime gidip gelmek için retorikten destek almaktan kurtulacaktır.[25]

3. *Okumanın fenomenolojisi ve estetiği*

Katışıksız şekilde retorik bir bakış açısı içinde okur, ima edilen yazar tarafından körüklenen stratejinin, bu strateji gizlendiği ölçüde hem yemi hem de kurbanıdır. Vurguyu okurun yanıtı –ima edilen yazarın savaş oyunlarına yanıtı– üstüne koyan başka bir okuma kuramı talep edilir. Poetikanın zenginleştiği yeni bileşen öyleyse bir "retorik"ten ziyade, terime Yunanca *aisthesis*'in yüklediği anlam genişliği yeniden tesis edilmek ve estetiğe, bir yapıtın okur üzerinde etkisini göstererek onda *uyandırdığı* çeşitli tarzların açığa çıkarılması konu olarak verilmek istenirse, bir "estetiğe" bağlıdır. Bu etkilenmiş olmada dikkati çeken özellik şudur: Özel bir deneyim türünde, okuma

25 Michel Charles aynı zamanda hem bu adımı atmaya davet eder hem de onu yasaklar: "Böylece, Baudelaire'in bu metninde retorik statüsü *çeşitlenen* öğeler vardır. Bu çeşitlenebilirlik, *okumanın bir dinamiğini* üretir" (s. 254). Burada Michel Charles'ı ilgilendiren sadece okumanın bu dinamiği değildir; yorumlar oyununun, en sonunda metni kuran şey olmasıdır: "Okumanın hafriyatı üstünde yeniden oluşturulan refleksif [üzerine düşünmeye dayalı, refleksiyona dayalı] metin" (s. 254). Okumanın refleksiyona dayalı oluşu, metinde geriye döner. Bu nedenle okuma edimine duyulan ilgi, en sonunda hep, okumadan çıkan yapıya duyulan ilgi tarafından iptal edilir. Bu bakımdan, okuma kuramı, bir yazı kuramının değişik bir halinden ibaret kalır.

*eylem*inin kendisini metnin *alımlanışı* olarak belirtmeye imkân veren bir edilginlik ile bir etkinliği kombine eder.

Çalışmamızın birinci cildinde[26] ilan edildiği gibi, bir poetikanın tamamlayıcısı olan bu estetik de iki farklı şekle bürünür: Ya W. Iser gibi[27] okuma süreci içinde bireysel okur üstünde ve onun yanıtında üretilen etkinin altı çizilir, ya H.-R. Jauss gibi ortak beklentileri düzeyinde kitlelerin yanıtının altı. Bu iki estetik, fenomenolojik bir psikolojiye eğilim gösterdiği ölçüde ve ikincisi de yazınsal tarihi reformdan geçirmeyi hedeflediği ölçüde karşıtlık içinde gibi görünebilir. Gerçekten de karşılıklı olarak birbirlerini ön gerektirirler: Metin bir yandan, "çağıran yapısı"nı okumanın bireysel yordamı etrafında açığa vurur; diğer yandansa, okur kitlelere çöken beklentilere katıldığı ölçüde ehil okur haline gelir; okuma edimi böylece bir yapıtın kitleler tarafından alımlanması tarihindeki bir halka olur. Alımlama estetiğiyle yenilenen yazınsal tarih böylece okuma ediminin fenomenolojisini kapsama iddiasında bulunabilir.

Yine de, bu fenomenolojiyle başlamak meşrudur; zira, ikna retoriğinin, ilk itirazına muhatap kalarak kendi sınırına vardığı yer orasıdır. Eğer ikna retoriği, katiyen yapıtın değil, ima edilen yazarın –açık ya da gizlenen– stratejisinin tutarlılığına yaslanıyorsa, fenomenoloji hareket noktasını –Roman Ingarden iki büyük çalışmasında[28] bunu ilk işleyen kişiydi– yazınsal metnin bitmemişliği veçhesinde bulur.

26 *Zaman ve Anlatı* I, s. 148

27 Wolfgang Iser, *The Implied Reader, Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1975, bölüm: XI, "The Reading Process: a Phenomenological Approach". *Der Akt des Lesens, Theorie Ästhetischer Wirkung*, Münih, Wilhelm Fink, 1976; İng. çev: *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*, Baltimore ve Londres, The John Hopkins University Press, 1978; Fr. çev: E. Sznycer, *Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, P. Mardaga, 1985. Wolfgang Iser'ın önceki bir denemesi şu başlığı taşıyordu: *Die Appelstruktur der Text. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa* (1966). Bu denemesinin İng. çev: "Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction", J. Hillis-Miller (ed.), *Aspects of Narrative* içinde, New York-Londra, Columbia University Press, 1971.

28 Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, 1. baskı, Halle, Niemeyer, 1931; 2. baskısı: Tübingen, Niemeyer, 1961; İng. çev: George G. Grabowicz, *The Literary Work of Art*, Northwestern University Press, 1974. *A Cognition of the Literary Work of Art*, Northwestern University Press, 1974.

Ingarden'a göre bir metin ilk olarak, okurun "somutlaştırmaya" davet edildiği farklı "şematik görme tarzları" sunması bakımından bitmemiştir; bu terimden, okurun metin tarafından nakledilen karakterleri ve olayları *tasarlamak*ta [*se figurer*] kullandığı *imge oluşturma* [*imageante*] etkinliğini anlamak gerekir; yapıt, bu imge oluşturma etkinliği bağlamında boşluklar, "belirsizlik alanları" sunar; icra edilmesi önerilen "şematik görme tarzları" eklemlenmiş olsa da metin bir müzik yapıtının notaları gibi farklı icralara elverişlidir.

İkinci olarak bir metin, önerdiği *dünya*nın, öyle bir dünya kafada canlandırılsın diye geriye kalanlarla bir bütün meydana getiren bir tümceler sekansının yönelmişlik bağıntısı (*intentionale Satzkorrelate*) olarak tanımlanması bakımından bitmemiştir. Burada Husserl'in zaman kuramından yararlanarak ve onu tümcelerin metinde ardışık biçimde zincirlenişine uygulayarak Ingarden her tümcenin kendisinin ötesine nasıl yükseldiğini, yapılacak bir şeye işaret ettiğini, bir perspektif açtığını gösterir. Sekansın bu öncelemesinde, tümcelerin zincirlenişi sürdükçe, Husserlci ileriye doğru yönelme [*protention*] teşhis edilir. Keza bu tutma [*rétention*] ve ileriye doğru yönelme oyunu metinde sadece, onu kendi beklentilerinin oyununda alımlayan okurca sorumluluğu üstlenilirse işlev görür. Ama, algılanan nesneden farklı olarak yazınsal nesne bu beklentileri içgörüsel olarak "doldurma"ya koşmaz; onları sadece *dönüştürür.* Beklentileri dönüştürmenin bu devingen süreci yukarıda anılan imge oluşturucu somutlaştırmadır. Bu süreç, metin boyunca yolculuk etmekten, onları tamamen kısaltarak gerçekleştirilmiş bütün dönüştürmeleri hafızada loş bir hale gelmeye koyvermekten ve yeni dönüştürmeler bakımından yeni beklentilere açılmaktan ibarettir. Metinden *yapıt* meydana getiren yalnızca bu süreçtir. Denebilecektir ki yapıt, metinle okur arasındaki etkileşimden sonuç olarak çıkar.

W. Iser tarafından tekrar ele alınmış ve Ingarden kanalıyla Husserl'den alınan bu belirlemeler, okuma edimi fenomenolojisinde[29] dikkate değer bir gelişim kaydeder. Ondaki en özgün

29 *L'Acte de lecture*, üçüncü kısım, "Phénoménologie de la lecture", s. 195-286; Fr. çev. s. 245-286. W. Iser sistematik yapıtının bütün bir bölümünü Husserlci "edil-

kavram "seyyahın bakış açısı" (s. 377) kavramıdır ve şu iki olguyu ifade eder: Metinin tümü aynı anda asla algılanamaz; bizzat bizler yazınsal metnin içinde konumlanır, okumayı sürdürdükçe de onunla beraber yolculuk ederiz. Bir nesneyi böylesine idrak etme şekli, "kurmaca metinlerin estetik nesnelliğinin sezgisine özgü"dür (s. 178). Bu seyyahın bakış açısı kavramı, Husserlci tutma ve ileriye doğru yönelme oyununun betimlemesiyle kusursuzca uyuşur. Bütün okuma süreci baştan aşağıya, dönüşen beklentilerle biçim değiştiren anılar arasında bir değiş-tokuş oyununu izler (s. 181); dahası, kavram, okuma fenomenolojisine, tümceye ilişkin tutma ve ileriye doğru yönelme oyunu diye adlandırılabilecek şey yoluyla metni tümce tümce oluşturan bireşimsel süreci katar. Ampirik dünyanın betimlenmesinden ödünç alınan nesnelerin yarardan arındırılması [*dépragmatisation*] kavramını da aynı oranda akılda tutuyorum: "Böylece erişilen yarardan arındırma, doğrudan nesnelere işaret etmenin (*Bezeichnung*) artık söz konusu olmadığını, işaret edilen şeyleri dönüştürmenin söz konusu olduğunu gösterir" (s. 178).

Bu okuma fenomenolojisinin zenginliklerini pekâlâ da görmezden gelerek okurun ikna retoriğine yanıtına,[30] hatta karşı

gen bireşim" kavramını, bir okuma kuramı bakımından tekrar yorumlamaya ayırdı; bu edilgen bireşimler, imgesel düzlemde açık yargının eşiğinin berisinde iş görür. Kendilerine malzeme olarak da metne serpiştirilmiş olan sinyallerin repertuarını ve vurgunun karakterlerin, olayörgüsünün, anlatı sesinin ve sonuncu olarak da okura tahsis edilen ardışık konumların üstüne taşınmasına göre "metinsel bakış açısı"nın çeşitlemelerini alır. Bu bakış açıları [perspektifler] oyununa, görüş noktasının gezici hareketliliği katılır. Böylece edilgen sentezler çalışması, okuma bilincinden büyük ölçüde kaçıp kurtulur. Bu çözümlemeler, Sartre'ın *Imagination*'daki ve Mikel Dufrenne'in *Phénoménologie de l'expérience esthétique*'teki çözümlemeleriyle mükemmel bir uyum içindedir. Bütün bir imge oluşturan [*imageante*] bilinç fenomenolojisi böylece okuma fenomenolojisine katılır. Yazınsal nesne, gerçekten de imgesel bir nesnedir. Metnin sunduğu, okurun hayalgücüne [imgelemine] kılavuzluk edecek şemalardır.

30 Almanca *Wirkung* "etki" [*effet*] ve "yanıt" anlamlarına gelir. Iser kendi girişimini Jauss'unkinden ayırmak için, alımlama kuramına (*Rezeptionstheorie*) "Önsöz"ünde [x] (13) "etki kuramı" (*Wirkungstheorie*) ifadesini tercih eder. Ama, metinle okur arasında öne sürülen etkileşim, bu etkileşimin diyalektik görünümlerinin incelenmesinin teyit ettiği gibi, metnin tek yönlü etkinliğinden daha fazla bir şeyi içerimler. Üstelik, bir alımlama kuramının yazınsal olmaktan çok sosyolojik olacağı iddiasına ("Bir etki kuramı, metne demirlemiştir, bir

saldırısına damgasını vuran öğelerin zenginliği üstüne yoğunlaşacağım. Bu öğeler, okuma ediminin diyalektik karakterinin altını çizen ve de okuma uğraşından hayal [kurma] uğraşı gibi söz etme eğilimine yol açan öğelerdir. Okuma metinle, böylesi diyalektik öğeler gereği meşgul olur.

Öncelikle, okuma edimi modern romanla birlikte, Joyce'un *Ulysses*'inde fevkalade iyi resmedilen aldatma stratejisine bir karşılık olmayı ister. Bu strateji, dolaysızca okunabilir olan bir biçimleniş [*configuration*] beklentisinden yoksun bırakmaktan ve yapıtı biçimlendirme görevini okurun omuzlarına yüklemekten ibarettir. O olmadan bu stratejinin nesnesiz kalacağı ön varsayım, okurun, okumanın bir tutarlılık araştırması olduğu yönünde bir biçimlendirme beklentisi taşıdığıdır. Kendi lisanımca, okumanın bizzat, –Ingarden'dan alınmış deyimle– "belirsiz yerlerin" (*Unbestimmtheisstellen*) artık sadece imge oluşturan somutlaştırma bakımından metnin sunduğu boşlukları belirtmekle kalmadığı, aynı zamanda metnin kendisine onun tam anlamıyla retorik düzeyinde katılan tatminsizlik stratejisinden kaynaklandığı ölçüde, bir uyuşmazlık uyumu dramı haline dönüştüğünü söyleyeceğim. Öyleyse, yapıtı aklında tasarlamaktan hayli farklı bir şey söz konusudur; ona bir form vermek de geriye kalır. Öğrettikleri hiçbir yaratıcı etkinliğe yer bırakmayan fazla didaktik bir yapıt tarafından can sıkıntısıyla tehdit edilen okurun tersine, modern okur, ondan yazar tarafından kurulmuş okunabilirlik noksanlığını tamamlaması istendiğinde, imkânsız bir görev yükünün altında iki büklüm olma riskine girer. Okuma, yazarın sözcükleri, okurun anlamı getirdiği bir pikniğe döner.

Okumanın, onun aracılığıyla savaşa yaklaştığı bu ilk diyalektik bir ikincisini tetikler; okuma uğraşının açığa çıkardığı şey sadece bir belirlenim eksikliği değil, aynı zamanda bir anlam fazlalığıdır. Sistematik biçimde parçalı olan her metin kendini okuma edimine tüketilemez olarak gösterir; sanki okuma kaçınılmaz biçimde seçmeye dayalı karakteri itibariyle, bir metinde yazılmamış bir köşeyi açığa vuruyormuş gibi.

alımlama kuramıysa okurun tarihsel yargılarına" s. 15), bir yazınsal etki kuramının yazınsal olmaktan çok psikolojik olma riski taşıdığı yanıtı verilebilir.

Üçüncü diyalektik bu tutarlılık araştırması ufkunda belirir; eğer bu diyalektik çok başarılı olursa, tanıdık olunmayan şey tanıdık hale gelir ve kendini yapıtla aynı düzeyde hisseden okur onda kendini yitirecek kadar yapıta inanma noktasına varır; o sırada somutlaştırma, bir inanma-görme anlamında yanılsama[31] halini alır. Şayet araştırma başarısızlığa uğrarsa, yabancı yine yabancı kalır ve okur da yapıtın kapısında. "İyi" okuma o halde hem belirli bir derecede, Coleridge tarafından tavsiye edilen *"willing suspension of disbelief"*in öbür adıyla yanılsamayı varsayar hem de anlamın artısı [*surplus*] tarafından cezalandırılan yalanlamayı, yapıtın çok-anlamlılığını, okurun metne ve onun talimatlarına tamamen katılmak yönündeki bütün girişimlerinde üstüne alır. Okur yönünden tanıdıklığını yitirmek, metin ve onun ima edilen yazarı yönünden yarardan arındırılmaya karşılık gelir. Yapıt karşısında "iyi" mesafe, yanılsamanın sırasıyla karşı konulamaz ve savunulamaz olduğu mesafedir. Bu iki dürtü arasındaki dengeye gelince, o asla kurulup bitmiş değildir.

Birlikte alınan bu üç diyalektik, okumayı *canlı* bir deneyim kılar.

"Estetik" kuramı, ikna retoriğinden hissedilir biçimde farklı bir okuma yorumunu burada yetkilendirir; okuruna en çok saygı duyan yazar, en düşük seviyeye inme pahasına onu tatmin eden yazar değildir; söyleyegeldiğimiz karşıtlık oyununu açığa çıkarmak için en fazla alan bırakan yazardır; o, okuruna yalnızca şu iki durumda erişir: Bir yandan, şayet okuruyla yazınsal türe, konuya, toplumsal ve hatta tarihsel bağlama ilişkin bir *tanıdıklık repertuarı* paylaşıyorsa; diğer yandan, okurun kolayca tanıyabileceğine ve benimseyebileceğine inandığı bütün kurallar [*normes*] karşısında bir *tanıdıklıktan-arındırma* [*défamiliarisaiton*] *stratejisi* uyguluyorsa. Bu bakımdan, "güvenilmez anlatıcı", Wayne Booth'un yargısından daha az ihtiyat payı bırakılmış bir yargıya konu olur; yanılsamanın oluşumunun

31 E. H. Gombrich şöyle demeyi sever: "Tutarlı bir okuma kendini ortaya koyduğu her defasında... yanılsama üstünlüğü ele geçirir". *Art and Illusion*, Londra, 1962, s. 204, şu yapıtta alıntılanmış: *The Implied Reader*, s. 284; Fr. çev: Guy Durand, *l'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1971.

panzehir kabilinden talep ettiği kopuş stratejisinin bir parçası olur. Bu strateji etkin bir okumayı, kaybedildiğince kazanılan[32] bu oyunda *bir şeylerin olup bittiği*ni söylemeye imkân veren bir okumayı tetiklemeye en uygun stratejilerden biridir. Bu kazancın ve kaybın dengesi okurca bilinmez; bu nedenle, dengeyi formüle etmek için ondan bahsetmeye ihtiyaç duyar; kritik olan, bu yön tayin edememe durumunda barındırılan tam aydınlığa kavuşmamış potansiyellikleri açığa çıkarmada okura yardım edebilen kişidir.

Gerçekten de yön bulamama dengesinin bir yeniden yön bulma dinamizmi doğurup doğurmayacağını tayin eden, okuma-sonrasıdır.

Bu etki-yanıt kuramının meyvesi nettir: Metin tarafından sunulan sinyaller ile okuma –bireşimsel– etkinliği arasında bir denge aranır. Bu denge, dinamizmin oynak etkisidir; *yapısı* bakımından metnin biçimlenişinin, deneyim olarak okur tarafından yeniden-biçimlendirilişe denk düşmesinin bu dinamizm yoluyla gerçekleştiğini söyleyeceğim. Bu canlı deneyim, içerdiği negatiflik gereği, hakiki bir diyalektiktir. Yararlanarındırma ve tanıdıklıktan-arındırma, verinin imge oluşturucu bilinçte tersine çevrilmesi, yanılsamanın kopmaya uğraması.[33]

Okuma fenomenolojisi buradan, "ima edilen okur" kategorisinden, kurmaca retoriği tarafından konuya dahil edilen "ima edilen yazar" kategorisinin tam karşıtını yapma yeterliliğinde midir?

İlk bakışta, her biri metne kendi mührünü vuran ima edilen yazar ile ima edilen okur arasında bir bakışım kurulur gibi

32 Bernard Shaw'un *Major Barbara*'daki bu sözüne W. Iser atıf yapar: "Sizde her zaman bir şeyler kaybedildiği etkisi uyandıran bir şey öğrendiniz" (alıntılandığı yer: *The Implied Reader, age*, s. 291).

33 W. Iser tarafından teklif edilen bu kısa okuma etkinliği incelemesinde, yazınsal yapıta her göndergesel işlev yüklenmesine karşı yönelttiği eleştiri hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim. Iser'a göre bu, yapıtı tamamlanmış bir anlama/anlamlamaya tabi kılmak ve örneğin kurulmuş normların bir dökümünü önceden vermek olacaktır. Yapıtın arkasında hiçbir şey aramayan ve de aksine yapıtın bulma ve dönüştürme gücünü dikkate alan bizimki gibi bir yorumbilimine göre, gündelik söylem ve bilimsel söylem betimlemelerinde somutlaşacak, göndergesel işlevin düzanlam işleviyle aynı kılınması, kurmacanın *etkililiğini*, *somut* okuma ediminin açılıp serildiği aynı düzlemde haklı kılmayı engeller.

görünmektedir. İma edilen okurdan, gerçek okura metnin talimatları yoluyla tahsis edilen rolü anlamak gerekir. İma edilen yazar ve ima edilen okur böylece, metnin semantik özerkliğiyle bağdaşan yazınsal kategoriler olur. Metinde inşa edilmiş olmaları bakımından her ikisi de gerçek var olmanın kurmacalaştırılmış bağlaşıklarıdır: İma edilen yazar, yapıtın tekil üslubuyla özdeşleşir, ima edilen okur da yapıtın göndericisinin yönlendiği alıcıyla. Ama bakışım sonunda yanıltıcı çıkar. Bir yandan, ima edilen yazar gerçek yazarın bir kılık değiştirmesidir: Yapıta içkin anlatıcıymış gibi yaparak görünmez olur – anlatı sesi. Buna karşılık gerçek okur, anlatıcının ikna stratejisince hedeflenen ima edilen okurun bir somutlaşmasıdır; gerçek okura nazaran ima edilen okur edimsel hale gelmediği oranda gücül kalır.[34] Böylece, gerçek yazar ima edilen yazar karşısında silindiği halde, ima edilen okur gerçek okurda ete kemiğe bürünür. Yapıtın anlamının kaynaklandığı etkileşimde metnin karşıt kutbu gerçek okura denk düşer: Bir okuma fenomenolojisinde söz konusu olan da pekâlâ gerçek okurdur. Iser'ı, hedeflenen okurla ideal okur, mahir okur, yapıtın çağdaşı okur, günümüz okuru vb. arasında yapılmış ayrımları tetikleyen aporilerden kurtulmasından dolayı övmeye bu nedenle daha bir istekli olacağım. Bu ayrımlar nesneden yoksun olduğundan değil, bu değişik okur figürleri, ima edilen okurun bir değişeni olarak kaldığı metnin yapısı dışına adım bile attırmadığından. Buna karşılık, okuma edimi fenomenolojisi, *etkileşim* konusuna tüm genişliğini vermek üzere, metinde ve metin tarafından ön-yapılandırılan okurun rolünü icra ederek onu *dönüştüren* kanlı canlı bir okura muhtaçtır.[35]

34 G. Genette *Nouveau Discours du Récit*'de (Paris, Ed. du Seuil, 1983) yakın çekinceler dile getirir: "Okurun kafasında gerçek bir yazar fikri olan ima edilen yazara karşıt olarak, gerçek yazarın kafasındaki ima edilen okur, bir mümkün okur fikridir... O halde belki de ima edilen okuru son karar olarak *sanal okur* diye yeniden adlandırmak gerekecektir" (s. 103).

35 İma edilen okurla gerçek okur arasındaki bağlantı konusunda bkz. *l'Acte de lecture*, [50-67] (60-70). İma edilen okur kategorisi esasen, bir okuma fenomenolojisine karşı öne çıkarılan bir öznelcilik, psikolojizm, zihincilik, "duygulanım yanıltmacası" (*affective fallacy*) suçlamasına yanıt vermeye yarar. Iser'da, ima edilen okur her gerçek okurdan net bir şekilde ayrılır: "Örtük okur, herhangi bir deneysel *substrat*'ta demir atmış değildir, metnin kendisine kaydedilir" [60]

Alımlama estetiği –yukarıda da söyledik– iki anlamda alınabilir: İster W. Iser'a göre "estetik etki-yanıt kuramı"ndaki, bir *bireysel* okuma edimi fenomenolojisi anlamında, ister H.-R. Jauss'un *Alımlama Estetiği*'ndeki, yapıtın kitlelerce alımlanmasının yorumbilimi anlamında. Ama, ima ettiğimiz gibi, iki yaklaşım bir yerde kesişir: *Aisthesis*'te.

O halde, alımlama estetiğinin, onun aracılığıyla bu kesişme noktasına yeniden götürdüğü hareketi takip edelim.

İlk formülasyonunda[36], H.-R. Jauss'un *Alımlama Estetiği* bir fenomenolojik okuma edimi kuramını tamamlamaya değil, onun deyişiyle "hep daha büyük bir itibar kaybına uğramış ve bunu katiyen hak etmemiş olan" (Fr. çev., s. 21)[37] yazın tarihini yenilemeye yönelikti. Bellibaşlı birkaç tez bu *Alımlama Estetiği* programını meydana getirir.

Diğer hepsinin kendisinden türediği tez, bir yazınsal yapıtın anlamını, yapıt ile onun her çağdaki kitlesi arasında kurulan *diyalojik* (*dialogisch*) ilişkiye dayandırır.[38] Tarihin,

(70). "Özetle: Örtük okur kavramı, bir kurmaca metnin nasıl bir etki ürettiğini ve bir anlam kazandığını açıklamaya imkân sağlayan aşkınsal bir modeldir" [...] (75). Gerçekten de, karşılıklı olarak birbirlerini düzelten *keşfettirici* kavramlar olarak anlaşılan yazınsal okur kategorilerinin hızla çoğalması karşısında, okuma edimi fenomenolojisi, metin ile gerçek okur arasındaki dinamik etkileşime ayrılan *Okuma Edimi*'nin üçüncü kısmında görüldüğü gibi, bu keşfettirici kavramlar çemberinin dışına bir sıçrama yapar.

36 Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provakation*, Francfort Suhrkamp, 1974. Bu uzun deneme, 1967'de Constance Üniversitesi'nde şu başlık altında verilen açılış konferansından çıkmıştır: *"Literatur als Provokation der Literaturwissenschaft"*, Fransızca çevirisinin başlığı ise şudur: "L'histoire de la littérature: un défi à la théorie littéraire", *Pour une esthétique de la réception* içinde, Paris, Gallimard, 1978, s. 21-80. Fransızca baskıda Jean Starobinski'nin önemli önsözü de bulunmaktadır.

37 Jauss yazın tarihine, talihsizliklerin üst üste gelişiyle –psiko-biyografiye saplanıp kalmışlığı, Marksist dogmatizm tarafından yazın'ın toplumsal etkisinin sosyo-ekonomik alt-yapının basit bir yansımasına indirgenmesi, yapısalcılık çağında bizzat yazın kuramının kendine-yeten bir şey düzeyine yükseltilen metne dışsal olan her değerlendirmeye karşı düşmanlığı (bir alımlama kuramının, okuma fenomenolojisinin de götürülme riski taşıdığı bir okuma psikolojisine paralel bir beğeni sosyolojisine indirgenmesi bir yana)– kaybettirilmiş saygınlığını ve özel alanını geri vermeye heveslidir.

38 Almanca *dialogisch*'i illa "diyalektik" diye çevirmek gerekmez. Bahtin'in çalışmaları ve Francis Jacques'ın çalışmaları "diyalojik" terimine artık inkâr edilemez bir meşruluk kazandırır. Jauss'un kendi diyalojik alımlama anlayışını,

geçmişin tarihçinin zihninde yeniden-canlandırılmasından [*réeffectuation*] ibaret olduğu yönündeki Collingwood'un tezine komşu olan bu tez, bir yapıt tarafından üretilen bir etkinin (*Wirkung*), başka bir deyişle bir kitlenin ona yüklediği anlamın, yapıtın çevresinin uzunluğuna eklendiğine gelip dayanır. Kitabın adında ilan edilen meydan okuyuş, o sıradaki [*effectif*] anlam ile alımlama arasındaki bu denklemde yatar. Keza, bu sadece güncel etki değil, aynı zamanda –Gadamer'in felsefi yorumbilimine özgü bir tabiri kullanırsak– "etkilerin tarihi"dir ki bu, göz önünde bulundurulan yazınsal yapıtın beklenti ufkunun[39], yani poetik dil ile gündelik pratik dil arasında ilk alıcılarda var olan karşıtlık biçimine (bu önemli karşıtlık konusuna ileride tekrar döneceğiz)[40], derecesine ve tematiğine aynı anda ilişkin olan geçmiş gelenekler tarafından şekillendirilen referans sistemlerinin eski haline getirilmesini gerektiren şeyi hesaba katmalıdır. Böylece, *Don Quijote*'deki güldürünün anlamı ancak, ilk okur kitlesinin şövalye romanlarıyla tanıdıklık duygusunu ve bunun sonucu olarak da kitlenin beklentisini tatmin ediyormuş gibi göründükten sonra ona alnından çarpan bir yapıt tarafından üretilen şoku yeniden inşa etmeye muktedir olunursa anlaşılır. Yeni yapıtların durumu bu bakımdan, asıl etkiyi oluşturan ufkun ayırt edilmesi ve değişimi için en uygun durumdur. Bu itibarla, bir yazın tarihi kurmak için kesin etken, baştan var olan beklenti ufku ile yapıtın alımlanışını belirleyen yeni yapıt arasındaki *estetik farkları* özdeşleştirmektir [aynılaştırmaktır]. Bu farklar alımlamanın olumsuz unsurlarını meydana getirir. Ama henüz bilinmeyen bir deneyimin beklenti ufkunu yeniden kurmak, yapıtın bir yanıt önerdiği sorunlar oyununu yeniden bulmak değil de nedir? Etki, etkilerin tarihi, beklenti ufku fikirlerine, o halde, bir kez daha

Gaëtan Picon'un *Introduction à une esthétique de la littérature*'üne (Paris, Gallimard, 1953) ve André Malraux'nun *Voix du silence*'ına bağlama arzusunu da bilmek gerekir.

39 Bu kavram Husserl'den ödünç alınmıştır: *Idées I*, § 27, § 28.

40 Jauss'un girişimini, Iser'ın girişiminden ayırt etmek üzere, bir metnin her bireysel anlaşılmasını kuran beklenti ufkunun *özneler-arası* karakteri ve onun ürettiği etki üzerinde ısrarla durmak önemlidir (s. 51). Jauss'un bu beklenti ufkunun objektif olarak yeniden kurulabileceğinden kuşku duymaz (s. 51-52).

Collingwood'u ve Gadamer'i izleyerek *soru-yanıt* mantığını eklemek gerekir; o mantık uyarınca bir yapıt ancak neye yanıt verdiği anlaşıldıysa anlaşılabilir.[41] Soru-yanıt mantığı da, tarihin sadece bir farklar tarihi, yani bir olumsuzluk tarihi olacağı fikrini düzeltmeyi beraberinde getirir. Yanıt olarak, yapıtın alımlanışı geçmişle gelecek arasında veya daha doğrusu geçmişin beklenti ufkuyla geleceğin beklenti ufku arasında belirli bir *dolayım* gerçekleştirir. Yazın tarihinin konu alanı, bu "tarihsel dolayım"dan meydana gelir.

Bu noktaya varınca, bu dolayımdan doğan ufuklar bileşiminin bir yapıtın anlamını daimi bir şekilde, ona tarih-ötesi [*transhistorique*] bir otorite tanıyacak kadar sabitlemesinin mümkün olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Gadamer'in "klasik olan"a[42] ilişkin tezine karşıt olarak Jauss büyük yapıtların kalıcılığında, alımlamanın dinamiğinin geçici bir sabitlenmesinden başka bir şey görmeyi reddeder; değerlendirmemize sunulacak, bir ilk-örneği Platon'sallaştırıcı her hipostaz[43] Jauss'a göre soru-yanıt yasasını ihlal edecektir. Zaten, bizim için klasik olan, önce zamandan sıyrılmış olarak değil, yeni bir ufuk açan şey olarak algılanmıştır. Eğer bir yapıtın bilişsel değerinin, onun gelecekteki bir deneyimi ön-biçimlendirme gücünde yattığı kabul edilirse, diyalojik bağı zamandışı bir hakikat halinde dondurmanın yasaklanması gerekir. Etkilerin tarihinin bu açık yapısı, her yapıtın yalnızca eski bir soruya getirilen bir yanıt değil, aynı zamanda yeni soruların kaynağıdır. Jauss, "her yapıt arkasında, sınırlandıran bir ufuk gibi, kendisinden sonra müm-

41 Burada Granger'in *Essai d'une philosophie du style*'indeki "tarz" kavramıyla bir yakınlaşma kendini dayatır. Bir yapıtın tekilliğini meydana getiren şey, kendisi de çözülmesi gereken tekil bir sorun olarak ön sezilen, kritik bir duruma getirilen biricik çözümdür.

42 Hegel'e göre klasik olan, "kendi anlamlandırmasını (*Bedeutende*) kendinde taşıyan ve bu bakımdan da kendi yorumunu (*Deutende*) kendinde taşıyan şeydir"... "Klasik" diye adlandırılanın, öncelikle tarihsel mesafeyi yenmesine ihtiyacı yoktur: Bu zaferi, klasik olan kararlı bir dolayım olarak bizzat gerçekleştirir" (*Vérité et Méthode* [274] (129)). [Gadamer'in bu yapıtının Türkçe çevirisi için bkz. *Hakikat ve Yöntem* (2 cilt), çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma yay., İstanbul].

43 Hıristiyanlık'ın teslis öğretisindeki üç unsurdan herhangi birinin diğerlerinden ayrı tutulması. (ç.n.)

kün olacak 'çözümleri' koyar ve bırakır"[44] diyen Blumenberg'e atıf yapmayı sever. Bu yeni sorular sadece yapıtın önünde değil, arkasında da açık durur: Böylece, barok şiirdeki, ona gelinceye kadar farkına varılamamış şekilde kalan gücül anlamları, Mallarmé'nin lirik hermetizmi üzerinden bir dönüşün sarsıntısıyla, iş işten geçince ortaya çıkarırız. Ama, yapıt artsüremlilikte farkları sadece geriye ve ileriye doğru derinleştirmez, yazınsal evrimdeki bir tümceden alınan eşsüremli bir kesitin açığa çıkardığı gibi şimdide de derinleştirir. Burada, belirli bir anda kültürün tüm ayrışıklığının [*hétérogénéité*] altını, "eşzamanlı olanın ve olmayanın katışıksız birlikte-varoluşu"nu[45] ilan edecek derecede çizen bir anlayış ile, vurgunun soru-yanıt oyunuyla ufukların yeniden düzenlenmesinden kaynaklanan tümleştirmenin etkisi üstüne konduğu bir anlayış arasında tereddütte kalınabilir. Böylece, eşsüremlilik düzleminde, "klasik olan"ın artsüremlilik düzleminde ortaya koyduğu sorunla karşılaştırılabilir bir sorun bulunur; yazın tarihi aynı paradokslar ve aynı uçlar arasında yolunu açmalıdır.[46] Belirli bir anda falan yapıt eşzamanlı olmayan, güncel olmayan, erken doğmuş, gecikmiş (Nietzsche "mevsimsiz" der) gibi ne kadar algılanmış olabilirse, yapıtların çeşitliliğinin, kitle*nin* çağının ürünü olarak algıladığı bütünlüklü bir tablo oluşturmaya uzandığı, alımlamanın tarihinden yararlanarak bir o kadar kabul edilmelidir. Artsüremlilikte görece kalıcı,

44 *Poetik und Hermeneutik*, III, s. 692, aynı yapıtta atıf yapılmış, s. 66.

45 Siegfried Kracauer "Time and History"de (*Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60, Geburstag* içinde, Frankfurt, 1963, s. 50-60) (Jauss, *age*, s. 69), farklı kültürel fenomenlerin zamansal eğrilerinin, her bütünleşmeye karşı koyan nice *"shaped times"* oluşturduğunu açıklar. Öyleyse, Jauss gibi şu nasıl öne sürülebilecektir: "Alımlama açısından görülen yazınsal fenomenlerin bu çokluğu, onu alımlayan kitle bakımından, *o* kitlenin zamanının üretiminden daha az bir şey olarak ondan tekrar bir bütünlük oluşturmaz ve o kitlenin farklı işleri arasındaki bağlantıları, beklentilerden, anılardan, önceleyişlerden yapılan ve yapıtların anlamını belirleyen ve sınırlandıran bir ufkun birliği halinde kurar" (s. 71). Eğer hiçbir ereksellik onu yönetmiyorsa, yapıtların tarihsel etkisinden o tür bir bütünleştirmeye elverişli olmasını talep etmek belki de aşırı kaçar. Gadamer'de, Platonvari veya Hegelvari bir kalıntı gördüğü "klasik" kavramına yöneltilen oldukça sert eleştiriye rağmen, Jauss da, onsuz belki de yazın tarihinin istikametten yoksun kalacağı *kanonik* bir kuralın doğuş anını kollar.

46 Jauss bu bakımdan, Cervantes'in *Don Quijote*'sindeki parodinin ve Diderot'nun *Kaderci Jacques*'ındaki kışkırtmanın anlamını anar (*age*, s. 51).

eşsüremlilikteyse adamakıllı bütünleştirici bazı büyük ve nirengisel yapıtlar olmaksızın yazın tarihi de mümkün olmaz.[47]

Sanat yapıtının toplumsal etkisi konulu eski sorun bakımından bu tezlerin verimliliği fark edilir. "Metinden çıkmak" ile sınırlanan bir yapısalcılığın ve *imitatio naturae*'a başvuran *topos*'u alıp toplumsal düzleme oturtmak dışında bir şey yapmayan bir dogmatik Marksizm'in tezini aynı şiddetle reddetmek gerekir; bir yapıt, Jauss'un "sanat yapıtının yaratma işlevi"[48] diye adlandırdığı şeyi, bir alıcı kitlesinin beklenti ufku düzeyinde icra eder. Keza, yazına özgü beklenti ufku, gündelik dilin beklenti ufkuyla örtüşmez. Yeni bir yapıt estetik bir fark yaratabiliyorsa, bu, yazınsal yaşamın bütünü ile gündelik pratik arasında bir ön fark bulunduğu içindir. Kendisi de, verili bir kültürde "poetik dil ile pratik dil arasındaki, imgesel dünya ile toplumsal gerçeklik arasındaki" daha temel bir örtüşmemenin, yani karşıtlığın ifadesi olan yeni alımlayıştan, onun üstünde koptuğu beklenti ufkunun temel bir özelliğidir (43).[49] Yazın'ın

47 Bu antinomi artsüremli incelemenin daha önceki sayfalarda uyandırdığı çatışkıya paraleldir. Jauss burada yine, türdeş çokluk ve sistematik birlik oluşturma iki uç noktası arasında çetin bir yolda ilerler. Ona göre "tekil yapıtların türdeş çokluğunu eklemlemek ve böylece tarihin bir unsurunun yazımında bütünleştiren bir sistem keşfetmek... mümkün olsa gerekir" (s. 68). Ama, Platon'cu türdeki her arketip gibi, Hegelci türdeki her ereksellik [*téléologie*] itham edilirse, yenilikler ve alımlamalar zincirinin karakteristik tarihselliğinin [*historicité*], saf çoklukta çözülüp dağılmasından nasıl kaçınılır? Son okur (Jauss'un kendisi de son okurun en son nokta olduğunu, ama evrimsel sürecin amacı olmadığını söyler, *age*, s. 66) dışında başka bir bütünleşme mümkün müdür? "Yazınsal tarihin eklemlenmesi"nden bahseden Jauss şu beyanda bulunur: "Onların alımlanma tarihinde karara varan, yapıtların tarihsel etkisidir: 'Olaydan sonuç olarak çıkan' ve güncel gözlemci bakımından yazının geçmişteki organik sürekliliğini –ki bugünkü fizyonomisi bundan kaynaklanır– oluşturan şeydir" (s. 72). Belki de, *kavramsal olarak düşünülen* bir biraraya getiriliş eksikliğinden, bu organik süreklilik ilkesini belirlenemez saymak gerekir.

48 Hem açığa çıkarıcı hem de dönüştürücü olan benim *mimesis* anlayışım, yazının toplumsal işlevi tezinin yandaşları gibi rakiplerince de ön-varsayılan, Jauss'un *temsil* estetiğine yönelik eleştirisiyle mükemmelen uyuşur.

49 Bu ilk sapma, *Madam Bovary* gibi bir yapıtın, biçimsel yenilikleriyle, özel olarak da kahramanının "yansız" bir gözlemcisi olan bir anlatıcının yaptığı girişle âdetleri [töreleri], daha angaje yazınlarda tanıdık olan açıkça ahlakçılık taslayan ve yargılayan araya girişlerden daha çok etkileyebildiğini açıklar. Bir çağın ahlaksal ikilemlerine yanıt eksikliği belki de, âdetleri etkilemek ve praksis'i değiştirmek üzere yazının hizmetinde olan en etkili silahtır. Flaubert'den Brecht'e,

toplumsal yaratım işlevi diye adlandırılagelen şey, bu noktada, sanatla yazına dönük beklentiler ile gündelik deneyimin kurucu beklentileri arasındaki eklemlenişi kesinlikle ifa eder.[50]

Yazın'ın en yüksek etkililiğine eriştiği an belki de okuru, onun için uygun soruları, yapıt tarafından ortaya konan estetik ve ahlaksal sorunu oluşturan soruları kendisinin bulması gereken bir çözümü kabul etme durumuna sokan andır.

Tezlerini özetleyegeldiğimiz *Alımlama Estetiği*, okuma edimi fenomenolojisini yakalayabiliyorsa ve tamamlayabiliyorsa bu onun, yazın tarihini ve onun daha iddialı bir projedeki kapsayıcılığını, yani *yazınsal bir yorumbilim*[51] kurmadaki kapsayıcılığını yenilemek olan başlangıçtaki temasının genişlemesi sayesindedir. Bu yorumbilime, başka iki kısmi yorumbilim alanını, teolojik ve hukuksal yorumbilimlerini, Gadamer'in yorumbiliminin akrabası olan felsefi yorumbilimin himayesinde eşitleme işi tahsis edilir. Keza, Jauss'un tanıklığında, yazınsal yorumbilim, yorumbilimin yoksul akrabası kalır. Adına layık olması için, daha önce anılan üçlü görevi üstlenmesi gerekir: Anlama (*subtilitas intelligendi*), açıklama (*subtilitas interpretandi*) ve uygulama (*subtilitas applicandi*). Yüzeysel bir görüşün aksine, uygulama yorumbilimsel sürecin hedefliliğini açığa vursa bile, okumanın uygulama alanına sınırdaş olması gerekmez, ama ondaki her üç aşamayı katetmesi gerekir. Yazınsal

silsile dosdoğrudur. Yazın, bir şekilde, ikinci dereceden, hayalgücüyle gündelik gerçeklik arasındaki birincil farklılığa göre ikincil farklılıklar yaratarak âdetleri ancak dolaylı olarak etkiler.

50 Son bölüm, yazın'ın eğitimli kitlenin beklenti ufku düzeyindeki bu eyleminin, R. Koselleck'i takip ederek bize genel olarak tarihsel bilinci karakterize etmede hizmet edecek beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki daha kapsayıcı diyalektiğe nasıl katıldığını gösterecek. Bu, özel tarih olarak yazınsal tarihin genel tarihle bütünleştiği aynı toplumsal yaratım işlevi yoluyla olur (*age*, s. 72-80).

51 "Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik", *Poetik und Hermeneutik* içinde, IX, Münih, W. Fink, 1980; Fr. çev: "Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *Diogène*, n° 109, Ocak-Mart 1980; yine, *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, 3. bas., 1984, s. 31-243; bir parçası Fransızcaya çevrilmiştir: "La jouissance esthétique, les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis*"; bir başka parçası da şu başlık altında okunur: "*Poièsis*: l'expérience esthétique comme activité de production (construire et connaître)", *Le Temps de la réflexion* içinde, 1980, I, s. 185-212.

bir yorumbilimin böylece şu üç soruyu yanıtlaması gerekecektir: Refleksiyona dayalı yorumlama [*exégèse*], anlamaya ne katar? Yazın *uygulama* zemininde, vaizin kutsal kitap yorumuna, hukuksal yorumdaki yargı kararına denk ne sunar? Bu üçlü yapıda, tüm yordamı ereksel [*téléologique*] olarak yönlendiren uygulamadır, ama bir alandan diğerine yordamı düzenleyen ilk anlamadır [*compréhension primaire*] ve bunu da daha başta içerdiği beklenti ufku icabı yapar. Böylece Yazınsal yorumbilim hem uygulamaya *doğru* hem de anlama *tarafından* yönlendirilir. Ve açıklamanın geçişliliğini güvence altına alan da bu soru-yanıt mantığıdır.

Gadamer'in felsefi yorumbiliminden farklı olarak anlamaya verilen öncelik, yazınsal yorumbiliminin doğrudan doğruya soru-yanıt mantığından doğmadığını açıklığa kavuşturur: Metne ilk başkalığını tekrar tahsis etmek için metnin bir yanıt sunduğu *o* soruyu tekrar bulmak, metnin ilk alıcılarının beklentilerini yeniden inşa etmek: Metni kendi beklentilerini açıp sermeye koyveren ilk anlamaya nazaran ikincil olan *tekrar okuma* yöntemleri işte bunlardır.

Yazınsal yorumbiliminin *estetik* kalitesini güvence altına alan anlamaya tanınan bu öncelik, bilgi ile *zevk* (*Genuss*) arasındaki tamamen ilksel bağlantıyla açıklığa kavuşur. Bu bağlantı, teolojik anlamayı karakterize eden bütün bir yaşamı bağlayan çağrıda bulunma ile söz verme arasındaki ilişkiye koşuttur. Keza, yazınsal anlamanın zevk yoluyla özelleştirilmesi o kadar ihmal edildiyse, bu, yapısal poetika[52] tarafından telaffuz edilmiş olan metinden çıkma ve metnin barındırdığı talimatları aşma yasakları ile, estetikte sadece bir çalışma asketizmine getirilmiş "kentsoylu" bir telafi görmek isteyen Adorno'nun

52 Michael Riffaterre, Jakobson ve Lévi-Strauss ile tartışmasında, yapısal çözümlemenin sınırlarını gösteren ve genel olarak metnin basit bir betimlemesini sunan ilk kişilerden biridir. Jauss, Riffaterre'i, "yapısal betimlemeden, poetik metnin alımlanmasının çözümlenmesine geçişi başlatan" (s. 120) kişi olarak haklı bulur (şunu eklese bile: "Riffaterre, okurun-alımlayan kişinin estetik etkinliğinden daha fazla alımlama verileriyle ve güncelleştirme kurallarıyla ilgilenir", *age*). Bkz. Riffaterre, "The Reader's Perception of Narrative", *Interpretation of Narrative* içinde, Toronto; şurada tekrar yer verilir: *Essais de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971, s. 307 vd.

negatif estetiğiyle zevkin itibarsızlaştırılması arasındaki ilginç bir uyumdandır.[53]

Zevkin cahilce ve dilsiz olduğu ortak fikrine karşıt olarak Jauss onda, soru-yanıt mantığının ileride kendini açığa çıkaracağı anlam alanını aralama gücü görür. *Zevk, anlamayı sağlar.* Bu, metnin olduğu müzik parçasının notalarının ön kayıtlanması karşısında dikkatli, *algılayıcı* [*percevante*] bir alımlamadır ve Husserl tarafından her algılamaya tanınan ufkun karakteri gereği açıcı [*ouvrante*] bir alımlamadır. Bu itibarladır ki estetik algılama gündelik algılamadan ayrılır ve daha önce yazınsal tarihin yenilenişi hakkındaki tezlerde altı çizilen ortak deneyimle fark meydana getirir. Metin okurdan öncelikle, algılayan anlamaya, ikinci okumanın tematize edeceği ve bir ufuk sunacağı anlam telkinlerine güvenmesini talep eder.

İlk okumadan, yani masum okumadan –eğer böyle bir okuma varsa– ikinci okumaya, yani mesafeli okumaya geçiş, daha önce söylediğimiz gibi, dolaysız anlama ufkunun yapısı tarafından düzenlenir. İkinci okuma sadece, okuma çağına özgü beğenilerin baskın eğilimlerinden kaynaklanan beklentilerce değil, aynı zamanda okurun önceki yapıtlara tanıdıklığından kaynaklanan beklentilerce de belirlenir. İkinci okuma gerçekten de, okumanın soru-yanıt mantığına yeniden kaydettiği, doyurulmamış beklentileri uyandırır. Okuma ve tekrar okuma aynı anda hem zenginliği hem de geçirgensizliği [*opacité*] kapsar; tekrar okuma aydınlatır, ama seçer de; metnin ilk güzergâhından sonra açık kalan sorulardan destek alır, ama başka yorumlar arasından sadece birini sunar. Böylece bir *beklenti-soru* diyalektiği, okuma ile tekrar okumanın bağlantısını düzenler. Beklenti açıktır, ama daha belirsizdir; ve soru belirlidir, ama daha kapalıdır. Yazınsal eleştirinin, *kısmiliğin bu ön yorumbilimi*ne razı olması gerekir.

Üçüncü okumayı teşvik eden de bu kısmiliğin aydınlığa

53 Estetik zevkin rehabilitasyonuna dair bkz. H.-R. Jauss, "Kleine Apologie der aesthetischen Erfahrung", Constance, Verlaganstalt, 1972; Fr. çev: *Pour une esthétique de la réception* içinde, s. 123-158. Yazar burada, *Philebos* temelinde, Platon'un saf haz öğretisiyle ve estetik hazzın evrensel olarak iletilebilir çıkardan bağışık [*désintéressé*] karakterinin Kantçı öğretisiyle yeniden ilişkiye geçer.

kavuşturulmasıdır. Üçüncü okuma şu sorudan doğar: Yapıtın ortaya çıkışını ve etkisini koşullandıran ve buna karşılık güncel okurun yorumunu sınırlandıran *tarihsel* ufuk nedir? Yazınsal yorumbilim böylece ön-yapısalcı döneme baskın gelen, sonra da yapısalcılığın hükümranlığını sona erdiren tarihsel-filolojik yöntemlerin meşru alanını sınırlandırır. Onların doğru yeri, bir bakıma [her ikisi de] tarihsel yeniden-inşanın okunmasına tabi olan okumayı ve hatta refleksiyona dayalı okumayı dolaysız kılan denetim işlevleriyle tanımlanır. Ters tepkiyle, denetleme okuması, estetik zevki, onu yapıtın geçmiş ufku ile okumanın gelecek ufku arasındaki *farklılığın* algısına bağlayarak çağdaş önyargıların ve ilgilerin basit tatmininden kurtarmaya katkıda bulunur. Tuhaf bir yabancılık duygusu böylece şimdiki zevkin içine işler. Üçüncü okuma, ikinci okumayı düzenleyen soru-yanıt mantığının bir çiftlenmesiyle bu etkiye ulaşır. Üçüncü okuma şöyle sorar: Yapıtın yanıtı olduğu sorular nelerdir? Buna karşılık, "tarihsel" olan bu üçüncü okuma, ilk okumanın beklentilerinin ve ikinci okumanın sorularının kılavuzluğunda kalır. Kolayca tarihsileştiren [*historicisante*] soru –metin ne söylüyordu?– tam anlamıyla yorumbilimsel olan sorunun –metin bana ne söylüyor ve ben ona ne diyorum?[54]– denetiminde kalır.

Bu şemada *uygulama*ya ne olur? İlk bakışta, yorumbilime özgü uygulama, teolojik yorumbilimde vaizle ya da hukuksal yorumbilimde kararla ölçüştürülebilir hiçbir etki üretmiyor görünür: Metnin başkalığının teşhisi, bilgince okumada yazınsal estetiğin son sözü olur gibi gelir. Şu tereddüt anlaşılır: *Aisthesis*'in ve zevkin dolaysız anlama düzeyiyle sınırlanmadığı, yorumbilimsel "incelmişliğin" bütün alanlarını katettiği doğruysa, üç yorumbilimsel alanın katedilişinde hazzın eşlik ettiği estetik boyutu, son yorumbilimsel ölçüt olarak kabul etme eğilimine girilir. Şu halde, uygulama gerçekten de ayrı bir alan oluşturmaz. *Aisthesis*'in kendisi baştan beri açığa çıkarıcı ve dönüştürücüdür. Estetik deneyim bu gücü, gündelik deneyimle arasında derhal tesis ettiği karşıtlıktan alır: Çünkü, ken-

54 Bu itibarla okurdan "kendi deneyim ufkunun ölçüsünü saptaması ve onu, önemli tanıklığın metnin başkalığında kendini ifşa ettiği başkanın deneyimlenişiyle karşı karşıya getirerek genişletmesi" talep edilir (s. 131).

dinden başka hiçbir şeye "boyun eğmeyen" estetik deneyim, gündelik olanın biçimini değiştirmeye ve onun kabul edilegelen kurallarına karşı çıkmaya yetenekli olduğu iddiasındadır. Refleksiyona dayalı her yabancılaştırmadan önce, olduğu haliyle estetik anlamanın pekâlâ da uygulama olduğu görülür. Açıp serdiği *etkiler* gamının tanıklığında: Istırabın yatıştırılmasına ve geçmiş deneyimin estetize edilmesine rıza göstererek popüler yazın'ın uğruna feda edildiği cazibeden ve yanılsamadan tutunuz da çok sayıdaki çağdaş yapıtın karakteristiği olan devrime ve ütopyaya varıncaya kadar. Etkilerin bu çeşitlenişiyle, okumada yatırım yapılan estetik deneyim, Erasmus tarafından telaffuz edilmiş aforizmayı dolaysızca doğrular: *Lectio transit in mores.*

Bununla birlikte, Jauss'un "incelmişlikler" üçlüsüyle çaprazladığı bir başka üçlemenin –iki dizinin öğeleri arasında bire bir eşleşme kurmaksızın– sonuna yerleştirilirse, uygulamaya daha seçik kenar çizgileri vermek mümkündür: *Poiesis, aisthesis, katharsis* üçlüsü.[55] Bütün etkiler karmaşıklığı *katharsis*'e bağlanır. *Katharsis* öncelikle yapıtın estetikten çok ahlaksal etkisini belirtir: Geçerli "töreler"e karşı çıkan veya onları sarsan yeni değerlendirmeler, duyulmamış ilkeler yapıt tarafından önerilir.[56] Bu ilk etki, okurun kendisini kahramanla *özdeşleştirme* ve güvenilir olan ya da olmayan anlatıcının kılavuzluğuna bırakma eğilimine özel olarak bağlıdır. Ama, *katharsis* bu ahlaksal etkiye sadece, önce aydınlatma gücü, inceleme gücü, yapıt tarafından kendi duygulanımlarımız karşısında bir mesafe koyma

55 Burada *poèisis* hakkında hiçbir şey demiyorum: Bununla birlikte *poièsis* okuma kuramını, onun yapıtı kurmuş poetik edime karşılık gelen yaratıcı bir edim de olması oranında ilgilendirir. Hans Blumenberg'i ("Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen," *Studium Generale*, nº 10, 1957) ve Jürgen Mittelstrass'ı (*Neuzeit und Aufklärung. Studium zur Entstehung der neuzeitlischen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, New York, 1970) izleyerek, H.-R. Jauss, İncil ve Yunan antikçağından başlayarak ve Aydınlanma çağından geçerek günümüze kadar her modelin aşina olduğu bu yaratıcı gücün zaferini yeniden betimler.

56 Aristoteles'in *Poetika*'sında karakterlerin bizden "daha iyi", bizden "daha kötü", bize "benzer" diye sınıflandırıldığı hatırlanır; aynı şekilde, kurmaca retoriği tartışmasında, Wayne Booth'un en zinde çekincelerini uyandıran şeylerin, modern romanın ikna stratejilerinin ahlaksal etkileri olduğu da hatırlanır.

sayesinde gerçekleşen talimat gücü sergilediğinden sahiptir.[57] Bu görünümden, Jauss tarafından en güçlü şekilde vurgulanan görünüme, yani yapıtın iletilebilirlik gücüne kolayca geçilir. Bir aydınlatma, gerçekten de köküne kadar iletişimseldir; yapıt aydınlatma yoluyla "öğretir".[58] Burada bulduğumuz sadece Aristoteles'in bir adlandırma dizisini değil, aynı zamanda güzelin evrenselliğinin, onun *a priori* iletilebilirliği dışında hiçbir şeyden gelmediğine dair Kant estetiğinin başlıca yönüdür de. *Katharsis* böylece katışıksız bir alımlayıcılık [*réceptivité*] olarak kavranan *aisthesis*'ten farklı bir unsur oluşturur: Yani, algılayıcı anlamanın iletilebilirliği unsuru. *Aisthesis* okuru gündelik olandan serbestleştirir, *katharsis* ise tekrar okumada form kazanan gerçeklik hakkında yeni değerlendirmeler için onu özgür kılar. Daha incelmiş bir etki daha *katharsis*'e bağlıdır: Gerçekleştirdiği açık kılma sayesinde *katharsis* sadece duygulanımla ilişkili değil aynı zamanda bilişsel de olan bir pozisyon değiştirme sürecine girişir; bu süreç, tarihin Hıristiyan ve pagan yorumunu aştığı *alegorik yorumlamaya* [*allégorèse*] yaklaştırılabilir. Şuna girişildiği andan itibaren alegorileştirme vardır: "Bir metnin ilk bağlamının anlamını, bir başka bağlam içinde çevirmek [tercüme etmek], bu da demektir ki metnin ilk bağlamı içindeki yönelmişliği tarafından sınırlandırılan anlam ufkunu aşan yeni bir anlamı ona vermek."[59] Yazınsal uygulamadan, yüz yüzeliğin ve borcun diyalektiğinde geçmişin benzeştirici kavranılışına en yaklaşan itirazı oluşturan, sonuçta *katharsis*'e bağlı olan bu alegorileştirme kapasitesidir.

Uygulamanın yol açtığı, ama yine de algılayıcı anlamanın ufkundan ve zevk tavrının ufkundan asla yakası kurtulmayan başka sorunsal böyledir.

Yeniden-biçimlendirme sorunumuza katkılarına bakarak seçilen birkaç okuma kuramı güzergâhının sonunda, yeniden-biçimlendirme işleminin *diyalektik* yapısının altını her biri kendi tarzında çizen bazı ana hatlar birbirinden ayrılır.

57 *Katharsis*'in "açık kılma", "aydınlatma", "arındırma" olarak çevirisi hakkında bkz. Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine *Zaman ve Anlatı* I'deki bölüm, s. 104-107.

58 *Age*, s. 103.

59 "Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *age*, s. 124.

İlk diyalektik gerilim, bize, geçmiş bakımından *temsil edicilik* ilişkisine eşlik ediyor gibi görünmüş olan *borçluluk* duygusuyla, önceki bölümde betimlediğimiz haliyle, kurmaca tarafından zaman aporileri konusu üzerinde gerçekleştirdiği imgeleyici çeşitlemelerin *özgürlüğü* arasında yapmayı göz ardı edemediğimiz karşılaştırmadan doğar. Okuma fenomeni hakkında yaptığımız çözümlemeler bizi bu fazla basit karşıtlığa nüans katmaya götürüyor. Öncelikle, kurmaca bir dünyanın yansıtılmasının, bir borçluluk bilinci tarafından, tarihçinin yeniden inşa çalışmasından daha az taşınamayan karmaşık bir *yaratıcı* süreçten ibaret olduğunu söylemek gerekir. Yaratıcılık özgürlüğü sorunu basit değildir. Kurmacanın, tarihin zorlayıcılarına –belgesel kanıtta özetlenen zorlayıcılara– nazaran özgürlüğü, kurmacanın özgürlüğüne ilişkin son sözü meydana getirmez. Onun sadece kartezyen unsurundan ibarettir: İmgesel krallıktaki özgür seçim. Ama, ima edilen yazarın okura iletmeye heveslendiği dünya görüşünün kurmacaya hizmeti, özgürlüğün Spinozacı unsurunu ifade eden daha incelmiş zorlayıcıların kaynağıdır: Yani, içsel mecburiyet. Belgesel kanıtın dışsal zorlayıcılığı*ndan* özgür olan kurmaca, kendini yine kendi dışına fırlattığı kadar, o zorlayıcılıkla içsel bir surette bağlanmıştır: "...*-dan* özgür". Sanatçı kendisini ...*-dan* özgür kılmalıdır. Durum bu olmasaydı, bir Van Gogh'un ve bir Cézanne'ın özel yazışmalarının ve günlüklerinin tanıklık ettiği gibi, sanatsal yaratıcılığın endişeleri ve ıstırapları nasıl açıklanırdı? Böylece, sanatçının can kattığı dünya görüşüne en mükemmel şekli *verme* olan yaratmanın sert yasası, tarihçinin ve tarih okurunun ölüler karşısındaki borcuna tıpatıp karşılık gelir.[60] İma edilen yazardan kaynaklanan ikna stratejisinin okura *dayatmaya* çalıştığı şey kesinlikle, anlatıcının dünya görüşünü destekleyen inancın –söz edimleri kuramının söz dağarcığında "edimsözel güçler" denen– *gücü*dür. Burada paradoks, imgesel çeşitlemeler yapma *özgürlüğü*nün ancak bir dünya görüşünün *zorlayıcı* gücü kılığında iletilmesidir. Yaratıcı sürece içsel olan, özgür-

60 İzleyen bölümde, *Zaman ve Anlatı III*'ün üçüncü kısmının dördüncü bölümünde konuya dahil ettiğimiz anlatı sesi kavramını destek alarak, bu benzerliğe, onu pekiştirmek üzere tekrar döneceğiz.

lük ile zorlama arasındaki diyalektik, Jauss'un yukarıda *poiesis*, *aisthesis*, *katharsis* üçlüsüyle karakterize ettiği yorumbilimsel süreç boyunca böylece aktarılır. Üçlünün son unsuru, zorlayıcı bir özgürlükle zorlamadan kurtarılmış bir özgürlüğün bu paradoksunun, içinde yüceldiği unsurla aynıdır. Açık kılma ve arındırma anında, okur kendine rağmen özgür kılınır. Metnin dünyası ile okurun dünyası arasındaki karşılaşmadan, metnin beklenti ufuklarıyla okurun beklenti ufuklarının bileşiminin ona sadece sallantılı bir barış getirdiği bir kavga oluşturan, bu paradokstur.

İkinci bir diyalektik gerilim de bizzat okuma işleminin yapısından ileri gelir. Bu fenomenin yalın bir betimini sunmak gerçekten imkânsız göründü. İma edilen yazar kutbundan ve onun ikna stratejisinden hareket etmek, sonra da, okuru hem zorlayan hem de onu özgür kılan, okumaya ilişkin bir ön kayıtlamanın belirsiz bölgesini katetmek, sonundaysa yapıtı ve okuru bir sinerji ilişkisine sokan bir alımlama estetiğine erişmek gerekti. Bu diyalektik, bize geçmişin maziliği muammasınca tetiklenen temsil edicilik ilişkisini vurguluyor gibi görünen diyalektikle karşılaştırılmaya değerdir. Temsil edicilik kuramının unsurlarıyla okuma kuramının unsurları arasında tıpatıp bir benzerlik aramak kesinlikle söz konusu değildir. Buna rağmen, okumanın diyalektik kuruluşu, Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in diyalektiğine yabancı değildir.[61] Böylece, kurmacanın retoriği, cezbetme manevrasıyla okuru kendisiyle *özdeş* kılmaya kalkışan ima edilen yazarı sahneye sürer. Ama, metinde ön kayıtlanmış yerini keşfeden okur kendini cezbedilmiş değil de ürkütülmüş hissettiğinde onun için geriye kalan yegâne çare metne *mesafeli* durmak ve metnin açığa çıkardığı beklentilerle, gündelik hayhuya kapılıp giden birey haliyle ve bütün bir okuma geleneğince biçimlendirilmiş kültürlü kitleye mensup haliyle kendi beklentileri arasındaki *farkın* en keskin idrakine varmaktır. Aynı ile Başka arasındaki bir salınımın

61 Başka bir yerde kendine-mal etme ile yabancılaştırma arasındaki bir diyalektiği betimledim; bkz. "La tâche de l'herméneutique", F. Bovon et G. Rouiller (ed.), *Exegesis: Problèmes de méthode et exercises de lecture* içinde, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, s. 179-200.

ancak Gadamer ve Jauss tarafından ufukların bileşimi olarak karakterize edilen ve de okumanın ideal-tipi kabul edilebilecek işlem yoluyla üstesinden gelinir. Anlaşılmazlık ve yabancılaşma alternatifinin ötesinde, yazıyla okumanın amaç birliğine girmesi, metin tarafından yaratılan beklentilerle okumanın getirdiği beklentiler arasında, tarihsel geçmişin temsil edicilik ilişkisinin, onda doruğa çıktığı ilişkiyi hatırlatmaması söz konusu olmayan *benzeştirici* bir ilişki kurma eğilimindedir.

Okuma fenomeninin, diyalektikle eşit oranda üretken bir diğer dikkat çekici özelliği, yeniden-biçimlendirme işlemindeki *iletilebilirlik* ile *gönderme yapılabilirlik* [*référentialité*] arasındaki bağlantıya (bu kelimeyi kullanmakta hâlâ sakınca yoksa, kendine mal edilen ihtiyatla birlikte) ilişkindir. Soruna iki ucun birinden girilebilir: Öyle ki birinci ciltteki *mimesis*-III'ün taslağında söylediğimiz gibi, bir alımlama estetiğinin gönderme sorununu konuya dahil etmeksizin iletişim sorununu –iletilmiş olan şeyin son kertede, bir yapıtın anlamının ötesinde, yansıttığı dünya olması ve onun ufkunu oluşturduğu ölçüde– konuya dahil edemeyeceği söylenecektir;[62] ama, tersi bakımından, yapıtın alımlanmasının ve Gadamer'in metnin "şey"i diye adlandırmayı sevdiği şeyin karşılanmasının ancak bu alımlamaya ve bu kabule *tarihsel* bir boyut katan bir okumalar zincirinde kaydedilmesi koşuluyla okuma ediminin katışıksız öznelliğinden söküp atıldığı söylenebilir. Okuma edimi böylece, birtakım uygun şartlarda, bizim büyük yapıtlarda teşhis ettiğimiz kural koyuculuk ve kanonik olma tarzını –ki bunlar, bağlamından arındırılmaya ve en çeşitli kültürel şartlarda yeni bir bağlama oturtulmaya asla son vermedi– açıp seren, okuyan bir toplulukta içerilir. Bu vesileyle Kant estetiğinin merkezî bir konusunu, yani iletilebilirliğin, beğeni yargısının içsel bir bileşenini meydana getirdiğini tekrar görüyoruz. Muhakkak ki Kant'ın *a priori* talep ettiği bu evrensellik tarzını, refleksiyona dayalı yargı yararına değil, tam tersine, metinde sorguladığımız "bizzat şey" yararına kay-

62 *Zaman ve Anlatı* I, s. 138. İletilebilirlik ile olanca genelliğinde alınmış haliyle *göndergesellik* arasındaki koparılamaz ilişkiyi Francis Jacques'tan daha iyi hiç kimse açıklamadı; bkz. *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979; *Dialogiques II, l'Espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985.

dediyoruz. Ama, W. Iser gibi söylenirse bu "çağrı yapısı" ile bir birlikte-okumanın karakteristik *iletilebilirliği* arasında, kurmaca yapıtlara bağlı bir yeniden-biçimlen[diril]iş gücünde içsel biçimde kurucu olan bir karşılıklı ilişki kurulur.

Son bir diyalektik de bizi beşinci bölümün eşiğine götürür. Bu diyalektik, antitez kabilinden değilse de, okuma tarafından üstlenilmiş olan en azından "ıraksak" iki role ilişkindir. Bu diyalektik, sırasıyla eylemin akışında bir *kesinti* gibi ve eyleme bir *yeniden atılım* gibi görünür. Okuma hakkındaki bu iki bakış açısı doğrudan doğruya okumanın karşı karşıyalık işlevinden ve metnin imgesel dünyası ile okurun gerçek dünyası arasındaki ilişkiden ileri gelir. Beklentilerini, açılıp serilen bir metnin beklentilerine uyduran kişi olarak okur, göç ettiği kurmaca dünyanın gerçekdışılığı ölçüsünde, kendi kendine de gerçekdışılaşır; okuma o sırada, refleksiyonun mola yerinin ta kendisi olur. Buna karşılık, okumalarının öğrettiklerini, onların ön-okunurluğunu artırsın diye katan okur olarak ona göre okuma, durakladığı bir *yer*den başka bir şey değildir; katettiği bir *alan*dır.

Okumanın bu çifte statüsü, metnin dünyasıyla okurun dünyası arasındaki karşılaşmayı aynı anda hem bir *durum* [*stase*] hem de bir *gönderim* kılar.[63] Metnin beklenti ufkuyla okurun beklenti ufkunun, birbirine karışmaksızın bileşimiyle biçimlenen okumanın ideal-tipi, durum ile gönderimin kırılgan birliği içinde, yeniden-biçimlenişin bu iki unsurunu birleştirir. Bu kırılgan birlik, şu paradoksla dile getirilebilir: Okur okumada ne kadar gerçekdışılaşırsa, yapıtın toplumsal gerçeklik üzerindeki etkisi de o kadar derin ve uzun olacaktır. Bizim dünya görüşümüzü değiştirme şansı en yüksek olan da figüratifliği en az olan resim değil midir?

63 Durum olarak okuma ile gönderim olarak okuma arasındaki bu ayrım Jauss'un yazınsal yorumbilimine uygulanmasının rolüne dair değerlendirmesindeki tereddütlerini açıklar: Uygulama, estetik anlama ile özdeşleşmeye *durum* gibi eğilimlidir; tekrar okumada, gönderim olarak kendini ondan koparır ve arındırıcı etkilerini sergiler; o sırada, "durumların baskısına boyun eğmiş kalan diğer uygulamalara ve doğrudan eylem bakımından alınacak kararları dayatan zorlamalara bir düzelti" olarak işlev görür ("Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *age*, s. 133).

Bu son diyalektikten şu sonuç çıkar: Anlatı aracılığıyla zamanın yeniden-biçimlenişi sorunu anlatıda *düğüm*leniyorsa, *çözüm*ünü orada bulmaz.

5
Tarih ile Kurmacanın Kesişmesi

Bu bölümle birlikte, soruşturmalarımızın ilerleyişini baştan sona yöneten amaca, yani, tarih ile kurmaca arasındaki kesişme yoluyla böylece insan zamanı haline gelen zamanın *gerçek* [*effective*] yeniden-biçimlenişine erişiyoruz.[1] Vurgu ilk aşamada fenomenolojik zamanın aporilerine tarih ve kurmaca tarafından getirilen yanıtların *ayrışıklığına*, yani kurmaca tarafından açılıp serilen imgesel çeşitlenmeler ile tarih tarafından şart koşulan fenomenolojik zamanın kozmik zamana tekrar-kaydetmesi arasındaki karşıtlık üstüne konduğu halde –ve ikinci aşamada, tarihsel geçmişin temsil ediciliği ile metnin kurmaca dünyasının okurun gerçek dünyasına aktarılması arasında belirli bir *paralellik* belirdiği halde– şimdi dikkate alacağımız şey, tarihe ve kurmacaya, hatta yeniden-biçimlendirişin iki yordamının birbirini kapsayışına karşılıklı olarak vakfedilen iki çözümleme dizisi arasındaki *çakışmadır*.

Yönelmişlik hedeflerinin ayrışıklıklarının ağır bastığı bir alandan etkileşimin önem taşıdığı bir alana bu geçiş, önceki çözümlemelerle çoktan beridir hazırlanmıştı.

Öncelikle, kurmacanın zamanıyla tarihsel zaman arasında belirli bir eş-ölçülebilirlik, iki büyük anlatı tarzına –aporiler kadar içinde onu da barındırdığı– ortak bir konu alanı sunan

1 Daha önce açıklanan, kesişmeli göndermeden çok bileşik yeniden-biçimlenişten veya kesişimden söz etmeyi yeğlememin gerekçelerine tekrar dönmüyorum. Ama, ilk ciltte ortaya konan aynı sorunlar öbeği söz konusudur, bkz. *Zaman ve Anlatı III*, s. 113

fenomenoloji tarafından güvence altına alınmıştır. İlk aşamanın sonunda en azından, tarihin ve anlatının aynı güçlüklerden mustarip olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur; muhakkak ki güçlükler çözülmüş değildir, ama teşhis edilmiştir ve fenomenolojinin diline taşınmıştır. Ardından, okuma kuramı, tarih ile kurmaca arasındaki değiş-tokuşlar için ortak bir alan yarattı. Okumanın yalnızca yazınsal metinlerin alımlanmasıyla ilgilendiğine inanır gibi yaptık. Keza, romandan daha az tarih okuru değiliz. Her yazıcılık, dolayısıyla tarihyazıcılığı da okumanın genişletilmiş bir kuramına bağlıdır. Bundan, az önce anılan karşılıklı kuşatma işleminin merkezinde okuma olduğu sonucu çıkar. Bu bakımdan, tarihin ve kurmacanın *kesişim alanı* konusunda taslağını çıkardığımız çözümlemeler, okuma ediminin fenomenolojik unsuru olduğu genişletilmiş bir okuma kuramına bağlıdır. Tarihsel anlatıyla kurmaca anlatı arasındaki ıraksamadan yakınsama, öyle genişletilmiş bir okuma kuramında yapılır.

Geriye, yakınsamadan kesişime adım atmak kalır.

