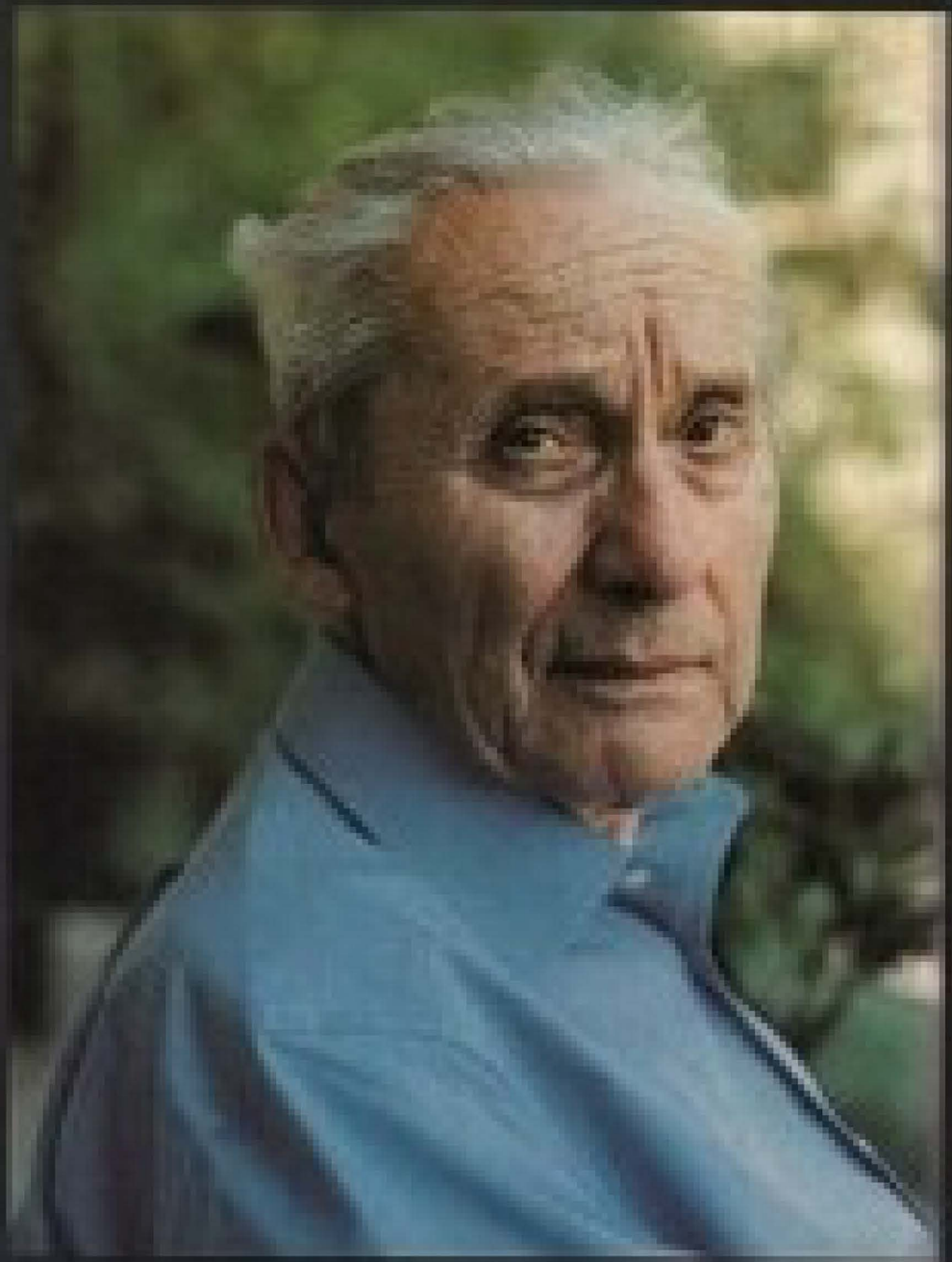
cogito

Paul Ricœur



özel sayı

cogito

Paul Ricœur

Sayı: 56 Güz 2008

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 56 Güz, 2008
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş. adına sahibi:
HALİL TAŞDELEN
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
NURİ AKBAYAR, ŞEYLA BENHABİB, BESİM F. DELLALOĞLU, YÜCEL DEMİREL, ZEYNEP DİREK, MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN, M. SABRİ KOZ, KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT, ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN
Katkıda Bulunanlar:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Evren Sanayi Sitesi Yanı Örnek Mah.
1590 Sok. No: 32
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63

Yapı Kredi Yayınları: 2779

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

Halkla İlişkiler:
HALUK DAĞ
Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 1206-34-003513

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Paul Ricœur

9 • Paul Ricœur: Tarih ve Anlatı

51 • Mehmet Rifat: "Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak" İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricœur

59 • Olivier Abel: Ricœur Kuşkucu mu?

76 • Önay Sözer: Dünyaya "Yer" Vermek: Paul Ricœur'ün Felsefesinin İzinde

85 • Paul Ricœur: Özgürlük ve Kurumları

98 • Ayşe Ece: Paul Ricœur'ün Yaklaşımıyla Babil Kulesi'nden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi

109 • François Azouvi ve Marc de Launay: Paul Ricœur'le Söyleşi

125 • François Dosse: Bellek İzlerini Tarihselleştirmek

141 • Richard Kearney: Paul Ricœur'le Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası

161 • Fiona Tomkinson: Ricœur'ün Eğretileme Kuramı

192 • Zeynep Direk: Paul Ricœur'le Söyleşi: Hafıza, Tarih, Unutma

202 • Ahmet Soysal: Kendi (Paul Ricœur Üstüne)

212 • Necmiye Alpay: Ricœur ve *Yoruma Dair*

218 • Eren Rızvanoğlu: Ricœur'de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam

235 • Kronoloji

241 • Başlıca Yapıtları

Geçen Sayıdakiler

244 • Sayı 55: İnsan Giyinir

246 • Yazarlar Hakkında

MEMET FUAT
ELEŞTİRİ/İNCELEME
DENEME
YAYINCILIK
ÖDÜLLERİ
2008



MEMET FUAT
GENÇ ŞİİR
ÖDÜLÜ
2008

19 Aralık 2002'de yitirdiğimiz Memet Fuat'ın anısına düzenlenen "Memet Fuat Ödülleri"nin beşincisi bu yıl gerçekleştirilecek.

Yaşamı boyunca denemeleri, eleştirileri, inceleme ve araştırmalarının yanı sıra, yayımladığı dergiler ve yönettiği yayınevlerinde özenli ve titiz yayıncılık ilkeleriyle örnek bir edebiyat adamı olan Memet Fuat'ın anısını yaşatmak için düzenlenen ödüller, eleştiri/inceleme, deneme ve yayıncılık alan-larındaki çalışmaları destekleme, yüreklendirme ve başarıları ödüllendirme amacını taşıyor.

"Eleştiri/İnceleme" ve "Deneme" ödüllerine başvurmak için (bandrolü alınmış) kitap olarak basılmış yapıtın 8 nüshasının Memet Fuat Ödülleri Sekreterliği'ne gönderilmesi gerekir. Basılı yapıtların yanı sıra, lisans, lisansüstü ve doktora tezleri de kabul edilmiş ve ciltlenmiş olması koşuluyla ödüle aday olabilir.
"Yayıncılık Ödülü"ne, örnek bir editörlük çalışması, özgün bir kitap ya da kitap dizisi, başarılı ve yararlı bir yayınevi etkinliği, yepyeni bir tasarım, kusursuz bir çeviri, vb. gibi Türk edebiyatına katkı sağlayan bir yayıncılık verimiyle aday olunabilir ya da aday gösterilebilir.
Memet Fuat Ödülleri için, 1 Ocak 2008-31 Aralık 2008 tarihleri arasında yayımlanan yapıtlar ve yayıncılık çalışmaları aday olabilir.
Adaylık için son başvuru tarihi 10 Ocak 2009'dur.

"Eleştiri/İnceleme Ödülü" İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, "Deneme Ödülü" ise Adam Yayınları tarafından verilmektedir. Ödüllerin tutarı, ayrı ayrı 5.000 YTL'dır. "Yayıncılık Ödülü"nü kazanan çalışma ise bir heykelcikle değerlendirilir.

Seçici Kurul: Cevat Çapan, Konur Ertop, Nurdan Gürbilek, Uğur Kökden, Hasan Kuruyazıcı, Nilüfer Kuyaş, Mustafa Öneş'ten oluşur.

Ödül Yönetmeliği, katılma koşulları ve ayrıntılı bilgi için:

Memet Fuat Ödülleri Sekreteryası

Aydın Sokak, No:3
Altunizade 34662 İstanbul
Tel: 0212 288 62 63 Faks: 0216 428 38 89
www.memetfuat.com
e-mail: ileti@memetfuat.com

Memet Fuat anısına yeni bir ödül daha.
MEMET FUAT GENÇ ŞİİR ÖDÜLÜ

İlkeleriyle örnek bir edebiyat adamı olan Memet Fuat aynı zamanda şiir alanındaki eleştirileri ve genç şairleri değerlendirmeleri ile de önem kazanmıştır.
Bu sebeple 2008 yılından itibaren verilmesi planlanan Memet Fuat Genç Şiir Ödülü, genç şairlerin çalışmalarını desteklemek, yüreklendirmek ve başarılarını ödüllendirmek amacını taşıyor.

Memet Fuat Genç Şiir Ödülü'ne başvuracak ya da aday gösterilecek kişinin 2008 yılı ödülü için, 1984 doğumlu ve daha küçük yaşta olması; yapıtının ise baskıya hazır hale getirilmiş dosya halinde 6 nüshasının Memet Fuat Genç Şiir Ödülü Sekreteryası'na gönderilmesi gerekir.

Aday olmak için son başvuru tarihi 31 Aralık 2008'dir.

Memet Fuat Genç Şiir Ödülü'nün tutarı, 2.000 YTL'dır. Ayrıca belirlenen eser Komşu Yayınevi tarafından basılacaktır.

Memet Fuat Genç Şiir Ödülü Seçici Kurulu:
Egemen Berköz, Haydar Ergülen, Turgay Fişekçi, küçük İskender, Mustafa Öneş

Ödül Yönetmeliği, katılma koşulları ve ayrıntılı bilgi için:

Memet Fuat Genç Şiir Ödülü Sekreteryası

All Sports Organizasyon, Ahi Evran Cad.,
Ata Center Kat:G1 Maslak, İstanbul
Tel: 0212 329 26 50 Faks: 0216 285 26 49
www.memetfuat.com
e-mail: gencsiir@memetfuat.com

Ödül töreni ve anma günü Nisan 2009'da gerçekleştirilecektir.

Paul Ricœur

2005 yılında 92 yaşında ölen Paul Ricœur'e adanmış bir özel sayı, kaçınılmaz olarak onun edebiyat kuramından yorumbilime, çeviri kuramından psikanalize, teolojiden etiğe çeşitli alanlara getirdiği farklı bakış açılarının hakkını vermek durumunda.

Protestan bir aileye doğan Paul Ricœur, felsefe eğitimi aldığı Sorbonne Üniversitesi'nde Gabriel Marcel'le ve Husserl'in görüngübilimiyle tanışır; II. Dünya Savaşı sırasında savaş tutuklusu olarak bir toplama kampında kalır; bu zorunlu kalış sırasında Kant, Hegel, Heidegger okur, Husserl'in *Ideen*'ini sayfaların boş yerlerine not alarak Fransızcaya çevirir. Savaştan sonra Sorbonne metafizik kürsüsüne döner. İstencin görüngübilimsel bir incelemesi olan doktora tezi *Le volontaire et l'involontaire* 1950 yılında yayımlanır. Devamında verdiği çok sayıda yapıtta, bütün bilgilere açık bir düşünür olarak, her bilim dalını kendi yorum çerçevesinden ele alır.

Finitude et culpabilité (*Sonluluk ve Suçluluk*) ile istenç felsefesi incelemelerine devam eder. Derslerinde Sigmund Freud'un yapıtlarına eğilir ve Jacques Lacan'ın seminerlerine katılır; 1965 yılında *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe* (*De l'interprétation: Essai sur Freud*) yayımlanır. *Le conflit des interpretations* (*Yorumların Çatışması*) Ricœur'ün psikanaliz, yapısalcılık ve yorumbilim üzerine incelemelerinden oluşur.

1975 yılında yayımlanan *La Métaphore vive* (*Yaşayan Eğretileme*) Chicago'da geçirdiği yıllarda dil çözümlemeci felsefe üzerine çalışmalarının bir meyvesidir. 2000'li yıllardaysa, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (*Bellek, Tarih, Unutma*) ile bellek meselesini epistemolojik ve görüngübilimsel açıdan ele alır. Ricœur yaşamının son yıllarına kadar insanı ve insan eyleminin yorumlanışını anlamaya çalışmış, esas meselesi "yaşamın anlamı" olmuştur.

Bu sayıda Ricœur'ün daha önce Türkçede yayımlanmamış üç metnini okurlarımıza sunuyoruz: Ricœur'ün dev yapıtı *Zaman ve Anlatı*'nın ikinci cildi *Tarih ve Anlatı*, İstanbul'da yaptığı "Özgürlük ve Kurumları" başlıklı konuşmanın tam metni ve yakında YKY tarafından yayımlanacak olan *La Critique et la conviction* kitabından, felsefeciyle yapılmış olan söyleşiden özel bir seçki. Bu sayının hazırlanmasında bize çok büyük yardımı olan Mehmet Rifat'ın "'Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak' İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricœur" yazısı, Önay Sözer'in *Soi-méme comme un autre* (*Bir Başkası Olarak Kendi*) üzerine ontolojik incelemesi "Dünyaya 'Yer' Vermek: Paul Ricœur'ün Felsefesinin İzinde", Ahmet Soysal'ın yine aynı yapıt üzerinden "Kendi" kavramını incelediği yazısı "Kendi: Paul Ricœur Üstüne", Ayşe Ece'nin Paul Ricœur'ün çeviri ve çeviri edimine bakışı üzerine yazdığı "Paul Ricœur'ün Yaklaşımıyla Babil Kulesi'nden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi", Fiona Tomkinson'ın *Yaşayan Eğretileme* yapıtı üzerine yoğunlaştığı "Ricœur'ün Eğretileme Kuramı", Olivier Abel'in "Ricœur Kuşkucu mu?", François Dosse'un "Bellek İzlerini Tarihselleştirmek", Eren Rızvanoğlu'nun "Ricœur'de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam" ve *De l'interprétation*'u Türkçeye çeviren Necmiye Alpay'ın Ricœur'ün psikanalizle ilişkisi üzerine aydınlatıcı yazısı "Ricœur ve *Yoruma Dair*" bu özel sayının diğer yazıları.

Daha önce de duyurduğumuz üzere, Monokl dergisiyle birlikte uluslararası bir Hegel kongresi hazırlıyoruz. 15-16 Kasım'da Bahçeşehir Üniversitesi'nde yapılacak olan kongreye Prof. Dr. Wolfgang Welsch, Prof. Dr. Tom Rockmore, Prof. Dr. Klaus Vieweg, Dr. Ralf Beuthan, Prof. Dr.

Claus Arthur Scheier, Dr. Wolfgang Bonsiepen, Dr. Matthias Haussler, Prof. Dr. Dietmar Heidemann, Doç Dr. Klaus Brinkmann, Prof. Dr. Sebastian Roedl, Prof. Dr. Kenneth R. Westphal, Prof. Dr. David Gray Carlson, Prof. Dr. Italo Tesla, Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer ve Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz konuşmacı olarak katılacak. Hegel'in günümüz ve gelecekte felsefe açısından önemine yeni açılımlar getirecek olan bu toplantıda görüşmek üzere...

2008 yılının son sayısının dosya konusu "İroni".

Şeyda Öztürk



Tarih ve Anlatı*

PAUL RICŒUR

Yapıtımızın birinci bölümünde anlatısal söylemin özelliklerini belirlemeye çalıştık ama bu alanın günümüzde tarihyazımı ile kurmaca anlatı gibi iki büyük ayrımından söz etmedik. Ancak bu arada, tarihyazımının gerçekten söz konusu alana ait olduğunu üstü kapalı bir biçimde kabul ettik. Şimdi sorgulayacağımız işte bu bağlılık olayı olacak.

Yapacağımız araştırmanın kökeninde, eşit güçte olan iki inanç yer almaktadır. Bunlardan ilkine göre, tarihin anlatısal özelliğini, tarihin özel bir biçiminin sürüp gitmesine, yani anlatısal tarihe bağlamak günümüzde yitirilmiş bir davadır. Bu açıdan *benim tarihin eninde sonunda anlatısal olduğuyla ilgili savım, hiçbir biçimde anlatısal tarihin savunulmasıyla karışmaz.* Benimsediğim ikinci inanç ise şudur: Eğer tarih, *bir öyküyü izleme konusunda sahip olduğumuz temel yeteneğimiz*le ve anlatının anlaşılmasına ilişkin bilişsel [kognitif] işlemlerle (bu yapıtın birinci bölümünde betimlemiş olduğumuz biçimiyle) her türlü bağını koparacak olursa o zaman toplumsal bilimlerin birliği içinde ayırıcı özelliğini yitirir: Tarihin tarihsel olma özelliği biter. Peki ama ne türden bir bağdır bu? Asıl sorun da işte buradadır.

Sorunu çözmek amacıyla tarihin yarı-yazınsal, yarı-bilimsel özellikli belirsiz bir bilim dalı olduğunu ileri süren kolaycı çözüme başvurmak istemedim. Bu çözüm yoluna göre, tarihin epistemolojisi, söz konusu durumu ancak

* Bu metin Paul Ricœur'ün *Temps et Récit* (Zaman ve Anlatı, 1983) adlı yapıtının birinci cildinde yer alan ikinci bölümden (s.163-216) dilimize aktarılmıştır. Söz konusu bölüm Türkçede *Zaman ve Anlatı*'nın ikinci cildi olarak yayımlanacak olan *Tarih ve Anlatı*'nın (L'Histoire et Le Récit) girişi ile birinci altbölümüdür. Metnin Türkçeye aktarılmasında kitabın İngilizce çevirisinden de yararlanılmıştır. Yapıtın Türkçedeki birinci cildi için bkz.: *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis* (Çev. M. Rifat- S. Rifat), İstanbul, YKY, 2007. (ç.n)

üzüntüyle kaydedecek ve bunu da hiçbir biçimde anlatı tarzı olmayan bir tarih için yapacaktır. Bu tembel seçmecilik benim yapmak istediğimin karşısında yer alır. Benim ileri sürdüğüm sav ise şudur: Anlatısal biçimden en uzakta olan tarih, anlatının anlaşılması olayına bir *türeme* bağıyla ilişkide bulunmayı sürdürmektedir; bu bağ da uygun bir yöntemle adım adım, derece derece yeniden oluşturulabilmektedir. Söz konusu yöntem, tarihsel bilimlerin yöntembiliminden değil de bir bilim dalının *kavranabilirliğiyle ilgili en son koşullar* üstüne sürdürülen ikinci dereceden bir düşünceden kayaklanır: Bu disiplin de bilimsel tutkusu gereği, *türeme* bağını (özgüllüğünü gizlice korumayı sürdürecek olan türeme bağını) unutma eğilimi içinde olacaktır.

Böyle bir savın tarihsel zamanla ilgili doğrudan bir ilişkisi vardır. Tarihçinin kendi konusuna ve yöntemine uygun zamansal parametreler oluşturma ayrıcalığına sahip olduğundan hiç mi hiç kuşku duymuyorum. Ben yalnızca bu tür yapılandırmalardaki anlamın aktarma olduğunu savunuyor ve *mimesis II* başlığı altında betimlediğimiz anlatısal biçimlendirmelerin anlamından dolaylı olarak türediğini, bu anlatısal biçimlendirmeler arasında da eylem dünyasına özgü zamansallık içinde kök saldığını ileri sürüyorum. Böylece *tarihsel zamanın yapılandırılması*, girişimimin en önemli iddialarından birini oluşturacak: Bu iddia da hem bir sonuç, hem bir denek taşı olacak.

Demek ki ileri sürdüğüm sav, şu iki savdan da uzaktır. Bunlardan biri, anlatısal tarihin gerilemesinden kalkarak tarih ile anlatı arasındaki her türlü bağın yadsınması sonucuna ulaşan ve tarihsel zamanı anlatı zamanı ile eylem zamanı içinde dayanaksız bir yapılanma haline dönüştüren savdır. Uzak olduğum ikinci sav ise tarih ile anlatı arasında doğrudan bir bağ kuran (sözgelimi tür ile cins arasındaki doğrudan bağ gibi) ve eylem zamanı ile tarihsel zaman arasında doğrudan okunabilir bir süreklilik kuran savdır. Benim savım ise dolaylı bir türeme bağının ileri sürülmesine dayanır: Böyle bir bağ aracılığıyla tarihsel bilgi, anlatının anlaşılması olgusundan kaynaklanır ve kendi bilimsel tutkusundan da hiçbir şey kaybetmez. Bu bakımdan tam da ortada yer alan bir sav değildir.[1]

Tarih ile anlatı arasındaki dolaylı bağları yeniden kurmak, *tarihçinin düşüncesindeki yönelmişliği* gün ışığına taşımak demektir sonuç olarak. Bu yönelmişlik aracılığıyla da tarih, insan eyleminin alanına ve onun temeldeki zamansallığına dolaylı olarak ulaşmayı amaçlar.

Böyle bir dolaylı amaç sayesinde, tarihyazımı, çalışmamızın birinci bölümünde kat ettiğimiz büyük *mimesis* döngüsü içine yerleşir. Tarihyazımı da tü-

remiş biçimde pragmatik yetenek içinde kök salar, ama türemiş biçimde; bunu da *mimesis I*'de yaptığımız betimlemeye uygun olarak, zaman "içinde" meydana gelen olaylara düzen vermesiyle gerçekleştirir. Tarihyazımı, üst sırada yer alan zamansal yapılandırmalar aracılığıyla praksis alanına biçim verir: Söz konusu zamansal yapılandırmalar, *mimesis II*'nin bir özelliği olan anlatı zamanına tarihyazımı tarafından eklenmiştir. Tarihyazımı yine son olarak, anlamını praksis alanını yeniden biçimlendirme içinde bütünler ve *mimesis III*'ün doruk noktasına ulaştığı, varoluşun yeniden gözden geçirilmesine katkıda bulunur.

İşte, girişimimin en uzak ufku budur. Ancak, ben onu buradaki ikinci bölümde sonuna kadar götürmeyeceğim. *Mimesis III*'e denk düşen son kesiti ayrı bir araştırma içinde ele almak durumundayım. Gerçekten de tarihin eylem ve yaşam içine katılması, onun zamanı yeniden biçimlendirme yeteneği, tarihteki gerçeklik [hakikat] sorununu işin içine katar. Oysa, tarihteki gerçeklik sorunu, tarihin gerçeklik iddiası ile kurmacanın iddiası arasındaki *kesişmeli gönderme* dediğim şeyden ayrılamaz. Demek ki, bu yapıtın ikinci bölümünde yer alacak araştırma tarih sorunsalının bütün alanını kuşatmaz. *La Métaphore vive*'de (Canlı Eğretileme) kullandığım terimlerle belirtecek olursam, yapacağım bu araştırmada "anlam" sorununu "gönderme" [referans] sorunundan ayrı tutacağım. Ya da, birinci bölümdeki terimlere bağlı kalarak söyleyecek olursam, buradaki araştırmada, *oratio obliqua* (dolaylı anlatım) tarzına uygun olarak, açıklamayı, *mimesis II* başlığı altında betimlediğim anlatının anlaşılması olayına bağlamaya çalışacağım.

Bu ikinci bölümde ele alınan sorunların düzenine yön veren de yukarıda ana çizgileriyle belirttiğimiz savın argümanı olacaktır.

"Anlatının Gerilemesi" başlıklı birinci altbölümde, modern tarihin kesin nitelikli anlatı biçiminden uzaklaşması göz önüne alınmıştır. Anlatısal tarihe karşı olan tavır içinde, birbirinden geniş çapta bağımsız iki düşünce akımı arasındaki benzer yanları saptamaya çalıştım. Birincisi tarihsel pratiğe daha yakındır, dolayısıyla epistemolojik olmaktan çok yöntembilimseldir ve bana çağdaş Fransız tarihyazımı tarafından en iyi temsil edilmiş akım olarak görünür. İkincisi bilimin birliğiyle ilgili mantıksal pozitivizm savından doğmuştur; dolayısıyla yöntembilimsel olmaktan çok epistemolojiktir.

"Anlatı İçin Savunmalar" başlıklı ikinci altbölümde, anlatı yeteneğini [kompetansını] *doğrudan doğruya* tarihsel söyleme yaymak için çeşitli girişimleri açıklıyorum. Bu girişimlerin çoğu, önemli olan biri dışında, İngiliz dilini kullanan yazarlardan alınmıştır. Bu çözümlemelere büyük ilgi duyma-

ma ve onları kendi tasarım [projem] içine katmaya çalışmama karşın, bunlar bana amaçlarına tam olarak ulaşıyor gibi gelmemektedirler çünkü, anlatı ile olan bağlantısı doğrudan gerçekleşen, dolayısıyla görünür bir nitelik taşıyan tarihyazımı biçimlerini açıklamaktadırlar yalnızca.

"Tarihsel Yönelmişlik" başlıklı üçüncü altbölümse, bu ikinci bölümün ana savını, yani tarihsel bilginin anlatısal kavrayıştan *dolaylı* olarak türediği savını içermektedir. Bir başka yazımda[2] açıklamak ile anlamak arasındaki bağıntılara ilişkin olarak yapmış olduğum çözümlemeyi bu çerçeve içinde yeniden ele alıyorum. Bir sonuca varmak için de birinci altbölümü başlatan soruna, olayın statüsü sorununa kısmen bir yanıt veriyorum. Çünkü olayın *epistemolojik* statüsünün (ikinci bölümde yalnızca bu tartışılacak) *ontolojik* statüsünden (dördüncü bölümde ele alınacak sorunlardan biri olacak) ayrılmaz olması ölçüsünde de bu soruna getirilecek yanıt burada tam olarak verilemez.

Okurlarımdan bu noktada büyük bir sabır bekliyorum. Onların ilerideki üç altbölümde, zaman ve anlatı konusundaki temel sorun açısından yalnızca *hazırlayıcı* bir çözümleme bulacaklarını unutmamaları gerekir. Tarihsel anlatının zamanın *yeniden-biçimlendirilmesi*ne olan katkısını geçerli biçimde sorgulayabilmemiz için, önce tarihsel *açıklama* ile anlatısal *anlama* arasındaki bağıntının aydınlatılması gerekir. Ama bu aydınlatmanın kendisi de uzun bir süreç gerektirir. Tarihyazımı ile anlatı arasındaki *dolaylı* ilişkinin adım adım ve derece derece yeniden kurulabilmesi için, nomolojik kuram ile anlatı kuramının, uygun argümanların etkisiyle, yetersizliklerini birbirlerine kanıtlamaları gerekir. Ama bu uzun soluklu epistemolojik hazırlık aşaması da sonda ortaya koyacağımız ontolojik iddiayı gözden kaybettirmemelidir. Yapacağım savunmanın uzatılmasını destekleyen bir başka neden daha vardır: Zamanın anlatı tarafından yeniden-biçimlendirilmesi bana göre, tarihsel anlatı ile kurmaca anlatının *birbirine bağlı* olarak yaratacakları bir çalışmadır. Dolayısıyla *Anlatılan Zaman* sorunsalı ancak kurmaca anlatıya ayrılmış olan üçüncü bölümün sonunda *bütünlüğü içinde* yeniden ele alınabilecektir.

Notlar

1 Bu özellik, tarihsel açıklamanın bir "karma" durum olarak betimlenmesini dışlamaz: Ben bu bakımdan Henrik von Wright'ın savını benimsiyorum; II. altbölümün bir kesitini de bu konuya ayıracağım. Ama "karma" durum demek ne karışık ne de belirsiz demektir. Bir "karma" durum, kendisine uygun düşen epistemolojik düzlemde "karma" olarak özenli biçimde oluşturulduğu andan itibaren, orta yoldan bambaşka bir şeydir.

2 "Expliquer et comprendre", *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), s. 126-147.

I
Anlatının Gerilemesi

Fransız dilindeki tarihyazımı ve yeni-pozitivist epistemoloji çok farklı iki söylem evreninde yer alır. Bunlardan birincisi, geleneksel olarak, felsefeye tam bir kuşkuyla bakar; felsefeyi genel olarak Hegel türü tarih felsefesiyle bir tutar; bu da kolayca Spengler'in ya da Toynbee'nin spekülasyonlarıyla karıştırılır. Dilthey, Rickert, Simmel, Max Weber'den gelen ve Raymond Aron ile Henri Marrou tarafından sürdürülen tarihin eleştirel felsefesine gelince, bu dal, Fransız tarihyazımının temel akımı içine hiçbir zaman gerçek anlamıyla katılmamıştır.[1] Bu nedenle, sorunla en çok ilgilenen yöntembilim kitaplarında, XX. yüzyılın başındaki Alman okulu ile günümüzdeki İngiliz mantıksal pozitivizminde ya da onların karşıtlarında görüldüğü gibi, tarihte açıklamanın epistemolojik yapısı üstüne bir düşünceye rastlayamayız. Tarihyazımının gücü başka bir yerde, tarihçi mesleğine sıkı sıkıya bağlılıkta yatar. Fransız tarih okulunun en iyi sunduğu şey, alan çalışması yapan insanların yarattığı yöntembilimdir. Bu özelliğiyle de felsefecilerden bir düşünce almaktan çok onlara hakkında düşünce üretecekleri şeyler sağlar. Yeni-pozitivizmden kaynaklanan çalışmaların üstünlüğüyse, tersine, tarihteki açıklamayı hep bilimsel bilgiyle (tasarısının ve başarılarının derindeki birliğiyle) tanımladığı varsayılan modellerle ölçme kaygısına dayanır hep. Bu açıdan, söz konusu çalışmalar yöntembilimden çok epistemolojiye bağlanır. Ama, tarihçinin pratiği, açıklama modellerine ilişkin tartışmalar arasında yer almadığı sürece, çalışmaların gücü çoğu kez zayıf yanlarını da oluşturur. Bu kusur ne yazık ki mantıksal pozitivizmin karşıtları tarafından da paylaşılır. Daha ileride "anlatısalcılar"ın argümanlarını incelerken göreceğimiz gibi, gerek pozitivist gerekse anti-pozitivist epistemolojinin tarihçilerden aktardıkları örnekler günümüzdeki tarih bilimleri tarafından ulaşılmış karmaşıklık düzeyine ender olarak varır.