Tarih ile anlatının kesişiminden, onun gereği tarihin ve anlatının ancak, öbürünün yönelmişliğini ödünç alarak onların her birinin karşılıklı yönelmişliğini somutlaştırdığı epistemolojik olduğu kadar ontolojik de olan temel yapıyı anlıyoruz. Bu somutlaşma, anlatı kuramında, bizim *La Métaphore vive*'de eğretilemeli göndergeyi onun aracılığıyla karakterize ettiğimiz "... gibi görme" fenomenine karşılık gelir. Bu somutlaştırma sorununa en azından iki kez yaklaştık: İlk olarak, Hayden White'ın peşinden, tarihsel bilincin temsilinin olduğu haliyle geçmişle ilişkisini, benzeştiren önsezi kavramı yoluyla aydınlatmaya kalkıştığımızda; ikinci olarak da R. Ingarden'ınkine yakın bir bakış açısı içinde, okumayı, icra edilecek bir müzik parçasının notaları gibi değerlendirilen bir metnin gerçekleştirilmesi [*effectuation*] olarak betimlediğimizde. Bu somutlaştırmaya ancak, bir yandan tarih, zamanı yeniden-biçimlendirmek için kurmacanın bir şeklinden yararlandığı, diğer yandansa kurmaca da aynı amaçla tarihi kullandığı ölçüde erişilir. Bu karşılıklı somutlaştırma, "... *olduğunu tasarlamak*" formu altında figür kavramının zaferini belirtir.

1. Tarihin kurmaca haline getirilmesi

Tezin ilk yarısı, ispatlanması en kolay olanıdır. Yine de, onun menzili küçümsenmemelidir. Bir yandan, biçimlen[diril]iş zemini üzerinde tarihsel anlatıda hayalgücünün rolü hakkındaki ilk ciltte söylenmiş olan şeyleri sadece tekrarlamak söz konusu değilse, olmuş olduğu haliyle geçmiş hedefinde imgesel olanın rolü söz konusudur. Diğer yandan, "gerçek geçmiş" ile "gerçekdışı" dünya arasında bakışım noksanlığını göz ardı etmek katiyen söz konusu değilse, sorun tam olarak şudur: İmgesel olanın, ondaki "gerçekçi" hedefi zayıflatmadan "olmuş-olan" hedefine ne şekilde –ki kendi türünde tektir– katıldığını göstermek.

İmgesel olanın boş yeri, gözlemlenemez haliyle olmuş-olan ile aynı temel özellikle belirtilir. Ondan emin olmak için, olup bitmiş haliyle olmuş-olan konusunda önerdiğimiz ardışık üç yakınsama güzergâhını yeniden kurmak yeterlidir. Yakınsama arttığı ölçüde imgesel olanın payının da arttığı görülür. Tarihsel bilincin zamanın aporilerine yanıtını yerli yerine oturtmak için bizim de taraftar olduğumuz, tarihsel geçmişe dair en *gerçekçi* tezi ele alalım: Dedik ki tarih, anlatının zamanını evrenin zamanına *yeniden kaydeder*. Bu, tarihin, zamandizinini, zamanın –yerkürenin "tarihi", canlı türlerinin "tarihi", güneş sisteminin ve galaksilerin "tarihi" diye adlandırılan şeylerde ortak olan– tek merdivenine tabi kılması bakımından "gerçekçi" bir tezdir. Anlatının zamanının tek merdiven gereği evrenin zamanına bu kaydedilişi, tarihyazıcılığının göndergesel kipinin özelleşmişliğinde yer tutar.

Keza, imgesel olan, tam da en "gerçekçi" tez sayesinde, olmuş-olan hedefine ilk kez karışır.

Dünyanın zamanıyla yaşanan zaman arasındaki uçurumun, tarihsel zamanı düşünülür ve kullanışlı kılan özel birkaç *bağlayıcı*nın yapılandırılması sayesinde aşıldığı unutulmadı. Bu bağlayıcıların en üstüne yerleştirdiğimiz takvim, *gnomon*'un* yapısında yapıta döküldüğü daha önce görülen

* Güneş saati. (ç. n.)

aynı icat zekâsıyla ilişkilidir. Zaman hakkındaki çalışmasının[2] başında J. T. Fraser'ın kaydettiği gibi, *gnomon* adının kendisi, "kontrol etmek", "müfettiş", "usta" gibi eski anlamlarından bir şeyleri koruyorsa, bu, görünürde onca basit olan bu aygıtın yapısının kendisini düzenleyen bir yorumlama etkinliğinin onda yapıta dökülmesindendir; nasıl ki bir çevirmen, iki dilsel evreni böylece belirli bir dönüştürme ilkesiyle uyumlu olarak bir araya getiren, bir dilden bir diğerine süren çeviri işlemini gerçekleştiriyorsa aynı şekilde *gnomon* da dünya hakkındaki birtakım varsayımlarla uyumlu olarak iki süreci bir araya getirir. Süreçlerden biri güneşin hareketi, diğeri *gnomon*a danışan kişinin yaşamıdır; varsayım, güneş kadranının yapısında ve işleyişinde gizlidir (*age*, s. 3). Bize takvimi karakterize ediyor gibi gelen bu çifte aidiyet, burada şimdiden görülebilir. Güneş kadranı bir yandan insanın evrenine aittir; diğer yandan, gökbilimsel evrenin parçasıdır; gölgenin hareketi, insan iradesinden bağımsızdır. Ama, düşen gölgenin hareketinin zamanına göreceli işaretlerden türemesinin mümkün olduğu inancı olmaksızın bu iki dünya ilişkilendirilmiş olmayacaktır. Bu inanç insana, gölgenin, kendi ihtiyaçlarının ve arzularının ritmine uymasını beklemeksizin yaşamını gölgenin hareketlerine göre düzenleme imkânı sağlar (*age*, s. 4). Ama, andığımız bu inanç şu iki tür bilgiyi sunma yeterliliğindeki bir aygıtın *yapısında* cisimleşmeseydi, biçim kazanmayacaktı: Biri, gölgenin güneş kadranı üstündeki konumu aracılığıyla saate dair bilgi, diğeriyse öğle vakti gölgenin uzunluğu aracılığıyla yılın hangi mevsimi olduğu bilgisi. Saatlerin bölümlenmesi ve eşmerkezli eğriler olmaksızın *gnomon* okunamazdı. Olayların iki ayrışık akışını paralel hale getirmek, bütünlüğü içinde doğa hakkında genel bir varsayım oluşturmak, uygun bir aygıt yapmak; güneş kadranının okunmasına katılmış olan, ondan da J. T. Fraser'ın sözcükleriyle bir *göstergeleri okuma*, bir çeviri ve yorum oluşturan bunlardır. Göstergeleri okuma da, zamana dair iki bakış açısının *birlikte* düşünüldüğü zeminde *şematize edici* işlem olarak kabul edilebilir. Takvim konusunda söylediğimiz her şey,

2 J. T. Fraser, *The Genesis and Evolution of Time. A critic of Interpretation in Physics.* Amherst, The University of Massachusetts Press, 1982.

yakın terimler altında da betimlenebilecektir: Onda entelektüel işlemler kesinlikle alışılmadık şekilde daha karmaşıktır, özellikle de onları eş ölçülebilir kılmak bakımından, içerilen farklı periyodik olarak tekrarlanmalara uygulanan sayısal hesaplamalar; dahası, takvimin düzenlenişinin kurumsal ve nihayet siyasal karakteri onun gökbilimsel veçhesiyle, yüksek düzeyde toplumsal veçhesinin bağlılaşımının bireşimsel karakterini vurgular. Duvar saatiyle takvim arasında bulunabilen bütün farklılıklara rağmen, takvimi *okumak*, güneş kadranının ve duvar saatinin okunmasıyla karşılaştırılmaya uygun olan, göstergelerin bir yorumlanması olarak kalır. Bir periyodik tarihler sistemi temelinde, kesintisiz bir takvim, *şimdinin* izini ve de ima yoluyla geçmişin ve geleceğin izini taşıyan bir olaya tarih, yani mümkün olan bütün tarihler sisteminde *herhangi* bir yer tahsis etme imkânı verir. Bir olayın tarihlendirilmesi böylece, onun vasıtasıyla gerçek bir şimdinin herhangi bir an ile özdeşleştirildiği bireşimsel bir karakter sergiler. Üstelik, tarihlendirme ilkesi yaşayan bir şimdinin herhangi bir âna tahsis edilmesinden ibaretse, onun uygulanması, şu andaki bir şimdi "imiş gibi"nin, Husserl'in yeninden anımsanma formülüne göre, herhangi bir âna tahsis edilmesinden ibarettir; tarihlerin tahsis edildiği, gücül şimdilerdir, *imgelenen* şimdilerdir. Böylece, ortak hafıza tarafından biriktirilen bütün anılar, onların takvim zamanına tekrar kaydedilmesi sayesinde *tarihlendirilmiş* olaylar haline gelir.

Benzer bir akıl yürütmenin anlatısal zamanla evrensel zaman arasındaki diğer bağdaştırıcılara uygulanması kolay olacaktır. Nesiller silsilesinde aynı zamanda hem biyolojik bir veri hem de Husserlci anlamda yeniden anımsanmanın bir protezidir. Atalara dair anılar zinciriyle anımsamanın menzilini uzatmak ve hayalgücü yoluyla bu geriye gidiş hareketini uzatarak zamanda daha gerilere gitmek daima mümkündür; her bir kimse için kendi zamansallığını, takvim zamanının ama az ama çok mecbur kalınan yardımıyla, nesiller silsilesinde konumlandırmanın mümkün olduğu gibi. Bu bakımdan, çağdaşlar, öncekiler ve arkadan gelecekler ağı, daha biyolojik olan nesiller silsilesi fenomeniyle, daha bir zihinsel olan çağdaşlar,

öncekiler ve arkadan gelecekler âleminin yeniden kurulması fenomeni arasındaki ilişkiyi –terimin Kantçı anlamında– *şematize eder*. Bu âlem üçlüsünün *karma* karakteri ondaki imgesel karakterin altını çizer.

Tarihsel zamanın düzenlenişine mührünü vuran, bağdaştırıcıların *imgesel* karakteri doruk noktasına, çok açıktır ki iz fenomeninde yükselir. Bu imgesel dolayım, *etki-gösterge* olarak bizzat izin karma yapısı tarafından ön varsayılır. Bu karma yapı, bırakılan emare olarak ize uygulanan nedensel türde çıkarımlar ile, geçmişteki bir şey değerinde olan mevcut şey olarak izin işaret edici karakterine bağlı yorumlama etkinliklerinin bileşime girdiği sentetik bir etkinliği kısa yoldan ifade eder. Nakletmek fiilinin iyi ifade ettiği bu bireşimsel etkinlik de *gnomon*'un ve takvimin kökenindekiler kadar karmaşık işlemleri özetler. İzi, deyim yerindeyse ondan, yaşanmış zamanın (bir şimdi ile birlikte zaman) katışıksız olarak ardışık bir zamana (şimdi olmaksızın zaman) yeniden-kaydedilmesinin nihai varsayımını meydana getirmek için dolayımlayan ve şematize eden, kesinlikle, saklama, seçme, bir araya toplama, danışma, en sonunda da arşivlerin ve belgelerin okunması etkinlikleridir. İz, belge fenomeninden veya arşiv fenomeninden daha radikal bir fenomense, tersinden bakıldığında izi tarihsel zamanın güncel bir işleyicisi kılan, arşivlerin ve belgelerin incelenmesidir. İzi aracı kılan ve şematize eden etkinliklerin imgesel karakteri, bir kalıntının, bir fosilin, bir arkeolojik harabenin, müzedeki bir sikkenin, bir anıtın yorumlanmasına eşlik eden düşünce çalışmasında tanıklıkta bulunur: Onlara iz değeri, yani etki-gösterge değeri ancak, yaşam bağlamını, toplumsal ve kültürel çevreyi, kısacası Heidegger'in daha önce anılan açıklamasına göre, deyim yerindeyse kutsal emanetler etrafında bugün *var olmayan dünyayı zihinde biçimlendirerek* atfedilebilir. Ama, burada *zihinde biçimlendirmek* ifadesiyle, takip eden çözümleme çerçevesi içinde kuşatılması daha kolay olan imgesel bir etkinliğe yanaşıyoruz.

İmgesel olanın dolayım rolü, yaşanan zamanın kozmik zamana yeniden kaydedilmesi konusundan (bölüm I) geçmişin maziliği (bölüm II) konusuna geçtiğimizde gerçekten de artar.

Bir yandan, tarihçinin kendiliğinden "gerçekçiliği" hassas ifadesini, temsil kavramından kesin olarak ayırdığımız çetin bir kavram olan temsil edicilikte [temsil gücünde] buldu. Bu kavramla, geçmişte kalmış bugünle *yüz yüze*, hedeflediği tarihsel söylem üzerinde hak iddiasını –bunlar tekrar-inşalar olmayı dilediği ölçüde bütün tarihsel inşalar bakımından teşvik etme ve düzeltme gücünü dile getirmek– istedik. Olmuş olduğu haliyle geçmişin bu hakkını, ona, ölülere karşı bizim bir borcumuz fikrini karşılık getirerek bizzat vurguladım. Diğer yandan, bu yüz yüzeliğin ele avuca gelmeyen, buna karşın zorlayıcı karakteri bizi, Aynı, Başka ve Benzeşen kategorilerinin muammayı, onu çözmeksizin yapılandırdığı bir mantık oyununa sürükledi. Keza, imgesel olan, bu mantık oyununun her aşamasında, temsil ediciliğe zorunlu hizmetkâr olarak kendini zorla kabul ettirir ve "zihinde ...-dığını biçimlendirmek"ten ibaret olan işleme bir kez daha yaklaşır. Tarihsel hayalgücü ve canlandırma arasındaki içsel birliğin Collingwood'da Aynı'nın sözcüsü olarak alınışı ihmal edilmedi. Bu birlik *telos*'tur, tarihsel hayalgücünün hedefi ve şahikasıdır; tersinden bakıldığındaysa canlandırmanın *organon*'udur. Geçmişin temsil ediciliğinde geride kalmış unsuru dile getirmek için Aynı kategorisinden Başka kategorisine geçilsin, başkalığın sözle anlatılamayanda yok olup gitmesini imgesel olan yine de önler. Yabancı başka, duygudaşlıkta ve hayalgücünde Aynı'nın Başka'ya hep herhangi bir aktarımı yoluyla bana yakın hale gelir. Bu bakımdan, Husserl'in *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'da eşleme (*Paarung*) işlemine ve bunu destekleyen benzeştirici çıkarıma ayırdığı çözümleme burada kusursuz şekilde yerine oturur. Üstelik orada, Dilthey'in anlamaya dayalı sosyolojisinin merkezî temasını, yani her tarihsel zekânın, bir öznenin sahip olduğu kendini yabancı bir ruhsal yaşama taşıma kapasitesinde köksaldığı temasını korur. Gadamer bunu tin tini anlar diye yorumlar. Husserl'in ve Dilthey'in iki tematiğini tek bir tematik halinde kurmak üzere Benzeşen'e geçişi ve de Ranke'den alınma ifadeye, Hayden White ile birlikte, bütün pozitivizmden uzak, kabul edilebilir bir anlam vermek için mecazbilgisine bu başvuruyu meşru kılan da bu benzeştirici aktarımdır: Geçmişi bilmek *wie*

es eigentlich gewessen (gerçekte meydana geldiği haliyle geçmiş). Paradoksal biçimde *eigentlich*'i dengeleyen *wie*, o durumda sırasıyla eğretileme olarak, düzdeğişmece olarak, kapsamlayış olarak ve ironi olarak yorumlanan "-dığı haliyle"nin mecazbilgisel değerini alır. Hayden White'ın tarihsel imgelemin "temsil edici" işleyi diye adlandırdığı şey, hayalgücünün, onun aracılığıyla vizyoner kılındığı "...-dığını zihninde biçimlendirme" edimine bir kez daha yaklaşır: Geçmiş, orada olsaydım göreceğim, görgü tanığı olacağım şeydir; nasıl ki sizin onları göz önünde bulundurduğunuz yerden algılıyor olsaydım şeylerin diğer tarafını görecek idiysem. Böylece mecazbilgisi, temsil ediciliğin imgesel olanı haline gelir.

Geriye, tarihlendirilmiş geçmişten (bölüm I) ve yeniden inşa edilmiş geçmişten (bölüm III) yeniden-biçimlen[diril]en geçmişe tamamlayıcı bir adım atmak ve de bu *biçim kazandırılmışlık* [*figurativité*] mecburiyetine yanıt veren imgesel olanın *kipliğini* [*modalité*] belirlemek kalır. Bu bakımdan, buraya kadar sadece, yeniden-biçimlendirme çalışmasında imgesel olanın dolaylı yerini belirttik.

Şimdi de bunların nasıl, bu imgesel dolayımları zenginleştirmeyi sağlayan, *bir tek kurmaca anlatı yoluyla açık kılınan*, imgesele ait çizgiler olduğunu ve de bu itibarla, kesin bir dille söylenirse kurmacanın ve tarihin zamanın yeniden-biçimlen[dirilmesi işinde kesişmesinin nasıl gerçekleştiğini söylemek gerekir.

"... olduğunu tasarlama" [*se figurer que* ...] ifadesine zemin hazırlarken bu çizgileri ima ettim. Bu çizgilerin hepsi, geçmişin hedefine, yarı-içgörüsel bir boşluk tamamlama sunma ortak özelliğine sahiptir. İlk kiplik, "gibi görme"nin eğretilemeli işlevinden doğrudan ödünç alınmış bir şeyden ibarettir. Metaforun kırık göndergesinin, zamanın tarih aracılığıyla yeniden-biçimlen[diril]işine sağladığı bu yardımı kabul etmeye epeydir hazırlandık. Tarihin yazılmasının tarihsel bilgiye dıştan katılmadığını, onunla yekvücut olduğunu kabul ettiğimizden beri, tarihin, yazınsal (edebî) gelenekten alınan olayörgüleştirme tiplerini, tarihin yazılmasında *taklit ettiğini* de aynı şekilde kabul etmemizin önünde hiçbir engel yoktur. Örneğin

Hayden White'ın Northtrop Frye'dan trajik olan, komik olan, romansı olan, ironi vb. kategorileri ödünç aldığını ve bu yazınsal türleri retorik geleneğin mecazlarıyla eşleştirdiğini gördük. Keza, tarihin yazından ödünç aldığı bu şeyler, kompozisyon düzlemiyle, yani biçimlendirilme anıyla sınırlanmış olmayacaktır. Ödünç alma, tarihsel hayalgücünün temsil işlevine de ilişkindir: Olayların falan zincirlenişini trajik olarak, komik *olarak* vb. görmeyi öğreniriz. Belgesel aşama kaydetme sürecinin buna rağmen tam anlamıyla bilimsel güvenilirliği zedelediği bazı büyük tarihsel yapıtları kalıcı kılan, o yapıtların poetika ve retorik sanatlarının geçmişi *görme* tarzlarına kesinlikle uyumlu karakteridir. Aynı yapıt böylece büyük bir tarih kitabı ve hayranlık verici bir roman olabilir. Şaşırtıcı olan şudur ki tarihle kurmacanın bu iç içe geçmişliği, tarihin temsil ediciliğini azaltmaz, onu icra etmesine katkıda bulunur.

Kurmacanın bu etkisi ayrıca, şayet şöyle dile getirilebilirse, okuma kuramlarını gözden geçirişimizde andığımız değişik retorik stratejilerce çoğaltılmış bulunur. Bir tarih kitabı, bir roman *gibi okunabilir*. Böyle yaparak, anlatı sesi ile ima edilen okur arasındaki suç ortaklığı ilişkisini kuran okuma antlaşmasına girilir. Bu antlaşma gereği okur gardını indirir. Güvensizliğini iradî olarak askıya alır. Güven duyar. Tarihçiye, ruhları bilme hakkını çok fazla tanır. Bu hak adına, eski tarihçiler kahramanlarının ağzına, belgelerin güvence vermediği, sadece akla yakın kıldığı türedi söylemler koymakta tereddüt etmiyordu. Modern tarihçiler, kelimenin tam anlamıyla bu hayalci akınlara artık izin vermiyor. Amaçların ve araçların belirli bir hesabını yeniden gerçekleştirmeye, yani yeniden düşünmeye çabaladıkları andan itibaren daha incelikli formlar altında romansı dehaya daha az da başvurmazlar. Tarihçi öyleyse bir durumu "betimleme"yi, bir düşünce akışını "sergileme"yi ve buna bir iç söylemin "canlılığı"nı vermeyi kendine yasaklamaz. Bu bakımdan, *lexis* kuramında Aristoteles tarafından söylemin altı çizilen bir etkisini tekrar görürüz: *Retorik*'e göre, "belagat" ya da "söyleyiş", "göz önüne serme" ve böylece de "gösterme"[3] vasfına sahiptir. Böylece, kendine

3 *La métaphore vive*, bölüm I.

benzeten eğretilemeyle mesafe koyan ironi arasındaki evliliği yasaklamayan basit "gibi-görme"nin ötesine adım atılır. Burada, sanıyı tanımlayan "doğru-saymak", mevcudiyet halüsinasyonuna yenik düşer.

Kurmacanın ve söyleyişin bu çok özel etkisi, tarihçinin öte yandan kendi çıkarı için gerçekleştirdiği ve okuruna iletmeye kalkıştığı hassas kurnazlıkla muhakkak çatışmaya girer. Ama, bazen de bu kurnazlıkla, estetik düzen içinde yanılsamanın ondan doğduğu külyutmazlığın iradî olarak askıya alınması arasında tuhaf bir suç ortaklığı kurulur. Michelet'nin Fransız İhtilali resmini, onda hareketin tarihten kurmacaya doğru değil de, kurmacadan tarihe doğru ters yönde aktığı Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ıyla kıyaslanabilir bir yazınsal yapıt kılan bu talihli birliği karakterize etmek için *denetimli yanılsama*dan seve seve söz edeceğim.

Tarihin kurmacalaştırılmasının, onun temsil edicilik hedefini hükümsüz kılmaktan uzak, onda olmayan boşlukları tamamlamayı ona kazandıran ve söyleyeceğim koşullar içinde ondan otantik olarak beklenen son bir kipliğini [*modalité*] teklif ediyorum. Tarihsel bir topluluğun, onlarda bir başlangıç veya köklenme gördüğü için dikkat çekici saydığı bu olayları düşünüyorum. İngilizcede *"epoch-making"* denilen bu olaylar özel anlamlarını, incelenen topluluğun özdeşlik/kimlik bilincini, anlatısal özdeşliğini/kimliğini ve aynı şekilde onun üyelerinin anlatısal özdeşliğini/kimliğini kurma veya pekiştirme gücünden alır. Bu olaylar, gerek hararetli anma törenlerinde gerekse telin, kınama, esefle anma, teessür, hatta özür dilemeye davet etme törenlerinde, hayli etik yoğunluğu olan duygular uyandırır. Tarihçi olarak tarihçi, bu duygulardan kaçınmasıyla saygınlık kazanır; bu bakımdan, François Furet'nin Fransız İhtilali üzerine açıklamaların ve yorumların verimli bir tartışma önünde engel oluşturan anma ve lanetleme hakkındaki eleştirisi geçerli kalır.[4] Ama, Auschwitz gibi bize daha yakın olaylar söz konusu olduğunda, daha iyi anlamak ve açıklamak için mesafe koymanın önem taşıdığı bir geçmişin tarihinin gelişimine belki uygun düşen etik yansızlaşma türü ne müm-

4 *Zaman ve Anlatı* II, 222.

kün ne de istenir gibidir. Burada, İncil'de –daha net söylenirse Tesniye'de– yer alan bir sözcük kendini dayatır: *Zakhor* (*hatırla!*); bu sözcük zorunlu olarak tarihyazımına bir çağrıyla özdeşleşmez.[5]

Önce, et yememe kuralının –hatırasını saygıyla anma törenine uygulandığında– telin ve teessür törenine uygulanmasından, kutlama isteğimizin Hegel'in büyük tarihsel insanlar diye adlandırdığı kimselerin yüksek işlerine daha memnuniyetle yönelmesi ölçüsünde ve de hükmetmeyi meşrulaştırmaktan ibaret olan ideolojinin bu işlevine bağlı olması ölçüsünde daha fazla belirttiğini kabul ediyorum. Her ne kadar hayranlığın, yüceltmenin, minnettarlık düşüncesinin tasfiye edilmesini imkânsız ve pek az istenir buluyorsam da hatırasını saygıyla anma törenini kuşkulu kılan, onun galiplerin tarihiyle yakın ilişkisidir. *Tremendum fascinosum*, R. Otto'nun da istediği gibi, kutsalın duygusal çekirdeğini oluşturuyorsa, kutsal hissi, tarih hissinin iptal edilemeyen bir boyutu olarak kalır.

Ama, *tremendum*'un bir başka şekli daha vardır: Nedeni, savunulmaya değer olan *tremendum horrendum*. Bu savunmaya, kurmacanın hangi kârlı yardımda bulunduğunu göreceğiz. Nefretin, yüceltmenin olumsuzu olması gibi, korku da hayranlığın olumsuzudur. Korku, *asla unutulmaması* zorunlu olan olaylara ilişkindir. Kurbanların tarihinin en üst etik dürtüsünü oluşturur ("Yenilenlerin tarihi" demektense kurbanların tarihi demeyi yeğliyorum: Zira yenilenler kısmen, başarısız olmuş egemenliğe adaydır). Auschwitz kurbanları, tarihin bütün kurbanlarının hafızamızdaki yakın elçileridir. Kurbanı olma, Aklın hilesinin katiyen meşru kılmayı başaramadığı ve daha ziyade tarihin her *teodise*'sinin skandalını gösteren bu "tarihin diğer yüzü"dür.

Korkunç olanın bu anısında kurmacanın rolü, hayranlığınki gibi, korkunun, açık birliğinin [*unicité*] önem taşıdığı olayları

5 Yosef Hayim Yeruschalmi, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*'de (Seattle - Londra, University of Washinton Press, 1982), Yahudilerin, Tesniye'deki "hatırla"ya sadık kalmaları ve modern dönemde tarihsel araştırmaya girişleri büyük oranda Yahudi olmayanların kültürünü benimsemelerinin bir sonucu olduğu ölçüde, âlimane tarihyazıcılığını asırlar boyunca ihmal edebildi.

hedef alma gücünün bir bağlaşığıdır. Demek istiyorum ki hayranlık gibi korku da tarihsel bilincimizde özel bir bireyleşim [*individuation*] işlevi görür. Bireyleşim ne bir özelleşme mantığına ne de Paul Veyne'in Pairente[6] ile paylaştığı bir bireysellik mantığına katılmaya uygundur. Bu mantıksal bireyleşimle ve de benim daha önce bahsettiğim zaman aracılığıyla bireyleşimle bağlantısında *biricik şekilde biricik* olaylardan memnuniyetle söz edeceğim. Bireyleşimin diğer her biçimi, yeniden bağlayan açıklama çalışmasının öteki tarafıdır. Korku karşılaştırılamaz kılarak, karşılaştırılamaz şekilde biricik, biricik şekilde biricik kılarak tecrit eder. Korkuyu hayranlığa katmakta ısrar ediyorsam, bu, bize yaratmanın taşıyıcısı görünen her şeyin üstüne onun aracılığıyla gittiğimiz duyguyu tersine çevirdiğindendir. Korku tersine çevrilmiş yüceltmedir. Holokost'tan bu bakımdan olumsuz bir vahiy, bir anti-Sîna olarak söz edilebilmiştir. Yeniden bağlayan açıklama ile tecrit eden korku arasındaki çatışma burada doruğa çıkar; bununla birlikte, bu örtük çatışmanın, olayı açıklamada eriten bir tarih ile düşünmeyi düşünülemez olandan muaf tutacak, katışıksız şekilde duygusal bir tepki arasında yıkıcı hiçbir dikotomiye yol açması gerekmez. Daha çok tarihsel açıklamayı ve korku yoluyla bireyleşimi biriyle yüceltmek önemlidir. Tarihsel olarak ne kadar açıklarsak o kadar az hoşnut oluruz; korkuya ne kadar kapılırsak o kadar anlamanın derdine düşeriz. Bu diyalektik, en son merci olarak, bugünden bakıp geçmişi bilmeyi [*rétrodiction*] tekil bir nedensel içerim kılan tarihsel açıklamanın kendi doğasına güvenir. Burada dile getirilen şu inanç otantik biçimde tarihsel açıklamanın tekilliğine dayalıdır: Tarihsel açıklamanın ve olayların, hayranlık veya yüceltme yoluyla olduğu gibi korku yoluyla bireyleşimi, karşılıklı olarak anti-tez kabilinden kalamaz.

Kurmaca, hayranlık yoluyla olduğu kadar korku yoluyla bu bireyleşimin, hangi itibarla bir bağdaşığıdır?

Kurmacanın sahip olduğu ancak eleştirel yabancılaştırmayla denetlenen bir mevcudiyet yanılsaması uyandırma gücünü yeniden görüyoruz. Bu güç burada hâlâ "gözler önüne

6 *Zaman ve Anlatı* II, s 138.

sererek betimleme"nin temsil edici imgeselliğine aittir. Yeni olgu şudur ki denetlenen yanılsama ne hoşa gitmeye ne de eğlendirmeye yöneliktir. Hayranlık uyandırıcı olan kadar, korkunç olan yoluyla da gerçekleştirilen bireyleşimin hizmetindedir. Özel olarak dikkat kesildiğimiz korkunç olan yoluyla bireyleşim, duygu olarak ne kadar üst düzeyde ve derin olursa olsun, kurmacanın yarı-içgörüselliği olmaksızın kör kalacaktır. Kurmaca, korkutan anlatıcıya gözler verir. Görmek ve ağlamak için gözler. Holokost hakkındaki yazın'ın şu anki durumu, onu geniş biçimde doğrular: Ya kadavraların hesaptan düşülmesi ya kurbanlar miti. İkisi arasına, yazılması (imkânsız değilse de) güç, tekil ve nedensel suç isnat etme kurallarına uygun bir tarihsel açıklama eklenir.

Böylece kurmaca, tarihle karışım haline getirilerek, tarihi, ikisinin *destan*da ortak olan kökenine geri götürür. Daha kesin olarak söylenirse, destanın hayranlık uyandırıcı olan boyutunda yapmış olduğu şeyi, kurbanlar miti korkunç olan boyutunda yapar. Bu destan olumsuz bir şekilde, halk silsilesinde ıstırabın anısını muhafaza eder; nasıl ki destan ve tarih başlangıçlarında kahramanların bir günlük zaferlerini kalıcı şöhretlere dönüştürdüyse. Her iki durumda da kurmaca, unutulmaz olanın hizmetine girer.[7] Tarihyazımına, hafızayla denk tutulma imkânı sağlar. Zira tarihyazıcılığı, onu sadece merak teşvik ettiğinde hafızasız olabilir. Tarihyazımı o sırada egzotizme kayar ki öğrettiği Roma tarihi için Paul Veyne'in haklı olarak öne sürdüğü gibi bunda kınanacak hiçbir şey yoktur. Ama, belki unutulmaması gereken suçlar, ıstırabı anlatıdan daha az intikam çığlıkları atan kurbanlar vardır. Bir tek unutmama iradesi bu suçların *bir daha asla* geri gelmemesini sağlayabilir.

7 Hannah Arendt'in anlatı ile kurmaca arasındaki bağlantıya dair güzel çözümlemelerine bir kez daha katılıyorum: İnsani şeylerin kırılganlığı karşısında, anlatı, eylemin "kim"ini meydana çıkarır, onu kamuoyunun egemenliğinin ortaya çıktığı alanda açığa çıkarır, ona anlatılmaya değer bir tutarlılık verir ve en sonunda onun ününün ölümsüzlüğünü güvence altına alır (*The Human Condition*, Fr. çev., s. 50, 97, 173-174, 181 *vd.*). Hannah Arendt'in tarihten muzdarip olan kimseleri, tarihi yapan kimselerden asla ayırmamış olması ve hatta eyleme dair büyük bölümün açış sözü olarak şair Isak Dinesen'ın şu dizesini koymuş olması şaşırtıcı gelmeyecektir: *"All sorrows can be borne, if you put them into a story or tell a story about them"* (*age*, s. 175).

2. *Kurmacanın tarihsileştirilmesi*

Kurmaca, kendi yönünden, tarihin söyleyegeldiğimiz karakterleri yoluyla, geçmişin temsil edicilik hedefinin hizmetindeki belirli bir *kurmacalaştırılmaya* çağrıda bulunmasındaki gibi, *tarihsileştirilmesini* destekleyen çizgiler sunar mı?

Burada, kurmaca anlatının tarihsel anlatıyı belirli bir şekilde *taklit ettiği* varsayımını inceleyeceğim. Diyeceğim ki neyi olursa olsun anlatmak, onu *geçmiş gibi* anlatmaktır. *Geçmiş gibi* anlatmak, anlam-anlatıda [*signification-récit*] ne derece esastır [aslîdir]?

Bu *geçmiş gibi*'nin her anlatıya verdiğimiz anlamın bir parçası olduğunun ilk belirtisi kesin bir şekilde dilbilgisel düzendir. Anlatılar geçmiş zamanda anlatılır. Masalda "bir varmış bir yokmuş..." anlatıya girişi belirtir. Bu ölçütün *Tempus*'ta Harald Weinrich tarafından reddedildiğini muhakkak ki bilmiyor değilim. Bu yazara göre fiil zamanlarının düzenlenişi ancak onlardan, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kesitlere bölünüşüne bağlı belirlenimler ayrıştırılırsa anlaşılır. *Tempus*, *Zeit*'a hiçbir şey borçlu değildir. Fiil zamanları sadece, dinleyeni sözlü bir iletiyi alımlamaya ve belirli bir şekilde kodunu çözmeye davet eden konuşan kişi tarafından ona yöneltilmiş işaretler olacaktır. Fiil zamanlarının iletişim bakımından bu yorumlanışını daha önce inceledik.[8] Burada bizi ilgilendiren, ilk ayrımı yöneten "düzsöz durumu"dur; çünkü bu, Weinrich'e göre anlatmak (*erzählen*) ile yorumlamak (*besprechen*) arasındaki karşıtlığı düzenler. Anlatmayı düzenleyen zamanlar (Fransızcada basit geçmiş zaman, şimdiki zamanın hikâyesi, hikâye bileşik zaman, şart kipi) tam olarak zamansal hiçbir işleve sahip olmayacaktır; okuru uyarmaya yarayacaktır: Bu bir anlatıdır! Anlatıya uygun düşen tavır sadece, gerilimin, yoruma girişte bir bağlanışın [angajmanın] tam tersine, rahatlama, bağlanmama olacaktır. Basit geçmiş zaman ve şimdiki zamanın hikâyesi böylece anlatının zamanları olacaktır; anlatı, ister gerçek ister kurmaca olsun, geçmiş olaylara şu ya da bu tarz-

8 *Zaman ve Anlatı III*, § 1.

da ilişkin olduğundan değil, bu zamanlar bir rahatlama tavrına yönelttiğinden. Hatırlanırsa, iletişimin ikinci eksenine, yani "düzsöz bakış açısı" eksenine göre, *geriye bakış* [*rétrospection*] ve *ileriye bakış* [*prospection*] belirticileri ve iletişimin üçüncü eksenine göre "vurgulama" belirticiler de öyledir. Sırası gelince de, bir zaman teorisinin kurmacada Weinrich'in yapıtına borçlu olduğu şeyi söyledim. *Tempus*'un ispatladığı şey, fiil zamanlarının, zamanın *çizgisel* temsilinden –ki okur ona şimdi, geçmiş ve gelecek bakımından dile getirilen yaşanmış zamanı yeniden bağlamada çok atiktir– son derece daha karmaşık bir sistem meydana getirdiğidir. Keza, zaman deneyiminin fenomenolojisi bizi, zamanın çizgisel olmayan çeşitli görünümleriyle ve bu çizgisel olmayan görünümlere bağlı olan geçmiş kavramının anlam(landırma)larına tanıdık kıldı. *Tempus* o andan itibaren, çizgisellikten farklı zaman kipliklerine göre *Zeit*'a yeniden bağlanmış olabilir. Gündelik yaşantının düzey kaybına uğrattığı veya iptal ettiği bu zamansal anlam(landırma)ların bazılarını taramak ve keşfetmek de kesinlikle kurmacanın işlevlerinden biridir. Ayrıca, geçmiş zaman kipinin [*le prétérit*], hiçbir zamansal anlam(landırma) olmaksızın sadece anlatıya girişe işaret ettiğini söylemek pek makûl görünmez. Anlatının, kurmaca bir geçmiş gibi bir şeyle ilgili olduğu fikri bana daha verimli geliyor. Anlatı bir kopuş tavrına davet ediyorsa, bu, anlatının geçmiş zamanının, zamansal bir yarı-geçmiş olmasından değil midir?

Yine, yarı-geçmişten ne anlaşılabilir? Bu çalışmanın üçüncü cildinde, "Zamanla Oynanan Oyunlar"a dair çözümlemelerimin sonunda, bana burada ve şimdi en iyi meşrulaştırılmasını buluyor gibi gelen bir varsayım riskini göze aldım. Bu varsayıma göre, bir kurmaca anlatıda öykülenen olaylar, burada ima edilen yazarla, yani gerçek yazarın kurmaca bir kılık değiştirmesiyle özdeş sayabileceğimiz *anlatı sesi* için geçmiş olgulardır. *Onun için* vuku bulmuş olan şeyi anlatan, konuşan bir ses. Okumaya giriş, okur ile yazar arasındaki antlaşmaya, anlatı sesi[9] tarafından nakledilen olayların bu sesin geçmişine ait olduğu inancını eklemektir.

9 Anlatı sesi kavramı konusunda bkz. *Zaman ve Anlatı III*, üçüncü kısım, 4. bölüm.

Şayet bu varsayım geçerliyse, tarihin yarı-kurmaca oluşundaki gibi kurmaca da yarı-tarihseldir denebilir. Okurun "gözleri önüne" konan olayların yarı-mevcudiyetinin, canlı bir anlatı tarafından, içgörüselliğiyle, canlılığıyla, temsil ediciliğin paradokslarının betimlediği geçmişin maziliğinin zor karakterine eklenmesinden itibaren tarih yarı-kurmacadır. Kurmaca anlatı, aktardığı/anlattığı gerçek dışı olaylar, okura yönelmiş anlatı sesi için geçmiş olgular olduğu ölçüde yarı tarihseldir; bu bakımdan geçmiş olaylara benzerler ve kurmaca da bu bakımdan tarihe benzer.

Bağlantı zaten döngüseldir: Denebilecektir ki yarı-tarihsel haliyle anlatı, geçmişe, büyük bir tarih kitabını yazınsal bir başyapıt kılan bu anılma/anımsanma [*évocation*] canlılığını verir.

"Geçmiş gibi"yi kurmaca anlatı için özsel saymanın ikinci gerekçesi, Aristoteles'te okuduğumuz olayörgüleştirmenin bu altın kuralına, yani olayörgüleştirmenin muhtemel ya da zorunlu olması gerektiği kuralına bağlıdır; Aristoteles olabileceği, olmuş olanın karşısına koymakla yetinir (*Poetika*, 1451 b 4-5). Tarih gerçek geçmişe önem verir, şiir sanatı [*poésie*] mümkünü [*possible*] yüklenir. Ama bu itiraz, Weinrich'in itirazından daha zorlayıcı değildir. Aristoteles aslında geçmiş ile şimdi arasındaki farkla hiç ilgilenmez; tikel [özel, kısmi] yoluyla vuku bulmuş olanı ve genel yoluyla vuku bulabilecek olanı karakterize eder: "Genel, belirli bir insan tipinin, gerçeğe benzer şekilde veya zorunlu olarak yaptığı ya da söylediği şeylerin bir türüdür" (1451 b 6).

Burada sorun teşkil eden, nesnel olanın gerçeğe-benzerliğidir. Bu gerçeğe-benzerlik, bizzat Aristoteles'e göre, bizim yarı-geçmiş diye adlandırdığımız şeyle bağlantısız da değildir. Şiir sanatını tarihe karşıt olarak konumlandırdığı aynı sayfada, tragedya yazarları, "gerçekten tanıklık etmiş insanlar" sayılmaları bakımından övülür: "Nedeni işte budur: Mümkün olan, *ikna edicidir*: Olmamış olanın mümkün olduğuna ise artık inanmayız; Oysaki olmuş olanın mümkün olduğu apaçıktır" (1451 b 15-18). Aristoteles burada, ikna edici olmak için, muhtemelin [*probable*], olmuş-olan ile bir gerçeğe benzerlik ilişkisi içinde olması gerektiği fikrini aşılar. Ulysses'in, Agamemnon'un,

Oedipus'un geçmişin gerçek kişilikleri olup olmadığını bilme kaygısını aslında taşımaz; ama, tragedya, ilk işlevi hafıza ile tarihi atalar çağının arkaik kaynaklarına yeniden bağlamak olan *efsane*nin dibine dalışı simüle etmelidir.

Ne yazık ki geçmişin kurmaca yoluyla bu simülasyonu, gerçekçi romanın tetiklediği estetik tartışmalarıyla sonradan karartıldı. Gerçeğe-benzerlik o sırada, kurmacayı tarihle aynı düzleme yerleştiren gerçek benzerliğin bir kipliğiyle karıştırıldı. Bu bakımdan, XIX. yüzyılın büyük romancılarının tamamlayıcı tarihçiler gibi, daha doğrusu bu terim icat edilmeden önceki sosyologlar gibi okunabildiği pekâlâ doğrudur: Roman burada, insan bilimleri alanında henüz boş olan bir yeri işgal ediyormuş gibidir. Ama, bu örnek sonuçta en yanıltıcısıdır. Roman, gerçeğe-benzerlik bakımından en ilginç sorunu, estetik işleviyle karışık halde *doğrudan* tarihsel veya sosyolojik bir işlevi yerine getirdiği sırada ortaya koymaz. Eylemin asıl *mimesis*'i, çağını yansıtma kaygısını en az taşıyan sanat yapıtlarında aranmalıdır. *Sözcüğün bayağı anlamında taklit burada* mimesis'*in düşmanıdır.* Bir sanat yapıtı asıl mimetik işlevini tam anlamıyla, gerçeğe-benzerliğin bu türüyle bağını kestiğinde açıp serer. O sırada anlatı sesinin yarı-geçmişi, tarihsel bilincin geçmişinden tümüyle ayrılır. Buna karşılık anlatı sesinin yarı-geçmişi, olabilecek olan şey anlamında muhtemel ile özdeşleşir. Tarihsel geçmiş ile her yansıtma ilişkisinin dışında, gerçeğe-benzerliğin her talep edilişinde yankılanan "geçmişçi" [*passéiste*] notu böyledir.

Burada kurmacanın "yarı-tarihsel" karakteri hakkında önereceğim yorum, tarihsel geçmişin "yarı-kurmaca" karakteri hakkında önerdiğim yorumla uyuşur. Tarihle karışmış haliyle kurmacanın işlevlerinden birinin, tarihsel geçmişin gerçekleşmemiş birtakım imkânlarını geçmişe dönük olarak özgür bırakmak olduğu doğruysa, bizzat kurmaca özgürleştirici işlevini *iş işten geçtikten sonra*, yarı-tarihsel karakteri sayesinde yerine getirebilir. Kurmacanın *yarı-geçmişi* böylece *gerçek geçmişte gizlenmiş imkânların* tarayıcısı [*détecteur*] olur. "Vuku bulabilecek" olan –Aristoteles'e göre gerçeğe-benzer olan– aynı zamanda hem "gerçek" geçmişin gücüllüklerini hem de katışıksız kurmacanın "gerçek dışı" imkânlarını kapsar.

Saf kurmacada gerçeğe-benzeyenle tarihsel geçmişin gerçekleşmemiş gücüllükleri arasındaki bu derin yakınlık da, kurmacanın tarihin zorlamaları –belgesel kanıtta özetlenen zorlamaları– bakımından özgürleşiminin niçin yukarıda söylendiği gibi (s. 175-176) kurmacanın *özgürlüğü*ne dair son sözü meydana getirmediğini belki açıklar. Belgesel kanıtın dıştan zorlamasın*dan* özgür kurmaca, *gerçeğe-benzer*in zorlamasının bir diğer adı olan yarı-geçmişin yardımı yoluyla bağlanmış değil midir? "...-*dan* özgür" sanatçı kendisini hâlâ "... *için* özgür" kılmalıdır. Durum bu olmasaydı, sanatsal yaratıcılığın endişeleri ve ıstırapları nasıl açıklanırdı? Anlatı sesinin yarı-geçmişi romansı yaratım üzerinde, içsel dayatmanın belgeye dayalı olgunun dışsal dayatmasıyla karıştırılmaması ölçüsünde daha da zorba içsel bir dayatma uygulamaz mı? Ve anlatı sesinin can kattığı dünya görüşüne en mükemmel şekli *"verme"* olan yaratmanın sert yasası, tarihin geçmişteki insanlar bakımından, ölüler bakımından *borcu*nu, ayırt edilemez hale gelinceye kadar simüle etmez mi? Borç borç üstüne biriktiğinde hangisininki, tarihçininki mi yoksa romancınınki mi daha ödenmezdir?

Bitirirken, zamanın yeniden-biçimlen[diril]işinde tarih ile kurmaca arasındaki *kesişme* son tahlilde bu karşılıklı gaspa, tarihin yarı kurmaca unsuruyla yer değiştiren kurmacanın yarı tarihsel unsuruna dayanır. Zaman fenomenolojisinin aporileri arka planı üzerinde, geçmişin tarih tarafından temsiliyle kurmacanın imgesel çeşitlemelerinin bitiştiği *insanî zaman* diye adlandırılmasında karar kılınan şey, bu kesişimden, bu karşılıklı gasptan, bu yer değiştirmeden ileri gelir.[10]

Anlatı yoluyla yeniden-biçimlen[diril]işten kaynaklanan bu zaman, eğer onun betimleyegeldiğimiz bütün kesişme yordamlarının altında düzenlendiği *kolektif tekil* olarak hedeflenebilmesi gerekiyorsa, hangi tümleme türüne uygun düşer?

Daha sonra inceleyeceğimiz sorun budur.

10 Burada sonlandırdığım beş bölümün çözümlemesini taçlandıran *anlatısal özdeşlik/kimlik* kavramının kişinin kendine dair bilinci düzleminde incelenmesini sonuç bölümüne saklıyorum. Okur bunu şimdiden kafasında canlandırabilir. Kendi adıma, tarihin zamanı aporisine götüren yolu açık bırakmak için, *olduğu haliyle insan zamanı*nın oluşumuyla yetinmeyi tercih ederim.

6
Hegel'den Vazgeçmek

Burada, kendimize görev edindiğimiz Hegel ile karşı karşıya geliş, önceki beş bölümün ulaştığı sonuçtan kaynaklanan bir sorunun belirginleşmesiyle zorunlu hale geliyor. Bu ciltteki ikinci ana başlığın giriş sayfalarında kaba hatlarını çizdiğimiz bu sorun, çağın bütün büyük filozoflarınca tekrarlanan zamanın tekliği önvarsayımından ileri gelir. Zaman, tekliğinde, bir *kolektif tekil* olarak temsil edilir. Keza, bu ön varsayım, yukarıda anılan zaman fenomenolojileri tarafından sadece, sonuç bölümümüzde son kez gözden geçireceğimiz büyük güçlükler bakımından ele alınmıştır. Şimdilik kendini ortaya koyan sorun, tarihsel anlatının ve kurmaca anlatının hedeflerinin kesişmesinden, zamanın tekliğine dair bu koyutlamaya [*postulation*] denk olmaya ve aporiler doğurmaya elverişli, tekçi bir tarihsel bilincin çıkıp çıkmayacağını bilmektir.

Bu son sorunun meşruiyetine gelince, "tarih" teriminin semantiğinden, hiç değilse modern çağda türetilen argümana tekrar dönmüyorum. Bu argüman, takip eden bölümün başında zaten ele alınıyor. Olduğu haliyle geçmişin gerçekliğine ayrılmış bölümümüzde[1] daha önce karşılaştığımız güçlüklerde tarihsel bilincin tümleşmesi sorunumuz için bir nirengi noktası aramayı yeğliyorum. O sırada itiraf ettiğimiz gibi, eğer olduğu haliyle geçmişe dair her düşünceye bağlı başarısızlık, geçmişin soyutlanmasından, geçmişin şimdiyle ve gelecekle bağlarında-

1 Bkz. bu ciltteki 3. bölüm.

ki kopmadan kaynaklanıyorsa, zamanın aporilerine verilecek hakiki yanıt, geçmişi, şimdiyi ve geleceği *bir bütün halinde* kuşatan bir düşünce tarzında aranmamalı mıdır? Olduğu haliyle geçmişin temsil edilişini ifade eden "büyük cinsler"in (canlandırma, başkalığın ve farklılığın ortaya koyuluşu, eğretilemeli kendine benzetme) ortadan kayboluşunda, tarihin, öncesiz-sonrasız şimdide zamanın tümleşmesinin kendisi olarak sezilmesine yükselmeye cesaret etmemiş bir düşüncenin belirtisini deşifre etmek gerekmez mi?

Hegel'in girişimi bu soru(n)dan doğar.

1. Hegel'in girişimi

Hegel'in felsefesinin konusunu oluşturan tarih[2], artık bir tarihçinin tarihi değildir: Bir filozofun tarihidir. Hegel "dünya tarihi" der – "evrensel tarih" demez. Niçin? Çünkü tarihe bir birlik vermeye yetenekli olan *idea* ancak *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ndeki Tin felsefesinin bütün güzergâhını kateden kimse tarafından –yani, özgürlüğü, Tin'in kendini gerçekleştirmesi sürecinde aynı zamanda hem ussal hem de gerçek kılan koşulları bütünleşik halde düşünen kimse tarafından– kavranır. Bu bakımdan, bu tarihi bir tek filozof yazabilir.[3]

2 Buradaki metnimiz şudur: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, c. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, Johannes Hoffmeister tarafından düzenlenmiştir, Hambourg, Felix Meiner, 1955; Fr. çev: Kostas Pappaioannou, *la Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965 (yine: Union Générale d'Editions, coll. "Le monde en 10/18"). Bu çeviriyi birçok vesileyle değiştirme özgürlüğüne sahip olduk.

3 "Tarihyazımı türleri" (*Arten der Geschichtsschreibung*) üzerine soruşturmanın –*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'in "giriş"inin "ilk taslağı"nı meydana getirir– sadece didaktik bir amacı vardır: Özgürlüğü, tarihin hem akla uygun hem de gerçek hareket ettiricisi [*moteur*] saymaktan ibaret olan sistem tarafından tesis edilmiş felsefi gerekçelere aşina olmayan bir kitle için, aslında ancak kendi felsefi yapısı tarafından önerilen felsefi bir dünya tarihi fikrine doğru adım adım götüren zahirî [ezoterik] bir giriş sunmak zorunluydu. "Özgün tarih"ten "refleksiyonlu tarih"e, sonra da "felsefi tarih"e doğru gidiş, *Vorstellung*'dan –başka bir deyişle figüratif düşünceden– *Concept*'e doğru, anlama yetisine ve yargıya uğrayarak gidişi tekrar eder. Gözlerinin önündeki ve de tinini paylaştıkları olayları ve kurumları inceleyenlere "özgün tarih" yazarı denir; onlarla birlik-

O halde, tarih hakkında *"düşünen* anlayış"a sahici bir giriş yoktur. Buna giriş, bir başka şey üstünden geçiş ve bir aracı olmaksızın, sistemle tözü ortak olan [*consubstantiel*] felsefi iman edimi üzerinde tesis edilir: "Felsefeyi taşıyan tek düşünce yalınkat *Akıl* ideasıdır: Aklın dünyaya egemen olduğu ve bunun sonucu olarak dünya tarihi de ussal olarak açılıp serildiği ideası" [28] (47).[4] Tarihçi için bu inanç bir varsayım olarak, bir "ön varsayım" olarak, yani olgulara dayatılan *a priori* bir idea olarak kalır. Spekülatif filozof içinse, bütün sistemin "kendi kendini temsil etmesi" (*Selbstdarsellung*) otoritesine sahiptir. Şu bir hakikattir: Aklın gayri muktedir [güçsüz] bir ideal olmadığı, bir *kudret* olduğu. Kendi gerçekleşme koşullarını üreten, basit bir soyutlama, bir olması-gereken [*devoir-être*] değil, sonlu kudretlerden farklı *sonsuz* bir kudrettir. Bu felsefi âmentü [*credo*] *Ansiklopedi* kadar *Tinin Fenomenolojisi*'ni de özet-

te, efsanenin ve aktarılan geleneklerin ötesinde bir ilk eşiğe yine de yaklaşılır, çünkü halkların tini, siyaseti ve yazıyı icat ederek şimdiden bu eşiğe yaklaşmıştır. Tarih bu somut ilerleyişe, onu içselleştirerek eşlik eder. "Refleksiyonlu tarih"e gelince, o da, *Vorstellung*'dan *Concept*'e hiyerarşinin tekrar ettiği belirli bir düzende kat edilen formlar sunar. "Evrensel tarih"in o düzende, soyut özetlemelerin ve yaşanmışlık yanılsaması veren resimlerin derlenmesine egemen olan yönlendirici bir ideanın olmayışı bakımından en alt basamağı oluşturması dikkat çekicidir. (O halde, "felsefi dünya tarihi", coğrafi haritalar tarzında yan yana konan ulusal tarihlerin toplu bir görünümü anlamında bir evrensel tarih olmayacaktır). Sonra da "pragmatik tarih" geçmişi ve geleceği karşılıklı olarak anlamlı kılma kaygısına rağmen reddedilir; ama, tarihi tek tek tarihçilerin kanılarının eline terk eden ahlaksallaştırıcı bir eğilim pahasına (daha ileride R. Koselleck ile birlikte, bu önemli *historia magistra vitae* sorununa döneceğiz). "Refleksiyonlu tarih"in can evi olan "eleştirel tarih"e karşı Hegel'in hırçın tavrına daha çok hayret edilir. "Eleştirel tarih"in, kaynakları ele alıştaki kılı kırk yaran titizliğine rağmen o, spekülatif düşünceye bütün dirençlerin onda yoğunlaştığı *sadece* eleştirel olan her düşüncenin kusurlarını paylaşır. Olanaklılık koşulları sorunları üzerine eğilir, şeylerin kendisiyle irtibatı kaybeder. Hegel'in buradan itibaren hâlâ, en azından, bir halkın tinini özel [tikel] kılan Tin'in güçleri bakımından tinsel bir etkinliği kavrama meziyetine sahip olan "özel tarih"i (sanatın, bilimin, dinin, vb.'nin tarihini) yeğlemesi şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, Hegel "özel tarih"i, "refleksiyonlu tarih"in kipliklerinin tepesine yerleştirir. "Felsefi dünya tarihi"ne geçiş, onda, tarihyazımı türleri güzergâhında en küçük bir sıçrama meydana getirmez.

4 Bu önerme, *Phénoménologie de l'esprit*'nin VI. bölümünün sonunda, fail aynı zamanda hem yönelimiyle hem de yapmasıyla bir olduğunda kendinin kesinliğine bağlanan "kanı" (*Ueberzeugung*) ile aynı epistemolojik statüdedir.

ler ve onda ideanın formalizmi ile olgunun deneyciliği arasındaki bir kopukluğa dair kararlı bir çürütmeyi yeniden ele alır. Varolan *akla uygun olan*dır – akla uygun olan da *vardır*. Hegel'in tüm tarih felsefesine egemen olan bu inanca, onu ispatlayan şeyin bütün sistem olması bakımından, ancak birdenbire giriş yapılabilir.[5]

Tarih felsefesi yine de, naklettiğimiz açıklamanın basit totolojisiyle sınırlı değildir. Yahut da, son çare olarak kendini engin bir totoloji olarak açığa vurması gerekiyorsa, bu olduğu haliyle bir güzergâhın sonunda kanıtlanmaya değer. Yoğunlaşmak istediğim de bu güzergâhın eklemlenişleridir, zira her anlatının *Aufhebung*'unu tüketen o eklemlenişlerdir. Bu güzergâhın eklemlenişlerini, Hegel, Aklın *"belirlenimler"*i (*Bestimmung*) kısaltması altında toplar. Görece popüler bir yapıtta, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin felsefi mantıktan ödünç aldığı kanıtlama aletini yeniden üretme gücü eksikliğinde, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*, erekselliği harcıâlem [*vulgaire*] kavramına yakın olan unsurlar üstüne inşa edilen daha zahiri [ezoterik] bir argümantasyonla yetinir (bunu yine de dışsal erekselliğe geri dönmeksizin yapar): *Amaç, araç, maddesel olan etkileyebilirlik*. Dört zamanda bu ilerleme en azından araç-amaç

5 Hegel'in girişimini önceleyen birkaç isim anılabilirse, onların upuygun olmayışına ilişkin argümanlar, geçmişte örneği olmayan öğretinin bütününden ödünç alınmıştır. Anaksagoras'ın *Noûs*'u mu onun örneğidir? Ama, Platon gerçek nedenselliğin Tin'e içsel kaldığı veya ona egemen olduğu biçimindeki bir felsefeyi başta reddetmişti. Takdir-i ilahî öğretisi mi onun örneğidir? Ama, Hıristiyanlar onu, sadece keyfî müdahalelere kısım kısım ayrılmış olarak anladı ve onu dünya tarihinin tüm akışına uygulamadı. Üstelik de Efendi'nin [Tanrı'nın] yollarının gizli olduğunu ilan ederek Tanrı'yı tanıma görevinden kaçındılar. Leibniz'in teodise'si mi onun örneğidir? Ama, onun kategorileri, tarihsel gerçekliğin Tanrı'nın amacıyla nasıl bütünleştiğini "metafizik olarak" değil, tarihsel olarak göstermemiş olmasıyla "soyut", "belirlenimsiz" kalır [4] (68); onun kötülük açıklamasının başarısızlığı da, buna tanıklık eder: "Evrende kötülüğün, ahlaksal kötülük de dahil, anlaşılması gerekir ve düşünen tinin, bu olumsuz ile uzlaşması gerekir" (*age*). Kötülük dünyanın büyük amacına katılmadıkça, *Noûs*'a, takdir-i ilahîye, tanrısal amaca inanç askıda kalır. Hegel'in kendi din felsefesine gelince, o yeterli bir destek bile değildir; kesinlikle, Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği, onda daha güçlü bir şekilde öne sürülür; ama, aynı sorunu ortaya koyar: Sadece imanın nesnesi olan şeyi sonuna kadar nasıl *düşünmek* gerekir? Tanrı *ussal olarak* nasıl bilinir? Soru, bütünlüğünde spekülatif felsefenin belirlenimlerine geri gönderir.

ilişkisiyle sınırlı daha kısa bir refleksiyonun en az maliyetle kurabiliyor göründüğü, ussal olan ile gerçek olan arasında denklik kurmanın zorlu karakterini olanca aydınlığa kavuşturma avantajı taşır. Nihai upuygunluğun bu geri çekilme tarzı, çabucak fark edileceği gibi, bizim kusursuz dolayım sorunumuz bakımından anlamsız değildir.

Düşünce sürecinin ilk zamanı, tarihin en son ereğinin bir konumundan meydana gelir: "Kendinde Aklın dünya ile ilişkisinde belirlenimi sorunu, dünyanın en son ereği (*Endzweck*) sorunuyla karışır" [50] (70). Bu çarpıcı açıklama, tarih felsefesinin bütün sistemi varsaydığı hatırlanırsa şaşırtıcı olmaktan çıkar. Bu en son ereğin, özgürlüğün kendi kendini gerçekleştirmesi olduğunu beyan etmeye yalnızca bütün sistem izin verir. Bu çıkış noktası aniden "tarih üzerine düşünen anlayış" da denen dünyanın felsefi tarihini ayırt eder. Sonuç olarak, felsefi bir tarih kurmak, tarihi, özellikle de siyasal tarihi, yalnızca felsefenin bütünüyle meşruiyet kazandırdığı bir ideanın güdümünde okumaktır. Felsefenin, sorunun konuluşunda kendi kendine doğduğunu söylemek gerekir.

Buna rağmen, araçlar, maddesel olan ve etkileyebilirlik sorunu yükünü üstüne almayacak bir derin düşünme, "Tin'in" tarihsel "kanıt"ından ayrı bir "belirlenimi" zemininin ötesine geçemeyecektir [54] (74). Gerçekten de, Tinin kanıtlarından başka türlü belirlenimi ancak onun tabiat karşıtlığıyla gösterilebilir [55] (75). Dışsal maddesel belirlenimlere karşıt kalmakla bizzat özgürlük de soyut kalır: Tinin "kendine yakın" (*bei sich*) kalma kudreti hâlâ, maddenin "kendinin dışında"lığının karşıtıdır. Hatta özgürlüğün tarihinin kısa "takdimi" de (*Darstellung*) özgürlüğün niceliksel uzantısı gibi (Şark'ta bir kişi özgürdür; Grekler'de bazıları özgürdür; yalnız ve yalnız Cermen Hıristiyanlığı'yla birlikte, kim olursa olsun insan özgürdür) [62] (83) – hatta özgürlüğün, tarihinde bu kendini sergilemesi de, ondaki araçlar bilinmediği müddetçe soyut kalır. Tin'in ve dünya tarihinin "bölümlenişi"nin (*Einteilung*) açılıp serilmesine dair şemaya muhakkak ki sahibiz. Gerçekleştirmede (*Verwirklichung*) ve gerçeklikte (*Wirklichkeit*) eksik kalan, Tin'in biricik amacının özgürlüğü gerçekleştirmek

olduğu şeklindeki güzel açıklamadır [64-78] (85-101). Tin'in kendini, "kendi sonucu" olarak ürettiği iddiasına [58] (79) düşülen tek somut not, Tin'in *bir halkın tiniyle* (*Volksgeist*) özdeşleştirilmesidir. "Asıl" tarihte temsil edilmeye başlanan, kesinlikle bir halkın tinidir, onun tözü ve bilincidir. Genel olarak, bir halkın tiniyle tarihin eşiğine yaklaşılır ve bireyle sınırlı bakış açısı arkada bırakılır. Ne var ki somuta doğru bu gerçek ilerleme, bir halkın çeşitli tinleriyle dünyanın biricik Tin'ini (*Weltgeist*) yan yana koymakla yetinildiği ölçüde "soyut belirlenim"in sınırlarına yaklaşılmaz; böylece, tinlerin politeizmi ile Tin'in monoteizmi yamaç yamaca bırakılır. Bir halkın tininin dünyanın tinine bu katılışının kaynakları gösterilmiş olmadığı müddetçe, "dünya tarihinin kendini tin alanında açıp serdiği" iddiasının soyutluğu aşılmış olmayacaktır. Bireysel olarak alındığında bir halkın tinlerinin sona ermesi ve birinin yerinin bir diğerince doldurulması, *dünyanın tininin ölümsüzlüğüne*, olduğu haliyle Tin'in ölümsüzlüğüne nasıl tanıklık eder? Tin'in falan ya da filan tarihsel biçimlenişe art arda katılması, Tin'in, çok sayıda parçaya ayrılması yanında *bir* olduğu –hâlâ soyut olan– iddiasının bir içeriminden ibarettir. Bir halkın tininden bir diğerininkine bu geçişin anlamına nüfuz etmek, tarihin felsefi kavranılışının en yüksek noktası işte budur.

Tarih içinde gerçekleşmek üzere özgürlüğün sahip olduğu *araçlar* sorunu, bu kritik alanda kendini ortaya koyar. Çok ünlü *Aklın hilesi* tezi de bu noktada devreye girer. Ama, şu andan itibaren, Aklın hilesinin henüz sadece, tarihte aklın tam gerçekleşmesi yolunda bir aşama meydana getirdiğini ilan etmek önem taşır. Üstelik de argümanın kendisi, beklenen bir şoku azaltmak için söz konusu olduğu gibi büyük bir ihtiyatla karşılanan birçok düzeyi içerir [78-110] (101-134).

Öncelikle anlaşılması gerekir ki araçlar sorununa aranması gereken çözüm, bir *eylem* kuramı alanındadır; özgürlüğün hedefinin bütün ilk gerçekleşmesi sahiden de, özgürlüğün bir *çıkar*da sarıp sarmalanmasından ibarettir: "Öznenin etkinliğinde ve çalışmasında bulduğu tatmin, onun sınırsız hakkıdır" [82] (105). Çıkarın bencilliğine dair ahlaksallaştırıcı her bildirim, burada bertaraf edilir. Çıkarın enerjisini *tutku*dan aldığı

da yine aynı eylem kuramı zemini üzerinde öne sürülebilir: "Dünyada büyük hiçbir şey tutku olmadan gerçekleşmez" [85] (109). Başka bir deyişle, ahlaksal "inanç", tutkunun canlandırdığı bir idea bakımından tam ve çekincesiz hareketlilik olmaksızın bir hiçtir. Keza, bu sözcükle işin içine karışan şey kesinlikle şudur: *Tinin Fenomenolojisi*'nde, yargı veren bilinç *kötülüğe*, yani bir tek benin tatmini hususunda etken olan bütün güçlerin geri gelmesine ve yeniden merkeze toplanmasına çağrı yapar.

Bir halkın tinince taşınan dünyanın tini, dünyanın gerçekleştirilmesini "aracı" olarak, çıkarlarda ete kemiğe bürünen ve de ahlakçının kötülükle bir tuttuğu tutkularla kılık değiştiren bu inançlara nasıl eklenir? Derin düşünme [meditasyon] burada üç yeni adımı kapsar.

Tutku hakkında yapılan çözümlemeye kesin bir çizgi eklenir: Bir tutku yöneliminde iki hedef saklıdır; birey ilkini bilir, diğeriniyse bilmez: Bir yandan, birey belirlenmiş ve sonlu amaçlara yönelir; diğer yandansa, onu aşan çıkarlardan bilincinde olmadan yararlanır. Her kim ki bir şey yaparsa, edimlerini yöneliminden [niyetinden] uzaklaştıran ve onların kendi mantığını ortaya koyan istenmeyen sonuçlar üretir. Kural olarak: "Dolaysız eylem, failin iradesinde ve bilincinde belirenden daha engin herhangi bir şeyi de aynı şekilde içerebilir" [89] (112).[6]

Bu ikinci ve gizli yönelime başvurmak suretiyle Hegel *rastlantıyı ortadan kaldırma* amacına yaklaşmış olduğunu düşü-

6 Bu çifte yönelmişlik fikri, çağdaş düşüncede yankısız kalmaz: *Was aus Handlungen Geschichten macht?* ("Eylemlerimizi Tarih Haline Dönüştüren Nedir?") başlıklı denemesinde Hermann Lübbe'yi takip ederek, söz konusu fikri sık sık andım. Bu yazar, şeyler öngörüldüğü veya istendiği gibi cereyan ettikçe anlatılacak hiçbir şey olmadığını kaydeder; sadece, karmaşık, aksi giden, hatta bir projenin basitçe hayata geçirilmesini güçleştiren şeyler anlatılır [öykülenir]. Bu bakımdan tipik olan, rakip girişimlerin iç içe geçmesi tarafından tahrip edilen projedir. Üretilen sonuç, katılımcıların hiçbirinin eylemde bulunma gerekçeleriyle uyuşmadığı zaman (III. Reich'ın baş mimarı tarafından, Fransa'ya karşı savaşanların gerçekten de zafer günü olacak gün için Nurenberg stadının açılışını öngördüğü gibi), üstelik bir de bu sonuç, hiçbir üçüncü iradeye yüklenemediğinde, şeylerin hangi şekilde, biri ya da diğeri tarafından hedeflenmiş olabilen her şeyden *başka türlü* meydana geldiğini anlatma eğilimi taşırız. Hegel, H. Lübbe durduğu anda, yani Cournot'nun anlamında, tarih hissinde tesadüfün yerine dair nötr (ironik ya da üzgün) kararla sözü tekrar alır.

nür. "Asıl" tarih ve "refleksiyonlu" tarih için bu *hedeflenenden başka*, gerçekten de son söz olacaktır.[7] *Aklın "hilesi" çok açıktır ki*, Weltgeist'*ın ereğince bu "...-den başka"nın tekrar ele alınışıdır.*

Peki ama nasıl? İleriye ikinci bir adım yoluyla bencilce çıkarların alanını terk edelim ve de halkın ve *devletin* çıkarları alanında birey tarafından hedeflenmemiş etkilerin sicilini inceleyelim. Öyleyse "araçlar" kuramında, usa uygun tarihin "maddesel" kuramına öncelik vermek gerekir. Devlet, tarihsel biçimlen[diril]iştir, ideanın ve onun gerçekleş[tiril]mesinin birleştiği yerdir. Devletin dışında, özgürlüğün gerçekleştirilmesini hedefleyen Tin ile, çıkarları ufkunda tatminlerini tutkuyla arayan bireyler arasında uyumluluk yoktur. Bu özgürlük iradesinin *kendindeliği* [*l'en soi*] ile, tutkunun *kendisi içinliği* [*le pour soi*] arasında uçurum bulunur. Hegel bu çelişkiye basit herhangi bir bağdaştırmayla yanıt vermez. Argümantasyon iyilikle kötülük arasındaki karşıt tez alanında kaldığı müddetçe çelişki de keskin kalır. *"Dünya tarihinde iyiliğin yeri olmadığını"* da itiraf etmek gerekir [92] (116). Paradoksal biçimde, mutlu halkların iyilik defteri boş kalır. *Uzlaşmaya varabilmek için teselliden vazgeçmek gerekir.* O sırada bu ikinci adım ilkine bağlanabilir: Bireyin görüş noktasından, İskender'in, Caesar'ın (belki Napoléon'unki de) uğursuz kaderi, harap olmuş bir projenin tarihidir (ve bu tarih de eylemin yine de niyete ihanet ettiği aynı öznel çemberde hapsedilmiş kalır). Onların başarısızlığı, özgürlüğün en yüksek çıkarları ve onun *devlette* gelişimi noktasından bakılınca anlamlı olabilir.

Cesaret edilmesi gereken –yukarıdaki örneğin önceledi̇ği– son bir adım kalır. Bir "toprak" (*Boden*), yani aynı zamanda Tin'in çıkarları da olan özgürlüğün yüksek çıkarları ile bireylerin bencil çıkarlarının örtüşebildiği devlet dışında, argüman, eylemin hedeflenmeyen sonuçlarının özgürlüğün kurumlarının gelişimine katkıda bulundukları yerde ortaklığın bizzat dışındaki bu kaderleri taşımaya yetenekli *eşsiz* failler gerektirir. Tutkunun ve ideanın kapsandığı tarihin bu failleri, Hegel'in "büyük tarihsel insanlar" (*die grossen welthistorischen Individuen*)

7 Raymond Aron, Cournot çizgisinde şöyle yorumlar: "Tarihsel olgu özü gereği düzene indirgenebilir değildir: Tesadüf, tarihin temeldir."

[97] (120). Çatışmalar ve karşıtlıklar bir halkın tininin diriliğine tanıklık ettiği ve bir "üretici idea" engelleri aşarak yolunda ilerlemeye çalıştığı zaman onlar çıkagelir. Bu üretici idea kimse tarafından bilinmez; büyük insanlarda onlar bilmeden yaşar ve onların tutkuları, kendini gerçekleştiren idea tarafından yönetilir. Başka bir söylemde, büyük insanların bir çağın *kairos*'unu ete-kemiğe büründürdüğü söylenecektir. Tutku insanları mutsuzluğun insanlarıdır: Onları tutkuları yaşatır, kaderleriyse öldürür; bu kötülük ve talihsizlik "Tin'in gerçekleşmesi"*dir*. Sadece ahlakçıların tonunun yüksekliğiyle değil, kıskançların bayağılığıyla da karıştırılır. *Tinin Fenomenolojisi*'nden alınma –ve Goethe'yi andıran– şu söz üstünde oyalanmak yararsızıdır: "Hizmetçisinin gözünde kahraman yoktur" [103] (107). Bu iki mızmızlanma –aslında genellikle ikisi bir ve aynı şeydir– türünün tersine, şunu itiraf etme cesaretini göstermek gerekir: "Öyle büyük bir figür mecburen bilinmeyen nice çiçeği çiğner, yolu üstündeki nice çiçeği yıkıp geçer" [105] (129).

Hegel o sırada –sadece o sırada– *Aklın hilesi* (*List der Vernunft*) sözcüğünü telaffuz eder [105] (78) – yani, kötülüğün ve talihsizliğin çifte *damga*sıyla bir hayli açık kılınmış bir bağlamda: Önce, büyük bir tutku tarafından teşvik edilen özel (kısmi) bir çıkarın, bilincinde olmadan özgürlüğün ta kendisinin üretilmesine hizmet etmesi koşulundaki; sonra da evrensel kurtarılmış olsun diye kısmi olanın yok edilmesi koşulundaki. *Hile* sadece bunda aklın "tutkuları *für sich* etkide bulunmaya koyvermek"ten ibarettir (*age*); kendileri dışında mahvedici ve kendileri bakımından özkıyıcı görünümleriyle, yüksek ereklerin kaderini taşırlar. Böylece Aklın hilesi tezi, *teodise*'nin, kötülüğün *beyhude* olmadığına kefil olduğu sırada kötülüğe tahsis ettiği yeri tam olarak doldurmaya gelir. Ama, Hegel *teodise*'nin başarısızlığa uğradığı yerde Tin felsefesinin başarılı olduğu kanısındadır; çünkü Aklın tutkuları nasıl harekete geçirdiğini, onların saklı yönelmişliğini [niyetliliğini] nasıl açıp serdiğini, devletlerin siyasal kaderindeki ikinci hedeflerini nasıl ete kemiğe büründürdüğünü ve de tarihin büyük insanlarında Tin'in bu macerasının seçilmişlerini nasıl bulduğunu bir tek Tin felsefesi gösterir. En son [nihai] erek, Tin'in bu seçtiklerinin onla-

rı aşan amaçları kendi tikel hedeflerini tatmin ederek gerçekleştirmeleri ve tikelliğin onun için kurban edildiğinin, bu feda etmenin yerine getirdiği aklın hizmetkârlığı tarafından gerekçelendirdiği ölçüsünde ona dışsal olmayan "aracı"nı nihayet bulmuştur.

Bununla hassas nokta belirtilmiş olur: Tesellisiz bir uzlaşmada, nedenini bizzat bilmeksizin ıstırap duyan bu özgül kısım tatmin bulmaz. Onun üzüntüsüne Schiller gönderme yapar: "Evrensel Akıl dünyada gerçekleşir dersek, falan veya filan ampirik bireye kesinlikle göndermede bulunmayız" [76] (99).

Bununla birlikte, *Dersler*'in girişi tamamlanmış değildir. Tin'in gerçekliği, onun *Wirklichkeit*'ı olan tarihin en son erekselliğine, *Endzweck*'e denk olması için hâlâ bir şeyler eksiktir.

Bunu, özgür Aklın "maddesel" –*das Material* [110 vd.] (134 vd.)– yönüne ayrılmış uzun uzadıya serimlemeler takip eder. Bu da, özgürlüğün gerçekleşmesinin tüm sürecinin içine kök saldığı "toprak"tan bahsederken daha önce değindiğimiz devletten başka bir şey değildir. Halkların tinine vücut kazandıran *güçler* (din, bilimler ve sanatlar) bu kutup [devlet] çevresinde döner.

Daha şaşırtıcı olan ise, bu kısmın ötesini vaat eden ve Tin'in gerçekleştirilmesi (*Verwicklichung*) projesinin hiç de tamamlanmış olmadığını telkin ediyor gibi görünen tutulacak yol türüdür. Hukuk devletinin anayasa fikri temelinde kurulmasıyla kendini gösteren "gerçeklik" [138 vd.] (165 vd.) başlıklı dördüncü alanı, "dünya tarihinin seyri"ne (*Verlauf*) [149-183] (117-215) ayrılmış, "gelişim ilkesi"nin de dünya tarihinin "seyrinin" onun içinde ete-kemiğe büründüğü bir "aşamalar" (*Stufengang*) [155] (143) dizisinde eklemlenmesi gerektiği büyük bir bölüm izler. Felsefi dünya tarihi kavramı ancak bu "seyir"le *tamamlanmış* olur; veya daha doğrusu, seyir yoluyla işe girişmeye hazır oluruz; artık geriye sadece "Kadim Dünya'nın felsefi tarihini", "incelemelerimizin konusunun tiyatrosunu, yani dünya tarihini" bir arada şekillendirmek kalır [210] (243). Yine, bu "seyri" upuygun bir *"paylaştırma"* ilkesine göre (*die Einteilung der Weltgeschichte*) [242] (279) düzen-

lemek gerekir, zira bir kez daha, kanıtı oluşturan şey görevin gerçekleştirilmesidir.[8]

Bu gerçekleştirme sürecinde tarihsel zamana ne olur? İlk tahminle tarih felsefesi, bizzat Aklın indirgenemez zamansal karakterini, onun yapıtlarla bir tutulduğu ölçüde feda eder görünür. Gerçekleştirme sürecinin karakterize edilmeye imkân tanıdığı şekil "gelişme"dir (*Entwicklung*). Ama, Koselleck'in takip eden bölümde yeniden döneceğimiz bir ifadesine ön değinerek, tarihin bu zamansallaştırılması, ondan sonuç olarak çıkıyor görünen Aklın tarihselleştirilmesinde tükenmez. Zira, sorun oluşturan şey, bu zamansallaştırma halinin ta kendisidir.

Daha sıkı sıkıya bir tahmin yönünde öyle görünür ki her zamansallaştırma süreci Tin'in ve de sayesinde gerçekliğin mevcudiyete denk sayıldığı Tin kavramının bir "kendine geri dönüşü" (*Rückkehr in sich selber*) [183] (215) fikrinde yücelir: "Felsefenin, mevcut olana, gerçek olana (*dem Gegenwärtigen, Wirklichen*) ilişkin olduğunu söylemek gerekir" [183] (215). *Gerçekliğin ve mevcudiyetin bu denkliği, tarih hakkında düşünen anlayışta anlatısallığın yürürlükten kaldırılışını belirtir.* Bu denklik "asıl" tarihle "refleksiyonlu" tarihten "felsefi" tarihe geçişin nihai anlamıdır.[9]

Bu denkliğin elde edilme tarzı dikkatimize değer. Aslında, Aydınlanma felsefesi hareketinde gelişimin ilkesi yerine geçen bir "*kusursuzlaşmaya* doğru itilim [*impusion*]", bir *Trieb der Perfektibilität* [149] (177) temel iddiasına rağmen, *ilerleme* ideasının bir düzeltilişinden başka bir şey söz konusu değildir. *Aufklärer*'in kavramsal savsaklayıcılığının ve iyimserliğinin adiliğinin suçlandığı ton sertliğiyle şaşırtıcıdır. Gelişmenin

8 Büyük *totoloji* diye adlandırığım şey, *Stufengang* ile son sınırına varan projeyi oluşturan totoloji, kısa totolojiyi, şu ünlü beyanın kısa-devresini çiftler: "Felsefenin getirdiği tek düşünce, yalın Akıl ideasıdır: evrensel tarihin de ussal olarak açılıp serildiği fikri." Anlamın kendisi tarafından öne onaylanışı, Hoffmeister tarafından yayımlanan edisyonun güzel sayfalarından birinde okunan ihlal edilemez amentü olarak kalır: "Akıl, biliçte iman olarak ve Aklın dünya üzerindeki tümgüçlülüğü [kâdir-i mutlaklığı] olarak mevcuttur. Kanıt, bizzat dünyanın tarihinin incelenmesi tarafından sunulur; zira, dünya tarihi Aklın imgesinden ve ediminden ibarettir" [36] (56).

9 Bu geçiş, daha önce de söylendiği gibi, anlatının ideanın soyutlamasında iptal edilişine dair bir şeylerin baştan farkına varıldığı *özel* tarihte öncelenir.

sunulan *trajik* versiyonu ve *trajik olanla mantıksal olanı* birbirine kapsatma çabası tarihin zamansallaştırılması denemesinde Hegel'in özgünlük arzusu hakkında hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Tin ile Doğa arasındaki karşıtlık, bu kavramsal gediğin didaktik aletidir: "Gelişme, organik yaşamın doğması gibi zahmetsiz ve mücadelesiz, yalın bir doğuş (*Hervorgehen*) değil, istemeye istemeye, kendine karşın çetin bir emektir" [152] (180). Olumsuzun –olumsuz faaliyetin [*travail du négatif*]– bu rolü, *Tinin Fenomenolojisi*'nin büyük önsözüne tanıdık okuru şaşırtmaz. Yenilik, tarihsel zaman ile olumsuz faaliyet arasındaki kapsamlayıştır [*recouvrement*]: "Tarihin gelişiminin zamanda meydana geldiği, Tin kavramıyla uyumludur. Zaman olumsuz belirlenimi içerir" [153] (181). Daha iyisi: "Hiçlikle bu ilişki zamandır ve bu ilişki sadece onu düşündüğümüz bir şey değil, aynı zamanda onu hassas içgörüyle sezdiğimiz bir şeydir de" (*age*). Nasıl? Ve nerede? Biyolojik zamanla tarihsel zaman arasındaki kopuşa işaret ederek sonsuzda [ezelî-ebedî olanda] ulaştırıcılığın "dönüş"üne işaret eden "gelişim ilkesinin aşamaları dizisi" (*Stufengang der Entwircklung des Prinzips*) yoluyla ve onun içinde.

Gelişim aşamaları kavramı sahiden de Aklın hilesinin zamansal dengidir. *Aklın hilesinin zamanıdır.* Burada en dikkat çekici olan, büyük sarmalın en üst yüksekliğinde, *Stufengang*'ın organik yaşamın ana çizgisini tekrar etmesidir; bununla birlikte, *Stufengang* o çizgiyle kesintiye uğrar. Bu çizgi, Aynı'nın tekrarlanmasını güvence altına alan ve de değişimden çevrimsel bir seyir meydana getiren türlerin devamlılığının çizgisidir. Tarihsel zaman, organik zamanla kesintiye uğrar; bu bakımdan "değişim sadece yüzeyde gerçekleşmez, kavramda gerçekleşir" [153] (182). "Doğada tür hiçbir ilerleme kaydetmez, ama Tin'de her değişim bir ilerlemedir" (*age*) (ilerleme kavramını bu andan itibaren etkileyen anlam değişimine ihtiyat payı bırakarak); tinsel bir biçimlenişin bir diğerine dönüşümünde, öncekinin başkalaşımı (*Verklärung*) gerçekleşir: "Bu yüzden, tinsel biçimlenişlerin görünüşü zamanda yer alır" [154] (182). Öyleyse, "ideanın uzayda doğa olarak belirlenim kazanmasındaki gibi, Tin'in yorumlanması (*die Auslegung*)" bakımından da dünya tari-

hi esastır. [154] (183). Ama, Tin ile Doğa arasında bir benzeşim kurma, bu yalın karşıtlığı diyalektikleştirme anlamına gelir. Tinsel biçimlenişler, türlerin *devamlılığı*yla benzeşen bir *kalıcılığa* sahiptir: İlk bakışta, devamlılık olumsuz faaliyeti bilmiyor gibidir: "Yokluğun herhangi bir şeyin içine sızmadığı yerde, o şey sürüyor deriz" [153] (181). Kalıcılık sahiden de, tarihsel değişimin *birikimsel* karakteri sayesinde, olumsuz faaliyeti bütünleşik kılar. Dünya tarihinin "aşamaları" bu bakımdan, tarih zemini üstünde, doğal türlerin devamlılığının benzeşidir; ama, onların zamansal yapısı, yaratıları "*kaim*" (*fortbestehen*) iken halkların geçip gitmesi bakımından farklılaşır [154] (183). Bu biçimlenişler dizisi de sonsuzluk [*éternité*] düzeyine yükselebilir, çünkü yaşam endişesine rağmen –ve de onun sayesinde– her katmanda erişilen kalıcılık, Tin'in *halihazırdaki derinliği* olan en yüksek kalıcılıkta toplanır. Kronolojik zamanın niceliksel karakteriyle karşıtlığında, bu kalıcılığın niteliksel karakteri üzerinde çok fazla ısrar edilmiş olmayacaktır [155] (184). *Dersler*'in ilk düzeltisinin özlü önermesi: "Dünya tarihi, özgürlük bilincini konu alan ilkenin gelişiminin aşamalarını (*Stufengang*) serimler (*darstellt*) [155] (184); çok çarpıcı bu formül Doğa'nın akışıyla dünya tarihinin seyri arasındaki farklılıkları ve benzeşimleri özetler. *Stufengang* kronolojik bir dizi değil, aynı zamanda bir dürülme, bir açıklama ve kendine bir geri dönüş olan bir serilip açılmadır. *Açıklama ile kendine geri dönüş arasındaki özdeşlik sonsuz şimdidir.* Süreç yalnızca tarihsel katmanlar dizisinin katışıksız niceliksel bir yorumlanmasında bitimsiz görünür; ilerleme de, sonsuza dek uzaklaştığı kendi sınırına asla yeniden erişemez görünür. Katmanların kalıcılığının ve akışının niteliksel yorumlanmasında, kendine geri dönüş, sonu olmayan ilerlemenin kötü sonsuzluğunda ortadan kaldırılmaya izin vermez.

Tarihte Akıl'ın Hoffmeister edisyonunun son paragrafını bu yaklaşımla okumak gerekir: "Tin'in şimdi olduğu şey, hep öyleydi... Tin geçmiş evrimin bütün derecelerini kendinde taşır ve Tin'in tarihteki yaşamı, bir yandan fiilen var olan, diğer yandansa bir geçmiş formu altında var olmuş bir aşamalar çevriminden ibarettir... Arkasında bırakılmış gibi görünen momentlere Tin fiilî derinliğinde hep sahiptir. Nasıl ki Tin tarihten

momentleriyle geçtiyse, aynı şekilde onları şimdide –kendi kavramında– katetmesi gerekir" [183] (215).

Artık var olmayan haliyle geçmiş ile ucu açık haliyle gelecek arasındaki karşıtlık bu nedenle esas değildir. Farklılık, ölü geçmiş ile canlı geçmiş arasındadır; canlı geçmiş esasa ilişkindir. Tarihçilik kaygımız bizi mazide kalmış bir geçmişe ve uzlaştırıcı bir geleceğe doğru taşıyorsa, filozofluk kaygımız da yönümüzü ne geçmiş ne de gelecek olana, var olana, bir varoluş taşıyana doğru yöneltir. O halde Hegel, filozof olmayan tarihçi gibi kendisini geçmişle sınırlarsa ve her tür öndeyiyle kehaneti reddederse, bu, *Şiir*'inde Parmenides'in ve *Timaios*'ta Platon'un yaptığı gibi, felsefi "-dır"da fiil zamanlarını yok saymak içindir. Şurası doğrudur ki özgürlüğün, bir "ilerleme" yakalayarak bizzat kendisi yoluyla gerçekleşmesi, tarihçinin "*idi*"sini ve "*-dır*"ını görmezden gelemez. Ama bu, orada felsefi "-dır"ın işaretlerini seçip ayırt etmek içindir. Felsefi tarih, bugünden bakıp geçmişe ilişkin bir bilme ediminin çizgilerini, bu ölçüde ve bu ihtiyat şartı altında bezer. Kesinlikle, hukuk felsefesindeki gibi tarih felsefesinde de felsefe çok geç kalır. Ama, filozofa göre geçmişin işin içine dahil ettiği şey, esas olan hakkında yeterli bir açıklığın ondan ışıdığı olgunluk işaretleridir. Hegel'in vaadi, anlamın [*sens*], dünyanın araçlarla ve onda gerçekleştirilmeyi güvence altına alan maddesel olanla bağlantısında amacını orada deşifre etmeye yetecek denli bize gelinceye kadar biriktiğidir.

Tarihsel zamanın Hegelci tezinin eleştirisine koyulmadan evvel, önceki bölümlerde çekip çevrilen çözümlemeler bakımından tartışmanın önemini ölçüp biçelim.

Hegelci zaman felsefesi öncelikle, izin anlam(landırılma)sına [*signifiance*] hak verir görünür: *Stufengang* tarihteki Aklın izi değil midir? En sonunda hal böyle değildir: Tarihsel zamanın sonsuz şimdide varsayılması, daha ziyade iz'in anlamlandırıcılığın *aşılamaz* karakterini geçersiz kılmaya gelip dayanır. Bu anlam(landırma), hatırlanırsa, *iz'in görünür kılmaksızın işaret etmesinden* ibaretti. Bu kısıtlama Hegel'le hükümsüzleşti. Şimdide kaim olmak, geçmişe göre, kalmaktır. Kalmak da, spekülatif düşüncenin sonsuz şimdisinde durmaktır.

Geçmişin maziliği tarafından ortaya konan sorunun durumu da aynıdır. Hegel felsefesi kuşkusuz ki *olduğu haliyle* geçmiş kavramının soyutlanmasını feshetmesinde tümüyle haklı çıkar. Ama, tarihsel geçmişin şimdiyle *ilişkisi* sorununu çözmedikçe onu yok eder. Böyle olmakla birlikte, Başka'yı mümkün olduğunca tümden koruyarak Aynı'nın sonuçtaki zaferini öne sürmek söz konusu değil midir? O andan itibaren, Benzeşen "büyük cinsi"ne başvurma hakkı büsbütün ortadan kalkar: Zira, bütün varlık sebebini yitiren *temsil edicilik gücü* ilişkisinin ta kendisidir; tıpkı, onunla bağlantılı olan iz kavramı gibi.

2. *İmkânsız bütünsel dolayım*

İtiraf etmek gerekir ki ana önermesi bakımından bizim kolay ikna olmayışımızın yalın bir ifadesi olmayan bir Hegel eleştirisi imkânsızdır: "Felsefenin getirdiği tek idea, yalın Akıl ideasıdır – Aklın dünyaya egemen olduğu ve bunun sonucu olarak evrensel tarihin de akla uygun olarak kendini açıp serdiği idea-sı". Aklın hilesinin sadece savunu kabilinden [*apologétique*] eşi olduğu ve *Stufengang*'ın da zamansal yansıtılması olduğu felsefi amentü. Evet, entelektüel dürüstlük şunu itiraf etmeyi gerektirir: Bize göre, Hegelci tarih felsefesinin itibar kaybı, ne onu ürettiğimizi ne de bize sadece gelecek bölümde anacağımız Nietzsche hakkında tek kelime etmemek için –ki o iş işten geçtikten sonra bize bir çeşit "köken" gibi görünür– Kierkegaard yoluyla olsun, Feuerbach yoluyla olsun, Marx yoluyla ya da Alman Tarih Okulu yoluyla olsun ulaştığını söyleyebileceğimiz bir *düşünce hadisesidir*; demek istediğim: Bu toplu göç bizim sorgulama tarzımızda öyle sıkı sıkıya içerilir ki onu, *Tarihte Akıl*'a başlık verme gerekçesinden daha yüksek bir gerekçeyle meşrulaştıramayız, gölgemizin üstünden atlayamayız.

Bir düşünce tarihi için, baskın düşünce olarak Hegelciliğin inanılmaz bir hızla çöküşü, deprem gibi bir olgudur. Bunun böyle olması açıkçası bir kanıt meydana getirmez. Karşıtları tarafından öne sürülen gerekçelerden Hegel felsefesi konusunda gerçekten haklı olanları, Hegel'in metinlerinin daha özenli

bir yorumlanışı için bugün, anlayışsızlık ve kötü niyetlilik anıtları gibi görünür. Paradoks şudur: Hegelci düşüncenin itibar kaybını oluşturan düşünce hadisesinin tekil karakterinin bilincine ancak Hegel'in tasfiyesini kolaylaştırmış olan anlama eğilimlerini geçersiz kılarak varabiliriz[10] (365).

Hegel'e layık bir eleştirinin, şu merkezî iddia ile boy ölçüşmesi gerekir: Filozof sadece *bilinen* geçmişi özetleyerek *öncelenen* geleceği nüve halinde içeren bir şimdiye değil, geride bırakılmış geçmişin derin birliğini ve yaşlanmaları durduğundan kavradığımız görünüşler arasında kendilerini önceden duyuran yaşam görünümlerini [tezahürlerini] güvence altına alan bir *sonsuz şimdiye* nüfuz edebilir.

10 Hegel'i baskıcı bir devlet müdafaası, hatta totalitarizmin öncülüğüyle suçlayan siyasal argümanları unutalım. Eric Weil, Hegel'in modern devletlerle ilişkisi hakkında bu argümanları haklı çıkardı. "Restorasyon Fransası ile ya da 1832 Reformu öncesi İngiltere ile, Metternich Avusturyası'yla kıyaslandığında Prusya ileri bir devlettir" (*Hegel et l'Etat*, Paris, J. Vrin, 1950, s. 19). Daha temel olarak: "Hegel ulus-devleti ve egemen devleti fizikçinin fırtınayı gerekçelendirdiği gibi gerekçelendirdi" (*age*, s. 78). Hegel'in, tarihin Hegelci felsefede bütünüyle kavranarak son sınırına vardığına inanmış olunabileceğine dair daha inatçı önyargıyı da geciktirmiyoruz; devletin tarihinin sona ermemişliğinin emareleri, Hegel'e bu naif inancı yüklemeyi bırakmamız için bizzat Hegel'de yeterince çok sayıdadır ve açıktır. Hiçbir gerçek devlet, Hegel'in sadece onun nüvesinde ve başlangıç halindeki formlarında deşifre ettiği anlamda doluluğuna erişmedi. Böylece, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde (§ 330-340) tarih felsefesi, hukuk felsefesinin ondan ancak Kantçı *Kalıcı barış projesi*'nin (§ 333) dilinde söz edebildiği bu yasasız hukuk bölgesini açıkça işgal eder. Bir halkın *Stufengang*'ı, henüz gerçek hukuk alanında olgunluğuna erişmiş olmayan uluslararası hukukun yerini tutar. Bu bakımdan tarih felsefesi, hukukun gelişimiyle boş bırakılan bir alanı kaplar. Karşılık olarak, tarih felsefesinin ona gösterdiği kendi bitmemişlik alanını doldurma yeteneğinde olacak hukuk felsefesi, temel bir hususta tarih felsefesini düzeltebilecektir: Gerçekten de, ulusların arasındaki hukukun tesis edildiğini görecek çağın, büyük tarihsel insanların, en azından, savaş zamanındaki kadar barış zamanındaki ulusal kahramanların çağı olacağı kesin değildir (Eric Weil, *age*, s. 81-84). Hukukun gelecekteki bu gelişimleri her ne olursa olsun, devlete, içeride herkesin devleti ve dışarıda da dünya devleti haline gelmek düştüğü muhakkaktır. Düşünen tarih, geçmişi kapatmaz; ancak, şimdiden eskide kalmış olan şeyleri kapsar: Geride bırakılmış/aşılmış geçmiş (*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, § 343). Bu bakımdan, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin önsözündeki ünlü metinde dile getirilen sonlanma, Eric Weil'in onda okuduğu şeyden daha fazla bir anlama gelmez: "Bir yaşam formu yaşlandı" (*Hegel et l'Etat*, s. 104). O halde bir diğer form ufka yükselebilir. Geride bırakılan bütün geçmişin onda çökeldiği şimdi, kendini hafıza ve önceleme olarak açıp sermeyi asla bitirmemekte yeterince etkililiğe sahiptir.

Keza, bir bütün haliyle onun yapıtlarına baştan mesafe koymuş olan Hegel'in bu iki ardılınca gerçekleştirilmesi imkânsız görünen de, sayesinde her çağın şimdisinde geride bırakılmış *geçmişin* yakalandığı ve Tin'in *sonsuz şimdisiyle* bir tutulduğu bu geçiştir – bu adımdır. Halkların tiniyle dünyanın tinini birlikte aldıran Tin gerçekte nedir? Din felsefesinde, anlatılar ve figüratif düşüncenin simgelerini sırayla talep eden ve reddeden Tin ile aynı Tin midir?[11] Tarih felsefesine kaydırıldığında, hilekâr Aklın Tini, hiç kuşkusuz Hegel'in felsefeyi lâikleştirilmiş bir teoloji kılmaya kalkıştığı andaki münasip görülmeyen teolojinin Tin'inden başka türlü tezahür edebilir mi? Durum şu ki, asrın tini, XIX. yüzyılın ilk otuz senelik kısmının sonundan itibaren "insan" kelimesinin –"insanlık", "insan tini", "insan kültürü"– yerine, Hegel'in insan mı Tanrı mı olduğu bilinmeyen "Tin"ini koyuyordu.

Ama, belki de Hegel'deki iki-anlamlılık ancak aynı büyüklükteki bir iki-anlamlılık pahasına kaldırılabilir: İnsan tininin, onun hayalgücünden tanrılar geçidini çekip alabilmeye teşebbüs etmek üzere, Tin'in bütün öz niteliklerine ağır basması gerekmez mi? Feuerbach'ın hümanizminde ve onun "türsel varlığı"nda (*Gattungswessen*) teoloji daha şahlanmış ve daha az münasip değil midir? Bu sorular, Hegel'e karşı ağır basan gerekçelerde Hegelci olmamaktaki gerekçelerimizi teşhis etmeye her zaman yetenekli olmadığımıza tanıklık eder.

Hegelci Tin'in hümanist evrilişi yoluyla, insana dair azametiyle karşılaşmaya kendi gerekçeleriyle birlikte geldiği sırada tarihsel bilincin kendisinin dönüşümü hakkında daha ne söylenebilir? Daha uzaklardan Ranke'den gelen ve Hegel'in ona boş yere karşı çıktığı Alman tarihyazıcılığının rüşdünü ispatlama hareketi sadece, tarihsel araştırma alanına *a priori*'nin keyfî bir müdahalesi olarak, özgürlük ideasından tutunuz da gelişimin bir *Stufengang* ideasına kadar "spekülatif" tarihin bütün yönlendirici kavramlarını reddedebiliyordu. Tarihçi için bir ön

11 P. Ricœur, "Le Statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion" *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/ Théologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson* içinde, Brüksel, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1985, s. 185-206.

varsayım olan şeyin filozof için bir hakikat olduğu argümanı artık ne anlaşılıyordu, hatta ne de işitiliyordu. Tarih ne kadar deneysel oluyorsa spekülatif tarih o kadar az inandırıcı kalıyordu. Keza, spekülasyondan uzak durduğuna inanılan bir tarihyazıcılığının "fikirler"le ne kadar yüklü olduğunu bugün kim görmez? Bugün bu "fikirler"in kaçında, bir halkın, kültürün, çağın vb.'nin tini kavramlarıyla başlayacak Hegelci herhangi bir hayaletin itiraz edilmemiş eşillerini [*doublets*] teşhis etmiyoruz?[12]

Bu Hegel-karşıtı argümanlar artık bize hitap etmiyorsa, o durumda Hegelci felsefi amentünün inandırıcılık kaybının meydana getirdiği düşünce hadisesi niçin oldu? Onu, Hegel'in metninin, bütün geçişlerin kırılma noktaları olarak ve bütün kapsamaların örtbas etmeler olarak yeniden okunmaya imkân verdiği ikinci okunuşunda kendimize *sorma* riskine pekâlâ girmemiz gerekir.

Geriye doğru bir okumada sondan başa ilerleyen kuşkumuz son bağlantı noktasını *Stufengang der Entwicklung* ile sonsuz şimdi arasındaki son denklikte bulur. Daha atamadığımız adım, güncel şimdinin bilinen geçmişi yeniden yakalama ve geleceği de geçmişin eğilimleri içinde tasarlama yeterliliğini sonsuz şimdiye denk tutmaktır. *Şu anda olana denk tutulan şimdiki zaman geçmişle farkını hükümsüz kıldığı* andan itibaren tarih kavramının kendisi de hükümsüzleşir. Zira tarihsel bilincin kendisi yoluyla anlama, bu farklılığın etrafından dolaşılamazlık karakterini kesinlikle doğurur.[13] Bize göre berhava edilmiş

12 En şaşırtıcı olan, Ranke'de Hegel-karşıtı eleştirinin iki akımına rastlanmasıdır. Bir yandan, Aklın hilesi "Tanrı'ya ve insanlığa hiç yakışmayan bir tasarım" olarak (*eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und Menschheit*) –felsefesiz bir tarih teolojisinin azami yararı bakımından– suçlanır: "Her çağ doğrudan Tanrı'ya bağlıdır." Diğer yandansa, tarihçi sadece olguları bilmek ve aynı şekilde felsefesiz bir tarihyazımının azami yararı bakımından, geçmişe olmuş olduğu haliyle erişmeyi ister.

13 Bize inanılmaz gelen bu iddianın içeriğidir: "Fiilî dünya, Tin'in fiilî formu, onun kendilik bilinci, önceki derecelerin formu altında tarihte beliren her şeyi kendinde kavrar (*begreift*). Bunlar, kesinlikle, ardışık formlar altında, ardışık biçimde ve bağımsız bir tarzda açılıp serilir; ama, Tin'in olduğu şey, Tin'i daima kendinde [*en soi*] kılar ve farklılık da sadece bu kendinde'nin açılıp serilmesinden ileri gelir" [182] (214).

olan şey, şu üç terimin birbirini kapsamasıdır: "Kendinde Tin", "gelişim", "farklılık" – ki bunlar *Stufengang der Entwicklung* kavramını beraberce oluşturur.

Ama, *gelişim* ile *şimdi* arasındaki denklik artık savunulamazsa, diğer bütün denkliklerin zinciri de parçalanır. Halkların tinlerini tek bir dünya tininde[14] nasıl hâlâ *tamlaştırabiliriz*? Gerçekten, *Volksgeist*'ı ne kadar düşünürsek *Weltgeist*'ı o kadar az düşünürüz. Bu, Hegel'in *Volksgeist* kavramından, *farklılığı* savunmak üzere bir güç çıkaran romantizmin derinleştirmeye ara vermediği uçurumdur.

Bağlantı, Tin'in gerçekleşmesinin "maddesel" unsuruna, yani eksikliği dünya düzeyinde hukuk felsefesinden tarih felsefesine geçişi teşvik eden *devlete* ayrılmış çözümlemelerin cüssesine nasıl dayanabilmiş olacaktır? Keza, hukuk felsefesinin bu boşluğunu doldurmaktan uzak çağdaş tarih de aksine onu vurguladı; XX. yüzyılda, Avrupa'nın, dünya tarihini bütünleştirme iddiasının bozguna uğradığını gördük; hatta, tek bir yönetici idea altında bütünleştirmeye kalkıştığı mirasların tekrar bileşenlerine ayrıştığına tanık olduk. Avrupa-merkezcilik, Birinci Dünya Savaşı boyunca Avrupa'nın siyasal intiharıyla, Ekim Devrimi tarafından üretilen ideolojik yırtılmayla ve de sömürgeciliğin sona ermesi ve sanayileşmiş ulusları dünyanın geri kalanının karşısına koyan eşit olmayan –ve muhtemelen ters orantılı– gelişme sebebiyle Avrupa'nın dünya sahnesinden çekilmesiyle öldü. Bize şimdi öyle görünüyor ki bakışlarımızdan ve deneyimimizden gizlenmiş elverişli bir unsur –bir *kairos*– sezen Hegel sadece Avrupa'nın tinsel tarihinin meşhur birkaç görünümünü ve o zamandan beri bilşenlerine ayrışmış coğrafi ve tarihsel çevresini bütünleştirdi. Bozguna uğrayan, Hegel'in kavrama dökmeye teşebbüs ettiği şeyin *töz*ünün kendisidir. *Farklılık, Stufengang* olarak kavranan *gelişime* başkaldırır.

Bu zincirleme tepkimenin sonraki kurbanı, Hegel tarafından *Tin'in gerçekleşmesi* adı altına yerleştirilen kavramsal yığındır. Bileşenlerine ayrışma burada da işbaşındadır. Bir yandan, bireylerin çıkarı artık bize, şayet bu tatmin bireylerden kendi-

14 Zaten Hegel'in metninde bu geçiş en zayıf olanıydı [59-60] (80-81).

ni kurtaran ikinci ereği hesaba katmazsa, tatmin edilmemiş görünür; onca kurban ve onca ıstırap karşısında teselli bulma ile barışma arasında sonuç olarak ortaya çıkan ayrılış, bize hoşgörülemez gelir. Diğer yandansa, tarihin büyük insanlarının *tutkusu* bize, siyasal tarihin gerilemesi sayesinde dikkatimizi tutsak alanların, bizi büyüleyenlerin, bizi kaygılandıranların, tarihin büyük anonim kuvvetleri oluşu ölçüsünde, bir tek o tutkuyla bir Atlas gibi Anlam'ın ağırlığını taşımaya yetenekli gibi artık görünmez. Aynı zamanda, Aklın hilesi kavramında içerilen bütün bileşenler –kısmi [özel] çıkar, büyük tarihsel insanların tutkuları, devletin yüksek çıkarı, halkların tini ve dünyanın Tin'i– çözülüp dağılır ve bugün bize imkânsız bir tamlaşmanın *membra disjecta*'ları* gibi görünür. "Aklın hilesi" ifadesi, bizi olayörgüsüne dahil etmeyi bile bırakır. Görkemli bir sihirbazın bir numarayı beceremeyişindeki gibi, daha çok bizi iğrendirir.

Hegel'in metninde daha da ilerlendiğinde bize son derece sorunlu görünen şey, "Tin'in tarihte gerçekleşmesi" olarak tanımlanan *felsefi* bir dünya tarihi oluşturma tasarısının ta kendisidir. "Tin" terimine ilişkin aykırı anlamalarımız (kendinde tin, halkların tini, dünyanın tini) olsa bile, tarihte aklın "soyut belirlenimi"nde baştan içerilen *gerçekleyici ereği* küçümsemiş olsak bile, yani eleştirilerimizin çoğu haksız olsa bile, terk ettiğimiz şey inşa alanının kendisidir. Dünya tarihinin gerçekleştirilmiş tamlık olarak düşünülmüş olabileceği zeminine dayanan formülü, bu gerçekleştirilme yeni başlamış sayılsa ve hatta tohum haline geri götürülse bile, artık aramıyoruz; özgürlük ideasının bu gerçekleştirmenin odak noktası olduğundan bile, özellikle de ana vurgu özgürlüğün *politik* gerçekleştirilmesine yapılırsa emin değiliz. Ve özgürlüğün politik gerçekleştirilmesi ana hat olarak ele alınmaya izin verse bile, onun tarihsel cisimlenişi, orada farklılığın aynılığa üstün gelmesinin kesintiye uğramadığı bir dallanıp budaklanarak kendini açıp sermeden ziyade, bir *Stufenfolge* meydana getirir. Belki de halkların özgürlüğe duyduğu özlem arasında, aile bağlarından fazla-

* (Lat.) ayrık unsurları, üyeleri. (ç. n.)

sı yoktur; bu *family resemblance* ile, Wittgenstein en az gözden düşmüş felsefi kavramlara itibar kazandırmak istiyordu. Keza, tarih felsefesiyle her anlama modeli arasındaki kopuşa damga vuran, öyküleme fikriyle ve olayörgüleştirme fikriyle istendiği kadar uzaktan akraba olan *bütünleyiş* tasarısının ta kendisidir. Fikrin cazibesine rağmen Aklın hilesi, tarih tiyatrosunun bütün temsillerini içinde toplayacak *peripeteia* değildir; çünkü özgürlüğün gerçekleştirilmesi, bütün olayörgüleştirmelerin olayörgüleştirilmesi sayılamaz. Hegelcilikten çıkış, en tepedeki olayörgüleştirmeyi deşifre etmeyi reddetmek anlamına gelir.

Hegelciliğin dışına göç etmenin hangi bakımdan bir düşünce *hadisesi* diye adlandırılabileceğini şimdi daha iyi anlıyoruz. Bu hadise, tarihyazıcılığı anlamında tarihi değil, tarihsel bilincin kendisi yoluyla anlamayı, onun kendi kendini anlamasını etkiler. Hatta bu hadise de kendi başına yorumbilimsel bir fenomendir. Tarihsel bilincin kendisi yoluyla anlamanın, bir kez daha, onları meydana mı getirdik yoksa onlar sadece bizim başımıza mı geldi, bunu söyleyemeyeceğimiz hadiseler tarafından böylece etkilenebildiğini itiraf etmek, tarihsel bilincin kendisi yoluyla anlaşılmasının ondan ibaret olduğu felsefi edimin sonluluğunu itiraf etmektir. Yorumlamanın bu sonluluğu, her düşünen düşüncenin, hâkim olmadığı ve onları kendileri için düşünebilmeksizin onlardan hareketle düşündüğümüz durumlar haline gelen kendi ön varsayımları [ön kabulleri] olduğudur. Buradan itibaren Hegelciliği terk ederek, Hegel tarafından teşebbüs edilen tarih üzerine *düşünen* anlayışın da bizzat aynı sonluluk koşuluna tabi yorumbilimsel bir fenomen, yorumlayıcı bir işlem olduğunu söylemeye cesaret etmek gerekir.

Ama Hegelciliğin tarihsel bilincin kendisi yoluyla anlaşılmasının *sonlu* koşuluna bağlı bir düşünce hadisesi olarak karakterize edilmesi, Hegel'e karşı bir argüman teşkil etmez. Sadece, Hegel'e göre değil, Hegel'den sonra düşündüğümüze tanıklık eder. Zira Hegel'in okuru, düşüncenin gücü tarafından bizim gibi bir kez ayartılmayagörsün, mutlak Tin'in yaralarından kesinlikle farklı olarak, Hegel'in iyileşmeyen bir yara gibi

terk edilişini hissetmeyecek midir? Bu okura, nostaljinin zayıflıklarına teslim olması gerekmiyorsa, yas tutma faaliyetinde kolaylıklar dilemek gerekir.[15]

15 Bu bölümde benim görüşüm H.-G. Gadamer'in görüşüne yakındır. Gadamer önemli kitabı *Vérité et Méthode*'un ikinci cildine şu şaşırtıcı açıklamayla başlamakta tereddüt etmez: "Schleiermacher'dan çok Hegel'i takip etme görevini kabul ediyorsak, yorumbiliminin tarihi yeni bir vurgu edinmiş olsa gerek" [162]; yine bkz. [324-325] (185). Aynı şekilde Gadamer'e göre Hegel spekülatif girişiminin kabul edilen ve aşılan unsurlarını meydana getiren argümalarla asla reddedilmez [325] (186). Üstelik de yanlış yorumların ve çürütmelerin tersine, "Hegelci düşüncenin doğruluğunu korumak" gerekir (*age*). Buna bağlı olarak da Gadamer "'Tarihsel varlık' asla kendinin bilgisinde çözülme gücü anlamına gelmez" (*Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen aufgehen*) [285] (142) yazdığında onu eleştiri yoluyla mağlup etmekten çok Hegel'i terk eder: "Hegelci felsefeden menteşelerini sökmeye imkân tanıyan Arkhimedes noktası, hiçbir zaman refleksiyonda bulunamayacaktır" [326] (188). Gadamer bir reddiye kuvvetine sahip olan bir itirafla "sihirli çember"in dışına çıkar. Reddettiği şey, *"tarih ile hakikat arasındaki mutlak bir dolayım* (*Vermittlung*)" [324] (185) fikrinin ta kendisidir.

7
Tarihsel Bilincin Bir Yorumbilimine Doğru

Hegel terk edildi; tarihi ve tarihsel zamanı *düşünmeye* hâlâ kalkışılabilir mi? Bir "tam dolayım" fikri *düşünme* alanını tükettiyse, yanıt olumsuz olacaktır. Bir başka yol hâlâ durur: Açık, bitmemiş, *kusursuz olmayan* bir *dolayım* yolu, yani gelecekten beklentilerle geçmişin alımlanması, şimdinin yaşantısı arasında, tarihin aklının ve onun gerçekliğinin kesişeceği bir tamlıktaki *Aufhebung* olmaksızın, bir çapraz bakış açıları ağı.

Takip eden sayfalar bu yolu keşfetmeye adanmıştır. Stratejik bir karar onun sözbaşıdır.

Olup bitmiş haliyle geçmişin ele avuca gelmeyen gerçekliği sorununa cepheden saldırmayı reddederek sorunların sırasını değiştirmek ve *tarih tasarısından*, yapılacak tarihten, onda geçmişin, geleceğin ve ikisinin şimdide değiş-tokuşunun diyalektiğini bulma niyetiyle yola çıkmak gerekir. Geçmişin gerçekliği konusunda, olmuş olana dair doğrudan hedef içinde, Aynı'daki yeniden-canlandırma (tekrar-gerçekleştirme), Başkalık'ın teşhis edilmesi ve Benzeşen'in varsayılması arasında parçalanmış bakış açılarını önceleyen oyun pek de aşılıp geride bırakılamaz. Daha uzağa gitmek için sorunu öbür ucundan ele almak ve bu parçalanmış bakış açılarının, bir "geçmişten *etkilenmiş-olma*" fikrine kadar ilerletilen bir "geçmişin alımlanması" fikrinde onları bir araya toplarsak, bir tür çoğul birliğe tekrar kavuştuğu fikrini açığa çıkarmak gerekir.

Bu fikir de ancak, tarih *yapmak* fikriyle karşıtlığında bir anlam ve kuvvet kazanır. Zira etkilenmiş olmak da yapmanın bir kategorisidir. Hatta, –geçmişe dair bakış açısıyla şimdiye dair bakış açısı arasında gerçek bir gerilimi baştan içeren ve böylece, atlayıp geçerek zamansal mesafeyi derinleştiren– gelenek fikri de, yadsınamaz arabulucu erdemlerine rağmen, sadece yapılacak tarih hedefi yoluyla ona göndermede bulunuluyorsa, ne tek başına ne de ilk olarak düşünülmeye imkân vermez. Nihayet, Augustinus'ta ve Husserl'de sahip olduğu "girizgâh" işlevini en azından ilk yaklaşımla yitirmiş gibi görünen tarihsel şimdi fikri, aksine, çaprazlanan bakış açıları oyununda varış noktası konumunun yeni parlaklığını kazanacaktır: Hiçbir şey, şimdinin mevcut oluşa indirgendiğini söylemez. Gelecekten geçmişe doğrudan geçişte, şimdi niçin inisiyatifin zamanı, yani zaten yapılmış olan tarihin ağırlığının tortusunu bıraktığı, askıya aldığı, kesintiye uğrattığı ve orada hâlâ yapılacak olan tarih düşünün mesul karara dönüştüğü "zaman" olmayacaktır?

O halde, tarih düşüncesi *kusursuz olmayan dolayım* fikri ufku altında, kendi bakış açılarını, eylemde/etkide bulunma (ve onun sonucu olan etkilenme/acı çekme) boyutu içinde kesişecektir.

1. Gelecek ve onun geçmişi

Stratejiyi ters-yüz etmenin doğrudan faydası, geçmişin "gerçekliği"ni kuşatma girişimlerimizin mustarip olduğu en inatçı soyutlamayı, geçmiş olarak geçmiş soyutlamasını kaldırmasıdır. Bu soyutlama, geleceğe yönelik beklentilerimizle geçmişe dönük yorumlarımız arasında gerçekleşen karmaşık anlamlar-arasılık [*intersignifications*] oyununun unutulmasının sonucudur.

Bu unutuşla mücadele etmek için, *deneyim alanı* ve beklenti *ufku olmak* üzere iki kategori arasında Reinhart Koselleck

tarafından gündeme getirilmiş[1] kutupluluğun izinden giden çözümlemelerin hepsini kılavuz almayı öneriyorum.

Bu terimlerin seçilmesi bana tarihsel zamana dair bir yorumbilim bakımından çok yerinde görünüyor. Gerçekten de, kavramların akrabalığına rağmen neden geçmişin şimdide kaim oluşundan ziyade deneyim alanından bahsedilir?[2] Bir yandan, Almanca *Erfahrung* sözcüğü dikkat çekici bir genişliktedir: İster kişisel deneyim, isterse önceki kuşaklarca veya halihazırdaki kurumlarla aktarılan deneyim söz konusu olsun, daima üstesinden gelinen bir yabancılık, bir *habitus* haline gelen bir edinim söz konusudur.[3] Diğer yandan alan terimi, çeşitli rotalara göre güzergâh imkânlarını ve özellikle de, böyle biriken geçmişi basit kronolojiden kurtaran, yaprak yaprak bir yapı içinde bir araya toplama ve katmanlaşma imkânlarını çağrıştırır.

Beklenti ufku ifadesine gelince, daha iyi seçilmiş bir ifade olabilirdi. Bir yandan beklenti terimi umut ve korku, dilek ve istek, kaygı, rasyonel hesap-kitap, merak, kısacası geleceğe dönük kişisel ya da ortak bütün görünüşleri [tezahürleri] içine alacak kadar geniştir; deneyim gibi beklenti de geleceğe görecelidir ve şimdide kayıtlıdır; bu, "henüz-değil"e doğru dönmüş

1 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979. Bu iki tarihsel kategori, hangi disiplinlerden çıkar? Reinhart Koselleck'te bunlar, sınırları iyi belirlenmiş bir girişimden, tarih ve de tarihin zaman sözdağarcığına uygulanan *kavramsal bir anlambilim*in girişiminden çıkan kılavuz-kavramlardır. *Anlambilimi* olarak bu disiplin, bir *toplumsal tarihe* ilişkin olgu durumlarından ve süreçlerden çok kelimelerin ve metinlerin anlamına uygulanır. *Kavramsal* anlambilim olarak da, açıkçası "tarih", "ilerleme", "kriz", vb. toplumsal tarihle değişim *göstergeleri* ve *etkenleri* çifte ilişkisine giren ana-kavramların *anlamlarını* ortaya çıkarmayı hedefler. Gerçeken de bu ana-kavramlar dile, sosyal tarihin kuram haline getirdiği derinlemesine değişimler taşıdığı ölçüde, dilsel düzleme geçiş olgusu, adlandırdıkları sosyal dönüşümleri üretmeye, yaymaya, zorlamaya katkıda bulunur. Kavramsal tarihin sosyal tarihle bu çifte bağlantısı ancak anlambilime ayrı bir disiplin özerkliği verilirse görünür hale gelir.

2 "Deneyim, olayların içine katıldığı (*einverleibt*) ve hatırlamada temsil edilebildiği şimdiki geçmiştir (*Gegenwärtige Vergangenheit*)" (s. 354).

3 R. Koselleck, *Erfahrung* teriminin tam anlamı ve onun tarih düşüncesi bakımından içerimleri için *Hakikat ve Yöntem*'deki (Fr. çev., s. 329 vd.) Gadamer'e gönderme yapmayı ihmal etmez (*age*, s. 355, not: 4).

şimdi-kılınmış-gelecektir (*vergegenwärtigte Zukunft*). Eğer, diğer yandan burada uzaydan ziyade ufuktan söz ediliyorsa, bu, beklentiye bağlanan öteye geçme/aşma kadar kendini açıp sermenin gücünü de göstermek içindir. Bir araya toplama ile aşıp serme arasındaki karşıtlık şunu ima eder: Deneyim bütünleşmeye eğilimlidir, beklentiyse bakış açılarının parçalanmasına: *"Gehegte Erwartungen sind überholbar, gemachte Erfahrungen werden gesammelt"* (s. 357). Bu bakımdan beklenti deneyimden türetilmeye izin vermez: "Deneyim alanı asla bir beklenti ufkunu belirlemeye yeterli değildir" (s. 359). Tersinden söylenirse, deneyim yükü ona çok hafif gelen tanrısal bir sürpriz hiç yoktur; başka bir şey dilemeyecektir. Böylece, deneyim alanı ile beklenti ufkunun iki kutup halinde karşı karşıya gelmesindense onların karşılıklı olarak birbirinin koşulu olması tercih edilir: "Bu, geçmişi kapsayan beklenti olmaksızın bir araya toplanamayana dair deneyimin zamansal bir yapısıdır" (s. 358).

Bu iki ifadenin her birini kendi başına tematikleştirmeden önce, Koselleck'in idaresinde, Almanya'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında tarihin sözdağarcığında gözlemlenen başlıca değişimlerden birkaçını hatırlamak önem taşır. Çoğunlukla eski sözcüklere yüklenmiş yeni anlamlar, sonradan, deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki yeni bir bağlantı tarafından işaret edilen yeni tarihsel deneyimin derinlemesine eklemlenişini teşhis etmeye hizmet edecektir.

Geschichte sözcüğü devinim halindeki bu kavramsal ağın merkezindedir. Böylece, Almancada *Historie* teriminin, meydana gelmekte olan bir dizi olay ve de yapılan ya da maruz kalınan eylemlerin ilişkisi olmak üzere çift anlamda kabulünde *Geschichte* terimine yerini devrettiği görülür; diğer deyişle, gerçek tarih ve anlatılan tarihin çift anlamında. *Geschichte* kesinlikle olaylar dizisiyle anlatılar dizisi arasındaki ilişkiye işaret eder. Anlatı-tarihte olay-tarih, Reinhart Koselleck tarafından nakledilen[4] Droysen'in formülüne göre "kendine dair

4 J.-G. Droysen, *Historik*, ed. R. Hübner, Münih-Berlin, 1943: "Olay olarak tarih ile sunuş (*Darstellung*) olarak tarih arasındaki yakınsama, dil düzleminde, idealizmin tarih felsefesine götüren aşkınsal dönüşü hazırladı" (R. Koselleck tarafından alıntılanmış, *age*, s. 48).

bilgiye" erişir. Ama, iki anlam arasındaki bu yakınsamanın gerçekleşmesi için, bir bütünün birliğine beraberce kavuşmaları gerekirdi: Tekil bir kolektifin dizisinde bizzat serbestçe yükselen bir tarihte anlatılmaya imkân tanıyan, evrensel zincirlenişi içinde olayların tek bir seyridir. Tarihlerin üzerinde, der Droysen, tarih vardır. "Tarih" sözcüğü bundan itibaren bir "-in" hali tümleci olmaksızın biçimlendirilebilir. "..."in tarihleri kısaca "tarih" haline gelir. Anlatı düzleminde, bu tarih, insanların yazdığı biricik destana tekabül eden *destansı birliği* ilan eder.[5] Tekil tarihlerin toplamının tarih olması için, bizzat tarihin *Weltgeschichte* olması, yani karışımın sistem haline gelmesi gerekirdi. Tersindense, anlatının destansı birliği, dile, bir "bir araya toplama"ya, bizzat olayların –onlara kendi destansı birliğini veren– bir bağlantısına taşınabilirdi. Felsefi romantizmin çağdaş tarihçilerinin yapılan tarihte, içsel bir tutarlılıktan daha fazla keşfettiği şey, insanı, ortaya çıkışından bütünüyle sorumlu kılarak tarihi az çok gizli bir tasarıya doğru iten bir güçtür (*Macht*). Diğer kolektif tekiller, tarihin çevresinde böylece ortaya çıkar: Özgürlük, Adalet, İlerleme, Devrim. Bu bakımdan, Fransız İhtilali, aynı zamanda hızlanan önce gelen bir sürece açınlayıcı olarak hizmet etmiştir.

İki tarih kabulü arasındaki bağa, ilerleme fikrinin hizmet ettiği pek itiraz götürmez: Gerçek tarih eğer *akla uygun* bir seyre sahipse, bu durumda ondan yaptığımız anlatı, bizzat tarihin anlamı olan anlama denktir. Kolektif tekil olarak tarih kavramının ortaya çıkışı böylece, önceki bölümde karşılaştığımız evrensel tarih kavramının onların altında meydana getirilebildiği koşullardan biridir. Tarih bilgisine bir tek tamlık olarak aşılanan tamlaştırma veya tam dolayım sorunsalına tekrar dönmeyeceğim. Daha çok, geleceğin geçmişle bağlantısında

5 *Historik* ile *Poetik* arasındaki, öykülenen tarih tarafından giydirilen bu epik niteliğin uyandırdığı yakınlaşmaları burada bir yana bırakıyorum. Koselleck "tarih" ve "roman" ifadelerini, 1690 ila 1750 arasında tarihi gözden düşürmek için değil, romanın hakikata yönelik iddialarını yukarı çıkarmak için yakınlaştırıldığını görür. Buna karşılık Leibniz tarihten, Tanrı'nın "romanı" olarak bahsedebilir. *Kozmopolitik Bir Görüş Açısından Tarih*'te (dokuzuncu önerme) Kant eğretilemeli biçimde "roman" terimini, genel tarihin akılla kavranılır birliğini dile getirmek üzere ele alır.

anlamlı bir çeşitlenme uyandıran bu kolektif tekilin özelliklerine yöneleceğim.

Bu üç konu, Koselleck'in özenli anlambilimsel çözümlemelerinden kopup ayrılır. Öncelikle, mevcut çağın gelecek hakkında öncesiz bir *yenilik* perspektifi açtığı inancı; ardından, daha iyiye doğru değişimin hızlandığı inancı; sonuncusu da, tarihlerini *yapmada* insanların gitgide daha yeterlik sahibi olduğu inancı. Yeni zaman, ilerlemenin hızlanması, tarih için hazır bulunuş – bu üç konu, içinde geçmişin edinimlerinin tortulaştığı deneyim alanını ters tepkiyle dönüştüren yeni bir beklenti ufkunun açılıp serilmesine katkıda bulundu.

1. Yeni zaman fikri, bir asır evvel –yaklaşık 1870'ten beri modern zamanları belirten– *Neuzeit* terimiyle öncelenen Almanca *neue Zeit* ifadesinde kaydedilmiştir. Kendi anlambilimsel bağlamından yalıtılmış bu son ifade sadece *devirlere ayırma* [*périodisation*] konusundaki sözcük dağarcığından kaynaklanır gibi görünmektedir; bu sözcük dağarcığı da bizzat, madenlere göre, yasaya ve kayraya [inayete] göre, yahut *Daniel Kitabı*'nın ona etkileyici bir vurgu verdiği imparatorlukların birbirini izleyişine dair apokaliptik anlayışa göre "çağlar"ın kadim sınıflandırılmasına uzanır. Yeni zaman fikrinde, "epifani" ile "parousia" arasındaki zamanın tamamını artık kapsamayan, sınırlı ve bilhassa da eskide kalmış bir devri belirtmeye yönelik Ortaçağ teriminin Rönesans ile Reform'dan itibaren elden geçirilmesinin etkisi de seçilebilir. Ortaçağ'ın karanlık bir geçmişe bu geri fırlatılmasının anahtarını veren, kesinlikle kavramsal tarihtir. Bu da aslında, *Neuzeit* ifadesinin dayattığı, o sıradaki her momentin yeni olduğu yönündeki alışılmış anlamında değildir; zamanın, gelecekle yeni bir bağlantıdan kaynaklanan yeni bir niteliğinin günyüzüne çıktığındaki anlamındadır. Kendini yeni olarak ilan edenin bizzat zaman olması dikkat çekicidir. Zaman sadece yansız [nötr] bir form değildir; bir tarihin gücüdür.[6] Bizzat "asırlar" sadece kronolojik birlikleri

6 "Zaman, bizzat tarihin kuvvetinde dinamizm kazanır" (*age*, s. 321). R. Koselleck 1770 ila 1830 arasında, zamanı, onun tarihsel nitelenişleri bakımından değerlendiren bileşik ifadelerin (*Zeit-Abslmitt*, *-Anschauung*, *-Ansicht*, *-Aufgabe*, vb.) çoğalmasının altını çizer. Bu buket konusunda, *Zeitgeist* somut örnek gibidir (*age*, s. 337).

değil, dönemleri belirtir. *Zeitgeist* artık uzak değildir: Her çağın tekliği ve onların dizilişinin geri döndürülemezliği, *ilerleme* yörüngesinin üstüne kayıtlıdır. Şimdi, bundan böyle, geçmişin karanlığıyla geleceğin aydınlığı arasındaki bir geçişim zamanı gibi algılanır. Sadece beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki bağlantının bir değişimi de bu anlambilimsel değişimi açıklar. Bu bağlantı dışında, şimdinin şifresi çözülemez. Şimdinin "yenilik" anlamı ona, beklenen geleceğin açıklığının şimdiye yansımasından gelir. Şimdi tam anlamıyla ancak, onun yeni zamanlar *açmakta olduğuna* inandığımız ölçüde yenidir.[7]

2. Yeni zaman öyleyse *hızlanan* zamandır da. Bu hızlanma konusu, ilerleme fikrine sıkıca bağlı görünür. Zaman hızlandığı için insan türünün iyiye gidişini fark ederiz. Buna bağlı olarak, geleneğin kazanımlarıyla dengelenen deneyim alanı hissedilir tarzda daralır ve bu kazanımların otoritesi dağılıp gider.[8] Tepki, gecikme, hayatta kalmış olanlar, çağdaş tumtu-

7 Modernite fikrimizin ondan doğduğu bir yeni zaman fikri, onu aydınlık görmemizi engellemiş olan önceki tarih düşüncesinin iki *topoi*'siyle karşı karşıya konursa tam belirginlik kazanır. Öncelikle, Koselleck'in XVI. yüzyıla kadar yansımalarını bulduğu *siyasal eskatolojilerin* çökmüş arka-planından kopar. Dünyanın sonu ufkunda konumlandırılan, geçmişin olaylarıyla şimdinin olayları arasındaki zamansal farklılık, asli değildir. Dahası, hepsi de, sonu önceleyen farklı figürler vasfı olan bu olayların hepsi arasında, sonu, kronolojik ilişkilere dair anlam yoğunluğuna götüren analojik simgeleştirme ilişkileri dolanıp durur. Diğer bir karşıtlık, geleceğin geçmişle bağlantısı sorununun modern durumunu borçlu olduğumuz beklenti ufkundaki değişimi anlamayı sağlar: Söz konusu karşıtlık, şu para yazısıyla belirtilen siyasal eskatolojilerden daha inatçı ve ünlü bir *topos*'a ilişkindir: *Historia magistra vitae*, *"yaşamın efendisi tarih"* (R. Koselleck, *"Historia magistra vitae": Über die Auflösung des Topos im Hirizont neuzeitlich bewer Geschichte*, *age*, s. 38-66). Örnekler koleksiyonu durumuna indirgenen, geçmişin tarihleri, onları farklılaştıran özgün zamansallıktan yoksun bırakılmıştır; onlar sadece, onları şimdide güncelleştiren eğitsel bir kendine mal ediş vesilesidir. Örnekler, bunun pahasına eğitimler, anıtlar haline gelir. Süregidişleriyle, onlar geçmiş ile gelecek arasındaki sürekliliğin hem belirtisi hem de güvencesidir. Tarihsel zamanın *exempla*'larının ana işlevi yoluyla bu yansızlaştırılmasının [*neutralisation*] tersine, yeni zamanlarda yaşama inancı bir bakıma "tarihi zamansallaştırdı" (s. 19-58). Karşılığında, onun örnek oluşturmasının özel geçmişi, mazide kalanın karanlıklarında, deneyim alanının dışına atılır.

8 R. Koselleck *Erziehung des Menschengeschlechts*'te (§ 90), Lessing'in hızlanmanın sadece saptanmadığı, aynı zamanda umulduğu ve istendiği bir metnine atıf yapar (*age*, s. 34; yine s. 63, not: 78). Robespierre'in şu sözüne de: "Ona asıl mukadderatını hatırlatma vakti geldi; insan aklının ilerleyişi bu büyük devrimi hazırladı ve zamanı hızlandırma ödevini özellikle de size dayatmaktadır" (*Œuvres*

raklı laflar arasında henüz yerini almış bütün ifadeler, yüklenilen bu hızlanmayla karşıtlık içinde geçersiz kılınabilir; hem de, zamanın hızlanması inancı, –beklenen cennetsel duruma, Hegelci kötü sonsuza denk bir "geleceksiz gelecek" karakteri veren–tepkinin *Hydra*'sının[9] durmadan yeniden doğuşu tarafından tehdit edilen bir şey olarak kaldığı oranda, söz konusu inanca dramatik bir vurgu da vererek. Kopernik'in 1543 tarihli ünlü yapıtı *De Revolutionibus orbium caelestum*'un başlığında görüldüğü gibi eskiden yıldız kaymasına tahsis edilen devrim sözcüğüne, insan ürünlerini yıkıp geçen kargaşaları, hatta ibretlik baht dönüşlerini ya da onların altüst oluş ve tekrar eski halini alma can sıkıcı gel-giti gibi bambaşka şeyleri gösterme imkânını veren, kuşkusuz modern zamanların yeniliği ile ilerleyişin hızlanması arasındaki bağlılaşımdır. İşte şimdi, artık sivil savaşlar olarak kataloglanamayan, ama apansız patlak verişleriyle uygarlaşmış dünyanın girdiği genel devrime tanıklık eden ayaklanmaların devrimleri diye adlandırılabilir. Hızlandırması söz konusu olan ve gidişi düzenlemesi önem taşıyan şey de o genel devrimdir. Devrim sözcüğü bundan böyle yeni bir umut ufkunun açılışına tanıklık eder.

3. İster *yapılacak* ister *yapılmış* olsun, tarih Koselleck'in "tarihin zamansallaştırılması" diye adlandırğı şeyin üçüncü bileşenini oluşturur. Hızlanma ve onun bağlaşığı olan devrim temalarının arkasında, baştan beri kendini gösterir. Kant'ın *Yetilerin Çatışması*'ndaki sözü hatırlanır: "Kâhin önceden görüp söylediği olayları kendisi yaptığında ve var ettiğinde". Eğer gerçekten de yeni zamanlar yoluyla yeni bir gelecek açıksa, onu planlarımıza uydurabiliriz: Tarihi *yapabiliriz*. Yine, eğer ilerleme hızlandırılabiliyorsa, bu, ondaki akışı çabuklaştırabildiğimizden ve onu geciktiren şeylere, tepkiye ve hayatta kalmış kötülere karşı mücadele edebildiğimizdendir.[10]

complètes, IX, s. 495, R. Koselleck, *age*, s. 63, not: 78). Kant *Kalıcı Barış*'ta bu ünlü sözü yankılar: Bu boş bir fikir değildir, "çünkü, benzer ilerlemelerin meydana geldiği zamanlar ne mutlu ki hep daha da kısalıyor" (*ay.y.*).

9 Bir başı kesildiğinde yerine hemen yenisi çıkan mitolojik yedi başlı yılan. (ç. n.)

10 Aynı zamanda, önceki iki şema tersine çevrilir; hakiki eskatolojilerin doğduğu, tasarlanan ve istenen gelecektir: Onlar "ütopya" diye adlandırılır; insanın yapıp yapmamasına kalmış beklenti ufkunu çizen onlardır; gerçek tarih dersleri veren onlardır: Bizim elindeliğimize bırakılmış geleceğin şimdiden öğrettiği

Tarihin insanın yapmasına tâbi olduğu fikri, beklenti ufkuna dair yeni farkındalığı belirten üç fikirden en yenisi ve –daha ileride söyleyeceğiz– en kırılganıdır. Buyruk olarak tarihin başvurulmaya hazır olması, bir dilek kipi ve hatta bir gelecek zamanın emir kipi olur. Bu anlam kayması, Kant'a yakın düşünürlerin ve bizzat Kant'ın, derhal göreve çağrısını *tasdikleyen* ve şimdiki çabaları *cesaretlendiren* "göstergeleri" seçmedeki ısrarıyla kolaylaşmıştı. İfa edilişinin başlangıçlarını göstererek ödevin bu gerekçelendirilme tarzı tastamam, "tarih yapma" ifadesinin en üst noktasında onu belirttiği ilerleme retoriğinin karakteristik özelliğidir. "İnsanlık" denerek insanlık kendinin konusu haline gelir. Anlatı ve anlatılan şey yeniden örtüşebilir ve "tarih yapmak" ("faire l'histoire") ile "tarih hakkında bir şey yapmak" ("faire de l'histoire") ifadeleri birbirini kapsayabilir. Onu yapmak ve onu anlatmak, tek bir sürecin tersi ve yüzü olmuştur.[11]

Aydınlanma felsefesini kabaca karakterize eden üç *topoi*'nin –yeni zaman, tarihin hızlanması, tarihin efendiliği/ustalığı– kılavuzluğunda giderek beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki diyalektiği az önce yorumladık. Tarihsel düşüncenin oluşturucu öğeleri üstüne tartışmayı, belirlenen *topoi*'lerin yükselişine ve tükenişine dayalı tam anlamıyla tarihsel bir değerlendirmeden ayırmak gerçekten de güç görünür. Öyleyse sorun, beklenti ufku ve deneyim alanı ana kategorilerinin, buraya dek onları [*topoi promus*'ları] betimlemekte yararlanılan Aydınlanma düşünürlerince vaat edilen *topoi*'ler bakımından bağımsızlık derecesi konusunda ortaya çıkar. Bu güçlükten kurtulmayacağız. Bu üç *topoi*'nin XX. yüzyılın şu sonundaki tükenişini önceden söyleyelim.

Yeni zaman fikri pek çok bakımdan bize kuşkulu geliyor: Bize öncelikle, *köken*[12] yanılsamasına bağlı gibi görünü-

dersler. Tarihin gücü bizi ezmek yerine yüceltir; zira, o bizim eserimizdir, hatta ne yapmamız gerektiğini bilmeyişimizde bile.

11 R. Koselleck, "Über die Verfügbarkeit der Geschichte", *age*, s. 260-277. Diğer dikkate değer ifade *Machbarkeit der Geschichte* ifadesidir (*age*).

12 François Furet'nin *Penser la Révolution française*'deki açıklaması hatırlanır: "Fransız İhtilali, bir geçiş değildir, bir kökendir ve bir köken fantezisidir. Onun tarihsel ilgisini oluşturan, onda var olan bu biricik şeydir; ve evrensel olan da zaten bu 'biricik' olandır: İlk demokrasi deneyimi" (s. 109).

yor. Keza, topyekûn toplumsal fenomenin değişik bileşenlerinin zamansal dizemleri arasındaki ahenksizlikler, bir devri "kopuş" ve "köken" olarak topyekûn karakterize etmeyi hayli zor kılıyor. *Krisis*'in Husserl'ine göre Galilei, Fransız İhtilali ile kıyaslanamayacak bir kökendir; çünkü Husserl sadece, aşkınsallığın devleriyle objektivizmin devleri arasında bir meydan savaşı görür. Daha da ağırı, Aydınlanma'nın Adorno ve Horkheimer tarafından yeniden yorumlanışından beri bu devrin her bakımdan onca övülen ilerlemenin şafağı olduğundan kuşku duyabiliriz: Araçsal aklın gelişmesi, evrenselcilik adına ussallaştıran egemenliklere verilen atılım, bu Prometheus'çu iddialara bağlı farklılıkların baskısı, bu zamanlardan, ne kadar özgürleşme muştucusu varsa onların da bakışlarına kadar bütün gözler tarafından görülebilir alın lekelerdir.

İlerlemenin yürüyüşünün hızlanmasına gelince, çok sayıda tarihsel *mutasyonun* hızlanmasından haklı olarak bahsedebilirsek bile, ilerlemenin yürüyüşünün hızlandığına artık pek inanmıyoruz. Ama, bizi daha iyi zamanlardan ayıran vadeler kısalır, yakında olmuş fazlaca felaket veya halihazırdaki düzensizlikler bizi ondan kuşkuya düşürür. Bizzat Reinhart Koselleck de modern çağın sadece, geçmişi, daha da eskide kalmış gösterdiği ölçüde hep daha fazla uzak gösteren deneyim alanının daralması özelliğiyle değil, aynı zamanda deneyim alanıyla beklenti ufku arasında artan bir mesafe özelliğiyle belirginleştiğinin altını çizer. Gitgide daha uzak ve belirsiz bir gelecekte uzlaşmış bir insanlık düşümüzün gerçekleşmesinin gerisine düştüğümüzü görmüyor muyuz? Öncellerimiz için yolu çizerek yürüyüşü ön kayıtlayan görev ütopya haline veya daha doğrusu bir *ükroni* [*uchronie*] haline, biz ilerledikçe gerileyen beklenti ufkuna dönüşür. Beklenti de *belirli, ayırt edilebilen* aşamalarla belirlenmiş bir gelecek üzerinde artık sabitlenemiyorsa, şimdi, [*présent*] çekildiği iki uç arasında, geride bırakılmış geçmiş ve devredilebilir hiçbir "sondan bir önceki" unsur [*pénultième*] uyandırmayan bir en sonda olan arasında parçalanmış kalır. Böylece kendinde parçalanan şimdi, daha ileride söyleyeceğimiz gibi, belki de bizim şimdimizin başlıca anlamlarından biri olan "kriz" olarak düşünülür.

Modernitenin üç *topoi*'sinden bize en söz götürür ve birçok bakımdan en tehlikeli görüneni, hiç kuşkusuz üçüncüsüdür. Önce, altını defalarca çizdiğimiz gibi, tarih kuramı ve eylem kuramı, daha iyice kavranmış ve bizi içine almaya en lâyık tasarılardan kaynaklanan sapmış sonuçlardan dolayı asla örtüşmez. Vuku bulan şey hep bizim beklediğimizden başka bir şeydir. Beklentiler de büyük oranda öngörülemez tarzda değişir. Böylece, uygar bir toplum ve bir hukuk devleti kurma anlamında özgürlüğün ne biricik umut ne de insanlığın geniş kesiminin ana beklentisi olduğu kesinlik taşır. Ama, özellikle tarihin efendiliği/ustalığı konusunun kırılganlığı, hak iddiasında bulunduğu zeminde, insanlığın kendi tarihinin biricik faili sayıldığı zeminde açığa vurur. Bu hak iddiasını işleyen yazarlar insanlığa kendini *üretme* gücü vererek, en azından bireylerin kaderi kadar büyük tarihsel kurumların kaderini etkileyen bir güçlüğü unutur: Eylemin doğurduğu istenmeyen sonuçların ötesinde, eylem kendini ancak, onun meydana getirmediği koşullarda üretebilir. Yine de, bu *topos*'un habercilerinden biri olan Marx, *Louis-Napoléon Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde yazdığı gibi eylemin biliyordu: "İnsanlar kendi tarihlerini yapar; ama, mevcut, verili, aktarılan koşullar içinde" (*Marx-Engels Werke*, VIII, s. 115).[13]

Tarihin efendisi olma konusu böylece, daha ileride inceleyeceğimiz tarih düşüncesinin diğer yamacı ve onun hakkındaki temel bilgisizlikle ilişkilidir; yani, tarihin bizi *etkilemesi* olgusu ve yaptığımız tarihten etkilenmemiz olgusuyla. Beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki ilişkiyi koruyan da kesinlikle, tarihsel eylem ile alınan ve yapılmamış bir geçmiş arasındaki bu bağdır.[14]

13 *Koşul* kavramı dikkate değer bir menzile sahiptir; onu, *mimesis* I düzeyinde, eylem kavramının en ilksel bileşenleri arasına kaydettik. *Ayrışık olanın* [*l'hétérogène*] sentezi olarak olayörgüsü çerçevesi içinde, *mimesis* II düzeyinde taklit edilen de koşulların payıdır. Keza, tarihte de amaçları, nedenleri, rastlantıları olayörgüsü birleştirir.

14 R. Koselleck, Novalis'in şu sözüne atıf yapmayı sever: Engin bütünlüğünde tarihi ihata etmek [kuşatmak, kavramak] bilinse, "*bemerk man die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen, und lert die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammensetzen*" (*age*, s. 352-353).

Şu var ki *topoi*'lere dair bu eleştiriler ve beklenti ufkuyla deneyim alanı kategorileri, Aydınlanma felsefesi tarafından kuşatılan *topoi*'lerden daha temeldir; bize onlara tedbirli yaklaşmaya imkân verenin Aydınlanma felsefesi olduğunu kabul etmek gerekse bile (çünkü bu, *topoi*'lerin farkının kendisinin temel bir tarihsel olay haline geldiği andır).

Üç argüman bana, bu iki kategorinin belirli bir evrenselliğini [tümelliğini] destekler görünüyor.

Onları konuya dahil ettiğimiz sırada önerdiğimiz tanımları kendime destek alarak, o tanımların karşılaşılan bütün *topoi*'lere üstün bir kategorisel dizi olduğunu, Aydınlanma'nın tahtından indirdiği *topoi*'lerin –En Son Yargı, *historia magistra vitae*– veya yeni kurduğu *topoi*'lerin söz konusu olduğunu söyleyeceğim. Reinhart Koselleck onları, bir felsefi antropoloji düzeyinde geçerli üst-tarihsel kategoriler saymakta tamamen haklı çıktı. Bu bakımdan, söz konusu kategoriler, insanların her çağda varoluşlarını tarih bakımından düşündüğü bütün tarzları yönetir: Yapılmış tarih veya söylenmiş tarih veya yazılı tarih.[15] Bu anlamda, o kategorilere, onları transandan olarak nitelendiren, olanaklılık koşulları sözdağarcığı uygulanabilir. Onlar, bu bölümün girişinde önerilen anlamda tarih düşüncesine aittir. Tarihsel zamanı, daha iyi bir deyişle "tarihin zamansallığını" doğrudan doğruya tematikleştirirler (s. 354).

Beklenti ufku ve deneyim alanı kategorilerilerini, tarih düşüncesinin hizmetindeki otantik aşkınsalları saymanın ikinci gerekçesi, o kategorilerin çağlara göre izin verdiği kuşatımların *çeşitlenebilirliğinde* yatar. Onların üst-tarihsel statüsü, tarihin zamansallaştırılmasını etkileyen çeşitlenmeler bakımından belirteç [*indicateur*] hizmeti gördüklerini içerimler. Bu

* Yazar burada (Türkçe'de karşılığı olmayan) Fransa'da ihtilalden önce uygulanan, devlet yöneticilerini öldürenlere yönelik bir ölüm cezasının adı olan *écarteler* fiilini kullanmış: Suçlunun el ve ayak bileklerine bağlanan halatların dört yöndeki atlar tarafından çekilmesiyle uzuvlarını koparma. (ç. n.)