Ama bu iki düşünce akımı ne kadar ayrışık [heterojen] olursa olsun, her ikisinin de en azından bir ortak yönü vardır: Günümüzde yazıldığı biçimiyle tarihin anlatısal özelliğine karşı çıkarlar; tarih felsefesine karşı çıkmalarıysa bizi burada ilgilendiren konu değildir.

Sonuç bakımından görülen bu aynı noktaya yönelme, kanıtlamanın farklı olması ölçüsünde daha da çarpıcıdır. Fransız tarihyazımıyla birlikte, anlatının gerilemesi, özellikle tarihin konusunun yer değiştirmesinden kaynakla-

nır: Artık tarihin konusu eylem halindeki birey değil de bütünüyle ele alınan toplumsal olgudur. Mantıksal pozitivizm ile birlikte, anlatının gerilemesi daha çok tarihi açıklama ile anlatıyı anlama arasındaki epistemolojik kopukluktan kaynaklanır.

Bu altbölümde anlatı olgusuna yönelik iki eleştirel yaklaşımın amaç birliği üstünde durmaya çalışırken ip ucu olarak, her iki bakış açısında olayın ve tarihsel sürenin yazgısını ele alacağız.

1. *Fransız tarihyazımında olayın gerilemesi.*[2]

Olay kavramının tartışmanın denektaşı olarak seçilmiş olması, Fransız tarihyazımının tarih kuramına katkısının incelenmesi açısından son derece uygundur: Bu da "olay tarihçiliği"ne yönelik eleştirinin Fransız tarihyazımında bildiğimiz yeri tutması ve yine bu eleştirinin anlatı kategorisinin reddedilmesiyle eşdeğerli görülmesi ölçüsünde olanaklıdır.

Bu alandaki her türlü düşüncenin başlangıcında, *tarihsel olay* kavramı, usa uygun kavramların çoğunda görülen o yanıltıcı apaçıklığı paylaşır. İki dizi eleştirilmemiş sav içerir bu kavram: Bunlardan biri ontolojik öbürüyse epistemolojiktir. İkinciler birincilerin üstünde temellenir.

Ontolojik bakımdan tarihsel olay kavramından geçmişte gerçekten olup bitmiş şeyler anlaşılır. Bu savın da birçok özelliği vardır. Önce, gerçekleşmiş olma özelliğinin henüz gerçekleşmemiş olma özelliğinden köklü biçimde ayrıldığı kabul edilir. Bu açıdan, meydana gelmiş olan şeyin geçmişteki güncelliği, [geçmişin] *mutlak bir özelliği* olarak görülür: Yani, yapılandırmalarımız ile yeniden-yapılandırmalarımızdan bağımsızdır. Bu birinci nitelik fiziksel ve tarihsel olayların ortak özelliğidir. Bir ikinci nitelik ise tarihsel olayın alanını sınırlandırır: Meydana gelmiş olan bütün şeyler arasında, bazıları, eylemde bulunan bizlere benzer kişilerin eserleridir. Demek ki, tarihsel olaylar eylemde bulunan kişilerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeylerdir. Tarih, geçmişteki insanların yarattıkları eylemlerin bilinmesidir gibi sıradan bir tanımlama, ilginin yalnızca *eylemde bulunan insanlar*a yüklenebilecek olaylar alanıyla sınırlandırılmasından kaynaklanır. Üçüncü bir nitelik ise, olası iletişim ortamına ilişkin pratiğin alanındaki sınırlanmanın bir sonucudur: İnsan geçmişi kavramına oluşturucu bir engel olarak bir *mutlak ötekilik* ya da *farklılık* kavramı eklenir; bu da iletişim kurma yeteneğimizi etkiler. Anlaşmayı ve uyumu aramak, yeteneğimizin bir özelliği gibi görülür (Habermas burada evrensel bir pragmatiğin normunu bulur): İleti-

şim kurma yeteneğimiz, yabancının yabancılığıyla bir meydan okuma ve engel olarak karşılaşır; onu anlayabilmesiyse onun yok edilemeyecek ötekiliğini kabul etmesiyle olanaklı olacaktır ancak.

Bu üçlü ontolojik önvarsayıma –mutlak var olmuşluk, mutlak olarak geçmiş insan eylemi, mutlak ötekilik– üçlü bir epistemolojik önvarsayım denk düşer. Önce, fiziksel olayın ya da insanın yaptığı olayın *yinelenemez tekliği*ni yasanın evrenselliğine karşı olarak ileri sürüyoruz: İster istatistik açıdan çok sık rastlanırlık, ister nedensel bağ, isterse de işlevsel bağıntı söz konusu olsun, olay ancak bir kez meydana gelen şeydir. Ardından, *pratik olumsallığı* mantıksal ya da fiziksel gerekliğe karşı olarak ileri süreceğiz: Bu durumda da olay başka türlü gerçekleştirilebilecek olan şeydir. Son olarak da ötekilik epistemolojik karşılığını, her türlü oluşturulmuş modelden ya da her türlü değişmezden *sapma* kavramı içinde bulur.

Tarihsel olay kavramına bizim getirdiğimiz eleştirel olmayan yaklaşımın üstü kapalı önvarsayımları kabaca işte bunlardır. Araştırmamızın başlangıcında, neyin önyargıdan, felsefi ya da teolojik tortulaşmadan ya da evrensel normatif zorunluluklardan kaynaklandığını bilmiyoruz. Ayıklama işlemi ancak tarihe ilişkin pratikle gerçekleşen eleştiri sonucunda ortaya çıkacaktır. İleriki sayfalarda, Fransız tarihyazımı, olaya ilişkin önvarsayımların eleştirisine katkısı açısından değerlendirilecektir.

Burada yalnızca Raymond Aron'un temel kitabına kısaca değinmekle yetineceğim: *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Tarih Felsefesine Giriş: Tarihsel Nesnelliğin Sınırları Üstüne Deneme) [1938].[3] Bu kitap Lucien Febvre ile Marc Bloch'un kurmuş oldukları *Annales d'histoire économique et sociale*'den (İktisadi ve Toplumsal Tarih Yıllıkları) [1939] kısa bir süre önce yayımlanmıştır.* 1945'ten sonraysa *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* (Yıllıklar. Ekonomiler, Toplumlar, Uygarlıklar) adını almıştır. *Açıklamak* ve *anlamak* arasındaki diyalektik konusunu ileride işlediğimde Aron'un kitabına yeniden döneceğim. Ama burada yeri gelmişken belirteyim: Söz konusu kitap usa uygun ilk varsayımın, yani olayın mutlak özelliği (gerçekten meydana gelmiş olma özelliği) savının çözülmesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. R. Aron, tarihsel nesnelliğin sınırlarını belirleyerek "nesnenin çözülmesi"nden

* Fransızca metinde söz konusu kitabın, "*Annales*'in kuruluşundan yaklaşık on yıl sonra yayımlandığı" belirtilmektedir; oysa doğrusu "*Annales*'in kuruluşundan kısa bir süre önce yayımlanmıştır" olacaktır. Tümceyi, içerdiği yanlışı düzelterek Türkçeye aktardık. (ç.n.)

(s. 120) söz eder. Bu ünlü sav, ne yazık ki yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Söz konusu sav, herhangi bir ontolojik savdan çok Langlois ile Seignobos[4] himayesinde hüküm süren pozitivizmi hedef alıyordu. Şundan başka bir anlama da gelmiyordu: Tarihçinin geçmişteki olayların anlaşılmasında ve açıklanmasında yer alması ölçüsünde, mutlak bir olay tarihsel söylemle kanıtlanamaz. Anlama –hatta gündelik yaşamdaki herhangi bir başka kimsenin anlaşılması– asla doğrudan bir sezgi değil, bir yeniden-oluşturmadır. Anlama her zaman için basit bir sempatiden çok daha öte bir şeydir. Kısacası: "Bilgiden önce, sadık kalarak yalnızca yeniden üretebileceğimiz hazır bir *tarihsel gerçeklik* yoktur" (s. 120). "Yurtsuz John'un buralardan geçmiş olması"nın tarihsel bir olgu olarak görülmesi, ancak amaçlar, nedenler ve değerler demetinin bu olguyu kavranabilir bir bütün içine katması sonucu olanaklıdır. O andan itibaren de, çeşitli yeniden-oluşturmalar, nesnelliği (anlama çalışmasının istediği de nesnelliktir) yinelenemez canlı deneyimden ayıran kopukluğu vurgulamaktan başka bir şey yapmaz. Eğer "nesnenin çözülmesi" en basit bir kavrayışla yerine getirilmişse, Aron'un o dönemdeki terimleriyle belirtecek olursak nesnenin yok edilmesi nedensel düşünce düzeyinde daha eksiksiz olarak gerçekleşir (bu konuyu III. altbölümde yeniden ele alacağız: Aron'a göre, tıpkı Max Weber açısından olduğu gibi, tarihsel nedensellik özelden özele bir ilişkidir ama geçmişe dönük bir olasılık aracılığıyla gerçekleşir). Olasılık aşamasında, en alt derece rastlantısalı, en üst dereceyse Max Weber'in uygunluk dediği şeyi tanımlar. Uygunluk mantıksal ya da fiziksel zorunluluktan nasıl ayrılıyorsa, rastlantısal da, mutlak tekilliğin eşdeğerlisi değildir. "Tarihsel çözümlemelerin ve nedensel ilişkilerin kısmi olma özelliğinden doğan olasılığa gelince, o, şeylerin içinde değil, zihnimizdedir" (s. 168). Bu açıdan, olasılığın tarihsel değerlendirilmesi, bilgin mantığından ayrılıp yargıç mantığına yaklaşır. Aron'a göre, felsefenin iddiası, geçmişe dönük her türlü yazgı yanılmasını yok etmek ve tarih kuramını geleceğe dönük eylemin doğallığına [kendiliğindenliğine] açmaktır.

Burada yapacağımız araştırma açısından Aron'un kitabının ulaştığı kesin bir sonuç vardır: Gerçekten meydana gelmiş şeylerin toplamı olarak görülen geçmiş, tarihçinin ulaşım alanı dışında kalır.

H.-I. Marrou'nun *De la connaissance historique* (Tarihsel Bilgi Üstüne) [1954][5] adlı kitabında da Raymond Aron'unkine benzer bir argüman buluruz. Tarihçinin pratiğiyse bu çalışmada ayrıca daha belirgindir. *Öteki*'nin

[Başkası'nın] anlaşılması ile insan *geçmiş*inin[6] tanınması [bilinmesi] arasındaki bağlantıyı ise dördüncü bölümde ele alacağım için burada bir yana bırakıyorum.

Birinci bölümün sonunda değinmiş olduğum ölümcül zaman ile kamusal zaman arasındaki süreklilik burada doğrudan doğruya işin içine katılır. Öteki'nin anlaşılmasına başvurulması olgusundan Raymond Aron'un "nesnenin çözülmesi"yle ilgili belitiyle [aksiyomuyla] birleşen en önemli yöntemsel sonuçları alıp kullanacağım.

Önce, Öteki'nin tanıklığına dayanan tarihsel bilme, "sözcüğün gerçek anlamıyla bir bilgi değil, ama yalnızca inanma yoluyla bir bilmedir" (s. 137). Anlama eylemi tarihçinin bütün çalışmasını kapsar çünkü ne de olsa "tarih zihinsel bir serüvendir, tarihçi bütün kişiliğiyle kendini bu serüvene kaptırır; kısaca belirtecek olursak, tarih, tarihçi için varoluşsal bir değerle donatılmıştır; ve ciddiyetini, anlamını, değerini buradan alır" (s. 197). Marrou daha sonra şunları ekler: "Eleştirel felsefemizin merkezi, her şeyin düzenlenip aydınlandığı merkez bakış açısı işte burada yatar…" (*a.g.y.*) Anlama eylemi böylece "tarihin gerçekliği" (IX. bölüm) içine, yani tarihin verebileceği gerçeklik içine katılmış olur. Anlama, işin nesnel yanını açıklamanın oluşturacağı öznel yan değildir. Öznellik bir hapishane değildir; nesnellik de bu hapishaneden kurtuluş değildir. Öznellik ile nesnellik, çatışmak şöyle dursun, birbirlerini güçlendirirler: "Gerçekten de tarihin gerçekliği [kitabın sondan bir önceki bölümünün başlığıdır bu] içinde, tarih eğer gerçekse, çift bir gerçekliktir: Hem geçmişin gerçekliği üstüne hem de tarihçinin tanıklığı üstüne kuruludur" (s. 221).

Daha sonra, tarihçi tarihsel bilmenin [tanımanın, bilgilenmenin] içinde yer aldığından, bu tanıma olayı da geçmişi yeniden-güncelleme gibi olanaksız bir işi kendine amaç edinemez.[7] Böyle bir iş iki nedenden ötürü olanaksızdır. Bir kere öncelikle, tarihin "bilme" olması olayı, tarihin ancak eskideki insanların yaşamış oldukları geçmiş ile günümüzde yaşayan tarihçinin arasında kuracağı *ilişki*yle olanaklıdır. Tarihin başvurduğu yöntemler bütünü tarihi bilme denkleminin parçasını oluşturur. Buradan da şu sonuç çıkar: İnsanlığın gerçekten yaşamış olduğu geçmiş ancak bir postulat olarak ileri sürülebilir, tıpkı deneyimsel [ampirik] olarak tanınmış fenomenin kökeninde yatan, Kant'ın *numen*'i gibi. Öte yandan, geçmişte yaşanılmış olana ulaşabildiğimizde, o geçmiş artık bilme, tanıma nesnesi olamaz: Çünkü, bu geçmiş, şimdiki zaman iken, tıpkı bizim şimdiki zamanımız gibi karışık,

çokbiçimli ve kavranılamaz durumdaydı. Oysa tarih, nedensel ya da ereksel ilişki zincirleri üstüne, anlam(landırma)lar ve değerler üstüne yerleşmiş bir bilgiyi, düzenli bir görüşü [vizyonu] amaçlar. Demek ki Marrou, işin özü bakımından, Aron'la birleşir: Bu da Aron'un "nesnenin çözülmesi"ni yukarıda belirttiğimiz anlamda kullandığı anda gerçekleşir.[8]

Tarihin geçmişin anımsanması olarak tasarlanmasını yasaklayan aynı argüman, yeni Fransız tarihyazımının sürekli tepki gösterdiği pozitivizmi de mahkûm eder. Eğer tarih, tarihçinin geçmişle olan ilişkisiyse, tarihçiyi, geçmişe eklenen, dolayısıyla yok edilmesi gereken bozucu bir etken olarak ele alamayız. Yöntemsel argüman, yukarıda da görüldüğü gibi, anlama olgusundan çıkarılan argümanın yerine geçer tam olarak: Eğer aşırı-eleştiri sempatiden çok kuşkuya değer veriyorsa, onun manevi eğilimi şu yöntemsel yanılsamayla tam bir uyum içindedir: Tarihsel olgu belgelerde gizlice varlığını sürdürür, tarihçi de tarihsel denklemin asalağı durumundadır. Bu yöntemsel yanılsamaya karşı, tarihte inisiyatifin belgede (*a.g.y*. III. bölüm) değil, ama tarihçinin sorduğu soruda olduğunu belirtmek gerekir. Bu sorunun, tarihsel soruşturuda mantıksal önceliği vardır.

Böylece Marrou'nun yapıtı Aron'un yapıtına, *kendinde geçmiş* [bizatihi geçmiş] önyargısına karşı koymasıyla destek verir. Aynı zamanda *Annales* okulunun anti-pozitivist eğilimiyle de bağlantı kurar.

Annales okulunun sorunumuza katkısı, her ikisi de Almanların *verstehen* [anlamak] sorunsalından etkilenmiş olan Aron ile tarihçi-felsefeci Marrou'nun katkılarından büyük ölçüde farklıdır. Bu okulla[9] birlikte, "anlama" sorunsalına büyük ölçüde yabancı olan, meslekten tarihçilerin yöntembilimiyle karşılaşırız. Söz konusu okula bağlı tarihçilerin en kuramsal denemeleri, kendi meslekleri üstüne düşünen sanatkârların incelemeleridir.

Okulun üslubu Marc Bloch tarafından *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*[10] (Tarih İçin Övgü ya da Tarihçi Mesleği) adlı kitabında belirlenmişti. Bu yapıt 1944'te kitaplıklardan uzakta ve üçte ikisinin yazımı Nazi katliam mangaları tarafından engellenmiş olarak gerçekleştirilmiştir. Bitmemiş olan kitap "gündelik görevi üstüne düşünmeyi her zaman sevmiş bir sanatkârın akıl defteri; ölçme cetveli ile tesviye aletini uzun süre kullanmış işçinin cep defteri" (s. 30) olmayı ister. Duraksamalar, gözüpeklikler ve sakınımlı sözler kitabın günümüzde de değerini koruyan özellikler'dir. Zaten, doğrudan doğruya tarihyazımının "çözümsüzlükler"i üstüne dikkati çekmekten hoşlanan bir kitaptır bu.[11]

Kuşkusuz, anlatılar yalnızca "gönüllü tanıklıklar" sınıfını oluştururlar, bunların tarih üstüne olan etkisini "istemeyerek yapılan tanıklıklar" yardımıyla azaltmak gerekir: Bu sonuncu tanıklıklar, arkeoloğun, iktisat ve toplumsal yapılar tarihçisinin hiç de yabancı olmadıkları bütün öteki izleri oluşturur. Ama belge kaynaklarının sonu olmayacak biçimde böyle genişletilmesi, tanıklık kavramının belge kavramını da kucaklamasını ve "izler üstüne" her çeşit gözlemin modeli olarak kalmasını da engellemez (s.73). Bundan şöyle bir sonuç çıkar: "Eleştiri", bütünüyle değilse de, özü bakımından tanıklığın eleştirisidir; bir başka deyişle gerçekliğin sınanmasıdır; ister bir olayı yaşayan kişi ve olayın geçtiği tarih üstüne bir yanıltma (yani hukuksal anlamda düzmece), ister işin özü bakımından bir yanıltma (yani intihal, uydurma, değiştirme, önyargılar ve söylentiler) olsun, her türlü düzmeciliğe karşıdır buradaki tanıklığın eleştirisi. Aynı dönemde İngilizce yazan araştırmacıların epistemolojisinde ağırlığını duyuran neden ve yasa normlarına karşıt olarak, tanıklığın eleştirisine böylesine önemli yer verilmesi, daha çok iz kavramının tarihsel olayların *ruhsal* niteliği nedeniyle kendine özgü bir durum kazanmasından kaynaklanır:[12] Toplumsal koşullar "derin yapıları içinde, zihinsel [ruhsal] özelliklidir" (s. 158). Demek ki "ruhsal gerçeklikler üstünde çalışan tanıklık eleştirisi, her zaman bir incelik sanatı olarak kalacaktır… ama aynı zamanda zihnin birkaç büyük işlemine özgü yöntemli pratiğe dayanan akılcı bir sanattır da" (s. 97). Yapıtta görülen sakınımlı sözler, hatta çekingenlikler belge kavramının tanıklık kavramına boyun eğmesinin karşıt özelliği sayılır. Gerçekten de "Essai d'une logique de la méthode critique" ("Eleştirel Yöntem Mantığı Üstüne Bir Deneme") (s. 97-116) başlıklı bir altbölüm bile tanıklığa ilişkin son derece seçkin bir ruhbilimsel-toplumbilimsel çözümlemenin tutsağı durumundadır: Bu akılcı sanat, tanıklıkları karşılıklı çelişkileri açısından değerlendirse de, yalana ilişkin nedenlerdeki dozu ayarlasa da, yine de Richard Simon, Bollandistler ve Benediktenlerin oluşturdukları, derin bilgiye dayalı yöntemlerin mirasçısıdır. Bu, Marc Bloch'un istatistik eleştirinin rolünü görmediği ve öncelemediği anlamına gelmez. Ama Bloch, yirmi yıl önce Max Weber'in incelemiş olduğu ve bundan birkaç yıl öncesinde de Raymond Aron'un yeniden ele almış olduğu olasılık mantığının, artık tanıklığın eleştirisinden değil, tarihteki nedensellik sorunundan kaynaklandığını görmemişti.[13] Tanıklığın eleştirisini yalnızca tanıklığın yetersizliklerini ortaya çıkarmak ve açıklamak için kullanmak, onun gücünü kaçınılmaz olarak sınırlamak demekti.[14]

Apologie pour l'histoire adlı kitabın gerçek başarısını daha çok "tarihsel çözümleme"ye (IV. bölümün başlığı) ayrılmış açıklamalarda aramak gerekir. Marc Bloch tarihsel açıklamanın özellikle benzer olgu zincirlerinin oluşumundan ve etkileşimlerinin düzenlenişinden ibaret olduğunu tam olarak fark etmişti. Çözümlemenin bireşime göre olan bu önceliği,[15] Marc Bloch'a, *Vie des formes* (Biçimlerin Yaşamı) adlı harika kitabın yazarı Focillon'dan yaptığı bir alıntı sayesinde, global tarihsel olgunun içinde ayırt edilmiş siyasal, iktisadi, sanatsal özelliklerin farklılığı [birbirini tutmaması] olgusunu ortaya koymayı sağladı (biz bu özellikleri ileride Georges Duby'yi incelediğimizde ele alacağız). Çözümlemenin önceliği ayrıca Bloch'a *sınıflandırma* sorununu da çok iyi tartışma fırsatını sundu (s. 130-155).

Bu sorun kuşkusuz olguların sınıflandırılması sorununa bağlıdır; ama doğrudan dilin özelliğiyle ilgili şu sorunu da ortaya atar: Geçmişte var olmuş ve belgeler tarafından zaten belirtilmiş olan olguları bir de terimlerle *adlandırma*ya gerek var mıdır, hem de "belgelerdeki sözcüklerin kendi tarzlarında bir tanıklıktan başka şey yapmadıklarını, yani bir eleştiri konusu olduklarını unutma tehlikesini göze alarak" (s. 138)? Ya da geçmişte var olmuş olgulara modern terimlerle bakma gereği var mıdır, hem de anakronizm yoluyla, geçmişteki olguların özgüllüğünü unutma ve kategorilerimizi böbürlenerek ölümsüzleştirme tehlikesini göze alarak? Benzer ile benzemezin diyalektiğinin tarihsel çözümlemeyi, tıpkı [tarihsel] eleştiri gibi yönlendirdiği görülmektedir.

Bu zekice görüşler, yapıtın tam da tarihteki o müthiş nedensel ilişki sorununu ele alacağı sırada birden bire kesilmiş olmasından kaynaklanan üzüntümüzü daha da artırmaktadır. Yapıtın son tümcesi, bitirilmeden bırakılmış olmasıyla daha da değer kazanan bir durum yaratır: "Tarihte nedenler, başka yerlerde de olduğu gibi, ilke olarak ileri sürülemezler. Arayışa konu olurlar…" (s. 160).

Annales okulunun gerçek bildirgesini, Fernand Braudel'in başyapıtı *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*[16] (Philippe II Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası) oluşturacaktır.

Öğretici ve anlaşılır olma kaygısıyla, Braudel'in ve onun okuluna bağlı tarihçilerin denemeleri arasından yalnızca başlangıçta sözünü ettiğimiz varsayımların ikincisiyle ters düşenleri doğrudan ele alacağım: Yani, olaylar eylemde bulunanlar tarafından meydana getirilirler ve dolayısıyla eyleme özgü

olan olumsallığı paylaşırlar. Burada tartışma konusu olan, olayları "meydana getirme" (ve onun bağlılaşık öğesi olaylara "maruz kalma") kavramının içerdiği eylem modelidir. Bu örtük modele göre, eylem, her zaman, olayların yaratıcıları ya da kurbanları olan bireysel *edenler*e [eylemde bulunanlara: Fr. *agents*] mal edilebilir. Etkileşim kavramını eylem kavramı içine kattığımızda bile, eylemi yapanın her zaman belirlenebilir bir *eden* olması gerekir önvarsayımı dışına çıkamayız.

Olayların, 'bireylerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeylerdir' anlamına geldiğini örtük biçimde belirten önvarsayım, Braudel tarafından yıkılıp geçersiz kılınır. Braudel ve onun doğrultusunu izleyenler aynı anda, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan şu öteki iki varsayımı da sert biçimde eleştirirler: Birey tarihsel değişikliğin son aşamadaki taşıyıcısıdır; ve en anlamlı değişiklikler belli bir anda apansız meydana gelen noktasal değişikliklerdir, kısalıkları ve aniden oluşmaları nedeniyle bireylerin yaşamını etkileyenler de bunlar olurlar. Zaten Braudel de olay terimini bu türden değişiklikler için kullanır.

Açıkça birbiriyle bağlantılı bu iki öğe, hiçbir zaman tek başına ele alınıp tartışılmamış olan bir üçüncü öğeyi harekete geçirir: Bu, bir olaylar tarihinin, bir olay tarihçiliğinin bir *anlatı-tarih*'ten başka bir şey olmayacağı görüşüdür. Dolayısıyla, siyasal tarih, olay tarihi, anlatı-tarih aşağı yukarı eşanlamlı terimlerdir. Tarihin kesinlikle anlatısal durumunu sorgulayan bizler açısından en şaşırtıcı olan, tıpkı siyasal tarihin önceliği ile olay tarihinin önceliği gibi, anlatı kavramının, kendisi için asla sorgulanmamış olmasıdır. Bir tümcenin çevresinde dolanarak, Ranke tarzı *anlatı-tarih* yadsınmakla yetinilmiştir (yukarıda da gördüğümüz gibi Marc Bloch'a göre anlatı gönüllü tanıklıkların, dolayısıyla belgelerin bir parçasıdır). Marc Bloch ile birlikte *Annales* okulunu kurmuş olan Lucien Febvre, tümüyle kaynakların sağlamış olduğu tarihin atomu biçiminde tasarlanan tarihsel olgu[17] kavramını şiddetle eleştirmiş ve tarihçi tarafından oluşturulan tarihsel gerçekliği savunmuştur: Oysa bu iki yaklaşımın temelde, tarihçi tarafından yaratılmış olan tarihsel gerçekliği, anlatıcı tarafından yaratılmış olan kurmaca anlatıya yaklaştırdığını hiç düşünmemiştir. Demek ki, anlatı-tarihin eleştirisi, yalnızca, öne bireyi ve olayı çıkaran bir siyasal tarih eleştirisi aracılığıyla yapılmaktadır. Yalnızca bu iki anlayış doğrudan doğruya eleştiri hedefi seçilmiştir.

Toplumsal bilimlerdeki yöntembilimsel bireyciliğe karşı olarak, yeni tarihçiler şu savı ileri sürerler: Tarihin konusu birey değil, her boyutuyla (ikti-

sadi, toplumsal, siyasal, kültürel, dinsel vb.) ele alınan "bütünsel nitelikle toplumsal olgu"dur (Marcel Mauss'tan aktarılan terim). Bu yeni tarihçiler zamansal sıçrayış olarak tasarlanan olay kavramının karşısına *toplumsal zaman* kavramını çıkarırlar: Bu kavramın ana kategorileri (durum ve koşullar, yapı, eğilim, çevrim, gelişme, buhran vb.) de iktisattan, demografiden ve toplumbilimden alınmıştır.

Önemli olan, iki eleştiri türü arasındaki bağlantıyı yakalayabilmektir: Tarihsel araştırmanın son atomu olarak tasarlanan bireyin önceliğine yöneltilen eleştiri ile toplumsal değişikliğin son atomu olarak görülen olayın (belli bir anda, noktasal olarak gerçekleşen anlamında) önceliğine yöneltilen eleştiri arasındaki bağlantıyı.

Bu iki karşı çıkış, eylem ve zaman konusundaki herhangi bir spekülasyondan kaynaklanmaz; tarihsel araştırmanın ana ekseninin siyasal tarihten toplumsal tarihe doğru kaymasının doğrudan bir sonucudur. Gerçekten de bireylerin –devlet başkanlarının, savaşları yönetenlerin, bakanların, diplomatların, yüksek rütbeli papazların– siyaset, askerlik, diploması, kilise tarihi içinde tarihi yarattıkları kabul edilir. Bir patlamaya benzetilen olay da bu alanda hüküm sürer. "Savaşların tarihi" ve "olay tarihi" (Paul Lacombe'un yarattığı ve Françoise Simiand ile Henri Berr'in kullandıkları terim[18]) birlikte giderler. Bireyin önceliği ile belli bir andaki olayın önceliği siyasal tarihin ön planda olmasının zorunlu iki sonucudur.