15 "Bir tarihin olanaklılığını temellendirmeye yardım eden bilgi kategorileri söz konusudur... Eylemde bulunan ve maruz kalan insanların deneyimleri ve beklentileri sayesinde oluşmamış tarih yoktur" (s. 351). "O halde bu kategoriler, o olmaksızın tarihin ne mümkün ne de yalnızca düşünülebilir olacağı antropolojik bir ön-veriye (*Vorgegenbenheit*) bağlıdır" (s. 352).

itibarla, beklenti ufku ile deneyim alanı arasındaki bağlantı da çeşitlenen bir bağlantıdır. Çünkü bu kategoriler, içeriklerinin çeşitlenişinin kavramsal bir tarihini mümkün kıldıkları aşkınsallardır. Bu bakımdan, beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki farklılık, sadece değiştiğinde dikkate alınır; öyleyse, Aydınlanma çağının düşüncesinin açıklamada önceliği vardır, çünkü beklenti ufku ile deneyim alanı arasındaki bağlantıdaki çeşitlenme öyle canlı bir farkındalığa konu oldu ki bu çeşitlenmenin altında düşünülebildiği kategoriler için turnusol kâğıdı vazifesi görebildi. Buna bağlı önemli bir sonuç da şudur: Kavramsal tarih modernitenin *topoi*'lerini, beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki bağlantıdaki çeşitlenme olarak karakterize ederek bu *topoi*'leri göreceli kılmaya katkıda bulunmuştur. Şimdi onları, XVI. yüzyıla kadar siyasal eskatolojiyle veya *virtù* ile Servet arasındaki bağlantıyla yönlendirilen siyasal vizyonla veya tarih derslerinin *topos*'uyla aynı düşünce alanına yerleştirebilecek noktadayız. Bu bakımdan, beklenti ufku ve deneyim alanı kavramlarının formülasyonu bize, ilerlemenin *topos*'unun, beklenti ufku ile deneyim alanı arasındaki bu bağlantının kendisinin akla uygun çeşitlenme olarak çözülüp ortadan kalkışını anlama yolunu sağlar.

Bitirmek üzere, üst-tarihsel kategorilerin evrensellik iddiasının ancak, değişmez [süreğen] *etik* ve *siyasal* içerimleri yoluyla kurtarılabileceğini söyleyeceğim – ve bu benim üçüncü argümanım olacak. Bunu derken de tarihsel düşüncenin aşkınsallarına dair bir sorunsaldan, siyaset sorunsalına kaymayacağım. K. O. Apel ve J. Habermas gibi, iki konu alanının derin birliğini savunuyorum: Bir yandan, modernitenin kendisi, onun özel dile getirilişlerinin sona ermesine rağmen, "bitmemiş bir proje"[16] sayılabilir; diğer yandan, bu projenin kendisi, genel olarak günlük pratiğin ve özel olarak da siyasetin gerektirdiği hakikat türüne ilişkin meşrulaştırıcı bir argümantasyon ister.[17] İki sorunsalın birliği pratik aklı olduğu gibi tanımlar.[18] Tarihsel

16 J. Habermas, "La modernité: un projet inachevé", *Critique*, nº 413, Ekim 1981.

17 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

18 P. Ricœur, "La raison pratique", T.F. Geraets (éd.), *La Rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Ed. de l'université d'Ottawa, 1979.

düşüncenin üst-tarihsel kategorilerinin evrensellik iddiası ancak, bu pratik aklın himayesinde öne sürülebilir. Onların betimi hiçbir zaman bir ön-kayıtlamadan [*prescription*] ayırt edilemez. O halde, eylemde bulunan ve ıstırap duyan/maruz kalan insanların deneyimleriyle ve beklentileriyle kurulmamış tarih olmadığı veya aynı şekilde birlikte alınan bu iki kategorinin tarihsel zamanı tematikleştirdiği kabul edilirse bundan, beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki gerilimin, tarihin hâlâ var olması için korunması *gerektiği* sonucuna varılır.

Onların bağlantılarının, Koselleck tarafından betimlenen değişimleri bunu doğrular. Beklenti ufku daima, belirsiz ve seçik olmayan bir gelecekte geriye düşme eğilimi sergilerken yeni zamanlara beslenen inancın deneyim alanını daraltmaya ve hatta unutuşun karanlıklarında geçmişi reddetmeye –Ortaçağvari bilmesinlercilik!– katkı yaptığı eğer doğruysa, beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki gerilim teşhis edilir edilmez tehdide maruz kalmaya başlamamış mıdır diye kendi kendimize sorabiliriz. Bu paradoks kolayca açıklanır: *Neuzeit*'ın yeniliği ancak deneyim ile beklenti arasındaki farklılığın artışı sayesinde algılanıyorsa, başka bir deyişle yeni zamanlara beslenen inanç önceki deneyimlerin hepsinden uzaklaşan beklentilere dayalıysa, o durumda deneyimle beklenti arasındaki gerilim ancak kopuş noktası baştan görülür olduğu zaman fark edilebilir. Geçmişe yine de tarihin hızlanması yoluyla daha yakın kılınan daha iyi bir geleceği bağlayan ilerleme fikri, insanlığın umutları, kazanılmış deneyime atılacak çıpaları kaybettiği ve öncesiz, katışıksız bir geleceğe ötelendiği andan itibaren ütopya fikrine yer bırakma eğilimindedir. Ütopyayla, gerilim hizipçi bir nitelik kazanır.[19]

Öyleyse, beklenti ve deneyim üst-tarihsel kategorilerinin *değişmez* [süreğen] etik ve siyasal içerimi açıktır; görev, tarih düşüncesinin bu iki kutbu arasındaki gerilimin hizip haline

19 Olayörgüsü paradigmalarının yaşamının karakteristik gelenekselliğine ilişkin, tortulaşma ile yenilik arasındaki kutupluluk yüzünden özdeş bir sorunla karşılaştık. Aynı uç noktalar teşhis edilir: Köle gibi tekrarlama ve hizipçilik; *hizipçilik* kavramını ödünç aldığım Frank Kermode'un şu düşüncesine ne kadar katıldığımı daha önce de söyledim: Hizipçiliği, kabul edilen paradigmaların eleştirisine dönüştürecek bir elden geçirmenin bilinçdışı reddi (bkz: üçüncü kısım, 1. bölüm).

gelmesini engellemektir. Bu görevi ayrıntılarıyla işlemenin yeri burası değil. Aşağıdaki iki kısa açıklamayla yetineceğim:

Bir yandan, katışıksız şekilde *ütopik* beklentilerin cazibesine karşı koymak gerekir; öyleleri olsa olsa eylemin umudunu kırabilir; zira, akış halindeki deneyime atılacak çıpa bulunmadığı için, öyleleri, "başka yerde" konumlandırdıkları ideallere çıkacak tutulabilir bir yol biçimlendirmeye elverişli değildir.[20] *Sorumlu* bir bağlanma [angajman] uyandırabilmeleri gerekiyorsa, beklentiler *belirlenmiş*, yani sınırlı ve görece mütevazı olmalıdır. Evet, beklenti ufkunun kaçmasını engellemek gerekir; onu, orta vadeli eylem projelerinin sıraya konması yoluyla şimdiye yaklaştırmak gerekir. Bu ilk gereklilik bizi gerçekten de, önerdiğim Hegel-sonrası Kantçılık tarzı uyarınca, Hegel'den Kant'a geri götürür. Kant gibi ben de her beklentinin bütün insanlık için bir umut olması gerektiğini; insanlığın ancak, bir tarih olduğu ölçüde bir tür olduğunu; buna karşılık, tarihin var olması için de onda tüm insanlığın kolektif tekil vasfıyla konu olması gerektiğini savunuyorum. Şurası da muhakkaktır ki bugün bu ortak görevi katışıksız ve yalın biçimde "hukuku evrensel tarzda düzenleyen uygar bir toplum" inşa etmekle özdeşleştirebileceğimiz kesin değildir; toplumsal haklar, sayılması durmadan uzayıp giden dünya etrafında aydınlığa kavuşturulur. Ve özellikle de farklılık hakları, bizzat evrensel tarih ideasına –bu ideanın gerçekleşmesi özel bir toplumun veya az sayıda baskın toplumların hâkimiyetiyle karıştırılırsa– bağlı baskı tehditlerini kesintisiz olarak dengelemeye gelir. Buna karşılık, işkencenin, tiranlığın, bütün biçimleriyle baskının modern tarihi bize, ne toplumsal hakların ne de az zamandan beri tanınan farklılık haklarının, bireylerin ve devlete ait olmayan ortaklık gruplarının hukukun nihai öznesi olarak kaldığı bir hukuk devletinin eşzamanlı gerçekleşmesi olmaksızın "hak" adına yaraşır olmayacağını öğretti. Bu bakımdan, daha

20 R. Koselleck benzer bir yol telkin eder görünür: "Bağlantıların belirlenmesinin eski bir tarzının haklı çıkması kuvvetle muhtemel olabilecektir: Deneyim daha uçsuz bucaksız, daha önceleyici olandır ve beklenti de daha açık olan. Öyleyse, her tumturağın ötesinde, *Neuzeit*'ın sonuna, ilerleme iyimserliği anlamında erişilmiş olacaktır" (s. 374). Ama, tarihçi ve tarihsel kavramların anlambilimcisi, onun hakkında daha fazlasını söylemeyi istemez.

önce tanımlanan görevin, Kant'a göre insanı çözmeye zorlayan kendisi toplumsallaşabilir olmayan toplumsallaşabilirlik [*insociable sociabilité*] görevinin bugün üstesinden gelinebilmiş değildir. Zira, o hâlâ gözden yitip gitmediğinde, yolundan saptırılmadığında ya da kinik bir şekilde gülünç hale getirilmediğinde, ona erişilmiş bile değildir.

Diğer yandansa, deneyim alanının daralmasına karşı çıkmak gerekir. Bunun için, geçmişi sadece tamamlanmış olan açısından, değişmez olan açısından, eskide kalmış olan açısından değerlendirme eğilimiyle mücadele etmek gerekir. Geçmişi yeniden açmak, gerçekleştirilmemiş, engellenmiş, hatta katledilmiş gücüllüklerini [potansiyelliklerini] canlandırmak gerekir. Kısacası, geleceğin her bakımdan açık ve olumsal [zorunsuz, kabil] olmasını ve geçmişin tek-anlamlı olarak kapalı ve zorunlu olmasını isteyen atasözünün tersine, beklentilerimizi daha belirlenmiş, deneyimimiziyse daha belirlenmemiş kılmamız gerekir. Tek bir görevin iki veçhesi de işte bunlardır: Zira, yalnızca belirli beklentiler geçmişin üstünde, onu *canlı gelenek* olarak ortaya çıkarma geriye dönük etkisine sahip olabilir. Böylece gelecek üstüne eleştirel derin düşünme çalışmamız, geçmiş üstüne benzer bir derin düşünme çalışmasının tamamlayıcılığına çağrıda bulunur.

2. *Geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmak*

Geleceğin gerisinden geçmişe doğru adım atmaya çağıran, bizzat "tarih yapmak" konusudur; Marx gibi, insanlığın, tarihini kendi eliyle oluşturmadığı *koşullarda* yaptığını söyledik. *Koşul* kavramı böylece, tarihe ters bir ilişkinin belirtisi olur: Tarihin maruz kalanları/acı çekenleri olduğumuz denli, onun failleri değiliz. Bugün hâlâ tarihin kurbanları ve tarihi yapmadıkları kadar sonu gelmezcesine ona maruz kalan sayısız kalabalıklar, tarihsel koşulun bu temel yapısının kusursuz tanıklarıdır; ve tarihin en etkin failleri olan –veya olduğuna inanılan– bu kalabalıklar, kurbanlardan ya da tarihin kurbanlarından, tarihten

olduklarından daha az *mustarip* değildir; hele hele en iyi hesaplanmış girişimlerinin istenmeyen sonuçları olduğunda.

Yine de bu konuyu, yas tutma veya lanetleme hali içinde incelemek istemiyoruz. Tarih düşüncesine uygun düşen azla yetinme, geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmanın daha ilksel yapısını, en duygusal görünüşleri içinde maruz kalma ve ıstırap duyma deneyimlerinden çıkmamızı ve de o yapıyı, Reinhart Koselleck gibi beklenti ufkunun bağlaşığı olan deneyim alanı diye adlandırdığımız şeye tekrar bağlamamızı gerektirir.

Geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmayı, deneyim alanı kavramından türetmek için H.-G. Gadamer tarafından *Hakikat ve Yöntem*'de "tarihin etkililiğine sunulmuş olma bilinci" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*[21]) genel başlığı altında gündeme getirilen temayı kendimize kılavuz alacağız. Bu temanın bizi, "... tarafından-etkilenmiş-olma"mızı, tarihin üzerimizdeki eyleminin (*Wirken*) bağlaşığı olarak ya da Jean Grondin'in başarılı çevirisi uyarınca *tarih çalışması*nın[22] işareti altında kavramaya zorlama avantajına sahiptir. Büyük bir keşfettirici güce sahip bu temayı, Gadamer'e göre geleneklerin sözümona yorumbilimine, Habermas'a göre ideolojik eleştiriyle karşı çıkan pişmanlık verici polemiğin ona eğilimli olduğu gibi, bir gelenek savunusu üstüne kapanmaya koyvermekten sakınacağız.[23] Onu sadece *in fine* anacağız.

21 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), I^re éd., 1960; 3^e éd., 1973, s. 284 vd.; Fr. çev: Paris, Ed. du Seuil, 1976, s. 185 vd.: "Etkililiğin bu tarihinin eylemi (*Wirkung*) açık açık bilincinde olunsun olunmasın her kavrayışta iş başındadır... Etkililiğin tarihinin gücü (*Macht*) ona dair tanıyışa bağlı değildir" [285] (141-142).

22 Jean Grondin, "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", *Archives de philosophie*, 44, n 3, Temmuz-Eylül 1981, s. 435-453. Daha önce zamanın aporileri çerçevesinde anılan Kantçı öz-etkilenirlik [*auto-affection*] kavramında, tarih-tarafından-etkilenmiş-olma kavramının bir öncelenişi görülecektir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci edisyonunda Kant, kendi edimlerimizden bizzat etkilendiğimizi söyler. İlk edisyonda söylemiş olduğu, zamanı meydana getirdiğimizin altını çizer: Ama, bu üretim hakkında, bu sentetik etkinlik tarafından belirlenen objelerin temsili etrafında olmazsa, hiçbir doğrudan içgörümüz yoktur (bu ciltte, s. 170).

23 P. Ricœur, *Herméneutique et Critique des idéologies*, ed: E. Castelli, *Archivio di Filosofia* içinde (colloque international Rome 1973: *Demitizzazione e ideologia*); Aubier-Montaigne, Paris, 1973, s. 25-64.

Geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olma temasının keşfettirici verimliliğine tanıklık yapmanın birinci şekli, daha önce üstünkörü değindiğimiz ve epistemolojinin ontolojiye ağır bastığı anda kestiğimiz bir tartışmanın sınamasından geçirmektir. Bu tartışma, tarihteki süreksizlik ve süreklilik arasındaki görünür antinomiyi [çatışkıyı] temel sorun olarak ortaya sürüyordu.[24] Bir yandan tarihsel geçmişin, ortak bir hafızanın sürekliliğini gerektirir görünen mevcut bilinç yoluyla *alımlanışı* olduğu, diğer yandansa yeni tarih tarafından gerçekleştirilen belgesel devrimin, tarihsel geçmişin yeniden inşa edilmesinde, kesintilere, kopukluklara, krizlere, düşünce hadisesi baskınlarına, kısacası süreksizliğe üstün tutulur göründüğü ölçüde, antinomiden söz edebiliriz.

Antinominin en sıkı formüle edilişine ve aynı zamanda da alternatifin ikinci öğesi lehine çözümlenişine, Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* yapıtında kavuşur.[25] Bir yandan, süreksizliğe ilişkin iddia edilen öncelik, yeni bir disipline, daha açık bir deyişle, tarihçilerin alışılmış şekilde ondan anladıkları anlamda bir düşünceler tarihiyle örtüşmeyen "bilginin arkeolojisi"ne bağlıdır. Diğer yandansa, sürekliliğe ilişkin karşı çıkılan öncelik, anlam kurucu ve düzenleyici bir bilinç iddiasına bağlıdır.

Bu görünür antinomi karşısında, argümanın birinci kısmına karşı ortaya konacak sıkı sıkıya epistemolojik hiçbir itirazım olmadığını söylemekte acele edeceğim. Açık deyişle tarihin etkisi altında kalan bilinç konusu adına, sadece ve bütünüyle ikinci kısmında ayrışıyorum.

Klasik düşünce tarihinin küçümsediği epistemolojik kopuklukları bilginin arkeolojisinin karşıladığı tezi, bu yeni disiplinin kendi uygulaması tarafından haklı çıkarılır. Öncelikle, *Zaman ve Anlatı II*'nin sonunda,[26] Maurice Mandelbaum'dan ödünç alınan düşünce tarihi modeliyle kar-

24 Bkz. Bu ciltte, s. 180

25 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. "Kelimenin tam anlamıyla tarih, olayların akınını, istikrarsız olmayan yapılar lehine silip süpürür göründüğü halde" (s. 13) bilginin arkeolojisi, "süreksizliğin dikenlerini" betimler (*age*).

26 *Zaman ve Anlatı II*, s. 176 vd.

şıt halde konumlandırılırsa, bilginin arkeolojisi, özgünlüğünün anlaşıldığı bir kısımdan kaynaklanır. Düşünceler tarihi orada kesinlikle tarihsel kalıcılıklarıyla, yani mevcudiyetlerinin sürekliliğiyle tanımlanan birinci dereceden yapıların (somut topluluklar, ülkeler, uygarlıklar vb.) tarihi olan genel tarih temeli üstünde tarihçi tarafından yapay olarak kesimlere ayrılmış özel tarihler sıfatıyla biçimlenir. Özel tarihler, sanat tarihi, bilim tarihi vb.'dir: Bunlar aralarında ancak, toplumsal yaşam tarafından artık verili olmayan, kendi anlayışına göre sanat, bilim vb. sayılması gerektiğine karar veren tarihçinin kendisi tarafından, otorite olarak, bir konu birliği yoluyla birbirine bağlanan, doğası gereği süreksiz yapıtları bir araya toplar. Mandelbaum'un, genel tarih üzerine uygulanan soyutlamalar olan özel tarihlerinden farklı olarak Michel Foucault'nun bilginin arkeolojisi, birinci dereceden yapıların muhtemel tarihi bakımından hiçbir tabi oluş taşımaz. Bilginin arkeolojisince alınan ilk kısım böyledir. Bu yöntembilimsel seçim, ardından, incelenen söylemsel alanların doğası tarafından onaylanır ve haklı çıkarılır. Arkeolojide söz konusu edilen *bilgiler*, genel tarihin seyri üstündeki ve genel tarihte biçimlenen kalıcı yapılar üstündeki etkileriyle ölçülen "düşünceler" değildir. Bilginin arkeolojisi, tekil yapıtların içlerine kaydedildikleri anonim yapıların tercih edilmesini ele alır; bir *episteme*'nin diğerinden kopukluğunu belirten düşünce hadiseleri, bu yapılar düzeyinde kerteriz alınır; ister klinik, ister delilik, isterse doğal tarihteki, ekonomideki, dilbilgisindeki, dilbilimdeki sınıflandırmalar söz konusu olsun, bunlar, baskın *epistemeler*'in eşsüremli kalıcılığını ve artsüremli kopukluklarını daha iyi açıklayan anonimliğe en yakın söylemlerdir; bundan dolayı, bilginin arkeolojisinin gözde kategorileri –"söylemsel oluşumlar", "söylem kipleri oluşumları", "tarihsel *a priori*", "arşiv"– söylediklerinden sorumlu tekil sözceleyicileri sahneye çıkaran sözceleme düzeyine taşınmadı; bundan dolayı, bir diğerindense özellikle, geleneksellik kavramına taban tabana zıt "arşiv" kavramı ortadan kalkabilir.[27] Keza, hiçbir ciddi epistemolojik itiraz süreksizliği "aynı zamanda araştırmanın hem aracı hem de konusu ola-

27 *l'Archéologie du Savoir*, s. 166-175.

rak" ele almayı ve böylece onu "engelden uygulamaya" geçirmeye mani olmaz (*l'Archéologie du Savoir*, s. 17). Düşüncelerin *alımlanmasında* daha dikkatli bir yorumbilim burada, bilginin arkeolojisinin, zamansal sürekliliğin haklılığını tekrar bulduğu genel bağlamdan tümüyle serbest kalamadığını, öyleyse Mandelbaum'un özel tarihleri anlamında bir düşünceler tarihi üzerinde eklemlenmekten yoksun kalmadığını hatırlatmakla yetinecektir. Zaten epistemolojik kopukluklar, toplumların, bilgilerin sicil defterlerinden başka –kurumsal veya diğer– sicil defterlerinde sürekli biçimde var olmasını engellemez. Bu da, farklı epistemolojik kopuklukların her zaman örtüşmemesine imkân veren şeyin kendisidir: Bir kol, bir diğeri kopukluk etkisiyle karşılaştığı halde süregidebilir.[28] Bu bakımdan bilginin arkeolojisiyle düşünceler tarihi arasında meşru bir geçiş, bana arkeolojinin harekete geçirdiği diğer bütün kategorilerin en "süreklilikçi"si görünen *dönüştürme kuralı* kategorisi tarafından gözler önüne serilir. Genel tarihin kalıcı yapılarına başvuran bir düşünceler tarihi için, dönüştürme kuralı kavramı, sadece yapısal tutarlılığıyla değil, yeni bir düşünce hadisesinin, bütün düzeneği yeniden düzenlemek pahasına açığa çıkarması gereken henüz keşfedilmemiş gücüllükler yoluyla da karakterize olan söylemsel bir düzeneğe gönderme yapar; böyle anlaşıldığında, bir *episteme*'den diğerine geçiş, yenilik yapma ile –gelenekselliği birçok kez onunla karakterize ettiğimiz– çökelip tortulaşma diyalektiğini, yenilik ânına tekabül eden süreksizliğe ve çökelip kalma ânına tekabül eden sürekliliğe yaklaştırılmaya imkân tanır. Ama, bu diyalektik, *kopukluk* teriminde

28 *l'Archéologie du Savoir* bu noktada, *les Mots et les choses*'un, orada her ne kadar sadece üç epistemolojik alan incelenmişse de, başkalarının ve taşıyıcı toplumların kaderlerine de hiç önyargılı olmaksızın, bırakabilmiş olduğu topyekûn bir tutarlılık ve tam bir ikame izlenimini düzeltir: "Arkeoloji, değişim ile olayın soyut birliğini parçalamış olacağı gibi, kopuklukların eşsüremliliğini de parçalarına ayırır" (s. 230). Bu açıklamaya, yasa koyucu bir öznenin hâkimiyetini geciktirmeksizin geri getirecek *episteme*'nin çok yekpare [*monolitlnique*] her yoruma karşı bir önlem alma bağlıdır (s. 249-250). Sonunda, bir toplum *her bakımdan* topyekûn bir mutasyona tabi ise, kendimizi, Hume ve diğerleri yoluyla Karl Mannheim'a göre, bir nesilden öbürüne tüm yerini almanın imgelenen varsayımı içinde buluruz. Keza, nesillerin birbirinin *sürekli* yerini almasının, tarihsel dokunun devamlılığını korumaya nasıl katkıda bulunduğu görülür.

tümüyle düşünülmüş dönüştürme kavramı, Zenon'da zamanı bölünemeyen *minima*'lardan oluşturmaya[29] varan, zamana dair Helenik kavrayışa geri götürülme riskiyle karşı karşıya kalır. Bu riski, *Bilginin Arkeolojisi*'nin, yöntemin tarafını tutmakla üstlendiğini söylemek gerekir.

Antinominin diğer koluna gelince, hafızaya dair sürekliliкçi bakış açısından rastlantıyı, kurucu bir bilincin heveslerine bağlamaya hiçbir şey zorlamaz.[30] Kesinkes söylenirse, argüman sadece, daha önce[31] itham ettiğimiz Aynı'ya dair düşüncelere yaraşır. Marx, Freud ve Nietzsche tarafından gerçekleştirilen, düşünen öznenin merkezden çıkarılışını atlamaksızın "Aklın sürekli bir kronolojisi"ni, hatta "kazanılan, ilerleyen ve anımsayan bir genel bilinç modeli"ni (s. 16) anmak bana mükemmelen kabul edilebilir geliyor. Tarihin, "bilincin egemenliği için ayrıcalıklı bir sığınak" (s. 23), "bir asırdır elinden durmadan kaçan her şeyi insana yeniden tahsis etmeye" (s. 24) ayrılmış ideolojik bir önlem olmasını hiçbir şey gerektirmez. Tersine, tarih çalışmasına maruz kalan bir tarihsel bellek kavramı bana, Michel Foucault tarafından anılan ile aynı merkezden çıkarmayı gerektirir gibi görünüyor. Üstelik de "canlı, sürekli, açık bir tarih konusu" (s. 23) bana, zorlu bir siyasal eylemin sırtını, geçmişin boğulmuş ya da baskılanmış gücüllüklerini hatırda tutmaya dayamasına yetenekli tek şey gibi görünür. Kısacası, tarihin sürekliliği varsayımını haklı çıkarmak söz konusuysa, şimdi kendisi için açıklığa kavuşturacağımız tarihin etkisine açık bilinç kavramı, egemen, kendine say-

29 Bu konuda bkz: V. Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, *age*, s. 14.

30 M. Foucault'ya göre, tarih, akış halindeki mutasyona varıncaya kadar bir aynı son tarafından idare edilmiştir: "Bu belgelerin söylediklerinden –ve bazen ipuçlarından– hareketle, onlardan çıkan ve şimdi o belgelerin arkasında uzaklaşıp kaybolmuş geçmişi yeniden inşa etmek; belge hep, şimdi sessizliğe indirgenen bir sesin dili olarak ele alındı – izi kırılgan, ama şans eseri deşifre edilebilir olan" (s. 14). O sırada formül, *l'Archéologie*'nin uzun vadeli niyetinin kendini ilan ettiği yere denk düşer: "Belge, bizatihi ve dolu dolu haklı biçimde *hafıza* olacak bir tarihin talihli bir aracı değildir; tarih, bir topluluk için, kendini ondan ayırmadığı bir belge yığınına statü kazandırmanın ve onları hazırlamanın belirli bir tarzıdır" (s. 14).

31 Bu cildin ikinci kısmındaki 3. bölüm, § 1.

dam, anlamı düzenleyen bilinç kavramına geçerli bir alternatif sunar.

Tarihin etkisini alımlayabilirlik kavramını açıklığa kavuşturma, temel olarak, onunla çok hızlıca özdeşleştirildiği *gelenek* kavramı üzerinde açıklanır. Gelenekten, ayrımsız tarzda bahsetmek yerine, daha ziyade üç farklı başlık altına yerleştireceğim birçok sorunu birbirinden ayırmak gerekir: *Geleneksellik, gelenekler, gelenek*. Bunlardan bir tek üçüncüsü, Habermas tarafından ideoloji eleştirisi adına Gadamer'e karşı açılan polemiğe hazırdır.

Geleneksellik terimine önceden aşinayız;[32] bu terim tarihsel ardışıklığın bir zincirlenme tarzını ya da Koselleck gibi konuşursak "tarihin zamansallaştırılması"nın bir özelliğini belirtir. Bu, beklenti ufku ve deneyim alanına denk biçimde, tarih düşüncesinin bir aşkınsalıdır. Nasıl ki beklenti ufku ve deneyim alanı karşıt bir çift meydana getiriyorsa, geleneksellik de bizzat deneyim alanına tabi, içsel bir diyalektikle bağlantılıdır. Bu ikinci diyalektik, deneyim diye adlandırdığımız şeyin kendi sinesinde, mustarip olduğumuz geçmişin etkisi ile ifa ettiğimiz geçmişin alımlanması arasındaki gerilimden kaynaklanır. "Ötesine-aktarım" [*trans-mission*] terimi (Almanca *Ueberlieferung*) deneyime içsel bu diyalektiği iyi açıklar. Bu terimin belirttiği zamansal tarz, *kat edilen* zamandır (Proust'un yapıtında da rastladığımız ifade).[33] Terim aktarılan geleneğin bu ilksel anlamına yanıt veren *Hakikat ve Yöntem*'in bir konusuysa, bu, zamansal mesafe terimidir (*Abstand*).[34] Zamansal mesafe, sadece bir ayrılık dönemi değil, aynı zamanda, daha ileride söyleyeceğimiz gibi, geçmişin mirasının yorumlamalar ve tekrar yorumlamalar zinciriyle sınırları çizilen bir dolayım sürecidir. Hâlâ içinde bulunduğumuz formel bakış açısından, katedilmiş mesafe kavramı, hem yalın biçimde eskide kalmış, son bulmuş, sorumluluğu kalmamış sayılan geçmiş kavramı-

32 *Zaman ve Anlatı III*, 1. bölüm.

33 *Age*, cilt III, 239.

34 *Hakikat ve Yöntem*, "Zamansal mesafenin yorumbilimsel anlamı" [275-283] (130-140). "Hermenötik durumumuzu topyekûn belirleyen tarihsel mesafe temeli üstünde tarihsel bir fenomeni anlamaya çalıştığımızda, baştan, etkililiğin tarihinin (*Wirkungsgeschichte*) etkilerine (*Wirkungen*) her zaman tabi oluruz" [284] (141).

nın hem de romantik felsefenin yorumbilimsel ideali olan tam çağdaşlık kavramının karşıtıdır. Aşılamaz mesafe ya da kaldırılmış mesafe, ikilem böyleymiş gibi görünür. Geleneksellik daha çok, uzaklaşma ile yabancılaştırmanın kaldırılması [*dédistanciation*] arasındaki diyalektiği belirtir ve zamanı, Gadamer'in deyişiyle "şimdinin köklerini onda bulduğu sürecin* (*Geschehen*) temeli ve desteği" kılar [281] (137).

Bu diyalektik bağlantıyı düşünmek için, fenomenolojinin iyi bilinen ve tamamlayıcı iki kavramı, *durum* ve *ufuk* kavramları yardım eder: Kendimizi bir durumda buluruz; yaşamın bu noktasından, her perspektif engin, ama sınırlı bir ufka açıktır. Ama, durum bizi sınırlıyorsa, ufuk, asla kapanmış olmaksızın aşılmış olmaya adaydır.[35] Hareket halindeki bir ufuktan bahsetmek, her tarihsel bilinç için, içine sırayla yeniden yerleştiğimiz bizim dünyamızla ilişkisiz yabancı dünyalarca meydana getirilen tek bir ufku kavramaktır.[36] Bu tek bir ufuk fikri, katiyen Hegel'e tekrar götürmez. Sadece, her seferinde yeniden yerleşilmesi gereken değişken ufuklar arasında Nietzschevari bir *hiatus* fikrini bertaraf etmeyi hedefler. Ufukları kaldıran mutlak bilgi ile eş-ölçülemez ufukların çokluğu fikri arasında, önyargılarımızı sınarken, tarihsel bir ufku fethetmeye ve geçmişin vaktinden önce kendi anlam beklentilerimize benzer kılınışını önleme işine mecbur bırakıldığımız her defasında durmadan ortaya çıkan bir *ufuklar arası kaynaşım* fikrine yer vermek gerekir.

* Ricœur'ün bu alıntısında, Gadamer'in Almanca *Geschehen* sözcüğü Fransızcaya "procès" diye çevrilmiş. Biz, Fransızcasını temel alarak "süreç" dedik, ama Almanca sözcüğü "oluş" ile karşılamak daha doğru. (ç. n.)

35 "Ufuk daha çok, ilerleyen bir şekilde ona nüfuz ettiğimiz ve bizimle birlikte yer değiştiren bir şeydir. Hareket eden için ufuk kaçar gider. Her insan hayatının yaşadığı ve aktarılan gelenek formunda mevcut olan geçmiş ufku da aynı şekilde daima hareket halindedir. Tarihsel bilinç, her şeyi kuşatan ufku harekete geçiren ilk bilinç değildir. Bu hareket tarihsel bilinçte sadece kendinin bilincine sahip olur" [288] (145). Koselleck bu terimi beklentiye ayırırken Gadamer'in ufuk terimini geçmişle şimdi arasındaki diyalektiğe uygulaması pek önem taşımaz. Denebilecektir ki Gadamer bu söz altında deneyim alanının kurucu bir gerilimini yazmaktadır. Buna, bizzat beklentinin burada şimdi ufku diye adlandırılan şeyin bir bileşeni olduğu ölçüde muktedirdir.

36 "Bu dünyalar hep beraber, şimdinin sınırlarının ötesinde, bizzat kendimize dair edindiğimiz bilincin tarihsel derinliğini kuşatan, içsel olarak hareketli, biricik ve engin bir ufuk biçimlendirir" [288] (145).

Ufuklar arasındaki bu kaynaşım kavramı, sonunda tarihsel bilincin bu yorumbiliminin ana sorunu olan temaya, yani geçmiş ufkuyla şimdi ufku arasındaki *gerilime* götürür.[37] Geçmişle şimdi arasındaki bağlantı sorunu böylece yeni bir aydınlığa kavuşturulmuş olur: Geçmiş bize, aynı zamanda hem şimdi ufkundan koparılmış hem de onda yeniden ele geçirilmiş ve sorumluluğu tekrar üstlenilmiş bir tarihsel ufuk tasarımıyla ifşa edilir. Aynı zamanda tasarlanan ve savuşturulan, seçilen ve kapanmış bir zamansal ufuk fikri, geleneksellik fikrini diyalektik kılmayı başarıyla tamamlar. Bir "geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olma" fikrinde tek yanlı kalan şey, aynı yolla aşılmış olur: Etkilenmiş-olmamızın sonucu olduğu geçmişin etkisine, şimdi ufkuyla geriliminde tarihsel bir ufuk *tasarlayarak* maruz kalıyoruz. Etki etmenin tarihi, denebilir ki, bizsiz olan şeydir. Ufukların kaynaşımı, uğrunda çabaladığımız şeydir. Burada, tarih çalışması ve tarihçinin çalışması birbiriyle yardımlaşır.

Geleneksellik olarak formel tarzda kavranan bu ilk haliyle gelenek şimdiden geniş menzilli bir fenomen oluşturur; bizi geçmişten ayıran zamansal mesafenin, ölü bir aralık değil, *üretken bir anlam aktarımı* olduğuna işaret eder. Gelenek cansız bir depo olmaktan önce, ancak yorumlanan geçmişle yorumlayan şimdi arasındaki değiş-tokuşta diyalektik biçimde kavranan bir işlemdir.

Bu söylediğimizle, "gelenek" teriminin ilk anlamının eşiğinden, ikinci anlamına şimdiden geçtik; yani, formel geleneksellik kavramından gelenekselin içeriğine dair maddesel kavrama. Bundan böyle gelenekten, *gelenekleri* anlıyoruz. Bir kabulden diğerine geçiş, gelenekselliğe dair çözümlememizi az önce sona erdiren düşüncedeki *anlam* ve *yorum* kavramlarına başvurmada içerilir. Geleneklere olumlu bir değer vermek yine de henüz gelenek üzerinden hakikate dair yorumbilimsel bir

37 Metinlerin yorumbilimi burada hâlâ iyi bir kılavuzdur: "Açık açık bir tarihsel bilimle birlikte gerçekleştirilen gelenekle her karşılaşma kendisiyle beraber, metinle şimdi arasında bir gerilim ilişkisi deneyimi getirir. Yorumbilimsel görev, bu gerilimi safdil bir özümlemede dağıtıp yok etmekten değil, onu dopdolu bir bilinçle açıp sermekten ibarettir. İşte, yorumbilimsel tavrın niçin, şimdi ufkundan farklı olan bir tarihsel ufkun projeksiyonunu zorunlu olarak içerdiği" [290] (147).

ölçüt meydana getirmez. Anlam ve yorum kavramlarına olanca önemlerini teslim etmek için, hakikat sorununu geçici süreliğine ayraç içine almak mühimdir. Gelenekler anlamında alınan gelenek kavramı, asla yenilikçiler mutlak konumunda olmadığımızı, her zaman ve öncelikle göreceli mirasçılar konumunda olduğumuza işaret eder. Bu koşul özünde, genel olarak iletişimin ve özel olarak da geçmiş içeriklerin aktarılmasının *dilsel* yapısına bağlıdır. Keza dil, baştan beri daima her birimizi önceleyen büyük kurumdur – kurumların kurumudur. Burada dil ile, sadece her bir doğal dildeki dil sistemini değil, aynı zamanda önceden söylenmiş, işitilmiş ve alımlanmış olan şeyleri kastediyoruz. Buna bağlı olarak da gelenek ile, bize yorumlama ve tekrar yorumlama uzun zincirleriyle aktarıldıkları haliyle *önceden söylenmiş şeyleri* kastediyoruz.

Gelenek-aktarımın dilsel yapısına bu başvuru, *Zaman ve Anlatı*'nın konusuna dışsal kalacak hiçbir şey taşımaz: Öncelikle, araştırmamızın başından beri, simgesel işlevin kendisinin, eylemde bulunmak [*agir*] ve maruz kalmak/mustarip olmak [*pâtir*] alanlarına yabancı olmadığını biliyoruz. Bundan dolayı, anlatı tarafından taşınan ilk mimetik ilişki, eylemin bu simgesel olarak dolayımlanma [*être médiatisée*] ilksel özelliğine gönderme yapılarak tanımlanabildi. Ardından, olayörgüleştirmenin yapısallaştırma işlemiyle özdeşleştirilen, anlatının eylemle ikinci ilişkisi, taklit edilen eylemi bir metin gibi ele almayı bize öğretti. Yine, bu sırada sözel geleneği ihmal etmeksizin, tarihsel geçmişin gerçekliği büyük oranda geçmişin *metinlerinin* gerçekliğiyle örtüşür. Son olarak, metinlerin bir yorumbilimiyle tarihsel geçmişin bir yorumbilimi arasındaki kısmi denklik, izler yoluyla bilgi olarak tarihyazımının geniş biçimde, geçmişe belgelere dayalı bir statü sağlayan metinlere bağlı oluşunda bir destek bulur. Böylece, geçmişten miras alınan metinlerin anlaşılması, içerdiği ihtiyat payıyla birlikte, geçmişle kurduğu her ilişki bakımından tanıklık eden deneyim düzeyine yükselebilir. Eugen Fink bu mirasların yazınsal görünümünün, olduğu haliyle maziliğin uçsuz bucaksız manzarası üzerinde açık bir "pencere"[38] deliğine denk olduğunu söyleyecektir.

38 "Représentation et image" § 34, Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie (1930-*

Tarihin etkisine maruz kalan bilinç ile bize kadar aktarılan geçmişin metinlerinin alımlanması arasındaki bu kısmi özdeşleşme Gadamer'e, bu cildin ilk kısmında sunduğumuz haliyle tarihselliğin anlaşılmasına dair Heideggerci temadan, bizzat anlamanın tarihselliğine dair ters yüz olmuş soruna geçer.[39] Bu bakımdan, üstte gerçekleştirdiğimiz kuram okuması, dilsel ve metinsel boyutu içinde geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmaya yanıt veren ve karşılık gelen *alımlama*dır.

Geleneğe dair ikinci kavramımızın –bir kez daha, deneyim alanı kavramına içsel– diyalektik karakteri, görmezden gelinemez: Uzaklaşma ile yabancılaştırma arasındaki gerilimden oluşan zamansal mesafenin formel diyalektiğini tekrar çifte hale getirir. Geleneklerden, geçmişte *söylenmiş* ve de yorumlamaların ve tekrar yorumlamaların bir zinciri yoluyla bize kadar aktarılmış *şeyler* anlaşıldığı andan itibaren, zamansal uzaklığın formel diyalektiğine, içeriklerin maddesel bir diyalektiğini eklemek gerekir; biz onu sorgulamadan önce geçmiş bizi sorgular. *Anlamın teşhis edilmesine* yönelik bu savaşımda, metin ve okur, her biri sırayla tanıdık ve yabancı olur. Bu ikinci diyalektik böylece, peşi sıra Collingwood ve Gadamer[40] tarafından anılan soru-yanıt mantığına bağlıdır. Biz onu sorguladığımız oranda geçmiş de bizi sorgular. Biz ona yanıt verdiğimiz oranda o da bize yanıt verir. Bu diyalektik, daha önce hazırladığımız okuma kuramında somut bir dayanak bulur.

Nihayet, sınamayı kasten ertelediğimiz, "gelenek" teriminin üçüncü anlamına varıyoruz: Geleneklerin yorumbilimiyle ideoloji eleştirisi arasındaki karşıtlığa meydan veren anlamına. Bu, geleneklerin incelenmesinden geleneğin savunusuna doğru gerçekleşen bir kaymadan ileri gelir.

Bu karşı karşıya gelişe girişmeden önce iki açıklama:

Öncelikle şunu kaydedelim: gelenekler sorunundan gelenek sorununa kayma tümüyle yersiz değildir. Gelenek adı

1939) içinde, La Haye, M. Nijhoff, 1966; Fr. çev: Didier Franck, *De la Phenoménologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

39 H.-G. Gadamer, *age*, [250] (103).

40 H.-G. Gadamer, "La logique de la question et de la réponse", *age*, [351-360] (216-226).

altına yerleştirilmeye layık bir sorunsal pekâlâ mevcut. Niçin? Çünkü, aktarılan her içerik tarafından ortaya konan anlam sorunu, hakikat sorunundan ancak soyutlamayla ayrılabilir. *Anlama dair her önerme*, aynı zamanda *hakikate yönelik bir iddiadır.* Geçmişten alımladığımız şeyler aslında inançlar, iknalar, kanılar, yani Almanca inanca işaret eden *Für-wahr-halten* sözcüğünün dehasına göre *"doğru-sayma"* tarzlarıdır. Bence, Gadamer'in bile isteye bir polemik niyetiyle tarihin etkililiğine sunulan bilinç –temel– sorunsalına giriş yaptığı önyargının, otoritenin ve son olarak da geleneğin lehine üçlü savunuya[41] belirli bir akla yatkınlık veren, geleneklerin dilsel rejimi ile anlam düzenine bağlı hakikat iddiası arasındaki bu bağdır.[42] Tartışmalı bu üç kavramın gerçekten de geleneklerin hakikat iddiasına, anlama dair her önermenin doğru-sayılmasında içerilen iddiaya göre anlaşılması gerekir: Gadamer'in söz dağarcığında, bizden kaynaklanmayan, geçmişten gelen bir ses olarak bize ulaşan haliyle bu hakikat iddiası, "bizzat şeylerin" kendisini-takdimi olarak beyan edilir [sözcelenir].[43] Ön-yargı böylece, onun dışında "bizzat şeyin" değerli geçinemediği ön-kavrayışın bir yapısıdır; önyargının tadilattan geçirilmesi bu itibarla önyargıyı *Aufklärung*'un önyargısıyla tam cepheden çarpıştırır. Otoriteye gelince, o öncelikle "artış"ı (*augere*'den gelen *auctoritas*), hakikat iddiasının, doğru-saymanın askısında yalın anlama eklediği fazlalığı imler; alımlama köşesinden bakıldığında, kör itaat değil, bir üstünlüğün tanınmasına karşılık gelir. Sonunda, gelenek, Hegel'in törelere –*Sittlichkeit*'a– tahsis

41 H.-G. Gadamer, "La logique de la question et de la réponse", *age*, [351-360] (216-226).

42 H.-G. Gadamer, *age*, [250 vd.] (103 vd.).

43 Heidegger'in ardından Gadamer şöyle yazar: "Her kim ki anlamaya uğraşır, bizzat şeylerin sınamasından geçirilmemiş ön-kavrayışların tetiklediği hataların tehdidi altındadır. Anlamanın kararlı görevi böyledir: Projeler olarak onaylanmalarını sadece 'bizzat şeyler'de bekleyen öncelemeler olan adil ve şeye uygun projeler hazırlamak. Burada, bir ön-kavrayışın, doğrulanışı sırasında alabildiği onaylanma [teyit] dışında başka bir 'nesnellik' yoktur" [252] (105). Yorumların çatışmasında bir *homologia*'nın araştırılması, ona tanıklık eder: "Tüm anlama ediminin (*Verständigung*) ve her anlayışın amacı her zaman şey üzerinde anlaşmaktır (*Einverständnis*)" [276] (132). Metinlerin anlaşılmasını yöneten anlam öncelenişi, öncelikle kişisel olmayıp ortaktır.

ettiği statüye yakın bir statü edinir: Geleneği yargılama, hatta mahkûm etme konumuna gelmeden önce onun tarafından taşınırız; gelenek, geçmişin cılızlaşmış seslerini işitme imkânını "korur" (*bewahrt*).[44]

İkinci hazırlayıcı açıklama: Tartışmanın iki temel unsurundan ilki, Kant'tan kalan miras anlamında, Horkheimer ve Adorno çevresinde *Eleştiri* değil, Gadamer'in *yöntembilimcilik* diye adlandırdığı şeydir. Bu başlık altında Gadamer *araştırma* "metodiği" kavramını, tarihin mahkemesi düzeyine yükseltilen ve bizzat her önyargıdan bağışık yargılayıcı bir bilinç iddiasından daha az hedefler. Bu yargılayıcı bilinç, Foucault'nun kınadığı ve bizim de daha önce kendimizi ondan ayırdığımız, anlamın efendisi, kurucu bir bilince temelde akrabadır. Yöntembilimcilik eleştirisinin, yargılayan bilince, geleneğin bizi daha önce söylenmiş şeylere ve onların hakikat iddiasına, bu iddiayı araştırmadan geçirmemizden önce yeniden bağladığını hatırlatmaktan başka bir emeli yoktur. Mesafe koyma, aktarılan içerik bakımından özgürlük, ilk tavır olamaz. Kendimizi anlam düzeninde, dolayısıyla mümkün hakikat düzeninde de gelenek aracılığıyla daha baştan konumlanmış buluruz. Yöntembilimcilik eleştirisinin yaptığı sadece, etkilemenin tarihi kavramının yoğun öznelcilik karşıtı vurgusunun altını çizmektir.[45] Bununla birlikte, geleneğin yalnızca hakikat iddiaları sunması ölçüsünde, araştırma da geleneğin ayrılmaz eşlikçisidir: Gadamer, "her tarihsel yorumbiliminin, gelenek ile tarihsel bilim, tarihin seyri ile tarihe dair bilgi arasındaki soyut karşıtlığı hükümsüz kılmakla işe başladığı"nı yazar [267] (222). Keza, araştırma fikriyle birlikte, eleştirel bir unsur kendini ileri sürer: Kesinlikle ikinci sırada gelen ama kaçınılmaz olan ve benim *yabancılaştırma* ilişkisi diye adlandırdığım bu unsur şu andan itibaren, birazdan bahsedeceğimiz ideoloji eleştiri-

44 "Tarihsel bilincimizi dolduran her zaman, geçmişin yankısının çınladığı seslerin bir çokluğudur. Tarihsel bilincimiz sadece öylesi sesler çokluğunda mevcuttur: Baştan mensubu olduğumuz ve de ona katılmak istediğimiz geleneğin özünü meydana getiren budur. Bizzat modern tarihte, araştırma sadece araştırma değildir; aynı zamanda geleneğin aktarılmasıdır" [268] (123).

45 "Her durumda, insan bilimlerinde ve geleneklerin hayatta kalmasında ortak bir ön varsayım mevcuttur: Gelenekte bir 'soru bombardımanı' görmek" [266] (121).

sinin boş kalan yerini belirtir. Hakikat mercii olarak bizzat geleneğin içine, "tanıdıklık ile yabancılık arasındaki bir kutupluluğu" dahil eden, esasen, geleneğin başkalaşımları –daha doğrusu, çoğulcu bir toplumda ve kültürde, mensup olduğumuz rakip gelenekler–, onların iç krizleri, kesintileri, dramatik yeniden yorumlanışları, hizipleridir; "yorumbiliminin görevi, o kutupluluk üzerinde temellenir" [279] (135).[46] Keza, yorumbilim, ölü gelenekler bakımından ve kendimizi içinde tanıdığımız geleneklerin sapmaları addettiğimiz şeyler bakımından bir elek olarak tarihyazıcılığının nesnelliğini kullanmayacaksa, yorumbilimi bu görevi nasıl ifa edecektir?[47] Heidegger sonrası yorumbilimi, "anlamanın, üretilmiş bir aslın tekrar üretilmesi/kopyalanması olarak kavrandığı" [230] (136) romantik yorumbilimden ayıran, nesnelleştirme üzerinden bu geçiştir. Kesinlikle, daha iyi anlamak söz konusu değildir; "*yalnızca anlama olgusu yoluyla*, insanın *başka türlü* anladığını söylemek yeterlidir" [280] (137). Yorumbilim kendi romantik kökeninden uzaklaşır uzaklaşmaz, değersiz gördüğü tutumun en iyisini bünyesine katmak zorunda kalır. Bunu yapmak için, tarihçinin yöntembilimsel meslek namusunu; eleştiriyi, "şimdinin köklerini orada bulduğu sürecin (*Geschehen*)" mütevazı teşhisinden daha temel olan felsefi bir jest kılacak devredilen (*Verfremdung*) yabancılaştırmadan ayırt etmesi gerekir. Yorumbilim, felsefi olmak itibariyle göz ardı edilen felsefi tutum olarak yöntembi-

46 "Yabancılık ile, bize göre geleneğin işgal ettiği tanıdıklık arasındaki bu aracı konumu, tarihyazıcılığının sınırları içinde kavranan ve bizden uzağa konan nesnellik ile, bir geleneğe mensubiyet arasında kurulan iki-aradalıktır. *Yorumbilim gerçek yerini, bu ikisi-arası (Zwischen) içinde alır*" (*age*). Ona göre tarihin, hem tanık olunmayanla bir tanıdıklık kurmak hem de tanıdık olunanın tanıdıklığını kaldırmak olduğu Hayden White'ın fikriyle karşılaştırmalı.

47 Eleştiri kurdu, Gadamer'in yorumbilimsel refleksiyonunun taraftar olduğu anlama üzerine Heidegger'in meşhur metninde mevcuttu: "[Anlamanın karaktersitik] çemberi, en asli bilmenin otantik bir imkânını kendinde taşır; o ancak, kazanımlarını ve ön görüşlerini ve önceleyişlerini, bazı içgörülerle ve popüler kavramlarla dayatmaya müsait olmayı değil, önceleyişlerinin "bizzat şeyler"e (*Sein und Zeit* [153] (190)) göre gelişimiyle bilimsel konusunu güvence altına almayı ilk belirleme [*explicitation*], ilk görev, kalıcı ve nihai görev olarak sunarsa doğru şekilde anlaşılır. Heidegger yorumcunun, anlamın "bizzat şeylere göre" bir öncelenişini, fantastik fikirlerden ve popüler kavrayışlardan ayırt etmeyi nasıl öğrendiğini somut olarak söylemez.

limciliği reddebilir: Yorumbilimin, "yöntemsel" olanı bünyesine katması gerekir. Üstelik, epistemolojik zeminde "bilimin metodolojik şuuru da eşit oranda keskinleştirilmesi"ni [282] (138) talep eden de yorumbilimdir. Zira, yorumlayan, en azından olumsuz bir kipte, zamansal mesafe tarafından gerçekleştirilen "filtreleme"yi kullanmayacaksa, "bizzat şeyler" tarafından sorguya çekilmeye nasıl razı olacaktır? Unutulmamalıdır ki yorumbilimin doğuşuna neden olan, anlamama olgusudur; "anlamaya kılavuzluk eden doğru önyargılar ile anlamamaya sebep olan yanlış önyargılar arasında yapılacak ayrım"a [282] (137) dair tam manada eleştirel sorun böylece bizzat yorumbilime içsel bir sorun haline gelir. Gadamer bununla memnuniyetle mutabıktır: "Yorumbilimsel ekolde şekillenen bilinç, dolayısıyla tarihyazımsal bilinci içerecektir" [282] (139).

Yapılan bu iki açıklamayla, ideoloji eleştirisiyle geleneğin yorumbilimi arasındaki tartışmayı, yalnızca tarihin etkilemesi kavramını ve onun bağlaşığı olan bu etkilemeden bizim etkilenmiş-olmamızı daha iyi ihata etme niyetiyle, sonunda anabiliriz.[48]

Geleneklerden geleneğe geçmek, çoğunlukla, *meşruluk* konusunda bir sorunu işe karıştırmak olduğu ölçüde tartışılacak konu vardır: Bu bağlamda gelenek kavramına bağlı olan otorite kavramı, meşrulaştıran bir merci olarak yükselmeden edemez: Gadamerci önyargıyı, önyargı lehine hak konumuna dönüşüren de otorite kavramıdır. Sadece bir deneysel koşuldan ibaret görünen şeyden, yani her anlamanın kaçınılmaz biçimde sonlu oluşundan, hangi meşruluk doğar? Bir zorunluluk *–müssen–* bir hakka *–sollen–* nasıl dönüşecektir? Geleneğin

48 Geleneklerin yorumbilimiyle ideoloji eleştirisi arasındaki çatışmayı hafifsemeyi kastetmiyorum; Gadamer ile Habermas arasındaki bir tartışma konusunu yeniden ele almak üzere, *Hermeneutik und Ideologiekritik* cildinde (Frankfurt, Suhrkamp, 1971) kaydedilen geleneklerin yorumbilimiyle ideoloji eleştirisinin "evrensellik tutkusu" iki "farklı yer"den ileri gelir: Birinde gelenekten alınan metinlerin tekrar yorumlanması ve diğerindeyse iletişimin sistematik biçimde bozulan formlarının eleştirisi. Bundan dolayı, istenir bir önyargı olan ve Gadamer'in önyargı diye adlandırdığı şeyle, iletişimsel yeteneğin sistematik bir bozukluğu olan ve Habermas'ın ideoloji diye adlandırdığı şey basitçe üst üste konulamaz. Sadece, söz konusu iki farklı yerden her birinin, diğerinin argümanının bir kesimine eklenmesi gerektiği gösterilebilir. Bu, benim "Herméneutique et critique des idéologie"de (*age*) ispatlamaya giriştiğim şeydir.

yorumbilimi, aynı önyargı kavramının ona çağrıda bulunduğu bu sorgulamadan yakasını daha az kurtarabilir gibi görünür; terimin belirttiği gibi, önyargının kendisi yargı alanında sınıflanır; böylece, aklın yargı heyeti önünde savunmacı olur; ve bu heyet önünde, en iyi argüman yasasına boyun eğmekten başka bir yolu yoktur; öyleyse, reddihâkim talebinde bulunan sanık tutumu takınmaksızın, yani kendi yargı heyeti haline gelmeksizin, tam otorite düzeyine yükselemeyecektir.

Bu, geleneğe dair yorumbiliminin burada verecek yanıtı olmadığını söylemeye mi gelir? Öyle düşünmüyorum. Kendimize sadece, onu geleneğin otoritesine karşıt konumlandıran bu rekabette aklın hangi silahları hazırladığını soralım.

Bunlar öncelikle bir ideolojiler eleştirisinin silahlarıdır; söz konusu eleştiri, yorumbilimin üzerine kapanır göründüğü *dili; çalışmayı* ve *baskınlığı da* içeren daha uçsuz bucaksız bir takımyıldıza yerleştirmekle başlar; peşi sıra gelen materyalist eleştirinin bakışı altında, dil pratiği, genelleştirilmiş bir filolojinin dilin kullanımına içsel olan basit yanlış anlamaya –(yorumbilimin, tartışmasız, öyle göründüğü şey olan) genelleştirilmiş filoloji toplumsal uygulama koşulundan kendi iradesiyle bir kez koptuğunda– uyguladığı düzeltme eylemine direnen sistematik bozukluklar [sapmalar, Fr. *distorsions*] alanı olarak kendini ifşa eder. Bir ideoloji *varsayımı* böylece her hakikat *iddia*sının belini büker.

Ama, kendi beyanlarına [sözcelerine] özgönderge [*autoréférence*] yoluyla kendi kendini tahrip etmek pahasına, o tür bir eleştirinin kendini sınırlandırması gerekir. Bunu, bütün mümkün beyanları ayrı ayrı *çıkarlarla [ilgilerle]* ilişkilendirerek yapar; deneysel bilimler ve onların teknolojik uzantıları, yani çalışma alanı, araçsal denetime yönelik bir çıkara gönderme yapar; yorumlayıcı bilimler, yani dil geleneği, iletişime yönelik bir ilgiye karşılık gelir; son olarak, psikanalizle birlikte ve onun modeli üstünde ideolojiler eleştirisinin en tamamlanmış ifadesi olduğu eleştirel toplumsal bilimler, özgürleşmeye [*émancipation*] yönelik bir ilgiye bağlanır. O halde yorumbilimin, bölgesel bir meşruluk kredisini koruması için evrenselci iddiasını terk etmesi gerekir. Buna karşılık, ideolojiler eleştirisinin özgürleş-

meye yönelik ilgisiyle eşleşmesi yeni bir evrensellik iddiasını tetikler. Özgürleşmeye herkes, daima layıktır. Bu yeni iddiayı meşrulaştıran nedir? Soru(n) kaçınılmazdır: Baskınlık kurmanın örtük etkilerine bağlı dilin sistematik bozuklukları fikri ciddiye alınırsa, böylece sapmış iletişimin hangi ideolojik olmayan yargı heyetinin önüne çıkabileceği sorusu ortaya çıkar. Bu heyet ancak terimin Kantçı anlamında şemanın, engellenmeyen ve sınırlanmış olmayan bir iletişimin, yani argümantasyon sürecinin kendisinden doğan bir uzlaşımla karakterize edilen bir söz durumunun temsili olacağı tarih-dışı bir aşkınsalın kendini ortaya koyuşundan ibaret olabilir.

Öyle bir söz durumu hangi koşullarda düşünülmeye imkân verir?[49] Akıl *yoluyla* eleştirinin, daha da radikal olan aklın kendi kendine *dair* bir eleştirisinden yakasını kurtarabilmesi gerekecektir. Gerçekten, bizzat eleştiri de tarihsel bir gelenek tarafından, yani *Aufklärung* geleneği tarafından taşınır; bu geleneğin bazı yanılsamalarını ve Horkheimer ya da Adorno tarafından yöneltilen acı eleştirinin, modern aklın araçsal dönüşümünden ileri gelen kendi şiddetini maskelediğini daha önce fark ettik. O sırada, aşma/geride bırakma –ve aşmanın da aşılması– hakkında bir yüksekten atma sökün eder: Horkheimer'da ve Adorno'daki gibi kötülüğü teşhis etmeyi mükemmelen bilen bir "negatif diyalektik"te yitirilmenin ardından, eleştirinin eleştirisi, E. Bloch'taki gibi tarihsel olarak alınmaksızın bir ütopyadaki "umut ilkesi"ni yansıtır. Öyleyse geriye, ideal söz durumunda aşkınsal olanı, her hakkın ve her geçerliliğin yeri olan *Selbstreflexion*'un, Kant'ın ve Fichte'nin yenilediği bir versiyonunda temellendirmekten ibaret olan çözüm kalır. Ama, Kant'ın aşkınsal tümdengelimindeki gibi radikal biçimde monolojik bir hakikat ilkesine dönmek pahasına, Fichte'deki gibi refleksiyonlu ilkenin yüksek düzeyde diyalojik bir ilkeyle kökensel özdeşiliğini ortaya koyabilmek gerekir; yoksa, *Selbstreflexion*, engellenmeyen ve sınırlanmış olmayan bir iletişim ütopyasını temellendiremeyecektir. Bu ancak,

49 Eleştirel kuramın içindeki tartışmaya ilişkin şeylerin tümüne gelince, J.-M. Ferry'nin yayımlanmamış yapıtına karşı borcumu belirtiyorum: *Ethique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas*, 1984.

hakikat ilkesi, bu bölümde açıkladığımız gibi belirli bir beklenti ufku ile özelleşmiş bir deneyim alanını bağlantıya sokan tarih düşüncesine eklemlenirse mümkün olur.

Gelenek yorumbilimi, temele dair sorundan tarihsel etkene bu dönüş yolu üzerinde kendini yeniden duyurur. Tam olarak tarih-dışı bir hakikatin sürekli sızıntısından kurtulmak için, uyuşma beklentilerinde o hakikatten işaretlerin başarılı her iletişimde, belirli bir niyet ve niyetin teşhis edilmesi karşılıklılığının işbaşında olduğunu ayırt etmeye çabalamak gerekir. Diğer bir deyişle, hemen diyalojik bir fikir olan haliyle hakikat fikrinin transandansının, iletişim pratiğinde zaten işbaşında olarak fark edilmesi gerekir. Beklenti ufkuna böylece yeniden konan diyalojik fikri, bizzat gelenekte gömülü beklentilere erişmeden edemez. Olduğu haliyle alınan saf aşkınsal, hipostaz haline getirilmiş geleneklerimiz kadar belirlenmiş beklentilerimiz bakımından da bir *sınır-idea*'nın olumsuz statüsünü çok meşru olarak üstlenir. Ama, tarihin etkisine yabancı kalmak pahasına bu *sınır-idea*, beklenti ufkuyla deneyim alanı arasındaki somut diyalektiği sevk eden *yönlendirici idea* haline gelmelidir.

Fikrin sırasıyla olumsuz ve olumlu görevi demek ki beklenti ufku bakımından deneyim alanından daha az ifa edilmez. Daha doğrusu, ancak, deneyim alanı bakımından da ifa edildiği ölçüde beklenti ufku bakımından ifa edilir. Eleştirinin yorumbilimsel unsuru da budur.

Buradan itibaren, gelenek kavramı aracılığıyla kat edilen yolun sınırları şu şekilde çekilebilecektir: 1) *Geleneksellik*, geçmişin alımlanışının sürekliliğini güvence altına alan formel bir zincirleniş tarzını belirtir; bu bakımdan, tarihin etkililiği ile bizim geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmamız arasındaki karşılıklılığı belirtir; 2) *Gelenekler*, anlam taşıyıcısı olarak "aktarılan içeriklerden" ibarettir; alınan bütün mirası simgesel olan düzenine ve gücül olarak da dilsel ve metinsel bir boyuta yerleştirir; bu bakımdan, gelenekler *anlama dair önermelerdir*. 3) *Gelenek*, meşruluk ısrarı olarak, tartışmanın kamusal alanında argümantasyona tahsis edilen *hakikat iddiasını* (doğru-saymayı) belirtir. Kendini yiyip bitiren eleştiri karşısında, geleneklerin içeriğinin hakikat iddiası, daha güçlü bir gerekçe, yani daha

iyi bir argüman kendi değerini ortaya koymadığı müddetçe hakikate dair bir tahmin sayılır. Hakikate dair bir tahminden, krediyi, her eleştiriyi önceleyen bir ilk harekette, anlama dair her önermeyi, her hakikat iddiasını onunla yanıtladığımız güvenilir alımlanışı anlıyorum; hakikat sürecinin başlangıcında asla olmadığımız ve her eleştirel jestten önce, tahmini bir hakikat krallığına *mensup olduğumuz*[50] gerekçesiyle. Bu hakikate dair tahmin kavramıyla, bu tartışmanın başında her anlamanın *kaçınılmaz* sonluluğunu iletişimsel hakikat fikrinin mutlak *geçerliliğinden* ayıracak uçurumun üstüne bir köprü kurulur. Zorunluluk ile hak arasında bir geçişim mümkünse, onu güvence altına alan hakikatin tahmini kavramıdır: Onda, kaçınılmaz olan ile geçerli olan sonuşmaz biçimde [*asymptotiquement*] birbirine kavuşur.

Geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmanın koşulu konusundaki bu derin düşünme ediminden çıkarılacak iki grup sonuç var.

Öncelikle, bu koşulun bir beklenti ufku hedefiyle eş olduğunu güçlü bir şekilde hatırlatmak gerekir. Bu bakımdan, etkililiğin tarihinin bir yorumbilimi sadece deneyim alanına içsel diyalektiği ve tarih düşüncesinin iki büyük kipliği arasındaki değiş-tokuşlardan yapılan soyutlamayı aydınlatır. Kapsayıcı bu diyalektiğin yeniden kurulması, geçmişle ilişkimizin anlamı bakımından etkisiz değildir; bir yandan, geleceğe bağlı beklentilerimizin geçmişin yeniden yorumlanması üstündeki terstepkisi, eskide kalmış sayılan tarihte unutulmuş imkânları, fos çıkan gücüllükleri, engellenmiş girişimleri açma temel etkisine sahip olabilir (bu bakımdan, tarihin işlevlerinden biri, geleceğin henüz karar vermediği geçmişin bu unsurlarına yeniden yönlendirmektir; o unsurlarda bizzat geçmiş, beklenti ufkuna açık bir deneyim alanıdır); diğer yandan, geleneklerin verimli olmayan kısmından böylece kurtulmuş anlam potansiyeli,

50 *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci kısmında yer alan çok geniş kapsamlı bu mücadele, ilk kısımdaki, estetik yargının estetik deneyimin mahkeme heyeti düzeyine ulaşma iddiasına karşı çıkılan mücadeleyle ve üçüncü kısımdaki dilin, "kelâm" [Fr. *verbe* ← Lat. *verbum*, Yun. *logos*] düzeyine yükselecek sözün gücünün, tam deneyimin zenginliğini gölgeleyeceği basit bir araçsal işleve indirgenişine benzer bir indirgenişe karşı çıkılan mücadeleyle aynıdır.

yapılacak bir tarihin anlamında yönetici ama boş bir fikir olan engellenmemiş ve sınırlanmamış bir iletişim fikrini belirleme meziyetine sahip beklentilerimizi ete-kemiğe büründürmeye katkı sağlayabilir. *Gerçek* tarihe uzlaşmış bir insanlık ütopyası yatırımı, bu beklenti ve hafıza oyunu yoluyla yapılabilir.

Ardından, tarihin etkililiği kavramının ve onun bağlaşığı olan geçmiş-tarafından-etkilenmiş-olmamız kavramının gelenek terimi yörüngesinde dönen anlamlar takımyıldızı üstündeki önceliğini, tekrar bildirmek gerekir. Alınan mirasın devredilmesinin formel tarzı olarak anlaşılan geleneksellik, anlamla yüklü içerikler olarak gelenekler ve son olarak da anlam taşıyan her miras tarafından yükseğe çıkarılan hakikat iddiasının meşrulaştırılması olarak gelenek arasındaki ayrımların önemine dönmüyorum. Daha çok, geçmişin etkililiği konusunun gelenek konusu üstündeki önceliğinin, bu konuya, önceki bölümler boyunca sınamadan geçirilmiş, geçmişe dair çeşitli kavramlarla ilişkiye girmeye imkân verdiğini göstermek isteyeceğim.

Önceki çözümlemeler dizisinde daha yakınlara geri gidildiğinde önce, üçüncü bölümümüzdeki karşı-karşıyalık (*Gegenüber*) sorunsalı yeni bir renge bürünür. Bir yandan, Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in diyalektiği, geçmişin etkililiği düşüncesine tabi olmakla yeni bir yorumbilimsel anlam kazanır. Tek başına alındığında bu diyalektik, uğraklarının her birinde, tanımanın öznesi tarafından uygulanan güç rüyasından uyandırma tehlikesi taşır; ister geçmiş düşüncelerin yeniden-canlandırılması söz konusu olsun, ister tarihsel araştırma tarafından ortaya konan değişmezlere oranla farklılık söz konusu olsun, ister olayörgüleştirmeden önce gelen tarihsel alanın metaforlaştırılması söz konusu olsun, her defasında bilinen geçmişle olmuş geçmişin bağlantısına hâkim olmada kurucu bilincin çabası filigran halinde fark edilir. Olmuş olduğu haliyle geçmişin sürekli kaçtığı, kesinlikle –hatta söylendiği tarzda diyalektik kılınan– bu efendilik arzusudur. Buna karşılık yorumbilimsel yaklaşım, ikrar edilen saklanmaya çalışılan ya da yok sayılan olsun bir kurucu bilinci merkeze alan her girişime oranla geçmişin bu uzantısını teşhis etmekle işe baş-

lar. Yorumbilimsel yaklaşım, *tanıma* alanına dair bütün sorunsalı *etkilenmiş-olma* alanında, yani *yapma-ma* [*non-faire*] alanında irdeler.

Buna karşılık, bize Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in diyalektiğini yönetir görünen, geçmiş karşısındaki *borç* fikri, gelenek fikrine hatırı sayılır bir zenginleşme getirir; geçmişin etkililiğinin en elverişli ifadelerinden biri olan miras fikri, borç ve gelenek fikirlerinin kaynaşması gibi yorumlanabilir. Gelenek fikrinin kalbi olan aracılık eden aktarım fikrinde içerilen diyalektik hale getirmenin nüvesini geliştiren Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in diyalektiğine kadar varmaz. Bizzat gelenek fikri, yeniden-canlandırma, ayırt etme ve metaforlaştırma üçlü kalburuna tabi kılındığında, bu nüve büyüyüp gelişir. Yakın ile uzak; tanıdık ile yabancı; zamansal mesafe ile geçmiş ve şimdi ufukları arasında karıştırılma olmaksızın kaynaşma diyalektikleri ona tanıklık eder – ki bunlar yayılmış diyalektiklerdir. Son olarak, Aynı'nın, Başka'nın ve Benzeşen'in diyalektiğinin, tarihin yorumbilimine bu dahil edilişi, gelenek kavramını, romantizmin büyüleyiciliği tarafından yeniden ele geçirilmeye kendini bırakmasından koruyan şeydir.

Çözümlemelerimiz de daha başlara, geriye gidildiğinde, gelenek kavramının yaklaşacağı kavram, ilk bölümümüzün onunla sonlandığı *iz* kavramıdır. *Bırakılmış* ve katedilmiş iz ile *aktarılmış* ve alınmış gelenek arasında derinlemesine bir yakınlık kendini açığa vurur. Bırakılmış haliyle iz, işaretin maddeselliğiyle, geçmişin uzantısını, yani evrenin zamanına kaydedilmesini belirtir. Gelenek, başka bir uzantısallık türü üzerine, bizim yapmadığımız bir geçmişten etkilenme şeklimiz üzerine vurgu yapar. Ama, *kat edilen* izin anlamlandırıcılık ile *aktarılan* geleneğin etkililiği arasında bağıntı vardır. Bunlar, geçmiş ile biz arasında karşılaştırılabilir iki *dolayımlanış*tır.

Birinci bölümümüzdeki bütün çözümlemelerin yükü, burada tarih düşüncesi diye adlandırdığımız şey tarafından, iz ile gelenek arasındaki bu bağ sayesinde tekrar üstlenildi. İze dair çözümlemelerden, onları önceleyen çözümlemelere doğru geriye gidildiğinde, aydınlığa kavuşan, öncelikle büyük bir hafızanın kuruluşunda *belge*nin işlevidir: İz bırakılır, belge

toplanır ve saklanır diyoruz. Belge bu bakımdan iz ile geleneği birleştirir. Belge tarafından iz daha baştan gelenek kılınır. Bununla bağlantılı olarak, belgenin eleştirisi de geleneklerin eleştirisinden koparılamaz. Ama geleneklerin eleştirisi geneli itibariyle sadece gelenekselliğin tarzındaki bir çeşitleniştir.

Daha önceki çözümlemelerimizde bir adım geriye gidildiğinde, gelenek *nesiller silsilesine* yaklaştırılacaktır: Gelenek, çağdaşlar, önceller ve ardıllar ağının hiper-biyolojik karakterinin, yani bu ağın simgesel düzene aidiyetinin altını çizer. Buna karşılık, nesiller silsilesi yorumlamalar ve yeniden-yorumlamalar zincirine, yaşamın ve canlıların devamlılığının takviyesini sunar.

Son olarak, iz, belge ve nesiller silsilesi, yaşanan zamanın dünyanın zamanına yeniden eklenmesini ifade ettiği ölçüde, gelenek fenomeninin devingenliğine giren de *takvim zamanı*dır. Bu eklemleniş, *computus*'un* sıfır ânını tanımlayan ve tarihlendirmeye dair bütün sistemlere onun iki boyutluluğunu veren eksenel unsur düzeyinde görülebilir haldedir. Bir yandan, bu eksenel unsur geleneklerimizin evrenin zamanına kaydedilmesine imkân sağlar: Bu kaydedilme sayesinde takvim aracılığıyla duraklara ayrılan gerçek tarih, yaşamımızın ve onun cilvelerinin kuşatıcısı olarak sezilir. Buna karşılık, temel teşkil eden bir olayın, takvim zamanının eksenini oluşturmaya layık olduğuna karar verebilmek için, bir gelenek-aktarımı akımı yoluyla ona tekrar bağlanmamız gerekir: Bu olay öyleyse her bireysel hafızayı aşan bir geçmişin etkililiğine ilişkindir. Geçmişin etkililiği takvim zamanına, *geçilmiş* zamansal bir mesafenin sürekliliğini sunduğu halde, takvim zamanı böylece geleneklerimize, astronomiye yaslanan bir kurum sunar.

3. Tarihsel şimdi

Deneyim alanıyla beklenti ufku arasındaki karşıtlığı kılavuz almış bir çözümlemede, tarihsel şimdi hakkında seçik bir derin düşünme edimi için bir yer var mıdır? Öyle sanıyorum. Geleneksellik, deneyim alanının geçmiş boyutunu oluşturuyorsa, deneyim alanı şimdide bir araya toplanır ve –daha önce de ima ettiğimiz gibi– şimdide genişleyebilir veya daralabilir.

Takip eden, felsefi derin düşünme edimini *inisiyatif* kavramının himayesine yerleştirmek isteyeceğim. Onun ana hatlarını, eş merkezli iki çember çizerek resmedeceğim. İlki, inisiyatif fenomenini, onun tarih düşüncesine karışmasını göz önünde bulundurmaksızın sınırlandırır. İkincisi, inisiyatifi tarihsel zaman düzeyine taşıyan ortak bir varlıkla bağlantısını belirtir.

Şimdinin akıbetini *inisiyatifin* akıbetine bağlamak, şimdiyi, terimin hemen hemen optik anlamında *mevcudiyetin* itibarından bir anda çıkarmaktır. Bu belki, arkadan geçmişe doğru bakışın, bugünden geçmişe bakmayı, yani geçmişin incelenmesinden etkilenen varlık hakkındaki görüşü ve ileri görüşlülüğü teşvik etme eğiliminde olduğundandır; benzer biçimde, şimdiyi, ileri görüşlülük, geleceğe bakma terimleriyle düşünmeye eğilimli olduğumuzdandır. Örneğin Augustinus şimdiyi, *contuitis* diye de adlandırdığı *attentio* aracılığıyla tanımlar. Buna karşılık Heidegger haklı olarak, çevreye bakışı*, Kaygı'nın otantik olmayan bir formu olarak, bir tür, bakışımızın tasalandığımız şeylerce çelinmiş olması şeklinde karakterize eder; *şimdi-kılma*, böylece Medusa gibi taşa çeviren bakış olur. Şimdi-kılma ve inisiyatif fikirlerini, şimdi-kılmaya, geleceğe dönük önceleyen kararın otantikliğine denk bir otantikliği tekrar kazandırmak için bir araya bağlamayı öneriyorum. Öyleyse, şimdi, bir görme kategorisi değil, bir eylemde bulunma ve mustarip olma kategorisidir. Bir fiil bunu mevcudiyet adı da dahil, bütün adlardan daha iyi açıklar: "Başlamak" fiili; başlamak, bir diziyi ilan eden ve böylece bir süreyi başlatan bir inisiyatiften itibaren, şeylere yeni bir akış vermektir. Başlamak, devam etmeye başlamaktır; bir yapıt takip etmelidir.[51]

Peki ama, inisiyatif hangi koşullarda düşünmenin denetimine girer?

Görüşlerin en radikali, Merleau-Ponty'nin onun aracılığıyla, eylemde bulunan öznenin dünyaya eklenmesini, yani "varım"ın kökeni "yapabilirim" deneyimini karakterize etti-

* Almanca terimle "Umsicht". (ç. n.)

51 Edward W. Said, *Beginnings, Intention and Method*, bölüm II, "A Meditation on Beginnigs", Baltimore and Londre, The Johns Hopkins University Press, 1975.

ği görüştür; bu deneyim, *birine özgü bedeni*, yaşantının akışıyla dünyanın düzeni arasındaki en kökensel aracı olarak belirtme temel avantajına sahiptir. Bedenin aracılığı da, bir önceki kısmın ilk bölümünde incelediğimiz ve de daha ileride tarihsel şimdiyi onlarla ilişkilendireceğimiz tarihsel düzeyin bütün bağlantılandırıcılarını önceler. Birine özgü beden –daha doğrusu, ten [et]– Descartes'ın *Altıncı Meditasyon*'da, "üçüncü töz" diye adlandırdığı, uzayla düşünce arasındaki kopukluk üzerine bina edilen şeye ilişkindir. Merleau-Ponty'nin[52] söz dağarcığı olan daha uygun bir söz dağarcığında tenin, fiziksel olan-ruhsal olan dikotomisine, kozmik dışsallık-düşünsel içsellik dikotomisine meydan okuduğunu söylemek gerekir. Keza, "yapabilirim", o tür bir ten felsefesinin zemini üzerinde düşünceye kendini verir; bu bakımdan ten, benim muktedir olduklarımın ve olmadıklarımın tutarlı bir beraberliğidir; bu tensel mümkünler sistemi etrafında dünya kendini, başkaldıran ya da uysal gereçsellikler beraberliği, izinler ve engeller beraberliği olarak açıp serer. Daha önce anılan *koşul* [*circonstance*] kavramı, eylemde bulunma gücünün *sınırlarını belirleyen* [*circonscrire*] –sınırlayan ve konumlandıran– şeyi belirten haliyle muktedir-olmadıklarım kavramının üstüne eklemlenir.

Bir varoluş fenomenolojisine bağlı olan "yapabilirim"in bu betimlenişi, *eylem kuramı* alanında yürütülen çözümlemelerin bir yeniden ele alınışınca kendine mal edilen ve anlatı ile uygulama alanının ilk ilişkisi konusunda anmış olduğumuz bir çerçeve sunar; Arthur Danto'yu takiben, muktedir olduklarımızla yalın bir tanıdıklık temeli üzerinde yapmayı bildiğimiz temel eylemler ile, bizim temel eylemlerimizin sonucu değil, hesapkitap ve pratik tasımlar içeren bir eylem stratejisinin sonucu olan bir olayı vuku buldurduğumuz *türde* herhangi bir şey yapmamızı gerektiren türemiş eylemler arasında ayrım yaptığımız anımsanır.[53] Stratejik eylemlerin temel eylemlere bu ekle-

52 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, s. 172-204, 302-304, 307-310 ve devamı.

53 *Zaman ve Anlatı*, cilt I, s. 112.

* Ricœur burada da ilk anlamı "yapmak" olan "*faire*" fiilini kullanmış. Ama, ifadeyi Türkçeye "... olmadığını yapar" diye çevirmek mümkün değil. (ç. n.)

nişi, bir inisiyatif kuramı bakımından en büyük önemi haizdir; söz konusu ekleniş gerçekten de, yapmaya muktedirliğimizi, "yapabilirim"in dolaysız alanının hayli ötesine uzatır; buna karşılık, eylemimizin uzak sonuçlarını, onları basit gözlem nesneleri statüsünden çıkararak insani eylemde bulunma alanına yerleştirir; böylece, failler olarak bizler, doğrusunu söylemek gerekirse görmediğimiz herhangi bir şey üretiriz. Bu açıklama, belirlenimcilik [determinizm] tartışmasında en büyük önemi haizdir ve bir nedensel zincirin başlangıcı olarak değerlendirilen özgür edim hakkındaki Kantçı antinomiyi yeniden formüle etmeye imkân tanır. Hem gözlemci hem de fail olamayız. Bundan sonuç olarak, olaylar üretmeye muktedir failler olarak bizzat kendimizi dışında tutmak pahasına, tüm evrene ilişkin tahmin yürütmelere [*extrapolations*] kalkışmak mümkün olmaksızın, ancak kapalı sistemleri, kısmi belirlenimcilikleri düşünebildiğimiz çıkar. Başka bir deyişle, dünya gerçek olanların tamamıysa, *yapmak*, bu tamlıkta içerilmeye imkân vermez; daha doğrusu: Yapmak, gerçekliğin tamlaştırılabilir olmadığını *gösterir.*

İnisiyatifin üçüncü bir belirlenişi bizi, tarihsel şimdi hakkındaki derin düşünme edimimize yaklaştıracak. Bizi, eylem kuramından *sistemler kuramına* geçirir. Bir öncekinde örtük olarak öncelenir. Sistemlerin durumsal modelleri ve de dallanmalarla ve çatallanmalarla ağaç halinde şemaları içeren değişimsel modelleri kuruldu. Örneğin, H. von Wright'ı izleyerek *müdahale*yi –sistemler kuramı çerçevesi içinde, inisiyatif kavramına denk bu kavramı– daha önce[54], bir failin, yapma-kudretini, doğrudan kavrayışına sahip olduğu –Arthur Danto'ya göre "temel eylemler"– bir sistemin koşulluluğunun içsel ilişkileriyle birleştirme kapasitesi olarak tanımladık: Müdahale, bizzat bu müdahaleyle sistemi belirli bir başlangıç durumundan itibaren harekete geçirerek sistemin kendi içine kapanışını temin eden şeydir. O sırada, bir failin, kapalı bir sistemi çevresinden yalıtmayı ve bu sistemin içsel gelişim imkânlarını keşfetmeyi,

54 *Zaman ve Anlatı*, cilt II, s. 75-94

* Hristiyan takviminde Paskalya yortusunun tarihinin hesaplanması. (ç. n.)

bir şey yaparak öğrendiğini söylüyorduk. Böylece, müdahale failin kudretlerinden birinin sistemin kaynaklarıyla kesişiminde konuşlanır. Bir sistemi harekete geçirme fikriyle, eylem ve nedensellik kavramları örtüşür. Belirlenimciliğe dair az önce andığımız tartışma, burada çok daha yüksek bir kavramsal güçle yeniden ele alınır: Özgür yapma-kudretimizden sahiden kuşku duyuyorsak, bu, dünyanın bütününe ilişkin, gözlemlediğimiz düzenli sıralanışlarla çıkarımda bulunuyoruz. Nedensel ilişkilerin, kapalı bir sistem karakteri taşıyan dünya tarihinin kesitlerine [bölümlerine] göreceli olduğunu ve de bir sistemin onun başlangıçtaki halini meydana getirerek harekete geçme kapasitesinin, onun kapanışının bir koşulu olduğunu unutuyoruz; böylece eylem, nedensel ilişkilerin keşfedilmesinin kendisinde içerilmiş olur.

Fiziksel düzlemden tarihsel düzleme taşındığında müdahale, yarı-nedensel denen açıklama modelinin çekirdeğini oluşturur; bu model, hatırlanırsa, eylemin yönelmişlik [niyetsel] evrelerine karşılık gelen ereksel kısımlarını ve fiziksel evrelerine karşılık gelen doğa yasalarına ilişkin kısımlarını kendi aralarında eklemler. Tarihsel şimdi üzerine refleksiyon en elverişli epistemolojik desteğini bu modelde bulur.

İnisiyatif hakkındaki bu ilk çemberi, eyleme içsel *derin düşünceleri*, daha açık bir deyişle failin onlar yoluyla, şeylerin akışına karışan başlangıçlar inisiyatifini kullandığı müdahaleleri *dilin* hangi tarzda ete-kemiğe büründürdüğünün altını çizmeden tamamlamak istemeyeceğim. Émile Benveniste'in şimdiyi, konuşan kimsenin, kendi sözceleme edimini, dile getirdiği sözcelere eş anlı kıldığı zaman olarak tanımladığı[55] hatırlanır. Şimdinin kendine-göndergeselliğinin altı böylece çizilmiştir. Bu kendine-göndergesellik özelliğine Austin ve Searle tarafından getirilmiş bütün gelişmelerden ben sadece inisiyatifin *etik* karakterini belirtmeye katkıda bulunan gelişmeleri tekrar ele alacağım.[56] Bir yandan söz veya söylem edimleri dili eylem

55 É. Benveniste, "Les relations de temps dans le verbe français", *Problèmes de linguistique générale* içinde, Paris, Gallimard, 1966, s. 237-250.

56 P. Ricœur, "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique", *Colloque sur la théorie des actes de langage et la théorie du*

boyutuna ("Söylemek ve Yapmak"*) taşıdığı ölçüde, diğer yandan da insanın eylemde bulunması, onu anlam diyarında ya da şu ifade yeğlenirse simgesel boyutta konuşlandıran işaretler, ilkeler, kurallar, değerlendirmelere içsel olarak eklemlenmiş olduğu ölçüde, bu tekrar ele alış yapay bir dolambaçlı yol değildir. O halde, inisiyatifi *anlamlı/makul* [*sensé*] bir eylem kılan dilsel dolayımları göz önünde bulundurmak meşrudur.

Geniş bir anlamda, bütün söz (veya söylem) edimleri konuşan kimseyi bağlar ve onu şimdide bağlar: Söylememde [*mon dire*], örtük –o şart icabı, söylediğim şeyi gerçekten kastettiğim– bir içtenlik şartı dahil etmeden, herhangi bir şey hakkında saptama yapamam; öne sürdüğüm şeyi doğru kabul etmeden de bunu yapamam. Her söz inisiyatifi (Benveniste "her söylem mercii" diyordu) bu şekilde beni, söylediğimi demiş olmamdan sorumlu kılar. Ama, bütün söz edimleri konuşan kimseyi örtük olarak bağlarken bazıları bunu açıkça yapar. Söz vermenin model olduğunu "yükleyiciler"in ["*commissifs*"] durumudur. Söz vererek, yapacağımı söylediğim şeyi yapma yükümlülüğü altına kendimi bile isteye sokarım. Burada bağlanma, beni bağlayan bir sözün etkili gücünü taşır. Kendi kendime dayattığım bu zorlama, şimdi ortaya konan yükümlülüğün, geleceği bağladığına dair önemli bir şey taşır. "Bundan böyle" zarfının (İngilizcede de "*from now on*" denir) ifade ettiği, inisiyatifin önemli özelliğinin altı böylece çizilir. Söz vermek gerçekten de, sadece bir şey yapacağıma söz verme değildir; sözümde duracağıma söz vermedir. Böylece, sözünde durmak, inisiyatifin bir sonrası olduğunu, inisiyatifin şeylerin yeni bir seyrinin açılışını yaptığını, kısacası şimdinin sadece bir vuku değil, aynı zamanda bir sürekliliğin bağlangıcı olduğunu gösterir.

İnisiyatife dair genel çözümlemeyle kat edilen evreler böyledir: İnisiyatif, "yapabilirim" ile muktedir oluşumu belirtir;

droit, Archives de philosophie du droit içinde, Paris, 1985. (Ricœur'ün söz konusu bildirisi dilimize, tarafımdan, *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* başlığıyla çevrilmiş ve bir kitapçık olarak yayımlanmıştır: Asa Kitabevi yay., Bursa, 2000).

* Ricœur, Austin'in İngilizce *How to do things with words* başlığıyla yayımlanmış kitabının Fransızca çevirisinin başlığını kullanmış (*Quand dire, c'est faire*). İz de, R. Levent Aysever tarafından yapılmış Türkçe çevirisinin başlığını kullanıyoruz (*Söylemek ve Yapmak*, Metis yay., İstanbul, 2011). (ç. n.)

"yapıyorum" ile edimim haline gelir; müdahale ile, edimimi şeylerin seyrine kaydeder, böyle yaparak da canlı bir şimdiyi herhangi bir anla örtüştürür; tutulan söz yoluyla, şimdiye, koruma, kısacası sürme gücü verir. Bu son özelliğiyle inisiyatif, tarihsel şimdinin daha özel olarak politik ve kozmopolitik karakterize edilişini ilan eden etik bir anlama bürünür.

İnisiyatif fikrinin en uzun kenar çizgisi çizilirken, beklenti ufkuyla geçmiş-tarafından-etkilemiş-olma arasında, inisiyatifin onun sayesinde tarihsel şimdiyle denkleştiği yeri belirtmek geriye kalır.

Bu denkliği ortaya koymak, tarihsel zamanın incelenmesinin, tarih düşüncesinin en son alanında, zaman üzerine spekülasyonun –fenomenoloji tarafından beslenen– açmazlarına nasıl yanıt getirdiğini göstermektir. Bunun, iki zamansal uzantı arasındaki basit kesintiye indirgenen "derinlik olmaksızın bir *an*" kavramı ile, yakın geleceğin kapıda oluşuyla ve henüz akmış bir geçmişin tazeliğiyle yüklü bir *şimdi* kavramı arasındaki uçurumu derinleştirdiği anımsanır. Noktasal an, artık olmayan bir geçmişle henüz olmayan bir gelecek arasındaki basit bir kopukluğa indirgenen "şimdi"nin varolmayışı paradoksunu dayatıyordu. Buna karşılık canlı şimdi kendini, yakın geleceğin az sonralığıyla ve henüz akıp gitmiş bir geçmişin tazeliğiyle kol kola olan bir "şimdi"nin vuku bulması gibi gösterir. Tarih düşüncesi yoluyla gerçekleştirilen ilk ilişkilendirmenin, takvim zamanı ilişkilendirmesi olduğu yine hatırlanır. Keza, tarihsel şimdiye dair derin düşünme edimimiz de takvim zamanının meydana getirilmesinde, bu zaman başka şeyler arasında, bütün olayların ondan itibaren tarihlendirilebildiği eksenel bir ânın seçilmesine sırtını dayadığı ölçüde ilk desteğini bulur; kendi yaşamımız ve mensup olduğumuz toplulukların yaşamı, takvim zamanının, bu eksenel âna göre değişen bir mesafede konumlandırmaya imkân verdiği bu olaylara dahildir. Eksenel an, tarihsel şimdinin ilk temel taşlar dizisi addedilebilir ve tarihsel şimdiye, takvim zamanının fiziksel zamanla fenomenolojik zaman arasında bir üçüncü-zaman kurma meziyetini iletir. Tarihsel şimdi böylece noktasal zamanı canlı şimdiyle birleştiren takvim zamanının karma karakterine ben-

zer; takvim zamanı temeli üzerine bina edilir. Dahası, yeni bir çağ açtığı farz edilen kurucu bir olaya bağlı haliyle, eksenel an, zamanın değilse de en azından zamanda her başlangıcın, yani olayların yeni bir seyrini açmaya elverişli her olayın modelini oluşturur.[57]

Bağlı olduğu tarihsel geçmiş ve gelecek gibi tarihsel şimdi bir de, hem biyolojik hem de simgesel olan nesiller silsilesi fenomeninden destek alır. Tarihsel şimdinin desteklenmesi burada Alfred Schutz ile birlikte, öncellerin krallığıyla ardılların krallığı arasına katmayı öğrendiğimiz çağdaşlar krallığı kavramı yoluyla sağlanır. Saf bilimsel belirleniminin doğurduğu bütün güçlüklerle birlikte yalınkat fiziksel eşzamanlılığın nöbeti böylece tarihsel şimdiye derhal bir ortaklaşa-olma boyutu veren çağdaşlık kavramı tarafından devralınır; birçok bilinç akışı da bu boyut gereği –Alfred Schutz'un muhteşem ifadesiyle– bir "beraberce-yaşlanma"da eşgüdümlenir. –*Mitsein*'ın doğrudan içerildiği– çağdaşlar krallığı kavramı böylece tarihsel şimdinin ikinci temel taşını oluşturur. Tarihsel şimdi, *ortak* deneyim alanı olarak derhal kavranır.[58]

Geriye, bu tarihsel şimdiye, gelenekle aktarılan geçmişin alımlanışı ile bir beklenti ufku tasarımı arasında aranan dolayımı gerçekleştirmesine imkân veren bir inisiyatifin bütün özelliklerini vermek kalıyor.

Söz verme hakkında önceki sayfalarda söylediklerimiz, takip edecek açıp sermeye giriş olarak hizmet edebilir. Söz verme, formel olarak bağlar, çünkü konuşan kimseyi yapma yükümlülüğü altına sokar; etik bir boyut böylece şimdinin incelenmesine katılır. Bu aktarma, söz vermenin içine kaydedildiği *kamusal alanın* dikkate alınmasıyla yapılır. Bir düzlemden bir diğerine aktarma, daha önce altını çizmeyi ihmal ettiğimiz, söz vermenin diyalojik karakterinin dikkate alınmasıyla kolaylaşır; söz vermenin gerçekten de hiçbir tekbenci yönü yoktur: Söz vererek *kendimi* bağlamakla kalmam; söz verdiğim daima *bir kimsedir*; başkası, verilen sözden faydalanacak kişi değilse, en azından sözün tanığıdır. Hatta onunla kendimi bağladığım

57 Bu ciltte, s. 183-186.
58 Bu ciltte, s. 192-194.

edimden önce, demek ki kendimi başkasına bağladığım antlaşma vardır; onun uyarınca sözlerin tutulmasının gerektiği sadakat kuralı böylece, söz vermenin her tekil örneğini etik düzende önceler. Sadakat kuralını yöneten, bir kişinin bir diğer kişiye yönelen edimi de ayrıca, tartışmanın, onun toplumsal antlaşmanın icabı şiddete yeğlendiği ve içsel hakikat iddiasının da doğru-sayılan her şeyin tabi olduğu en iyi argüman kuralına yeğlendiği toplumsal antlaşma tarafından düzenlenen bir kamusal alan temelinden kopar. Doğru söylemin epistemolojisi böylece doğrucu söylemin politik kuralına, daha yerinde deyişle kozmopolitik kuralına tabi olur. Böylece, söz vermekle kendilerini bağlayan, konuşan kimselerin kişisel sorumlulukları, onun uyarınca sözlerin tutulmasının gerektiği sadakat antlaşmasının diyalojik boyutu ve örtük ya da sanal toplumsal antlaşma tarafından üretilen kamusal alanın kozmopolitik boyutu arasında döngüsel [dairesel] bir bağlantı vardır.

Bir kamusal alanda böylece yayılan sorumluluk, hangi noktada, bir *Dasein*'dan bir diğerine aktarılabilir olmayan ve ölüm karşısındaki Heideggerci çözümden kökten farklılaşır.

Onun ışığında, inisiyatifin ve bireyin makul ortaklaşa eyleme dair bir projeye dahil edilebileceği etik ve politik felsefenin ana çizgilerinin taslağını çizmek bu çalışmanın görevi değildir. En azından, ayrım gözetilmeden etik ve politik olan bu eylemin şimdisini, beklenti ufku ve deneyim alanının eklemlenişi noktasına yerleştirebiliriz. Öyleyse, daha önceki sayfalarda, Reinhart Koselleck'e katılarak çağımızın aynı zamanda hem beklenti ufkunun uzaklaşmasıyla hem de deneyim alanının daralışıyla karakterize olduğunu not ettiğimiz sırada kabataslak geçilen konuya yeniden geliyoruz. Edilgin biçimde maruz kalınan bu yırtılma, şimdiyi, yargı ve karar zamanı ikili anlamında bir kriz zamanı kılar.[59] Krizde, Augustinusçu *disten-*

59 Emmanuel Mounier ve Paul Landsberg *kriz* kavramında, ellili yıllardaki krizin olumsal [zorunlu olmayan] karakterinin ötesinde, kişi kavramının, karşılaşma ve bağlanma kavramlarıyla bağlantılı olarak, kalıcı bir bileşenini önceden fark etmişti. Yakın bir anlamda, Eric Weil "kişiliği", kriz olarak algılanan karşı karşıya kalınan bir duruma yanıt verme yeteneği olarak karakterize eder. Bu bakımdan kriz, "kişilik" *kategorisini* taşıyan *tavrın* kurucusudur: "Kişilik daima kriz içindedir; daima, yani her an, gelecek varlığının imajını yaratarak kendini

tio animi'nin eşi olan, tarihsel koşula özgü gerilim ifade edilir. Beklenti ütopyada korunduğunda ve gelenek ölü bir depo kılığına büründüğünde, şimdi, baştan aşağıya krizdir. Tarihsel şimdinin bu infilak etme tehlikesi karşısında görev önceki sayfalarda peşinen belirttiğimiz şeydir: Tarih düşüncesinin iki kutbu arasındaki gerilimin hizip haline dönüşmesini engellemek; yani bir yandan, istenilir ve makul yönde atılacak ilk adımların kaygısını güden stratejik bir eylem yoluyla, şimdiyi katışıksız biçimde ütopik beklentilere yaşlaştırmak; diğer yandan da geçmişin kullanılmamış gücüllüklerini serbest bırakarak deneyim alanının daralmasına direnmek. Tarihsel düzlemde inisiyatif, bu iki görev arasındaki uzlaşmadan başka bir şey değildir. Ama, bu uzlaşmanın sadece tepkisel bir iradeyi değil, aynı zamanda krize karşı çıkışı dışa vurması için, şimdinin gücünü* ifade etmesi gerekir.

"Şimdinin gücü", bir filozof düşünmenin *gücüne* sahipti: Nietzsche, "Tarihin yaşam için yararı ve yararsızlığı üzerine"[60] altbaşlıklı *Çağa Aykırı Düşünceler*'de. Nietzsche'nin kavramaya cesaret ettiği şey, geçmişin etkisi bakımından değilse de en azından, geçmişin geçmiş için soyutlamasını gerçekleştiren ve ona kefil olan haliyle bizzat tarihyazımı dolayında geçmişin

yaratır. Daima başkalarıyla, geçmişle, otantik-olmayanla çatışma halindedir", *Logique de la philosophie*, Paris, J. Vrin, s. 150.

* Özgün metindeki dizgi hatası: "force" yerine "forme" olarak hatalı yazılmıştı. (ç. n.)

60 *Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Werke in drei Bände, Münih, Karl Hauser Verlag, cilt: I, s. 209-365. Okur Geneviève Bianquis tarafından yapılmış çevirinin iki dilli edisyonunu hatırlayacaktır: *Considérations inactuelles*, Paris, Aubier, 1964, cilt: I, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie", s. 197-389. "Tarih ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde, biz de ona hizmet etmek isteriz; ama tarihle uğraşmanın da, yaşamı tüketen ve soysuzlaştıran bir tarihe değer vermenin de bir sınırı (ölçüsü) vardır; işte zamanımızın dikkat çekici görüntü ve belirtilerinde kendisini ortaya koyan bir olguyu şimdi burada göstermek, ne denli acı olursa olsun, zorunludur" (s. 197-198). Ve daha ileride: "Bu inceleme çağa aykırı bir düşünüştür de, çünkü ben çağın haklı olarak gurur duyduğu bir şeyi --onun tarihsel kültürünü ve oluşumunu– burada çağın zararına bir şey olarak, çağımızın hastalığı ve eksikliği olarak anlamayı deniyorum; dahası hepimizin insanı yiyip bitiren bir tarih hummasının ıstırabını çektiğimize ve hiç değilse bundan acı çektiğimizi bilmemiz gerektiğine inanıyorum" (s. 199) [Türkçe çevirisi için bkz. *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say yay., İstanbul, 2002].

bizim üstümüzde uyguladığı ayartıcılık bakımından canlı şimdinin meydana getirdiği *kesinti*dir.

O tür bir derin düşünme edimi neden "çağa aykırı"dır? Birbiriyle bağlantılı iki nedenle: Önce, o düşünce, yaşam (*Leben*) lehine, bilgi (*Wissen*) sorunundan aniden kopar ve böylece hakikat sorununu, yararlılık (*Nutzen*) sorunu ve sakıncalılık (*Nachteil*) sorunu olan iki kefeye koyar; çağa aykırı olan, soykütük yöntemine bağlı olan yapıtın geri kalanı aracılığıyla bildiğimiz ve de meşruluğuna yalnızca bizzat yaşamın doğurduğu kanıyla güvence verilen bir ölçütbilimdeki bu sebepsiz sıçramadır. Aynı şekilde, "tarih" sözcüğüyle (Nietzsche *Historie* yazar) uğranan mutasyon da çağa aykırıdır; bu sözcük, onları birbirinden çözdükten sonra tekrar bağlamayı denediğimiz iki terimden hiçbirini, ne *res gestae*'ı (geçmiş olaylar'ı) ne de onların öykülenişini artık belirtmez; "tarihsel kültür"ü, "tarihsel anlamı" belirtir. Nietzsche'nin felsefesinde, çağa aykırılığın bu iki kipliği birbirinden ayrılamaz: Soykütüksel bir değer biçme, kültüre dair bir değerlendirmeyle aynı faaliyettir. Keza, bu anlam aktarımı, tarihyazımı anlamında tarihin koşullarına dair her epistemolojik anlayışın ve dahası dünya tarihini yazmaya yönelik her spekülatif girişimin, *tarihsel olarak yaşama*nın ne anlama geldiğini bilme sorunuyla ikame edilmesinin başlıca nedenidir. Bu sorunla kavgaya tutuşmak, Nietzsche'ye göre, tüm yapıtını kaplayan, moderniteye devasa bir reddiyeye girişmektir.[61] Modernlerin tarihsel kültürü, insanın onun sayesinde

61 Nietzsche bu alanda, "tarihsel olan" (*das Historische*) sorununun, evrensel tarihin sistematikleştirilmesi ilkesinin araştırılmasının yerine ikame edildiği *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Stuttgart, 1905) başlıklı yapıtıyla Jacob Burckhardt tarafından öncelenir. Hangi antropolojik değişmezlerin insanı tarihsel kıldığı sorusuna Burckhardt kendi *Potenzen des Geschichtlichen* kuramıyla yanıt verir: Devlet, din, kültür; bunlardan ilk ikisi sabitlik ilkelerinin oluşturucusudur; üçüncüsüyse, tinin yaratıcı yanını ifade eder. Nietzsche'den önce J. Burckhardt yaşamın akıl-dışı karakterinin ve tarihin potansiyelliklerinin kaynağında bulduğu ihtiyaçların altını çizer ve yaşam ile *kriz* arasındaki bağı onaylar. Gerçekten de, Schopenhauer'ın irade metafiziği, Burckhardt'ta ve Nietzsche'de ortak arka-planı meydana getirir. Ama, şu da var ki Burckhardt, onda *Leben* kavramıyla çift olarak kalan *Geist* kavramına sadık kaldığından, Nietzsche tarafından *Vom Nutzen*'de yalnızca yaşam kavramı yararına gerçekleştirilen kaba basitleştirmeyi kabul edemedi ve iki arkadaş arasındaki ilişkiler ikinci *Çağa Aykırı Düşünceler*'in yayımlanmasından sonra ciddi olarak gevşedi. Schnädelbach'ın

hayvandan farklılaştığı anımsama yeteneğini bir yük haline dönüştürdü: İnsanın varoluşundan (*Dasein*), "asla bitmeyecek bir şimdiki zamanın hikâyesi"ni yapan geçmişin yükü [212] (205). Yerginin çağa aykırı sivri ucu burasıdır: Geçmişle kurulan bu sapkın ilişkiden çıkmak için, unutmaya tekrar yetenekli hale gelmek, "veya daha âlimane terimlerle söylenirse, unutuş sürdüğü müddetçe tarih-dışı tarzda hissedebilmek" gerekir (*age*). Unutuş bir güçtür, "bir insanın, bir halkın, bir kültürün *plastik gücü*ne" bağlı bir güçtür; "kendi kendisinden büyüyüp gelişme, geçmişi ve ayrışık olanı dönüştürme ve özümseme, yaralarını iyileştirme, yıkımlarını tamir etme, kırık formlarını yeniden inşa etme yeteneğini kastediyorum" [213] (207). Unutuş, bu gücün eseridir: Ve kendisi de güç olarak, yalnızca onun içinde bir yaşayanın esen, güçlü ve verimli kalabildiği içeriye "kapalı ve tamamlanmış" ufku sınırlandırır.[62]

Tarih (tarihyazımı veya dünya tarihi) sorununun tarihsel olan sorunuyla bu yer değiştirmesi, Nietzsche'nin metninde, kültür felsefesi alanında unutuşun çağa aykırı veriler bütününün meyvesi olan tarihsel ile tarih-dışı olan arasındaki karşıtlıkla böyle işlenir: "*tarih-dışı ve tarihsel olan, bir bireyin, bir ulusun, bir uygarlığın sağlığı için eşit derecede zorunludur*" [214] (209). Ve bizzat bu "önerme" (*Satz*), tarih-dışı durumu, modernlerin tarihsel kültürünün oluşturucusu olan kötüye kullanmayla, aşırılıkla ilgili yargı mercii düzeyine yükseltmesi bakımından çağa aykırıdır. Öyleyse hayat adamı, tarihin ona göre insanlığın *yaşamının hesabını kapamanın* bir tarzı olduğu bilgi adamı-

şu yapıtında Burckhardt ile Nietzsche arasında daha ince bir karşılaştırmanın öğeleri okunacaktır: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Fribourg, Münih, Karl Alber, 1974, s. 48-49.

62 Ufuk teriminin bu sınırlandırıcı kullanılışının, önceki iki çözümlemede rastlanan sonu olmayan yan anlamlarıyla karşıtlığını kaydetmek gerekir. Nietzsche'de ufuk daha ziyade kuşatan [içine alan] bir ortam anlamı taşır: "Şurası bir gerçektir ki, insanın düşünerek, düşünüp taşınarak, karşılaştırarak, ayırıp birleştirerek o tarih-dışı öğeyi sınırlamasıyla, o ortalığı kuşatan sis bulutlarının içinde aydınlık, parlak bir ışığın doğmasıyla, ancak geçmişi yaşam için kullanmak ve olup bitenlerden yeniden tarih yapmak, yaratmak gücüyle insan, insan olabilir: Ama tarihi aşırı olarak kullanınca da insan yeniden tükenir; tarih-dışı olanın örtüsü olmadan da insan hiçbir zaman hiçbir şeye başkayamayacaktı ve başlamaya da cesaret edemeyecekti" [215] (211). [*Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say yay., İstanbul, 2002, s. 72].

nı yargılar.[63] Bir aşırılığı (*Ubermass*) [219] (221) suçlamak, bir iyi kullanımın olduğunu farz etmektir. Burada "yaşam"ın hakemliği başlar. Ama, insan onda kendini küçümsememelidir: Nietzsche'nin bu denemesini ünlü kılan tipoloji türü, *anıtsal* tarih, *antikacılık haliyle* tarih ve *eleştirel* tarih arasındaki ayrım katiyen "yansız/nötr", epistemolojik bir tipoloji değildir. Hegel'deki felsefi tarih gibi hükümran bir form tarafından kumanda edilen bir gelişme sunması bir yana (Nietzsche'nin üçüncü teriminin Hegel'de ikinci yeri işgal etmesi de önemsiz bir şey değildir. Belki de Nietzsche'nin üçlüsünün Hegel'in üçlüsüyle ironik bir bağlantısı vardır), her defasında *kültürel* bir *figür* söz konusudur, epistemolojik bir kip değil.

Her biri, yazılı tarihin, belirli bir kültürel takımyıldızında, gerçek tarihe yaptığı haksızlık türünü ayırt etme fırsatı verir. Yaşama hizmet etme her defasında kriter olarak kalır.

Anıtsal tarih bilge işi [âlimane] kültüre bağlıdır: Aydınlanmış zihinlerce yazılmış olsa bile öncelikle "model, mürşit, teselli edici peşinde koşan, onları çevrelerinde ve çağdaşları arasında bulamayan eylem adamlarına ve muktedir insanlara, savaşçılara" hitap eder [219] (223).[64] Seçilen adlandırmanın da onu telkin ettiği gibi, anıtsal tarih, refleksiyonda tutulan solukta, eylemi kesintiye uğratan inatla geriye dönük bir bakışın ısrarıyla *öğretir* ve *uyarır*. Nietzsche ondan kinayesizce bahseder: Olayların sürekli zincirlenişi üstüne edinilen bir toplu bakış olmaksızın insana dair hiçbir fikir şekilenmeyecektir. Büyüklük ancak anıtsal olana bağlıdır; tarih, onu "bütün

63 Bu metinde Nietzsche'nin kendi aşırılığının, tarihsel kültürün soykütüğünün eleştirisiyle, bilim olarak tarihin epistemolojik anlamına yönelik eleştiri arasında ayrım yapmayı reddetmesi olduğu söylenebilecektir: "Çağa aykırı olan"ın en yüksek belirtisi de kesinlikle bu aşırılıktır – iki eleştiri arasında ayrım yapmayı bu reddediş. Nietzsche tarihsel olanın, bilgi olmak haliyle B. G. Neibuhr çapında bir tarihçinin ona nüfuz etmeye kalkışabildiği tarih-üstü [*supra-historique*] görüş noktasına yakın olduğu ölçüde bir başka hastalık türü kıyılarında dolaştığını gayet iyi bilir. Ama, tarih-dışı olan ne kadar yaşamın bir eseriyse, tarih-üstü olan da bir o kadar bilgeliğin ve de bulantının ürünüdür. Tarih-dışının, bize "yaşamın yararına tarih yapmayı (*Historie zu treiben*)" daha iyi öğretmekten başka bir işlevi yoktur.

64 Daha önce imada bulunduğumuz *historia magistra vitae*'ın *topos*'unu burada kesiyoruz.

zamanlar dolayında kaynaşmaya ve büyüklüğün sürekliliğine inanç"tan başka bir şey olmayan ünlüler mezarlığına çıkarır; "bu, nesillerin kaçışına karşı ve var olan her şeyin gelip geçiciliğine karşı bir protestodur" [221] (227). Nietzsche başka hiçbir yerde Gadamer'in "klasik olan" lehine savunmasını doğrulamaya daha yakın değildir: Tarihin anıtsal anlaşılması, Nietzsche'nin klasik olanla mübadelesinden şu kanıyı elde eder: "Geçmişin büyüklüğü bir kez *mümkün* idiyse, kuşkusuz gelecekte de mümkün olacaktır" [221] (229). "Ve yine de!.." (*Und doch*): Anıtsal tarihin saklı kusuru, "benzeştirmeyle", farklılıkları denkleştirmekle "yanıltmak"tır; buharlaşmış, yok olmuşluk; geriye, asla taklit edilemeyecek, "kendinde etkiler", büyük yıldönümlerinin andığı kişiler kalır. Tekilliklerin bu silinişinde, "geçmiş kendi hatasına böyle katlanır" (*so leidet die Vergangenheit selbst Schaden*) [223] (233). Eylem adamları ve muktedir insanlar arasında böylece daha büyükler varsa, anıtsal olanın arkasında, her büyüklükten nefretlerini orada gizlemek için barınan vasatlara ne demeli?[65]

Anıtsal tarih güçlülere, büyüklüğü yaratmak üzere geçmişte ustalaşmaya yardım edebiliyorsa, *antikacılık haliyle tarih* ortalama insana, tanıdık bir toprakta iyice köklenmiş bir geleneğin *alışıldık* ve *yüceltilmeye değer* olarak sunduğu her şeyi sürdürmede yardımcı olur. *Korumak ve yüceltmek*: Bu düstur, bir evin, bir neslin, bir şehir-devletin çevresinde içgüdüsel olarak kavranılır. Sürekli bir yoldaşlığı teyit eder ve daima yeniliğe tutkun olan kozmopolit yaşamın ayartıcılığına karşı o yoldaşlığı korur. Bu düstura göre, kökleri olmak nedensiz bir ilinek değildir; kendini onun mirasçısı, çiçeği, meyvesi kılarak geçmişin gelişimini taşımaktır. Ama, tehlike uzak değildir: Kadim ve geçmiş olan her şey eşit oranda *yüceltilmeye değerse*, tarihin bir kez daha günahına girilir; sadece yüceltmenin dar görüşlülüğüyle değil, aynı zamanda şimdinin artık canlandırmadığı, esinlenmediği bir geçmişin mumyalanmasıyla da. Yaşam olduğu haliyle korunmak istemez, gelişmek/çoğalmak ister.

İşte, yaşama hizmet etmesi için tarihin niçin bir başka

65 Burada yine, *Aynı*'daki yeniden-gerçekleştirme ile *"farklılıkların dökümü"* arasındaki karşıtlık hakkında daha önce söylenmiş olanlar anılabilir.

türüne, *eleştirel tarihe* ihtiyaç duyulduğu; bu tarih türünün yargı heyeti eleştirel aklın heyeti değil, güçlü yaşamın heyetidir; onun için "her geçmiş mahkûm edilmeye layıktır" [229] (247). Zira canlı olmak, adil olmamaktır ve dahası acımasız olmaktır: Füruğu olduğumuz sapkınlıkları, tutkuları, hataları, suçları mahkûm etmektir. Bu insafsızlık, ihmal yoluyla değil, aşağı görme yoluyla unutuşun vaktidir. Söz verme vaktinin kendisi kadar etkin olan bir şimdinin vaktidir.

Bu ürkütücü sayfaların okurunun, sözcüklerin hepsinin, filolojiyi ve fizyolojiyi –kendisi de bir kültür kuramı olan– ahlakın soykütük halinde birleştiren büyük eğretilemeli çerçevede yer değiştireceğini bilmesi gerektiği açıktır.

Bundan dolayı, denemenin devamı bir iddianamenin tonuna bürünmek üzere bu tipolojinin adlar sınıflandırmasına ilişkin [*taxinomiques*] görünüşlerini bırakır: Bilim-tarihe *karşı*; "iç" ile "dış" arasındaki ayrımdan kaynaklanan içsellik kültüne karşı [233] (259);[66] kısacası moderniteye karşı! Sövgüsü eksik değildir: İşte bizim ayaklı ansiklopedilere dönüşmüş kütüphane insanlarımız; yaratıcı her içgüdüsü boşaltılmış, beyaz saçlarla doğmuş maskelilere indirgenmiş bireyler; bizzat dünya tarihinin büyük haremine hapsolmuş bir tarihin gardiyanlığıyla görevli haremağaları muamelesi gören tarihçiler [239] (273). Bu artık bizi –Goethe'nin *Faust*'un ikinci cildinin son iki şiirindeki gibi– yükseklere çeken dişil öncesiz-sonrasız [ebedi] olan değil, bütün tarihsel kültür tarafından meşhur edilen "nesnel öncesiz-sonrasız"dır!

Eleştiriyi burada keselim: Sadece, sözümona tarafsızlık erdemiyle, "ender yüce gönüllülük (*Grossmut*) erdemi" kadar ender *adalet erdemi* arasındaki çok önemli karşıtlığı ele alalım [244] (285). Nesnellik şekerlemesiyle kaplanmış iblisin tersine, –birkaç sayfa önce adaletsizlik diye adlandırılan– adalet, dengede tutmayı, mahkûm etmeyi, en son yargı (hüküm) olarak ken-

66 İç ile dış arasındaki ayrılığa, içselin tumturaklılığına, içerikle biçim arasındaki karşıtlığa yönelik saldırı, Hegel'deki, *Tinin Fenomenolojisi*'nde "töz" adına, *Sittlichkeit* adına, sonra da *Tarih Felsefesi*'nde *Volksgeist* adına sürdürülen benzer bir kavgayı hatırlatır. Hegel'in hayaleti, gömme dolaptan hep çıkıverir!

dini kurmayı göze alır. Böylece, "adaletin itilimi [*impulsion*] ve gücü" olmaksızın hakikat bir hiçtir [243] (285). Zira, "yargının [hükmün, Fr. *jugement*] gücü" olmaksızın yalınkat adalet, insanlara en baş edilmez belaları musallat eden şeydir. "Bir tek en üstün gücün yargılamaya [hüküm vermeye] hakkı vardır; zayıflık ise ancak maruz kalabilir" [246] (291). Hatta, olayların iplikleriyle dramaturg tarzında artistik açıdan sağlam bir doku örme sanatı –özetle bizim olayörgüleştirme diye adlandırdığımız şey– onun akılla kavranılır olan kültü aracılığıyla, nesnel düşüncenin yanılsamalarına bağlıdır. Nesnellikle adaletin beraberce yapacakları hiçbir şeyleri yoktur. Nietzsche'nin ondan aldığı şey birleştirme [*composer*] sanatı değil, sanatı yeniden anıtsal ve antikacılığa benzer tarih üzerine çizen kopuşun estetiğidir. Oradaki gibi burada da adaletin gücü noksandır.[67]

Adaletten yana tarihin "çağa aykırı" bu savunusunun burada, bizim kendi araştırmamızda yeri vardır, çünkü geleceğin tasarlanmasıyla geçmişin alınışı arasındaki *şimdi kemeri* (köprüsü) üstünde durur: *"Geçmişi yorumlamaya (deuten) ancak şimdinin en üstün gücü (Kraft) icabı hakkınız var"* [250] (301). Eskinin büyüklüğünü, yalnızca bugünün büyüklüğü teşhis eder: Dengi dengine! Son merci olarak, zamanı yenindenbiçimlendirme gücü, şimdinin gücünden doğar: "Hakikî tarihçinin, herkesçe bilinen şeyi yepyeni bir hakikate dönüştürme ve onu; derinlik basitliği ve basitlik de derinliği ne kadar unuttururs a o kadar basitlikle ve derinlikle açıklama gücüne sahip olması gerekir" [250] (301). Bu güç, bir efendiyle bir âlim arasındaki bütün farkı oluşturur.

Şimdi, Hegel'in tarih felsefesinin öncesiz-sonrasız şimdisinden haydi haydi daha az tarih-dışı olanın askısındadır. Hegel'in tarih felsefesinin başına bela olan inanılmaz yanlış anlamayı daha önce belirttim: Nietzsche de ona ciddi oranda katkıda bulundu.[68] Ama Nietzsche, Hegelci tarihin sonu tema-

67 Bu vesileyle, daha önce tartışılan "tarih yapmak" ifadesini not edeceğiz. "Bizim bilginlerimiz tarihlerden, erişilemez sonsuzu öykülemeyi anlayabilir, çünkü hadımoğlanları 'tarih yapamaz'" [241] (276).

68 Hegel tarihin sonunu sadece dile getirmeyecektir, aynı zamanda onu yazarak

sının[69] hatalı yorumunu yaygınlaştırabildiyse, bu, suçladığı kültürde bu hatalı yorumun kesin gerçekleşmesini gördüğündendir. Müritler için çağ gerçekten de *"rondo Weltgeschichtlich*'in müziksel *coda*'sı" (*ay.y.*), yani yüzeysel bir varoluş değilse, başka ne anlama gelebilir? Sonuçta, Hegel'in "tarihin gücü (*Macht*)" teması ancak "başarıya doğal hayranlığa, olgusal olana tapmaya" kefil olmaya hizmet edecektir [263] (335). Nietzsche bu "olgusal olanın savunusu"nun ağzından kaçırdığını duyar: "İşte amaçta biz, biz amacız! Biz, mükemmeliğine erişmiş doğayız" [267] (343).

Bu sayede Nietzsche sadece XIX. yüzyıl Avrupası'nın kendini beğenmişliğini mi kınamıştır? Eğer öyleyse, yergisi, *bizim için de* "çağa aykırı" kalmayacaktır. Şayet çağa aykırı kalırsa, bir tarihsel zaman yorumbiliminin daima yeni bağlamlarda yeniden güncelleştirmekle görevli olduğu süreğen bir anlamı içinde barındırdığındandır. Tarihsel düşünce tarafından poetik olarak işlenen zamanın üç *ek-stase*'ının* zincirlenişine dair bizim kendi araştırmamız bakımından bu süreğen anlam, her çağda, tarihsel şimdinin statüsüyle ilgilidir. Bir yandan, tarihsel şimdi, her çağda, tamamlanan bir tarihi tamamlatan son sınırdır ve tarihin sonudur (431). Diğer yandan, yine her çağda, şimdi, yapılacak bir tarihin başlatıcı gücüdür – ya da en azından olabilir.[70] İlk anlamıyla şimdi, tarihin yaşlanmasını dile getirir ve bizi geç

tamamına erdirecektir. Böylece de "insanlığın yaşlılığı" [258] (323) kanısını suçlamış ve nihai yargı olarak şimdiden olgun olan insanlığı biraz da Hıristiyanlık tarafından durmadan öğretilen steril *memento mori*'ye hapsetmiş olacaktır. Hegel'den sonra insanlar ancak mirasçısız ardıllar, geç gelmişler, geç doğmuşlar olabilecektir: Tam da tarihin antikacılık misali görüşü olan şey.

69 Arkasından kötüleme, kaba güldürü [fars] düzeyine çıkarılır: Hegel "*Weltprozess*'in tepesinin ve son noktasının kendi Berlinli varoluşuyla örtüştüğünü görmüş olacaktır" [263] (333)!

* Yunanca *ékstasis*'ten (dışa çıkma, dışarıda durma, uzaklaşma, kendinden geçme, vb.) Almanca *Ekstase*. (ç. n.)

70 Tarihin devleri, Schopenhauer'dan gelen bir "dâhiler cumhuriyeti" imgesine yer bırakan Nietzsche, onların tarihin *Prozess*'inden yakasını sıyırdığını ve "o tür bir *elbirliğine* [*coopération*] imkân tanıyan tarih sayesinde zamandışı bir çağcıllığı (*zeitlos-gleichzeitig*) yaşadıklarını" [353] (270) görür. Şimdinin –"aynı nesil" kavramı vesilesiyle daha önce anılan– *çağcıl olmayanın çağcıllığı*ndan yapılan bir diğer anlamı burada uç verir.

gelenler kılar; ikinci anlamıyla ise bizi ilk gelenler olarak vasıflandırır.[71]

Nietzsche böylece tarihsel olanın –unutmayla ve tarih-dışı olanın hak olarak öne sürülüşüyle– basit askıda kalışından "şimdinin gücü" iddiasına ilerleyerek tarihsel şimdi kavramının dengesini olumsuzdan olumluya çevirir. Aynı zamanda, "umut hamlesi"ni –*hoffendes Streben*–, "tarihin yaşam için yararı"[72] olarak kalan şeyi, tarihin dezavantajları karşısında paylamadan koruma imkânını ona veren şeyi şimdinin bu gücüne kaydeder.

Eskide kilitli haliyle, tarih karşısında belirli bir putkırıcılık böylece onun zamanı yeniden-biçimlendirme gücünün zorunlu bir koşuludur. Geleceğe dair hedeflerimizin, geçmişin gerçekleşmemiş gücüllüklerini tekrar etkin kılma kuvvetine sahip olması ve etkililiğin tarihinin hâlâ canlı olan geleneklerce taşınması için, *askıda kalmış* bir zaman talep edilir.

71 *Vom Nutzen*'in sonu, beyaz saçlarla doğmuş âlimler tarafından yazılan tarihe karşı çoğu kez demagojiyle vaziyeti kurtaran gençliğe bir çağrıdır: "Bu noktada gençliği düşünerek haykırıyorum: Yeryüzü! Yeryüzü!" [276] (367).

72 Şunu demekte biz de yetkili olacağız: ... ama yine de; Nietzsche yaşamdan sıyrılmış bir içgörüye asla çağrıda bulunmaz. Panzehirler, ağuçözücüler de yorumlardır. Tarih-dışı olan, ondan da çok tarihe-dışsal olan [*supra-historique*] olan asla daha önce anılan sığırca unutuşa geri dönüşler değildir; ironik nostaljinin bir ânıdır. Başka yapıtlarında Nietzsche'nin kendisi, *geviş getirmeyi* talep eder. Unutuş kültürü daha fazlasını talep eder: ... büyük bir kültür. Nietzsche "daha fazla-sız" bir yaşamdan bahsettiğinde bile, soykütüksel statüyü, yani yaşama, gerçekleştirmelere ve bedene bağlı bütün "kavramlar"ın aynı zamanda hem filolojik hem de semptomatik statüsünü unutmamalıdır. Keza, büyük bir kültür Nietzsche'nin en çok nefret ettiği öncellerinden birinin söylediği gibi, her ne kadar sadece hâlâ bir hastalığın iyiye kullanılması söz konusu olsa bile, tarihin iyiye kullanılmasının yeniden keşfedilmesi değilse başka nedir? Tarihi kaydetmek ve onun üçlü yolu: Anıtsal mı, antikacılığı andıran mı, eleştirel mi? Tarihi işlevine yeniden kavuşturmak: Yaşama hizmet etmek mi? Bu, geçmişteki yerine getirilmemiş sözleri, fiiliyata dökülmesi yasaklanmış gücüllükleri, daha çok da başarıları seçip ayırt etmeden nasıl yapılacaktır? Yoksa, kitabın, kültüre ilişkin bir *Yunan* ideasına son bir çağrıyla bitişini nasıl anlamalı? Örneğin, bir Hegel'e göre Romantik Alman felsefesinin büyük düşünde bu bir araya toplanma hangi ironidir? Böylece, "çağa aykırı söylem" bizi, *strebende Hoffnung*'un felsefesinin ışığında, geleneğin felsefesinin bir yeniden okunmasına davet eder – şimdinin *gerçekleşmiş olgusu* tarafından değil, *"şimdinin gücü"* tarafından kılavuzluk edilen yeniden okuma.

Sonuçlar

Uzun güzergâhımızın bitiminde çıkarmayı önerdiğim sonuçlar[1], ulaştığım sonuçları bir araya getirmekle sınırlı değildir; üstelik, daha önce *La Métaphore vive*'in son bölümünün yaptığı gibi, girişimimizin karşılaştığı sınırları da açığa çıkarma arzusundadır.

Kapsamını ve sınırlarını sınamak istediğim şey, baştan beri çalışmamızı yönlendiren varsayımdır; yani zamansallığın, bir fenomenolojinin doğrudan söyleminde dile getirilmeye imkân vermediği, anlatının dolaylı söyleminin aracılığını gerektirdiğidir. İspatlamanın olumsuz yarısı, zaman yaşantısını kendi dolaysızlığında ifade etmede en örnekleyici girişimlerin, çözümleme aleti inceldiği ölçüde aporileri çoğalttığı gerçeğinde yatar. Anlatının poetikasının çözmeye çalıştığı onca düğüm gibi, bu aporileri de inceler. Şematik biçim altında, çalışmadaki varsayımımız böylece, zamanın düşünülen değil öykülenen zaman olacağı ölçüde, *anlatıyı zamanın gardiyanı saymaya* gelip dayanır. Bu son cildin altbaşlığı oradan gelir: *Öykülenen (Anlatılan) Zaman.* Anlatı ile zaman arasındaki bu mütekabiliyeti ilk kez *Zaman ve Anlatı I*'in açılışını yapan, Augustinus'un zaman kuramıyla Aristoteles'in olayörgüsü kuramı arasındaki karşı karşıya gelişte idrak ettik. Çözümlemelerimizin devamının tümü, başlangıçtaki bu bağıntının geniş bir "bilinenden

1 Bu sonuçların "sonsöz" diye adlandırılması gerekirdi. Bunlar gerçekten de *Zaman ve Anlatı*'nın son cildinin yayımlanmasından bir yıl sonra yapılan bir tekrar okumadan doğmuştur. Yapılan düzeltiler, elyazmasının son gözden geçirilişiyle eş tarihlidir.

bilinmeyeni çıkarsama" [*extrapolation*] olarak kavrandı. Tekrar-okumanın önüne koyduğum sorun, bu genişliğin, zaman ile anlatı arasındaki dolayımların basit bir çoğaltılmasına mı karşılık geldiği, yoksa başlangıçtaki mütekabiliyetin serimlemelerimiz boyunca mizaç mı değiştirdiğini bilme sorunudur.

Bu sorun önce *zamanın anlatı yoluyla biçimlenişi* başlığıyla *epistemolojik* düzlemde, ardından tarihyazımı çerçevesi içinde (*Zaman ve Anlatı II*), sonra da kurmaca anlatı çerçevesi içinde (*Zaman ve Anlatı III*) ortaya kondu. Tarihsel açıklama veya anlatıbilimsel ussallık temel anlatısal biçimlenişlerle üst üste konduğu sırada olayörgüleştirme ana kavramının her iki durumda kavuştuğu zenginlikler ölçülebildi. Husserl'in "geriye doğru sorgulama"sından (*Rückfrage*) yararlanarak, tersinden, anlatının ussallaştırmalarının uygun aracılarla, *Zaman ve Anlatı I*'de betimlenen biçimlenişin formel ilkesine geri gönderdiği gösterilebildi: *Zaman ve Anlatı II*'nin sonunda hazırlanan yarı-olayörgüsü, yarı-kişilik, yarı-olay kavramları, tarihyazımı yönünden bu türetimin daima mümkün olduğuna tanıklık eder; anlatıbilim yönünden biçimlen[diril]işin aynı formel ilkesinin –*Zaman ve Anlatı III*'teki çözümlemelerimize göre– görünüşte hizipleşmeye meyilli romansı kompozisyon formlarında bile kalıcılığının tanıklık ettiği gibi. Oradan itibaren, biçimlen[diril]işin epistemolojik düzleminde, anlatı ile zaman arasındaki dolayımlayıcı zincir halkalarının çoğalışının, günümüzde tarihyazımı ve anlatıbilim tarafından karşılıklı olarak kendi alanlarında meşrulukla gerçekleştirilen epistemolojik kopukluklara rağmen, dolayımları asla kesintiye uğratmaksızın uzattığına inanıyoruz.

Zamanın anlatı yoluyla yeniden-biçimlen[diril]işinin ontik düzleminde de, yani *Zaman ve Anlatı IV*'ün çözümlemelerinin üzerinde açılıp serildiği düzlemde de öyle midir? Bunun sorulmaya değer bir soru olduğu iki gerekçeye dayanır: Bir yandan, ilk kısmın konusu olan zamanın aporetiği, başlangıçtaki çözümlemelerimizin tohumu olan Augustinusçu tohuma eklenmek suretiyle, fenomenoloji tarafından getirilen hatırı sayılır açımlamalarla öyle dikkate değer biçimde zenginleşti ki aporetiğin bu genişlemesinin türdeş karakteri haklı olarak sorgulanabilir. Diğer yandansa, zamanın aporetiğine anlatının poetikasının

verdiği karşılığı sunan yedi bölüm bütününün, tarihyazımının ve anlatıbiliminin epistemolojisi tarafından örneklenen basit olandan hareketle karmaşık olanın türetilmesine dair aynı yasaya boyun eğdiği apaçık değildir.

Zamanın aporetiğinin burada, doktrinler tarihince dayatılan düzenden başka bir düzeni takip eden bir yeniden okunmasını, bu çifte sorgulamaya yanıt vermek için teklif ediyorum.

Bana öyle geliyor ki üç sorunsal, bu cildin ilk kısmındaki yazar ve yapıt çözümlemelerinde arapsaçı gibi dolaşık kaldı:

1. Fenomenolojik bakış açısının ve kozmolojik bakış açısının *birbirini gölgelemesinden* kaynaklanan aporiye ayrıcalık tanıdık. Bu güçlük bize öyle dikkate değer göründü ki bu cildin ilk kısmının polemik kılığında oluşumunu belirledi: Augustinus'a karşı Aristoteles, Hussel'e karşı Kant, Heidegger'e karşı "sıradan zaman" iddiasını destekleyenler. Dahası, zamansallığın aporetiğinin en barizine anlatısal işlevin yanıtını hazırlamak üzere en az beş bölüm gerekli oldu. Oradan itibaren ortaya konması gereken ilk sorun, tarih ile kurmaca arasındaki göndergesel hedeflerin kesişmesinin hangi noktada, ilk büyük aporiye, zaman üzerine spekülasyonda çifte bakış açısı aporisine uygun bir yanıt oluşturduğunu doğrulamadır.

2. Bu ilk sorunun geniş ölçüde olumlu yanıtının da başlı başına, zamanın aporetiğinde öncekiyle iç içe geçmiş kalan bir başka şekilde daha inatçı bir güçlüğü gölgelemesi gerekmez. Bu ikinci apori sadece ilkine indirgenebilir değildir: Zamanın kolektif tekil olarak temsili gerçekten de fenomenolojik ve kozmolojik yaklaşımların ikiye bölünmesini aşar. Oradan itibaren, bu temsile bağlı olan ve tarihsel araştırmaya saçılıp dağılmış aporilerin bir tekrar gözden geçirilmesini başlatmak, ilk aporiler çemberine tanınan ayrıcalığın iptal etmiş göründüğü önceliği onlara yeniden kazandırmak için zorunlu olacaktır. Bunu yaparak, bu cildin son iki bölümünün zamanın bütünlüğü aporisine, önceki beş bölümün zamana dair çifte bakış açısının aporisine getirdiği kadar uygun bir yanıt getirip getirmediği sorusunu soracak duruma geleceğiz. Zamansallığın ikinci büyük aporisi düzeyinde, sorunun yanıta en küçük bir

upuygunluğu, zamanın aporetiğini anlatı poetikası aracılığıyla doyurma hevesimizin en sonunda karşılaşacağı sınırları gösterecektir.

3. Bütünleşme aporisi, zamanın aporetiğinin son sözü olarak mı kalır? Yeniden okumada, öyle olduğunu düşünmüyorum. Daha da zorlu bir apori, önceki ikisinin arka planında gizlenir. Bu apori fenomenolojiye, ister şimdinin ortaya çıkışını ister zamanın bir olan akışını dile getirmek için eğretilemelere başvurmayı ve sözü tekrar mitlere vermeyi sürdüren "zamanın nihai temsil edilemezliğiyle" ilgilidir. Aporetiğinin boşluklarında bir şekilde dolaşımda olan bu aporiye hiçbir özel bölüm de ayrılmadı. Öyleyse paralel sorun; anlatısallığın, zamanın temsil edilmesinin bu başarısızlığına yalnızca onun söylemsel kaynaklarından çekip alınan upuygun bir yanıt vermeye elverişli olup olmadığını bilmektir. Zira, bu engelleyici soruya yanıt, bu cildin ikinci kesimindeki ayrı bir incelemenin, sorunun kendisinden daha fazla konusu değildir. O halde, en zorlu aporiye güya yanıt verdiği sanılan bu kırılmış söylemin *membra disjecta*'larını bir araya toplaması gerekecektir. Şimdilik, sorunu en kısa şekilde formüle etmekle yetinelim: Her şeyin –biz de dahil– kullanılacak "içinde" sözcüğüne, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yapmak istediği gibi "sıradan" [*vulgaire*] bir kabul verecek anlamda değil, mitlerin zamanın enginliğiyle bizi içine aldığını söylediğindeki anlamda zamanın *içinde* olduğunu söyleten tuhaf zamansal duruma anlatısal bir dengi hâlâ verilebilir mi? Bu soruya yanıt vermek, zamanın aporetiğinin üstünü anlatının poetikası yoluyla upuygun biçimde yeniden kapattırma hevesimizin bağlı olduğu en üst düzey sınamayı meydana getirir.

Zamansallığın aporileri arasında burada teklif ettiğimiz yeni hiyerarşi böylece, yanıttan soruya çoğalan bir upuygun olmama halini [*inadéquation*] ortaya çıkarma tehlikesini taşır. Upuygunluğun bu sınanmasının meziyeti hiç değilse, aynı zamanda hem anlatı poetikasının zamanın aporetiğine yanıtının uygun olduğu alanın genişliğini hem de onun sınırın ötesinde, anlatının kılavuz çizgilerinden kaçan zamansallığın sorun olmaktan çıkıp gizeme döndüğü *sınırı* açığa çıkarmak olacaktır.

1. *Zamansallığın ilk aporisi: Anlatısal özdeşlik/kimlik*

Anlatının poetikasının ona en az kusurlu yanıtı getirdiği, kesinlikle ilk aporidir. Öykülenen zaman, spekülasyonun fenomenolojik zaman ile kozmolojik zaman arasında devamlı kazdığı çukurun üstüne atılmış bir köprü gibidir.

Aporetiğinin tekrar okunması, çözümlemelerimizin gelişiminin, bizzat aporinin ağırlığını hangi noktada vurguladığını ispatlar.

Augustinus'un, kozmolojik öğretiler ile yayılan bir tinin zamanını karşıt şekilde koymaktan başka yolu yoktu; bu tin sadece bireysel bir ruh olacaktır, yoksa hiçbir surette bir dünya ruhu değil. Ama bununla birlikte Yaratma'nın başlangıcı üstüne derin düşünmesi Augustinus'u zamanın kendisinin yaratılan şeylerle birlikte başladığını itiraf etmeye götürür; bu zaman da ancak, bütün yaratılmışların zamanı olabilir; yani, ancak *İtiraflar*'ın XI. kitabındaki öğretinin çerçevesi içinde açıklanabilen kozmolojik bir zaman. Buna karşılık *Aristoteles* zamanın hareket olmadığını ve anları ayırt etmek, araları [fasılaları] saymak için bir ruh gerektiğini pekâlâ bilir; ama ruhun bu içerimi, zamanın "önce olanla sonra olana göre hareketin miktarı" şeklindeki katışıksız tanımında görülmeyecektir. Şu endişeyle: Zaman, *Fizik*'in en yüksek ilkeleri düzeyine –ki fizik bu rolde ancak hareketi ve hareketin şu muammalı tanımını kabul eder: "Güç olarak gücün *entelekya*sı"– yükselmesin diye; böylece zamanın fiziksel tanımı, onun kavranılışının psikolojik koşullarını hesaba katmaya muktedir değildir.

Husserl ise nesnel zamanı ve nesnel zamanın zaten oluşturulmuş belirlenimlerini rahatlıkla paranteze alabilir: Fenomenolojik zamanın somut [*effective*] oluşumu ancak bilincin bir maddesel anlayışında [*hylétique*] gerçekleşebilir. Oysaki maddesel anlayışa ilişkin bir söylem sadece o anlayışın oluşturulmuş zamanın belirlenimlerinden ödünç aldığı şeyler sayesinde geliştirilebilir. Böylece, oluşturan zaman, oluşturandan oluşturulana anlam aktarımı gerçekleştirilmeden saf beliriş düzeyine yükseltilemez. Aksi takdirde sadece bireysel bir bilincin zamanı olabilen fenomenolojik zamandan varsayım

gereği bütün gerçekliğin zamanı olan nesnel zamanın nasıl çıkarılabildiği anlaşılamaz. Buna karşın Kant'a göre zaman bütün ampirik değişimlerin ön kabulü olduğu ölçüde kozmolojik zamanın bütün özelliklerini barındırır. Ancak zamanın hangi anlamda *Gemüt*'de "ikamet ettiği"nin söylenebildiği anlaşılamaz. Zira yol açtığı paralojizmler nedeniyle mahkûm edilmiş rasyonel psikolojiyi tekrar canladıracağı için bu *Gemüt* hakkında hiçbir fenomenoloji geliştirilemez.

Her ne kadar yorumbilimsel fenomenolojinin aydınlığa kavuşturduğu zamansallaşma düzeyleri hiyerarşisi iç-zamansallığa, yani zamanda-olmaya yer verse de fenomenolojik zaman ve kozmolojik zaman arasındaki karşılıklı gizlemeden kaynaklanan apori bana Heidegger'le birlikte en üst düzeyine ulaşmış gibi göründü. Zaman bu türev, ama aynı zamanda da orijinal anlamında değerlendirildiğinde, dünyevi-zaman ifadesinin doğruladığı gibi dünyada-olma ile eşit kapsama sahip görünür. Yine de bu dünyevi-zaman bile *Dasein*'ların her birini "varolan" olarak belirleyen aktarılamaz özellik, yani Kaygı ile ölüme-doğru-olmak arasındaki kökensel bağ nedeniyle, her seferinde tekil olan bir *Dasein*'ın zamanı olarak kalır. Bu nedenle sıradan zamanın, özgün zamansallığın dünyevilik [*mondanéité*] özelliklerinin aynı düzeye getirilmesi yoluyla türetilişi bize güvenilir gelmedi. Tam aksine, zaman hakkındaki iki perspektifi birbirinden ayıran hattı, Heidegger'in, özgün fenomenolojinin aynı düzeye getirme işlemiyle –bu işlem Heidegger'e göre sadece düşüncenin bir eksikliğidir– ettiği ihanet olarak değerlendirdiği noktaya yerleştirmenin tartışmayı daha da zenginleştireceğini düşündük. Kırılma, bu noktada hem daha dar hem de daha derin görünür.

Anlatı poetikamızın kendi yanıtını getirme arzusunda olduğu, zaman üzerine bu iki bakış açısının birbirini gölgelemesi aporisidir.

Anlatının *mimetik etkinliği*, aporetiğinin yönünü tayin ettiği kırılma çizgisinin kendisi üzerine kurulan bir *üçüncü-zaman*ın icadıyla şematik olarak karakterize edilebilir. Bu ifade –üçün-

* Tümcenin anlaşılmasını kolaylaştırmak için kullanılan tırnak tarafımızdan konuldu. (ç. n.)

cü-zaman– çözümlememizde, takvim zamanı kadar belirlenmiş olan bağlayıcılara dair tarihsel düşünce tarafından kuruluşuyla belirir. Ama ifade, çözümlemelerimizin bütününe boylu boyunca yayılmaya layıktır; hiç değilse bu ciltteki son iki bölümün eşiğine kadar. Çözümlemenin buna rağmen yanıtlamadığı ve şimdi ortaya koyduğumuz sorun, verilen yanıtın upuygunluk derecesini değerlendirmektir. Başka bir deyişle, tarihin ve kurmacanın karşılıklı ontolojik hedeflerinin *kesişmesi* hangi noktaya kadar zaman üzerine fenomenolojik ve kozmolojik iki bakış açısının birbirini gölgelemesine uygun bir karşılık meydana getirir?

Yanıtımızı hazırlamak üzere izlediğimiz stratejiyi özetleyelim. Bu üçüncü-zamanın, üretiminin ne tarihe ne de kurmaca anlatıya titiz bir şekilde yüklenemeyen kendi diyalektiği olduğu fikri yanlısıyız. Tarihin ve anlatının karşılıklı göndergesel hedefleri arasındaki bu kesişme fikri, bu cildin ilk beş bölümündeki stratejiyi yönetti. Tarih ile anlatı arasındaki çapraz göndermeyi hesaba katmak için, bizzat o bölümleri de gerçekten kesiştirdik/çaprazladık: Kozmik zamana yeniden kaydedilmiş bir tarihsel zaman ile kurmacanın imgeleyici çeşitlenişlerine bırakılan bir zaman arasındaki karşıtlık yanlısıyız; sonra da, tarihsel geçmişin temsil edicilik işlevi ile, metnin dünyası ve okurun dünyasının karşı karşıya gelişiyle üretilen anlamların etkisi arasındaki paralellik alanında durudurulduk; en sonunda, tarihin kurmacalaştırılmasıyla kurmacanın tarihselleştirilmesi çapraz süreçlerinden çıkan, tarih ile kurmacanın birbirinin içine sızması düzeyine çıktık. Bu kesişme/çaprazlanma diyalektiği bizatihi, poetikanın, aporetiğ upuygun olmayışının bir işareti olacaktır; bu karşılıklı döllenmeden, kavramı burada konuya dahil ettiğim ve anlatının anlamının farklı etkilerinin belirli bir birleşmesine kanıt oluşturan bir *yavru* doğmasa da.

Tarih ile kurmacanın birliğinden doğan bu kırılgan yavru, bir bireye veya bir topluluğa, onun *anlatısal özdeşlik/kimlik* diye adlandırılabilen özel bir özdeşlik *yüklemedir*. "Özdeşlik" burada pratik bir kategori anlamında alınır. Bir bireyin ve topluluğun özdeşliği/kimliği demek, falan eylemi *kim* yaptı; onun faili ya da müellifi *kim?* sorusunu yanıtlamaktır.[2] Bu soru önce

2 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press,

bir kimsenin adını anarak, yani onu bir özel adla belirterek yanıtlanır. Ama, bir özel adın sürekliliğinin dayanağı nedir? Böylece adıyla belirtilen, eylemin öznesinin doğumdan ölüme uzanan bir yaşam boyunca aynı kaldığını doğrulayan nedir? Yanıt sadece "anlatısal" olabilir. "Kim?" sorusunu yanıtlamak, Hannah Arendt'in de güçlü bir şekilde söylediği gibi, bir yaşam öyküsü anlatmaktır. Anlatılan öykü, eylemin *kim*'ini dile getirir. *Öyleyse* kim'*in özdeşliği bizzat, anlatısal bir özdeşliktir.* Anlatmanın/öykülemenin yardımı olmaksızın kişisel özdeşlik/kimlik sorunu gerçekten de çözümsüz bir antinomiye teslim edilir: Ya durumlarının değişikliği içinde kendisine özdeş bir özne ortaya konur ya Hume'u ve Nietzsche'yi takip ederek bu özdeş özne, elenmesinin sadece, bilişlerin, duyguların, muratların [*volitions*] katışıksız bir çeşitliliğinin ortaya çıkmasına imkân veren tözcü bir yanılsaması kabul edilir. "Aynı" anlamında (*idem*) kavranan özdeşliğin yerine "kendisi" anlamında (*ipse*) kavranan özdeşlik koyulursa, ikilem ortadan kalkar; *idem* ile *ipse* arasındaki farklılık, tözsel veya formel bir özdeşlik ile anlatısal özdeşlik arasındaki farklılıktan başka bir şey değildir. *İpse*'lik, onun aynılığının, anlatısal bir metnin poetik kompozisyonundan kaynaklanan dinamik özdeşlik modeline uygun bir zamansal yapıya dayanması ölçüsünde, Aynı ve Başka ikileminden kurtulabilir. Kendi'nin böylece, anlatısal biçimlen[diril]işlerin refleksiyonlu şekilde uygulanmasıyla, yeniden-biçimlendirildiği söylenebilir. Aynı'nın soyut özdeşliğinden farklı olarak, *ipse*'liğin kurucusu olan anlatısal özdeşlik bir yaşamın bağlantılı bütünlüğü içinde değişimi, değişebilirliği kapsar.[3] Öyleyse özne, Proust'un arzusundaki gibi[4], kendi yaşamının hem okuyanı hem de yazanı olarak kurulmuş gibi görünür. Özyaşamöyküsü üzerine yazınsal çözümlemenin de doğruladığı gibi, bir yaşamın öyküsü, bir öznenin kendisi hakkında anlattığı bütün doğrucu veya kurgusal öykülerce

1958; Fr. çev: G. Fradier, *La Condition de l'homme moderne*, P. Ricœur'ün önsözüyle, Paris, Calmann-Lévy, 1983. Aynı konuda, *L'Etre et le Temps*, § 25 ("*Dasein*'ın 'kim'i'") ve § 74 ("Kaygı ve kendilik").

3 "Yaşamın bağlantılı bütünlüğü", "değişebilirlik", "kendine sadık kalma" kavramları konusunda bkz. Heidegger, *L'Etre et le Temps*, § 72.

4 Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, cilt III, s. 1033.

yeniden-biçimlen[diril]ir durur. Bu yeniden-biçimlen[diril]iş yaşamın kendisini, anlatılan öykünün bir örüntüsü kılar.