Şunu belirtmek gerekir ki, olay tarihine yönelik bu eleştiri, hiçbir biçimde, Hegelci gelenek içinde yer alan felsefi tarih anlayışının felsefi bir eleştirisinden kaynaklanmaz. Daha çok, Fransa'da XX. yüzyılın ilk üçte birindeki tarih incelemelerinde ağır basmış pozitivist geleneğe karşı sürdürülen yöntembilimsel bir mücadelenin sonucudur. Bu geleneğe göre, büyük olaylar zaten arşivlerde yer alır; arşivler de iktidar dağılımını etkileyen değişiklikler ve aksaklıklar çevresinde var olmuş ve oluşturulmuştur. Savaşların tarihi ile olay tarihinin geçersiz kılınması, bütünsel insan olgusunun tarihi lehinde yapılan bir savunmanın tartışmacı yönünü oluşturur: Bu savunmada yine de iktisadi ve toplumsal koşullar büyük ölçüde vurgulanmıştır. Dolayısıyla Fransız tarih okulunun en göze çarpan ve kuşkusuz en çok sayıda gerçekleştirilmiş çalışmaları toplum tarihine ilişkin olanlardır: Bu tür çalışmalarda, topluluklar, kategoriler ve toplumsal sınıflar, kentler ve köyler, burjuvalar, sanatkârlar, köylüler ve işçiler tarihin kolektif kahramanları durumundadır. Braudel ile birlikte tarih, bir coğrafi tarihe dönüşmüş, kahramanıysa Akde-

niz ve Akdeniz dünyası olmuştur. Onun ardından da Huguette ve Pierre Chaunu'yle birlikte Sevilla ile Yeni Dünya[19] arasındaki Atlas Okyanusu dünyası gündeme gelmiştir.

"Kısa süre" anlamında kullanılan olay kavramına karşıt olarak ileri sürülen "uzun süre" kavramı da işte bu eleştirel bağlamda doğmuştur. Braudel, *La Méditerranée*... adlı kitabının önsözünde, ardından Collège de France'ta 1950'de verdiği "Açılış Dersi"nde, daha sonra da *Annales*'deki "La longue durée" ("Uzun Süre") başlıklı yazısında, sürekli olarak aynı konu üstünde durmuşur. En yüzeysel tarih birey boyutlu tarihtir. Olay tarihi, kısa, hızlı ve dipdiri salınımların tarihidir: İnsanlık açısından en zengin ama en tehlikeli olanıdır. Böyle bir tarihin ve ele aldığı bireysel zamanın altında, "ritmini yavaşça kazanmış bir tarih" (*a.g.y.*,s.11) ile onun ele aldığı "uzun süre" (s. 4 ve ötesi) kendini gösterir: Toplumsal tarihtir bu, toplulukların ve derin eğilimlerin tarihidir. Bu "uzun süre"yi tarihçiye öğreten iktisatçı olmuştur; ama "uzun süre", aynı zamanda siyasal kurumların ve anlayışların [zihniyetlerin] tarihidir. Son olarak, daha da derinlerde, "yarı hareketsiz bir tarih, insanı çevresiyle olan ilişkileri açısından ele alan tarih hüküm sürer" (s.11); bu tarih için de "coğrafi bir zaman"dan (s.13) söz etmek gerekir.

Sürelerin bu kat kat sıralanması, neden ve yasa kavramları üstüne daha titiz bir tartışma olmadığından, Fransız tarihyazımının tarih epistemolojisine yapmış olduğu en önemli katkılardan biridir.

Birey ile olayın aynı anda birlikte aşılması gerektiği anlayışı, bu okulun en güçlü noktası olacaktır. Braudel ile birlikte tarihin savunulması "anonim, derin ve sessiz tarih"in (s. 21) ve hatta "binlerce hızı, binlerce yavaşlığı bulunan şu toplumsal zaman"ın savunulmasına dönüşmüştür ("Leçon inaugurale" ["Açılış Dersi"], *Écrits sur l'histoire* [Tarih Üstüne Yazılar], s. 24). Bir savunma ve bir inanış söz konusudur burada: "Böylece uygarlıkların özellikle yavaş ilerleyen gerçekliğine inanıyorum" (s. 24). Yazarın "La longue durée" adlı yazısında belirttiği, toplumsal gerçekliğin bağrında, "an ile yavaş geçmekte olan zaman arasındaki" (s. 43) "keskin karşıtlığı" öneren de felsefi düşünce değil, tarihçi mesleği olmuştur. Toplumsal zamana ilişkin bu çoğulluk bilincinin bütün insan bilimlerindeki ortak yöntembilimin bir bileşenine dönüşmesi gerekir. Braudel, beliti [aksiyomu] neredeyse paradoksa kadar götürerek şöyle der: "Toplumsal bilim, olaydan neredeyse tiksinmektedir. Bu da nedensiz değildir: Kısa zaman, sürelerin en kaprislisidir, en aldatıcı olanıdır" (s. 46).

Epistemolojiyle ilgili bir okur, zamansallıkların çoğulluğunu belirten deyimlerde bir kesinliğin bulunmayışı karşısında şaşırmış olabilir. Nitekim, Braudel yalnızca kısa zaman ile uzun zamandan, yani zaman süreleri arasındaki nicel farklılıklardan söz etmekle kalmaz, ama aynı zamanda *hızlı* zaman ile *yavaş* zamandan da söz eder. Oysa, konuşmada hız sözcüğü, zaman aralıkları için değil de, bu zaman aralıklarını kat eden hareketler için kullanılır.

Ama son aşamada söz konusu olan da bu hareketlerdir. Hız ya da yavaşlık imgesiyle ileri sürülen birkaç eğretileme de [metafor da] bunu doğrular. "Kısa zaman"ın eşanlamlısı olan "olay"ın değerden düşürülmesini belirten eğretilemelerle başlayalım: "Yüzeydeki çırpıntı, güçlü gelgit hareketleriyle yükselen dalgalar—kısa, hızlı, dipdiri salınımları olan bir tarih" ("Préface" ["Önsöz"], *Écrits sur l'histoire*, s. 12); "Çağdaşlarının kendi yaşam ritimlerine uygun olarak hissettikleri, betimledikleri ve yaşadıkları bu hâlâ yanmakta olan tarihten sakınalım; onların yaşamları da bizlerinki gibi kısaydı" (*ay.y.*). "Kör bir dünya, her yaşayan dünya gibi, bizim dünyamız gibi; derinliklerdeki tarihlerden tasalanmayan, kayığımızın 'sarhoş gemi' gibi üzerinden aktığı hareketli sularından kaygı duymayan bir dünya" (*ay.y*). Bir sürü başka eğretileme de kısa zamanın aldatıcılığını belirtmek için kullanılmıştır: "büyüler", "duman", "kapris", "aydınlatmayan ışık", "yanılsamalarımızın kısa zamanı", Ranke'nin "aldatıcı yanılsamalar"ı. Daha başka eğretilemeler ise yazarın gevezelik tutkusunu dile getirir: "Bütünüyle, başlıca kahramanların rolüne indirgenmiş tarihe karşı tepki göstermek", "'İnsanlar tarihi yaparlar' diyen Treitschke'nin tekyanlı sözündeki kibire karşı tepki göstermek" ("Leçon inaugurale", *Écrits*, s. 21). Geleneksel tarihle, yani Ranke'ye özgü anlatı-tarihle ilgili olarak şöyle denir: "Işıklar var ama aydınlık yok; olaylar var ama insanlık yok"). Şimdi "uzun zamanın olağandışı değeri"ni ("La longue durée", s. 44) dile getiren eğretilemelere bakalım: "Anonim, derin ve çoğunlukla sessiz olan şu tarih", insanlar tarafından yaratılmaktan çok, insanları yaratması söz konusu olan tarih ("Leçon inaugurale", *Écrits*, s. 21); "zamanı bizlerin eski ölçülerine uymayan ağır bir tarih" (*a.g.y.*, s. 24); "uygarlıkların sessiz ama kaçınılmaz tarihi" (*a.g.y.*, s. 29).

Peki neyi gizlemekte, neyi açığa vurmakta bu eğretilemeler? Önce hem bir doğruluk, hem bir *alçakgönüllülük* söz konusu bizlerin tarihi yapmadığı itirafında; eğer "bizler" sözcüğüyle, Hegel'in dünya tarihinin büyük adamlarını anlıyorsak. Demek ki, dramın uğultusunun bastırdığı ve sessizliğe mah-

kûm ettiği o derin zamanın baskısını görünür ve işitilir kılma isteği var ortada. Peki, şimdi bu isteğin derinliklerine doğru gidersek, ne buluruz? Dengede tutulan birbirine karşıt iki algılayış [kavrayış] buluruz.

Tarih, bir yandan, uzun zamanın yavaşlığı, ağırlığı ve sessizliğinden yararlanarak yalnızca uzun süreye ait olan, sürekli dengelere özgü bir tutarlılığa ait olan, kısacası değişiklik içinde bir tür istikrara ait olan bir kavranılırlık içine girer: "Uzun, tüketilemez sürenin gerçekliği olan uygarlıklar, sonu olmaksızın kendi yazgılarına yeniden-uyarlandıklarından, bütün öteki kolektif gerçeklikleri uzunluk bakımından aşarlar; onlardan sonra da varlıklarını sürdürürler ("Histoire et temps présent", *Écrits*, s. 303). Braudel uygarlıklardan söz ederken, onları kimi kez "zamanın kötü kullandığı ve çok yavaş taşıdığı bir gerçeklik" olarak belirtir. Evet, "uygarlıklar çok uzun süreli gerçekliklerdir" (s. 303). Hakkında ne kadar kötü şeyler söylersek söyleyelim, bu, Toynbee'nin de tam olarak gördüğü bir şeydir: "Toynbee, yaşamlarını hep sürdüren bu gerçekliklerin bazılarıyla ilgilenmiştir; etkilerini çok uzaktaki yüzyıllarda da şiddetle sürdürmüş olan olaylar, insanların çok üstünde yer alan insanlara, ya da uzun süreli insanlar olan İsa'ya, Buddha'ya, Muhammed'e ilgi duymuştur" (s. 284). Olayın dumanı karşısında, sürenin kayası yer alır. Özellikle de, zaman coğrafya içinde yer aldığında, manzaraların sürekliliği içinde toplandığında: "Bir uygarlık her şeyden önce bir mekândır, bir kültür çağıdır…, bir yerdir" (s. 92). "Uzun süre, yapıların ve yapı topluluklarının sonu gelmez, aşınmaz tarihidir" ("Histoire et sociologie", *a.g.y.*, s. 114). Braudel burada, süre kavramı aracılığıyla, değişenden çok varlığını sürdürene ulaşmıştır denilebilir: Yani, *süre* adından çok *sürmek* fiilinin daha iyi anlattığı şeye. Gerçek değişikliklerin büyük yavaşlığına duyulan bu saygının gerisinde, olayın taşkınlığına karşıt olarak ölçülü bir bilgelik sezilir.

Ama sosyal matematik uzun süreye kendi akronik yapılarını, zamandışı modellerini uygulamayı önerdiğinde karşıt bir algılama ortaya çıkar. Böyle bir iddia ve eğilimin karşısında, tarihçi değişikliğin bekçisi olarak kalır. Tarihçi geleneksel anlatı biçimine karşıt olarak "koşulların anlatısı"nı koyabilir; ne var ki "bu ikinci anlatı biçiminin çok ötesinde, bu kez yüzyıla yayılan, daha da uzun soluklu bir tarih yer alır: uzun, hatta çok uzun süreli bir tarihtir bu" (s. 44-45). Ama süre, hatta en uzun süre bile sonuçta süre olarak kalır. İşte tarihçi de, tarihin toplumbilime kayabileceği bu noktada çok dikkatli olmak durumundadır. "La longue durée" (1958) başlıklı denemenin sosyal ma-

tematiğe ayrılmış bölümü (*Écrits*, s. 61 ve ötesi) ile "Histoire et sociologie" adlı denemede (s. 97 ve ötesi) bu açıkça görülür. Braudel, "tarihçinin dilinde tam bir eşsüremlilik [senkroni] asla olamaz" diye karşı çıkar (s. 62). Matematikçi toplumbilimciler neredeyse zamandışı modeller kurabilirler: "Neredeyse zamandışı, yani çok uzun sürenin karanlık ve bilinmeyen yollarından geçen" (s. 66). Gerçekte, modeller değişken sürelidir: "Modeller, sözünü ettikleri gerçekliğin süresi kadar geçerlidirler…, çünkü işin daha da anlamlı yanı, yaşamın derin yapıları onların kopma noktalarını, çelişkili baskıların etkisiyle ani ya da yavaş bozulmalarını oluşturur" (s. 71). Tarihçi için önemli olan, sonuçta bir modelin izleyeceği yoldur. Denizle ilgili eğretileme burada da etkisini gösterir: "Geminin batması her zaman en anlamlı andır" (s. 72). Nitel matematiğin modelleri zaman içindeki yolculuklara pek elverişli değildir "çünkü her şeyden önce zamanın sayısız yollarından yalnızca biri üstünde, uzun çok *uzun süre* dolaşırlar, kazalardan, bunalımlardan, kopukluklardan uzak olarak" (s. 72). Claude-Lévi Strauss'un oluşturduğu modellerin durumu böyledir: Onun modelleri her seferinde "aşırı yavaşlıkta sanki zamandışı olan bir olgu"ya (s. 73) uygulanır; mahremiyle cinsel ilişkinin [ensest ilişkinin] yasaklanması bu çok uzun süreli gerçekliklerden biridir. Yavaş gelişen mitler de çok uzun ömürlü yapılardır. Nitekim mitbirimler [mitemler], yani anlaşılabilirliğin atomları, sonsuz derecede küçük olanı çok uzun süreyle birleştirirler. Ama tarihçi için, çok uzun süre "fazlasıyla uzun süre"dir (s. 75); bize "yaşamın bütün çeşitliliğini, bütün devinimlerini, bütün sürelerini, bütün kopukluklarını, bütün değişikliklerini" (s.75) unutturamaz.

Demek ki, uzun süre kuramcısı iki cephede savaş açmıştır: olay cephesi ile fazlasıyla uzun süre cephesinde. Uzun sürenin savunulması ile buna karşı çıkan iki itirazın, olayörgüsünün anlatısal modeliyle ne ölçüde bağdaşabilir kaldığını ilerideki üçüncü altbölümde belirtmeye çalışacağız. Bir bağdaşma söz konusu olduğunda da, olay tarihçiliğine karşı sürdürülen eleştiri, tarihçinin olay kavramı konusunda söyleyeceği son söz olamaz; çünkü, bir olayın, bir patlama gibi kısa ve şiddetli olmasından çok, bir olayörgüsünün gelişmesine katkıda bulunması önemlidir.[20]

Braudel'in ardından, bütün *Annales* okulu "uzun süre"nin açtığı gediğin içine daldı. Burada, çağdaş Fransız tarihyazımının en anlamlı gelişmelerinden biri olan, iktisattan alınmış nicel yöntemlerin yığın halinde tarihe girmesi ve nüfus, toplum, kültür ve hatta din tarihine yayılması üstünde dur-

mak istiyorum. Böyle bir gelişmeyle birlikte, tarihsel olayın doğasıyla ilgili yani tek olduğu için olayın yinelenemez olma özelliğiyle ilgili önemli bir önvarsayım tartışma konusu yapılmıştır.

Gerçekten de nicel tarih, Pierre Chaunu'nun klasik hale getirdiği[21] terimle belirtecek olursak, temelde bir "dizisel tarih"tir: Türdeş *öğeler* dizisinin, dolayısıyla yinelenebilir, büyük olasılıkla da bilgisayar işleminden geçirilebilir olgular dizisinin oluşturulması üstüne dayanır. Tarihsel zamanın bütün büyük kategorileri, gitgide daha çok olmak üzere bir "dizisel" temel üstünde yeniden tanımlanabilmektedir. Sözgelimi, genel tarih birbirinden uzak diziler arasında olabilecek en çok sayıdaki bağlantıyı *belli bir an* içine katmaya yarayan bir yöntem olarak tasarlandığı andan itibaren *konjonktür* iktisat tarihinden toplum tarihine, oradan da genel tarihe geçer.[22] Aynı biçimde tarihçiler tarafından hem dural [statik] anlamda (belli bir bütünün ilişkisel mimarisi) hem de devimsel [dinamik] anlamda (sürerliliği olan bir duralcılık) ele alınan *yapı* kavramının da belli bir kesinliğini koruyabilmesi için birçok değişkenin kesişme noktasına göre değerlendirilmesi, bu değişkenlerin hepsinin de bir dizileşmeyi varsaymaları gerekir. Böylece *konjonktür* kısa zamanı, *yapı* ise çok uzun zamanı belirtmeye yönelir; bu da "dizisel" tarihin görüş açısı içinde olur. Söz konusu iki kavram, birlikte ele alındıklarında, tarihsel araştırmadaki kutupsallaşmayı da belirtir: Ya rastlantısal ile olaysal karşısında kazanılan başarı sonucu, konjonktür yapının içinde eritilir; ya da "uzun süre" –Fransız tarihyazımında genellikle ayrıcalıklı yer tutan anlayış–, "donmuş toplumlar"ın (*La Nouvelle histoire*, s. 527) hareketsiz zamanı içinde erimeye karşı çıkar.

Oysa genel olarak tarihçiler –özellikle de iktisat tarihi uzmanları– iktisatçı ya da toplumbilimci olan meslektaşlarının tersine, yapı kavramında bile zaman özelliğini korumaya özen gösterirler. "Uzun süre" kavramı, tarihçilere, söz konusu iki cephede sürdürdükleri çatışmada, modellerin kronolojiden bütünüyle arındırılmasına direnmede ve rastlantısal, yalıtılmış olayın büyüsüne kapılmaya direnmede yardımcı olmuştur. Ama, birinci eğilim komşu toplumsal bilimlerden, ikicisiyse tarih geleneğinin kendisinden geldiği için, en sıcak çatışma her zaman olay cephesinde geçekleşmiştir. Daha geniş ölçüde de iktisat tarihinin gelişmesi, büyük 1929 bunalımıyla ortaya çıkmış olan meydan okumaya bir yanıt oluşturmuştur: Olay, felaket olma özelliğinden uzun vadeli bir çözümleme sayesinde arındırılmıştır. Zamandışı [akronik] yapılar cephesindeki çatışmaya gelince, sahneden tümüyle silin-

mesi hiçbir zaman söz konusu olmamıştır: Simon Kuznets ile Jean Marczewski'nin salt nicel iktisat anlayışının gelişmesi karşısında, dizisel tarih, salt nicel tarihten kendini ayırmak zorunda kalmış ve salt nicel tarih, kendine ulusal muhasebeyi model alarak *ulusal* çerçeve içine kapanmakla suçlanmıştır. İktisatçıların uyguladıkları nicel tarih, olayın dramatik zamanı zararına büyük çabalar harcanarak ele geçirilen "uzun zaman"ı kesin bilimler sunağında kurban etmiştir kesinlikle. Bu nedenle büyük [coğrafî] alanlara yayılma ve Braudel'in coğrafi siyasetiyle ittifak içine girme, hem tarihsel dizinin "uzun süre"ye bağlı kalması, hem de bu dolayım sayesinde geleneksel tarihin gövdesine aşılanmış durumda kalması için bir zorunluluktur. Yine bu nedenle konjonktür ve yapı, birbirlerine karşıt duruma getirildiklerinde bile, zamansal evrim sürecinde, içkin bir mantığın rastlantısala ve yalıtılmış olaya karşı üstünlüğünü belirtir.

François Simiand'ın[23] açtığı yolu, kendi geliştirdiği bedeller tarihiyle ilerleten Ernest Labrousse, ilgilendiği bilim dalı içine konjonktür ve yapı kavramlarını katan ilk tarihçi olmuştur.[24] E. Labrousse aynı zamanda, uğraştığı bilim dalını iktisat tarihinden alıp toplumsal–mesleki soruşturmalara dayalı toplumsal tarihe taşıyarak nicele açılmış bu alanın genişleme yolunu da göstermiştir. E. Labrousse'a göre, yapı toplumsal özelliklidir: İnsanın, karşılıklı toplumsal bağımlılık sınırları (E. Labrousse bunları sınıflar diye adlandırır) içinde, üretimle ve öteki insanlarla olan bağıntılarıyla ilgilidir: E. Labrousse 1950'den başlayarak, toplumsal niteliğe karşı çıkmış ve böylece istatistik aygıtının nicelendirmeye daha çok tepki gösteren bölgelere doğru kaydığını belirtmiştir. "Toplumsal nicelik", Marx'ın otantik çizgisini izleyerek, ama Marx'çı bir Ortodoksluk kaygısı olmadan, birinci düzeyden yani iktisadi düzeyden ikinci düzeye yani toplumsal düzeye geçiştir. İktisat tarihi, çözümleme modeli olarak, dallanarak geleşecek gibi görünür: Böyle bir dallanma da demografi yönüne ve hatta ileride de göreceğimiz gibi, toplumsal-kültürel olgular yönüne, anlayışlar yönüne doğru olacaktır—bu da E. Labrousse'a göre üçüncü düzeydir.

İktisat tarihinde izlenen yöntemsel yaklaşım Marc Bloch ile Lucien Febvre'in pozitivizm karşıtı mücadelesiyle bir kopukluktan çok bir sürekliliği belirtiyordu. Gerçekten de *Annales* okulu kurucularının karşı koymak istedikleri şey, önce yinelenmesi olanaksız olan tekil olayın büyüleyici yanı, ardından tarihin devlete ilişkin olarak geliştirilmiş kronikle özdeş tutulması, son olarak da –belki de özellikle– tarihte "olgu" diye kabul edilen şeylerin

hazırlanmasındaki seçme ölçütünün, dolayısıyla *sorunsallık* ölçütünün yokluğudur. Bu tarihçilerin sürekli yineledikleri gibi, olgular belgelerde verilmiş değildir; belgeler bir sorunsallığa göre seçilir. Belgeler de verilmiş [belirli] değildir: Resmi arşivler olaylar derlemesi ve devletin kroniği olarak tasarlanmış tarihin lehine örtük bir seçimi yansıtan kurumlardır. Böyle bir seçim açıklanmadığından, tarihsel olgu belge tarafından yönlendiriliyormuş, tarihçi de sorunlarını bu verilerden alıyormuş gibi görünür.

Nicel (ya da dizisel) tarihin, tarih alanının bütünündeki bu başarısı içinde, zamansal içermeleri nedeniyle nüfus tarihinin [demografik tarihin] özel olarak belirtilmesi gerekir. Bu bilim dalı açısından önemli olan, insanların sayısı ve bu sayının da kuşakların dünya üzerinde yerleşmeleri boyutunda hesaplanmasıdır. Tarihsel demografi, yani zamansal bakış açısına göre yapılan demografi bir tek kitle olarak kabul edilen insanlığın biyolojik evrimini tablo halinde gösterir.[25] Aynı zamanda, "uzun süre"yi yarım-binyıl ölçeğine taşıyan ve geleneksel tarihin dönemlere ayrılmasını tartışılır kılan dünyadaki nüfus ritimlerini ortaya çıkarır. Son olarak da, tarihçi tarafından üstlenilen demografi, nüfus düzeyi ile kültür ve uygarlık düzeyleri arasındaki bağı aydınlatır.[26]

Bu açıdan, E. Labrousse'un üç düzeyiyle belirtecek olursak, tarihsel demografi; iktisadi düzeye ilişkin bir dizisel tarih ile, toplumsal düzeye ilişkin bir dizisel tarih, ardından da kültürel ve dinsel düzeye ilişkin bir dizisel tarih arasındaki geçişi sağlar.

Toplumsal düzey kavramından, geniş bir olaylar yelpazesini anlamak gerekir: Fernand Braudel'in bir başka başyapıtı olan *Civilisation matérielle*'de[27], *maddesel uygarlık* olarak adlandırdığı şeyden, başkalarının *anlayışların tarihi* dediği şeye kadar uzanır bu yelpaze. Maddesel uygarlık kuşatıcı özelliğiyle (davranışlar, konut, beslenme vb.) gerçek bir alt-küme oluşturur. Bu nedenle zamansallıkların *La Méditerranée…* adlı yapıttaki modele göre katlar halinde düzenlenmesi, Braudel'e uzun zamanın ve sayıya dayalı dizilerin usa yatkınlığı ölçüsünde uygun görünür.[28]

Uzmanlığımız dışında kalan tarihte nicelik alanında yaptığımız bu kısa açıklamanın bir tek amacı vardı: Fransız tarihyazımının olay tarihçiliğine karşı, buna bağlı olarak da tarihi doğrudan doğruya anlatısal biçimde yazma anlayışına karşı sürdürdüğü mücadelenin sürekliliğini göstermekti. Ama bu açıdan önemli olan bir nokta da şudur: Yeni tarih anlayışı, olayın etkisinden kurtulmak için, bir başka bilim dalıyla, zamanı ana uğraş olarak görme-

yen bir bilim dalıyla birleşmesi gerekmektedir. "Uzun süre"yi inceleyen tarihin coğrafya ile birleşmeden doğduğunu; yine bir uzun süre tarihi olan nicel tarihin de iktisat ile birleşmeden doğduğunu gördük. Tarih biliminin bir başka bilim dalıyla böyle bir birleşmesi, tarihin bu tür bir "mantık evliliği"nde ne ölçüde tarihsel olarak kaldığını bilme sorununu daha da keskin hale getirmektedir. Olay ile bağlantıda da her aşamada, elverişli bir denektaşı sunmaktadır.

Tarihsel antropoloji ile de böyle bir durum söz konusudur: Bu bilim dalı, coğrafi uzaklığın antropoloğa vermiş olduğu o bir tür yabancılık duygusunu, tarihsel uzaklığa aktarmaya çalışır: Dolayısıyla okumuşların kültürüne dayanarak, gelenekler, davranışlar, hayal evreni, kısacası halk kültürü yeniden keşfedilmeye çalışılır. Bu türün en belirgin yapıtı J. Le Goff'un *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*'ıdır (Bir Başka Ortaçağ İçin. Batı'da Zaman, Çalışma ve Kültür): Yazar bu yapıtında "sanayi öncesi Batı'nın bir tarihsel antropolojisi"ni (s. 15) oluşturmayı amaçlar.[29]

Ama felsefeci burada zamanla ilgili olarak söylenmiş şeyle ilgilenmeden edemez: Ancak bu ilgi, anlatılan olayların zamanına yönelik değil de, Ortaçağ insanları tarafından *temsil edilmiş* zamanla ilgili olarak söylenmiş şeye yöneliktir. Tarihçi açısından, olayı yaratacak olanın tam da zamanın temsili olması, işin eğlendirici yanıdır: "Kilisenin zamanı ile tüccarların zamanı arasındaki çatışma…, Ortaçağ'ın bağrında, yapıların ve iktisadi pratiklerin bozulmasının yarattığı baskı sonucu modern dünya ideolojisinin hazırlandığı yüzyılların zihinsel tarihindeki en önemli olaylardan biri olarak ortaya çıkar" (s. 48). Antropolog-tarihçi açısından inceleme konusu durumuna gelmiş olan insanların zamanına girebilmek için, özellikle de tüccarların zamanının ileri çıkışını saptamak için günahların tanımındaki ve kategorilere ayrılmasındaki değişiklikleri görebildiğimiz dua kitaplarını sorgulamak gerekir. Kronolojik çerçevenin zihinsel ve dinsel açıdan geçirdiği sarsıntıyı değerlendirebilmek için saatin ne zaman bulunduğunu ve yayıldığını belirlemek gerekir: Saat sayesinde kırsal çalışma gününün yerini kesin bir zaman almış, belli bir ritmi olan, kilise yasalarına uygun zaman aralıklarının [kanonik zaman aralıklarının] yerini de çanların sesi almıştır. Ama asıl, okumuşların kültürü ile halk kültürü arasındaki karşıtlık sorunsalın ekseni durumuna getirildiğinde tarihçi kendini aynı zamanda antropoloğa dönüştürür. Bu durumda sorun, böyle bir tarih biliminin hangi özelliğiyle tarihsel olarak kaldığını bilmektir. "Uzun süre"nin "süre" olarak kalmasıyla, tarih bi-

limi de tarihsel olarak kalmaktadır. Bu açıdan, Le Goff'un artsüremliliğe [diyakroniğe] ilişkin sözcük dağarcığı konusunda kuşkulu davranması –göstergebilim ve yapısal antropolojiden gelen bir sorunsaldır bu– bize Braudel'in Lévi-Strauss'un modelleri konusundaki kuşkusunu anımsatır.[30]

Doğrusunu söylemek gerekirse, tarihçiyi ilgilendiren, yalnızca "değer sistemleri" ve bunların değişikliklere direnmesi değil ama aynı zamanda geçirdikleri değişimlerdir. Tartışma açısından şu anda atlama taşı olarak kullanacağım bir öneride bulunacak ve aynı öneriyi ilerideki üçüncü altbölümün sonunda yeniden ele alacağım: Buna göre, tarihin, tarihsel olarak kalabilmesi için, kendi belleğinde, sinematografik bir hızlandırma etkisine benzer biçimde kısaltılan yavaş değişimleri yarı-olaylar olarak hazırlaması gerekip gerekmediği sorusunu sorabiliriz gerçekten de. Le Goff da, zamanın değerlendirilmesiyle ilgili ana çatışmayı "yüzyılların zihinsel tarihinin ana olaylarından biri" olarak ele almaz mı? Böyle bir deyişe hakkını verebilmemiz için, burada, geçici olarak yarı-olay diye adlandırdığım şeye uygun bir epistemolojik çerçeve sunacak ölçüde olmamız gerekecektir[31].