İpse'lik ile anlatısal özdeşlik arasındaki bu irtibat, benim en eski kanılarımdan birini, yani kişinin kendine dair bilgisindeki *kendi*nin, kuşku hermenötiklerinin naiflik kadar ikiyüzlülükle de, çocukça ve nevrotik arkaiklik kadar ideolojik üstyapı karakteriyle de suçladığı bencil ve narsistik ben olmadığını teyit eder. Kişinin kendine dair bilgisindeki *kendi*, *Savunma*'sındaki sözüyle Sokrates'e göre incelenmiş bir yaşamın ürünüdür. İncelenmiş bir yaşam da büyük oranda, kültürümüzce taşınan kurgusal olduğu kadar tarihsel de olan anlatıların arındırıcı etkileriyle temizlenmiş, aydınlık kılınmış bir yaşamdır. *İpse*'lik böylece, kendi üzerine tatbik ettiği kültür yapıtlarınca yetiştirilmiş/eğitilmiş bir kendinin *ipse*'liğidir.

Anlatısal özdeşlik/kimlik kavramı doğurganlığını, bireye uygulanışındaki kadar topluluğa uygulanışında da gösterir. Bireysel bir öznenin *ipse*'liğinden bahsedegeldiğimiz gibi bir topluluğun *ipse*'liğinden de bahsedilebilir: Birey ve topluluk biri ve öbürü için onların gerçek tarihi haline gelen o tür anlatıları alımlayarak özdeşliklerinde meydana gelir.

İki örnek burada paralel hale getirilmeye değer: Biri, en fazla yalıtılmış bireysel öznellik alanından alınır, ikincisi kültürlerin ve zihniyetlerin tarihinden çıkarılır. Bir yandan, psikanalitik deneyim "vaka öyküleri" diye adlandırılmasında karar kılınmış şeyde anlatısal bileşenin rolünü öne çıkarır; Freud'un da "derinlemesine çalışma" (*Durcharbeitung*) diye adlandırdığı analiz edenin çalışmasında bu rol seçilebilir; üstelik, akılla kavranamayan ve çekilmez öykü kırıntılarının yerine, analiz edenin onda kendi *ipse*'liğini tanıyacağı tutarlı ve kabul edilir bir öykü koymak olan tüm kür sürecinin erekselliğiyle gerekçesini bulur. Psikanaliz bu bakımdan, anlatısal özdeşlik/kimlik kavramı konusundaki tam anlamıyla felsefi bir soruşturma için özel olarak öğretici bir laboratuvar oluşturur. Bir yaşamın öyküsünün; bir halkın, bir ortaklaşmanın, bir kurumun tarihinin her yeni tarihçi tarafından öncellerinin betimlemeleriyle açıklamalarına ve giderek daha yakından bu tam anlamıyla tarihyazımsal çalışmayı öncelemiş olan efsanelere bir dizi

düzelti uygulamakla aynı şekilde, önceki anlatılara uygulanan bir dizi düzeltmelerle nasıl oluştuğu orada psikanaliz çalışmasında gerçekten görülür. Söylendiği gibi, tarih daima öyküden ileri gelir.[5] Aynı şey analitik derinlemesine çalışmasının düzelti görevi ve kurucu doğrultması [*rectification*] için de geçerlidir: Bir özne kendisi hakkında kendine anlattığı öyküde kendisini tanır.

Analitik derinlemesine inceleme ile tarihçinin çalışmasının karşılaştırılması, ilk örneğimizden ikinci örneğimize geçişi kolaylaştırır. İkinci örneğimiz belirli bir topluluğun tarihinden, İncil'de anlatılan İsrailoğulları'ndan ödünç alınmıştır. Bu örnek, başka hiçbir halkın kendisi hakkında anlattığı öykülerin bu denli müstesna biçimde etkisinde kalmaması itibariyle özel bir bahis konusudur. Bir yandan, sonradan kanonikler kabul edilen anlatıların sınırlandırmaları, başka yazılar arasında ilk peygamberlerin anlatıları, yani Çıkış'ın, Kenan'a yerleşmenin öykülenmesine, sonra Davut'un krallığının, sonra da sürgünün ve geri dönüşün öykülenmesine kendini adamış halkın karakterini dışa vurur ve yansıtır. Ama, son derece yerinde bir şekilde, İncil'deki İsrail'in, kendi tarihinin kurucu olaylarının tanıklığıyla desteklenen anlatılar öyküleyerek bu adı taşıyan tarihsel topluluk haline geldiği söylenebilir. Bağlantı çemberseldir: Adı Yahudi halkı olan topluluk özdeşliğini/kimliğini, *ürettiği* metinlerin *alımlanışının* ta kendisinden alır.

Bir yandan –bir bireyin de bir halkın da olabilen– bir *karakter* diye adlandırılabilen şeyle, diğer yandan bu karakteri hem ifade eden hem de şekillendiren *anlatılar* arasındaki döngüsel ilişki, üçlü *mimesis* hakkındaki sunumumuzun başında anılan çemberi çok güzel çizer. Anlatının uygulamayla üçüncü mimetik ilişkisinin, ikinci ilişkisi çevresinde ilkine geri döndüğünü söylüyorduk. İlk mimetik ilişkinin, eylemin simgesel yapısı gereği önceki anlatıların izini daha baştan taşıdığına itiraz edilebileceği ölçüde, bu çember bizi kaygılandırdı. Anlatısal etkinliğin daha baştan meyvesi olmayan bir deneyim var mıdır, diye soruyorduk. Zamanın anlatı yoluyla yeniden-biçimlen[diril]işi üzerine araştırmamızın sonunda, bu çemberin

5 *Zaman ve Anlatı II*, s. 234

sapasağlam bir çember olduğunu hiç kaygılanmadan öne sürebiliyoruz: İlk mimetik ilişki, bireyin durumunda sadece –hâlâ yalnızca, insansal arzunun kurucu talebine bağlı ön-anlatısal özellikler içeren– arzunun semantiğine gönderir; üçüncü mimetik ilişki, bir anlatının önceki bir anlatı yoluyla sonu gelmez şekilde düzeltilişinden ve bundan kaynaklanan yeniden-biçimlen[dirilişler zincirinden kaynaklanan, bir bireyin veya bir topluluğun *anlatısal özdeşliği* olarak tanımlanır. Sözün kısası, anlatısal özdeşlik, yorumbilimsel çemberin poetik çözülüşüdür.

Bu ilk sonuçlar öbeğinin sonunda, anlatısal özdeşlik kavramının, zamansallığın ilk aporisine getirdiği çözümün sınırlarını belirtmek isteyeceğim. Şurası kesindir ki anlatısal özdeşliğin kuruluşu, bizzat ayrılmazcasına fenomenolojik zaman ve kozmolojik zaman olan bir zamanın yeniden-biçimlen[dirilişinde tarih ile anlatının çapraz oyununun tatminkâr örneğini verir. Ama, o da, aporetiğince ortaya konan soruna öykülemenin getirdiği yanıtın ilk upuygun-olmama haline tanıklık eden içsel bir sınırlılık içerir.

Anlatısal özdeşlik istikrarlı ve çatlaksız bir özdeşlik değildir; nasıl ki aynı olaylar (ki bunlar, artık "aynı olaylar" olmaz) konusunda birçok olayörgüsü kurmak mümkünse, aynı şekilde kişinin kendi yaşamı hakkında farklı, hatta zıt olayörgüleri hazırlamak da her zaman mümkündür. Bu bakımdan, tarih ile kurmaca arasındaki rol değişiminde, kişinin kendisi hakkındaki anlatısının tarihsel bileşeni, rolünü, diğer her tarihsel öykülemeyle aynı belgesel doğrulamalara tabi bir tarihsel kayıt etrafında alır; oysa kurgusal bileşen, rolünü, anlatısal özdeşliği istikrarsızlaştıran imgesel çeşitlenmeler etrafında alır. Bu anlamda, anlatısal özdeşlik durmadan kurulur ve bozulur ve de İsa'nın müritlerine sorduğu güven sorusunu –ya siz benim için kim dersiniz?– her bir kişi kendi hakkında, İsa tarafından müritlerine sorulduğundakiyle aynı kafa karışıklığıyla kendine sorabilir. Anlatısal özdeşlik böylece, en azından bir çözüm başlığı olduğu kadar bir sorun başlığı haline gelir. Özyaşamöyküsü ve kendi portresi konusundaki sistematik bir araştırma, anlatısal özdeşliğin bu asli istikrarsızlığını hiç kuşkusuz doğrulayacaktır.

Sonra, anlatısal özdeşlik, öznenin *ipse*'liği sorununu, bu özne ister tek bir birey olsun ister bir bireyler topluluğu, tüketmez. Okuma edimi çözümlememiz bizi daha ziyade, öyküleme pratiğinin, onun vasıtasıyla kendimize yabancı dünyalarda ikamet etmeye [*habiter*] alıştığımız bir düşünce deneyiminden ibaret olduğunu söylemeye götürüyor. Bu bakımdan anlatı, her ne kadar bir eylem kategorisi olarak kalsa da, iradeden çok hayalgücünü çalıştırır. Hayalgücü ile irade arasındaki bu karşıtlığın, tercihen, bizim *stase* ânı olarak adlandırdığımız bu okuma ânına uygulandığı doğrudur. Keza, okumanın bir *gönderim* ânı da içerdiğini ekledik: Okuma, başka türlü olmaya ve başka türlü eylemde bulunmaya bir kışkırtma haline o anda gelir.[6] Geriye, gönderimin eylem haline ancak her bir kimseye söyletilen bir karar yoluyla dönüştüğü kalır: "Burada, kendimi muhafaza ediyorum!" Oradan itibaren anlatısal özdeşlik ancak etik sorumluluğu *ipse*'liğin en üst etkeni yapan bu alaycı ân icabı hakiki bir *ipse*'liğe denk olur. Söz verme hakkındaki iyi bilinen çözümlemeleri ve Emmanuel Lévinas'ın görüşü ona tanıklık eder. Anlatı kuramının yine de, etiğin bir tek öznelliğin oluşumunu yönlendirme hevesine karşı çıkabileceği savunma, anlatısallığın norm koyucu, değer biçici ve buyurucu her boyuttan yoksun olmadığını hatırlatmak olacaktır. Okuma kuramı bizi o konuda uyardı: Anlatıcı tarafından körüklenen ikna stratejisi, okura, etik açıdan hiç de yansız olmayan, daha ziyade dünyanın ve okurun kendisinin yeni bir değerlendirilişini örtük veya açık biçimde teşvik eden bir dünya görüşü dayatmayı hedefler: Bu bakımdan, anlatı daha baştan, öykülemeden koparılamaz etik doğruluk iddiası gereği, etik alana aittir. Geriye, okuma tarafından taşınan çeşitli etik doğruluk önermeleri arasında seçim yapmanın, yeniden *fail*, *eylemin* inisiyatif kullanıcısı haline gelen okura ait olduğu kalır. Anlatısal özdeşlik kavramı, kendi sınırıyla bu noktada karşılaşır ve eyleyen öznenin oluşumunun anlatısal olmayan bileşenleriyle bu noktada birleşmesi gerekir.

6 *Stase* ve gönderim olarak okuma hakkında Bkz. bu ciltteki bölüm: IV, s. 304-305.

2. *Zamansallığın ikinci aporisi: Bütünlük ve bütünleşme*

Bütünleşme aporisi, *bütünlük* aporisinden ayrı bir aporidir. İlki, zaman üzerine iki bakış açısı, fenomenolojinin ve kozmolojinin bakış açısı arasındaki uyuşmazlıktan ileri geliyordu. İkincisi, zamanın üç *ek-stase*'sinin ayrışımından doğar: Gelecek, geçmiş, şimdi; kolektif tekil olarak kavranan zamanın çevresinden dolaşılamaz kavramına rağmen. Hep "*le* temps" [zaman] diyoruz. Bu aporiye fenomenoloji kuramsal yanıt getiremiyorsa, tarihsel anlatı-kurmaca anlatı ikiliğini aşkın olan tarih düşüncesi pratik bir yanıt getirir mi? Bu sorunun yanıtı, bu ciltteki son iki bölümün temel sorun olarak koyduğu şeyi meydana getirir. Yanıt hangi itibarla gerçekten pratiğe bağlıdır? İki türlü: İlkin, Hegel tarafından getirilmiş spekülatif çözümün reddi bizi bütünlük kavramının yerine bütünleşme kavramını geçirmeye zorladı; sonra da, bu bütünleşme bize, geçmişin mirasından alınan beklenti ufkuyla çağa aykırı şimdinin etkisi arasındaki *kusuruz-olmayan* bir dolayımın meyvesi gibi göründü. Bu iki türlülükte bütünleşme süreci, tarih düşüncesini pratik boyuta yerleştirir.

Bütünleşmenin pratik süreciyle tamlığın kuramsal aporisi arasındaki upuygunluk derecesini ölçebilmek için, kitabımızın birinci kısmındaki tarihsel sunuşun ilk aporiye öncelik tanıması ve ikinci aporinin çeşitli ifade edilişlerini dağınık bir halde bıraktığı oranda aporetiğinin yeni bir okumasına girişmenin zorunlu olduğu fark edilir.

Sadece tek bir zaman olsun; *Timaios* zamanı "öncesiz-sonrasızlığın hareketle bir taklidi" (37 d) olarak tanımladığı andan itibaren öyle varsayar; dahası, zaman biricik ve Gök ile birlikte doğan dünya ruhuyla eş-uzamlıdır. Yine de, bu dünya ruhu, hepsi Aynı-Başka diyalektiğince yönlendirilen çok sayıda bölünmelerden ve karışımlardan kaynaklanır.[7]

Aristoteles'in zaman ile hareket arasındaki bağlantılara ayırdığı tartışma, zamanın bir-oluşunu daha az ön-varsaymaz. Geleneğe ve onun aporilerine dair hazırlık incelemesini yöneten sorun, "zamanın mahiyetini/neliğini ve doğasını" bilme

7 Bkz. bu ciltte, s. 29, 16. dipnot.

sorunudur (*Fizik*, IV, 218 a 32). Zamanın bir-oluşu, zamanı hareketten ayırt eden argümanla, yani hareket*ler* olduğu tek *bir* ana zaman olduğu argümanıyla açıkça hedeflenir (atalet ilkesinin formüle edilişinden önce gelmeyecek olan argüman hareketin kendisinin tek hale getirilmiş olmayacağı müddetçe gücünü koruyacaktır). Buna karşılık, zamanı doğanın ilkesi mertebesine çıkarmaktan sakınan Aristoteles, bir ruhun, anları ayırt ederek ve durakları sayarak zamanın birliğini nasıl düşünebildiğini söyleyemez.

Augustinus'a gelince, kafa karıştırıcı soruyu hangi güçle sorduğu anımsanır: "O halde zaman nedir?" Ardından gelen ve incelemeyi soru soran düşüncenin tonunda konumlandıran itiraf da unutulmadı. *İntentio* ile *distentio* arasındaki çatışma zamanın yeniden bir araya getirilen birliği ile, onun hafıza, önceleme ve dikkat arasında kırılıp dağılışı arasındaki ikilemin terimlerinde tekrar yorumlanmaya izin verir. Her apori oradan itibaren şimdinin üçlü yapısında yoğunlaşır.

Zamanın bir-oluşu, mevcut haliyle, Kant, Husserl ve Heidegger ile birlikte sorunsallaştırılır.

Kant "uzayın ve zamanın ne olduğu"nu (A 23, B 38) bilme sorununu ortaya koyduğunda, Augustinus'un sesini yankılar gibi görünür. Ama bu, aralarından tek anlamlı bir seçim yapılması gereken mümkün yanıtlar tablosuna emin bir tonla giriş yapmak içindir, yani "onlar sadece içgörünün formunu ve dolayısıyla da tinimizin kuruluşunu korusun" diye. Böylece, zamanın idealliği onun bir-oluşunu güvence altına alır. Zamanın bir-oluşu, bir izlenimler çeşitliliği edinme kapasitemizin form birliğidir. Bu bir-oluş da zaman kavramının "metafizik" ve ardından "aşkınsal" sergilenişinde argüman olarak kullanılır: Zaman bir kolektif tekil olduğu için söylemsel bir kavram, yani türlere bölünebilir bir cins olamaz, *a priori* bir içgörü olabilir. Argümanın koyutlanış biçimi oradan gelir: "Farklı zamanlar sadece aynı zamanın kısımlarıdır" (A 31, B 47). Yine: "Zamanın sonsuzluğu, onun tüm belirlenmiş büyüklüğünün ancak ona temel teşkil eden tek bir zamanın sınırlandırılmaları yoluyla mümkün oluşundan daha fazla bir şey değildir" (A 32, B 48). Aynı argümanda, zamanın "tüm ola-

rak temsili"nden (*ay.y.*) bahsedilir; bu temsil de zamanın "ilksel temsili"nden (*ay.y.*) başka bir şey değildir. Böylece, zamana dair içgörü *a priori*'lik vasfıyla tek bir zamanın içgörüsü olarak ortaya konur.

Yine de, bu birliğin belirli bir sorunsallaştırılması *Aşkınsal Analitik*'te aydınlığa kavuşur. Önce, şematizm öğretisi "zaman dizisi" ile "mümkün objelerin hepsi karşısında zamanın bütünlüğü" arasındaki ayrımı konuya dahil eder. Geriye, şemaların çoğulluğuna bağlı olan "zamanın belirlenimlerinin" bu çoğulluğunun (A 145, B 184) *Estetik* düzlemde tesis edilen birliği gerçekten tehdit etmediği hususu kalır.[8] *Deneyimin Analojisi*'nin ardından gelen incelemenin dayattığı "zamanın üç hali" arasındaki –yani, kalıcılık, süreklilik, eşzamanlılık– ayrımın da öyle olduğu kesin değildir. En ağır sorunu ortaya koyan, *zamanın* kalıcılığıdır [*permanence*]: Zamanın kalıcılığı, töz şemasıyla ve onun çevresinde aynı kalıcılık adını taşıyan *ilkeyle* karşılıklı ilişki içindedir. Keza, Kant bu bağlardan ilkini fırsat bilip parantez içinde şunun doğru olduğunu ilan eder: "(Zaman akmaz; onda akan, değişen şeyin varoluşudur. O halde bizzat hareketsiz ve sabit olan zamana varoluştaki fenomen, yani töz tekabül eder; fenomenlerin zamana göre ardışıklığı ve eşzamanlılığı, yalın bir şekilde onda belirlenebilir)" (A 143, B 183). Bu beyan bir paradoks gibi tınlar: Kalıcılık bir bakıma ardışıklığı ve eşzamanlılığı içerir. Belirlenmiş nesnelerle, nesnel fenomenlerle hâlâ işi olmayan *Estetik* sadece zamanın bir-oluş ve sonsuzluk karakterini bilir; bu beklenmedik özelliği, *Estetik* tarafından teşhis edilen zamanın özellikleriyle aynı *a priori* karaktere katılan kalıcılığı uyandıran işte bu fenomenal nesnelliktir.

Bu paradoksu şimdilik, hâlâ konu alanının aşkınsal efendisi olan bir refleksiyonun karşılaştığı ikinci aporinin sınırları içinde ele alacağız. Refleksiyon burada, her aydınlatma edimine karşı belirsiz bir direnişçiye yakınlaşır göründüğü oranda, paradoksu üçüncü aporinin sınırları içinde tekrar incelemeye alacağız. Bununla birlikte, hiçbir şey, Kant'ın hareketsiz ve sabit

8 Zamanın bir çizgiyle simgelenmesi, zamanın bir-oluşu ön varsayımını pekiştirir: Bu tasarım sayesinde zamanın "lineer" olduğu söylenebilir.

zamanın akmamasını şaşırtıcı bir konu saydığını düşünmeye meydan vermez.

Kant'ta bütün iddialar arasında en az tartışılan, zamanın formunun biricik ve üniter karakterine dair bu iddia, *Husserl*'de belirgin biçimde sorun oluşturur. Bu karakterin, devre dışı bırakarak başladığımız nesnel zamana ait olduğuna inanabilecektik. Hiç de öyle değildir. *Dersler*'in başlığı da öyle ima eder: Alman dilinin izin verdiği bileşik ifade –*Zeitbewusstsein*– bir çifte tekil fikri telkin eder: *Bir* bilinç, *bir* zaman.[9] Bu son tartışma gerçekten de, biricik akış olarak zamanın kendini-kurmasıdır. Bir içeriksel/maddesel anlayışta [*hylétique*] –mademki içkin zamanın oluşumu ondan kaynaklanır–, Kant ve hatta Brentano gibi izlenimlerin çeşitliliğine dışsal bir ilkeye başvurmadan, zamanın üniter formunu kurmak mümkün müdür? Husserl'e teslim ettiğimiz ana keşif, yani tutmaların ve ileriye doğru yönelmelerin [*protention*], canlı şimdinin nokta-kaynağına sürekli eklenmek suretiyle genişletilmiş şimdinin kuruluşu, soruya ancak kısmen yanıt verir: Gerçekte böyle kurulmuş olan, sadece kısmi bütünlüklerdir – çınlamaya devam eden ses türünün ünlü zaman-nesneleridir. Ama, süre "parçaları"ndan "akışın beraberliği"ne [28] (42) nasıl geçilir? Çözümün aranması gereken yön kesinlikle tanıdıktır: *Zamanın tamlığı sadece, onun sürekliliğinin sonucu olabilir.* Ama bu sonuç, tutma (ve ileriye doğru yönelme) fenomeninin basit *yinelenişinden* çıkarılacak mıdır? Tutmaları tutmanın nasıl tek bir akış görülmez. Aynı akışta, canlı şimdiden kesintisiz şekilde çıkan hatıraları, tutmaların ve ileriye doğru yönelmelerin kendi zahmetleriyle birlikte özgürce imgelenen yarı-şimdileri, canlı şimdiyle sürekli bir bağdan yoksun ve basitçe imgelenmiş yarı-şimdilerin sahip olmadığı konumsal bir karakter taşıyan tekrar hatırlamaları beraberce bir araya getirmesi gerektiği ölçüde, bu ancak doğrudan doğruya öyle olabilir. Daha büyük bir merdivene, şimdinin yakın geçmişte devamı merdivenine kaydırılmış zannedilen "yeniden örtme" fenomeni, Husserl'in kendisinin "zamanın zincirlenişi" diye adlandırdığı şeyi sahiden hesaba katar

9 Bkz. "Bilincin akışının içkin zamanı" ifadesi (*Dersler* [6] (9)).

mı? Radikallik bakımından daha derin bir düzeydeki içkin zamanın oluşumunun ardından gitme zorunluluğu tarafından kanıtlanan bu çözümün yetersizliği sadece *Dersler*'in üçüncü kesimine erişir. Bu güçlük, zamanın biricik akışında, içerikleri giderek uzaklaşan ve puslanan bir geçmişte karartan inişten kaynaklanan, içeriklerin *artan uzaklaşmasının* ötesinde, her türlü anıya *sabit bir yer* tanıma ihtiyacından ileri gelir. Bu güçlüğün üstesinden gelmek için Husserl akış boyunca kayıp giden birincil yönelmişliği ikiye ayırır: Kişisel bir yaşantının mevcudiyetinin değişimlerini hedefleyen birincil yönelmişlikten, canlı şimdiden uzaklaşma derecesinden bağımsız olarak bu yaşantının zamansal durumunu hedefleyen ikincil bir yönelmişliği ayırır. Bir fenomenin zamandaki yeri de form olarak anlaşılan akışın tamlığına göndermede bulunur.[10] Böylece Kant'ın, zamanın kendisinin akmadığı şeklindeki paradoksuyla tekrar karşılaşılır. İfadeye verilecek anlamı yönlendiren de bu yapıdır: Zamanın *içinde* üretilmek. Bu *içinde* sözcüğünün belirttiği şey kesinlikle yaşanmış içeriklerden uzaklaşma derecesinden ayrı olan zamansal durumun sabitliğidir.

Husserl'e göre güçlük en sonunda, kaynak noktadan sürekli yayılmalara birincil olarak uygulanan bir fenomenolojiden, zamanın toplu bir fenomenolojisini çıkarmaktır; keza, şöyle söylemeye cesaret edilirse, ne bir ayağı hâlâ canlı şimdide olan zaman-nesnelerin ne de bütün yarı-şimdilerin tutma ve ileriye doğru yönelme kıyıları arasındaki sınır ihlalinden kaynaklanan "yeniden kaplama" fenomeni, tam akış olarak içkin zamanın kendini-kurmasını tam anlamıyla hesaba katar. Husserl'in bu noktadaki sıkıntısı kendini birçok tarzda dışa vurur: Husserl kâh "zamanın bazı *a priori* yasları"na (§ 33'ün başlığı) başvurur, kâh bilincin akışının kendi birliğini oluşturduğu [80] (105) iddiasının "(saçma değilse de şoke edici)" karakterini itiraf eder, kâh ise şu basit itirafta bulunur: "Bütün bunlar için, adlardan yoksunuz" [75] (99).

Öyleyse kendi kendimize Husserl'in, akışın birliği sorusuna uygun bir yanıt arama tutkusunun, hepsinden daha temel

10 Bu zor argüman konusunda bkz. Husserl'in daha önce atıf yaptığımız metinleri, s. 72-76

olan ön varsayıma, zamanın birliğinin sayısını ikiye çıkardığı bilincin kendisinin birliği ön varsayımına çok değer verip vermediğini sorabiliriz. Keza, benzeri bir birliğin Hume'un ya da Nietzsche'nin eleştirilerinden, oluşumun *monadik* karakterinin çıkarılabildiğini varsaymak da sorun teşkil etmeyi sürdürecektir. O sırada, *ortak* bir zamanın oluşumu, özneler-arasılığın kuruluşunda askıda kalmış olacaktır. *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde önerilen özel deneyimlerin "ortaklaştırılması"nın, bir *yegâne* zaman doğurmayı, tek bir bilincin içindeki yaşantıların yeniden-örtülmesi deneyiminden daha iyi başaracağından kuşku duyulabilir.

Sonunda *Heidegger* ile birlikte zamansal bütünlük sorunu, refleksiyonlu düşünmenin en yüksek noktasına ve onun aracılığıyla da ikilemin en yüksek noktasına erişir. Tartışmamızda yaptığımız gibi vurguyu "sıradan zaman" aporisi üstüne koyarak, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmını açan konuyu, yani Dasein için bir tüm olma, tam-olma imkânını geri-plana ittik. Bu sorunun niçin zamanın yorumbilimsel fenomenolojisinin kendine sorması gereken başlıca soru olduğu da hiçbir yerde söylenmez. "Tam-olma"nın [*être-intégral*] mümkün kılınması sorununun aciliyetinin iş işten geçtikten sonra açığa vuran, sadece ölüme-doğru-olmanın çözümlenmesiyle getirilen yanıttır. Yanıtın soruya önceliği her ne olursa olsun bütünlük sorusuna, bu sorunun ahlaksallıkla ilişkilendirme yoluyla yeni bir çevrim verilir. Öncelikle, zaman Kant'taki gibi verili bir sonsuz olmayacaktır; sonlu bir hat olacaktır: Ölümlülük –kamusal zamandaki ölüm olayı değil, her bir kişinin kendi ölümüne istikameti– ilksel zamansallığın içsel kapanışını belirtir. Ardından, zaman ne Kantçı hatta ne de Husserlci anlamda bir form değil, *Dasein*'ın en kişiye özel [*intime*] yapısına içsel bir süreç, yani Kaygı olacaktır: O andan itibaren biri içeriklere ve onların tutma ve ileriye doğru yönelme oyununa bağlı olan, diğeriyse bir yaşantının, bizzat sabit bir zamandaki değişmez yerini belirten bir "çifte yönelmişlik" varsayma ihtiyacı artar; yer sorunu, zamansallığa-içreklikle [*intra-temporalité*] yerin birbiriyle eşitlenmesi sayesinde sıradan zamanın sahte yüceltilişlerine iade edilir.

Tam-olma sorusuna bu yanıtın yol açtığı muğlaklık birçok sebepten beslenir. Önce, tam-olma ile ölüme-doğru-olma arasında yapılmış kaynak, Heidegger'e göre en otantik ifadesini "kararlı önceleme"de bulduğu moral bilincin tanıklığıyla kanıtlanmış olmayı gerektirir. Bundan da sonuç olarak, bütünleşme sürecinin anlamının, Kant'ın *Aşkınsal Estetik*'ini yönlendiren kişisiz refleksiyonu veya Husserl'e göre aşkınsal *ego* kadar ilgisiz/çıkarsız bir özneye dair refleksiyonu tarafından erişilebilir olmadığı sonucu çıkar. Aynı zamanda, mutlak beklentinin tam kalbinde, ilkece iletilebilir "egzistansiyal" [*existential*]* ile hâlâ bağlantılı olan şeyi, *"egzistansiyel"*den [*existentiel*], yani insanın kişisel bir seçeneğine bağlı olan şeyden ayırmak zordur. Daha önce de söyledim: Başka varoluşsal anlayışlar, Augustinus'un, Pascal'in, Kierkegaard'ın, Sartre'ın anlayışları, ölüm karşısındaki çözümü otantikliğin en üst düzey kanıtı kılan bir tür Stoacılık adına savuşturulmuş olur. Heidegger'in tercihi kişisel etik düzleminde kesinlikle kabul edilebilir, ama tam-olmaya dair bütün çözümlemeyi, idrak edilmesi zor olan bir tür kavramsal taslak içine yerleştirir. Bu çözümleme gerçekten de iki karşıt itilime [*impulsion*] tabi görünür: İlkine göre, Kaygı'nın yorumbilimsel fenomenolojisi, bir *Dasein*'a yüklenebilir olmayan, –"kendi bedeni" dendiğindeki gibi– "kendi ölümü" diye adlandırılması gereken içsel bir fenomenin üzerine kapanmaya yatkındır.[11] İkinci itilime göre, *Sich-vorweg*'in açıklığına iade

* Heidegger'de *"existentiel"* ile *"existential"* arasında bir ayrım söz konusudur. Egzistansiyel olan, varolan öznenin varoluşunu çektiği, sırtlandığı, yönlendirdiği, çekip çevirdiği tarza ilişkin olan her şeydir. Egzistansiyal olan ise, insani varoluşun dışsal oluşumuna ilişkin olan (ve de dışsal oluşumundan yapılan, hissedilen, beklenen şeylere ilişkin olmayan) her şey. Bir yaşam tarzı, bir yaşam projesi, bir yaşam stili egzistansiyeldir. Ama, insanın özgürlüğünün duruma göre bir özgürlük oluşu ya da insanın varoluşunun gerçekte bir "birlikte-varoluş" oluşu, bir "başkasıyla-birlikte-olmak" oluşu, egzistansiyal olan şeylerdir (ç. n.).

11 Bu kapanış *Dasein* analitiğinde hazırlanır. Eğer *Dasein* egzistansiyal düzeyde belirlenebiliyorsa, bu, *Dasein*'ın varoluşla olan ilişkisi sayesindedir. Varoluş *Dasein*'ın "her seferinde kendisine ait varlığı olmak zorunda oluşu"ndan ibarettir (*dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat*)" [12] (13). Heidegger varoluşun "her seferinde" (Alm. *je*) özelliğine vurgu yaparak daha başlangıçta Kaygı'ya ilişkin bir çözümlemeye giden yolu açar. Bu son çözümleme ise "her seferinde"nin en üst düzeyine taşındığı fenomene, yani ölüme-doğru-olmak fenomenine açılır. Aslında *Dasein*'ın bir başkasına kendisini temsil ettirememesi (*Vertretbarkeit*)

edilen Kaygı'nın zamansal yapısı, gel-eceklik [*l'à-venir*], olmuşluk ve şimdi-kılmanın sonu gelmez diyalektiğiyle sonuçlanır. Tam-olmak sorununa verilen bu ikinci itilimin ilkine ancak, egzistansiyal çözümleme, kendi ölümü bakımından kaygısızlığı önceleyen kararın üstüne yerleştiren ve bu itibarla felsefeyi ölüme bir hazırlıktan çok yaşamın kutsanması sayan egzistansiyel bir tavırla götürülürse üstün geldiğini gizlemiyorum. Bu diğer egzistansiyel tercihin özellikleri, bir felsefi antropolojiye çok fazla yedirilmiş *Dasein*'ın yalın bir analitik çerçevesinden başka yerde gösterilmeye değer.

Varsayalım ki tam-olma sorunu, bu sorun ile ölüme-doğru-olma arasındaki denkliğin onu maruz bıraktığı boğulma türünden kurtarılabilsin, tam-olmanın daha da zor bir aporisi belirir.

Heidegger'in zamansallık kavramından zamansallaştırma kavramına, Kant'ın anlamında imkânın, mümkün kılma [*possibilisation*] kavramıyla değiştirilmesine paralel olarak hangi tarzda geçtiği anımsanır.[12] Zamansallaştırmanın mümkün kıldığı şey kesinlikle geleceklik, olmuşluk ve şimdi-kılmanın *birliği*dir. Bu birliğin de, Heidegger'in Almanca *Aussersich*'e karşılık gelen Yunanca *ekstatikon*'a gördermeyle zamanın *ek-stase*'ları diye adlandırdığı şeyler arasındaki çatlamayla içeriden aşındırıldığı ortaya çıkar. Şu şaşırtıcı açıklama da ondan kaynaklanır: "Zamansallık, kendinde ve kendi için, kökensel "kendinin-dışında"lıktır (*"Ausser-sich"*)" [329]. İşte böylece bir anda incelememizin ta en başına geri döneriz: Augustinusçu *distentio animi*'ye, kısacası bütün çözümlemelerimizi harekete geçiren uyumsuz uyumluluğa.[13]

"kimsenin bir başkasını ölümden kurtaramayacağı" sonucunu doğrurur [239-240]. Sonuç olarak Heidegger'e göre zamanın, ölümcül zamana, tarihsel zamana ve kozmik zamana bölünmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

12 Bkz. bu ciltte, s. 119-120

13 Yolculuğumuzun sonunda kendimizi Augustinusçu bir diyarda buluyorsak bu belki de zamansallık sorunsalı, Augustinus'a göre *animus*'tan, Husserl'e göre içsel bilince uğrayarak Heidegger'e göre *Dasein*'a geçerken referans çerçevesi kökten bir şekilde değişmediğindendir. Egzistansiyal olanın dağıtıcı [*distributif*] karakteri, altı daha önce çizilmiş olan "her defa", yine de kasten ontolojik olmayı isteyen bir çözümlemeye tortul bir öznelci tını dayatır. *Varlık ve Zaman*'ın ilk kısmının devamı gelmemiş kalmasının nedenlerinden biri kuşkusuz budur.

Kendine göre zamanın dışsallaştığı bu "kendi-nin-dışında"lık, zamansallığa dair çekirdek deneyimin canevinde, zamansallığın diğer iki düzeyine birliği parçalatan ayırma süreçlerinin hepsini yönecek kadar güçlü bir yapı meydana getirir. İster tarihsellik düzeyinde zamanın esnemesi söz konusu olsun, ister zamansallığa-içreklik düzeyinde zaman evrelerinin yayılımı söz konusu olsun, ilksel "kendi-nin-dışında"lık yıkıcı kariyerini, aynı düzeye getirilme yoluyla zamansallığa-içreklikten kaynaklandığı sanılan sıradan zaman kavramındaki zaferine kadar sürdürür. Kendisi de bir bozulma olan bu en son geçiş, Kaygı'nın zamansal özelliklerinin, *Dasein* dışındaki var olanların "dünyevi-tarihsel"[14] karakterinden onun sayesinde bahsedilebilen dünya-da-olma'nın bütününü gölgelemesiyle mümkün kılınır. Kronolojik zamanın "şimdi"lerinin karşılıklı dışsallığı sadece dereceli bir temsildir; en azından, haksız bir nesnelleştirme pahasına, ancak dağıtıp saçarak bir araya toplayan kökensel zamansallığın bu özelliğini açıklama meziyeti taşır.

Ama, onu içinden kemiren dağıtıp saçmanın gücüne *rağmen* zamansallığın bir araya topladığını nereden biliyoruz? Hiç sorulmamış bir soruyla, Kaygı'nın kendisi –Husserlci bilincin kökensel olarak kendisiyle bir kabul edildiğindeki gibi– bir *kolektif tekil* kabul edildiğinden dolayı mı?

Anlatının poetikası, tamlığın çeşitli görünüşlerinin bu aporisine nasıl yanıt verdi? Önce, kavramın ışığı bakımından tümüyle geçirgen ve mutlak bilginin sonsuz şimdisinde özetlenen tarihin bir bütünleştirilmesini gerçekleştirme düşüncesinin hevesine sert ama bedeli ağır bir reddedişle karşı çıktı. Ardından da kabul edilemez bu çözüm karşısına, beklentinin, geleneğin ve şimdinin gücünün üç boyutu arasında *kusursuz olmayan bir dolayım* kavramını koydu.

Kusursuz olmayan dolayım yoluyla bu bütünleşme öyleyse zamanın tamlığı aporisine upuygun düşer mi? Kanımca, tarih düşüncesini yönlendiren kusursuz olmayan dolayım ile zamansallığın çoğul birliği arasında iyi bir bağıntı gözlemlenebilir, şu takdirde: Hem bir kolektif tekil olarak alınan zamana yüklenen birliğin *çoğul* karakterini hem de beklenti ufku, gele-

14 Bkz. bu ciltte, s. 135

neksellik ve tarihsel şimdi arasındaki *kusursuz olmayan* denen dolayımın karakterini vurgulamak.

Bu bakımdan tarihsel düşüncenin, kararlı şekilde *pratik* bir kipte ve ortak bir tarihin *diyalojik* düzleminde, *spekülatif* kipte ve *monolojik* düzlemde yürütüldüğünü gördüğümüz fenomenolojik çözümlemeleri uyarlaması dikkat çekicidir. Onu göstermek üzere, tarihsel bilinç üzerine üç parçalı çözümlememizin başlıca aşamalarını yeniden ele alalım.

Serbest bir seçimle, *beklenti ufku* kavramıyla başlayarak bir bakıma, Heidegger tarafından Kaygı'nın bir yorumbilimsel fenomenolojisi çerçevesi içinde gerçekleştirilen önceliğin tersine çevrilmesini haklı çıkardık. Böylece, beklenti ufku ile kendinden-önce-olmak sıkı sıkıya örtüşür. Ama, daha önce belirttiğimiz çifte uyarlama sayesinde, beklenti birden uygulamanın bir yapısı olarak kavranır; tarihlerini yapmaya girişenler ve bizzat bu girişim tarafından üretilen kötülüklere uğrayanlar, eylemde bulunan varlıklardır. Dahası, bu tasarım, mensup olduğumuz tarihsel toplulukların geleceğine ve onun da ötesinde, tüm insanlığın belirlenmemiş geleceğine açılır. Beklenti ufku kavramı böylece, Heidegger'e göre ölüme-doğru-olmanın her öncelemeye dayattığı içsel kapanışa dayanan kendin-den-önce-olmak konusunu kesip atar.

Aynı yakınlık ve aynı karşıtlık, Heidegger'e göre olmuş-olmak ile bizim *geleneksellik* kavramımız arasında ayrım yapmaya imkân verir. Terk edilmişliğin monolojik bağlamı, tarih tarafından etkilenmiş olma –doruk noktasında– diyalojik bağlamında uyarlanır. Üstelik de terk edilmişliğin ıstıraplı yanı, tarihin etkisinin bilinci pratik kategorisinde uyarlanır. Çözümlemelerin ikisini de yöneten, aynı iz, miras ve borç kavramlarıdır. Ama, Heidegger en azından en ilksel [kökensel] zemin üstünde sadece kişinin kendisinden yine kendisine aktarılmayı anladığı halde, geleneksellik bir başkası bakımından temel olarak ödemek durumunda kalınan bir borcun ikrarını kapsar; aktarılan miraslar bunu esasen dil yoluyla, en genel olarak da grupta yürürlükte olan göstergelerin, simgelerin, normların deşifre edilmesine imkân veren kurallar hakkındaki

ortak inançların ve beklentilerin paylaşımının asgarisini içeren simgesel sistemler temeli üzerinde yapar.

Üçüncü bir karşılık gelme [mütekabiliyet] oyunu en sonunda, tarihsel bilinç yönünden *şimdinin gücü* karşılık geldiği şimdi-kılma düzeyinde ayırt edilmeye imkân tanır. Verili ve kullanılabilir şeylerin mevcudiyetine bağlanan bir alan ile, Nietzsche'yi izleyerek, tarih "avantajları" ve "sakıncaları" bakımından değerlendirilebildiği müddetçe yine de yaşamda kök salışının altını çizdiğimiz tarihsel şimdi arasında belirli bir yakınlık teşhis edilebilir. Ama, tarihsel bilincin zamansallık aporisine yanıtı, bir düzlemden diğerine uyarlamada en büyük farklılaşmayı burada gösterir. Bir yandan, bir inisiyatifin açık biçimde *pratik* karakteri tarihsel şimdi kavramına ilksel [kökensel] çarpıcılığını verir. İnisiyatif, doruk noktasında, eylemde bulunan bir öznenin yeterliliğini fiiliyata döken icra ediştir. O andan itibaren bir "çağa aykırı düşünce" haline gelen şey, bizzat inisiyatifin çağa aykırı yönleridir. Öyleyse, şimdi açık bir şekilde, onun zamandaki yansıması açısından sezilir. Diğer yandan, tarihsel şimdinin *diyalojik* karakteri zamanı hemen beraberce-yaşamak kategorisi altına yerleştirir: Schutz'un söz dağarcığını tekrar kullanırsak, inisiyatiflerin kaydolduğu yer, çağdaşların ortak dünyasıdır; onun kanıtlamasını, ancak, karşılıklı beklentilerin bir oyununu düzenleyen bir mukabele koşulu içinde ve sonunda da adalet fikri altına yerleştirilen bir toplumsal anlaşma koşulu içinde monadik özneyi bağlayan söz vermeyle yaptık.

O halde, tarihsel bilincin kusursuz olmayan dolayımı, zamansallığın çoğul birliğine çeşitli tarzlarda yanıt verir.

Geriye şunu demek kalır: O tarzların hangisi olursa olsun, tarihsel bilinç yönünden, farklılıklarının ötesinde zamanın üç *ek-stase*'ının *birliği* fikrine tekabül eder. *Varlık ve Zaman*'daki önemli bir konu, yanıta giden yol üstüne karşımıza çıkabilecektir: Çözümlemenin tarihsellik düzleminde açıkça ortaya çıkardığı *tekrarlama* veya daha doğrusu özetleme (*Wiederholung*) konusu. Geleceğin öncelenişinin, ahlaksal yalnızlığın tekrar ele alınışının ve "kendi zamanına" uyarlanan "göz atma"nın tek-

rarlama adı altında birliğini yeniden oluşturduğunu not ettik:[15] Heidegger "tekrarlama, açık aktarımdır, bir başka ifadeyle geçmişte de *Dasein* olan *Daisen*'ın olanaklarına dönüştür" der. Böylece önceleyen kararın, eskide kalmış geçmişe göre birincilliği öne sürülür. Ama, tekrarlamanın, kolektif *tekil* olarak düşünülen zamanın icaplarını tatmin ettiği kesin değildir. Önce, bu konunun ilksel (kökensel) zamansallığa, zamanın *ekstatik* "kendi-nin-dışında"lığıyla aynı düzeyde ayrılmış bölümde önerilmemesi çarpıcıdır; dahası, o konu, ölüme-doğru-olmak aracılığıyla o denli güçlü biçimde belirtilen önceleyen karar konusuna pek bir şey ilave etmez; son olarak da, zamanın üçüncü *ekstase*'ı olan şimdi-kılma kendisi için dikkate alındığı sırada, hiçbir rol oynamaz gibi görünür. Bu nedenle, farklı zamanların yalnızca aynı zamanın kısımları olduğu şeklindeki Kant'ın aksiyomu, zamansallığın yorumbilimsel fenomenolojisinde hiçbir yorum kazanmaz.

Tarihsel bilincin yanıtı, zamanın bir-oluşu aksiyomuyla karşılaşan *pratik* ve *diyalojik* kategori için özgün bir statü önermesi bakımından dikkate değerdir. Bu statü aynı zamanda yönetici bir idea olan bir sınır-idea statüsüdür. Bu idea, bir kolektif tekil olarak düşünülen tarih ideasıdır. Kant'a geri dönüş mü diyelim? Ama, bu birinci *Eleştiri*'nin Kant'ı değildir; sadece ikinci *Eleştiri*'nin, yani daha açık söylersek *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Kant'ıdır. Üstelik de Kant'a geri dönüş de Hegel'den zorunlu bir geçişle yapılabilir. Büyük tarihsel dolayımlar güzergâhında, ekonomi, hukuk, etik, din ve genel olarak kültür düzleminde kavramın dayanıklılığını, *Tin'in Fenomenolojisi*'nin ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin Hegel'inden öğrendik. Ama, bu büyük dolayımların, temaşanın sonsuz şimdisinde duran mutlak bir bilgide doruk noktasına varabildiğine artık inanmıyorsak, bizi oradan itibaren tarihsel dolayımların ufkunu hedefleyen Kantçı *idea*ya yeniden götüren yine de aynı mutlak bilgi matemidir.

15 Heidegger'e odaklanan bu notlar, Husserl'in çözümlemeleriyle başka bağıntıların araştırılmasını dışlamaz; örneğin, tutma ile geleneksellik arasında; kurmaca ile imgesel çeşitlemeler hakkındaki bölümümüzde bu yolu keşfettik (Bkz. bu ciltte, s. 221-226).

Tarihsel bilince ayrılmış uzun bölümümüzde, pratik ve ve diyalojik dolayımları eklemlemek dışında ne yaptık? Peki dolayımlardan, bir yönetici idea da olacak bir sınır-idea ufku altında değilse şayet, nasıl söz edebilecektik? Kılavuz ideanın bu hedefi, çözümlememiz boyunca çeşitli ifadelere büründü. Bunlardan ilki, aynı tarih sözcüğünün bir kolektif tekil anlamında belirmesiydi.[16] İnsanlığın epik bir kavranılışı burada önerilir: O olmaksızın ancak çeşitli insan türleri ve nihayet farklı ırklar olurdu. Tarihi bir olarak düşünmek, üç idea arasında bir denklik ortaya koymaktır: Bir zaman, bir insanlık, bir tarih. Tarih felsefesi denemelerinde Kant tarafından giriş yapılan kozmopolitik bakış açısının ön varsayımı işte bu temele dayanır. Ama Kant, kozmopolitik bakış açısından düşünülen bir tarih kavramını üç *Eleştiri* anıtıyla, muhtemelen *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin üçüncü kısmının başlığıyla bütünlemek için, ancak Hegel'den sonra kullanıma hazır olan kavramsal araçlara sahip değildi.

Bu tek bir tarih ve tek bir insanlık ideasının boş ve cılız bir aşkınsal olarak kalmadığına, beklenti ufku ve deneyim alanı üst-tarihsel kategorilerini, etik ve politik *ödev* iddiasının üstüne, beklenti ufku ile deneyim alanı arasındaki gerilimi hizipçiliğe dönmekten korunmuş olacağı şekilde yaslayacağına tanıklık ettik. Böyle olsun diye iki önermede bulunduk: Ütopik hayalgücünün her zaman belirlenmiş bir beklentiye dönüşmesi ve devralınan mirasların, donukluklarından kurtarılmış olması.[17] Bu ikinci istek, geleneksellik hakkındaki bütün çözümlememize egemen oldu; bir gelenekler yorumbilimi ile bir ideolojiler eleştirisi alternatiflerine hapsedilmeye kendimizi koyvermeyi reddettiysek bu kesinlikle bizzat eleştiriye somut bir dayanak sağlamak içindir;[18] hafızasız hiçbir umut-ilkesi öne sürmemeyi elden bırakmadık. Geçmişin falan mirasının, Max Weber tarafından "büyüsü bozulmuş dünya"[19] olarak

16 Bkz. bu ciltte, s. 174-176

17 Bkz. bu ciltte, s. 359-389-391

18 Bkz. bu ciltte, s. 376-378

19 M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

tanımlanan bir eleştiri-sonrası çağda hâlâ yeniden-yorumlanabildiğine inanmayı bıraksaydık eleştiri, her tarihsel dolayımın boş olduğu Hegel-öncesi alanına geri götürülmüş olacaktı. "Bir" insanlık ideasını ve "bir" tarih ideasını bir şekilde şematize eden öncelemeye duyulan ilgi, iletişimin önceki ve çağdaş uygulanışında, yani bizzat geleneğin içinde gömülü kalmış şu ya da bu öncelemelerle süreklilik halinde daha baştan somutlaştırılmış olarak kavranmalıdır.

Sonunda, yönetici ideanın ancak gelecek, geçmiş ve şimdi arasındaki kusursuz-olmayan dolayım ufku olarak anlam kazandığı tezine ilişkin metnimizdeki son bir filizlenişi hatırlatıyorum: Bu, şimdiyi inisiyatif olarak ele alışımızla ilgilidir. İnisiyatif gerçekten de, kopuş olarak yaşantılanan bir şimdinin çağa aykırı tek yansımasında özetlenmez; beklentiyle hafıza arasındaki alış-verişlerin bütün formlarını içerir.[20] Bu alış-verişler, kolektif pratik düzleminde, Heideggerci "tekrar"a en uygun yanıtı oluşturur. Şimdinin bu özetleme gücü bize, en iyi örneğini söz verme ediminde bulur görünür; kişisel bağlanma, kişiler arası güven ve de kendisi diyalojik olan bağlantıya bir kamusal alanın kozmopolitik boyutunu veren toplumsal antlaşma söz verme ediminde karışım halindedir.

Beklenti, geleneksellik, inisiyatif arasındaki kusursuz-olmayan dolayımın gerektirdiği tek bir tarih ufkunun –ki bu da tek bir zaman aksiyomuna yanıt verir ve karşılık gelir– çeşitli tazları böyledir.

Bu, zamanın *ek-stase*'larının çoğul birliğiyle tarihsel bilincin kusursuz-olmayan dolayımı arasındaki bu yeterli bağıntının hâlâ anlatının lehine kaydedilebildiğini söylemek midir? Bundan iki nedenle kuşku duyulabilir.

İlkin, söylemsel "tür" anlamında alınan anlatı, bir aynı olay akışı için olayörgüleri çok sayıda olduğu ölçüde ve onlar hiçbir zaman parçalı zamansallıklar olarak eklemlenmedikçe ortak tarih düşüncesine upuygun bir dolayım sunmaz. Tarihsel anlatıyla kurmaca anlatı arasındaki eşitsizlik onların birbiriyle kesişmesi yoluyla aşılmış olsa bile, bizim daha önce anlatısal özdeşlik diye adlandırdığımız şeyi asla üretmez.

20 Bkz. bu ciltte, s. 385-387.

Keza, anlatısal özdeşlik bir kişinin ya da bir karakterin anlatısal özdeşliği olarak, hatta yarı-karakterler dizisine yükseltilmeye yaraşan tikel/özel kolektif varlıkların anlatısal özdeşliği olarak kalır. Olayörgüsü kavramı böylece, zamanın yeniden-biçimlen[dirilişlinde, kolektif tekil yararına çoğulun tarafını tutar. "Bir" insanlık ideası ile "bir" tarih ideasını eşitlemeye muktedir, bütün olayörgülerinin olayörgüsü yoktur.[21]

Stricto sensu anlatı ile zamanın çoğul birliği arasındaki upuygun-olmayışın ikinci bir türü, bizzat yazınsal anlatı kategorisinin tarih düşüncesine upuygun-olmayışından çıkar. Beklenti ufkunu, geçmiş gelenekleri ve şimdinin gücünü karakterize etmek için, gerek sözlü gerekse yazılı anlatısal tür anlamında anlatısal kategorileri açık açık kullanmadığımız da bir olgudur. O halde, tarihsel düşüncenin bizi anlatının sınırlarından çıkarıp çıkarmadığı haklı olarak sorulabilir.

İki yanıt mümkündür: İlkin, tarihsel düşüncenin –anlatısal haliyle olmaksızın–, öncelikli dolayımı olacağı anlatının söylemsel türüne özel bir yakınlığı bulunduğu gözlemlenebilir. Anlatının bu aracılık [dolayımlayıcılık] rolü, geleneklerin aktarılması söz konusu olduğunda apaçıktır.[22] Buna karşılık,

21 Her ne kadar, burada hesaba katılmayan bir başka düzendeki bir düşünce, bir tarih teolojisi düşüncesi Tekvin'i Vahiy'e bağlamayı öneriyorsa da, söz konusu düşünce her şeyin Başlangıcı ile Sonunu bir ilişkiye soktuğu bütün olayörgüleştirmelerin olayörgüleştirilişini kesinlikle meydana getirmez. Kadim Hıristiyan Kilise imanının itiraf edilişiyle tarihin ekseni kabul edilen olayı anlatmak için dört İncil'e sahip olma olgusu, teolojik düşünceye, kendisini tek-anlamlı bir süper-olayörgüsü üzerine inşa etmesini yasaklamaya yeter.

22 Anlatısal özdeşlik kavramı konusunda daha önce anılan kadim İsrail'in durumu, özel olarak çarpıcıdır: Von Rad böylece, *Théologie de l'Ancien Testament* (*Die Theologie der geschichlichen Ueberlieferungen Israels*, Münih, G. Keiser, 1957, Fr. çev: *la Théologie des traditions historique d'Israël*, Labor et Fides, 1963) başlıklı yapıtının son cildini, Yehova'nın kitabında ilk boyutlarına, ilk yapısına, ilk kenar çizgilerine kavuşan süren bir anlatıdaki çeşitli kaynaklardan gelen anlatıların gelişen bütünleşmesiyle oluşturulan "geleneklerin teolojisi"ne adayabildi; öykülemeyi, Tesniye'den çıkan tarihte görüldüğü gibi, Davut monarşisinin kuruluşunun ötesine uzatan başka anlatıların katılmaya geldiği bu ilk nüvedir. Kadim İsrail'in durumu, öncelikle öykülenen medyumun, halk ile onun Tanrı'sı arasındaki bir bağlılık ilişkisine dayanan imanın itiraf edilişinin ana taşıyıcısı olduğunu açığa vurması ölçüsünde bizim konumuzu ilgilendirir. Durum, bir başka bakımdan da ilginçtir: Gerçekten de, geleneklerin bu teolojisinin anlatısal olmayan bölümler, İbranî İncil'in bu kısmını esas itibariyle bir kılavuz, bir *tora* kılan yasalar

beklenti ufkuyla anlatı arasındaki bağ daha az doğrudandır. Yine de yok değildir: Geleceğin öncelenişleri gerçekten de anlatı sesinin sahip olduğu, zamanın hangi noktasına olursa olsun (çünkü anlatı sesi için o nokta bir yarı-şimdi haline gelir) yerleşme ve bu gözlemcinin üstünde, şimdimizin geleceğini yarı-geçmiş olarak kavrama dikkat çekici özelliği sayesinde öncelenen geriye bakışlar olarak kabul edilebilir. Bu yarı-şimdiye böylece, anlatı sesinin –*Zaman ve Anlatı III*'te[23] ele aldığımız yazın kuramı kategorisi– geçmişi olan bir anlatısal geçmiş yüklenir. Kâhinlik [peygamberlik, Fr. *prophétie*] bu yapıyı doğrular: Kâhin yakın geleceği ve onun tehlike bulutlarının şimdinin üzerine çöktüğünü görür ve şimdinin, gelecek yıkımına doğru hızlı adımlarla ilerleyişini, şimdiden vuku bulmuş bir şey gibi anlatır. Kâhinlikten, mükemmel bir şehir-devletin betimlenişini, ona geçiş sağlayan adımı önceleyen bir anlatıyla birleştiren ütopyaya yanaşılabilir. Dahası, bu öyküleme çoğunlukla, yeniliğin renklerine boyanan geleneksel anlatılardan ödünç alınan şeyler taşır.[24] Böylece gelecek ancak, canlı şimdiyi gelecekteki geçmişe dönüştüren, öncelenen falan anlatının yardımıyla temsil edilebilir gibi görünür: Bu şimdi, bir gün anlatılacak olan bir tarihin başı olacaktır.

Ne var ki anlatısal tür olarak kavranan öyküleme kategorisinin bu esnemesi, onun bakımından anlatının ikinci dereceden bir dolayımdan daha fazlası olamadığı aynı ufuk projeksiyonu kavramını zora sokmaksızın kötüye kullanılmış olmayacaktır.

İtiraza daha yerinde ikinci bir yanıt oluşturulabilir:

içerdiği itirazında bulunulabilecektir; bu itiraza, sonradan simgesel Musa figürüne aktarılan bir yığın yasa koymanın, geleneklerin teolojisiyle, kendisi de yasa koyucu bir unsurun anlatısallaştırılması pahasına bütünleştirildiği yanıtı verilebilir; yasanın ihsan edilişi, öykülenmeye ve büyük anlatıyla bütünleştirilmeye değer bir olay düzeyine çıkarılır. O halde, gelenek ile öyküleme arasında bir denklik kurmak görece kolaydır. Anlatısal olan ile olmayan arasındaki uyumluluğa gelince, buna zamanın üçüncü aporisi çerçevesinde tekrar döneceğiz. Bkz. P. Ricœur, "Temps biblique", *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo*, Marco M. Olevetti (ed.), *Archivio di Filosofia*, Padue, CEDAM, 1985, s. 23-35.

23 *Zaman ve Anlatı III*, s. 163

24 Örneğin Babil sürgününden sağ kalan Yahudiler yeni zaman vizyonlarını yeni bir "çıkış"ın [*exode*], yeni bir Siyon'un, yeni bir Davutvari krallığın özellikleri altında, geleceğe yansıtırlar.

Anlatısallık kavramı, söylemsel türün onu kodladığından daha geniş bir anlamda alınabilir. İcra edişlerin zincirleme bir dizisinden oluşan bir eylem güzergâhı çizmek için bir anlatı programından bahsedilebilir. Bu, programlardan, anlatıcı güzergâhlardan veya şemalardan sıkça bahsedilen anlatı göstergebilimine ve söz edimleri psiko-sosyolojisine uyarlanan anlamdır.[25] Bu anlatısal şemalar, onlara uygun bir söylemsel denklik sağlayan olağan anlamıyla anlatısal türlerin altında yatan şeyler sayılabilir. Anlatısal şemayı anlatısal türe bağlayan, eylemin stratejik eklemlenişinin ihtiyat olarak tuttuğu, öykülemedeki sanallıktır [*virtualité*]. Anlatısal olanın iki anlamı arasındaki bu yakınlık, *öykülenebilir* olanı öykülenenden ayırarak ifade edilebilecektir. Tarih düşüncesinin beklenti ufku, geleneklerin aktarılması ve şimdinin gücü arasında gerçekleştiriği dolayımla eşkapsamlı kabul edilebilen, söylemsel tür anlamında, anlatıdan ziyade öykülenebilir olandır.

Sonuç olarak anlatısallığın, zamansallığın ikinci aporisine, ilk aporisine verdiği kadar upuygun bir yanıt sunmadığı söylenebilir. Bu upuygun-olmayış, takip eden iki düsturu gözden kaçırmazsak, bir başarısızlık olarak algılanmayacaktır. İlk düstur: Anlatısallığın zamanın aporilerine yanıtı onları çözmekten fazla, onları çalıştırmaktan, üretken kılmaktan oluşur. İkinci düstur: Hangisi olursa olsun bir kuram en yüksek ifadesine, geçerliliğinin doğrulandığı alanın keşfi, onun geçerlilik alanını belirleyen sınırların tanınmasında tamamlandığında erişir. Bu Kant'tan öğrendiğimiz büyük derstir.

Buna rağmen, ikinci düsturumuz tüm anlamını ancak üçüncü antinomi vesilesiyle elde eder.

25 Bu, Greimas tarafından, onun anlatı göstergebiliminde tekrar ele alınan anlamdır. Yakın bir anlamda, Claude Chabrol, yayımlanmamış doktara tezi *Eléments de psycho-sociologie du langage*'da anlatısal şemalar terimi hakkında, aynı zamanda hem etkileşimler hem de karşılıklı sözler olan ve yükleyiciler [*commissifs*] ve yönlendiriciler [*directifs*] türünde dilsel edimlerde uygun bir anlatım bulan İhsan [bağış], Öfke, Değiş-tokuş vb. karmaşık edimlerle gerçekleştirilen güzergâhları belirtir. Cinsler kategorileştirmesi dışında, bir başka kategorileştirme böylece bu anlatısal şemalara uygulanabilir.

3. *Zamanın anlaşılmazlığı aporisi ve anlatının sınırları*

Yaptığın bu yeniden okuma burada zaman hakkındaki derin düşünme ediminin sadece fenomenoloji ve kozmoloji arasında gerçekleşen yol çatalını geçersiz kılmaya muktedir olmamasından ve de gelecek, olmuş-olan ve şimdi arasındaki değiş-tokuşlar çevresinde yapılan ve bozulan tamlığa bir anlam verme güçlüğünden mustarip olmadığı, aslında *zamanı* sahiden *düşünmemekten* mustarip olduğu noktasına varıyor. Bu apori, çözümlemelerimizde hiçbir özel serimlemenin ona tahsis edilmediği oranda dağınık kaldı: Düşünce çalışması konusunun ağırlığı altında pes eder göründüğü zaman, apori gerçek anlamıyla ortaya çıkar. Onu kurmaya yönelik her girişimden kaçan zamanın kendini, kurma çalışması tarafından ön-varsayılan daima ve en baştan kurucu bir düzene ait olarak sergilediği anda apori birden belirir. Bu, anlaşılmazlık sözcüğünün dile getirdiği şeydir: Kötülüğün açıklanmaya direnen bir kökeni üzerinde tökezlediği sırada Kant'ın sözcüğüdür. Yanlış yorumlama tehlikesinin en fazla olduğu yer de burasıdır. Gerçekte böylece başarısızlığa düşen, terimin bütün kabullerinde düşünce değil, düşüncemizi *kendini anlamın efendisi olarak ortaya koymaya* götüren itilim veya daha daha doğrusu *hubris*'tir. Düşünce bu başarısızlıkla sadece kötülük muamması vesilesiyle değil, efendilik isteğimizden kaçan zamanın, anlamın hakiki efendisi olan şey yanında şu veya bu tarzda belirdiğinde de karşılaşır.

Zaman üzerine bütün refleksiyonlarımıza sızan bu aporiye, poetikanın köşesinden gelen, anlatısallğın kendi dışında ve kendinde karşılaştığı sınırların itirafı yanıt verecek: Bu sınırlar, zamanı yeniden-biçimlendiren sözün gücünü anlatının da tüketmediğine tanıklık edecek.

Refleksiyonumuza kılavuzluk eden zaman anlayışları arasında bir kısmı kavramın tamamen hâkim olmadığı arkaizmlerin damgasını taşır; diğer kısmı ise beklenen şekilde, onların düşüncesinde olduğu haliyle kabul etmeyi reddettikleri *hermetizmlere* doğru döner; ama söz konusu hermetizmler onların düşüncesine, zamanı daima ve ta baştan ön-varsayılan temel konumuna koyan geri dönüşü dayatır.

İlk kısma, *Zaman ve Anlatı* I'deki ilk adımlarımıza, sonra da zaman aporimizin başlangıcına kılavuzluk eden iki düşünür dahildir. *Aristoteles*'in ve *Augustinus*'un burada sadece ilk fenomenolog ve ilk kozmolog olarak değil, farklı kaynaklardan –Yunan kaynağı ve İncil kaynağı– çıkan ve sonradan suları Batı düşüncesinde birbirine karışmış olan iki arkaik akımın taraftarları olarak da görünmesi şaşırtıcıdır.

Arkaizmin *Aristoteles*'teki tezahürü bana "zamanın içinde olmak" ifadesinin yorumlanmasında en kolay kıstas alınacak şey gibi görünüyor. Zaman üzerine düşüncenin bütün tarihini kateden bu ifade iki yoruma izin verir: İlkine göre, "içinde", zamanın bir "şimdi" dizisi olarak, yani noktasal anlar olarak temsil edilmesine meydan veren belirli bir düşünce bozukluğunu ifade eder; burada benim için önem taşıyan ikincisine göre, "içinde", onun anlamını sınırlandırmaya, yani kuşatmaya heveslenen düşünce bakımından zamanın mevcudiyetinin kendisini ifade eder. "İçinde"nin bu iki yorumlanma hattı, Aristoteles'in, zamanda olan şeylerin *zaman tarafından kuşatıldığı* yönündeki muammalı iddiasında birbirine karışır.[26] Kesinlikle, Victor Goldschmidt'in altını çizdiği gibi, Aristoteles'in "zamanın içinde olmak" ifadesine verdiği yorum, "'hareket miktarı'nın anlamına açıklık getirmeyi sürdürür". Gerçekten de Aristoteles "zamanın harekette miktar olması bakımından varlıklar zamandadır" der: "Eğer bu böyleyse, varlıklar zaman tarafından [miktar içinde olan şeyin yer tarafından kuşatıldığı] şekilde kuşatılır ve bir yerde olan şey yer tarafından kuşatılır". Sadece ifadenin tuhaflığına şaşılabilir: Miktar tarafından kuşatılmak. Aristoteles gerçekten de birkaç satır sonra bilgi vermeye başlar: "Zamanda olan her şey zaman tarafından kuşatılmıştır ... [ve] bir şekilde zamanın eyleminden etkilenir." Bu son açıklamanın eklenmesi, yorumunu, zaman hakkındaki eski bir sözden alır: "Bundan dolayıdır ki zamanın tükettiğini, her şeyin zamanla (*hupo*) yaşlandığını, zamanın bizi unutkan kıldığını, ama bizi ne eğittiğini ne de genç ve güzel kıldığını söylemek âdettendir..." Bu tür

26 Bkz. Bu ciltte s. 31-33.

ifadelerin anlam zenginliği, Aristoteles'in onlara verdiği açıklamada gözden kaçmaz: "Zira, zaman kendiliğinden, daha çok bir bozuluş nedenidir: Hareket miktarı olduğundan, hareket de var olan şeyi iptal eder." Kendi yorumumuzu, o sırada askıda kalan bir açıklamayla sonuçlandırdık: Bozan değişim –unutuş, ihtiyarlama, ölüm– ile sadece geçip giden zaman arasındaki bir gizli anlaşmanın eski bilgelik tarafından farkına varılmış gibi göründüğünü söylüyorduk.[27]

Aristoteles'in metninin işaret ettiği arkaizm yönünde ilerleyerek –ne yazık ki sadece bir tek uzun not[28] ayırabildiğimiz– *Timaios*'un "felsefi masalı" ile karşılaşıyoruz. "Sonsuzluğun belirli bir hareketli taklidi"nde, düşünceyi soru konusu yapan sadece zamana böylece verilen kolektif tekil karakteri değildir; aynı zamanda kesinlikle, bu temanın felsefi bir *masala* ait oluşudur; zamanın doğuşu ancak mitin felsefi bir yeniden ele alınışında dile gelebilir: "Gök ile birlikte doğmuş" olma, ancak simgesel olarak söylenebilir. Öyle bir felsefi düşüncenin de başlı başına, Aynı ile Başka çemberinin bölünmelerini ve karışımlarını, iç içe geçişlerini yöneten yüksek biçimde diyalektik işlemleri *içerdiği* söylenebilir. Ve özellikle de sadece bir felsefi masal zamanın doğuşunu, tastamam aynı zamanda hem hareket eden hem de kendi kendini düşünen bir dünya ruhunun temsilini büyük bir çabayla hazırlayarak, psiko-loji ile kozmo-loji arasındaki ayrımın ötesinde konumlandırabilir. Zaman, hiperkozmolojik olduğu kadar hiper-psikolojik de olan bu "refleksiyon" ile akrabadır.[29]

Ne kronolojik ne de kültürel bakımdan "en eski" olmaksızın, felsefeye içsel kalan arkaizm yönünde geriye çekilmeye o andan itibaren nasıl uygun değilse, felsefeye *içsel* arkaizm olarak kalır: Bu, Sokrates öncesi üç büyük düşünürün,

27 Bkz. Bu cildin 28. sayfası, 14. dipnot. Bir anlam dipsiz kuyusu üzerine bu açılma, o da Aristoteles yorumumuz (s. 28) yoluyla rastlanılan bu diğer açılmayla buluşur: Hareketin, olduğu durumuyla gücüllük halinde olan şeyin entelekyası olarak tanımlanışının (*Fizik*, II, 201 a 10-11) üstesinden gelinemez karanlıklığı.

28 Bkz. bu cildin 29. sayfası, 16. dipnot.

29 Bu bakımdan, *Timaios*'un felsefi tablosunun bizi geri götürdüğü "zamanda olmak" ifadesi yörüngesinde atılan daha varoluşsal bir turun incelemelerine gönderme yapıyorum.

Parmenides'in, Herakleitos'un, Anaksimandros'un arkaizmi midir? Muhakkak ki soruşturmamızın bu geç anında Sokrates öncesi dönemdeki zaman dosyasını açmak söz konusu değildir.[30] Burada, sadece, kuşkusuz ki bugün ilk ve özgün içeriğine göre tekrar edilebilir olmayan bu arkaik düşünmenin anlamı oluşuracak herhangi bir aşkınsal özne iddiasının yaygınlığının kalkacağı bir bölgeye işaret ettiği söylenmeli. Bu düşünme sadece yine *ortaya koyabileceğimiz* bütün ön varsayımların olanağının koşulu olan bir *arkhè*'nin yakınında oluşturulduğu için arkaiktir. Yalnızca, kendini arkaik kılan bir düşünce, sesi, onun ötekisi olan kozmoloji kadar fenomenoloji için de anlaşılamaz kalan bu zamandan yalıtılmış tanık olarak duran Anaksimandros'un deyişi anlaşılabilir: "Ve varolanların ondan doğduğu bu şeyler de varolanların onlar yönünde zorunlulukla tahribat gördüğü şeylerdir; zira, birileri bakımından diğerleri, zamanın tayin edişine göre (*kata tou khronou taxin*) adaleti ve intikamı gerçekleştirir."[31]

Sokrates öncesi isimlerin arkaizmi, felsefenin, kendi *arkhè* kavramlarını tanrıların soykütüklerine göre mitsel başlangıçtan ayırmış olan ilk filozoflara geri döndüğünde tekrarladığının kendi *arkhè*'si olması bakımından, felsefeye içseldir. *Arkhè* ideasının canevinde gerçekleştirilen bu kopuş, Yunan felsefesinin, bir kaydırma halinde ikinci bir arkaizmi, yani ilk arkaizmin onunla kesintiye uğradığı mitsel arkaizmi miras almasını engellemedi. Kendimizi buna dahil etmekten her zaman sakındık.[32] Bununla birlikte, onu tamamen bilmezden de gelemeyiz, zira anlaşılamayan zamanın görünüşüne göre ihmale gelmez birtakım figürler, bu temel üzerinde yüzeye çıkar. Ben bütün bu figürlerden sadece, daha önce andığımız, her şeyin zaman

30 Clémence Ramnoux, "La notion d'Archaïsme en philosophie", *Etudes présocratiques*, Paris, Klicksieck, 1970.

31 Diels Kranz, *Die Fragmante der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsch Verlagsbuchhandlung, 1952, fragman: B 1.

32 Mircea Eliade'da (*Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949) bizim zamanımız ile *in illo tempore* süregelen kurucu öğeler arasındaki bu ilişkilerin bir tipolojisi –kaynakların [kökenlerin] zamanları ile gündelik zaman arasındaki antinomik bağlantılardan ileri gelen "tarihin terörü" üstüne yapılan özel bir vurguyla birlikte– görülecektir.

tarafından kuşatılması temasının üstüne aşılandığı simgesel şemayı sunuyor görünen figürü tekrar ele alacağım. *Mythe et Pensée chez les Grecs*'te[33] Jean-Pierre Vernant, Hesiodos'ta, Homeros'ta ve Aiskhylos'ta –yani Yunan nazım sanatının üç büyük türünde: Tanrıların doğuşu, destan ve tragedya– *Khronos* ile evreni yorulmak bilmeyen akışıyla sarıp sarmalayan *Okeanos* arasındaki yakınlaşmayı kerteriz aldı. Zamanı bir çember sayan komşu mitsel figürlere gelince, onlara bağlanmış olan anlamların çelişmesi bizim için en büyük önemi haizdir: Gerek bu temel zamana atfedilen birlik ve süreklilik, sabit olmayışın, tahribatın ve ölümün bir unsuru gibi duyumsanan insanın zamanını kökten bir şekilde inkâr eder; gerek büyük zaman, mevsimlerin birbirinin yerini almasının, nesiller silsilesinin, bayramların periyodik dönümünün uyumlu bir şekilde bütünleşmiş bulunduğu kozmosun çevrimsel düzenini ifade eder; gerekse tanrısal *aion*, Hint'teki ve Budizm'deki pek çok düşüncede görüldüğü gibi acımasız doğum döngüsünden başlayarak ortaya çıkan aynı çember imgesinden ayrılır; *aion*'un sürekliliği sonsuza dek hareketsiz bir özdeşliğin/kimliğin sürekliliği haline gelir. Burada, Parmenides'in ve Herakleitos'un etrafında Platon'un *Timaios*'una ulaşıyoruz.