Tarihin, zamanı ana kategori olarak görmeyen bilimlerle olan bir başka birleşmesi *anlayışların [zihniyetlerin] tarihi*nde ortaya çıkar. Burada başvurulan bilimler özellikle Marxçı kökenli, ideolojiler toplumbilimi; Freudcu psikanaliz (bazen de, ender olarak Jungcu psikanaliz); yapısal anlambilim ve söylemler retoriğidir. Antropolojik tarih ile bir yakınlığın bulunduğu da besbellidir. İdeolojilerle, kolektif bilinçdışıyla, spontane konuşmalarla ilgilenmek tarihe bir yabancılık, uzaklaşma, farklılaşma duygusu verir; bu da az önce sözünü ettiğimiz antropoloğun bakışının verdiği duyguya benzer. Burada da yine, egemen söylem yüzünden çoğu zaman sözden yoksun bırakılmış ama tarih aracılığıyla söze kavuşan gündelik yaşamın insanı söz konusudur. Tarihsel ussallığa ilişkin böyle bir özellik, aynı zamanda, niceli üçüncü düzeye, yani cinsiyet, aşk, ölüm, sözlü ya da yazılı söylem, ideolojiler ve dinler hakkındaki davranışlar düzeyine taşımak için gereken en ilginç çabayı da belirtir. Böyle bir tarih biliminin, dizisel nitelikli kalabilmesi için, saptanabilir türdeş olgular dizisinin düzenlenmesine uygun belgeler bulması gerekir. Tıpkı iktisat tarihinde olduğu gibi, burada da tarihçi kendine özel belgelerin yaratıcısıdır: Bunlar çok eskiden pazar fiyatlarıydı, daha sonraları, ürün vergileri oldu; günümüzdeyse, yazılı gereçler, şikâyet listeleri, cemaat kayıtları, kiliselerin verdikleri izin belgeleri, özellikle de vasiyetnameler –bazılarının "şu uyuyan eski belgeler" dedikleri şey[32]– söz konusudur.

Tarihsel zaman sorunu da bu andan itibaren yeni bir biçimde ortaya çıkmaktadır: Chaunu'ye göre, nicel çözümleme bir yapıyı, dahası bir değişimi, hatta bozulma ritmi iyice ölçüp biçmeye bağlı bir yapının sonunu ortaya çıkarmayı amaçlayan bir dolayım aracıdır. Böylece nicel niteli kurtarmış olur ama burada "seçilmiş ve türdeş kılınmış bir nitel"[33] söz konusudur. Demek ki yapılar istikrar, değişme, bozulma açısından taşıdıkları zamansal nitelikleriyle tarihin alanına girmektedirler.

Yapıtlarıyla anlayışlar tarihini en iyi biçimde örneklendiren Georges Duby, sorunu yakın terimlerle ortaya koyar. Bir yandan, Althusser'in ideoloji tanımını alır: "Belli bir toplumda bir varoluş ve bir tarihsel rolle donanmış olan ve kendi mantığı ile kendine özgü kesinliği bulunan, bir tasarımlar (yerine göre, imgeler, mitler, fikirler ya da kavramlar) sistemidir ideoloji ona göre.[34] Bir toplumbilimci olarak ideolojileri globalleştirici, deforme edici, yarıştırıcı, değişmez kılıcı ve eylem üretici olarak niteler. Bu özellikler kronolojiye ve öykülemeye başvuran özellikler değildir. Ama toplumbilim tarihe de yer bırakır: Ancak bunun için değer sistemlerinin "kendi tarihlerine sahip olmaları ve bu tarihin gidişatı ile evrelerinin, nüfusun ve üretim biçimlerinin gidişatı ile evrelerine uygun düşmemesi gerekir" (*ay.y.*). Gerçekten de yapıların dönüşümüyle tarihçi ilgilenir: Dönüşümler de somut koşullarda ve yaşanılan ilişkilerde görülen değişikliklerin baskısıyla olabileceği gibi çatışmalar ve karşı çıkışlar sayesinde de olabilir.

Fransız tarihyazımının tarihsel zamanın incelenmesine yaptığı katkıları gözden geçirme konusunda son olarak insanın ölümle ilişkisini ele almış çalışmalara değinmek istiyorum. Bu, nicel incelemenin nitel incelemeyi yeniden ele geçirmesi olayının en anlamlı ve en büyüleyici örneğidir belki de. Gerçekten de, ölümden ya da daha doğrusu ölmek'ten daha kişiye özel, daha bireysel olan, yaşamla daha fazla bütünleşmiş olan başka ne vardır ki? Ama aynı zamanda, vasiyetnamelere de kaydedilmiş olan, halkın ölüm karşısındaki davranışlarından daha genel, daha kamusal olan ne vardır ki? İnsanın kendi cenaze törenini önceden tasarlamasından daha toplumsal ne olabilir ki? Ölümün temsil ediliş biçimlerinden daha kültürel ne vardır ki? Artık şunu anlıyoruz ki, Philippe Ariès büyük yapıtı *L'Homme devant la mort*'daki[35] (Ölümün Karşısında İnsan) tipolojisi ve dört zamanlı modeliyle (Eski Ahit'teki peygamberin, *Chanson de geste*'lerdeki cesur şövalyelerin ve Tolstoy'un köylüsünün kabul ettiği ölüm; XVI. ve XVII. yüzyıllardaki barok ölüm; XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki içtenci [entimist] ölüm; sanayi sonrası

toplumlardaki yasaklanan ve gizlenen ölüm) hem Vovelle ve Chaunu'nünki gibi dizisel incelemelere kavramsal bir anlatım sağlayabilmiştir, hem de bu incelemelerden tek doğrulama yolunu alabilmiştir: Bu, tarihin geçmişe ilişkin her türlü deney yapma yolundan yoksun olduğunda başvurabileceği doğrulama yoludur; yani yinelenebilir öğenin hesaplanmış sıklık derecesidir. Bu bakımdan ölümün tarihi, denilebilir ki yalnızca dizisel tarihin değil, aynı zamanda bütün tarihin ulaştığı belki de en uç noktadır. Bunun nedenlerini de kitabımın dördüncü bölümünde tartışacağım.[36]

2. *Anlamanın gerilemesi: İngiliz dilindeki analitik felsefede "nomolojik" model*

Fransız tarihçilerinin yöntembilimini bırakarak mantıksal pozitivizmden kaynaklanan tarih epistemolojisine geçtiğimizde düşünce evreni değiştirir, bazen de (ama her zaman değil) kıta değiştiririz. Burada kanıtlamayı besleyen şey tarihin pratiği değil, Viyana Çevresi geleneği içinde *bilimin birliği*ni doğrulama kaygısıdır: Bu kaygıysa betimleyici olmaktan çok kuralcı özelliklidir. Ama, *bilimin birliği*ne yönelik bu savunma, Windelband'ın "idyografik" yöntem ile "nomotetik" yöntem arasında yaptığı ayrımla uyuşmaz.[37] Tartışmanın ilk evresinde, yani 1940'lı ve 1950'li yıllarda, tarih ile anlatı arasındaki bağlantı doğrudan doğruya gündeme getirilmemişti. Ama tarihin anlatıdan türetilmesi olasılığı bile, "anlama"nın "açıklama"ya indirgenemeyeceği savına karşı yürütülen bir kanıtlamayla sarsılmıştı. Sözünü ettiğimiz sav ise, Almanya'da XX. yüzyılın başlarındaki tarihin eleştirel felsefesi içinde, idyografik yöntem ile nomotetik yöntem arasındaki ayrımın uzantısını oluşturuyordu.[38] *Annales* okuluna bağlı Fransız tarihyazımı ile İngiliz dilindeki analitik felsefeden kaynaklanan epistemoloji –bu noktada Viyana Çevresi'nden gelen epistemolojinin devamı niteliğindedir– gibi iyice farklı iki ufuktan gelen iki eleştiriyi *Anlatının Gerilemesi* başlığı altına yerleştireceğime inanmamın nedeni, her iki eleştirel yaklaşımın da denektaşı olarak *olay* kavramını ele almaları ve anlatının yazgısının olayın yazgısıyla (olay da tarihsel değişikliğin atomu olarak kabul edilir) aynı anda belirlendiği anlayışını kesinleşmiş olarak benimsemiş olmalarıdır. Bu öylesine doğrudur ki, burada ele almakla yetindiğimiz epistemolojik tartışmanın ilk evresi içinde, hiçbir zaman söz konusu edilmemiş olan tarihin anlatısal statüsü sorunu, en azından Anglosakson dünyasında, ancak çok sonraları ön plana alınmıştır: Bu, nomolojik modelin çevresinde sürdürülen kavganın sayesinde olmuş ve böylece ortaya nomolojik modele karşı ileri sürülen bir model çıkmıştır.

Bu saptama da yalnızca Fransız tarihçisi Paul Veyne'in durumuyla doğrulanmıştır: Tarihte olayörgüsü kavramına dönülmesini savunmuş olan Paul Veyne'de, ileride göreceğimiz gibi, bu dönüş, her türlü bilimsellik iddiasına karşı yürütülen şiddetli bir eleştiriye bağlıdır: Ona göre bilimsellik iddiası tarihin "yeryüzü" satütüsüyle bağdaştırılamaz (burada Aristoteles'e öykünmek ama aynı zamanda Max Weber'e de saygınlığını yeniden kazandırmak söz konusudur!).

İlerideki tartışmanın da ortaya koyacağı gibi, nomolojik model yanlılarının *anlama*ya karşı yaptıkları eleştiri ile "uzun süre" tarihçilerinin *olay*a karşı yaptıkları eleştirinin iddiası değilse bile sonucu aynı olmuştur: Anlatı gerilemiştir.

Kalkış noktası olarak Carl G. Hempel'in "The Function of General Laws in History"[39] ("Tarihteki Genel Yasaların İşlevi") başlıklı ünlü yazısını ele alacağız.

Bu yazının temel savı şudur: "Genel yasaların tarihte ve doğa bilimlerinde tamamıyla birbirine benzer işlevleri vardır.[40] Bu demek değildir ki, Hempel, tarihin geçmişteki özel olaylara karşı duyduğu ilgiyi tanımaz. Tersine, ileri sürdüğü sav tamı tamına olayın statüsüyle ilgilidir. Ama, Hempel'in savı, şu görüşü, kesin diye kabul etmekle birlikte, önemli olarak görmemektedir: Tarihteki olaylar gerçek anlamıyla tarihsel statülerini başlangıçta resmi kronikte, görsel bir tanıklıkta ya da kişisel anılara dayalı bir anlatıda yer almış olmalarıyla elde ederler. Söylemin bu birinci düzeyine ilişkin özellikler bütünüyle göz ardı edilir ve *onun yerini olayın eşsizliği ile evrensel bir varsayımın* (*dolayısıyla herhangi bir düzenlilik biçiminin*) *iddiası arasındaki doğrudan bir ilişki alır*. Tarihsel olay kavramının anlatısal statüsünden uzaklaştırıldığı ve özel ile evrensel arasındaki karşıtlık çerçevesi içine oturtulduğu gerçeği, "anlatısalcı" bakış açısını savunanların sonraki yıllarda nomolojik modeli tartışmaları sayesinde, daha incelemenin başında vurgulanabilmiştir. Böyle bir görüş varsayımsal olarak benimsendiğinde, tarihsel olay genel bir olay kavramı doğrultusunda yer alır: Yani bütün fiziksel olayları ve dikkati çeken her türlü beklenmedik olayı (sözgelimi bir su bendinin yıkılması, bir jeolojik felaket, fiziksel durumdaki bir değişiklik vb.) içerir. Olay diye kabul edilecek şeye ilişkin böyle bir türdeş anlayış ortaya atıldıktan sonra da, argüman şöyle sürdürülür:

Özgül türden bir olayın gerçekleşmesi iki öncüle dayandırılabilir: Birinci öncül başlangıçtaki koşulları betimler: önceki olaylar, ağır basan koşullar

vb. İkinci öncül ise herhangi bir düzenliliği, yani evrensel türden bir varsayımı dile getirir: Bu varsayım da doğrulanabilirse bir yasa olarak adlandırılabilir.[41]

Eğer bu iki öncül doğru biçimde uygulanabilirse, dikkate alınan olayın gerçekleşmesi mantıksal olarak tümdengelimli biçimde elde edilebilmiş, dolayısıyla açıklanabilmiş demektir. Böyle bir açıklamaysa üç biçimde geçersiz sayılabilir: başlangıç koşullarını düzenleyen ampirik önermeler yanlış olabilir; ileri sürülen genel açıklamalar otantik yasalar olmayabilir; öncüler ile sonuç arasındaki mantıksal bağ bir safsatayla ya da bir usavarım hatasıyla geçersiz kılınmış olabilir.

Bu modeldeki açıklamanın yapısıyla ilgili olarak üç yorum ortaya çıkmaktadır (ileride değineceğimiz W. Dray'in eleştirisinden bu yana, söz konusu model İngilizcede *covering-law model* [yasa-korumalı model] olarak adlandırılmaktadır; bu deyişin Fransızcaya yeterli bir çevirisi yapılamadığı için [belki *modèle de subsomption* denilebilir] ben bunu *nomolojik model* terimiyle belirtiyorum).

Önce üç kavramın, *yasa*, *neden* ve *açıklama* kavramlarının örtüştüğünü belirtelim. Bir olay, bir yasa ile "korunduğu"nda açıklanır; ve olayın evveliyatı da meşru olarak onun nedenleri diye adlandırılır. Buradaki temel kavram *düzenlilik* kavramıdır. Bunu da şöyle belirtebiliriz: C türünde bir olayın belli bir yerde ve belli bir zamanda meydana geldiği her durumda, E türündeki bir özgül olay da, birinci olayın yeri ve zamanıyla bağlantılı bir yer ve zamanda meydana gelecektir. Demek ki Hume'ın neden kavramı burada tamı tamına üstlenilmiştir: Hempel ayırt etmeden "nedenler" ile "belirleyici koşullar"dan (İng. *determining conditions*, s. 345) söz eder. Dolayısıyla nedensel terminolojiye ve özellikle Bertrand Russell[42] tarafından desteklenen yalnızca koşul ve işlev terimlerini kullanma eğilimine yöneltilen eleştirilere önem vermez. Aslında bu konudaki tartışma yalnızca basit bir anlam sorunu değildir: Özellikle tarihteki nedensel bir açıklamanın doğrulanmış düzenlilik anlamındaki yasa kavramından bağımsız olarak …ya da bu yasa kavramının öncesinde yer alacak…biçimde olanaklı olup olmadığı konusunu daha ileride tartışacağız.[43]

Öte yandan, bir *nomolojik model*de, *açıklama* ile *tahmin*in yan yana gittiklerinin de önemle belirtilmesi gerekir: Yani C türünde bir olayın ardından E türünde bir olayın gelmesi beklenebilir. Bu durumda tahmin, açıklamanın tersine çevrilmiş biçimidir: *Eğer öyleyse, o zaman böyle.…* Bundan da şu so-

nuç çıkar: *Bir varsayımın tahmine dayalı değeri* açıklamanın geçerlilik ölçütü haline gelir; tahmin etme değerinin yokluğu ise açıklamanın eksik kalma özelliğinin bir belirtisidir. Böyle bir yorum, tarihe uygulanabilir.

Son olarak da şöyle bir yorumda bulunulabilir: Tekil olaylar değil de *özgül bir türe ilişkin olaylar*, yani çok yüksek düzeyde yinelenebilir olaylar söz konusudur (sıcaklığın belli koşullarda düşmesi vb.). Hempel burada hiçbir güçlük görmez: Bireysel bir konunun bütün özelliklerini açıklamak, gerek fizikte, gerekse başka alanlarda hiç kimsenin başaramayacağı olanaksız bir iştir. Bir olayın bütün özelliklerinin belirlenmesi istendiğinde hiçbir bireysel olayın açıklaması yapılamaz. Bir açıklamadan yalnızca kesin ve çok özel olması istenebilir ancak, tümükapsayıcı olması değil. Dolayısıyla olayın tekil olma özelliği bilimin ufkundan uzak tutulması gereken bir mittir. Tartışma yine ve her zaman tarih kuramındaki bu engelle karşılaşmak zorunda kalır.

Doğal ya da tarihsel olaylara uygulanan açıklamanın evrensel yapısı eğer böyleyse o zaman geriye tarihin bu modeli yerine getirip getirmediğini araştırmak kalıyor.

Şurası besbelli ki, burada son derece buyurucu özellikli bir model söz konusu: Çünkü ideal bir açıklamanın ne olması gerektiğini belirtmekte. Hempel böyle davranarak tarihe haksızlık ettiğini düşünmemektedir. Tersine, tarihe böylesine yüksek bir ideal yüklemek, onun bir sanat değil de bir bilim olarak tanınma tutkusunu görmeyi sağlayan bir yol haline gelir. Aslında tarihin göstermek istediği şey şudur: Olaylar rastlantıdan kaynaklanmaz; ama olaylar bazı önceden olup bitenler ya da aynı anda gerçekleşmiş bazı koşullar bilindikten sonra ve olayın tümdengelimine ilişkin büyük önermeyi oluşturan evrensel varsayımlar doğrulandıktan sonra ortaya atılacak tahmine uygun biçimde meydana gelir. İşte tahmin de yalnızca bu özelliğiyle kehanetten bütünüyle ayrılır.

Ama gerçek şudur ki, tarih henüz tam olarak gelişmiş bir bilim değildir; bunun başlıca nedeni de onun açıklama tutkusunu temellendiren genel önermelerin düzenli olma niteliğini hak etmemiş olmasıdır. Ya bu genel sözler (birinci durum) tam olarak açık seçik biçimde dile getirilmemiştir: Nitekim gündelik yaşama ilişkin eksik açıklamalar için böyle bir durum söz konusudur; çünkü bireysel ya da toplumsal psikolojiden kaynaklanan örtük genel sözler doğal olarak kullanılır. Ya da (ikinci durum) ileri sürülen düzenliliklerin ampirik doğrulaması yapılmamıştır: Ekonomi ya da demografi dışında, tarih yaklaşık olarak evrensel nitelikli varsayımlarla yetinir: Doğru-

laması üstünkörü yapılabilmiş bu yasaların arasına da olasılık açısından belirgin biçimde dile getirilmiş ama istatistik araştırmadan yoksun *önermeler*i koymak gerekir. Burada eleştirilecek olan şey, onların olasılığa dayalı statüleri değil de istatistik kesinlikten uzak olmalarıdır. Bu açıdan, sınır çizgisi, nedensel açıklama ile olasılığa dayalı açıklama arasından değil, ister ampirik olsun ister istatistik, doğruluk [kesinlik] düzeyleri arasından geçer. Ya da (üçüncü durum) ileri sürülen genel sözler halkın bilgeliğinden ya da bilimsel-olmayan psikolojiden alınmış kesinlikle sözde-yasalardır veya apaçık önyargılardır, insana ya da evrene ilişkin gerçekliklerin büyülü ya da mistik "açıklama" kalıntılarıdır. Demek ki, otantik açıklama ile sözde-açıklama arasında kesin bir sınır çizgisi belirlemek gerekir.

Hempel'in, uzlaşma yanlısı olmayan kendi savına getirdiği tek nüans şudur: Tarih, birçok durumda, yalnızca düzenliliklere dayalı bir "açıklama taslağı" (İng. *explanation sketch*, *a.g.y.*, s. 351) sunar; bu düzenlilikler açık seçik ve doğrulanmış yasalar değildir ama yine de kesin düzenliliklerin keşfedilmeyi beklediği doğrultuya yönelirler ve ayrıca bilimsel açıklama modelini yerine getirebilmek için yapılması gerekenleri buyururlar. Bu bakımdan, söz konusu taslaklar otantik açıklama yanında yer alır, sözde-açıklamalar yanında değil.

Hempel verdiği bu tek ödün dışında, empatiye, anlamaya ya da yorumlamaya dayanan ve tarihin inceleme konusunun anlam (İng. *meaning*), belirginlik (İng. *relevance*), belirleme (İng. *determination*) ya da bağımlılık (İng. *dependance*) gibi sözde ayırıcı özelliklerine başvuran yöntemlere bir epistemolojik değer verilmesine şiddetle karşı çıkar. Empati yoluyla anlamaya dayalı sözde yöntem, ona göre, bir yöntem değil, olsa olsa keşfettirici bir yöntemdir ama ne yeterlidir ne de gereklidir: Çünkü tarihte empati yoluyla anlamaya başvurmadan da açıklama olanağı vardır.

Demek ki, söz konusu modelin oluşturulmasında, tarihin anlatısal özelliğine ya da olayın anlatısal statüsüne başvurulmadığı gibi, tarihsel zamanın kronolojik zamana göre taşıdığı herhangi bir özelliğe de başvurulmamıştır. Bu farklılıklar, yukarıda da belirttiğimiz gibi, örtük biçimde dışta tutulmuştur: Çünkü, tarihsel bir olay ile sadece meydana gelmiş olan bir fiziksel olay arasında hiçbir ilke ayrımı kabul edilmemiş ve yine çünkü kroniklerde [vakayinamelerde], efsanelerde, hatıratlarda vb'nde anlatılanlar olayın tarihsel statüsü için uygun [usa yatkın] özellik olarak kabul edilmemiştir. İleride de değineceğimiz gibi, tarihte *yorumlama* sorunsalının özgünlüğüne son derece

dikkatli olan Charles Frankel gibi bir yazar bile, olay kavramı içine, anlatı biçimine yapmış olduğu katkıyı eklemez: Tarihçilerin yapıtlarında inceledikleri olay, fiziksel olay olarak, "belirli yerlerde ve zamanlarda tikel olayların meydana geldiğini doğrulayan tekil önermeler"in[44] içinde yer alır; tarihçi de "bir kez ve sadece bir kez meydana gelmiş olan bireysel olayları anlatma"yı[45] amaçlar yalnızca. İşte açıklamanın ayırıcı yanı, bu özelliği ortadan kaldırmaktır kesinlikle. Olayın mantıksal tanımı, tekil bir meydana gelişin tanımı olarak kalır ve anlatının özünde bulunanla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu öylesine güçlü bir özdeşleşme olmuştur ki, başlangıçta bir dönem nomolojik modele karşı olanlar bile, bu modelle uyum içine girip açıklamanın kendisinden olayın bu tek olma, yinelenmeme özelliğini yok etmesini beklemişlerdir.

Hempel'in ardından ve yine onun doğrultusunda kalan nomolojik model yanlıları, "güçlü" modelin gerekleri ile gerçek tarihsel bilginin özgül nitelikleri arasındaki uyumsuzlukları en az indirgemeyi üstlendiler, dolayısıyla modeli savunma işine giriştiler. Amaçları modeli "zayıflatarak" ona sürerlik sağlamaktı.[46]

Bu girişimi, savunma özellikli bir girişim olarak nitelendirmekle Hempel okulunun çalışmalarını küçümsediğim gibi bir sonuca varılmasın. Çünkü bu yazarlar, modeli zayıflatarak otantik biçimde *açıklama*ya dayanan ve her rakip kuramın hesaba katmak zorunda kalacağı tarihsel bilginin özelliklerini ortaya çıkardılar.[47] Bir modeli "zayıflatmak", uygulanabilirliğini artıran olumlu bir çabadır. Ayrıca, modeli bu yeniden biçimlendirme çalışması, tarihsel bilginin gerçek ya da sözde güçlüklerini çözmeyi amaçlayan tarihçilerin çalışmalarıyla kesişir—Fransız tarihyazımı da bizleri bu çalışmayla içli dışlı kılmıştır.

Söz konusu modele karşı çıkanlar tarafından farklı biçimlerde kullanılacak olan ilk büyük ödün, tarihçilerin sundukları açıklamaların tarih biliminde, doğa bilimlerindeki gibi iş görmediğini kabul etmek olmuştur. *Tarih*, Hempel modelinin tümdengeliminde yer alan büyük önermedeki *yasaları düzenlemez*, onları kullanır.[48] Bu nedenle söz konusu yasalar örtük yasalar olarak kalabilir. Ama özellikle de bu nedenden ötürü evrensellik ve düzenlilik bakımından türdeş olmayan düzeylerden kaynaklanabilirler. Nitekim P. Gardiner *The Nature of Historical Explanation*[49] (Tarihsel Açıklamanın Doğası) adlı kitabında tarih biliminde kabul edilmiş düzenlilikler sınıfı içine *law-like explanations* (yasa-benzeri açıklamalar) adını verdiği şeyleri alır:

Burada özellikle "durumsal" türden düzenlilikler söz konusudur. G. Ryle, *The Concept of Mind* (Zekâ Kavramı) adlı yapıtında davranışın açıklanmasını el aldığında bu türden düzenliliklere büyük bir rol yüklemiştir: "Çünkü" bağlacının işlevlerinden biri aslında bir iş yapanın eylemini onun "alışılmış" olan davranışının çerçevesi içine oturtmaktır. Durumlar açısından yapılan açıklama, düzenlilik kavramının kabul ettiği belirsizlik düzeylerinin çeşitliliği üstüne geliştirilecek düşüncenin yolunu açar.

Bu çeşitlilik, bu ayrışıklık da tarihsel yapıt okurları tarafından tamamıyla benimsenmiş bir şeydir. Okurlar, metne, kafalarında tek, tekdüze, tekparçalı olarak yer alan bir açıklama modeliyle değil de çok geniş bir beklentiler yelpazesiyle yaklaşırlar. Bu esneklik de, açıklamanın *yapı*sıyla ilgili soru'nun açıklamanın *işlev*iyle ilgili soruyla tamamlanması gerektiğinin bir kanıtıdır. İşlev sözcüğünden, belli türdeki sorular ile belli türdeki yanıtlar arasındaki uygunluğu anlamak gerekir. Sözgelimi "niçin" sorusu, "çünkü…" biçimindeki kabul edilebilir yanıtlar yelpazesini açan bir sorudur. Bu bakımdan, "güçlü" model "niçin" sorusunun açtığı beklentiler yelpazesi ile "çünkü…" biçiminin kabul edilebilir yanıtlar yelpazesinin yalnızca sınırlı bir kesitini açıklayabilmektedir. Artık sorun, nomolojik modelin ne tür yayılmaya, dolayısıyla ne tür zayıflatmaya olanak verebileceğini bilmektir: Kuşkusuz bunun için de tarihi "anlama"nın sezgisel ya da empatik tutumuna yapılacak her türlü utanılacak dönüşün dışlanmış olması, genel olarak da katışıksız ve basit anlamanın, açıklamanın yerine konmasına karşı çıkılmış olması gerekir.

Nomolojik model yanlılarına göre, açıklamanın "niçin" ile "çünkü…"nün çok değişik kullanımlarındaki yoğunluğunun azalmasına karşı koymanın tek yolu, zayıf biçimleri her zaman için "güçlü" biçime bağlamak ve zayıf biçimlere güçlü biçime kestirim yoluyla yaklaşma çabasını vermektir. Bu açıdan, modelin işleyişi bakımından özgür tutum, açıklamanın yapısıyla ilgili büyük bir kesinliğin korunmasını sağlar. "Güçlü" model böylece, aynı modelin daha zayıf biçimleriyle yapılacak her türlü kestirimin "mantıksal işareti" ("logical marker"ı) olarak kalır.

İkinci bir tartışmaysa, yukarıda sözünü ettiğimiz ve tarihçilerin kendi disiplinlerini tam bir bilim haline dönüştürmek için yaptıkları mücadeleyle kesişen çabanın bir belirtisi olarak karşımıza çıkar. Tarihteki *seçme* yöntemlerinin rolüdür burada söz konusu olan. Bu tartışmanın örnek oluşturan bir yanı vardır, çünkü *Verstehen* geleneğinde çoğunlukla sözü edilen güçlüklerden biriyle ilgilidir: Bu da tarih bilimine doğa bilimlerininkine benzer bir

"nesnellik" verilmesine karşı koymak için yapılır. Fransa'da Raymond Aron'un kitabı bu sonuncu savın vazgeçilmez kanıtı olarak görülür. Yeni-pozitivist epistemoloji, tarihteki nesnelliğin yazgısını nomolojik modelin yazgısına kesin biçimde bağlayarak, yapılan saldırıya karşı koymuştur. O andan itibaren de bu düşünce okulu içinde, modelin savunulması tarihteki nesnelliğin savunulmasıyla eşit duruma gelmiştir.

R. Nagel'ın bu konudaki karşı düşüncesi,[50] analitik bir argümanın ne olduğunu uygulayarak göstermesi ve yoğun eleştirilere karşı bir ayrıştırma ve ayırt etme çabasıyla nasıl yanıt verildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

İleri sürülen argüman şudur: *Seçme* teriminden tarihçinin bir alanı ya da bir sorunu seçmesini mi anlamamız gerekir? Peki ama zaten hiçbir bilim adamı böyle bir seçme eyleminden uzak duramaz ki! Buradaki tek ilgi çekici sorun, bir inceleme alanı seçildikten sonra, bilim adamının inceleme konusu yaptığı değerlere ya da tutkulara karşı mesafeli durmayı başarıp başarmadığını bilmektir. Oysa böyle bir özgürleşme tarihçi için erişilmez bir durum değildir: Tarihçi tarihi bile "araştırma" (İng. *inquiry*) olarak tanımlar.

İleri sürülen ikinci argüman ise şudur: Böyle bir seçim sonucu, inceleme konusunun sınırlandırılmasından mı söz edilmek isteniyor? Bir şeyi bilmek için her şeyi bilmek gerektiğini varsayarsak eğer, böyle bir sınırlandırma ancak bozulmaya yol açacak bir neden olarak görülebilir. Oysa bütün ilişkilerin "iç" özelliğine ilişkin olan, Hegel kökenli, temel felsefi sav, söylemin "analitik" niteliğini doğrulayan bilimin pratiği tarafından yalanlanmıştır.

Üçüncü kanıt şudur: Varsayımların seçiminden mi söz edilmek istenmektedir? Ama bu açıdan bakıldığında her araştırma seçmeye dayanır. Yoksa araştırmanın herhangi bir noktada durdurulması mı söz konusudur? Ama sonsuz olarak geri gitme argümanı da bir safsatadır: Çünkü belirli soruya, belirli yanıt verilir. Çözümlemeyi daha ileri götürebilme olanağı, araştırmanın derece derece ilerleyen özelliğini kanıtlar yalnızca.