Aristoteles'in aynı anda hem açıkça uzak hem de gizlice yakın olduğu arkaik çifte temele sanki içten içe yapılan bu özendirmede iki nokta bizim için önem taşır: Bir yandan, bu çifte arkaizmin, kavram çalışmasına vurduğu *anlaşılamaz* damgası; diğer yandan, figürasyonların *çok-biçimliliği* ve onların etrafında zamanın bir ötesinin temsiline bağlı insan zamanı tahminleri. İkinci özellik kuşkusuz ki sadece ilkinin bir bağlaşığıdır, zira temsil-edilemez olan, öyle görünüyor ki kendini sadece sırayla öne çıkan kısmi temsillerde, bizzat zamansal deneyimin psikolojik ve sosyolojik görünümlerinde çeşitlenmeleriyle ilişkisinde kendini yansıtabilir.[34]

O halde, sıradan olmayan bir anlam "zamanın içinde

33 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, *age*, s. 99.

34 Eski Yunan insanının organize zihinsel etkinliğini tarihsel bir psikolojide yeniden kurmayı hedefleyen (*age*, s. 5) Jean-Pierre Vernant'ın çözümlemelerine (*age*, s. 99-107) kılavuzluk eden, bu bağıntıdır.

olmak" ifadesine Aristoteles'in veya Platon'un düşüncesine bağlanabiliyorsa bunu, bu çifte arkaizmin canlanışlarına borçludur.

Ama, Batı düşüncesinin iki arkaizmi vardır: Yunan ve İbranî. Nasıl ki ilkinin sesini Aristoteles'in *Fizik*'inin arka-planında işittiysek, ikincisinin sesini de Augustinus'un fenomenolojisinin arka-planında duyabiliriz.

İtiraflar'ın XI. kitabında, orada yeni-Platoncu felsefeyle güçlü bir şekilde damgalanmış teolojik bir düşüncenin dile getirilmesi ölçüsünde, arkaizmden kesinlikle söz edilemez. Bununla birlikte, arkaizme doğru işaret eden, zaman ile, zaman kavramının araştırılmasını tam anlamıyla kuşatan sonsuzluk arasındaki karşıtlıktır.[35] Bu karşıtlıkta da, her biri kendi tarzında zamanı kendisinin ötesine taşıyan üç konu bütünlüğü seçip ayırdık. Öncelikle Augustinus bizim sözlerimiz geçip gittiğinde kaim olan *Söz*'ün [*Verbe*] sonsuzluğunu, bir *övgü* tininde kutsar; kaim olma [*l'immutabilité*] böylece, gelip geçiciliğin işaretiyle damgalanmış bir zamansal deneyim bakımından sınır-idea rolü oynar: "Hep kalıcı" sonsuzluktur, asla kalıcı olmayan da yaratılmış şeyler.[36] Ne geleceği ne de geçmişi olan bir şimdiyi düşünmek, tersine bir şekilde, bizzat zamanı bu dopdoluluğa oranla noksanlık olarak, kısacası yoklukla [hiçlikle] çevrelenmiş olarak düşünmektir. Sonra, Augustinusçu ruhun kendisini kalıcı sonsuzluk ufku altında "eşitsizlik diyarı"na sürgün edilmiş bulması, *şikâyet* kipindedir. Parçalanmış ruhun bu sızlanmaları burada aynı anda hem basit mahlûkun hem de günahkârın sızlanmalarıdır. Hıristiyan bilinç böylece kültürel sınırları aşan ve sonlunun hüznünün ezgisini minör kipte seslendiren büyük ağıtı hesaba katar. Son olarak da Augustinusçu ruh, daima daha az "uzatılmış" ve daima daha fazla "sıkıştırılmış" zamansallaşma düzeylerini –ki bu düzeyler sonsuzluğun, zamansal deneyimi

35 Bkz. *Zaman ve Anlatı I*, s. 55-68

36 Augustinus atıflarını hatırlatırım: "Sonsuzlukta hiçbir şey geçip gitmez; hiçbir zaman [*aucun temps*] tümüyle şimdi olmadığı halde sonsuzlukta her şey tümüyle şimdidir" (*Confessions, 11*, 13). Ve yine: "Senelerin ne gider ne de gelir; onlar eşzamanlı olarak kaimdir (*simul stant*)" (*age 13*, 16). Hangi terimin olumlu, hangisinin olumsuz olduğunu bilme sorunu için, *Zaman ve Anlatı I*'in 59. sayfasındaki 29. dipnota gönderme yapıyorum.

düzeyler halinde hiyerarşik kılmak ve böylece onu yürürlükten kaldırmaktan ziyade derinleştirmek için içeriden çalışabildiğine tanıklık eden– bir *umut* hamlesinde aşar.

Nasıl ki Platon'un ve Aristoteles'in düşüncesinin arka-planındaki çifte arkaizmin, yani klasik felsefe "içinde" ve "tarafından" sürdürülen erken dönem Sokratesçilerin arkaizmi ile mitsel düşüncenin "reddedilen", ama felsefi düşünce tarafından hiç de yürürlükten kaldırılmayan arkaizminin derinliklerini bize fark ettirdiyse, aynı şekilde sonsuzluk ve zaman üzerine Augustinusçu spekülasyona eşlik eden övgünün, şikâyetin, umudun arkasındaki özellikle İbranî sözü de işitmemiz gerekir. Bu sözün yorumlanması, sonsuzluğu sabit bir şimdinin kalıcılığına indirgemeye katiyen imkân vermeyen bir anlam çeşitliliği sergiler. Aziz Augustinus'un düşüncesi ile, onun kendi arkaizmini oluşturan İbranî düşünce arasındaki düzey farklılığının üstü, *Çıkış*'ın (3:14a) ünlü *éhyéh asher éhyéh*'inin Yunancaya, ardından da Latinceye çevirisiyle örtülür. Bugün onu şöyle okuruz: "Kimsem oyum". İbranî mesajın bu ontolojik kılınışı lehine, Helenleştirilmeye karşı koyan sonsuzluğun alabileceği bütün anlam değerlerini gölgeliyoruz. Böylece, modern dillerimizdeki en iyi dengi "sadakat" olacak önemli anlam değerini kaçırıyoruz; Yahve'nin sonsuzluğu, her şeyden önce, halkının tarihine eşlik eden, Karşılıklı-Bağlanmanın [*Alliance*] Tanrı'sının sadakatidir.[37]

Tekvîn 1:1'e göre "başlangıç"a gelince, Helenleştiren spekülasyon, anlamı öncelikle "altı gün"ün ("tarih dışı") tarihi –aşama aşama yaratıkların [mahlûkatın] ayarlanmış bir düzenini kuran, yedinci "günün" ise, kült ve övgü yoluyla bir ilk Şabbat'ta, yaratıcının ve yaratılmışın bir arada kutlanmasına ayrıldığı, telaffuz edilmiş bir dizi söz ediminin ritmini verdiği "tarih"in– dışında sabitlemeye çalışmamalıdır; *Tekvîn* 1:1'in "başlangıç"ı *Tekvîn* 12:1'de İbrahim'in seçilmesinin oluşturdu-

37 *Çıkış* 3:14, onun peşinden gelen beyan hesaba katılmaksızın tefsir edilemez: "Ve ekledi: 'İşte İsrail oğullarına hitap edeceğin sözler: 'ben-im' size kendimi gönderen'". Tanrı Musa'ya tekrar dedi ki: "İsrail oğullarına şöyle konuşacaksın: Yahve, babalarınızın Tanrısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakub'un Tanrısı beni size gönderdi. Beni gelecek nesillerin onunla anacağı, her zaman taşıyacağım ad" (*Çıkış* 3:14b-15).

ğu bu diğer başlangıçtan ayrılmış da olmayacaktır; *Tekvîn* 1:11 böylece, kendi zamanıyla birlikte, seçimin tarihine büyük bir önsöz tarzında açılıp serilir. Sırası gelince, önderlerin destanı da Mısır'dan çıkışın, yasanın ihsan edilmesinin, çölü geçmenin ve Kenan'a varışın tarihine önsöz vazifesi görür; bu bakımdan Çıkış, tarih için üretken bir olay, yani bir başlangıç oluşturur, ama *Tekvîn* 1:1'den ve *Tekvîn* 12:1'den başka bir anlamda; ve bütün bu başlangıçlar, onda bir sadakat köklendiği oranda sonsuzluğu dile getirir. Onlara göre Tanrı'nın "asırlar kere asırlarca", "daima yaşadığı" metinler yok değildir; "sonsuzdan sonsuza sen Tanrı'sın", *Mezmurlar* 90:2'de okunur. Ama, özellikle ilahiler ve bilgelik edebiyatından ödünç alınmış bu metinler, en azından bizim biraz yukarıda katettiğimiz arkaik ve mitsel Yunan alanındaki kadar engin bir yayılma alanı yaratır. Şikâyeti ve övgüyü biriktiren bu tür metinler, Tanrı'nın sonsuzluğunu, insan yaşamının geçici karakteriyle abartmadan karşı karşıya getirir: "Senin nazarında bin yıl, bir gecelik uyku misali, bir defa akıp geçen dündeki gün gibidir" (*Mezmurlar*, 90:4). Diğer bazı metinler açık yüreklilikle şikâyet tarafına meyleder: "Benim günlerim kısalan günler gibi... Sen, Yahve, sonsuzluğa çalım satarsın" (*Mezmurlar*, 102: 12 vd.). Minik bir vurgu farklılığı, şikâyeti övgüye çevirmeye yeter. "Bir ses buyurur: 'Haykır!' ve ben yanıt verdim: 'Neyi haykırayım?' 'Her ten bitki gibidir/ ve onun kırılganlığı kır çiçeklerininkine benzer./ Bitki kurur, çiçek solar/ Yahve'nin soluğu üzerlerinden geçtiğinde./ (Evet, halk bitkidir.) Bitki kurur, çiçek solar/ ama Tanrı'nın sözü hep kaimdir' (*İşaya* 40, ayetler 6-8; bu beyan, ikinci İşaya'ya atfedilen İsrail'in tesellisi kitabını açar). Bu, insan yaşamının kaçınılmaz zamanlarca (evlat sahibi olma zamanı, ölme zamanı, vb.) ve aynı olayların dur durak bilmez bir dönüşüyle ("olmuş olan, olacak olan, olan tekrar olacak") yönetildiğini gören Kohele bahislerinde hâkim olandan bambaşka bir neşelilik halidir. Bu tipik ton farklılığı esasen spekülatif ve felsefi olmayan bir düşünceyle –sonsuzluğun, tarihi, tarihin içinde ortasında transandanssallaştırdığı düşüncesiyle– uyuşur.[38]

38 Telaffuz edilemeyen YHWH adı tarih-üstü olanın ve tarihe-içrek olanın ortak kaçış noktasını belirtir. Ölçülüp biçilmiş imajların yasaklanmasının eşliğinde

Bu kısa ufuk turu, Augustinus'a göre sonsuz şimdinin *nunc stans*'ında kendini gösterdiği oranda gizleyen anlam zenginliğinden kuşkulandırmaya yeter.

Kendilerine özgü arkaizmin taraftarı olan düşünürler ile hermetizme yaslanan düşünürler arasındaki orta noktada konumlanan *Kant* ilk bakışta bütünüyle yansız bir figürü temsil eder. Zamanın son tahlilde *anlaşılamaz* olduğu fikri *Eleştiri*'ye tamamen yabancı görünür. Zaman kavramının, en alt düzeyinde, yani *Aşkınsal Estetik*'teki düzeyinde ele alınan aşkınsal olanda demirlemesi, bu kavramı coşumcu yüceltme kadar ontolojik spekülasyondan da uzak tutar. Aşkınsal olanın ön-varsayımının bağlaşığı olan *ön varsayımın* statüsü, meşru kullanımının sınırlarından dışarı çıkmak için anlama yetisinin dürtülerine gem vurmaya dikkat eden bir düşüncenin uyanıklığı içinde onu korur. Esasen aşkınsal olan, aşkın olanın cazibelerine karşı gardını alır. Ve bununla birlikte... Ve bununla birlikte, değişimlerin zaman içinde vuku bulduğu, ama zamanın akmadığı beyanına şaşırabildik. "Genel olarak zaman" diye de adlandırılan üçüncü zaman "kipi"nin, kalıcılığın, tözün şemasıyla ve kalıcılık ilkesiyle bağıntısı yoluyla bütünüyle akılla kavranabilir kılındığı argümanı tarafından tamamen ikna edilmedik. Zamanın kalıcılığı fikri anlam olarak, herhangi bir şeyin zamandaki kalıcılığından daha zengin görünür; bu fikir, daha ziyade onun nihai olanaklılık koşulu gibi görünür. Bu kuşku, *Aşkınsal Estetik*'in muammalarına çağrıda bulunması gereken şeye bir dönüşte bir dayanak noktası bulur: Mademki zaman görülemez, hakkında görü olmayan *a priori* bir görü ne anlama gelebilir? "Nesnelerden etkilenebilen bir öznenin sahip olduğu formel bir özellik" fikrine hangi anlam verilmelidir? Bizim önceki çözümlemelerimizde anılan, tarihten etkilenmiş olmaktan daha temel olan bu etkilenmiş olmak dikkate alındığında, düşünce hâlâ anlamın efendisi midir?[39] Sırayla, nesneler-

bu "ad", anlaşılamaz olanı korur ve onu kendi tarihsel figürlerinden uzakta tutar.

39 Bu sorular Heidegger'in *Kant und das Problem der Metaphysik*'inde hatırı sayılır bir açılıma ve yeni bir doğrultuya kavuşur: Frankfurt, Klostermann, 1973 (Fran-

den etkilendiği [A 19, B 33], alımlayıcılığın formunun onun içinde yer aldığı [A 20, B 34] söylenen bu *Gemüt* nedir? Etkilenmiş olmak, kendi kendinden etkilenme haline geldiğinde, sorgulama daha sıkıştırıcı olur: Zamanın orada gerçekten de daha radikal bir tarzda içerildiğinin altı, *Kritik*'in ikinci basımında (B 66-69) çizilir: "Tasarımlarımızı yine zamanda yerleştiririz (*setzen*)"; zaman "*Gemüt*'ümüzde [tasarımları] düzene koyduğumuz tarzın formel koşulu" olarak kalır. Bu aynı ölçüde de, bu zihnin kendi faaliyetinden, yani bu yerleştirmeden (*Setzung*), sonuç olarak da kendi kendisinden etkilendiği tarzdan başka bir şey olamaz; yani, onun formunda düşünülen içsel bir anlam. Kant'ın bundan çıkardığı sonuç, yani zihnin kendinde olduğu haliyle görü oluşturmadığı, kendi kendinden bu etkilenme koşuluyla kendini tasarımladığı haliyle görü oluşturduğu sonucu, *etkilenmiş-olmak*'ın onda doruk noktasına çıktığı bu *öz-etkilenim*'e [*auto-affection*] bağlanan özel bir güçlüğün üstünü gölgelemeyecektir. Zamanın kendini anlaşılamaz olarak ifşa ettiği, en azından kendi oyununun efendisi olan bir aşkınsal tümdengelim bakımından bir nokta varsa bu, zamanın kalıcılığı kavramının ve kendi kendinden etkilenmenin zamana ilişkin içerimlerinin dikkate alındığı noktadır.

Bir arkaizmin ya da her oluşumdan daha temel bir zamana doğru işaret edecek bir hermetizmin yankılarının izini *Husserl*'de aramak beyhude olacaktır. *Zamanın İçsel Bilinci Üzerine Dersler*'in hedefi kesinlikle, bilinci ve ona içkin olan zamanı tek bir hamleyle *kurmak*tır. Bunda, Husserl'in aşkınsallığı Kant'ınkinden daha az dikkatli değildir. Buna rağmen, daha önce anılan güçlüğün ötesinde zamanın tamlığını, bütün boylamsal niyetsellikler arasındaki örtüşme sürecinin sürekliliğinden türetilmesi vardır; *ad extra* yönelmişlik bir kez askıya alındığında, *bilincin maddesel anlayışı üzerine bir söylemi* sürdürmekten ibaret olan paradoksu son bir kez anmak isteyeceğim.

sızca çevirisi: Paris, Gallimard, 1953), özellikle de § 9 ve 10, 32-34. Şu yapıtta da: *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, age*, § 7-9 ve 21; Yine bir başka yapıtta: *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la Raison pure" de Kant*, Fransızca çev: E. Martieau, Paris, Gallimard, 1982, *Gesamtausgabe*'ın XXV. cildi.

Kant'ta kendi kendinden etkilenmeye bağlı bütün güçlükler, bilincin öz-kuruluşunu şiddetlice tehdit etmeye gelip dayanır. Bu altta yatan güçlükler, söz konusu kuruluşun söylenmeye geldiği dil düzeyinde onların çevirisine sahiptir. Öncelikle dikkate çarpan şey, bu aşkınsal *bilincin maddesel anlayışının* bir uçtan diğerine *eğretilemeli* karakteridir: Fışkırma, kaynak, düşmek, batmak, akmak, vb.; bu metaforik takımyıldızının merkezinde, *akış* ana-eğretilemesi. *Dersler*'in üçüncü kesiminde söylemeye çalıştığı şey, "zamanın oluşturucusu, bilincin mutlak akışı"dır.[40] Bu eğretilemeler de kati surette, düz anlamlı bir dile çevrilebilecek mecazlı bir dil meydana getirmez. Kökene gitme çalışmasının elinde hazır bulunan tek dili meydana getirir. Böylece olan, kurucu bilincin böyle kurulan bilinç üzerindeki gayri efendiliğinin ilk işaretidir. Dahası, akış ile bilinç arasındaki bir öncelik sorunu da ortaya çıkar: Akışı bilinç mi oluşturur? Yoksa bilinci akış mı? İlk varsayımda Fichteci bir idealizme geri döneriz. İkincisinde, bilincin kendi üretimi üzerindeki efendiliğinin, onu kuran üretim tarafından aşılmış olduğu bambaşka tipte bir fenomenolojinin içinde oluruz. İki yorum arasında tereddütte kalmak da mümkündür. Husserl şu soruyu sormaz: "Bilincin nihai oluşturucu akışının birliğe sahip olduğunu bilmek (*wissen*) nasıl mümkündür?"[41] Bu soruya verilen yanıt, yani iki boylamsal yönelmişliğin ikiye ayrılması, Husserl'den şu açıklamayı çekip çıkarır: "Bilincin akışının kendi birliğini oluşturduğunu söylemek her ne kadar şoke edici (şoke edici değilse de başlangıçta absürd) gibi görünse de bu yine de böyledir."[42] Bir başka sefer samimiyetle itiraf edecektir: "Bütün bunlar için, yoksun olduğumuz adlar."[43] Metaforikten sözcüklerin yokluğuna, nihai "*izlenimsel* bilince"[44] –ki kendini oluşturarak onu oluşturanın (tersi değil) akış olduğu söylenebilir– işaret eden, dilin eksikliğidir.

Bizim nazarımızda, hermetizme yaslanan filozof kesinlik-

40 Bkz. bu ciltte, s. 70.
41 Bkz. bu ciltte, s. 72.
42 Bkz. bu ciltte, s. 72.
43 Bkz. bu ciltte, s. 70.
44 Bkz. bu ciltte, s. 81.

le Heidegger'dir. Bu terimlerle konuşmakta nahoş hiçbir şey yoktur: *Varlık ve Zaman*'ın ve *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nın söyleminde olduğu gibi hâlâ fenomenolojik olmak isteyen söylem türü için *Dasein*'ın, olduğu haliyle varlığın anlaşılması yönünde bir analitik geçidinin, bu geçidin hermeneutik fenomenolojiyi en kendine özgü olanakların sınırlarına götürdüğünün doğruluğu oranında, hermetizme yaslandığı söylenebilir. Husserl'e göre olduğu gibi Heidegger'e göre de yaşam, varoluş ve diyalog filozoflarının olmuş olduğu *Schwärmerei*'nin modern denklerine tahsis etmeksizin –Kant tarafından suçlanan hezeyanlı yüceltme– Heidegger bu geçişe girişir.

Dasein'ın, varlığın anlaşılmasıyla analitik ilişkisi, *Varlık ve Zaman*'ın büyük girişinin hâlâ programlayıcı açıklamaları dışında, önce sadece analitiğin bitmemişliğinin işaretlerinde açığa çıkarılmaya müsaittir; bununla birlikte, analitik de sınırına yalnız *Varlık ve Zaman*'da varır: Aynı zamanda bu analitiğe kanıt oluşturan işaretler, bir felsefi antropolojinin üstüne kapanmayı hedeflemez. Keza, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* dönemindeki felsefi projesinin yanlış anlaşılma tehlikesi sadece savuşturulmuş olmakla kalmaz, hem de zaman sorunsalının tam-olmak sorunsalıyla ve bu sorunsalın da ölüme-doğru-olmak sorunsalıyla bir tutulmasıyla, olduğu gibi kalır. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmının sonunda, bütün bu çözümlemelerin ilk kısma verilen başlığın gereklerini hangi bakımdan karşıladığı pek görülmez: "*Dasein*'ın zamansallık yoluyla yorumlanması ve zamanın varlık sorusunun aşkınsal ufku olarak açıklanması" [40] (58). Zamanın *ek-statik* karakterinin bir yorumunu olabildiğince öneren, ama zamanın varlık sorunu hakkında açık karakterinin yorumunu hiç mi hiç önermeyen bir çözümlemede kefilden hayli yoksun görünen, başlığın bu ikinci yarısıdır. Ölüme-doğru-olma sorunu yoluyla açıklanan tam-olma sorunu, bu ufku daha ziyade kapatır gibi görünür.

Ama, burada, *Fenomenolojinin Temel Sorunları*, zamansal-olmak (*Temporalität*) ile başyapıtta verilen anlamda zamansallık (*Zeitlichkeit*) arasında ayrım yapmayı önererek *Varlık ve Zaman*'dan daha ileriye gider.[45] Açıkça, bu ayrımı destekleyen

45 *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *age*, § 19-22.

düşüncenin durmadan soru soran karakteri, iş işten geçtikten sonra *Varlık ve Zaman*'a göre zamansallığın *anlaşılmaz* karakterini yeniden ortaya çıkarır.

Zamansal-olmak ile zamansallık arasındaki ayrım gerçekte, *Varlık ve Zaman*'da fark edilmeden kalan bir hareketi, yani olanaklılık koşulu kavramının kullanımında bir tersine dönüşü tamamlar. "*Dasein*'ın ontolojik kuruluşu zamansallıkta temellendiği" kesinlikle tekrar edilir (*Fenomenolojinin Temel Sorunları*) [323] (276). Şimdi, zamansallığın anlamının "varlığı anlamanın olanaklı kılınması" olduğu eklenir (*ay.y.*). Keza, olanaklılık kavramının yeni kullanımı da zamansallığın, oradan itibaren varlığı anladığımız ufuk olarak betimlenişi üzerinde düzenlenir. İki sözcüğün bağlanması: *Ek-statik* ve ufuksal (ufuk karakteri anlamında), zamansal-olmak başlığı altına konan yeni sorunsalın açılışını belirtir [374-379] (309-322). Bu yeni sorunsalda, zamanın ufuk karakteri, zamanın *ek-stase*'larının her birinin kurucu yönelmişliğine ve esasen de kendi üzerindeki öncelik ve kendine erişmek anlamında anlaşılan gel-ecek [*l'à-venir*] *ek-stase*'ına doğrudan doğruya bağlanır. Sorunsalın eğilip bükülüşünü gösteren "...-e doğru", "... yönünde ek-statik taşınma vurgulandığı halde, *ek-statik* zamana bağlı olarak ölüme-doğru-olmanın rolü sessizce geçilir. Oradan itibaren, ufuksaldan şu anlam kastedilerek ufuksal-*ek-statik* zamansallıktan söz edilir: "Bizzat *ek-stase* ile birlikte verili bir ufukla karakterize olan" [378] (322). Heidegger'in nazarında, ufuksal olanın ek-statik'ten itibaren bu serimlenişi, yönelmişlik fenomeninin her fenomenolojik yaklaşım üstündeki hâkimiyetine tanıklık eder. Ama, Husserl'in tersine, yönelmişliğin koşulu olan, zamansallığın *ek-statik*-ufuksal karakteridir, tersi değil. Yönelmişlik, açıkça ontolojik bir anlamda yeniden düşünülür: "... doğrultusunda proje"nin, varlığın anlaşılmasında içerimlendiği gibi. Yönelmişlikte "zaman yönünde olmanın bir projesi" olarak bir şeyler seçerek Heidegger zamansallığın onun ufkuna doğru, zamansal-olmaya doğru yönelmeyi de seçer.

Keza, hâlâ fenomenolojik olmayı arzulayan, yani yönelmişlik ideası tarafından yönlendirilen bir düşünce çerçevesinde, Heidegger'in bu "zaman yönünde olmak" projesi hakkında-

ki bütün bu açıklamalar şifreli [*cryptique*] kalır. Heidegger'in düşünceye önerdiği yardımlar, yolunu şaşırtmaktan ziyade onu tehlikeye atar: Örneğin, onun yeni konusal bütünlüğü ile, Platon'un *Devlet*'inin VI. kitabındaki ünlü "varlığın ötesinde"si (*épékeina tès ousias*) arasındaki yakınlaşma gibi. Kesinlikle, Heidegger'in konusal bütünlüğü şuna bağlanır: "Olduğu haliyle, bizzat varlığın ona yönelik olduğu, varlığın ötesini sorgulama proje-halinde-açıktır" [399] (339). Ama, İyi ideasından koparılan *épékeina tès ousias*'ın pek büyük bir yardımı olmaz: Bir tek yön unsuru, öteye geçiş kalır: "*Ek-stase*'ın bu yönünü (*wohin*) ufuk veya daha doğrusu *ek-stase*'ın ufuksal şeması olarak karakterize ediyoruz" [429] (362). Oradan itibaren, "zamansallık (*Temporalität*), olduğu haliyle zamansallığın en ilksel/kökensel zamansallaştırılmasıdır" [429] (363) dediğimizde, sahiden ne anlarız? Doğrusu, *Zamansal* [*temporal*] ile *zamansal* [*temporel*] arasındaki ayrımı ontolojik farklılığa, yani açıkça ve kamuoyuna hitaben ilk kez *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda bildirilen varlık ile var olan arasındaki ayrıma bağlacak halde olmadığımız oranda, hiçbir şey! *Zamansal* [*temporal*] ile *zamansal* [*temporel*] arasındaki ayrım buradan itibaren sadece bir işlevdir. Ontolojik farklılığa doğru işaret işlevi görür. Bu rolün dışında ancak *Dasein*'ın tamlığı olarak kavranan zamansallığın anlaşılmaz karakterine işaret etmeyi başarır. Zira, bizatihi alındığında, *Zamansal*-olmak ile zamansallık arasındaki ayrımı artık, *olduğu haliyle* yorumbilimsel fenomenoloji tarafından kavranılabilir olan bir fenomeni belirtmez.[46]

Çalışmamızın karşılaştığı üstesinden gelinmesi en zor sorun, zamanın temsil-edilemezliğinin anlatısallığın dolaylarında hâlâ bir paralel bulup bulmadığını bilmede özetlenir. İlk bakışta sorun yersiz görünür: Anlaşılmayanı yeniden-biçimlendirmek gerçekte ne anlam taşıyabilecektir? Anlatının poetikası,

46 Heidegger tarafından *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nın sonunda ilan edilen, artık zamansal-olmanın meydana getirdiği yeni *a priori*'nin ontolojik bir *bilimini* kurma arzusu üstünde konum alma [465] (391) mevcut çalışmaya ait değildir. Burada yeni bir hermetizme düşmeme niyetinin altı, her halükârda, Kant'ın kısa risalesinde (*D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*- 1796) kurduğu karşıtlığı Heidegger'in kendi hesabına tekrar ele aldığı *Dersler*'in (zaten tamamlanmamış) son sayfalarında sıkı sıkıya çizilir.

sorunun anomalisi karşısında yine de çaresiz değildir. *Zamanın anlaşılmazlığına yanıtın gizemi, anlatısallığın sınırlarına doğru taşındığı tarzda yatar.*

Anlatısallığın sınırları sorununun kıyılarından birçok kez geçtik; ama, zamanın temsil-edilemezliğiyle bağlantı kurmaksızın. Örneğin, olayörgüleştirmenin Aristotelesçi modelinin çağdaş tarihyazımı ya da günümüz romanı tarafından yapıta dökülen en karmaşık kompozisyon formlarını hâlâ hesaba katıp katmadığını kendimize sorduk. Sorun bizi, tarihyazımı dolaylarında, olayörgüleştirmenin başlangıçtaki modelinin tarihyazımı tarafından, onun ötesinde tarihin anlatının bir uzantısı olduğunun söylenemediği bir kopuş noktasının yakınına taşındığını kast eden yarı-olayörgüsü, yarı-karakter, yarı-olay kavramlarını hazırlamak zorunda bıraktı.[47] Romanın dolaylarındakine benzer bir itirafta bulunmamız ve kimilerinin post-modern diye adlandırdığı çağda belki de anlatının demek istediğinden daha fazla bir şey bilmediğimizi kabul etmemiz gerekirdi. Walter Benjamin ile birlikte, insanlıktan, hiç kimsenin artık birbiriyle iletişim deneyimine sahip olamayacağı bir alana geçiş olacak ölümcül mutasyon karşısında çaresiz kaldık. Hatta Frank Kermode ile birlikte, anlatının biçimsel dönüşüm kapasitesinin daha uzun zaman boyunca, anlatıya hizipçilik oyunları yapma imkânı verdiğine gözü kapalı inandık.

Söz konusu olabilecek sınırlar başka bir düzendedir: Önceki sınırlar anlatının, zamanı, içsel biçimlenişlerin kaynakları etrafında yeniden-biçimlendirme kapasitesine ilişkindi. Şimdi, *zamanın anlatı yoluyla yeniden-biçimlen[diril]işinin kendi sınırları söz konusudur.*

Keza, sınır terimi de iki anlamda anlaşılabilir: İçsel sınırla, anlaşılamaz olan dolaylarında anlatma sanatının tükenişine kadar öteye gitme kastedilir. Dışsal sınırla, anlatısal türün kendi tarzlarında zamanı *dile getirmeyi* de kullanan başka söylem türleriyle aşılması kastedilir.

Önce, kendi çerçevesi içinde bizzat anlatı tarafından keşfedilen sınırlardan bahsedelim. Kurmaca anlatı sınırdaki bu

47 Bkz: *Zaman ve Anlatı-II*, III. bölüm.

çalışma için kesinlikle en iyi donanıma sahiptir; onda, ayrıcalıklı yöntemi, imgesel çeşitlemeler yöntemini tanıyoruz. İmgesel çeşitlenmelere ayırdığımız bölümde[48] kendimize çizdiğimiz sınırlar içinde, yani zamanın fenomenolojik yorumlanışı ile kozmolojik yorumlanışı arasındaki düalite sorununa tarihin anlatı aracılığıyla getirilen çözümlerden başka çözümleri sınama sınırları içinde kalamadık; dayatılan bu çerçeveden çıkarak masallarımızın, *zaman ile ondan başka* [*son autre*] arasındaki bağlantıların keşfedilmesine katkılarını değerlendirme riskini göze aldık. Zaman hakkındaki üç masalımızın en yüksek evrelerinin –zamansallığın uç derecede yoğunlaşmasının, sonsuzluğun işareti altında konumlandırılmaya layık olan bir sınır-deneyimler çeşitlenmesine götürdüğü evrelerin– çağrışımı, kuşkusuz ki okurun belleğinde hâlâ canlıdır.[49] Ne Septimus'un *Mrs. Dalloway*'deki trajik seçimini, ne *Büyülü Dağ*'daki üç sonsuzluk figürünü –*Ewigkeitssuppe*, *Walpurgisnacht* ve *Schnee* kesitleri– ne de *Yakalanan Zaman*'ın çifte sonsuzluğunu, yani kayıp zamanı yakalayan sonsuzluğu ve zamanı kurtarmaya kalkışacak yapıtın doğurduğu sonsuzluğu unutamayız. Böylece kurmaca, anlatıyı kendi sınırlarına böyle farklı tarzlarda götüren sonsuzluk deneyimlerini çoğaltmaz mı? Sınır-deneyimlerin bu çoğalması, her kurmaca yapıtın kendi dünyasını açıp serdiği hatırda tutulursa, şaşırtıcı olmamalıdır. Keza, zaman da sonsuzluk tarafından her seferinde farklı bir olanaklı dünyada aşılabilir. Zaman hakkındaki masallar böylece zaman ve onun başkası hakkındaki masallar haline gelir. Sınırsız sayıda düşünce deneyimi için laboratuvar vazifesi gören kurmacanın işlevi, başka hiçbir yerde daha iyi doğrulanmaz. Bir seçim kendini, dinsel, etik ve siyasal diğer hayat mecraları için dayatır: Hayalgücünün sansüre tahammülü yoktur.

Gündelik zaman düzeni bakımından kurmacanın gerçekleştirdiği ikinci ihlali de unutamayız; Sonsuzluğun kenar çizgilerini çizerek anlatı tarafından betimlenen sınır-deneyimler bunun da ötesinde bir başka sınırı, masal ile mit arasındaki

48 Bkz. bu cildin II. bölümü.
49 Bkz. bu ciltte, s. 226-229.

kenar çizgilerinin sınırını açığa çıkarır.[50] Yalnızca kurmacanın, kurmaca olması dolayısıyla, bir tür esrikliğe izinli olabildiğini söylüyoruk. Bu kendinden geçmişliğin anlamını şimdi daha iyi kavrıyoruz: Fenomenolojinin uyanık hali uzaklaştığı arkaizmlerde ve yaklaşmak istemediği hermetizmlerde sarf ettiği atılımı ılımlı hale getirdiğinde, bu kendinden geçmişlik fenomenolojinin uyanık halini karşısındaki olarak alır. Septimus'un, yaşamın gürültüsünün ötesinde "Zamana ölümsüz kasideler"i dinlemeyi bildiğini söylüyorduk. Ve ölümde, "zamana kasidelerini" yanında götürür. *Büyülü Dağ*'a gelince, bu, yapıtın çağrıştırdığının tersine dönen bir çifte büyüdür: Bir yandan, kerteriz noktalarının ve ölçülerinin ortadan kalkmasıyla eş ölçülemez olan bir zamanın tılsımı, diğer yandansa hastalıkla ve ölümle sınanmalar karşısında mütevazı bir kahamanın "yükselişi" (*Steigerung*); öyle ki bu yükseliş bazen açık sözlü bir hermetizmin evrelerini kateder ve bütünlüğünde kabalacı tınılara bir girişin çizgilerini sunar. Son olarak *Kayıp Zamanın İzinde*, hatırlanırsa, yaratmanın –orada ete kemiğe bürünmesi gerekeceği– yapıta doğru hamlesinin kaynaklandığı Güzelliğin zamansallık-üstü [*supratemporelle*] deneyiminin de aynı şekilde başlatan [irşad eden, Fr. *initiatique*] diye adlandırılabildiği ölçüde, Alman idealizminden gelen kayıp Özdeşliğin/Kimliğin bir metafizik deneyimini anlatılaştırır. O halde *Kayıp Zamanın İzinde*'de zaman yeniden-mitselleştirilmiş gibiyse bu rastlantısal değildir. Bir yandan yıkıcı zaman, diğer yandansa "sanatçı, Zaman"[51]. *Kayıp Zamanın İzinde*'denin şu üç sözcükle bitmesi de rastlantısal değildir: "... zamanın içinde" [*...dans le temps*]. "İçinde" artık burada, devasa bir kabın içindeki bir yer sıradan anlamında değil, zamanın –onu düzenlemeye kalkışan anlatı da dahil– her şeyi kuşattığı, arkaizme ve hermetizme aynı anda yakın bir anlamda alınır.

50 Bkz. bu ciltte, s. 229-231.

51 Ziyaret [Katoliklerin ve Ortodoksların dinsel bayramı] sahnesinin arkasından gelen ölmek üzere olanların başbaşa akşam yemeğinden bahsettiği sırada Proust'un kaleminden dökülür: "Yılların maddesel olmayan renklerinde yıkanan oyuncak bebekler, Zamanı dışlaştıran oyuncak bebekler; Zaman ki olağan olarak görülebilir değildir, görülür hale gelmek için cisimler arar ve onlara rastladığı her yerde onların üstüne büyülü fenerini tutmak için onları ele geçirir" (III, s. 924).

Zamanın anlatıyı kuşatmasının bir başka şekli de vardır: Derin muammayı bir başka şekilde dile getiren, anlatısal kipten başka söylem kiplerinin oluşumunu teşvik etmek. Böylece, anlatının zamanı dil düzeyine çıkarmakta taşıdığı güce adanan bir yapıtta, anlatının her şey olmadığını ve zamanın –anlatı için de anlaşılamaz kaldığından– hâlâ başka türlü söylendiğini [dile getirildiğini] itiraf etmek gereken bir an gelir.

Kendi payıma, anlatının bu dışsal sınırlarına, İncil yorumu aracılığıyla dikkat kesildim. İbranî İncil gerçekten de, tanrısal sonsuzluk ile bağlantılarında zamanın ahdi olarak okunabilir (sonsuzluk sözcüğünün iki-anlamlılığına ilişkin daha önce anılan bütün ihtiyatlarla birlikte). Anlatı da orada, zaman ile ondan başkanın bağlantısını dile getirecek tek şey değildir. Anlatısal zenginlik miktarı ne olursa olsun, anlatı İbranî İncil'de hep başka türlerle ilişkili olarak işlev görür.[52]

İncil'deki anlatısal olan ile olmayan arasındaki bu ilişki, başka yazınsal kaynaklarda da anlatının anlam etkilerinin başka türlerin anlam etkilerine, temsil edilmeye en çok direnen şeyin zaman olduğunu söylemek için eklenmez. Günümüze kadar Alman poetikasına tanıdık olan üçlemeyi kısaca anmakla yetineceğim: Epik, dramatik, lirik.[53] İlk iki tür konusuna gelince, onların Aristoteles'in *Poetika*'daki çözümlemelerinden itibaren, geniş anlamda alındığında, olayörgüleştirme anlatısal olanda ortak kaynak kaldığı ölçüde, aşırı şiddet kullanmadan "anlatı" sancağı altında seferberliğe katılmaya razı olduklarını

52 İlk kesişme *Tevrat*'ın ilk beş kitabını karakterize eder; Yahvist metinden itibaren, anlatı ile yasalar iç içe geçmiş bulunur; böylece, bağlılık ve kurtuluş öykülemelerini önceleyen önsözlerin önsözleriyle geriye doğru kazılan anlatının hatırlanmayışı ile, Sîna Devrimi'nde yoğunlaşan Yasa'nın hatırlanmayışı kesişir. Başka anlamlı kesişmeler öncekine eklenir: Zaman üzerine peygamberane [kâhince, Fr. *prophétique*] açılıma, ters tepkiyle, ilk beş kitap tarafından ortaya serilen gelenekler teolojisinin bir altüst oluşunu tetikler. Geriye dönük olduğu kadar ileriye de dönük olan –geleneklerde ve kehanetlerde ortak– tarihsellik de kendi başına bu öbür hatırlanmayışla, Özdeyişler'in *Yakup'un Kitabı*'nın, *Süleyman'ın Meselleri*'nin akıllıca yazılarındaki bilgeliğin hayırlanmayışıyla karşı karşıya kalır. Sonunda, hatırlamayışın bütün figürleri, *Mezmurlar*'da bir arada derlenen şikâyetlerde ve şükürlerde tekrar güncellenmiş bulunur. İncil'de, İncilsel anlatı itirafsal bir anlatı statüsüne, böylece bir anlatısal olmayan derin düşünüşler zinciriyle geçer (Bkz. bu ciltte, s. 427, 22. dipnot).

53 Bkz. Käte Hamburger, *Die Poetik der Dichtung* (bkz: *Zaman ve Anlatı III*, s. 122-125)

kabul ettik. Ama, zamanın biçimlenişi açısından geçerli olan argüman, onun yeniden-biçimlen[diril]işi açısından da geçerli midir? Monologların ve diyalogların yapmacık eylemin katışıksız olarak anlatısal dokusunda, kısa derin düşünme edimlerinin, hatta zamanın aşındırmasına mahkûm insanın zavallılığı üzerine geniş spekülasyonların yerleştirilmesine olanak tanıyan gedikler açtığı önemli bir noktadır. Prometheus'un, Agamemnon'un, Oedipus'un, tragedya korosunun –ve bize daha yakın Hamlet'in– ağzına yerleştirilen bu düşünceler, kesitler sunmanın ötesinde, temel olana erişen sınırsız bir bilgeliğin uzun geleneğine kaydedilir. Lirik nazım sanatı bu temel olana, o da şan [*chant*] olan bir ses verir. O artık yaşamın kısalığına, sevgiyle ölümün çatışmasına, sitemimizi işitmeyen bir evrenin uçsuz bucaksızlığına ah vah eden anlatı sanatı değildir. Aporetiğimizin başında, üzgün bir ruhun, gökcisimlerinin hareketlerinin, yine de insani olmayan düzeninin temaşasında bulabildiği teskin hakkında acı-tatlı bir refleksiyona *Timaios*'taki zaman üzerine bir not vesilesiyle kısaca değinip geçtiğimizdeki gibi.[54] Bu kez de aporetiğimizin sonunda, Heidegger tarafından teşvik edilen zamana-içreklik ile sıradan zaman denen arasındaki karşılıklı alan zaptı üzerine bir refleksiyon vesilesiyle aynı tipik-ton [*tonalité*] kendini dayatır.[55] O sırada, derin düşünümün yaşattığı duygusal gidip gelmeleri belirttik: Kâh bizim fırlatılmış ve düşmüş olmamıza içsel gayri efendilik [*non-maîtrise*] ile, yıldızların yüce hareketinin temaşasının bize hatırlattığı bu diğer gayri efendilik arasındaki bir suç ortaklığı izlenimi ağır basar; kâh ise tersine, ölümlülere vergi zaman ile kozmik zamanın uçsuz bucaksızlığı arasındaki eş ölçülemezlik duygusu baskın çıkar. Böylece, iki gayri efendilik arasındaki gizli işbirliğinin doğurduğu vazgeçiş ile, yaşamın kırılganlığıyla daha ziyade yok eden zamanın gücünün karşıtlığından sürekli yeniden doğan üzüntü arasında savrulup durduk.[56] Derinlemesine düşüncenin lirizminin öyküleme sanatına uğramaksızın dosdoğru temele gitmesinin birçok farklı tarzı vardır.

54 Bkz. Bu ciltte, s 29, 16. dipnot.
55 Bkz. bu ciltte, s . 160-163.
56 Bkz. bu ciltte, s . 162.

Epik, dramatik ve lirik olan arasındaki bu son uyumluluğu, *Zaman ve Anlatı I*'in önsözünden itibaren ifade ettik: Diyorduk ki lirik nazım sanatı, dramatik nazım sanatının kıyısında gezinir. *La Métaphore vive*'de başvurulan yeniden-betimleme ve *Zaman ve Anlatı*'ya göre yeniden-biçimleniş böylece, "sanatçı, Zaman"ın koruyuculuğunda, lirik söylem tarafından sergilenen yeniden-betimleme gücü ile öyküleyici söyleme yüklenen taklit etme gücünü birleştirir.

Kat edilen yola son bir bakış: Bu sonuç bölümü sayfalarında, öncelikle yazarlara ve yapıtlara göre eklemlediğimiz zamanın aporetiğinde üç düzeyi birbirinden ayırdık. Bir düzeyden diğerine geçiş de, bir sistem meydana getirmeksizin, her aporide ve diğerlerinin hiçbirinde olmadığı kadar da son aporide içerilen sistematik argümanı yalanlamak pahasına belirli bir ilerlemeyi gösterir. Anlatının poetikasının zamanın aporilerine karşı koyduğu ne kadar yanıt varsa, onlar için de aynı şeyi söylemek gerekir: Söz konusu yanıtlar, zorunlu bir dizilim şekli oluşturmamakla birlikte, anlamlı bir takımyıldız meydana getirir: *Anlatısal özdeşlik/kimlik* kavramından *tarihin birliği* kavramına, sonra da bizi kuşatan zamanın gizemliliği karşısında *anlatının sınırları*nın itiraf edilmesine geçmeye bizi mecbur eden hiçbir şey yoktur. Bir bakıma, zamanın aporilerine anlatının yanıtının uygunluğu, zamanın, olayörgüsü ağlarına takılıp yakalandıktan sonra mücadeleden galip çıkıyor göründüğü noktada, bir alandan diğerine azalır. Böyle olması iyidir: *Anlatının övülmesinin, anlama efendilik eden özne iddiasına kurnazca yeniden can vereceği söylenmeyecektir.* Tersine, her düşünce tarzına, kullanılmasının sınırları bakımından kesin bir önlem alarak, ona tahsis edilen çerçeve içinde kullanılmasının geçerliliğini doğrulamak uygun düşer.

Ama, bir aporiden diğerine poetikanın bir yanıtından diğerine ilerleyiş serbestse, buna karşı, tersi düzen zorlayıcıdır: Anlatının sınırlarının itiraf edilişinin, tarihin birliği fikrinin konumunu, etik ve siyasal içerimleriyle birlikte hükümsüz kıldığı doğru değildir. Daha çok, onu gerektirir. *Zamanın gizeminin itiraf edilişinin bağlaşığı olan anlatının sınırlarının itiraf edilişinin, bilmesinlerciliğe arka çıktığı da söylenmeyecektir*; zamanın gizemi,

dile yük olan bir yasağa denk düşmez; daha çok, şu gerekliliği doğrurur: Daha fazla düşünmek ve başka türlü söylemek. Öyleyse, geri dönüş hareketini sınırına kadar izlemeli ve geçerliliğinin sınırlarında tarihsel bilincin yeniden onaylanmasının da ayrıca, birey tarafından ve mensup olduğu topluluk tarafından karşılıklı anlatısal özdeşliklerin/kimliklerin araştırılmasını gerektirdiğini göz önünde tutmalıdır. Bizim bütün soruşturmamızın sert çekirdeği de budur; çünkü, zamanın aporetiği ve anlatının poetikası yeterli bir ilişkiyle yalnızca bu araştırmada birbirine yanıt verir.

Kaynakça

Alexander (J.), *The Venture of Form in the Novels of Virginia Woolf*, Port Washington, New York, Londra, Kennikat Press, 1974.

Alter (R.), *Partial Magic: The Novel as a Self-Conscious Genre*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Anscombe (E.), *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

Arendt (H.), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; Fr. çev: G. Fradier, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983.

Ariès (P.), *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

Aristote, *Poétique*, metni düzenleyen ve Fr. Çeviren: J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

_____ *Poétique*, metin, çeviri ve notlar: Roselyne Dupont-Roc ve Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980.

_____ *Physique*, Fr. çev: Victor Goldschmidt, IV. kitap için (bkz. Goldschmidt (V.)); öteki kitapları Fr. çev: H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 2. baskı, 1952.

_____ *Métaphysique*, Fr. çev.: J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953.

_____ *Ethique à Nicomaque*, Fr. çev.: J. Tricot, Paris, J. Vrin,1959.

_____ *Rhétorique*, metni düzenleyen ve Fr. çev.: M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Aron (R.), *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Paris, Gallimard, "Bibliotheque des Idées", 1957.

_____ *La Philosophie critique de l'histoire: Dilthey, Rickert, Simmel, Weber* (1938), Paris, Vrin, 4. baskı, 1969.

_____ "Comment l'historien écrit l'épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne", *Annales*, n° 6, Kasım-Aralık 1971, s. 1319-1354.

Auerbach (E.), *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke, 1946; Fr. çev: Cornélius Heim, *Mimesis: la*

représentation de la réalité dans la littérature occidentale, Paris, Gallimard, 1968.

Augustin (saint), *Confessions*, a) livre XI, Fr. çev.: E. Tréhorel ve G. Bouissou [M. Skutella'nın metnini temel alarak] (Teubner, 1934); A. Solignac'ın giriş yazısı ve notlarıyla, Desclée de Brouwer, "Bibliothèque augustinienne", cilt: XIV, 1962, s. 270-343; b) "Tamamlayıcı notlar", A. Solignac tarafından, *agy.*, *s.* 583-584, 588-591.

Austin (J. L.), *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; Fr. çev.: Gilles Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

Bakhtine (M.), *La Poétique de Dostoïevski*, Fr. çev.: Isabelle Kolicheff, Julia Kristeva'nın sunuşuyla; 1. baskı, *Problemy tvortchevsta Dostoievskogo*, Leningrad, 1929; 2. baskı, *Problemy poetiki Dostoievskogo*, Moskova, 1963; 3. baskı, 1972; 4. baskı, 1979.

Balás (D. L.), "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*", *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (Nyssa'lı Gregorias üstüne 2. uluslararası kolokyum, 1972), Leiden, E. J. Brill, 1976.

Barreau (H.), *Construction de la notion de temps*, Atelier du Département de Physique, VLP Strasbourg, 1985.

Barthes (R.), "*Introduction à l'analyse structurale des récits*", *Communications*, n° 8, 1966; *Poétique du récit*'de, Paris, Seuil, 1977.

———. *Le Degre zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.

Beienvaltes (W.), *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, Frankfurt, Klostermann, 1967.

Benjamin (W.), "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows", *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969; Fr. çev.: Maurice de Gandillac, "Le narrateur", *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971.

Benveniste (E.), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

———. "Le langage et l'expérience humaine", *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, "Diogène" dizisi, 1966.

Bergson (H.), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889.

Berlin (L), "Historical Inevitability", *Four Essays on Liberty*, Londra, Oxford University Press, 1969, sonradan P. Gardiner'in *The Philosophy of History*'si içinde, Londra, Oxford University Press, s. 161-186.

Bernet (R.), "Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins", E. W. Orth (yay.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg, Münih, 1983. "La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps ", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1983.

Berr (H.), *L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique*, Paris, Alcan, 1921.

Bersani (L.), "Déguisement du moi et art fragmentaire", *Recherche de Proust*, Paris, Seuil, 1980.

Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Georges Duby'nin önsözüyle, Paris, Armand Colin, 7. baskı, 1974.

Blumenberg (H.), "Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schöpferischen Menschen", *Studium Generale*, n° 10, 1957.

Booth (W.), *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961; 2. baskı (önemli bir sonsözle genişletilmiş olarak), 1983.

_____ "Distance et point de vue" in *Essays in Creation*, XI, 1961; sonradan *Poétique*, IV'te, 1970.

_____ "'The way I loved George Eliot'. Friendship with books as a Neglected Metaphor", *Kenyon Review*, II, 2, 1980, s. 4-27.

Boros (S.), "Les catégories de la temporalité chez saint Augustin", *Archives de philosophie*, cilt: XXI, 1958, s. 323-385.

Braudel (F.), *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

_____ *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

_____ *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme (xv^e-xviii^e siècle)*, cilt: I, *les Structures du quotidien*, cilt: II, *les Jeux de l'échange*, cilt: III, *le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1967-1979 (bkz. M. Vovelle, "l'histoire et la longue durée", *la Nouvelle Histoire*, Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel'in yönettiği ansiklopedi, Paris, Retz-CEPL, 1978, s. 316-343).

Bremond (C.), "Le message narratif", *Communications*, n° 4, 1964; sonradan *Logique du recit*'de, Paris, Seuil, 1973.

Brisson (L.), *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon; un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

Burckhardt (J.), *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, E. A. Seamann, 1877; Fr. çev.: H. Schmitt ve R. Klein, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Plon, 1958.

_____ *Weltgeschichte Betrachtungen*, Berlin ve Stuttgart, Spemann, 1905; Fr. çev.: S. Stelling-Michaud, Paris, Alcan, 1938.

Burke (K.), *A Grammar of Motives*, New York, Braziller, 1955; Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1969.

_____ *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1966.

Callahan (J. F.), *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press, 1948, s. 149-204.

_____ "Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time", *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, Venedik, 1958, Floransa, 1960, s. 59.

_____ "Basil of Caesarea, A New Source for St. Augustine's Theory of Time", *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 63, 1958.

Canary (R.) ve Kozicki (M.), *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Visconsin Press, 1978.

Certeau (M. de), "L'opération historique", *Faire de l'histoire*, J. Le Goff ve P. Nora'nın yönetiminde, Paris, Gallimard, 1974, cilt: I, s. 3-41.

_____ *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

Charles (M.), *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977.

Chatman (S.), *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

_____ "The Structure of Narrative Transmission", Roger Fowler (yay. haz.), *Style and Structure in Literature. Essays in the New Stylistics*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

Chaunu (P.), *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, 1978.

_____ *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 cilt, Paris, SEPVEN, 1955-1960.

_____ *La Mort à Paris, xvi^e^, xvii^e^, xviii^e^ siècles*, Paris, Fayard, 1978.

Cohn (D.), *Transparent Minds*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1978; Fr. çev.: *la Transparence intérieure*, Paris, Seuil, 1979.

Collingwood (R. G.), *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1939.

_____ *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1948.

_____ *The Idea of History*, yay: T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Conen (P. F.), *Die Zeit theorie des Aristoteles*, Münih, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.

Cornford (F. M.), *Plato's Cosmology*, Londra, Kegan Paul, New York, Harcourt ve Brace, 1937.

Costa de Beauregard (O.), *La Notion de temps; équivalence avec l'espace*, Paris, Hermann, 1953.

_____ "Two Lectures of the Direction of Time", *Synthesis*, n° 35, 1977.

Couderc (P.), *Le Calendrier*, Paris, PUF, "Que Sais-je?" dizisi, 1961.

Courcelle (P.), *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Boccard, 1950.

_____ "Traditions neo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la région de dissemblance", *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, n° 24, 1927, s. 5-33, sonradan ek olarak *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin*'de Paris, E. de Boccard, 1950.

Courtes (J.) ve Greimas (A.J.), *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.

Culler (J.), "Defining Narrative Units", Roger Fowler (yay. haz.), *Style and Structure in Literature. Essays in the New Stylistics*, Ithaca,. Cornell University Press, 1975.

Dagognet (F.), *Écriture et Iconographie*, Paris, J. Vrin, 1973.

Daiches (D.), *The Novel and the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1939; gözden geçirilmiş 6. baskı, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

_____ *Virginia Woolf*, New Directions, Norfolk (Conn.), 1942, Londra, Nicholson and Watson, 1945; gözden geçirilmiş baskı, 1963.

Danto (A. C.), "What Can We Do?", *The Journal of Philosophy*, n° 60, 1963.

_____ "Basic Actions", *Am. Phil. Quarterly*, n° 2, 1965.

_____ *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

_____ *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Deleuze (G.), *Proust et les Signes*, Paris, PUF, 1964; 6. baskı, 1983.

Derrida (J.), *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967.

_____ "*Ousia et Grammè*. Note sur une note de *Sein und Zeit*", *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Dilthey (W.), "Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" 1875, *Ges. Schriften*, V.

Doležel (L.), *Narrative Modes in Czech Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 1973.

_____ "The Typology of the Narrator: Point of View in Fiction" in *To Honor R. Jakobson*, cilt: I, La Haye, Mouton, 1967.

Dray (W.), *Laws and Explanation in History*, Londra, New York, Oxford University Press, 1957.

_____ *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper and Row, 1966.

Droysen (J. G.), *Historik*, yay. haz. R. Hübner, Münih ve Berlin, 1943.

Duby (G.), "Önsöz", Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, 7. baskı, 1974.

_____ "Histoire sociale et idéologie des sociétés", *Faire de l'histoire*, J. Le Goff ve P. Nora'nın yönetiminde, Paris, Gallimard, 1974, cilt: I, *Nouveaux problèmes*.

_____ *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

Dufrenne (M.), *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953.

Duhem (P.), *Le Système du monde*, Paris, Hermann, cilt: I, 1913.

Dumézil (G.), *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977.

_____ "Temps et mythe", *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1935-1936.

Dundes (A.), *Introduction à* Morphology of the Folktale *de Propp*, 2. baskı, Austin, Londra, University of Texas Press, 1968.

Durkheim (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, tekrar basım, PUF, 1968.

Else (G. F.), *Aristotle's Poetics: the Argument*, Harvard University Press, 1957.

Escande (J.), *Le Récepteur face à l'Acte persuasif. Contribution à la théorie de l'interprétation (à partir de l'analyse de textes évangéliques)*, A. J. Greimas'ın yönetiminde genel anlambilim alanında hazırlanmış 3. çevrim doktora tezi, EHESS, 1979.

Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

Ferry (J.-M.), *Éthique de la communication et Théorie de la démocratie chez Habermas*, yayınlanmamış tez, 1984.

Fessard (G.), *La Philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1980.

Findlay (J. N.), *Kant and the Transcendantal Object, a Hermeneutic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Fink (E.), *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), La Haye, M. Nijhoff, 1966; Fr. çev.: Didier Franck, *De la Phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.

Florival (G.), *Le Désir chez Proust*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971.

Focillon (H.), *La Vie des formes*, Paris, E. Leroux, 1934; 3. baskı, PUF, 1947.

Foucault (M.), *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Frankel (C.), "Explanation and Interpretation in History", *Philosophy of Science*, n° 24, 1957, s.137-155, şu yapıtta yeniden yer verilmiş: Gardiner (P.), *Theories of History*, New York, Macmillan, 1959, s. 408-427.

Fraser (J. T.), *The Genesis and Evolution of Time. A critic of Interpretation in Physics*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1982.

Friedemann (K.), *Die Rolle des Erzählers im Epik*, Leipzig, 1910.

Frye (N.), *The Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1957, Fr. çev.: G. Durand, *Anatomie de la critique*, Paris, Gallimard, 1977.

———— "New Directions from Old", *Fables of Identity*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1963.

Furet (F.), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

Gadamer (H. G.), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1. baskı, 1960; 3. baskı, 1973; Fr. çev.: E. Sacre, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1973.

Gallie (W. B.), *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schoken Books, 1964.

Gambel (I.), "Clarissa Dalloway's Double", Jacqueline E. M. Latham (yay. haz.), *Critics on Virginia Woolf*, Corall Gables (Fl.), University of Miami Press, 1970.

Gardiner (P.), *The Nature of Historical Explanation*, Londra, Clarendon University Press, 1952, 1961.

———— *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959.

———— *The Philosophy of History*, Londra, Oxford University Press, 1974.

Garelli (J.), *Le Recel et la Dispersion, Essai sur le champ de lecture poétique*, Paris, Gallimard, 1978.

Geertz (C.), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Genette (G.), "Frontières du récit", *Figures II*, Paris, Seuil, 1969.

———— "Le discours du récit", *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

———— *Nouveau Discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.

———— "La question de l'écriture", *Recherche de Proust*, Paris, Seuil, 1980.

Gilson (E.), "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", *Recherches augustiniennes*, Paris, 1929, s. 246-255.

———— *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin*, Montréal, Institut d'études médiavales, 1947.

———— "*Regio dissimilitudinis* de Platon à saint Bernard de Clairvaux", *Mediaev. Stud.*, n° 9, 1947, s. 108-130.

Goethe (J. W.), "Ueber epische und dramatische Dichtung" (1797), in *Goethe: Sämtliche Werke*, Stuttgart ve Berlin, Jubiläums-Ausgabe, 1902-1907, cilt: XXXVI, s. 149-152.

Golden (L.) ve Hardison (O. B.), *Aristotle's Poetics. A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1968.

———— "Catharsis", *Transactions of the Am. Philological Assoc.*, n° 43, 1962, s. 51-60.

Goldman (A. L), *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1970.

Goldschmidt (V.), *Le Système stoïcien et l'Idée de Temps*, Paris, J. Vrin, 1953.

_____ *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.

Gombrich (E. H.), *Art and Illusion*, Princeton/Bollingen Series XXXV. 5, Princeton/Bollingen Paperbacks, 1. baskı, 1960; 2. baskı, 1961; 3. baskı, 1969; Fr. çev.: G. Durand, *l'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1971.

Goodfield (J.) ve Toulmin (S.), *The Discovery of Time*, Chicago, Londra, The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.

Goodman (N.), *The Languages of Art, An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.

Goubert (P.), *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris, SEVPEN, 1960; sonradan *Cent Mille Provinciaux au xvii^e siecle'* de Paris, Flammarion, 1968.

Graham (J.), "Time in the Novels of Virginia Woolf", *University of Toronto Quarterly*, cilt: XVIII, 1949; sonradan: Jacqueline E. M. Latham (yay. haz.), *Critics on Virginia Woolf*, Corall Gables (Fl.), University of Miami Press, 1970.

Granel (G.), *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1958.

_____ "Önsöz", Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964; 2. baskı, 1983.

Granger (G.-G.), *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968.

Granier (J.), *Le Discours du monde*, Paris, Seuil, 1977.

Greimas (A.-J.), *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.

_____ *Du Sens*, Paris, Seuil, 1970.

_____ *Du Sens II*, Paris, Seuil, 1983.

_____ "Les jeux des contraintes sémiotiques", F. Rastier ile birlikte, *Yale French Studies*, n° 41, 1968, "The Interaction of Semiotic Constraints", sonradan: *Du Sens*'ta.

_____ "Eléments d'une grammaire narrative", *L'Homme*, cilt: IX, n° 3, 1969; *Du Sens*'ta.

_____ *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

_____ *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, J. Courtés ile birlikte, Paris, Hachette, 1979.

Grondin (J.), "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique", *Archives de philosophie*, cilt: XLIV, n° 3, Temmuz-Eylül 1981.

Guiguet (J.), *Virginia Woolf et son œuvre: l'art et la quête du réel*, "Études anglaises", n° 13, Paris, Didier, 1962; İng. çev., *Virginia Woolf and Her Works*, Londra, The Hogarth Press, 1965.

Guillaume (G.), *Temps et Verbe*, Paris, Champion, 1929 ve 1965.

Guitton (J.), *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin* (1933), Paris, J. Vrin, 4. baskı, 1971.

Habermas (J.), "La modernité: un projet inachevé", *Critique*, n° 413, octobre 1981.

_____ *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

Hafley (J.), *The Glass Roof: Virginia Woolf as Novelist*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1954.

Halbwachs (M.), *Mémoire et Société*, PUF, 1950; sonradan *la Mémoire collective* başlığıyla, Paris, PUF, 1968.

Hamburger (K.), *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 2. baskı, 1957; İng. çev., *The Logic of Literature*, An Harbor, Indiana University Press, 1973.

Hardison (O. B.) ve Golden (L.), *Aristotle's Poetics, A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1968.

Hart (H. L. A.), "The Ascription of Responsability and Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, Londra, 1948, s. 171-194.

_____ ve Honoré (A. M.), *Causation in the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Hegel (F.), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cilt: I, *Die Vernunft in der Geschichte*, yay. haz.: Johannes Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner, 1955; Fr. çev.: Kostas Pappaioannou, *la Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965; sonraki baskı: Union Générale d'Editions, coll. "10/18".

_____ *La Phénoménologie de l'esprit*, Fr. çev.: J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939.

_____ *Principes de la philosophie du droit*, Fr. çev.: R. Derathé, Paris, J. Vrin, 1975.

Heidegger (M.), *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 10. baskı, 1963; Fransızcaya kısmi çevirisi: R. Boehm ve A. de Waelhens, *l'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964.

_____ *Gesamtausgabe, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975; Fr. çev.: J.-F. Courtine, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

_____ "Ce qu'est et comment se détermine la *Physis*" (Aristote, *Physique* B 1)", 1940 semineri, Fr. çev.: Fédier, in *Questions II*, Paris,

Gallimard, 1968; Almanca orijinali ve G. Guzzoli tarafından yapılmış İtalyanca çevirisi: *Il Pensiero*, n° 2 ve 3, Milano, 1958.

Hempel (C. G.), "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy*, n° 39,1942, s. 35-48, sonradan P. Gardiner'in *Theories of History*'sinde New York, The Free Press, 1959, s. 344-356.

Henry (A.), *Proust romancier, le tombeau égyptien*, Paris, Flammarion, 1983.

Herrstein Smith (B.), *Poetic Closure, A Study of How Poems End*, Chicago, Londra, The University of Chicago Press, 1968.

Heussi (K.), *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1932.

Honoré (A. M.) ve Hart (H. L. A.), *Causation in the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Hubert (R.), "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909.

Husserl (E.), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, cilt: X, *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928, yay. haz.: Heidegger; R. Boehm (yay. haz.), *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff, 1966; Fr. çev.: H. Dussort, G. Granel'in sunuşuyla, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, 2. baskı, 1983.

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, yay. haz.: W. Biemel, *Husserliana*, VI, 1954; Fr. çev.: G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976.

_____ *Cartesianische Meditationen und pariser Vortrüge*, yay. haz.: S. Strasser, *Husserliana*, I, 1950; Fr. çev.: G. Peiffer ve E. Lévinas, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1938, J. Vrin, 1966.

_____ *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, cilt: I, Halle, M. Niemeyer, 1913; yay. haz.: W. Biemel, *Husserliana*, III, 1950; Fr. çev.: P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 1985.

Ingarden (R.), *Das literarische Kunstwerk*, 2. baskı, Halle, M. Niemeyer, 1931; 2. baskı, Tübingen, M. Niemeyer, 1961; İng. çev: George Grabowicz, *The Literary Work of Art*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

_____ *A Cognition of the Literary Work of Art*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

Iser (W.), *The Implied Reader, Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1975.

_____ *Der Akt des Lesens, Theorie aesthetischer Wirkung*, Münih, Wilhelm Fink, 1976; Fr. çev.: E. Sznycer, *Théorie de l'effet esthétique*, Brüksel, P. Mardaga, 1985.

_____ *Die Appelstruktur der Text. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, 1966; İng. çev., "Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction", *Aspects of Narrative*, yay. haz.: J. Hillis-Miller, New York ve Londra, Columbia University Press, 1971.

Jacob (A.), *Temps et Langage. Essai sur les structures du sujet parlant*, Paris, Armand Colin, 1967.

Jacques (F.), *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.

_____ *Dialogiques* II, *l'Espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985.

James (H.), *The Portrait of a Lady*'ye önsöz (1906) in *The Art of the Novel*, New York, 6. baskı, R. P. Blackmuir, 1934, s. 42-48.

Jauss (H. R.), *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Münih, Wilhelm Fink, 1977; Frankfurt, Suhrkamp, 2. baskı, 1982, 4. baskı, 1984.

_____ *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust "À la recherche du temps perdu"*, Heidelberg, Cari Winter, 1955.

_____ *Pour une esthétique de la réception*, Fr. çev.: C. Maillard, J. Starobinski'nin önsözüyle, Paris, Gallimard, 1978.

_____ *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

_____ "Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik", in *Poetik und Hermeneutik*, IX, Münih, W. Fink, 1980; Fr. çev., "Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *Diogène*, n° 109, Ocak-Mart 1980; aynı zamanda *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*'te Münih, W. Fink, 1977.

_____ "Kleine Apologie der aesthetischen Erfahrung", Constance, Verlaganstalt, 1972; ayrıca: *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Münih, W. Fink, 1977; Fr. çev.: *Pour une esthétique de la réception*; aynı zamanda "La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis*" başlığıyla *Poétique*'te n° 39, Eylül 1979; ayrıca "*Poièsis*: l'expérience esthétique comme activité de production (construire et connaître)" başlığıyla, *le Temps de la réflexion*, 1981, l'de.

Kant (E.), *Critique de la Raison pure*, Fr. çev.: A. Tremesay-ues ve B. Pacaud, Paris, PUF, 1963.

_____ *Critique de la Raison pratique*, Fr. çev.: F. Picavet, Paris, PUF, 1949.

_____ *Critique de la faculté de juger*, Fr. çev.: A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1965.

_____ *Dissertation de 1770*, Fr. çev.: P. Mouy, Paris, J. Vrin, 1951.

_____ *Projet de paix perpétuelle* (1795), Fr. çev.: J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1948.

_____ *La Philosophie de l'histoire* (Opuscules), giriş yazısı ve Fr. çev.: S. Piobetta, Paris, Aubier, 1947.

_____ *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, çeviri, giriş yazısı ve notlar: R. Kempf, Paris, Vrin, 1949.

Kellogg (R.), *The Nature of Narrative*, [R. E. Scholes ile birlikte] New York, Oxford University Press, 1966.

Kenny (A.), *Action, Emotion and Will*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Kermode (F.), *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.

_____ *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londra, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.

Koselleck (R.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

Kozicki (H.) ve Canary (R.), *The Writing of History*, University of Wisconsin Press, 1978.

Kracauer (S.), "Time and History", *Zeugnisse, Theodor Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.

Krieger (L.), *Ranke, The Meaning of History*, Chicago ve Londra, The University of Chicago Press, 1977.

Kucich (J.), "Action in the Dickens Ending: *Bleak House* and *Great Expectations*", *Narrative Ending*, numéro special de *XIX^th Century Fiction*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.

Lacombe (P.), *De l'histoire considerée comme une science*, Paris, Hachette, 1984.

Langlois (C.-V.) ve Seignobos (C.), *Introduction aux etudes historiques*, Paris, 1898. *La Nouvelle Histoire*, J. Le Goff, R. Chartier. J. Revel'in yönettiği ansiklopedi, Paris, Retz-CEPL, 1978.

Le Goff (J.), "L'histoire nouvelle", *la Nouvelle Histoire*, J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel'in yönettiği ansiklopedi, Paris, Retz-CEPL, 1978, s. 210-241.

_____ *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: dix-huit essais*, Paris, Gallimard, 1977.

_____ "Documento/Monumento", *Enciclopedia Einaudi*, Turin, G. Einaudi, cilt: V, s. 38-48.

Lejeune (P.), *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil,1975.

Le Roy Ladurie (E.), *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

_____ *Les Paysans de Languedoc*, Paris, Mouton, 1966; kısaltılmış 6. baskı, Paris, Flammarion, 1959.

_____ *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967.

_____ *Le Territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.

_____ *Le Carnaval de Romans: de la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.

Lévinas (E.), "La trace", *Humanisme de l'autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Lévi-Strauss (Cl.), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1955.

_____ *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

_____ "La Geste d'Asdiwal", *Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Annuaire (1958-1959), 1958.

_____ "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1960.

_____ *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964-1971.

Longin, *Du Sublime*, metni düzenleyen ve çeviren: Henry Lebegue, Paris, Les Belles Lettres, 1939, 1965.

Lotman (I.), *Struktura khudoihstvennogo teksta*, Moskova, 1970; Fr. çev.: A. Fournier, B. Kreise, E. Malleret ve J. Yong, *la Structure du texte artistique*, H. Meschonnic'in önsözüyle, Paris, Gallimard, 1973.

Love (J. O.), *Worlds in Consciousness, Mythopoetic Thoughts in the Novels of Virginia Woolf*, Berkeley, University of California Press, 1970.

Loyseau (C.), *Traité des ordres et simples dignités*, 1610.

Lubac (H. de), *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, 5 cilt, Paris, Aubier, 1959-1962.

Lübbe (H.), "Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsinterferenz; Heterogonie der Zwecke; Widerfahrnis; Handlungsgemengeladen; Zufall", *Vernünftiges Denken, Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, yay. haz.: Jügen Mittelstrass ve Manfred Riedel, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1978, s. 237-268.

Lucas (D. W.), *Aristotle, Poetics*, giriş yazısı, açıklamalar ve eklerle birlikte, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Mackie (J. L.), *The Cement of the Universe: a Study of Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

Mandelbaum (M.), *The Problem of Historical Knowledge*, New York, Geveright, 1938.

_____ *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1977.

Mann (T.), *Der Zauberberg, Roman, Ges. Werke.*, Bd. III, Oldenburg, yay: S. Fischer, 1960;1960'tan önceki yorumlar Fischer'ın 1924 tarihli yayınına gönderme yapmakta; 2. cilt; cep kitabı, Fischer Taschenbuch Verlag, 1967; Fr. çev.: M. Betz, *la Montagne magique*, Paris, Fayard, 1931, 2 cilt.

Mannheim (K.), "Das Problem der Generationen", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, VII*, Münih ve Leipzig, Verlag von Duncker and Humblot, 1928.

_____ *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929; *Ideology and Utopia, an introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt & Brace, 1936.

Marrou (H.-I.), *De la Connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.

Martin (G.), *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenchaftsheorie*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1951; Fr. çev: J.-C. Piguet, *Science moderne et Ontologie chez Kant*, Paris, PUF, 1963.

Martin (R.), *Historical Explanation, Reenactment and Practical Inference*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1977.

Martineau (E.), "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger", *Archives de philosophie, Ocak-Mart* 1980.

Marx (K.), *L'Idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1979.

Meijering (E. P.), *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, E. J. Brill, 1979.

Mendilow (A. A.), *Time and the Novel*, Londra ve New York, Peter Nevili, 1952; New York, Humanities Press, 2. baskı, 1972.

Merleau-Ponty (M.), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

_____ *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Momigliano (A.), *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, B. Blackwell, 1977.