Sonuncu argüman da şudur: Tarihin kolektif ya da kişisel önyargılardan kurtulamayacağı mı belirtilmek isteniyor? Ama araştırma ideallerinin kültürel, toplumsal, siyasal vb. özelliklere nedensel olarak bağlı olduğunu ileri sürmek, belirtilmeye bile değmeyen sıradan bir gerçektir. Burada anlamlı olan, önyargıların saptanabilir ve araştırmaya konu edilebilir olmasıdır. Önyargı olanı önyargı olmayandan ayırt edebilecek durumda olmamız bile nesnellik idealinin umutsuz bir şey olmadığını kanıtlar. Yoksa, kuşkucu sav

kendi yargısı altında yıkılırdı, geçerliği de onu ileri sürenlerin çevresiyle sınırlı olurdu. Ama söz konusu sav, kendi koymuş olduğu ölçütten kurtulabilirse, bu durumu, insanla ilgili şeyler konusunda geçerli önermeler ileri sürmenin olanaklı olduğunu kanıtlar.[51]

"Doğrulanmış" bir açıklamanın gerçekleşmesine karşı koyan yeni bir engel de tarihsel araştırmanın, olaylar sürecinin *"başlıca" nedeni* olarak görülen şeyle sınırlandırılmasından kaynaklanır. Oysa nedensel değişkenlere ilişkin bir önemliliğin suçlanması, nesnel olmaya elverişli gibi görünmeyen bir "ölçüp biçme"yi [İng. *weighing*] gerektirir. Önemlilik kavramının çözümleme açısından erişilemez bir kavram olmadığı belirtilebilir. Ama önemliliğe ilişkin yargıların doğruluğu her ne kadar tartışma konusuysa da, önemlilikten söz ederken bir şey belirttiğimiz de bir gerçektir. Dolayısıyla, önemlilik derecelerinin verilmesine bağlı olarak bir anlamlandırmalar dizelgesi hazırlanabilir (E. Nagel, *a.g.y.*, s. 382-385). Önemlilik derecelerinin "ölçülüp biçilmesi" mantığına uygulanabilirlik sağlayabilecek tek şey ise istatistik gerecinin yetkinleştirilmesi olacaktır.[52] Böyle bir şeyin gerçekleşmesini beklerken de sınırlı bir kuşkuculuk zorunludur; ama bu sınırlı kuşkuculuğu büyük çaplı [global] bir kuşkuculuğa dönüştürmenin de haklı hiçbir yanı yoktur: "Aslında çok sayıdaki varsayıma yüklenebilecek olasılıklar konusunda yoğrulmuş insanlar arasında büyük bir uyum vardır."[53]

Burada da görüldüğü gibi, tarihin pratiğinden alınmış olan argüman Fransız tarihyazımındaki dizisel özellikli nicel tarihin yandaşlarının ileri sürdüğü argümanla birleşmektedir.

Nomolojik modele yönelik bu savunmayı öyle bir noktaya kadar götüreceğiz ki, sonunda modelin zayıflatılması olgusu, modelin terk edilmesi sınırına dayanacak. Charles Frankel'in yazısı[54] bu açıdan örnek gösterilebilir. Bu yazıda model öylesine zayıflatılmıştır ki, eleştirel tarih felsefesindeki *Verstehen*'in anlamına yakın bir biçimde değerlendirilen *yorumlama*, tarihsel bilgi için *gerekli bir an olarak kabul edilir*. Yorumlama anı, tarihçinin değer biçtiği, yani anlam ve değer yüklediği andır. Bu an, olaylar arasında nedensel bağlantılar kuran açıklama anından ayrılır. Ama iki anı eklemleme çabası nomolojik modelin etki alanı içinde kalır; çünkü bir yandan her iyi tarihçinin iki işlem düzeyini ayırt etme kaygısı taşıdığı ve açıklama çekirdeğini yalıtma tutkusu içinde epistemolojiyi doğruladığı kabul edilir; öte yandan da yorumlamanın kendisi de açıklamanın sınırlayıcı gereklerine boyun eğer.

Gerçeği söylemek gerekirse, modelin zayıflatılması açıklama evresinin yeniden biçimlendirilmesiyle başlar: Frankel'in, ideal olarak tarihin öbür bilimlerden farklı biçimde hareket etmediğini düşünüyor olması durumu değiştirmez. Modelle olan uyumsuzluklar tarihin gerçekteki durumunu belirtir, onun epistemolojik idealini değil. Yaptığı genelleştirmeler, Hempel'in de dediği gibi, açıklama taslakları türünde değil midir? Öyle de olsa tarih ile öbür bilimler arasında bir uçurum yaratmayan önemsiz bir özelliktir ve "belirsiz genelleştirmelere ilişkin ayrıntıları geliştirme gereksinmesi"ni[55] işaret eder. Açıklama ile kehanet arasındaki bağ koparılmış mıdır? Tarihçi bir olayın yalnızca gerekli değil ama yeterli koşullarını da vermeyi başarabilecek midir? Önemli olan açıklamanın eksik olması değil de, "bizim açıklama isteğimizi tam olarak tatmin ediyor" olmasıdır.[56] Nitekim, bizler, bir sürecin aşamalarına ilişkin basit bir tanıtma yazısını bir açıklama olarak kabul ederiz; embriyolojide ve gelişmeyi ya da evrimi inceleyen bütün bilimlerde de aynı şeyi yaparız. Genetik açıklama şöyle bir öneride bulunur: "Bütün tatmin edici açıklamalar bizlere tam olarak aynı türde bilgi vermezler ve açıklamaya yönelik bütün istekler bir tek tür yanıtın belirsizliğinden uzaklaşma gereğini yansıtmazlar[57]". O zaman da bilimsel açıklama [usa uygun açıklama] ile genelde insanla ilgili işlere yönelik olarak verdiğimiz sakınımlı yargılar arasındaki sınır da ortadan kalkmaya başlar.

Şimdi de tarihsel bilginin nomolojik modelle uyuşmayan sonuncu özelliğini ele alalım: Daha önce de gördüğümüz gibi, tarihte, genel sözler değişmez ilişkiler olmaktan çok kullanım sıklığı yüksek bağıntılar olduklarından, verilecek karşıt-örnekler genel yasaları geçersiz kılmaz (erkin bozulmaya yol açtığı her zaman doğru olmadığı gibi mutlak erkin de kesinlikle bozulmaya yol açtığı doğrulanamaz). Tarihçi açıklamasına uymayan istisnalarla karşılaşınca ne yapar? Kısıtlayıcı maddeler ekler ve böylece, ileri sürmüş olduğu genelleştirmelerin uygulama alanını daraltır. Bu yolla da karşıt örneklerden kurtulmuş olur.

Argümanı başlangıçtaki modelin tolerans sınırına kadar götüren Frankel, açıklamanın, yorumlama üstünde eklemlendiğini kabul eder. Ama modelle bağlantısını koparmamak için şu görüşü savunur: Daha kuşatıcı olan yorumlamaların, kabul edilebilir düzeyde kalabilmeleri için kesin kısmi açıklamalara dayanmaları gerekir. *Değerler* iyi kurulmuş nedensel bağlantılar üstüne oturtulmadan nasıl verilebilir ki? Bunun tersinin doğru olduğu söylenebilir mi? Kuşkusuz tarihte bir neden herhangi bir koşulu değil de

üzerinde iş görebileceğimiz koşulu tanımlar:[58] Bu açıdan, eylemin değerleri nedenlerin her türlü değerlendirilmesi içine sızar; dolayısıyla bir nedeni saptamanın, bir olguyu kabul etmek *ve* bir değeri açıkça ortaya koymak demek olduğunu söylemek gerekir. Ama bu durumda, önemlilik yargısına uyguladığımız aynı çözümleyici anlayışı yorumlama kavramına da uygulamak gerekir, bir kez daha. Yorum yaparken, açıklama idealiyle uyumu eşitsiz biçimde olan üç şey yapılır. En az uyumlu girişim, tarihin anlamı konusunu, *erekler*, amaçlar ya da idealler açısından karara bağlamaktır: Demek ki "iç" ilişkilerin içkin bir felsefesi işin içine katılır (bu, yukarıda da belirttiğimiz gibi "analitik" anlayışla bağdaşmaz) ve tarihin akışına dışarıdan aşkın [transandan] ve gizli bir tasarı [proje] zorla kabul ettirilmeye çalışılır. Ekonomik ya da başka türden olan *en önemli neden*in belirtilmesiyse daha az tartışma konusudur. Bu noktada yorumlama açıklamayla bağdaşır: Ama bunun için de, yorumlama araştırmaya tohum halindeki bir fikrin kılavuzluğunu sağlamakla ve önem dereceleri göstermekle yetinmelidir. Yorum, öbür olasılıkları dışlayıp tek geçerli yorum olmak isteği içinde olduğu anda da, açıklamayla bağdaşır olmaktan çıkar. Ama en ilgi çekici yorum, bir olaylar kesitini ya da bir kurumlar bütününü "en son sonuçlar" (İng. *terminal sequences*)[59] açısından değerlendirme amacını edinmiş yorumdur: Bu "en son sonuçlar"a değer ya da değer-yokluğu bakımından kendileri için değer biçilir.[60] Bir sürecin toplam anlamı işte bu en son sonuçlardır; aralarından bazıları, üzerinde iş görebileceğimiz var olan durumun değişik biçimlerine uygun düşer.[61] Sözgelimi, Marx, sanayi proletaryasının ortaya çıkışını ana neden olarak kabul eder; çünkü bu, aynı zamanda savunulacak "neden"in de taşıyıcısıdır. Eğer en son sonuçlara ilişkin seçimin sorumlu bir seçim olması gerekiyorsa, böyle bir durum da olgulara aşırı dikkat gösterilmesini engellemez. O zaman da birbirine karşıt iki farklı yorumun farklı olayları açıkladıklarını itiraf etmek gerekir: Çünkü aynı olaylar farklı olan en son sonuçların perspektifi içinde yer almışlardır. Her iki yorum da dayandıkları nedensel kesitler açısından nesnel ve doğru olabilir. Bu durumda da aynı tarihin yeniden yazılması söz konusu olmaz, bir başka tarih yazılır. Ama bu konu da her zaman için tartışmaya açıktır: Tarih uzlaştırılamaz bakış açıları arasında bir savaş alanı olarak kalmaya mahkûm değildir; eleştirel bir çoğulculuğa da yer vardır; böyle bir çoğulculuk anlayışı da birden çok bakış açısının varlığını kabul etse de hepsini aynı ölçüde doğru, yerinde olarak görmez.[62]

Karşı bakış açısının benimsenmesinde temel varsayımla bağları koparmadan daha ileri gitmek güçtür: Bu varsayıma göre, tarihteki açıklama, öteki bilimlerde görülen açıklamadan temelde tümüyle farklı değildir. Bütün tartışmanın en hassas noktası da sonuç olarak burada yatar. İşte bu temel sorunu gidermek için nomolojik model yanlıları, açıklama modeline göre uyumsuz görünen tarih yönteminin özelliklerini tarih biliminin içinde bulunduğu duruma uygulamaya çalışırlar. Onların ileri sürdükleri kanıtların açıklanmış gerekçesiyse şudur: Tarih bilimini kuşkuculuğa karşı savunmak ve nesnellik için verdiği savaşımı haklı çıkarmak. Böylece nesnelliğin savunulması ile nomolojik modelin savunulması birlikte hareket eder ve giderek birbirlerinden ayırt edilemez duruma gelirler.

Fransızcadan çeviren: Mehmet Rifat- Sema Rifat

Notlar

1 Pierre Chaunu 1960'ta şöyle yazıyordu: "Epistemoloji kesinlikle bir yana itmeyi bilmemiz gereken bir eğilimdir. Son yıllardaki deneyim, epistemolojinin, içinde büyük bir zevk alarak kaybolacaklar açısından bir tembellik çözümü olduğunu kanıtlar gibi değil midir? (Bir iki parlak istisna ancak kuralı doğrular.) Bu durum da yerinde sayan ve verimsizleşen bir araştırmanın belirtisi sayılmaz mı? Olsa olsa en fazla şöyle denebilir: Bazı önde gelen araştırmacıların, kurulma halindeki bir bilgi alanının güçlü sorumlularını –sahip olmak için can attığımız tek sıfat da budur– şu marazî Capua'nın tehlikeli eğilimlerinden daha iyi koruyabilmek için kendilerini bu alana adamaları uygun düşebilir. Bizlerse hiçbir biçimde böyle bir durumda değiliz ve böyle olmayı da istemiyoruz." (*Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, 1978, s.10.)

2 Bu altbölümdeki bazı çözümlemelerde, "The Contribution of French Historiography to the Theory of History" adlı denemede (*The Zaharofff Lecture*, 1978-1979, Oxford, Clarendon Press, 1980) daha ayrıntılı olarak ortaya koyduğum gelişmeleri kısaltarak kullanıyorum. Buna karşılık, III. altbölümde, *Zaharoff Lecture*'da yer almamış olan Fransız tarihçilerinin yapıtlarının çözümlemeleri görülecektir.

3 16. baskıyı kullanıyorum: Paris, NRF, Gallimard, "Bibliothèque des Idées", 1957.

4 Charles-Victor Langlois ve Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898.

5 H.-I.Marrou, *De la connaisance historique*, Paris, Seuil, 1954.

6. "Geçmişin anlaşılmasında özel hiçbir şey yoktur; şimdiki zaman içinde ötekinin anlaşılmasında ve özellikle eklemli dilin anlaşılmasında (çünkü, genellikle ve olayların çoğunda, göz önünde bulundurulan şey 'metin'dir) ortaya konan, aynı süreçtir" (s. 83). Marrou'ya göre, bireysel anımsamadan tarihsel geçmişe geçiş, gerçek kopukluğun insanın kendi kendine bağlı olması ile ötekine açılması arasında olması ölçüsünde bir sorun yaratmaz.

7 Marrou bu noktada, en çok hayranlık duyduğu düşünürlerden biri olan Collingwood'dan uzaklaşır. Ama belki de Collingwood'un yeniden okunması onu burada ileri sürülen sava daha yakınlaştırabilir (bkz. İleride dördüncü bölüm).

8 Aron'u tam olarak alıntıladıktan sonra Marrou şöyle der: "Ama hayır, bilimsel bilgiden önce hazır bir *tarihsel gerçeklik* yoktur, sadık kalarak yalnızca yeniden üretebileceğimiz" (Aron, s. 120): Tarih, bir bakıma yaratıcı özellik taşıyan çabanın sonucudur; tarihçi, yani tanıyan [bilen] özne, bu çaba aracılığıyla, çağrıştırdığı geçmiş ile kendi şimdiki zamanı arasında bağıntı kurar." (s. 50-51).

9 *Annales* okulunun kuruluşu, geçmişi ve gelişmesiyle ilgili kısa bir tarihçe için bkz.: Jacques Le Goff, "L'histoire nouvelle", *La Nouvelle Histoire*, Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel'in yönettiği ansiklopedi, Paris, Retz-CEPL, 1978, s. 210-241.

10 Yapıtın [şimdiye kadar] yedi baskısı olmuştur: Son baskıda Georges Duby'nin önemli bir önsözü yer alır (Paris, Armand Colin, 1974).

11 Marc Bloch'un yapıtının I. bölümünde ilgilendiği "tarih, insanlar ve zaman" arasındaki ilişki sorununu, ben kitabımın dördüncü bölümünde yeniden ele alacağım. Tarihçinin geçmişle ilgili olarak yalnızca insanı ilgilendiren şeyleri bildiği ve tarihi "zaman içindeki insanların bilimi" olarak tanımladığı (s. 50); tarihsel zamanın aynı anda hem kesintisizden hem de benzemezden oluştuğu; tarihin kendini kökenlerle ilgili takınaktan soyutlaması gerektiği; *geçmişi bilmeden şimdiki zamanı bilmenin, şimdiki zamanı bilmeden de geçmişi bilmenin* olanaksız olduğu gibi konuların tümü, tarihin göndergelerini sorguladığımızda ön plana çıkacaktır. Biz burada Marc Bloch'un tarihin konusu, öncelikle de *iz* ile *tanıklık* kavramlarının durumu üstüne hızla ortaya koyduğu düşüncelerine bağladığı epistemolojik görüşlerle yetineceğiz. Marc Bloch'un gözüpekliği, başlıca yöntembilimsel açıklamalarını, tarihi "izler aracılığıyla bilme" tanımına (François Simiand'ın yerinde bir deyimidir bu) bağlamış olmasıdır. Oysa, zaman içindeki insanların biliminin üzerinde kurulduğu izler, her şeyden önce "tanıkların anlattıkları"dır (s. 57). Bunun sonucu olarak, "tarihsel gözlem" –II. bölümün başlığı—ile "eleştiri" –III. bölümün başlığı– *tanıklığın tipolojisi* ile *tanıklığın ölçütlerinin saptanması*na ayrılır büyük ölçüde. Şunu da belirtmek gerekir ki, *Apologie pour l'histoire*'da, anlatı, tarihçinin eleştirisini yaptığı tanıklık türlerinden biri olarak, yani okura bilgi vermeye yönelik, bilerek yapılmış tanıklıklar olarak ortaya çıkar; anlatının, tarihçinin yazdığı yapıtın yazınsal biçimi olarak ortaya çıkması asla söz konusu değildir bu kitapta (*anlatı* anlamına gelen Fransızca *récit* sözcüğünün bu kitaptaki kullanımları için bkz. s. 55, 60, 97, 144).

12 Ortaçağ tarihinde düzmecenin oynadığı rol de, tanıklığın eleştirisine verilen önemin nedenini rastlantısal olarak açıklar.

13 "Bir olayın olasılığını değerlendirmek, meydana gelebilme şanslarını ölçmek demektir" (s. 107). Marc Bloch, tahmini, tamamlanmış geçmişe uygular gibi görünen uslamlama biçiminin farklılığını gözlemlediğinde Weber ile Aron'dan uzakta değildir: "Geçmişin çizgisi, bir bakıma hayali olarak geriye itilmiş olduğundan, bugün bizim için geçmiş olan şeyin bir parçası üstünde kurulmuş, bir zamanlara özgü gelecektir burada söz konusu olan" (s. 107).

14 "Tanıklığın eleştirisi, sonunda, benzer ile benzemeze, tek ile çoka ilişkin metafizik bir içgüdüye dayanır" (s. 101). Böylece " sınırlı benzeşme ilkesi"nin kullanılması içinde kısaca kendini gösterir (s. 103).

15 Anlatı, bir tek kez yeniden oluşturma evresine bağlanmıştır; bu da Michelet'den yapılan bir alıntı sayesinde olmuştur: "Ama hayati önem taşıyan büyük bir olay gerekiyordu, çünkü bu farklı öğeler anlatının birliği içinde ve birarada dolanıyordu" (alıntının yer aldığı s. 129). *Apologie pour l'histoire*'da belki en çok eksik olabilecek yan, açıklama sorununun (dolayısıyla tarihte nedensellik sorununun) gözlem sorunuyla (dolayısıyla tarihsel olgu ve olay sorunuyla) eklemlenme biçimi üstüne geliştirilmiş bir düşüncenin bulunmayışıdır. Gerek anlatı üstüne gerekse olay ile anlatı arasındaki bağ üstüne geliştirilecek bir düşünce işte bu eklemlenme noktası açısından aydınlatıcı olabilirdi.

16 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949. Yapıt, 1979'daki dördüncü baskıya kadar iki kez önemli ölçüde göz-

den geçirilmiştir. Yazar ayrıca, *Écrits sur l'histoire* (Paris, Flammarion, 1969) adlı tek ciltte, *La Méditerranée...* başlıklı kitabındaki önsözden parçaları, Collège de France'taki "Leçon inaugurale"ini ("Açılış Dersi"ni) (1950), *Annales*'de "la longue durée" ("uzun süre") üstüne kaleme aldığı ünlü yazısını ve tarih bilimi ile öteki insan bilimleri arasındaki bağıntıları incelediği başka denemelerini bir araya getirmiştir.

17 Collège de France'taki "Leçon inaugurale" (1933, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953, s. 7). *La Nouvelle Histoire* adlı ansiklopedide "récit" ("anlatı") ya da "narratif" ("anlatısal") maddeleri yoktur.

18 P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme une science*, Paris, Hachette, 1894; F. Simiand, "Méthode historique et science sociale", *Revue de synthèse historique*, 1903, s. 1-22, 129, 157; H. Berr, *L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique*, Paris, Alcan, 1921.

19 P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 cilt, Paris, SEVPEN, 1955-1960.

20 Braudel'in *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* adlı yapıtındaki uygulamasını *Écrits sur l'histoire*'daki kuramsal açıklamalarıyla ileride karşılaştıracağım (bkz. III. altbölüm). Buradaysa yalnızca söz konusu kuramsal açıklamaları ele alıyorum.

21 Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, *a.g.y*. .

22 İktisatçıların ortaya attıkları *konjonktür* kavramı "*istatistikçiler*in hazırladıkları değişik eğrilerin kesintili oluşumu aşma isteğini belirtir; buradaki amaç, bütün değişken öğeler ile belli bir andaki yalıtılmış etkenlerin karşılıklı bağımlılıklarını yakalamak ve zaman içindeki evrimlerini izlemektir—dolayısıyla öngörmektir" (*La Nouvelle Histoire*'daki [*a.g.y*.] "Structure/Conjoncture"["Yapı/Konjonktür"] maddesi, s. 525).

23 *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*'deki (Paris, PUF, 1944) "Introduction générale", iktisat tarihinde, Descartes'ın *Yöntem Üstüne Konuşma*'sı olarak görülür.

24 Pierre Chaunu'nun dediğine göre "Labrousse, ancak bir yapı içinde söz sahibi olabilen bir konjonktürün anlam sınırlarına dikkati çekmiştir" (*Histoire quantitative, Histoire sérielle*, *a.g.y*., s. 125).

25 "Başlangıçta ekonomi vardı, ama her şeyin merkezinde insan vardır, kendi kendisine, dolayısıyla ölüme karşı olan insan vardır, kuşakların akışı içinde, yani demografide" (P. Chaunu, "La voie démographique et ses dépassements", *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, *a.g.y*., s. 169).

26 P. Goubert'in *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730* (Paris, SEVPEN, 1960; sonradan *Cent Mille Provinciaux au XVII^e siècle* başlığıyla basılmıştır, Paris, Flammarion, 1968) adlı yapıtı, bu açıdan, demografi tarihinin ve ekonomi tarihinin bütünüyle bölgesel monografi çerçevesi içine katılmasını belirtir. Bu bakımdan, yapı kavramıyla uygarlık sentezi kavramının birleştirilmesini sağlayan ve XVIII. yy dönemecinden XX. yy'ın başlarına yani bir kırsal Avrupa'nın sonuna kadar uzanan (dolayısıyla yüzyıllardır süren) bir sistemin sınırlandırılmasını sağlayan da belki özellikle demografi tarihi olmuştur. Ama bu uygarlık sistemine ilişkin sınırının belirmesi için de demografinin insanları saymakla yetinmeyip uygarlık sisteminin zorlu dengesini ayarlayan kültürel özellikleri (doğal özellikleri değil) de ortaya çıkarmaya çalışması gerekir.

27 *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.

28 Bkz. ileride III. altbölüm.

29 J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: Dix-huit Essais*, Paris, Gallimard, 1977. Yapıt "uzun süre" tarihine bağlanır: Yazar, kitapta, " uzun Ortaçağ", "tarihimizin ayırt edici uzun süresi" gibi deyişleri kullanmaktan hoşlanır (s. 10). "Bü-

tün", "uzun", "derin" Ortaçağ ile şimdiki zamanımız arasındaki bağıntıya ilişkin olarak Le Goff'un yaptığı bazı açıklamaları kitabımın dördüncü bölümünde yeniden ele alacağım.

30 "Zaman dışında bir etnolojiye yönelme"ye karşı çıkan (s. 347) Le Goff artsüremliliğin [diyakroninin] "soyut dönüş(tür)üm sistemlerine göre işlem yaptığını; bu sistemlerin de, tarihçinin, incelemelerinde ele aldığı somut toplumların geleceğine yaklaşabilmek için başvurduğu evrim şemalarından çok farklı olduğunu" (s. 346) düşünür. Onun açısından sorun, "sahte yapı-konjonktür, özellikle de yapı-olay ikilemini (s. 347) aşmaktır.

31 Bkz. ileride 3. altbölüm.

32 Bkz. Michel Voyelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle, les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973. Pierre Chaunu, *La Mort à Paris*, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles, Paris, Fayard, 1978.

33 Pierre Chaunu, "Un champ pour l'histoire sérielle, l'histoire au troisième niveau", *La Mort à Paris*, *a.g.y.*, s. 227.

34 "Histoire sociale et idéologie des sociétés", *Faire de l'histoire*, Jacques Le Goff ve Pierre Nora yönetiminde, Paris, Gallimard, 1974, cilt I, *Nouveaux problèmes*, s. 149.

35 Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

36 Michel Vovelle, Fernand Braudel'in 1958'de yayımladığı ünlü yazısından ("L'histoire et la longue durée", *Nouvelle Histoire*, s. 316-343) sonraki yirmi yıl içinde yazılan "uzun süre" tarihine özgü edinimlerin ve açmazların eleştirel bir dökümünü vermiştir. "Tarihselleştiren bir tarihin ölümünün bugün gerçekleşmiş bir olgu" (s. 318) olduğunu kabul eden Vovelle, olayın Braudel tarafından alaşağı edilmesine karşın, tarihsel alandan bütünüyle silinip silinmediğini sorgular. Braudel'in uyguladığı, zamanları iç içe geçirme modelinin öteki tarih alanlarına, öncelikle de toplum tarihine aktarılabileceği konusunda kuşkusu vardır. Bir yandan ritimlerin ayrışıklığı [heterojenliği] ve süreler arasındaki kaymalar bütünsel tarih fikrini yok etmeye yol açmaktadır. Öte yandan da, büyük zihinsel yapıların yarı-hareketsizliği ile olayın geri dönüşü arasındaki kutuplaşma (kopukluk, travma, kesinti, devrim kavramlarının yeni değeriyle taşınmaktadır bu) dereceli süre aşaması fikrini tartışılır hale getirmektedir. Nitekim en çağdaş tarih de kısa zaman ile uzun zamanın yeni bir diyalektiğinin, "zamanların uyumu"nun (s. 341) peşine düşmüştür. Çözümü belki de tarihçinin mesleği düzleminde değil de tarihsel yönelmişlik konusundaki daha ince bir düşünce düzleminde olan bu sorunu ilerideki üçüncü altbölümde yeniden ele alacağım. Bu düşüncenin dışında, tarihçinin düşünsel dürüstlüğü, kuşkusuz hareketsiz tarihi olduğu kadar kesinti yaratan olayı da reddetmek ve bu geniş aralık içinde, tarihsel zamanların çoğalmasına olanak tanımak, bunu da incelenen konunun ve seçilen yöntemin gerektirdiği ölçüde yapmaktır. Sözgelimi aynı yazarın, yani Emmanuel Le Roy Ladurie'nin sırasıyla kısa zamanı ve hatta anlatısal biçimi (ünlü yapıtı *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975), uzun süreyi (*Les Paysans du Languedoc*, Mouton, 1966; kısaltılmış biçimi, Flammarion, 1959) ve hatta çok uzun süreyi (*Histoire du climat depuis l'An Mil* ; ve *Le Territoire de l'historien*'in dördüncü bölümü: "L'Histoire sans les hommes: le Climat, nouveau domaine de Clio", Paris, Gallimard,1973) ele aldığı görülür.

37 Wilhelm Windelband, "Geschichte und Naturwissenchaft", Strasburg Konuşması, 1894; sonradan yer aldığı kaynak: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, cilt II, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1921, s. 136-160.

38 Bkz. Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, Dilthey, Rickert, Simmel, Weber*, 1938, 4. baskı, Paris, Vrin, 1969. Wihdelband ile Rickert arasındaki bağıntılar konusuna ilişkin açıklama için de bkz. *a.g.y.*, s. 306-307.

39 Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy* , 39, 1942, s. 35-48; yazının sonradan yer aldığı kitap için bkz. Patrick Gardiner, *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959, s. 344-356.

40 *a.g.y.*, s. 345.
41 *a.g.y.*, s. 345.
42 B. Russel, "On the Notion of Cause", *Proceedings of the Aristotelian Society* 13, 1912-1913, s. 1-26.
43 Nedensel ilişkiye farklı bir statü vermeye karşı çıkma anlayışı *The Problem of Historical Knowledge* (New York, Geveright, 1938, Bölüm VI ve VIII) adlı kitabında, tarihçinin uyguladığı *nedensel açıklama* (İng. *causal explanation*) ile bilimsel yasarlarla açıklamaya benzeyen *nedensel çözümleme*yi (İng. *causal analysis*) ayırt etmeye çalışan Maurice Mandelbaum'a karşı sürdürülmektedir (Hempel, *a.g.y.*, s. 347, n. 1). Mandelbaum'un ileri sürdüğü savı en yeni biçimiyle ileride III. altbölümde ele alacağım.
44 Charles Frankel, "Explanation and Interpretation in History", *Philosophy of Science*, 24 (1957), s. 137-155; sonraki baskı için bkz. Patrick Gardiner, *a.g.y.*, s. 409.
45 *A.g.y.*, s. 410.
46 Bu çalışmanın yolu aslında Hempel'in kendisi tarafından "açıklama taslağı" kavramıyla açılmıştı. William Dray'in *Laws and Explanation in History* (Oxford Univesity Press, 1957) adlı yapıtıyla yarattığı kopukluk etkisine tam anlamını verebilmek için bu stratejiyi anlamak gerekir. W. Dray'in kitabını ileride ele alacağız.
47 "Zayıflatılmış" bir açıklama modelinin hesaba katılması, bizim için, doğrudan doğruya öykülemeye [anlatıya] dayalı bir sava boyun eğmemek ve açıklamayı anlamaya dayandıran daha dolaylı bir yönteme başvurmak için yeterli bir neden olacaktır.
48 Nomolojik modele karşı çıkanlar burada, tarih bilimindeki açıklamanın anlatının ön anlaşılırlığı üstüne aşılandığının bir belirtisini görürler (açıklama, böylece anlatının anlaşılırlığını onun aslını bozarak güçlendirmektedir).
49 Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Londra, Clarendon U. Press, 1952, 1961.
50 Ernest Nagel, "Some Issues in the Logic of Historical Analysis", *The Scientific Monthly*, 1952, s. 162-169. Sonradan yer aldığı yapıt için bkz. Patrick Gardiner, *Theories of History*, *a.g.y.*, s. 373-386.
51 *Seçme* sorunu hiçbir zaman tarihin şu özgül sorununa (tarihçinin kendi inceleme konularının oluşturduğu alana ait olması, fizikçinin fiziksel dünyaya ait olmasından farklıdır) bağlanmamıştır. Bu konuyu dördüncü bölümde yeniden ele alacağız.
52 Tarihte neden bir önemlilik sorunu bulunduğunu bilme çabası burada da ustalıkla bir yana itilmiştir. Önemlilik derecelerinin ölçülüp biçilmesinin, görece doğrulamaların mantığından kaynaklanıyor olması da söz konusu değildir. Bu noktada, Nagel, modeli savunarak ona katkıda bulunmuştur. Ayrıca açıklama ile anlamaya ilişkin bir diyalektiğin de hesaba katılması gerekir. Ama bu "ölçme biçme" olayının "araştırma" olarak tarihi ilgilendirdiği ne ölçüde tartışılamazsa, tarihsel anlamanın genel süreci içinde araştırmanın yeri hakkındaki sorun da varlığını korumaktadır.
53 E. Nagel, *a.g.y.*, s. 385.
54 Charles Frankel, "Explanation and Interpretation in History", Patrick Gardiner, *Theories of History*, *a.g.y.*, s. 408-427.
55 *A.g.y.*, s. 411.
56 *A.g.y.*, s. 412.
57 Bu önemli ödünün başka nasıl kullanılabileceğini ileride göreceğiz. Charles Frankel'in başvurduğu bazı yollar, modeli terk edilme derecesinde zayıflatacaktır. Sözgelimi Isaiah Berlin'e şöyle bir itirafta bulunur ("Historical Inevitability", *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, 1969; yeni baskı Patrick Gardiner, *The Philosophy of History*, Londra, Oxford University Press, 1974, s. 161-186): Tarih gündelik dille yazılıyorsa ve okurlar özel bir bilimsel dil beklentisi içinde değillerse, bu, açıklamanın başarısının kuramın kesinliğiyle

değil de *somut meselelere verdiği önemle* ölçüldüğünü gösterir. Nedensel açıklamalar ve hatta usa uygun açıklamalar burada bilgelik kurallarıyla yan yana gider (erk bozulmaya yol açar, mutlak erk ise mutlaka bozar). Bu noktada da öykülemeye dayalı kuramın pek uzağında sayılmayız: "Bizler tarihçinin tam da bir öykü anlatmasını ve ona hayat vermesini bekleriz", s. 414.

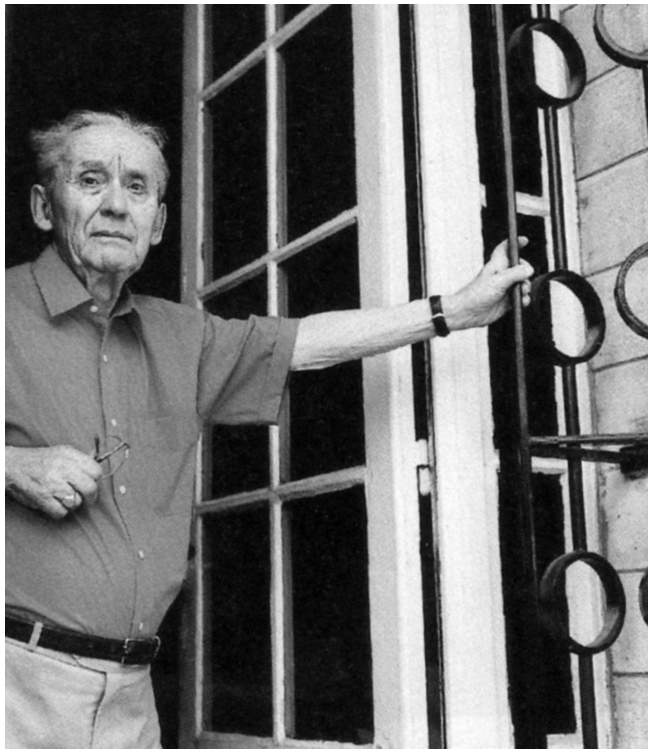
58 Tarihte neden kavramının büründüğü çeşitli anlamları ileride III. altbölümde yeniden ele alacağız.

59 *A.g.y.*, s. 421.

60 Burada da argüman öykülemeci [anlatısalcı] anlayışa yol açar: Tarihçinin en son sonuçları seçme işlemi "onun öyküsünün çerçevesi" (s. 421) diye adlandırır. Frankel, "gerçek" ["asıl"] neden sorununu tartışırken, Gardiner'ın bu noktadaki bakış açısını izler ve şunu gösterir: Uyuşmazlıklar bakış açısıyla ilgili değil de bağlantılarla ilgili olduklarında, "tarihçinin anlattığı öykü içine katılmaları gerekli mi gerekli değil mi sorunuyla ilgilidirler; çünkü tarihçi bu 'anlatılan öykü'yü sorulan soruya uygun bir yanıt haline getirmeye çalışacaktır" (s. 427). Tarihçi bir dönemle ya da bir kurumla ilgili yorumunu yaptığında "nedenler açısından birbirine bağlı olaylar kesitinin öyküsünü anlatır; bu olayların da değer ya da değer-yokluğu açısından sonuçları olacaktır" (s. 421).

61 Gelişme kuramının tarih felsefesinin ön planına çıkartmış olduğu geçmişin açıklanması ile şimdideki eylem arasında bulunan bağıntılar sorununu dördüncü bölümde yeniden ele alacağız. Tartışmanın bu evresinde, tek sorun, en son sonuçların seçiminin, olaylar düzeyindeki iyi bir nedensel bağlantıyı sağlayıp sağlayamayacağıdır.

62 Charles Frankel'in güzel bir metni yöntembilimsel çoğulculuk ile kuşkuculuktan hoşlanmayan bir tutum arasındaki hassas dengeye tanıklık eder. Charles Frankel yorumlardan, en son sonuçlara bakarak olumlu bir biçimde söz etmesinin ardından şunları yazar: Eğer tarih hakkında öne sürülen şema, olaylara, sınırlı fırsatlara, koşulların elverdiği olanaklara gerektiği biçimde bağlıysa ve öte yandan eğer tarihçi dar kafalı ve sığ görüşlü değil de geniş görüşlü ve cesursa, o zaman da "insan yaşamının ne olabileceği konusundaki açık seçik ve ölçülü bir fikirle aydınlatılmış tarih, kaygısız, hiçbir vaatte bulunmayan, yönlendirici idealden uzak, ironiden ya da gözyaşından yoksun tarihe genellikle yeğ tutulur (ironi ve gözyaşı, bu idealin, insanı ilgilendiren şeylerin kaydedilmesi işine eşlik eder)" (s. 424). Charles Frankel'in bütün hoşgörü ve insanlığı da bu tümcede yatar.



"Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak" İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricœur

–Okuma Notları–

MEHMET RİFAT

- O kendi düşüncesini başkalarının düşüncelerinden hareketle oluşturdu: Bu açıdan alçakgönüllü bir söylemi her zaman ön planda tuttu.
- Yorumbilimsel anlayışının gücünü öteki insan bilimleriyle olan ilişkisiyle ölçmek istedi. Ona göre, felsefe de bilimlerle ilişkisi olursa yaşayabilirdi. Bu nedenle, antropolojiyle, dilbilimle, psikanalizle, estetikle, göstergebilimle, analitik felsefeyle, bilişsel (kognitif) bilimlerle, tarih bilimiyle, iktisatla, siyaset bilimiyle vb. bağlantı kurdu. Bu dalların yaklaşımlarını yorumladı, onlarla tartıştı, onlardan kavramlar aldı.
- Öteki'nin bilgisiyle çatışmayan, Öteki'nin bilgisiyle tartışmayan bir bilgiye yorumbilimsel anlayışında yer vermedi. Öteki felsefecilerle, yazarlarla düşsel, hayali konuşmalar yaptı. Çatışmayı insan eyleminin temel yapısı olarak gördü. Ötekini sürekli devreye sokan yaklaşımının her aşamasında, karşılıklı konuşmanın hazzı, karşı karşıya gelmenin, buluşmanın mutluluğu en önemli itici güç olarak kaldı. Başkaları onun "cehennem"i değil, mücadelesinin, mutluluğunun, başarısının bir parçasıydı: *Ötekiliği* bir düşünsel büyülenme olarak görüyordu.
- Karşısına çıkan her engelin doğrudan üstüne gitti ve bundan kendine bir dayanak yarattı.

- Ama başkalarını eleştirmekten de geri durmadı. Ancak, eleştirisini her zaman tahrip etmeden yaptı.
- Yorumbilim felsefesinin merkezine insanı, insan deneyimini aldı. Felsefesini insan deneyimi çevresinde geliştirdi. İnsan deneyiminden hareket etmesi de düşüncesine somutluk kazandırdı.
- En basit şeyleri en karmaşık yanlarıyla görmek hemen her metninde karşımızda çıktı. Ele aldığı konuların karmaşıklığını, derinliğini, çelişkilerini görmeye dikkat etti.
- Paradoksları düşünürdü: Ona göre her sorunun çözümlenmemiş bir yanı, bir kalıntısı vardı. Çözümlere, tam anlamıyla çözümlere ulaşmak diye bir şey yoktu onun için. Her sorunun çözümlenmemiş yanından hareketle yeni bir sıçrama yapmaya çalıştı.
- **Açıklamak ve Anlamak**: XIX. yüzyılın sonlarına uzanan ve yorumbilimsel araştırmalardan gelen eski bir karşıtlıktı bu. Bir metin karşısında takınılan birbirine karşıt iki tavrı, iki bilgi çeşidini gösteriyordu: Bir yanda olguların açıklamasına dayanan ve doğa bilimlerine özgü olan bilgi; öte yanda anlamaya dayalı olan ve felsefe, edebiyat gibi düşünsel etkinliklerce benimsenen bilgi. Ricœur'ün bir dönem görüşlerinden etkilendiği ve hakkında Mikel Dufrenne ile birlikte bir kitap (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,*1947) yazdığı Karl Jaspers, *açıklamak* ile *anlamak* arasındaki ilişkiyi, daha doğrusu karşıtlığı şöyle tanımlar: "Yanlış anlaşılmaları ve anlaşılmazlıkları önlemek için […], *anlamak* terimini, psikolojik açıdan birbirinin içine geçme yoluyla elde edilen bilgi için kullanıyorum […] Nedenden sonuca uzanan nesnel bir bağın dışarıdan gözlemlenerek doğa bilimlerinin yöntemleriyle ortaya çıkarılması hiçbir zaman *anlama* değildir, her zaman için *açıklama*dır." (*Psychopathologie générale*, 1933, s. 25). İşte çağdaş insan bilimleri böyle bir ayrımla karşılaşınca rahatsızlık duymaya başladılar, çünkü kendilerini bu tür bilgilerden hangisine adayacaklarını bilemiyorlardı. Ricœur de bu tür bir karşıtlığı sürdürmek yerine uzlaştırma yoluna gitti. Ona göre, açıklama ile anlama birbiriyle çatışmaz: Birbirlerinin yerine geçerler, sonunda da biraraya gelirler. Çünkü açıklama sonuçta anlamaya yarar.

  Dünya ve onu gözlemleyen, onu anlamaya çalışan insan arasındaki ilişkilerin engellendiği ya da askıya alındığı bir evren olarak *metin* yapısal türden bir açıklamayla birlikte ele alınabilir. Böyle bir açıklama Ricœur'e

göre elbette geçerlidir: Yani metin dış dünyası ve yazarı olmayan bir anlamlı bütün olarak ele alınabilir, dış dünya yokmuş gibi metnin kapalılığı içinde kalınabilir. Böyle bir olasılık vardır ve uygulanmaktadır: Sözgelimi dünyadaki anlatılar aşamalı evreleri olan (hiyerarşili) bütünler olarak betimlenebilir. Ancak mitler dikkate alındığında, Ricœur'e göre, böyle bir betimleme, mitlerin insanlar tarafından yaratılışı ve anlamlandırılışı içine girmez. İşte o zaman da öteki yaklaşım biçimi, yani anlama, yorumlama devreye girer. Bu yaklaşım da metnin (anlatının, mitin) kapalılığını açar, dış dünyayı devreye sokar, toplumsal-tarihsel bağlama gider, metnin *gönderge*sine (*referan*'ına) yönelir. Yorumlama eylemi de işte bu noktada başlar Ricœur'e göre.

Anlamak, yorumlamak temelde göstergelerin dolayımı yoluyla, okuyan özne ile okunan nesne (metin) arasında bir uyumu başlatır: Metni anlamaya çalışmak demek insanın kendini anlamaya, kavramaya başlaması demektir. Çünkü okuma işinin içine giren özne kendini bir başka türlü görür. Okuma sürecinde, uzakta olan yakınlaşır, Öteki'nin bilgisiyle önce *karşıtlaşma* sonra *bütünleşme* başlar. Gücül (*virtüel*) haldeki bir metin, okuma yoluyla bir oluş durumuna, bir edim haline getirilir: Sessiz haldeki metin okuma yoluyla harekete geçirilmiş olur. Her okuma, metnin anlamlarının özel bir gerçekleştirilmesidir, başlangıçta bizden uzakta bulunanın bize yakınlaştırılmasıdır. Böylece Ricœur'de anlama, açıklamaya oranla daha ağır basar ama onun yaklaşımının temelinde aslında şu düstur yatar: "Daha iyi anlayabilmek için daha fazla açıklamak."

Burada sözü doğrudan Ricœur'e bırakalım: *Zaman ve Anlatı*'nın girişinde bakın ne diyor: "Sonuç olarak, ister eğretileme, ister olayörgüsü söz konusu olsun, daha fazla açıklamak demek, daha iyi anlamak demektir. Anlamak, birinci durum söz konusu olduğunda, devingenliği [dinamizmi] yeniden yakalamak demektir. Bu devingenlik gereği olarak da eğretilemeli sözce, yani yeni bir anlamsal belirginlik, tümcenin harfiyen okunması sırasında ortaya çıkan anlamsal belirginliğin kalıntılarından fışkırır. Anlamak, ikinci durum söz konusu olduğundaysa, tam ve eksiksiz bir eylem içinde, koşullar, amaçlar ile araçlar, girişimler ile etkileşimler, baht dönüşleri ve insan eyleminden doğan istenmedik sonuçlardan oluşmuş çeşitli öğeleri biraraya getiren işlemi yeniden yakalamak demektir" (*Zaman ve Anlatı 1*, s.17).

Bugün artık yorumbilim ile göstergebilim içinden baktığımızda şöyle diyebiliriz: *Bir şeyi anlamak demek, onu en azından gücül olarak yeniden üretebilme gücüne sahip olmak demektir.*

[**Bir açıklama**: *Cogito* dergisinin 43. sayısında (Yaz 2005, s. 8-9) Ricœur üstüne yazdığım kısa bir metinde ("Paul Ricœur ve Bir Başkası Olarak Ben") şöyle demiştim: "Paul Ricœur'ü 'daha iyi anlayabilmek için' onu 'daha fazla açıklamam' ve 'daha fazla yorumlamam' gerekiyor. Bunu gerçekleştirmenin en sağlıklı yollarından biri de 'Çeviri Edimi'nden geçmez mi!" Ricœur'ü Çevirme Edimimiz bitmedi, sürüyor!]

Ricœur açıklama ile anlamayı kaynaştırmaya özen gösterirken düşüncesinin bütün aşamalarında felsefe ile insan bilimlerini uzlaştırmaya çalıştı. Daha önce de belirttim, bütün bilgilere, bütün bilim dallarına açıktı o. Bir tek bilim dalına bağlı kalmak istemedi. İnsan eyleminin yorumlanışına ilgi duyan bütün insan bilimlerine o da ilgi duydu: Öteki'ni tanımak, Öteki'nin bilgisiyle karşı karşıya gelip onu yorumlamak istedi.

Gerçekten de Ricœur her bilim dalını, kendi çalışma alanı içinde de etkin kılacağına inandığı an, onu dikkate alıyor, onu kendi yorumlama anlayışı çerçevesine oturtmaya çalışıyordu. Ama bir bilimsel etkinlik alanının her şeyi kuşatmaya çalışan topyekûn bir programla hareket ettiğini gördüğü anda da buna karşı çıkmakta geri kalmıyordu.

- **Metin:** Yukarıda da vurguladığım gibi**,** *metin*, Ricœur'ün yorumbilimine göre, çalıştırılmadığı, okur tarafından konuşturulmaya başlanmadığı sürece "sessiz" kalır. Metnin anlamı okurun okuma ediminin getireceklerine bağlıdır (bu açıdan *alımlama estetiği*nin bakış açısıyla bir bütünleşme içine girer Ricœur). Metnin anlamları okurların beklentileriyle açılır. Metin okurlara direndiği sürece okuma mücadelesini sürdürmek gerekir: Çünkü okura direnen metnin gerisinde bir şey var demektir. Her yeni okur beklentisi ortaya yeni sorunlar çıkarır; her yeni sorun da yeni bir beklentiyi beraberinde getirir. Yorumlama çalışması da hem metin-içi hem de metin-dışı bir çalışmadır. Ricœur'ün okuma felsefesi, *fenomenoloji* üstüne gelen, oturan, onunla eklemlenen *hermenötik*tir: Yani *betimleme* üstüne gelen *yorumlama*dır.

  Betimleme ve yorumlama sürecini doğrudan doğruya okurları önünde yaşar Ricœur. Derslerinde düşüncesini öğrencilerinin önünde geliştirmesi gibi, kitaplarında da düşüncesini okurlarının gözü önünde 'dokur':

Okurlar yorumlama sürecini ya da edimini onunla birlikte yaşarlar. Bu Ricœur'ün söyleminin bence en belirgin özelliğidir. O ne Greimas gibi bilimsel bir yöntemi (aksiyomatiği) olan ve her söyleminde bu yöntemin aşamalarını tek tek sorgulayan bir kuramcıdır, ne de Barthes gibi bir yaratıcı yazardır: O, anlamları *deşen*, *anlamlı bütünleri kazmaya çalışan*, aporilerden aporilere sıçrayarak yorumlamalarını çoğaltan, dilin kendi üstüne kapanmasına karşı çıkan bir 'yorumlama anıtı'dır. Onun metinleri, onun kitapları okurlara, çoğunlukla o ana kadar birlikte hiç düşünülmemiş şeylerin artık birlikte ele alınabileceğini gösterir.

- **Anlam**: Ona göre her şey inşa edilmiştir, her şey yapılandırılmıştır. Böyle bir dünya karşısında da insanın ancak parçalı görüşü olabilir. Global bir yargıdan, tümü kuşatıcı genel bir görüşten söz edilemez. Bu nedenle dünyanın anlamlarına getirilecek yorumlarda her zaman bir çoğulluk söz konusudur. Bir başka deyişle, bir yerde bir anlam varsa, bu anlamı yorumlamanın da birçok yolu vardır: Öyleyse her zaman bir tek değil, birçok okuma, birçok yorumlama söz konusudur.
- **Zaman ve anlatı**: Anlatının özelliği, zamanı ortaya çıkarmaktır. Anlatı, zamanın "bekçisi"dir, "koruyucusu"dur. "Bir öyküyü anlatma etkinliği ile insan deneyiminin zamansal niteliği arasında salt rastlantısal değil de kültürleraşırı [kültürler ötesi] bir gereklilik biçimi sunan bir bağlılaşım [karşılıklı bir bağıntı] vardır. Ya da şöyle diyebiliriz: *Zaman bir öyküleme [anlatma] biçimine göre eklemlendiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur.*" (*Zaman ve Anlatı 1*, s. 108).

  Felsefeci bu döngüsel (dairesel) özellikli savını aynı yapıtın "Anlatı ile Zamansallık Arasındaki Döngü" başlıklı bölümünün (I. Bölüm) girişinde de şu sözlerle dile getirir:

  "Her anlatısal yapıtın sergilediği dünya *zamansal* bir dünyadır hep. Ya da yapıtımızın değişik yerlerinde sık sık yineleyeceğimiz gibi şöyle de diyebiliriz: Zaman ancak anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür; buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir. (...)

  İleri sürdüğümüz savın döngüsel [dairesel] bir özellik taşıdığı yadsınamaz. Bu durum, her yorumbilimsel sav için de geçerlidir." (*Zaman ve Anlatı 1*, s. 23).

Ricœur, Büyük Kozmolojik Zaman ile Bireyin Zamanı'nı ayırt eder. Kozmolojik Zaman'ın şimdisi yoktur; insanı yok eden bir zamandır bu. İnsanın Zamanı ise şimdide var olur. Bu iki tür zamanın arasındaki geçişi ise tarih, unutma, anımsama, vb. bağlar. Ricœur'ün insanı, *ölüm-için-varlık* değil, *yaşam-için-varlık*'tır.

- **Ricœur ve Greimas: yorumbilim ve göstergebilim**: Ricœur, Paris Göstergebilim Okulu'nun kurucusu olan yakın dostu Algirdas Julien Greimas'la (1917-1992) ilk karşılaşmalarının bir çatışmayla başladığını vurgular ve şöyle bir anekdot anlatır: "Kendisine yapısalcılığın benim söylemimde bir aşama olduğunu, metnin nesnelliğinden geçme aşaması olduğunu anlatmaya çalışmıştım. Bana şöyle yanıt verdi: 'Yani sonuç olarak siz beni kapsıyorsunuz. Ama konuştuğunuza göre, ben de sizin söylediğiniz şeyin göstergebilimini yapıyorum; öyleyse ben sizi kapsıyorum!" (*La critique et la conviction*, s.123). Yorumbilim ile göstergebilimin dostluğu işte böyle bir çatışmayla başlar. Sonradan iki düşünürün ve iki etkinlik alanının arasındaki ilişki saygı dolu bir alışverişe dönüşür. Ricœur Greimas'ı yorumlar, Greimas Ricœur'ü. Yorumbilim, genel bir *anlamlama kuramı* ile genel bir *metin kuramı*nı birlikte kullanırken göstergebilime yaklaşır ama metin ile metin-dışı (dış dünya, göndergeler dünyası) arasındaki ilişkiyi ele alış biçimiyle de göstergebilimden ayrılır. Göstergebilim metnin üretilmesinin koşullarını metnin kendisinden kalkarak mantıksal-anlamsal açıdan yeniden oluştururken, yorumbilim doğrudan dil-dışı verilere başvurarak metnin yaratılma erekliliğini metin-dışından hareketle, toplumsal-tarihsel bağlamı işin içine katarak yapar. Ama yorumbilim metnin iç gerilimini ortaya çıkarmada göstergebilimin aksiyomatiğini de destekler.

  Ricœur'e göre yorumbilimin görevi "bir yapıtın yaşayış, davranış ve acı çekmenin [katlanmanın] saydam olmayan temeli üstünde yükselmesini sağlayan işlemleri yeniden oluşturmaktır. Bu işlemler sayesinde oluşan yapıt bir yazar tarafından bir okura sunulur; onu alımlayan okurun davranış biçimi de böylece değişmiş olur." (*Zaman ve Anlatı*, s. 110)

  Yine Ricœur'e göre "göstergebilim için, işlemsel nitelikli tek kavram yazınsal metin kavramıdır. Ama buna karşılık, yorumbilim, pratik deneyimin kendini, yapıtlar, yazarlar ve okurlarla göstermesini sağlayan işlemler yayını bütünüyle yeniden oluşturma kaygısındadır." (*Zaman ve Anlatı 1*, *ay. y.*)

- **Üretici çatışma:** Ricœur'ün Greimas'la olan ilişkisi bu felsefecinin bütün yaşamı boyunca sürdürdüğü *üretici çatışmalar*ın bir örneğidir. Bunun bir başka örneği de Anglosakson felsefecileriyle, analitik felsefecilerle yaşadığı ilişkide görülür.

  Ancak, Ricœur kendileriyle üretici bir çatışma içine giremeyeceği felsefecilerden, düşünürlerden, yazarlardan hiç söz etmez, onlarla ilgili bir suskunluk içine girer: Bu tutumunun da tanımama, küçümseme ya da düşmanlıktan kaynaklanmadığını söyler. Onları bir *Karşıçıkan* olarak da bir *Yardımeden* olarak da görmez (Greimas'ın bu kategorilerini kullanır görüşlerini belirtirken). Bu tür kişiler onun için *yansız* bir konumdadır: Ricœur'ün yolunun geçmeyeceği, yolunun düşmeyeceği bir yerlerde dururlar (*La critique et la conviction,* s. 124).

Okuma Notlarının Kaynaklarından:

Cabanès, Jean-Louis ve Guy Laroux
2005 *Critique et théories littéraires en France (1800-2000)*. Paris: Belin.

Dosse, François
2008 *Paul Ricœur: les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris: La Découverte.

Dumas, Jean-Louis
1990 "L'invasion phénoménologique en France", *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes*. Paris: Tallandier, s. 287-297.

Greimas, Algirdas Julien ve Paul Ricœur
1987 "Rencontre entre A. J. Greimas et P. Ricœur" (M. Coquet'nin tartışma özeti), *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas* (M. Arrivé ve J.-Cl. Coquet yönetiminde), Paris-Amsterdam-Philadelphia, Hadès-Benjamins.

Jaspers, Karl
1933 *Psychopathologie générale* (Fransızca çeviri). Paris: Alcan.

Ricœur, Paul
1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil (Türkçe çevirisi: *Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, Çev. N. Alpay, İstanbul, Metis, 2007).
1969 *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
1975 *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
1983-1985 *Temps et récit* (3 cilt). Paris: Seuil (1. bölümün Türkçe çevirisi: *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, İstanbul, YKY, 2007; 2. bölümün Türkçe çevirisi: *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, yayımlanacak; Çev. M. Rifat-S. Rifat).

1986 *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
1990 *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
1995 *La critique et la conviction*. Paris: Calman-Lévy.
2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
2008 *Écrits et conférences: I. Autour de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul ve Mikel Dufrenne
1947 *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil.

Dergiler:
Magazine littéraire, Eylül 2000 (Paul Ricœur Dosyası).
Sciences humaines, dizi-dışı 6. özel sayı (Fransız Düşüncesinin Beş Yüzyılı), Ekim-Kasım 2007.

Bir Belgesel:
2007 *Paul Ricœur. Philosophe de tous les dialogues*, 2 DVD (Caroline Reussner'in belgeseli) ve bir Kitapçık (Olivier Abel ile söyleşi). Paris: Éditions Montparnasse.

Ricœur kuşkucu mu?

OLIVIER ABEL

Soru çelişkilidir zira Ricœur'ün düşüncesiyle kendi'ye ilişkin kuşku biçimlerinin damgasını taşıyan antik kuşkuculuk, Pyrrhon ya da Sextus Empiricus'un kuşkuculuğu arasındaki benzerlik hemen görülmez; klasik kuşkuculuğa, ironik hafif muhafazakârlığıyla ve döneminin kavgalarına karışmayı reddedişiyle Montaigne'in kuşkuculuğuna da benzemez Ricœur'ünkisi. Zaten "kuşkucu" sözcüğü abartılı ve oynak bir sözcüktür; zira bir yandan ne kadar kuşkucu olursak olalım, inanılmaz çocuksuluklar taşımıyor muyuz hep? Ama öte yandan da, tümüyle kuşkucu olmak için kuşkuculuğa karşı da birazcık kuşkucu olmak gerekmez mi? Doğuş ya da yeniden doğuş halindeki felsefe ile artık felsefenin mümkün olduğuna inanmayı bırakıp tıbbın, hukukun ya da antropolojinin bilgeliğine yönelen akım arasındaki eski bir çekişmenin nakaratıdır bu. Ricœur hangi bakımdan *kuşkucu* öyleyse? Böylesine *onaylayıcı* bir düşünceye uygulanabilmesi için bu sözcüğe hangi anlamı yüklemeli? Nedir o son derece ağırbaşlı kuşkuculuk?