Meyer (E.), *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle, 1901.

Meyer (H.), *Thomas Mann*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Michel (H.), "La notion de l'heure dans l'Antiquité", *Janus*, n° 57, 1970.

Miller (H.J.), "The Problematic of Ending in Narrative", *Narrative Endings, XIX^th Century Fiction* özel sayısı, Berkeley and Los Angeles, University of California Press,1978.

Mink (L.O.), "The Autonomy of Historical Understanding", in *History and Theory*, cilt: V, n° 1, 1965, s. 24-47, şu yapıtta yeniden yer verilmiş: Dray (W.), *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper and Row, 1966, s. 160-192.

_____ "Philosophical Analysis and Historical Understanding", *Review of Metaphysics*, n° 20, 1968, s. 667-698.

_____ "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, 1979, s. 541-558.

Mittelstrass (J.), *Neuzeit und Aufklärung, Studium zur Enstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1970.

Moody (A. D.), "Mrs. Dalloway as a Comedy", J. E. M. Latham (6.baskı), *Critics on Virginia Woolf*, Corall Gables, Florida, University of Miami Press, 1970.

Moreau (J.), *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Padova, Antenore, 1965.

Müller (G.), *Morphologische Poetik*, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1968.

Nabert (J.), "L'expérience interne chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 1924.

Nagel (E.), "Some Issues in the Logic of Historical Analysis", *The Scientific Monthly*, 1952, s. 162-169, sonradan P. Gardiner'in *Theories of History*'sinde, *agy.*, s. 373-386.

Nef (F.) ve başkaları, *Structures élémentaires de la signification*, Brüksel, Complexe, 1976.

Nietzsche (F.), *Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, yay. haz.: Kari Schlechta, Werke in drei Bände, Münih, Kari Hauser Verlag, cilt I; çift dilli basım, Fr. çev.: G. Bianquis, *Considérations inactuelles*, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie", Paris, Aubier, 1964.

Ouspenski (B.), *A Poetics of Composition, the Structure of the Artistic Text and Typology of Compositional Form*, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1973.

Pariente (J.-C.), *Le Langage et l'Individuel*, Paris, Armand Colin, 1973.

Pepper (S.), *World Hypotheses, a Study in Evidence*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1942.

Petit (J.-L.), "La Narrativité et le concept de l'explication en histoire", *La Narrativite*, Paris, CNRS, 1980, s. 187 *vd.*

Philibert (M.), *L'Echelle des âges*, Paris, Seuil, 1968.

Picon (G.), *Introduction à une esthétique de la littérature*, Paris, Gallimard, 1953.

Platon, *Timée*, Fr. çev.: A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Plotin, *Ennéades*, III, metni düzenleyen ve Fr. çeviren: E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Pöggeler (O.), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfüllingen, Neske, 1963; Fr. çev.: M. Simon, *La Pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'autre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Pouillon (J.), *Temps et Roman*, Paris, Gallimard, 1946.

Poulet (G.), *Études sur le temps humain*, Paris, Plon ve Rocher, 1952-1958, cilt: I ve IV.

——— *L'Espace proustien*, Paris, Gallimard, 1963.

Prince (G.), *Narratology: The Form and Function of Narrative*, La Haye, Mouton, 1982. -Propp (V.), *Morfologija skazki*, Leningrad, Gosudarstvennyi institut istorii iskusstva, coll. "Voprozy poetiki", n° 12, 1928; 2. baskı., Leningrad, Nanka, 1969; İng. çev.: *Morphology of the Folktale*, l. baskı, Bloomington, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publ. 10, 1958; gözden geçirilmiş 2. Baskı, Louis A. Wagner'ın önsözü ve Alan Dundes'ın yeni bir giriş yazısıyla, Austin, Londra, University of Texas Press, 1968; Fr. çev., *Morphologie du conte*, [Rus Nanka Yayınevi tarafından yayınlanan 2. baskısından Fransızcaya çevrilmiş: "Les transformations du conte merveilleux" (1928)] ile birlikte yayınlanmıştır; Paris, Seuil, 1965, 1970.

——— "Les transformations du conte merveilleux", *Théorie de la litérature. Textes des formalistes russes*, derleyen ve Fr. çeviren: T. Todorov, Paris, Seuil, 1966.

Proust (M.), *À la recherche du temps perdu*, [Pierre Clarac ve André Ferré tarafından derlenmiş ve sunulmuş] 3 cilt, Paris, Gallimard, "La Pléiade" dizisi, 1954.

Rad (G. von), *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieperungen Israels*, Münih, G. Kaiser, 1957; Fr. çev., *La Théologie des traditions historiques d'Israel*, Labor ve Fides, 1963.

Ranke (L.), *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Wiesbaden, yay: Willy Andreas, 1957.

——— *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, yay: Hans Herzfeld, Schloss Laupheim, ve in *Aus Werk und Nachlass*, cilt: II, Münih, yay. haz.: Th. Schieder ve H. Berding, 1964-1975.

Redfield (J. M.), *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

Reichenbach (H.), *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin, 1928; İng. çev: Maria Reichenbach ve John Freund, *The Philosophy of Space and Time*, New York, Dover Publications, 1958.

Riffaterre (M.), "The Reader's Perception of Narrative", *Interpretation of*

Narrative, Toronto, sonradan *Essais de stylistique structurale*'de, Paris, Flammarion, 1971.

Rimmon-Kenan (S.), *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Londra ve New York, Methuen, 1983.

Ross (D.), *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

Rossum-Guyon (F. van), "Point de vue ou perspective narrative", *Poétique*, n° 4, Paris, 1970.

Russell (B.), "On the Notion of Cause ", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 13, 1912-1913, s. 1-26.

Ryle (G.), *The Concept of Mind*, Londra, New York, Hutchinson's University Library, 1949; Fr. çev.: Suzanne Stern-Gillet, *la Notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.

Said (E.), *Beginnings: Intention and Method*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1975.

———— "Molestation and Authority in Narrative Fiction", J. Hillis Miller (yay. haz.), *Aspects of Narrative*, New York, Columbia University Press, 1971.

Schafer (R.), *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1976.

Schapp (W.), *in Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976.

Schellenberg (T. R.), *Modem Archives: Principles and Technics*, Chicago ve Londra, University of Chicago Press, 1975.

———— *Management of Archives*, New York, Columbia University Press, 1965.

Schnädelbach (H.), *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg, Münih, Kari Alber, 1974.

Schneider (M.), "Le temps du conte", in *la Narrativité*, Paris, CNRS, 1979.

Scholes (R.), *The Nature of Narrative*, [Robert Kellogg ile işbirliği içinde], New York, Oxford University Press, 1966.

Schutz (A.), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1932, 1960; İng. çev., *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

———— *Collected Papers*, yay: Maurice Natanson, La Haye, Nijhoff, 3 cilt, 1962-1966.

———— *The Structure of the Life-World*, İng. çev: R. M. Zaner ve T. Engelhardt, Londra, Heinemann, 1974.

Segre (C.), *Le Strutture e il Tempo*, Torino, G. Einaudi, 1974.

Seignobos (C.-V.) ve Langlois (C.), *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898.

Shattuck (G.), *Proust's Binoculars, a Study of Memory, Time, and*

Recognition in "A la recherche du temps perdu", New York, Random House, 1963.

Simiand (F.), "Méthode historique et science totale", *Revue de synthèse historique*, 1903, s. 1-22, 129-157.

_____ "Introduction générale" *à la Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*, Paris, PUF, 1944.

Souche-Dagues (D.), *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, Nijhoff, 1972.

_____ "Une éxgèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", *Revue de métaphysique et de morale*, Ocak-Mart 1979.

Stanzel (F. K.), *Die typischen Erzählsituationen im Roman, dargestellt an "Tom Jones", "Moby Dick", "The Ambassadors", "Ulysses"*, Stuttgart, W. Braumüller, 1955.

_____ *Theorie des Erzahlens*, Göttingen, Van der Hoeck & Ruprecht, 1979.

Stevens (W.), *Notes towards a Supreme Fiction.*

Strawson (P. F.), *Individuals*, Londra, Methuen and Co, 1959; Fr. çev: A. Shalom ve P. Drong, Paris, Seuil, 1973.

Taylor (C.), *The Explanation of Behaviour*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1964.

Thieberger (R.), *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberg zum Joseph*, Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1962.

Todorov (T.), *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.

_____ "Langage et littérature", *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971.

_____ "La notion de littérature", *les Genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.

_____ "L'origine des genres", *ay.y.*

_____ *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*, [*Écrits du Cercle de Bakhtine* ile birlikte] Paris, Seuil, 1981.

Toulmin (S.), *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

_____ *The Discovery of Time*, June Goodfield ile birlikte, Chicago ve Londra, The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.

Valdés (M.), *Shadows in the Cave. A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.

Verghese (P. T.), "Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Concept", *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (Nyssa'lı Gregorios üstüne II. Uluslararası kolokyum, 1972), Leiden, E. J. Erili, 1976, s. 243-258.

Vernant (J.-P.), *Mythe et Pensée chez les Grecs*, cilt: I, Paris, Maspero, 1965.

Veyne (P.), *Comment on écrit l'histoire*, "Foucault révolutionne l'histoire" başlıklı yazıyla birlikte, Paris, Seuil, 1971.

_____ "L'histoire conceptualisante", *Faire de l'histoire*, I, J. Le Goff ve P. Nora'nın yönetiminde, Paris, Gallimard, 1974, s. 62-92.

_____ *L'Inventaire des différences*, Collège de France'ın açılış dersi, Paris, Seuil, 1976.

Vleeschauwer (H. de), *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, E. Leroux, La Haye, Nijhoff, 3 cilt, 1934-1937.

Vovelle (M.), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviii^e siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Seuil, 1979.

Wahl (F.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968.

_____ "Les ancêtres, ça ne se représente pas", *L'Interdit de la représentation*, Montpellier Kolokyumu, Paris, Seuil, 1984, s. 31-64.

Watt (J.), *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londra, Chatto and Windus, 1957; Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1957, 1959.

Weber (M.), "Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cilt: XXII, sonradan *Ges. Aufsatze zur Wissenschaftslehre*'de, 2. baskı, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1951; Fr. çev.: J. Freund, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, s. 215-323.

_____ *Wirtschaft und Gesellschaft*, gözden geçirilmiş 5. baskı, Studienausgabe, Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1972; Fr. çev.: J. Freund ve diğerleri, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971.

Weigand (H. J.), *The Magic Mountain*, l. baskı, D. Appleton-Century Co, 1933; 2. baskı (aynen basılmış) Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1964.

Weil (E.), *Logique de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1950.

_____ *Hegel et l'État*, Paris, J. Vrin, 1950.

Weinrich (H.), *Tempus. Besprochene und erzöhlte Zeit*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1964; Fr. çev.: M. Lacoste, *Le Temps. Le récit et le commentaire*, Paris, Seuil, 1973.

Weizsäcker (C. F. von), "Zeit und Wissen", K. Maurin, K. Michalski, E. Rudolph (yay. haz.), *Offene Systeme* II, *Logik und Zeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

_____ "Zeit, Physik, Metaphysik", Christian Link (6. baskı), *Die Erfahrung der Zeit, Geden Kenschrift für Georg Picht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.

White (H.), *Metahistory. The Historical Imagination in XIX^th Century Europe*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1973.

_____ *Tropics of Discourse*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1978.

_____ "The Structure of Historical Narrative", *Clio*, I, 1972, s. 5-19.

_____ "The Historical Text as Literary Artifact", *Clio*, cilt: III, n° 3, 1974; sonradan Canary ve Kozecki'nin yayına hazırladığı *The Writing of History*'de, University of Wisconsin Press, 1978.

_____ "Historicism, History and the Figurative Imagination", *History and Theory*, cilt: XIV, n° 4, 1975.

_____ "The Fictions of Factual Representation", Angus Fletcher (6. baskı), *The Literature of Fact*, New York, Columbia University Press, 1976.

White (M.), *Foundations of Historical Knowledge*, New York, Harper and Row, 1965.

Wincg (P.), *The Idea of a Social Science*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1958. -Windelband (W.), "Geschichte und Naturwissenschaft", Strasbourg Konuşması, 1894, sonradan *Praludien Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*'te, cilt: II, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1921, s. 136-160.

Woolf (V.), *Mrs. Dalloway*, Londra, The Hogarth Press, 1925; cep kitabı, New York ve Londra, Harcourt Brace Jovanovitch, 1925; Fr. çev.: S. David, *L'Œuvre romanesque*, cilt:1, Paris, Stock, 1973, s. 166-321.

_____ *A Writer's Diary*, Londra, The Hogarth Press, 1959.

Wright (H. von), *Explanation and Understanding*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1971.

_____ *Norm and Action*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963.

_____ *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, North Holland, 1968.

Yeruschalmi (Y. H.), *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, Seattle ve Londra, University of Washington Press, 1982.

Kavramlar Dizini

Açıklama [*explication*]: *II* 13, 15, 16, 43, 45-57, 59, 75, 86
-ideolojik içerme yoluyla açıklama [*explication par implication idéologique*]: *II* 130, 153
-nedensel açıklama [*explication causale*]: *II* 46, 48, 75, 76, 80, 84-86, 90, 142, 143, 165, 169, 171
-olayörgüleştirme yoluyla açıklama [*explication par mise en intrigue*]: *II* 128, 133
-yarı-ereksel açıklama [*explication quasi-téléologique*]: *II* 85, 91
-yarı-nedensel açıklama [*explication quasi-causale*]: *II* 88-93, 152, 159
Akış [*flux*]: *IV* 70-76 438
Aklın hilesi [*ruse de la raison*]: *IV* 328-331, 342
Alegori [*allégorie*]: *III* 40
Alımlama [*réception*]:
-alımlama estetiği [*esthétique de la réception*]: *I* 148, 149; *IV* 282-301
-alımlama ruhbilimi [*psychologie de la réception*]: *II* 106
-geçmişin alımlanışı [*réception du passé*]: *IV* 362, 364, 370, 408
An (Aristoteles'te ve Husserl'de) [*instant*]: *IV* 27-40, 47, 52, 99, 151-152
Anagoji/anagojik [*anagogie/anagogique*]: *III* 42, 43, 50, 59
Anakroni [*anachronie*]: *III* 156
Analepsis [*analepse*]: *III* 156
Anizokroni [*anisochronie*]: *III* 157
Anlam [*sens, signification*]: *I* 15-17, 134, 149-155; *II* 11
Anlama [*compréhension*]: *I* 115-117, 132, 134; *II* 13, 20-22, 43-57, 76, 77, 80, 81, 104, 109, 113, 114, 117, 120-125, 128, 142, 144, 155, 232, 233
-tarihsel anlama ve başkasını anlama [*compréhension historique et d'autrui*]: *IV* 247
Anlatı [*récit*]: *I* 16, 18, 23, 24, 70, 101, 108-110; *II* 13, 16, 23, 25, 27, 32, 43, 44, 50, 56, 68, 94, 102-104, 108, 112-114, 137, 142, 147-157, 162-164, 174-180, 211, 229-236
-anlatının mantığı (*logique du récit*): *I* 115; *III* 79-88
-anlatının zamansallığı [*temporalité du récit*]: *I* 73, 138; *II* 157, 196
-anlatı süreci [*parcours narratif*]: *III* 97
-anlatı tümcesi [*phrase narratif*]: *I* 114; *II* 95-104, 181
-anlatının sınırları [*limites du récit*]: *IV* 399-448
-diegesis anlatısı [*récit diégétique*]: *I* 81
-kurmaca anlatı [*récit de fiction*]: *I* 23, 72, 75, 109, 128, 157; *II* 9, 13, 27, 114, 229-231; *III* ; *IV* 212-235, 305-323
-tarihsel anlatı [*récit historique*]: *I* 73, 109, 128, 156, 163; *II* 11, 13, 98, 113, 127
Anlatıcı [*narrateur*]: *I* 80; *II* 132, 148, 152
Anlatı kişisi [*personnage*]: *III* 76, 126, 165-182, 195, 235, 241, 256
Anlatılan zaman [temps raconté]: *III* 143-156, 210
Anlatısal [*narratif*]:
-anlatısal alan [*champ narratif*]: *II* 130

-anlatısal işlev [*fonction narrative*]: *I* 23, 134, 135; *II* 153
-anlatısal biçimleniş [*configuration narrative*]: *I* 127, 128, 131
-anlatısal durumlar [*situations narratives*]: *III* 114
-anlatısal özdeşlik/kimlik [*identité narrative*]: *IV* 315, 321, 406-411, 423-427, 443
-anlatısal söylem [*discours narratif*]: *I* 114, 128
-anlatı sözcesi [*énoncé narratif*]: *III* 86
-anlatısal yetenek [*compétence narratif*]: *II* 12, 147, 151
-anlatı sesi [*voix narrative*]: *III* 160, 163-188, 210, 211, 217, 246; *IV* 319-322, 426
Antropoloji [*anthropologie*]: *II* 216
Apokalips/apokaliptik [*apoclypse/apocaliptique*]: *III* 42-59
Araya sokuş [*enchâssement*]: *III* 249, 252
Arayış [*quête*]: *III* 74, 82
Arkaizm [*archaïsme*]: *IV* 428-437, 443
Arketip [*archétype*]: *III* 36, 41
Arşiv [*archive*]: *IV* 196-201, 363
Artsürem [*diachronie*]: *III* 18, 64, 68, 90
Arzu [*désir*]: *III* 43, 92, 252, 261
Askıda tutma ya da tutma [*rétention*]: *III* 138; *IV* 46-57, 224-229
Aşkınsal sergileme [*exposition transcendantale*]: *IV* 79
Atalar [*ancêtres*]: *IV* 190, 194, 195
Avutma [*consolation*]: *III* 57
Aydınlanma (Fr. *Les Lumières*; Alm. *Aufklärung*): *IV* 350-360, 376
Aynı (bkz. Benzeşen, Başka) [*Même*]: *IV* 238-245, 379
Ayrışık olanların ya da türdeş olmayanların bireşimi [*synthèse de l'hétérogène*]: *I* 140, 214, 234; *II* 16, 158; *IV* 355

Bağlayıcılar [*connecteurs*]: *IV* 176-211, 307-310
Baht dönüşü ya da peripeteia [*péripétie*]: *I* 27, 28, 93, 142; *II* 106, 112, 125, 197; *III* 28, 45, 51, 52, 137, 214, 232
Bakış açısı (*point de vue*): *II* 143, 152; *III* 125, 126, 161-184
Başka (bkz. Aynı ve Benzeşen) [*Autre*]: *IV* 246-253, 379
Başkalık [*altérité*]: *IV* 51
Başlama durumu ya da özelliği [*inchoactivité*]: *III* 103
Beklenti [*attente*]: *III* 47, 54
Belge [*document*]: *IV* 196-201
Bellek ya da hafıza [*mémoire*]: *IV* 83, 362-366
Benzeşen (bkz. Aynı, Başka) [*Analogue*]: *IV* 253-263, 379
Biçimbilim ya da morfoloji [*morphologie*]: *III* 69-79, 110, 144, 150
Biçimlen(dir)me *bkz.* zamansal biçimlenme
Bildungsroman: *III* 215-222
Bilişsel edim [*faire cognitif*]: *III* 105, 107
Bireyleşim [*individuation*]: *IV* 249, 250, 316
Birleşme [*conjonction*]: *III* 114
Bitme durumu ya da özelliği [*terminativité*]: *III* 103
Borç [*dette*]: *IV* 236, 263, 318-322, 380
Bütünleş(tir)me [*totalisation*]: *IV* 14, 262, 323-344, 411-427

Çerçeve [*cadre*]: *III* 60
Çöküş [*décadence*]: *III* 215, 218

Değerbilim ya da aksiyoloji [*axiologie*]: *III* 105
Değerlendirme [*valorisation*]: *III* 84
Değerler [*valeurs*]: *III* 100, 112
Değiştokuş [*échange*]: *III* 99
Deha [*génie*]: *III* 163, 236
-dehanın romanı [*roman du génie*]: *III* 244
Deneyim [*expérience*]: *I* 23, 32, 34, 64, 108, 121, 143; *II* 79, 82, 92, 117, 120, 138, 162-164, 191, 195

-zamanın kurmaca deneyimi [*expérience fictive du temps*]: *III* 19, 185-279
Devlet [*État*]: *IV* 323, 342
Diyalektik [*dialectique*]:
-bekleyiş ve dikkatin diyalektiği [*dialectique de l'attente et de la mémoire*]: *I* 52
-distentio ve intentio diyalektiği [*dialectique de la distentio et de l'intentio*]: *I* 66, 69, 161
-geçmişin, şimdinin ve geleceğin diyalektiği [*dialectique du passé, du présent et du futur*]: *I* 123
-olmak ve görünmek diyalektiği [*dialectique de l'être et du paraître*]: *I* 151
-negatif diyalektik [*dialectique négative*]: *IV* 376
-üçlü şimdi diyalektiği [*dialectique du triple présent*]: *I* 34, 41, 46
Dianoia: *II* 123
Diegesis: *III* 130, 152
Dilbilim [*linguistique*]: *I* 17, 150
Distentio animi: *I* 27, 30, 40-46, 50, 56-69, 71, 84, 91, 122, 143, *II* 234, *III* 197, *IV* 9-25, 97-99, 109, 121, 418
Diyalojik [*dialogique*]: *III* 181, 182; *IV* 323-344, 353
Dizisel ya da paradigmatik [*paradigmatique*]: *I* 115, 130, 135; *III* 89
Dizimsel ya da sentagmatik [*syntagmatique*]: *I* 115, 130, 135; *III* 89
Dolayım (mutlak/tam olmayan) [*médiation absolue/imparfaite*]: *IV* 337-344, 345, 346
Destan [*épopée*]: *I* 72, 75-82, 86, 107, 135; *II* 108, 126, 133, 229; *IV* 215-317, 349-423
Dram [*drame*]: *III* 123, 120, 166
Duraklatma (*pause*): *III* 127, 158
Dünya [*monde*]: *I* 149-153
-anlatılan ya da öyküllenen dünya [*monde raconté*]: *III* 127, 141, 142
-metnin dünyası [*monde du texte*]: *I* 149, 152; *IV* 265-268
-yaşam dünyası [*monde de la vie*]: *II* 129, 154, 155
-yapıtın dünyası [*monde de l'œuvre*]: *III* 19, 141, 186

Edebiyat eleştirisi [*critique littéraire*]: *II* 114, 125, 128
Edim dizisi [*suite performancielle*]: III 99
Efsane [*légende*]: *IV* 321
Egzistansiyal [*existantial*]: *IV* 111-115
Egzistansiyel [*existantiel*]: *IV* 111-115
Eğretileme ya da metafor [*métaphore*]: *I* 15, 54, 98, 153-157; *II* 30, 127; *III* 270
Eklemlenme [*articulation*]: *III* 65
Eksiltme [*ellipse*]: *III* 157
Ek-stase: *IV* 121, 161-166, 411, 418, 439-441
Epik [*épique*]: *II* 133; *IV*
Epistemolojik [*épistémologique*]:
-epistemolojik kopukluk [*coupure épistémologique*]: *II* 125, 147-156, 174, 175
Epizodik [*épisodique*]: *III* 47
Ereksel [*téléologique*]: *III* 72, 80, 116
Eskatoloji [*eschatologie*]: *III* 57; *IV* 355-357
Eşsüremli [*synchronique*]: *III* 62, 67
Eşsüremlilik [*synchronie*]: *III* 67
Etik [*éthique*]: *I* 73, 79, 83, 91, 98-100; *II* 162, 168; *IV* 115, 385-387, 388, 408, 410
Etki [*effet*]: *IV* 288-304
Eylem [*action*]: I 9, 17-19, 32, 51, 55, 76, 87, 99, 112-114, 127; *II* 10, 11, 16, 17, 26, 66, 70-76, 81-91, 97, 107, 110, 181, 234; *III* 91
-eylemin anlambilimi [*sémantique de l'action*]: *I* 123
-eylem kuramı [*théorie de l'action*]: *I* 114; *II* 70, 73, 81-87, 234; *IV* 383
-eylemin yönelmişlik özelliği [*caractère intentionnel de l'action*]: *II* 84, 86, 100, 159
-eyleme öykünme [*imitation de l'action*]: *III* 27; *IV* 321

-temel eylemler [*actions de base*]: *I* 113; *II* 83, 84, 87
Eyleyen [*actant*]: *III* 64, 89-113

Fabula: *III* 152
Farklılık [*différence*]: *IV* 248-253, 295, 296
Fenomenoloji [*phénoménologie*]: *I* 29, 34, 39, 112; *II* 116, 118-123, 154
-eylem fenomenolojisi [*phénoménologie de l'action*]: *I* 121; *II* 169
-genetik fenomenoloji [*phénoménologie génétique*]: *II* 154, 176, 182
-yorumbilimsel fenomenoloji [*phénoménologie herméneutique*]: *I* 163
-zamanın içsel bilincinin fenomenolojisi [*phénoménologie de la conscience intime du temps*]: *IV* 41-76

Gel-ecek [*a-venir*]: *IV* 65, 117-119
Gelenek [*tradition*]: *IV* 366-381
Geleneksellik [*traditionalité*]: *I* 134, 135, 147; *II* 136; *IV* 366-370, 420
-geleneksellik üslubu [*style de la traditionalité*]: *III* 17, 43, 54, 61, 67, 287
Gemüt (Kant'ta): *IV* 76-78, 437
Gelip geçmişlik [*avoir été passé*] *IV* 118-137
-geçmiş ve fiil zamanı [*passé et temps verbal*]: *I* 157
-geçmiş ve üçlü şimdi [*passé et triple présent*]: *IV* 221
-tarihsel geçmişin gerçekliği [*réalité du passé historique*]: *IV* 235-263, 264, 265, 300, 301, 310-313
Gerçeğebenzerlik ya da hakikatebenzerlik [*vraisemblance*]: *III* 28-33
Geçmişin gerçekliği [*réalite du passé*]: *IV* 9-15, 235-264
Gerilme özelliği [*tensivité*]: *III* 101
Gibi-görme [*voir-comme*]: *IV* 260-263, 266-268
Gönderen [*destinateur*]: *III* 103
Gönderme [*référence*]: *I* 73, 106, 139, 149, 150-157; *II* 11
-eğretilemeli gönderme [*référence métaphorique*]: *I* 118, 153; *IV* 266-268
-kesişmeli gönderme [*référence croisée*]: *I* 157, 159, 160, 162; *II* 11; *IV* 305-323, 392-421
Görünüş yapıları [*aspects*]: *III* 101
Göstergebilim [*sémiotique, sémiologie*]: *I* 17, 103, 110, 114, 150; *II* 39; *III* 17, 80-114
-anlatı göstergebilimi (*sémiotique narrative*): *I* 83
Göstergebilimsel dörtgen [*carré sémiotique*]: *III* 96
Göz kırpma (Husserl; Heidegger) [*clin d'œil*]: *IV* 51, 130

Hafıza ya da bellek [*mémoire*]: *IV* 83, 362-366
Hakikat, doğruluk, gerçeklik [*vérité*]: *I* 23, 90, 109, 128; *II* 11; *IV* 371-379
Hayalgücü [*imagination*]: *I* 106, 137, 156; *II* 160
-hayalgücü ve yeniden anımsamak [*imagination et ressouvenir*]: *IV* 62
-tarihsel hayalgücü (Collingwood) [*imagination historique*]: *IV* 241-245
-üretici hayalgücü [imagination productive]: *I* 16, 134-138, 142, 147; *III* 16
Hermetizm [*hermétisme*] *IV* 436-441

İçgörü (*a priori*) [*intuition*]: *IV* 76-81
İdea (sınır/yönlendirici) [*idée limite / directrice*]: *IV* 377, 422-427
İdeoloji [*idéologie*]: *II* 41, 130, 131, 217; *IV* 423
-ideolojilerin eleştirisi [*critique des idéologies*]: *IV* 314, 370-377
İlerleme [*progrès*]: *IV* 333-335, 348-321
İma edilen yazar [*auteur impliqué*]: *III* 164; *IV* 269-272, 287-289, 301, 302
İmgesel çeşitlemeler [*variations imaginatives*]: *III* 187; *IV* 212-235, 409
İnandırıcı edim [*faire persuasif*]: *III* 104

İkna etme [*persuasion*] *IV* 268-278, 300, 320, 321
İnisiyatif [*initiative*]: *IV* 382-384
İpse'lik (anlatısal özdeşlik/kimlik bağlamında) [*ipséité*]: *IV* 405-407
İroni [*ironie*]: *III* 39, 40, 53, 204, 216, 246
İşlev [*fonction*]: *III* 64, 65
İz [*trace*]: *IV* 51, 201-211, 237, 261-263, 336, 380, 420
İzleme(k) [*suivre*]:
-bir öyküyü izleme [*suivre une histoire*]: *I* 115, 132-134; *II* 104-114
İzlenim [*impression*]:
-*yakalanan izlenim* [*impression retrouvée*]: *III* 273
-*zamansal izlenim* [*impression temporelle*]: *IV* 54-56, 74, 75

Kamusal zaman [*temps public*]: *II* 20
Kapalılık [*clôture*]: *III* 59
-*anlatısal kapalılık* [*clôture narrative*]: *III* 44-56
-*sistemin kapalılığı* [*clôture du système*]: *II* 81, 159
Katharsis: *I* 30, 91, 95, 105, 106; *IV* 298, 299
Kaygı [*souci*]: *IV* 109-117; 417-419
Kesişme, kesişim [*entrecroisement*]: *IV* 305-322, 405-410
Kısa devrenin dışına koyma (Husserl'de) [*mise hors circuit*]: *IV* 42-48
Komedya/komedi [*comédie*]: *I* 72, 75, 79, 83, 100 ; *II* 135, 234; *III* 28
Kolektif tekil [*singulier collectif*]: *IV* 14, 79, 323, 349, 401, 402, 412, 419, 420
Kurmaca [*fiction*]: *I* 99, 120, 128, 157-162; *II* 13, 118-125, 229
-*kurmacanın retoriği* [*rhétorique de la fiction*]: *IV* 268-277
Kurucu model [*modèle constitutionnel*]: *III* 95, 96
Kültür [*culture*]: *I* 96, 106, 107, 117, 120; *II* 178

Lirizm [*lyrisme*]: *III* 133; *IV* 445-448

Maddesel anlayış (Husserl'de) [*hylétique*]: *IV* 43, 403, 438
Masal [*conte*]: *III* 66-89
Mensubiyet [*appartenance*]: *IV* 378
Metin [*texte*]: *III* 59
-*geçmişin metni* [*texte du passé*]: *IV*
Mimesis (*mimèsis*): *I* 18, 71-84, 89, 90, 97, 107, 140-147; *II* 11, 119, 154, 210, 211
-*anlatı kişisi mimesis'i* [*mimèsis du personnage*]: *III* 165; *IV* 157
-*eylem mimesis'i (taklidi)* [*mimèsis de l'action*]: *I* 76-78; *IV* 156
-*mimesis döngüsü ya da çemberi* [*cercle de la mimèsis*]: *I* 140-147; *IV* 408-410
Mimesis I [*mimèsis* I]: *I* 98-100, 109, 11-128; *II* 11, 155, 158; *IV* 139
Mimesis II [*mimèsis* II]: *I* 98, 100, 109, 128-138; *II* 10, 11, 155; *III* 15-19
Mimesis III [*mimèsis* III]: *I* 98, 102, 103, 106, 109, 138-140; *II* 10, 11, 155; *IV* 9-15
Miras [*héritage*]: *IV* 55, 127-130, 369, 379, 420
Mit [*mythe*]: *III* 37, 39, 44, 50; *IV* 176-180, 226-228, 402, 431-433, 442-447
Monolog [*monologue*]: *III* 167
Mythos: *I* 27, 71-90, 97-105, 128, 135, 155; *II* 106, 125, 154

Nedensel çözümleme [*analyse causale*]: *II* 46, 64-81, 169
Nesnellik [*objectivité*]: *II* 21, 51, 53, 148-150
Nomolojik model [*modèle nomologique*]: *II* 43-57, 58-94; *III* 66, 114

Okuma [*lecture*]: *I* 134, 139, 147-149, 152; *III* 23, 39, 188; *IV* 264-304, 405, 410
-*okuma zamanı* [*temps de lecture*]: *III* 145, 150, 153-155, 211
-*okumanın retoriği* [*rthétorique de la lecture*]: *IV* 277-281

Okur [*lecteur*]: *I* 105
Olanaklılık koşulu [*condition de possibilité*]: *IV* 76, 79, 84
Olay [*événement*]: *I* 129, 130; *II* 17, 43, 56, 61, 63, 67, 69, 97-100, 108, 115, 129, 139, 161, 187, 196, 197, 203, 207, 215; *III* 109; *IV* 238, 239, 383
Olayörgüsü/olayörgüleştirme [*(mise en) intrigue*]: *I* 8, 16-19, 24, 77-108, 115, 127-137; *II* 44, 72, 93, 102, 105, 114, 127-146, 152-168, 173-175, 181, 197, 198, 210-215, 219; *III* 62-88
-olayörgüsünün değişimleri [*métamorphoses de l'intrigue*]: *III* 21-60
Ontoloji [*ontologie*]: *I*; II 12, 17, 19, 111, 119, 122, 230; *IV* 104, 105
Otobiyografi [*autobiographie*]: *III* 152, 161, 166, 239; *IV* 407
Otorite [*autorité*]: *III* 178

Ölüm [*mort*]: *II* 40, 41, 42, 183, 201, 209, 215; *III* 202, 210, 214-216, 231, 232, 237, 260-270, 277; *IV* 194-196, 208, 222, 226
-anlatma sanatının ölümü [*mort de l'art de conter*]: *III* 60
-ölüm için varlık ya da ölüme-doğru-olmak [*être pour la mort*]: *IV* 109-122, 148-151, 159-162, 225, 227, 416-419
Örnekseme [*analogie*]: *II* 4, 82, 142, 156, 168, 170-174, 181, 186, 194, 226, 227, 235
Örseleme [*molestation*]: *III* 56
Öykü [histoire; İng. *story*]:
Öyküleme [*narration*]: *III* 65, 167
Özel ad [*nom propre*]: *IV* 406
Öz-etkilenim [*auto-affection*]: *IV* 60, 78, 91-95, 436-438
Özgürlük [*liberté*]: *IV* 324, 341-344
-kurmacanın özgürlüğü [liberté de la fiction]: *IV* 214-216, 320-322

Paradigma [*paradigme*]: *I* 135-137, 142, 147, 148, 152; *II* 130, 132, 135, 161, 198
-paradigmalar düzeni [*ordre des paradigmes*]: *III* 34-43
Phronesis: *I* 87; *II* 115
Poetika ya da poetik [*poétique*]: *I* 74, 75, 81, 83; *IV* 169-174, 399-448
Pragmatik edim [*faire pragmatique*]: *III* 104
Praksis [*praxis*]: *IV* 155
Prolepsis [*prolepse*]: *III* 155, 156
Psikanaliz [*psychanalyse*]: *I* 144 ; *IV* 407-409

Rol [*rôle*]: *III* 79-88
-rol ve olayörgüsü [*rôle et intrigue*]: *III* 84-88
Roman [*roman*]: *I* 82, 148; *III* 16-34
-bilinç akışı romanı [*roman du flux de conscience*]: *III* 26
-yetişme romanı [*roman d'apprentissage*]: *III* 25

Seçme yöntemleri [*procédés de séléction*]: *II* 51
Sentagmatik ya da dizimsel [*syntagmatique*]: *III* 65, 89-99
Sınama [*épreuve*]: *III* 91
Simge [*symbole*]: *I* 112, 116-119
Sonluluk ya da sınırlılık [*finitude*]: *IV* 343, 369-371
-anlamanın sonluluğu ya da sınırlılığı [*finitude de la compréhension*]: *IV 148-151*
Sonsuzluk [*infinité*]: *IV* 83
Sorgulama [*questionnement*]: *II* 125; *IV* 400
-geriye dönük sorgulama [*questionnement à rebours*]: *II* 154-157, 176, 199, 233
Soru-yanıt [*question-réponse*]: *IV* 291, 292, 370
Söylem [*discours*]: *I* 17-19, 72, 102, 109, 114, 115, 128, 149-151; *II* 43, 44, 96, 97, 124; *III* 59, 60

-anlatıcının söylemi [*discours du narrateur*]: *III* 173
-anlatı kişisinin söylemi [*discours du personnage*]: *III* 173
-doğrudan ve dolaylı söylem ya da anlatım [*discours direct et indirect*]: *III* 136
Söz (dil ile karşıtlığı bağlamında) [*parole*]: *III* 62
Söz ya da vaat [*promesse*]: *IV* 125, 387, 388-491, 410, 421, 424
Sözceleme [*énonciation*]: *III* 18, 115, 150-163
Söz edimleri [*actes de parole*]: *IV* 386
Süre [*durée*]: *III* 154; *IV* 85, 86
-uzun süre [*longue durée*]: *II* 26, 29, 31-44, 172, 197-218, 226-230
Süreklilik/süreksizlik [*continuité/discontinuité*]: *IV* 50, 54, 59, 73-78, 362-366

Şemalaştırma/şematizm: *I* 16, 134, 147; *III* 34, 41
-zamanın şematizmi [*schématisme du temps*]: *IV* 84-91, 92, 308-313, 413
Şiddet [*violence*]: *III* 59
Şimdi ya da şimdiki zaman [*présent*]: *III* 115-122; *IV* 118, 119, 137-141, 221, 390-399, 421

Tanı(n)ma [*reconnaissance*]: *III* 78, 272
Tarih [*histoire*; İng. *history*]:
-evrensel tarih [*histoire universelle*]: *IV* 195, 196, 324
-tarih felsefesi [*philosophie de l'histoire*]: 320, 337
Tarih-dışı [*anhistorique*]: *IV* 392
Tarihlendirme [*datation*]: *IV* 141-142
Tarihsellik [*historialité*]: *I* 162; *IV* 122-137
Tarihsileştirme [*historicisation*]: *IV* 318-322
Tarihyazımı [*historiographie*]: *I* 23, 58, 74, 75, 123, 127, 134, 137, 147, 156-158, 163; *II* 11, 13, 15, 58, 74, 95, 114, 122, 125, 134, 137, 139, 150, 154, 157, 174, 232-234
Tekrar-kaydedilme [*réinscription*]: *IV* 175-204
Tekrar-sunma [*re-présentation*]: *IV* 58, 66
Temellendirme [*étayage*]: *IV* 181, 189, 388
Temsil edicilik [*représentance*]: *IV* 58, 114, 129-131, 221-224
Tersyüz olma (*Metabole*): *I* 85, 92; *II* 227
Topoloji/topolojik [*topologie/topologique*]: *III* 99, 100, 113, 114
Tümeller [*universaux*]: *I* 85, 87, 88, 138; *II* 44, 148

Ufuk [*horizon*]:
- beklenti ufku [*horizon d'attente*]: *IV* 291-294, 346-360, 420-422, 425
-ontolojik ufuk [*horizon ontologique*]: *IV* 439-442
-ufukların kaynaşımı [*fusion des horizons*]: *IV* 368-370
-zamansal ufuk [*horizon temporel*]: *IV* 82, 368
Umut [*espérance*]: *II* 96; *IV* 398, 433
Usçulluk [*rationnalité*]: *III* 21, 61-114
Uyumluluk/uyumsuzluk [*concordance/discordance*]: *I* 24, 25, 55, 71, 83-97, 105, 130, 136-164; *II* 106, 119, 123, 234; *III* 51, 57-60, 187
Uzay [*espace*] (Kant'ta): *IV* 76-85, 95, 96

Ütopya [*utopie*]: *IV* 354, 358, 376-378, 390, 427

Varmak [*arriver*] (Kant'ta): *IV* 88-95

Yabancılaştırma [*distanciation*]: *IV* 372
Yanılsama [*illusion*]: *III* 33, 67; *IV* 314
Yapı [*structure*]: *II* 136, 145
-derin yapı [*structure profonde*]: *II* 24; *III* 61
Yapıt [*œuvre*]: *III* 269, 274
Yargı(lama) [*jugement*]: *I* 131, 132; *II* 64, 67, 68, 114-116
Yarı-geçmiş [*quasi-passé*]: *IV* 319-323

Yarı-anlatıkişisi [*quasi-personnage*]: *II* 157, 181, 185, 188, 191, 227, 235; *IV* 400
Yarı-metin [*quasi-texte*]: *I* 118
Yarı-olay [*quasi-événement*]: *II* 39, 218, 222, 227, 235; *IV* 400
Yarı-olayörgüsü [*quasi-intrigue*]: *II* 156, 157, 174, 181, 185, 186, 191, 199, 209-223, 227, 235; *IV* 400
Yarı-şimdi [*quasi-présent*]: *IV* 57-60, 414
Yazı [*écriture*]: *I* 154
Yeniden anımsamak [*ressouvenir*]: *IV* 57
Yeniden-biçimlendir(il)me [*refiguration*]: *I* 147-148; *IV* 9-15, 261, 299-304, 305-306
Yeniden-örtme/kapama [*recouvrement*]: *IV* 60-62, 220-225
Yenilenme/yenilik [*innovation*]: *I* 136; *II* 132
-semantik yenilik [*innovation sémantique*]: *I* 15-17
Yineleme [*itération*]: *III* 158
Yorum [*interprétation, commentaire*]:
Yorumbilim [*herméneutique*]: *I* 110, 154, 160
Yorumlanan ya da tartışılarak yorumlanan dünya [*monde commenté*]: *III* 127, 128
Yorumlayıcı edim [*faire interprétatif*]: *III* 105
Yönelmişlik [*intentionalité*]: *II* 84-88, 100; *IV* 14
-tarihsel yönelmişlik [*intentionalité historique*]: *II* 145-228, 233
Yükleme [*imputation*]: *II* 156, 158-174, 181, 186; *IV* 316-317

Zaman [*temps*]: *I* 16-19, 27-55, 157-164; *II* 140 , 151, 197, 210
-anıtsal zaman [*temps monumental*]: *III* 196-205
-anlatının zamanı [*temps du récit*]: *III* 152-161
-eylem(in) zamanı [*temps de l'action*]: *II* 151, 158
-fiil zamanları [*temps verbaux*]: *III* 117-142; *IV* 316-318
-insan zamanı [*temps humain*]: *II* 226
-kayıp zaman [*temps perdu*]: *III* 247-258
-klinik zamanı [*temps clinique*]: *III* 220
-mitsel zaman [*temps mythique*]: *IV* 176, 244-246
-olayörgüsünün zamanı [*temps de l'intrigue*]: *I* 85, 111
-ölümcül zaman [*temps mortel*]: *I* 161, 163; *II* 20, 209
-takvim zamanı [*temps calendaire*]: *IV* 176-184, 207-208, 307-309, 380-382, 387
-tarihsel zaman [*temps historique*]: *II* 10, 23, 33, 40, 41, 48, 150, 157, 196-229; *IV* 213-214
-toplumsal zaman [*temps social*]: *II* 27
-yakalanan zaman [*temps retrouvé*]: *III* 248-269
-zamanın kurmaca deneyimi [*expérience fictive du temps*]: *III* 19, 185-278
-zamanın ontolojisi [*ontologie du temps*]: *II* 119
-zaman merdiveni [*échelle du temps*]: *IV* 153-159
-zamanın içkinliği [*immanence du temps*]: *IV* 42, 75
-zamanın "sıradan" kavranılışı [*conception "vulgaire" du temps*]: *IV* 147-160
-zaman ve bilim [*temps et science*]: *IV* 153-159
-zamansal biçimleniş [*configuration temporelle*]: *III* 15-19, 24, 60, 156
-zamanın düzeni [*ordre du temps*]: *IV* 87-89
-zamanın zincirlenişi [*enchaînement du temps*]: *IV* 64
Zamandaşlık ya da eşzamanlılık [*simultanéité*]: *IV* 85-91
Zamanda yer [*place dans le temps*]: *IV* 63-77

Zamanın anlaşılmazlığı [*inscrutabilité du temps*]: *IV* 428-448
Zamanın aporetiği [*aporétique du temps*]: *IV* 9-15, 17-166, 399-402
Zamanın görülemezliği [*invisibilité du temps*] (Kant): *IV* 41, 76-99, 106
Zamansallık [*temporalité*; Alm. *Temporalität*]: *IV* 440-442
Zamansal mesafe [*distance temporelle*]: *IV* 239, 245, 250, 365, 380-381
Zamanın temsil edilemezliği [*irreprésentabilité du temps*]: *IV* 402, 441-444
Zeitroman: *III* 209-239

Özel Adlar Dizini

Adalberon de Laon : *II* 218, 221
Adorno (T. W.) : *IV* 253, 297, 355, 373, 377
Aiskhylos: *III* 200; *IV* 432
Alexander (J.) : *III* 194
Alter (R.) : *III* 169
Althusser (L.) : *II* 41, 131
Ambrosius (aziz) : *I* 49
Anaksagoras : *IV* 326
Anaksimandros : *IV* 31, 177, 431
Anscombe (G. E.) : *II* 76, 86
Apel (K. O.) : *II* 131,
Arendt (H.) : *II* 184,
Ariès (P.) : *II* 41.
Aristarkhos : *II* 99
Aristophanes : *III* 38
Aristoteles : *II* 44, 71, 73, 76, 86, 91, 97, 106, 107, 109, 112, 115, 119, 123, 125, 126, 128, 129, 140, 141, 143, 144, 152, 154, 158, 163, 197, 210, 211, 214, 227, 231, 234; *III* 16, 18, 19, 22, 24-26, 30, 32, 34, 36, 44, 45, 49, 50, 59, 73, 77, 94, 103, 104, 122, 127, 129, 132, 136, 164, 165, 184, 245, 279, 281, 283, 285; *IV* 10, 21-29, 31-39, 41, 54, 60, 76, 90, 97-99, 100, 103, 105, 106, 147, 151, 152, 153, 165, 176, 177, 181, 225, 229, 254, 268, 273, 299, 313, 320, 321, 399, 401, 403, 411, 412, 429, 430, 433, 434, 445
Aron (R.) : *II* 15, 18-22, 24, 43, 51, 67, 82, 131, 137, 138, 140, 142, 158-160, 165-167, 169, 173, 185, 187, 191, 195, 196, 207; *IV* 247
Athenasios : *I* 61
Audisio (G.) : *II* 214
Auerbach (E.) : *II* 126; *III* 27, 157
Augustinus (aziz) : *II* 122, 217, 220; *III* 18, 51, 94, 184, 187, 202, 220, 229, 239; *IV* 9, 19-28, 33-41, 47, 75, 76, 80, 90, 96-111, 115, 115-124, 129, 140, 142, 147, 154, 163, 165, 181, 182, 201, 202, 224, 231-233, 346, 382, 399-403, 412, 418, 433, 436
Austen (J.) : *III* 168
Austin (J. L.) : *I* 125; *III* 172; *IV* 202

Bachelard (G.) : *III* 41, 207
Bahtin (M.) : *III* 8, 174, 179-181, 184, 280-283; *IV* 289
Balás (D.) : *I* 46
Balzac (H. de) : *III* 26, 120, 217
Barreau (H.) : *IV* 154
Barthes (R.) : *III* 7, 45, 62-65, 67, 121
Bataille (G.) : *III* 45
Baudelaire (C.) : *IV* 280, 281
Beckett (S.) : *III* 27, 54, 55
Beierwaltes (W.) : *I* 27, 46, 56, 61
Benjamin (W.) : *III* 60; *IV* 442
Benveniste (E.) : *III* 7, 65, 118-122, 126-128, 130, 134, 135, 152, 153, 159; *IV* 34, 179, 181-185

Bergson (H.) : *II* 207, 217; *IV* 22, 93
Berlin (I.) : *II* 55
Bernet (R.) : *IV* 54, 55, 62
Berr (H.) : *II* 28
Bersani (L.) : *III* 278
Bien (J.) : *I* 20
Bismarck (O. von) : *II* 160, 161, 163, 168
Blake (W.) : *III* 42
Bloch (E.) : *IV* 376
Bloch (M.) : *II* 18, 22-25, 27, 36, 138, 144, 158; *IV* 198, 201, 210, 237, 238
Blumenberg (H.) : *IV* 292, 298
Boetius : *II* 21
Boehm (R.) : *IV* 268
Bony (A.) : *III* 171
Booth (W.) : *I* 126; *III* 164, 179; *IV* 268-280, 286, 298
Boros (S.) : *I* 67
Bovon (F.) : *I* 155
Buddha : *II* 31
Braudel (F.) : *II* 26-33, 35, 37, 39, 43, 138, 151, 176, 189, 198-203, 205-209, 211-216, 218, 226, 227, 228, 235; *III* 133; *IV* 194, 195
Braudi (K.) : *II* 227
Brecht (B.) : *IV* 293
Bremond (C.) : *I* 100; *III* 8, 64, 75, 79-88, 111, 152
Brisson (L.) : *IV* 30
Buffon : *IV* 155
Bultmann (R.) : *III* 55
Burke (K.) : *III* 45; *IV* 256, 257

Callahan (J. F.) : *I* 27, 46; *IV* 22, 28
Camus (A.) : *III* 54
Canary (R. A.) : *II* 124; *IV* 255
Cassirer (E.) : *I* 112, 116
Certeau (M. de) : *II* 124; *IV* 250, 251, 252, 263
Cervantes (M. de) : *IV* 292
Cézanne (P.) : *IV* 300
Chabrol (C.) : *IV* 427
Chamson (A.) : *II* 214
Charles (M.) : *IV* 276, 278-281
Chartier (R.) : *II* 22
Chatman (S.) : *III* 153, 172
Chaunu (H.) : *II* 41
Chaunu (P.) : *II* 15, 29, 33, 35, 36, 40
Cochin (A.) : *II* 224, 225
Cohn (D.) : *II* 166, 167, 170, 176, 178, 283
Coleridge (S. T.) : *II* 149; IV 288
Collingwood (R. G.) : *II* 21, 65, 66, 71, 82; *IV* 156, 239-246, 311, 290, 370
Conen (P. F.) : *IV* 25, 28, 31, 35, 36 ,38
Conrad (J.) : *III* 149, 150
Constant (B.) : *IV* 281
Couderc (P.) : *IV* 180
Courcelle (P.) : *I* 65
Cournot (A. A.) : *II* 140; *IV* 329, 330
Courtés (J.) : *I* 151; *III* 88
Croce (B.) : *II* 102, 125
Culler (J.) : *III* 172

Dagognet (F.) : *I* 154
Daiches (D.) : *III* 193, 194
Dante : *III* 42, 200
Danto (A.) : *I* 113; *II* 83, 84, 95-99, 101-103, 116-118, 143, 153 ; *III* 85, 86, 97; *IV* 383
Darwin (G.) : *IV* 102, 156
Defoe (D.) : *III* 23, 25, 28, 30, 31
Deleuze (G.) : *III* 240, 241, 253; *IV* 219, 251
Dionysios Areopagites : *II* 220
Derrida (J.) : *IV* 51, 52, 153, 251
Descartes (R.) : *III* 133; *IV* 383
Diderot (D.) : *II* 98; *IV* 292
Dilthey (W.) : *I* 163; *II* 15; *IV* 102, 103, 123, 129, 131, 132, 135, 136, 185-188, 233, 240, 247, 310

Doležel (L.) : *III* 173
Dostoyevski (F. M.) : *III* 174, 179
Dray (W.) : *II* 45, 49, 58-61, 64-66, 68-76, 91, 99, 103, 113, 114, 143, 158, 164, 186, 195, 207
Droysen (J. G.) : *IV* 348, 349
Duby (G.) : *II* 23, 25, 40, 217-222
Dufrenne (M.) : *IV* 284
Duhem (P.) : *I* 27
Dumézil (G.) : *II* 218-220; *IV* 178
Dundes (A.) : *III* 68
Dupont-Roc (R.) : *I* 73, 76, 78, 81, 88, 91, 93, 100, 104-106
Durkheim (E.) : *IV* 10, 177
Durrell (L.) : *II* 214

Eliade (M.) : *III* 41, 200; *IV* 431
Eliot (G.) : *III* 54
Else (G. F.) : *I* 73, 75, 79, 84-87, 90-93, 95-97, 100, 105
Escande (J.) : *III* 105

Faulkner (W.) : *III* 150
Febvre (L.) : *II* 18, 27, 36, 138
Fédier (F.) : *IV* 153
Ferry (J.-M.) : *IV* 375
Fessard (G.) : *II* 159
Fichte (J. G.) : *IV* 375
Fielding (H.) : *III* 23, 30, 31, 144, 145
Findlay (J. N.) : *IV* 81, 82
Fink (E.) : I 154; *III* 138, 186; *IV* 369
Flaubert (G.) : *III* 168; *IV* 293
Florival (G.) : *III* 253
Focillon (H.) : *II* 25
Foucault (M.) : *II* 137; *III* 35; *IV* 200, 361, 362, 365, 372
Fraisse (P.) : *IV* 9
Frankel (C.) : *II* 49, 54-57
Fraser (J. T.) : *IV* 309
Freud (S.) : *IV* 368, 407
Freund (J.) : *II* 159
Friedemann (K.) : *II* 170
Frye (N.) : I 133, 134; *II* 126, 127, 133, 164; *III* 7, 25, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 49, 55, 57, 58, 59, 83, 283; *IV* 312
Furet (F.) : *II* 183, 222, 223, 225, 226; *IV* 246, 313, 352
Fustel de Coulanges (N. D.) : *I* 194

Gadamer (H. G.) : *I* 138, 149, 154; *II* 76; *III* 35; *IV* 242, 265, 266, 290-295, 302, 311, 344, 347, 361, 366, 367, 370-373, 394
Galileo (G.) : *II* 76, 153-155
Gallie (W. B.) : *II* 104-108, 110-112, 116, 118, 147, 148, 151, 154, 198
Galsworthy (J.) : *III* 146, 148
Gamble (I.) : *III* 204
Gardiner (P.) : *II* 44, 49-51, 54-56, 73, 151, 162
Garelli (J.) : *III* 19
Gaulle (C. de) : *II* 112
Geertz (C.) : *I* 116-118; *II* 131
Genette (G.) : *III* 7, 116, 121, 142, 143, 149-163, 171, 176, 178, 183, 245, 278, 280
Gérard de Cambrai : *II* 218, 221
Gilson (E.) : *I* 27, 63, 65
Goethe (J. W. von) : *II* 170; *III* 25, 69, 72, 77, 78, 122, 136, 141, 143, 146-149, 155, 163, 214, 216, 217, 282; *IV* 330
Golden (L.) : *I* 73, 87, 92, 96, 102, 105
Goldman (A. I.) : *III* 87
Goldschmidt (V.) : *I* 34; *IV* 25, 26, 28, 31, 36, 38, 39, 365
Gombrich (E. H.) : *II* 194; *III* 55; *IV* 286
Goodman (N.) : *I* 155
Gorgias : *I* 77
Gorman (B. S.) : *IV* 10

Goubert (P.) : *II* 37
Gouhier (H.) : *III* 280
Graham (J.) : *III* 202, 206
Gramsci (A.) : *II* 131
Granel (G.) : *IV* 42, 44, 47, 50
Granger (G. G.) : *I* 137; *IV* 272, 291
Granier (J.) : *IV* 181
Gregorios, Nyssa'lı : *I* 46, 61; *II* 220
Greimas (A.-J.) : *I* 114, 151; *III* 7, 64, 74, 88, 89, 90-96, 98, 100-106, 108, 110, 112-114, 116, 140
Grondin (J.) : *IV* 361
Grünbaum (A.) : *IV* 154
Gryphius (A.) : *III* 149
Guiguet (J.) : *III* 191, 192, 194, 204, 206, 207
Guillaume (G.) : *III* 7, 121
Guitton (J.) : *I* 27, 29, 35, 44, 50, 58, 61, 66
Gurvitch (G.) : *IV* 10

Habermas (J.) : *II* 18, 131; *IV* 251, 357, 361, 366, 374, 376
Hafley (J.) : *III* 191
Halbwachs (M.) : *IV* 10, 177
Hamburger (K.) : *III* 7, 118, 122, 123-125, 165, 166, 182, 183; *IV* 53
Hardison (O. B.) : *I* 73
Hardy (J.) : *I* 73, 74
Hart (H. L. A.) : *II* 68, 186
Hegel (G. W. F.) : *I* 118, 120; *II* 15, 28, 31, 52, 96, 125, 150; *III* 25, 31, 282; *IV* 39, 116, 126, 137, 151, 152, 174, 191, 242, 291, 314, 322-351, 371, 392, 396
Heidegger (M.) : *I* 11, 46, 93, 112, 122-127, 154, 159-162; *II* 122, 151, 185, 230; *IV* 11, 19, 21, 31, 42, 54-58, 66, 91, 101-184, 202-233, 262, 310, 370, 382, 401-405, 417-424, 442-446
Hempel (K.) : *I* 44-50, 61, 89, 103, 106, 129, 188
Henry (A.) : *III* 8, 242-245
Herakleitos : *IV* 431, 432
Herodotos : *II* 44, 46, 47-50, 54, 61, 72, 89, 103, 106, 129, 188
Herrstein Smith (B.) : *III* 7, 45, 46, 48, 57, 60
Hesiodos : *IV* 432
Heussi (K.) : *IV* 236
Hofmannsthal (H. von) : *III* 149
Hölderlin (F.) : *I* 152
Homeros : *I* 82, 86; *II* 213; *III* 24, 26, 31, 129, 280; *IV* 432
Honoré (A. M.) : *III* 186
Horkheimer (M.) : *IV* 251, 354, 372, 376
Hubert (R.) : *IV* 178
Hume (D.) : *II* 46, 83, 186, 187; *III 30*; IV 186, 240, 364, 406, 416
Husserl (E.) : *I* 46, 78, 159, 160, 162; *II* 129, 154, 155, 181, 185, 230, 233; *III* 138, 249, 285; *IV* 11, 19, 21, 41-82, 96, 99, 105-111, 118, 141, 155, 159, 166, 184 191, 192, 218, 222-226, 232-234, 285, 292, 310, 312, 347, 355, 402, 414, 422, 440-442

Ingarden (R.) : *I* 148; *IV* 282, 283, 285, 306
Iser (W.) : *I* 105, 127, 148; *IV* 282-290, 303

İsa : *I* 146; *II* 31

Jacob (A.) : *IV* 10
Jacques (F.) : *IV* 291, 304
James (H.) : *I* 82; *III* 32, 171, 176; *IV* 271, 275
Janet (P.) : *IV* 9
Jauss (H. R.) : *I* 103, 107, 148; *III* 248, 250, 251, 267, 277; *IV* 229, 279-303

Jenatsch (J.) : *III* 147
Joyce (J.) : *I* 148; *III* 54, 150, 168, 169, 191, 194, 283; *IV* 285

Kafka (F.) : *I* 146; *III* 27, 38, 166
Kant (I.) : *I* 54, 131, 132, 134, 135; *II* 21, 114, 120, 143; *III* 34, 112, 115; *IV* 34, 36, 41, 49, 52, 60, 65, 68, 72, 76, 78-98, 117, 146, 164, 181, 185-196, 242, 265, 299, 302, 348, 361, 401, 412-437
Kellogg (R.) : *I* 136; *II* 126, 152; *III* 23
Kempf (R.) : *III* 112
Kenny (A.) : *III* 110
Kermode (F.) : *I* 25, 82, 133, 142, 146; *III* 7, 26, 42, 45, 48-52, 54-60, 76; *IV* 358, 442
Kierkegaard (S.) : *IV* 337, 417
Kolitcheff (I.) : *III* 179
Kolomb (K.) : *II* 74
Koselleck (R.) : *IV* 333, 346-367, 389
Kozicki (H.) : *II* 124
Kracauer (S.) : *IV* 292
Krieger (L.) : *IV* 254
Kries (H. von) : *II* 163
Kristeva (J.) : *III* 179
Kucich (J.) : *III* 45
Kuhn (H.) : *III* 35
Kundera (M.) : *III* 174
Kuznets (S.) : *II* 32

Labrousse (E.) : *II* 35-37
Lacombe (P.) : *II* 28
Lallot (J.) : *I* 73, 74, 78, 81, 88, 91, 93, 100, 104-106
Langlois (C.-V.) : *II* 19
Laplace (P.) : *II* 119, 121
Lautréamont (I. D.) : *IV* 277

Le Goff (J.) : *II* 22, 38, 39, 41, 148, 216, 217 *IV* 247, 249
Lejeune (P.) : *III* 166
Le Roy Ladurie (E.) : *II* 42, 189
Lessing (G.E.) : *III* 148
Lévinas (E.) : *IV* 209, 210, 262
Lévi-Strauss (C.) : *II* 32, 39; *III* 7, 65, 69, 71, 74, 93
Lewis (W.) : *III* 54
Linnaeus (C. von) : *III* 69, 72, 77, 78
Locke (J.) : *III* 20-31; *IV* 240
Lotman (I.) : *III* 7, 58, 59, 174, 175, 184, 186, 280
Loyseau (C. de) : *II* 218
Lubac (H. de) : *III* 39
Lübbe (H.) : *I* 94 ; *II* 75, 143; *IV* 329
Lucas (F. C.) : *I* 73

Mackie (J. L.) : *II* 186
Macquarrie (J.) : *I* 124
Muhammed : *II* 31
Malcolm (N.) : *II* 86
Mallarmé (S.) : *III* 42, 67, 275
Malraux (A.) : *IV* 290
Mandelbaum (M.) : *II* 46, 82, 91, 142, 143, 148, 176-178, 180-184, 186, 188, 190, 191, 193, 196; *IV* 362, 363
Mann (T.) : *III* 8, 19, 141, 144, 145, 149, 186, 187, 202, 208-210, 214-218, 230, 244, 245; *IV* 212-227, 275, 443, 444
Mannheim (K.) : *II* 131; *IV* 186-189
Markos (aziz) : *I* 146
Marcel (G.) : *IV* 217
Marczewski (J.) : *I* 35
Marrou (H.-I.) : *II* 15, 20, 21, 22, 131, 138, 193-195 ; *IV* 247, 250, 275
Martin (G.) : *IV* 242
Martin (R.) : *IV* 242
Martineau (E.) : *IV* 101, 107, 119, 152
Marx (K.) : *II* 35, 57, 125, 131, 135, 189, 225; *IV* 337, 355, 360, 365
Maupassant (G. de) : *III* 101, 102, 106, 136

Mauss (M.) : *II* 27; *III* 74
Mead (G. H.) : *II* 185
Meijering (E. P.) : *I* 27, 31, 33-36, 42, 43, 46, 49, 50, 56, 58, 59, 61; *IV* 22
Menandros : *III* 37
Mendilow (A. A.) : *III* 23, 30, 186, 187
Merleau-Ponty (M.) : *I* 46; *IV* 53, 382
Meschonnic (H.) : *III* 58
Meyer (E.) : *II* 159, 169-171, 173
Meyer (H.) : *III* 217
Michel (H.) : *I* 33
Michelet (J.) : *II* 25, 124, 135
Miller (J. H.) : *III* 7, 45, 56
Mink (L. O.) : *I* 89, 131; *II* 114, 116-121, 123, 128, 140, 153, 198; *III* 87
Minkovski (E.) : *I* 64; *II* 207
Moody (A. D.) : *III* 203
Moreau (J.) : *IV* 27
Mounier (E.) : *IV* 389
Müller (G.) : *III* 7, 116, 142, 143, 145-147, 149-155, 157, 163

Nabert (J.) : *IV* 95
Nagel (E.) : *II* 51, 53
Nef (F.) : *III* 100, 112
Nietzsche (F.) : *I* 140; *II* 125; *III* 56, 58, 196, 207, 230; *IV* 292, 337, 365, 390-398, 406, 416, 421
Nora (P.) : *II* 41, 148
Novalis (F.) : *III* 217; *IV* 355
Numenius : *I* 61

Otto (R.) : *IV* 315

Pariente (J.-C.) : *IV* 316
Parmenides : *IV* 336, 431, 432
Pascal (B.) : *IV* 417
Pascal (R.) : *III* 171
Paulus (aziz) : *I* 66
Peirce (C. S.) : *II* 101
Pepper (S.) : *II* 130
Petit (J.-L.) : *II* 77
Philibert (M.) : *IV* 188
Piaget (J.) : *IV* 9
Picon (G.) : *IV* 290
Platon : *I* 28, 43, 61, 62, 65, 68, 77, 80, 154; *II* 76, 120, 121, 181; *III* 122, 151, 265; *IV* 151, 171, 176, 238, 242, 254, 296, 326
Plotinos : *I* 27-29, 43, 44, 46, 56, 58, 61, 65, 66; *III* 94
Pöggeler (O.) : *IV* 109
Popper (K.) : *II* 64
Pouillon (J.) : *III* 167, 169; *IV* 270
Poulet (G.) : *III* 250, 252, 265
Pound (E. C.) : *III* 54
Propp (V.) : *I* 83, 114; *III* 7, 64, 67-81, 84-86, 89-93, 104, 113, 143, 174
Proust (M.) : *III* 8, 9, 19, 149, 150, 155-159, 161, 162, 166, 176, 186, 221, 239, 240, 242, 243-245, 248, 250, 252, 253, 257, 263, 266, 271; *IV* 224, 230, 274, 366, 406, 444

Rabelais (F.) : *III* 282; *IV* 278, 280
Rad (O. von) : *IV* 425
Ramnoux (C.) : *IV* 431
Ramus (P. de La Ramée) : *IV* 256
Ranke (L. von) : *II* 27, 30, 124, 130, 134, 135, 227; *IV* 253, 254, 260, 311, 339, 340
Rastier (F.) : *III* 88
Redfield (J.) : *I* 73, 77, 82, 87, 92, 95, 96, 99, 101, 105-107, 120, ; *III* 282
Reep (M.) : *II* 210
Reichenbach (H.) : *IV* 154
Reid (T.) : *III* 29
Revel (J.) : *II* 22
Richardson (S.) : *I* 94; *III* 23, 28, 29, 30, 31

Rickert (H.) : *II* 15,43
Riegel (K. F.) : *IV* 9
Riffaterre (M.) : *VI* 295
Rimmon-Kenan (S.) : *III* 153
Robbe-Grillet (A.) : *III* 54
Robespierre (M.) : *II* 225
Ross (D.) : *IV* 35
Rossum-Guyon (F. van) : *III* 178
Rouiller (G.) : *I* 155
Russell (B.) : *II* 46
Ryle (G.) : *II* 50, 73, 151, 162

Said (E. W.) : *III* 56, 178; *IV* 382
Sartre (J.-P.) : *III* 54, 169, 193; *IV* 115, 270, 271, 284, 417
Saussure (F. de) : *I* 149; *III* 62, 79, 152, 153, 155; *IV* 251
Schafer (R.) : *I* 144
Schapp (W.) : *I* 145
Schellenberg (T. R.) : *IV* 198
Schelling (F. W. J.) : *III* 242-244
Schiller (F. von) : *III* 25, 122, 123, 141, 149, 282
Schlegel (A. W.) : *III* 141
Schnädelbach (H.) : *IV* 391
Scholes (R.) : *I* 136; *II* 126, 152; *III* 22
Schopenhauer (A.) : *III* 242-244
Schumpeter (J. A.) : *II* 204
Schutz (A.) : *II* 183, 185; *IV* 184, 189-192, 388, 421
Séailles : *III* 244
Searle (J.) : *III* 172
Segre (C.) : *III* 152
Seignobos (C.) : *II* 19
Sextus Empiricus : *I* 34
Shakespeare (W.) : *III* 42, 50, 195, 196, 200, 201, 205, 206; *IV* 227
Shattuck (R.) : *III* 270-272
Shaw (B.) : *IV* 287
Simiand (F.) : *II* 23, 28, 35
Simmel (G.) : *II* 15
Simon (M.) : *IV* 109
Simon (R.) : *II* 24
Sokrates : *I* 77; *IV* 407
Solignac (A.) : *I* 27, 46, 48, 56, 63, 65, 68
Sophokles : *I* 93, 120; *III* 129, 280
Souche-Dagues (D.) : *IV* 47, 152
Souriau (E.) : *III* 90, 151
Spengler (O.): *II* 15, 126
Spinoza (B.) : *I* 66, 67
Stanzel (F. W.) : *III* 170-173, 178
Starobinski (J.) : *IV* 289
Stein (E.) : *IV* 42
Sterne (L.) : *III* 149
Stevens (W.) : *III* 56, 57
Strawson (P.) : *II* 95

Şklovski (V. B.) : *III* 152

Tarde : *III* 242-244
Taylor (C.) : *II* 76, 86
Tesnière (L.) : *III* 89
Thieberger (R.) : *III* 218, 223, 230
Thukydides : *II* 125, 145; *III* 266
Tillich (P.) : *III* 55
Tocqueville (A. de) : *II* 124, 130, 134, 135, 223-225
Todorov (T.) : *III* 7, 15, 64, 68, 86, 93, 94, 127, 152, 179
Tolstoy (N.) : *II* 41, 211; *III* 25, 179
Tomaşevski (B. V.) : *III* 152
Toulmin (S.) : *II* 68; *IV* 154, 198
Toynbee (A.) : *II* 15, 31, 126
Treitschke (H. von) : *II* 30
Turner (V.) : *II* 185

Uspenski (B.) : *III* 8, 174, 176, 177, 184, 280

Valdés (M.) : *III* 19, 184, 186

Valéry (P.) : *III* 64
Van Gogh (V.) : *IV* 300
Varagnac (A.) : *II* 216
Vendryes (E.) : *III* 159
Verghese (P. T.) : *I* 46
Vernant (J.-P.) : *IV* 228, 432
Veyne (P.) : *I* 131; *II* 44, 128, 137-146, 148, 173, 174, 192, 209, 229; *III* 23; *IV* 247-250, 252, 316
Vico (G.) : *II* 144; *IV* 256
Vleeschauwer (H. de) : *IV* 93
Voltaire (F. M. Arouet) : *II* 207; *III* 133
Vovelle (M.) : *II* 41, 42

Wagner (L. A.) : *III* 68
Wahl (F.) : *IV* 195, 235
Waldenfels (B.) : *IV* 53
Walsh (W.) : *II* 102, 115
Watt (J.) : *III* 23, 30, 31
Weber (M.) : *II* 15, 19, 24, 44, 67, 82, 110, 138, 144, 158-173, 185, 187, 191, 194-196, 207; *III* 113; *IV* 189-191, 248, 423
Weigand (H. J.) : *III* 209, 216, 217, 219, 226
Weil (E.) : *III* 58; *IV* 338, 389
Weinrich (H.) : *I* 40; *III* 7, 118, 122, 125-130, 132-142, 152, 155, 158, 164, 176, 183, 263; *IV* 318-320
Weizsäcker (C. F. von) : *IV* 157
Wells (H. G.) : *II* 126
Wessman (A.) : *IV* 9
Whewell (W.) : *II* 115
White (H.) : *II* 123-135, 137, 140, 1499, 153; *IV* 246, 255-260, 306, 311, 312, 373
Whitehead (A. N.) : *II* 74; *IV* 243
Wilde (O.) : *III* 57
Winch (P.) : *I* 118
Windelband (W.) : *II* 43, 171, 177
Wittgenstein (L.) : *II* 76, 78, 88, 89; *IV* 343
Wolfe (T. C.) : *III* 150
Woolf (V.) : *III* 8, 19, 26, 124, 146, 147, 150, 181, 186, 188, 191-194, 201, 202, 204, 205, 207; *IV* 216, 222
Wright (H. von) : *I* 113, 131; *II* 10, 75-79, 81, 82, 85-89, 91-93, 151, 156, 158, 159, 169, 188, 190, 234; *IV* 243, 384

Yeats (W. B.) : *III* 54
Yeruschalmi (Y. H.) : *IV* 315
Yorck (kontu) : *IV* 135

Fransız felsefecisi ve yorumbilimcisi Paul Ricœur'ün (1913-2005) anlatı yorumbilimi alanındaki başyapıtı *Zaman ve Anlatı* Türkçe'de dört cilt olarak yayımlandı.

Birinci cilt (*Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*) 2007'de, ikinci cilt (*Tarih ve Anlatı*) 2009'da, üçüncü cilt ise (*Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*) 2012'de yayımlanmıştı.

Anlatılan (Öykülenen) Zaman altbaşlığını taşıyan bu son cilt iki bölümden oluşuyor: "Zamansallığın Aporetiği" ve "Anlatının Poetikası: Tarih, Kurmaca, Zaman".

Paul Ricœur *Anlatılan (Öykülenen) Zaman*'ın ilk bölümünde Husserl, Kant, Heidegger ve Hegel gibi felsefeciler üzerinden zamanın varoluşsallığını ve fenomenolojisini kendine özgü yorumbilimsel kazı işlemine tutuyor. İkinci bölümde ise zamanın bıraktığı yazılı/anlatısal izler üzerinden metnin dünyası ile gerçek dünya, tarih ile kurmaca arasındaki ilişkileri inceliyor.

Zaman ve Anlatı zamanımızın en etkileyici yapıtlarından biri...

333970
BAA
THG 333970 BAA

ISBN 978-975-08-2607-8
9 789750 826078