İlk ipucumuzu Lévi-Strauss ile Ricœur arasındaki o enfes tartışmada buluyoruz. Antropolog filozofun onu nitelemek için önerdiği kalıp sözlerde, "aşkın öznesi olmayan bir Kantçılık" sözünde, "düşüncemin muhtemelen son halini temsil edecek radikal Pyrrhonculuğa düpedüz denk düşen aşırı bir agnostisizm biçimi" sözünde kendini görüyor seve seve.[1] İki düşünür arasındaki fark felsefenin otonomisine duyulan inançta yatmıyor zira yorumbilimsel ters-döndürme bu inancı yıkıp, başlangıç ya da özet niteliğinde, çıkıntı yapan bir görüş açısına dönüştürüyor. Fark, anlamın yapının üstüne taşmasına duyulan inançta da yatmıyor; en azından arkada saklanan bir şey olarak görülmüyor anlam çünkü Ricœur'e göre anlam her şeyden önce akış

yönünde, gösteren'in Ricœur'ün metaforik şematizm[2] dediği ve özneden sonra öznenin bir figürünü, alımlamanın "ikincil" öznesinin figürünü açan şeyin içinden geçerek yeniden betimlediği dünyada açılıp yayılır. Bu konuya geri döneceğiz, Ricœur'ün mitik düşünceye inanmak gerektiğini, insanların "hep iyi"[3] düşündüğünü kabul edebileceği olgusunda (iş insan ifadelerinin inanılırlığına gelince, Ricœur, görüşün "bilimsel" eleştirisine karşı, insan bilimlerinin o duruşu benimsemesini istemiştir hep), ama yine de hatanın, cehaletin, önyargının, kuşkusuz daha da çok yalanın, aynı zamanda da tanıklığı dinlemeyi reddetmenin dikkatlice incelenecek farklar yarattığı kanısı taşıdığı olgusunda yatıyor bu konu. Bu tartışma *Sofist*'te Platon'un Parmenides'i siper alarak Gorgias'la yürüttüğü tartışmadır. Kuşkucu kuşkunun gerçek incelemesinin nerede, bilgede mi filozofta mı bulunduğunu öğrenmektir mesele. Arayışın hep süreceğini düşünende, ya da, kuşkunun güvenden ayrılmaz olduğunu, diyalektik yolculuğun zihni çabuk kanmayan ama daha güvenli kıldığını düşünende dehlizden çıkılmaz.

Başka türlü girelim konuya biz. Soru çelişkilidir, tam anlamıyla öyledir çünkü Ricœur'ün sağlam kurulmuş ve büyük felsefî sorulara yanıtlarını oluşturan "büyük söylemleri" vardır. Kuşkuculuk bunun neresindedir? *Ideen*'in çevirmeni, ilk Fransız fenomenologlarından, iradî eylemin şahane bir fenomenolojisine girişmiş biri değil midir? Fransa'daki yorumbilim ekolünün başını çeken Ricœur (ama dünya çapında Gadamer'inkine baskın çıkan, Ricœur'ün yorumbilimidir) eleştirel bir yorumbilim önermemiş midir, tarih bilimleri, hukuk, metin çözümlemesi vb'ye ilişkin her şey için büyük bir yöntem söylemi olan aidiyet içindeki mesafe söylemini önermemiş midir? Aynı zamanda Ricœur zaman, kötülük ve özne üzerinde çalışarak, mitik, epik ya da trajik anlatıdan anlatısal özdeşliğin vaatlerine ve bağışlamalarına varıncaya kadar anlatmayı büyük felsefî temalar arasına sokan kişi değil midir?

Kısacası, Ricœur'ün felsefesini refleksif, fenomenolojik, yorumbilimsel, anlatısal ya da şiirsel olarak niteleyebiliriz. Ama onda, biraz Platon'daki gibi birçok "büyük söylem" varsa da düşüncesinin gerçekten nerede bulunduğunu bilmek zordur. Yapıtları peş peşe okumalardan meydana gelir, hiçbirinin sonuncu okuma olduğu ileri sürülemez, tümü de aporiler, "uzun yollar", mitle ya da edebiyatla dolambaçlar, sentezsiz diyalektikler, bitmemişlikler içerir. Bu söylemler ve okumalar birbirlerine ters yönde sahneye konulduğunda, aporetik, problematik, tartışılabilir olanı içinden çıkartmak için bile bile yapılmışa benzer. Durum böyleyse, Ricœur'ün felsefesinin, tam da felsefî-olma-

yan'ı gidip arama biçiminde, ortaya sürdüğü şey, felsefe kendinden başka bir şeyle karşılaştığı zaman felsefenin ta kendisinin olasılığını düşünmektir – oysa felsefe tek başına hiçbir şey değildir. Felsefe hangi bakımdan durmaksızın, bir rahatsızlık, bir kuşku, bir parça kuşkuculuk, bir mahrem sorgulama gibi bırakan bir sarsılıştan doğar ve yeniden doğar? Pyrrhonculuk hangi bakımdan bu sallantılı durumu boşaltma ya da bundan kaçınma biçimidir?

İki kez Platon'dan söz ettik. Bu ilk düğümdür, sorumuzu ortaya koymamızı tamamlamaya yetecektir onun çözülmesi. Zira bana öyle geliyor ki bu tutumun iletken ipuçlarını Ricœur'ün önerdiği ve dogmatik, okul kitaplarına dayalı ya da militan nitelikte, hayranlık duyulan ya da nefret edilen Platonculuktan büyük ölçüde ayrılan Platon okumasında bulabiliriz. Ricœur şöyle yazar örneğin:

> "Platon böylece, birçok gelişmeye gebe bir ontolojiyi yarım bırakır. Onu bir sistem yapacak olan Plotinos'tur. Platon diyaloglar oluşturmaktan fazlasını istememiştir."[4]

Cicero'ya göre Platon'un, tıpkı onun soyundan gelen Akademi'nin başındaki Karneades gibi bir kuşkucu olduğu bilinir. Öyleyse gerçek kuşkuculuk onun için, tıpkı her şeyin aynı anlama geldiği Bir'in Pyrrhoncu birliğindeki gibi yargının ufalandığı kinik çokluk içinde kaybolmayı reddeden, aktif kuşkuculuğun o titiz incelemesiydi.[5] Diyalogların işlevi tam da buydu, konuşanları o iki sessiz kesinlik biçimine düşmeden geri döndürmekti. Oysa bakışın bu yeniden yönlenmesi, Ricœur'e göre

> "(...) birçok diyaloğun aporetik yönteminin altında sezinletilir. Gerçek yanıtı ayırmak ve sorunun kendisini çırçıplak ortaya koymak, sorgulamayı bir bakıma temizlemek, kirini pasını almak söz konusu değildir sadece; sahte bilginlerin iddialarını ironiyle kırarak bu eleştirel işleve etik bir işlev eklemek bile değildir; vahye başlangıç oluşturan bir boşluk, bir karanlık, bir güçsüzlük, bir yokluk yerleştirmektir ruhun içine."[6]

Kırk yıl sonra "kim" sorusunu açıkça ortaya dökerek özneyi nitelemek için kullanılacak terimlerin hemen hemen aynısı var burada önümüzde. Biraz daha ilerleyelim: o vahiy, bu anlamda Platoncu ve kuşkucu olan bir Ricœur için belki de vahyin yokluğu demektir.[7] Ne olursa olsun, eğer "onto-

loji dil ve düşünceyle başlayan bir felsefe için vaat edilmiş topraksa, (ama) tıpkı Musa gibi konuşan ve düşünen özne bunu ancak ölmeden önce fark edebilir."[8] Musa figürü gelip, İthaka'ya ulaşmak için bütün olası geçitlerin denizcisi bir Ricœur-Odysseus figürünü dengeler burada. Zira, buna sonuca varırken geri döneceğiz. Ricœur'ün ontolojik İthaka'sı umut edilen bir İthaka olarak kalır, bir böbürlenme, tehlikeli bir kendini beğenmişlik, bir aldatmaca haline gelmemek için de öyle kalması gerekir. Yöntemin etik ruhu burada durur, sorgulama etiği gibi bir şey: sentez bize ait değildir. Biz onun berisinde, yorumlamaların altedilmez çatışması içindeyizdir.

Onun söylediğini sandığımız şeyi çok çabuk benimsemeden önce, dikkatimizi Ricœur'ün birkaç adımına yönelteceğiz, güvenle karışıklığa ve kuşkuya yer verme biçimine, en büyük sorunsallık noktasına kadar taşıdığı aporilere yer verme biçimine, bir tür yöntemsel çoğulculuğa, yöntemle çoğula yer verme biçimine ve hep geride bir kalıntı, bir sorgulama bırakma biçimine dikkatimizi yönelteceğiz.

Kuşkuya güvenmek

La mémoire, l'histoire, l'oubli'nin [Bellek, Tarih, Unutma] merkezinde yer alan tarihsel inandırıcılık ve kuşku sorunuyla başlayacağız. O kitabı okuyunca, insan geriye dönük olarak Ricœur hiç bugünkü kuşkuculuğu tekrar tekrar düşünmeyi, felsefi etkinliğin merkezine çağdaş kararsızlıkların düzeyinde bir inceleme koymayı bıraktı mı acaba diye merak ediyoruz. Adeta, antik kuşkudan ve modern kuşkudan farklı mı farklı yeni bir kuşku paradigması kendine yol açmaya çalışır gibidir ve Ricœur de bunun geniş hatlarını sabırla çizmiş gibidir.

Uygarlığımız kuşkunun pençesinde gibi gelir ona, sanki bunca uzun zamandır kabullenilen çabalar beyhudeymiş gibi. Bu meşrulaştırma krizi, içinde yaşadığımız toplum biçiminde artık kendimizi tanımaz oluşumuzdan kaynaklanır. Modern insan, der Ricœur, "kimliğini belirleyen toplum biçimine inandırıcı bir alternatif bulmaksızın, sevdiğinden nefret etme noktasına geldi."[9] Doğaya egemen olma, büyüme, bolluk araçların yaygınlaşmasıyla, kültürlerin ezilmesiyle, anlamın kaybolmasıyla, kamusal ve özel yaşamın birlikte sevgisizleşmesiyle sonuçlanıyor. Derindeki kuşkuculuk, hedeflerine ulaşma, kısacası bir-dünya'yı tanıma iddiasında çoktan şöyle böyle sarsılmış olan imanı ve/veya bilimi,[10] kabul etme'nin karşılıklı ikiliğinden –dostluk ya da düello diyeceğim– daha az ilgilendiriyor burada.

Bütün alanları az çok ilgilendiren bir tür genel inanmazlık yayılıyor: siyasete, adalete, tarihe, anlatıya, belleğe, izlere, vaatlere, dile nasıl güvenmeli? Tarih böylece aşırı ve suç ortağı bir dogmatizmle bir kuşkuculuk arasında aralıksız bir salınıma benziyor. Güven ve inan aşırılığına bir kararsızlık aşırılığı, tanımayı reddediş, güvensizlik ve kemiren kuşku karşılık geliyor. Bu inandırıcılık ve inanmazlık sorunu (gerçeklerin göreceliği, vb) Ricœur için esastır. Şöyle yazar:

> "Sonunda tanıklık bunalımını yaratan, o baskının Lorenzo Valla'nın *Konstantinos'un Bağışı*'nda başlattığı fetihle uyuşmamasıdır: inandırıcılık ve düzmeciliğe karşı savaşmak söz konusuydu o zaman; şimdi, inanmazlık ve unutma arzusuna karşı savaşmak söz konusu."[11]

Bu dikotomiden kurtulmak için, bütün iş, olumlamanın –şeyleri hiç görülmediği gibi gösteren olumlamanın– mesafelerini ölçen eleştiri ve kuşku yüklü incelemeyi ayırmamaktan oluşuyor. Bu güven sorunu ürkütücü ama kaçamağı olmayan bir olasılığa, sadece yalan olasılığına değil, aynı zamanda tanıklık etmekte, kendini duyurmakta güçsüzlük olasılığına da bağlıdır. İşte bu açıdan kayda değer bir metin:

Başkalarının sözlerine duyulan güvenin pekiştirdiği şey, sadece karşılıklı bağımlılık değildir, aynı zamanda topluluğun üyelerinin insanlıkta benzeşmesidir. Güven alışverişi benzer varlıklar arasındaki bağı belirler. Toplumsal bağ oluşumuna ilişkin birçok teoride farklılık temasının aşırı vurgulanmasını telafi etmek için *in fine* dile getirilmelidir bu. Karşılıklılık aktörlerin ikame edilemezliğini düzeltir. Hannah Arendt'in severek dile getirdiği gibi, karşılıklı alışveriş başka insanların arasında varolma –*inter homines esse*– duygusunu sağlamlaştırır. Bu aralık konsensüse olduğu kadar *dissensus*'e de alan açar. Hatta, potansiyel olarak birbirinden ayrılan tanıklıkların eleştirisinin arşiv tanıklığı yoluna sokacağı şey *dissensus*'tür. Sonuç olarak, bir toplumun dilsel emniyetinin ortalama düzeyi, en sonunda, teker teker alınmış her tanığın güvenilebilirliğine, dolayısıyla biyografik tanıklığına bağlıdır. "Tarih tanıkları"nın yalnızlığı bu varsayılan güven zemininden trajik biçimde kopup ayrılır; onların olağanüstü deneyimi, ortalama, sıradan kavrama kapasitesinin yanlışını yakalar. Kendilerini dinleyebilecek ve işitebilecek bir kitleyle asla karşılaşmayan tanıklar vardır."[12]

Bu inanmazlık aşırılığına bir çabuk inanırlık ters aşırılığıyla yanıt vermek

yerine, Ricœur kuşkunun kendisini kazar ve böylece, Husserl'in ya da Wittgenstein'ın jestlerini çeşitli biçimlerde yineleyerek, tanıklık gücünü radikalleştirir. Ricœur, unutulmayacak bir deyişle "kuşkunun ustaları" diye adlandırdığı kişilerin yorumbilimlerini açıp sergilediğinde, kuşkuyu reddetmek için değil, tam tersine eleştiriyle inancı sıkı sıkıya bağdaştırmak için yapar bunu.

Kuşkuyla karşılaşmamış bir tanıklık, eleştiriyle karşılaşmamış bir olumlama, yapı sökümle karşılaşmamış bir yeniden kurma, uyuşmazlıkla karşılaşmamış bir uyuşma, tanıklığın ve teyidin öğesi olan ve bu öğeyle eş genişliğe sahip o *dissensus*'ten yoksun kalır. Problemin üstünde, mutlak tarafsız olarak konumlanabilecek bir görüş açısı yoktur: "Böylece, tarafsızlık dileğini mutlak tarafsızın olanaksızlığı burcuna yerleştirmek gerekecektir."[13] Dolayısıyla kuşku inanılır teyide sonuna dek eşlik eder, ondan ayrılmaz niteliktedir. Ricœur'ün "argümantatif ilham"ının ruhudur.

Bir egemenlik duruşuna yerleşmeyi yasaklayan kuşkudur: Öznenin, önvarsayım olmaksızın, kendinden başlama iddiasından alaşağı edildiği ve hep çoktan orada olan bir dünyaya aidiyetini kabul etmek zorunda olduğu noktadan itibaren fenomenolojinin yorumbilimsel dönemecini ona borçluyuz.[14] Bir dünyaya aidiyetin başka tarihsel ve dilsel dünyalarla araya mesafe koymayı belirttiği noktadan itibaren yorumbilimin eleştirel dönemecini ona borçluyuz. Ama karşılıklı olarak, eleştirinin kösteksiz bir özgürlüğe can atmasını yasaklayan da odur:

> "Bir birey için, daha çok da bir grup için, her şeyi bir bir söylemek, her şeyi temalaştırmak, her şeyi düşünce nesnesi olarak ortaya koymak olanaksızdır belki. İşte bu olanaksızlık –bütünsel düşünme düşüncesini eleştirirken bu olanaksızlığa geri döneceğim– ideolojinin doğası gereği eleştirel olmayan bir süreç olmasına yol açar. Oysa kültür kodlarımızın saydam-olmayışı, toplumsal mesajların üretilmesinin bir koşulu gibi görünür."[15]

Tarihsel tanıklık üstüne, metnin yeniden biçimlendirici işlevi üstüne, metaforik gönderme üstüne titiz çözümlemelerinin ayrıntısında, Bouveresse'in Wittgenstein'da saptadığı ve aynı zamanda nasıl güven duymalı ama nasıl güven duymamalı diye soran tutuma rastlanır durmaksızın – güven ve kuşku bir biçimde inceden inceye üst üste dolanmıştır sanki. Sanki birinin içinde ilerlemeden öbürünün içinde ilerlenemez. Belli bir kuşkuculuk aşılmaz niteliktedir çünkü çözüm kesinlenmiş bir doğruluk içinde yatmaz, sıradan

olanın bu endişe uyandırıcı tuhaflığının, bu belirsiz durumların güven verici kabullenilişinde yatar, [...]

Ricœur'ün kuşkuculuğu bu anlamda yöntemsel bir kuşkuculuk değildir, yürüyüşün en başında kesin olarak yakamızı sıyırdığımız bir kuşkuculuk değildir. Tanıma yollarından çok kabullenme yollarına saldıran bir kuşkuculuktur, biz o yollar aracılığıyla karşılıklı borçlandığımızı hisseder, varoluşumuzu karşılıklı teyid ederiz.

Aporiler

Bu apori teması kuşkusuz Ricœur'ün Husserl'le uzun süren görüşmesinden kaynaklanır. 1936'da Viyana'da Avrupa'nın vicdan bunalımı üstüne verdiği harikulade konferansta yönünü şaşırmış Avrupalılara basit sorgulama olasılığı çevresinde cesaretle yeniden toplanmalarını söyleyenin Husserl olduğunu belirtmek gereksiz olmayacaktır. Hem, bağlı olduğumuzu şu Avrupa kültürünün kalbi bu değil midir zaten? Husserl felsefeye kendi tarzınca yeniden başlarken bazı kurucu aporileri uzun uzun araştırdı – işte böyle, bir kıtanın sınırlarını araştırırken ona görünüş ve yapı kazandırılır.

Husserl'in araştırmasının ufkunda bulunan *Lebenswelt* herhangi bir dolaysız sezginin altına asla düşmez, ama geri dönen bir sorunun (*Rückfrage*)[16] dolambacıyla dolaysız olarak isabet alır:

> "Düşünmeye başlar başlamaz, tasavvurlardan, idealitelerden, normlardan oluşan dünyalar aracılığıyla ve o dünyalar içinde yaşadığımızı keşfederiz. Bu anlamda iki dünya içinde hareket ederiz: ötekinin sınırı ve toprağı olan önceden verilmiş dünya ile *bir* simgeler ve kurallar dünyası. Düşünmeye başladığımızı zaman dünya o simgeler ve kurallar dünyasının kafesinde çoktan yorumlanmıştır."[17]

Hemen şunu belirtmek gerekir ki aporiler, düşüncenin çıkmazları, Ricœur'e göre başarısızlık değil verimli gerçek keşiflerdir. [...]

Zaman ve Anlatı'nın III. cildi, bir zamansallık aporetiği ile anlatısallığın bir poetikasının mukabelesi üstüne kurulmuştur tümüyle."[18]

Başlarken önerdiğim gibi, bu seyri Platon'unkine, özellikle "aporetik diyaloglar"a yaklaştırabiliriz. Ama hep bir yeniden yönlenme düşüncesi söz konusudur, çıkmaz başka geçitlere, dolambaçlara ve güzergâhlara gönderir bizi.

> "Aslında yorumbilimsel düşünmeyi, önemli bir yeniden yönlenmeyi bir içsel aporiyle çağırdığı noktaya kadar götürmek istiyorum."[19]

Böylece *Zaman ve Anlatı*'nın aporiler üstüne son bulduğu fark edilir, elli sayfadan fazla tutan aporilerin kaleme alınmasının yaklaşık bir yıllık bir çalışmayı gerektirdiği bilinmektedir. Ricœur bir sistem oluşturmayan üç seri apori ayırt eder: belirttiği gibi, bunlar türdeş değildir.[20] Birinci aporiler anlatısal kimlik aporileridir, anlatısal kimlik değişmez değildir zira birçok olay örgüsü meydana getirilebilir. Anlatısal kimlik böylece bir çözümden çok bir problemi gösterir ve ne olursa olsun, eyleyen öznenin oluşumundaki anlatısal-olmayan bileşenlere katılmalıdır.[21] İkinciler toplam zaman aporileridir. Bütün zaman figürlerini kapsayacak bir zaman yoktur: zaten, anlatı tarafında, olay örgülerinin olay örgüsü gibi bir şey yoktur. Son aporiler, ne egemen olunabilen ne bırakılıp gidilebilen zamanın inceden inceye yoklanamazlığına ilişkindir. Kitapta, aporinin nasıl felsefeyi terk ediş olmadığını, tam tersine felsefe gerekliği ve arzusunu evleviyetle uyandıran şey olduğunu gösteren son sözlerin anlamı budur:

> "anlatıya övgünün kurucu öznenin anlama egemen olma iddiasına sinsice yeniden can vereceği söylenmeyecektir (...) anlatı sınırlarının ikrarının –ki zamanın gizeminin ikrarıyla bağlantılıdır– obskürantizmi destekleyeceği de söylenmeyecektir; zamanın gizemi dili hedef alan bir yasaklama anlamına gelmez; daha ziyade daha çok düşünme ve başka türlü söyleme gerekliğini uyandırır."[22]

Aporetiğin ve zamanın nihai olarak tasavvur-edilemezliğinin böyle bir anlatı poetikasına doğru ters-döndürülmesi (bu döndürme, kuşaklar, izler, tarihile kurmacanın çaprazlaşması ve zamansal bilincin yorumbilimsel yapısı sorunu içinde boydan boya bir yolculuğu içerir) Pyrrhoncu bir kuşkudan ne kadar uzak olduğumuzu, her seferinde en yüksek sorunsallık çizgisini arayan bir felsefenin doğru yolunda olduğumuzu gösterir.

Aslında burada kitabın ana hipotezinin sınırlarına varıyoruz: doğrudan doğruya düşünülemeyen zaman en azından anlatılabilir. Anlatı poetikası zaman aporetiğine yanıt vermeye yetmez, zaten yanıt "aporileri çözmekten çok çalıştırmayı, üretken kılmayı içerir."[23] Şunu eklemeliyiz ki aporinin bu çalışması çoğunlukla metaforun çalışmasından geçer. Ricœur'ün Husserl'in zaman çözümlemelerini okuyuşunda bu bağlantı bana özellikle net görünüyor:

> "(...) ilk dikkati çeken şey, bu aşkınsal hiletik'in bir yandan öbür yana metaforik niteliğidir (...) oysa bu metaforlar (...) kökene inme çalışmasının kullanacağı tek dili oluşturur."[24]

Aporinin, daha kuşatıcı bir diyalektik içinde sadece bir an olduğu, neredeyse pratik bir sunuş hilesi olduğu sanılabilir. Ancak ben ona böyle bir rol yüklenebileceğine inanmıyorum. Ricœur kötülük konusunda yazarken, muamma başlangıçtaki bir zorluksa, ağlayıp sızlama çığlığına yakınsa, apori "düşüncenin çalışmasıyla üretilmiş, nihai bir zorluktur; bu çalışma ortadan kaldırılmış değil aporinin içine dahil edilmiştir"[25] der.

Zaman aporetiğine böylece, burada ancak geçerken gösterebileceğimiz kötülük aporetiği eklenir. Daha önce anılan, kötülük üstüne yazılmış küçük denemenin aporetik yol alışı (açıklama aporisi, eylemin pratik aporisi, duygu aporisi) aporinin hazırlanışına örnek teşkil eder, aynı zamanda bizi felsefenin felsefi-olmayan kaynaklarına başvurmaya zorunlu kılan o geri dönüşü de örnekler: trajediler, romanlar, hukuk, tarih, psikanaliz, çeşitli kutsal metinler, vb. Mitin Platon'daki işlevinden pek uzak değilizdir, onda mitin statüsü hem elimizde başka bir şey olmadığı için ciddidir hem de düşünmeye zemin hazırlayan bir deneyim gibi, durmaması gereken düşünce için bir talim gibi olduğundan ciddi değildir.

Bana Ricœur'de esas görünen üçüncü bir düğüm öznenin aporetiğini kapsar. *L'homme faillible*'deki deyişlerle söyleyecek olursak şematizmin inceden inceye yoklanamazlığının aporisidir bu; sentezin özne tarafından doğrudan doğruya düşünülemez oluşunu, sadece nesnenin içinde dolaylı olarak düşünülebilir oluşunu sağlar. [...] Tekil cisim ve nitelik olan ama aynı zamanda özel dil ve kültür olan bir bakış açısı içinde, öznenin içine bir parça kuşkuculuk ya da ona her yerde eşlik eden bir şaşkınlık sokuvererek bu bir yerde doğmuş olma durumu özneyi öteki bakış açıları *arasında* bir bakış açısı gibi oluşturur hemen.

Soi-même comme un autre'daki [Bir Başkası Olarak Kendi] deyişlerle söyleyecek olursak, soru "kim" sorusunda doruğa ulaşır: kim eyliyor, kim konuşuyor, kim hatırlıyor, kim sorumlu bir eylemi yükleniyor vb. [...]

Ricœur'ün etiğini kavramak için aslolan bu tuhaf 'olmayan özdeşlik, soru özdeşliği' türü, kırılgan insan ile muktedir insan arasındaki geçişi sağlayan boş bölme gibidir:

> "*Kim"* sorusuyla kendi sorunsalına ilişkin bütün savları işin içine sokarak, hattâ böylece *kim* sorusuna ve *kendi* yanıtına genişlik vererek bu perspektife soru biçimi vereceğiz. Böylece dört altküme dört soru sorma biçimine denk gelir: Kim konuşuyor? Kim eyliyor? Kim kendini anlatıyor? Kimdir isnat etmenin ahlaksal öznesi? (...) Her düzeyde –dil, praksis, anlatı, buyurma düzeylerinde– *kim* sorusunun yerini *ne* sorusunun ya da *neden* sorusunun almasını önleyecek olan, kendinin teyididir. Tersine, aporinin çökertici oyuğunda, sadece, bir bakıma yanıtsızlıktan apaçık ortaya konan *kim* sorusunun bulunmaya devam etmesi, teyidin ele geçmez sığınağı gibi gözler önüne serilecektir."[26]

Bir Başkası Olarak Kendi böylece bir özne ya da onun çeşitli tümleyenleri üstüne çeşitlemelerini, tıpkı kendinin, aynının, eylemenin, iktidarın ve son olarak ötekinin çokanlamlılığı hakkında bir soruşturma gibi sunar.[27] Platon'un *Sofist*'indeki metakategorilerin oyununu duyar gibi oluruz. Ricœur'ün yapıtının, ötekilik deneyiminin çokanlamlılığını hattâ dağılmasını gösterdikten sonra sokratik bir ironi havasıyla son bulan son cümlesi şöyledir:

> "Bu dağılma bana toplamda ötekilik düşüncesine uygun düşer gibi görünüyor. *Parmenides*'ten intihal yaparak ve spekülasyon ormanına dalmayarak diyeceğim ki sadece kendinden başka bir söylem ötekiliğin metakategorisine uyar, yoksa ötekilik kendine dönüşerek kendini siler."[28]

Yöntemle çoğul kılmak

Ricœur'ün yöntemsel çoğulculuğu –ki kuşkusuz analitik felsefe ve dil titizliğinin gücüyle karşılaşması bunu cesaretlendirmiştir– Kantçılığına yaklaştırılabilir, burada dogmatik uykusundan Hume'un ampirizmiyle uyandırılmış bir felsefe gibi anlaşılmalıdır. Söylem ve sorgulama mahiyetlerinin temel ve indirgenemez çeşitliliğini kabul eden bir felsefe gibi. Aslında, burada bir sınırlar felsefesi anlamındaki yöntem felsefesine ilişkin, Claude-Lévi Strauss'la yaptığı tartışma bakın nasıl dile getiriyor:

> "Yapısalcılığı önce sınırlı, sonra sorunların iletken yolunu yakından izleyerek genişletilmiş bir açıklama gibi ele almak gerek; bir yöntemin geçerliği bilinci sınırlarının bilincinden asla ayrılamaz. Bu yönteme hakkını vermek, özellikle de ondan bir şeyler öğrenmek için onu, son evresinde, kritik

> bir noktanın ötesinde, belki de sınırlarının anlamını kaybettiği yerde almak yerine, tartışılmaz bir çekirdekten itibaren, yayılma hareketi içinde kavrayacağım."[29]

Zaman ve Anlatı'da şöyle yazar:

> "Bir teori ne olursa olsun en yüksek ifadesine, geçerliliğinin doğrulandığı alanın araştırılması, geçerlilik alanını çeviren sınırların kabulüyle sonuçlanırsa erişir. Kant'tan aldığımız büyük ders budur."[30]

Özelikle de burada bu yöntembilimsel açıdan Lévi-Strauss'la tartışmasının üzerinde durmak yersiz değildir. Başlarken ileri sürdüğümüz gibi ortaya sürülen şey kesinlikle kuşkuculukla ilgilidir – ve "aşkın öznesi olmayan" bir Kantçılık düşüncesiyle. "Radikal Pyrrhonculuk" nitelemesine, antropoloğun neredeyse Parmenidesçi postülasını tanımlamak için geri dönebiliriz: "insanlar her zaman iyi düşünür." Yöntemsel düzlemde tartışmayı sürdürmek için şöyle diyeceğiz: Lévi-Strauss'a göre bilinçaltı yapıların kuralları öyle kesindir ki ne yapılırsa yapılsın hep onlar takip edilir. Bütün antropolojinin aynı yöntemi genelleştirmesini sağlayan bu çıkıntıdır.

Ricœur'e göre tam tersine, peş peşe bakış açılarını bildirmeye çalışan, öznesi olmayan bilimsel bakış açısı yoktur. Pyrhonculukla ilgisi olmayan bir kuşkuculuğun, ampirik farka yer açan bir yöntem çoğulculuğunun talimidir bu. Anlamın metnin ya da mitin ardında saklı ya da onlara içkin olmadığını, aktörlerin sunduğu tekrarlara ve yeniden yorumlamalara açık olduğunu, bir bakıma onların birbirini tutmamaları içinde meydana geldiğini kabul eder. Ricœur güya öznesi olmayan bir söylemin kurduğu epistemolojik tuzağı bozar [...]:

> "Açıklamayı bilinçli usavurmalar düzleminden bilinçaltı gerçeklik düzlemine aktararak, açıklama içinde öznellik etmenini küçülttüğümüz kanısı bu epistemolojik naifliğimizi pekiştiriyor. Aslında Althusser'in marksizmini Max Weber'in sosyolojisiyle kıyaslarsak görürüz ki toplumsal etkenlerin öznel motivasyonlarının açıklamasının yerine öznelliğin dışarıda bırakıldığı yapısal bütünlerin mülahazası geçmiştir. Ama tarihsel etkenlerin tarafında öznelliğin böyle dışarda bırakılması, bilimi icra eden sosyoloğun kendisinin de öznesiz bir söyleme eriştiğini kesinlikle garantilemez. Epistemolojik tuzak dediğim şey burada işe karışır. Gerçek bir sofizm olan se-

> mantik karışıklık eseri, öznelliklerle değil de yapılarla yapılan açıklama, hiçbir belli öznenin yapmadığı bir söylem sanılır. Bu arada doğrulama ve yanlışlama düzeninde uyanıklık zayıflar. Eninde sonunda usavurma düzeninde elde edilen tatmin, doğrulama gereğiyle ilişkili olarak bir engel, bir maske gibi işlev görürse tuzak da o kadar korkutucu olur. Oysa teorinin ideoloji olarak geçersiz ilan ettiği şey tam da budur: gerçeği perdeleyen bir usavurma."[31]

Söylediklerimizi özetlemek için, Ricœurcü tutumun özelliklerinin tümünü, bakış açılarının ve yöntemlerin indirgenemez çoğulluğunu, her birine özgü sınırların çözümlemelerini, *Yaşayan Eğretileme*'nin önsözündeki şu pasajda birarada buluyoruz. Ricœur yapıtının "retoriğin yerine anlambilimi, onun yerine de yorumbilimi geçirmeyi, böylece biriyle öbürünü çürütmeyi hedeflemediğini" söyler. Yapıtı "daha ziyade her bakış açısını ona denk düşen disiplinin sınırları içersinde meşrulaştırmaya, sözcükten cümleye ve cümleden söyleme ilerleme üstünde bakış açılarının sistematik zincirlenişini kurmaya çalışır."[32]

Düzenlerin ve yöntemlerin böyle ayarlanmış bir çoğulluğu düşüncesinde elbette Aristotelesçi bir taraf vardır, ama, soğuk savaş dönemindeki manikeist basitleştirmeler karşısında Ricœur'ün dile getirdiği düsturun uygulamaya konulmasıdır aynı zamanda:

> "kişinin kendini fanatizmden sakınması için, sadece açıklama perspektiflerini çoğaltmak değil sorunların kopukluğu duygusunu korumak da fena değildir; (...), karmaşıklaştıralım, her şeyi karmaşıklaştıralım; onların kâğıtlarını karıştıralım; tarihte manikeizm aptalca ve kötü bir şeydir."[33]

Ricœur'ün yöntemsel çoğulculuğunun etiğiyle, siyaset ve adalet düşüncesiyle, çatışma teması üstüne sürekli düşünmesiyle ilişkili olduğunu gösterir bu. Pratik bilgelik, yolunu, ille de trajik ya da istisnai olmayan ama sıradan ve neredeyse komik olabilen ikilemler arasından çizer. Çatışma indirgenemez ve aşılmaz niteliktedir diyorduk, Ricœur'ün kitaplarından birinin "yorumlamaların çatışması" adını verdiği şeyin içine kalıcı olarak yerleşmeye razı olmamız gerek. Oradan, sonu olmayan, yani mutlak sonucu olmayan diyaloglar yürütmeyi öğreniyoruz ama soru hazırlanıyor ve daha iyi birçok soruda çözümleniyor.

Sorularımızın tekelinden sıyrılmayı da öğreniyoruz oradan ve ne kadar saldırı açısı, bakış açısı varsa o kadar da meşruiyetle sorgulama hakkını paylaşmayı öğreniyoruz. Yorumlamaların çatışmasında "feda edilen" hiçbir bakış açısı olmasın biçimindeki bu dilek Ricœur'ün siyaset felsefesinde bulunur. Çatışmaların tanındığı ve müzakere edildiği bir zemin olarak demokrasi düşüncesiyle temel uyuşmanın ötesinde, Claude Lefort ya da Jürgen Habermas gibi düşünürlerle bir uyuşmazlık noktasıdır bu Ricœur'ün. Zira hesaba katılmayan bakış açıları durmaksızın siyasal tartışmaya dahil edilmek zorundaysa, elden kaçan bakış açıları olduğu da bilinmelidir. Daima, topluluğa ait olmayan ötekilere karşı bir *borç* vardır ve onlarsız toplumsal sözleşme ya da görüşüp karar alma tamamlanmaz, tümüyle geçerli olmaz, tümüyle kendini kabul ettirmiş olmaz.[34] Her zaman, temsil edilmemiş, belki de temsil edilemez nitelikte bakış açıları vardır. Bu eksiklik demokrasiyi küçük düşürmez ama onun problematik, tartışılır, görece, kırılgan niteliğini belgeler. Demokrasi özünde yarım kalmıştır, tamamlanmamıştır.

Yine de yöntem sorunlarına geri dönecek olursak, yaklaşımların çoğulluğu, eğer tembel bir eklektizmden kurtulmak istiyorsak, gerilime yani, benimsenen değişik tutumlar arasında hem yakınlaştırma gücüne hem de reddetme güçlerine saygı gösteren bir eklemlemeyi düşünmeyi zorunlu kılar. Ricœur çoğunlukla yöntemlerin çaprazlanmasından söz eder:

> "Fenomenoloji, dilbilim ve en az mantıkçı yönüyle analitik felsefe arasındaki bu birleşme bana çok şey borçlu olduğum çaprazlama olanaklarını verdi."[35]

Bu bahçıvan metaforu rastlantısal değildir: *Le Conflit des interprétations*'un önsözünde de onu buluruz. Önsözde Ricœur amacının çağdaş felsefeye açılan yolları, "yorumbilimsel problemin fenomenolojik yönteme aşılanmasını" araştırmak olduğunu açıklar. Aslında, ele aldığı her konuya –irade, kötülük, özne ya da anlam, metafor, anlatı, tarih, siyaset ya da etik, hukuk, kabullenme, bellek, unutuş, yaşam– Ricœur birçok yöntem aşılar, görünüşe bakılırsa, sadece çaprazlanmış bir yöntemin konuların karmaşıklığının düzeyinde olduğundan emindir.

Geriye kalan

Böylece Ricœur hiç durmadan uzlaşmaları ve sentezleri reddeder, dağıtıp saçar, uzatıp yayar.[36] Sentez bize ait değildir, son yargı da öyle. Cezayir savaşının en civcivli döneminde, "Etat et violence" üstüne yazdığı makalenin sonunda belirttiği gibi, hemcinsini sevmenin şiddet-dışı etiği ve devlet şiddetine dayalı yargıç etiği birbiriyle uzlaşmaz olarak kalır:

> "Bu düalitenin sonu insanın insanla bütünsel uzlaşması olurdu, ama devletin de sonu olurdu çünkü tarihin sonu olurdu."[37]

Demir çağının tarihle eş genişlikte olduğunu yazan Kant'ı düşündürür bu pasaj: zaten umudu felsefi olarak düşünmek söz konusu olduğunda Ricœur Kant'a başvurur. Demek ki bu sentezi reddetme figüründe teolojik bir gerekçe vardır ve denebilir ki Ricœur'ün şaşkınlıkları destekleme kapasitesi umuduyla, keskin vaat anlayışıyla orantılıdır. Kuşkuculuğunun duracağı tam anlamıyla dinsel güven noktası budur. Ricœur kuşkucu, aporetik ve radikal biçimde çoğulcu olabiliyor çünkü birlik noktası başka yerde, hattâ belki kendisi de bundan haberdar değil.

Ama bir yazara kendisi hakkında söylemediğini dedirtmek yine de zor görünüyor bana, oysa Ricœur bundan daha agnostiktir ve söz konusu teolojik gerekçe tıpkı bir doluluk söylemi gibi boşlukta daha çok işler. Ricœur'ün umut üstüne önemli metni, "umuda göre özgürlük", umudu Kantçı anlamda bir sınır figürü gibi yorumlar. Ne erişmek, ne zorlamak değil, sadece ummak için kendimize hak tanıdığımız bir bütünlük figürü gibi. Ricœur'de, onun Protestan "imanı" ile bütün büyük *Söylemler*'e karşı, kendi kolaycı düzenlerine her şeyi tâbi kıldıkları iddiasındaki bütün felsefelere karşı duyduğu militan kuşkuculuk biçimi arasında varolduğu düşünülen mahrem birliği titizce incelemek istiyorsak, onu Kant'la ya da Bayle'le kıyaslamalıyız, onlar için de aynı sorular sorulabilir.[38] Alışılmış ve aldatıcı biçimde aydınlatıcı alternatifi bu tutumla aşar Ricœur: iman ya da akıl karşısında kuşkucu musunuz? Etik ya da bilim karşısında? Tarihsel ya da matematik bilgiler karşısında? Problemlerin kopuk kopuk oluşu ve soru tarzlarının çoğulluğu daha ılımlı, daha az abartılı ve tek bir yönde daha az sürekli biçimde kuşkucu olmaya elverir; ama aynı zamanda da bütün yönlerde, daha eksiksiz biçimde görülmemiş bir kuşkucu hareketi tekrarlamaya yol açar. Daha sakin biçimde.

Ricœur'ün bütün yapıtları, sanki kalıcı kuşkular, kafa karıştırma meka-

nizmaları yerleştirmek, şaşkınlık fırsatlarını çoğaltmak, belirsizlik ve katlanılabilir kuşku dozunu arttırmak söz konusuymuş gibi düzenlenmiştir: aşılmaz bir "yorumlamalar çatışması"nın sahneye konulması, çözülmez etik ikilemlerin kabulü, ya da felsefenin felsefi-olmayan kaynaklarının indirgenemezliği, her şey bu duyguyu pekiştirir.

Ricœur'de, her defasında, indirgenemez bir kalıntıyı belirtmenin benzersiz bir biçimi vardır, önerilen yanıtlar için soruyu bütünüyle kapsamamış olma biçimi, ya da daha geniş bir başka sorgulama ortaya atmış olma biçimi. Bir kalıntının böyle belirtilmesine her yerde rastlanır. [...]

Yaşayan Eğretileme'nin önsözü, tıpkı *Bir Başkası Olarak Kendi*'nin önsözü gibi, bizi bakış açılarının ve sorunsalların böyle gitgide genişletilmesine alıştırmıştı. Çözümlemenin her derecesinde, o âna dek marjinal olan ve sonra konunun merkezine geçen bir kalıntının tekrarı söz konusudur da denebilirdi pekâlâ.

Bu yöntem etiği içinde, marjinal olan her şey sırası gelince merkezi hale gelebilmelidir, tersi de geçerlidir. Verili bir teori ya da söylem modeli için kalıntı, dünyanın ve varlığın uğultusunun, içine bu modelin yerleştiği deneyimin bütünlüğünün göstergesidir. Bu anlamda kalıntı daha önce hesaba katılmış olandan daha önemlidir daima. Her defasında bizi yöntemimizin ve davranışımızın tümünü yeniden düzenlemeye mecbur eden bu kalıntıdır. Metaforlara, anlatılara, bütün bir poetikaya başvuruyorsak, konuşan özneler olarak, sözün dilin kıyısında bıraktığını belirtmek için sözden başka bir şeyimiz olmadığındandır.

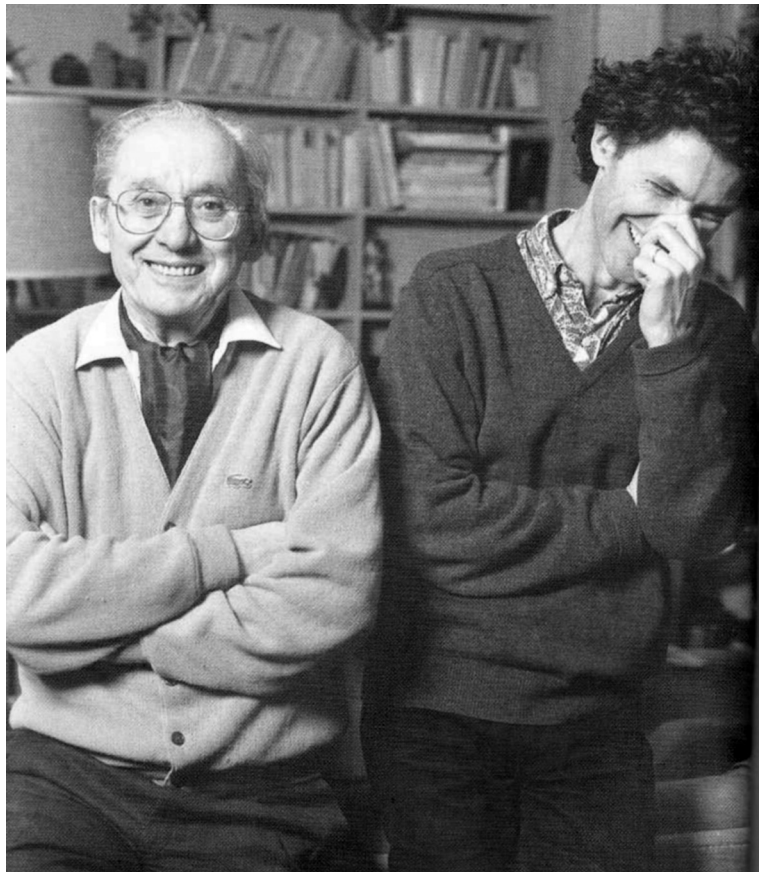
> "Kavramlarla konuştuğumuz ve düşündüğümüz için, dil kavramsallaştırmanın tükettiği kaybı bir bakıma onarmak zorundadır."[39]

Ricœur'ün kuşkuculuğu kaybı onarılmaz bilir, yine de tekil olanın sözle anlatılmaz oluşuna ilişkin fazla kolaycı düşünceyi reddeder. Bu yüzden sonuna kadar konuşan, eyleyen ve düşünendir. Eyleyen ve düşünen sözünden daha engin bir dünyanın varoluşuna emanet. Varlıklar *arasına* yerleştirilmiş.

Fransızcadan çeviren: Elif Gökteke

Notlar

1 Bkz. *Esprit*, Ocak 2004, Michel Hénaff'ın Claude Lévi-Strauss'la yaptığı söyleşi, s. 89 vd ve 1963 tartışması, s. 169 vd.
2 Kavramsız bir şematizm ama etkisiz değil, öznel sonuçtan yoksun da değil, adeta metafor daha önce görülmemiş bir şematizm, kuşkulanılmamış öznel bir kapasite açıyormuş gibi (Bkz. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, s. 264). Michaël Foessel'in önerdiği güzel çözümlemeyi tartışmaya çalışıyorum burada, "simgesel olandan algılanabilir olana", *a.g.e.*, s. 193 vd.
3 *A.g.e.*, s. 198.
4 *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, 1957, yeniden basım Paris, Sedes, 1982, s. 116.
5 Daha önce söylemiştik, Platon'un Gorgias'la, ayrıca Parmenides'le tartışmasının, Parmenides'in Antisthenes ve Diogenes'le tartışmasının merkezi budur.
6 *A.g.e.*, s. 133.
7 Ricœur düşünceler kuramını metafizik bir sorudan ziyade metalengüistik bir soruyu yanıtlayacak biçimde okumayı önerir.
8 *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, s. 28.
9 *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, s. 172.
10 Artık etkili olmalarından başka bir şey beklenmiyor onlardan.
11 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, s. 223.
12 *A.g.e.*, s. 208.
13 *A.g.e.*, s. 414.
14 *A l'ecole de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, s. 295.
15 *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1985, s. 309.
16 *A l'ecole de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, s. 287.
17 "L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", *A l'ecole de la phénoménologie* içinde, s. 295.
18 *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, s. 118.
19 *Du texte à l'action,* s. 75.
20 Bkz. *Temps et Récit,* C. III, Paris, Seuil, 1985, s. 350-351.
21 *A.g.e.*, s. 358.
22 *A.g.e.*, s. 393.
23 *A.g.e.*, s. 374.
24 *A.g.e.*, s. 383.
25 *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Cenevre, Labor et Fides, 1986, s. 39.
26 *Soi-même comme un autre*, s. 28 ve 35.
27 *A.g.e.*, s. 32.
28 *A.g.e.*, s. 410.
29 *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, s. 34.
30 *Temps et Récit III*, Paris, Seuil, 1985, s. 374.
31 *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1985, s. 316.
32 *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, s. 12.
33 *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, s. 97.
34 P. Ricœur, "Pouvoir et violence", *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, s. 41.
35 *Autrement*, 1988, sayı 102, s. 177.
36 Pavlus okumasına varıncaya kadar bunu yapar, bkz. *Esprit*, Şubat 2003, s. 85 vd.
37 *Histoire et vérité*, s. 247.
38 Ne yazık ki dinin naif ya da fanatik bir inanç gibi anlaşıldığı bir çağdayız, bir tür bozucu iman ya da kuşkucu güven olasılığını anlamıyoruz.



Paul Ricoeur ve Olivier Abel

Dünyaya "Yer" Vermek
Paul Ricœur'ün Felsefesinin İzinde

ÖNAY SÖZER

I

Paul Ricœur'ün, yorumbilgisi ve bilgi öğretisiyle ilgili sorunların ağırlıklı olarak biçimlendirdiği felsefesi içinde *Soi-méme comme un autre* ("Bir Başkası Olarak Kendi", Mart 1990) yapıtı, düşüncesine getirdiği açılım açısından önemli bir yer tutmaktadır. Ricœur, felsefi özgeçmişini anlattığı uzun denemesinde bu yapıtından şu satırlarla söz eder:

"Yorumbilgisel denemelerimin *Metinden Eyleme* (*From Text To Action*, 1986) ve Husserl üzerine incelemelerimin *Fenomenoloji Okulunda* (*A l'ecole de la phenomenologie*, 1986) başlıkları altında yayımlanışıyla birlikte, *Bir Başkası Olarak Kendi* taslağı üzerinde yoğunlaştım. *Cogito*'nun kaderiyle ilgili olarak önsözde ileri sürdüğüm görüşler konusuna geri dönmeyeceğim: bu görüşlerimle yorumbilgimin eleştirel dönemini noktaladım ve yeniden düzenleme ve toplamalar için gereken alanı açtım. Fakat özellikle Roma'da "La Sapienza" üniversitesinde ders verdiğim sırada, dil, eylem ve öyküleme üzerine olan incelememi, üç öğe, yani etik, ahlak ve pratik bilgelik konularındaki bir araştırmayla genişlettim."[1]

Bu genişletmenin, saydığı "öğe"ler arasında ne türden geçişlerle gerçekleştiğini anlattıktan sonra, Ricœur, kitabın benim de burada üzerinde durmak istediğim son bölümü üzerinde ilkin şu açıklamada bulunmaktadır: "Son olarak, etik-ahlaksal katman başka bir geçişe izin verdi: toplu bir bakışla ele alınan kendi'nin yorumbilgisinden, daha önceki çözümlemelerin kendisinde köklendiğini gördüğüm ontolojiye geçişe. Başlığı bir soru işare-

tiyle biten –belki, Gabriel Marcel'in "Hangi Sonsuzluğa Doğru?" ["Vers quelle afernite?"] başlığının anısıyla "Hangi Ontolojiye Doğru? ["Vers quelle ontologie?]– tek bölüm olan bu son bölüm bugün beni çok şaşırtmaktadır.[2] Ricœur'ün bu şaşırma nedenlerine ancak yazımın sonunda yer verip bununla ilgili birkaç şey söyleyeceğim. Bundan önce *Bir Başkası Olarak Kendi*'de yorumbilgisel tutumdan ontolojiye bu geçişin kitabın sorunları içinde nereye oturduğunu kısaca görelim.

II

Ricœur'ün kendi ile başkasının diyalektik'i üzerine olan düşünceleri, öyküsel kimlik (yani yaşam öyküsüne göre tanımlanan insan kimliği) kuramı üzerinden etik bir öneriye varan semantik-pragmatik ve aynı zamanda yorumbilgisel bir yaklaşımdan yola çıkmaktadır. Ahlak yasasına ve pratik bilgeliğe de gönderme yapan bu etik, bir varlıkbilime yol açar. Ancak bu varlıkbilim, *Bir Başkası Olarak Kendi*'nin son bölümünde bir taslak ve bir güç denemesi olarak kalır. Böyle de olsa başkası sorununa bu varlıkbilimsel yaklaşımın önemi büyüktür ve Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da (*Sein und Zeit*, 1927) Orada-varlık'a (Dasein) koşut bir kavram olarak geliştirdiği birlikte-varlık (Mitsein) konu bağlamına yeni bir açılım getirmeyi denemektedir. Ben de burada öykü kimliğinin varlık bilimle ilişkilerini göz önünde bulundururken, aynı zamanda yabancı ve kültürlerarasılık ile ilgili soruları yalnızca önemli kılmakla kalmayıp onlara tam bir ivedilik kazandıran günümüz sorunlarına bir göz atmak istiyorum.

III

Ricœur'ün varlıkbiliminin doruk noktası, kuşkusuz, aynı ile başkasının diyalektik'idir; burada "aynı", aynı-olanın-kimliğiyle (l'identite-*idem*) kendi-olanın-kimliğinin (l'identite-*ipse*) genel adı olduğuna göre, buradaki diyalektik ilişki bunların her ikisiyle başkası arasındadır.[3]

Bu diyalektik, Ricœur'de Edmund Husserl'in *alter ego* (başka ben)* fenomenolojisi ile Emmanuel Levinas'ın başkasının etik'i arasında yapılan bir karşılaştırmanın sonucu olarak ortaya çıkar. Ricœur, Husserl'de olduğu gibi, aynıdan başkasına giden fenomenolojik bir devinimle, Levinas'ta olduğu üzere başkasından aynıya giden etik bir devinim arasında özgün bir bireşim

* Alter ego, Türkçeye çoğunlukla yanlış, yani önemli bir anlam kaymasıyla "başkasının beni" olarak çevrilmiştir.

yaratma amacını başarıya ulaştırır. Bu iki devinimin diyalektikleştirilmesi, Ricœur'ün Levinas'ı belli bir yönde eleştirmesini sağlar: Ona göre Levinas etik'i temel alan felsefesinde *idem*'den yani aynıdan başkaya ve başkadan aynıya çok ani geçişlere izin vermiştir. Gerçekten de Levinas'ta insan karakteri dediğimiz ve bir aynı (*idem*)-kimliği olarak belirlenen bir kavram olmadığı için, Ricœur'ün ortaya attığı tarzda bir kendi (*ipse*)-kimliği kavramı da yoktur ve olamaz. Ricœur'de karakter ya da kişilik (Husserl'in *Ideen 3*'te soru konusu yaptığı gibi) benzersiz bir modelin devamlılığındaki yerleşmişlik olarak tanımlanırken, kendi-kimliği için iyi bir örneği söz-verme edimi oluşturur ve tinsel, etiksel bir daimiliği dile getirir.

Ricœur başka bir yazısında ise (yukarıda söylenenlerin yeni bir anlatımı olarak) Levinas'ta ontolojik bakış açısının olmamasının yarattığı bir boşluğa değinmiştir.[4] Fakat hemen eklemeliyiz: Levinas'ta yalnızca "kendi" kavramı ve bu kavramın içinde gelişip yapılanacağı bir ontoloji olmadığı gibi bir "ara" (Fransızca "l'entre-dent", Almanca "das Zwischen", İtalyanca "il framezzo") kavramı da yoktur. Antik felsefede bu kavrama karşılık olan düşünce ne olursa olsun, çağımızda "ara"ya ilk dikkat çeken Martin Buber olmuştu. Buber "ben" ile "sen"in karşılaşmasının olanağını diyalog'da görüyor ve bunu bir ara alan olarak tanımlıyordu. Ricœur ise Levinas'la ilgili olarak şu gözlemi yapmaktadır: "Aynı ile başkasının eksiksiz bakışımsızlığını (dissymétrie) hiçbir ara [Aucun entre-deux] hafifletmemektedir.[5] Kuşkusuz, bu Levinas'ta hiçbir "ara" kavramı bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Daha doğrusu, Michael Theunissen'in görüşüne göre, Levinas'ta ya tanrıbilimselleştirilmiş bir "ara" vardır, ya da bu, Buber'de olduğu gibi ben ile başkasının karşılaşmasının rastlantısallığına bırakılmıştır.[6] Buna karşılık Ricœur'de bir "anlam aralığı" olarak *ara* vardır. Bunun anlaşılması için Ricœur'ün aynı'nın kimliği ya da "karakter" dediği şeyle "kendi'nin kimliği"nin ilişkisini iyi kavramak gerekir; ama bunun tersi de geçerlidir: yani, ancak "anlam aralığı" kavramının tuttuğu ışıkta aynı ile kendi'nin başkasını içine alan diyalektiki gerçekten su yüzüne çıkabilir.

Anlam aralığı söz vermeyle ilgilidir. Başkasına söz verme, sözün yerine getirilmesine kadar zaman içinde olumlu bir boşluğa ve kişinin zamana direnmesine yol açar. Böylece insan, karakterinin sabitliğini aşarken değişmeye bütünüyle teslim olmamayı sağlar. Ricœur, adı geçen yapıtının "Kişisel Kimlik ve Öykü Kimliği" başlığını taşıyan ana bölümünün bir yerinde, varlıkbilimsel taslağın yer aldığı son ana bölümü ön alarak şunları yazıyor:

> "Karakterin aynılığının karşısına, söz vermede olduğu gibi Kendi olarak kalmayı koyan bu yeni yaklaşım, doldurulması [combler] beklenen bir anlam aralığı [intervalle de sens] açmaktadır. Zaman açısından bakıldıkça, bu aralığa zaman içinde devamlılığın iki modelinin, yani karakterin dayatması ile söz vermede kendi olarak kalmanın kutuplaşması neden olmaktadır. O halde dolayımın aranacağı yer, zamandır, zamansallığın düzenidir. İşte, öykü kimliği kavramının da ele geçireceği "ortam" bence, budur. Öykü kimliğinin, bu aralığın içine yerleştirilmiş olarak iki sınır arasında gidip geldiğini görürsek buna şaşmayalım: bu gidip gelmenin alt sınırında zaman içindeki devamlılık, *idem* ile *ipse*'nin karıştırıldığını bize söylemekteyken, üst-sınırda *ipse* kendi kimliğini *idem*'in yardım ve desteği olmaksızın koymaktadır."[7]

IV

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir: bu paragraf ve onun dayandığı "öykü kimliği" kavramı, Dilthey anlamında "yaşam bağlamı" (Zusammenhang des Lebens) kavramıyla ilişkilidir. Ricœur'de bu yaşam bağlamı *ipse* olarak kendi'nin aynı'dan (*idem*), yani karakter'den belli bir ölçüde özgürleşmesiyle tanımlanıyor. Belli bir ölçüde dedim, çünkü "karakterin dayatması"yla "söz vermede kendi olarak kalma" daima kendi karşıtlık ilişkilerinin sınırları içinde bulunmaktadır: başka bir deyişle, "anlam aralığı"nın sağladığı açılıştır aslında kişinin karakterinden özgürleşerek başkası karşısında kendi olmasını ve sözünü tutmasını sağlayan. Gerçekten de sözümü tutmam için, asıl anlamlı ve yaratıcı zaman dilimi söz vermem ile onu yerine getirmem arasındaki "aralık" değil midir? Yani zamana karşı direnmem? Sözümü tutmam ise bu direnişin doğrudan doğruya bir sonucu ve kendini kanıtlaması olarak görünüyor. Gerçekten de yukarıda yalın olarak "doldurma" diye çevirdiğim "combler" sözcüğü, Fransızcada şu anlamalara da geliyor: kapatmak, bütünüyle karşılamak, yerine getirmek (mec.), tatmin etmek (kişi için). Bu nokta bize "anlam aralığı"nın bir "ara" olarak vazgeçilmez önemini gösteriyor.[8]

Yukarıda alıntıladığım paragrafın son tümceleri bu "ara"nın yapısını ortaya çıkarıyor: Sözü geçen karşıt ilişki *idem* ile *ipse* kavramları arasındaki basit bir karşıtlık değildir, fakat daha karmaşık bir yapı gösterir: buradaki karşıtlık *ipse*'nin yani kendi'nin *idem*'in yani aynı'nın *ipse* ile karıştırılmasına olan karşıtlıktır. Başka ve daha kolay bir yoldan söyleyecek olursak, buradaki karşıtlık, kişiliğin karakter ile karıştırılan kişiliğe karşıtlığıdır, çünkü "karakter" dediğimiz şey de yalnızca doğal–nesnel bir şey değildir, o da insana ait olduğu ölçü-

de kişiliğin izini taşır, karakter sanılan bir kişiliktir. İşte, "anlam aralığı"ndan gerçekte bir "ara" yaratan da budur. "Ara"nın belirleyici özelliği iki şeyi aynı zamanda bağlaması ve ayırması. Ara *kendinden ötürü bağlayarak ayırır ve ayırarak bağlar*. Aynı ile kendiyi, karakterle kimliği karıştırdığımız zaman onlar ayrı olarak kalıyorlar, ama onları ayırdığımız zaman (kendi'nin aynı'dan özgürleşmesi) asıl ve gerçek anlamda birbiriyle ilişkilendirebiliyoruz.

V

Bugün kendimizi içinde bulduğumuz, yabancıların, azınlıkların vs haklarıyla ilgili tartışmada, aynı ile kendi, aynılaştırıcı (ruhsal ve fizik anlamda) insan karakteri ile özgürleştirici kişilik (söz verebilen kişi) karıştırılmaktadır. Bu nedenle de tartışma bir adım bile ileriye gidememektedir. Örneğin, bir etnik gruba o etnik grup olarak insan haklarını tanımaya çalışmak kadar çelişkili bir tavır düşünülemez ve böyle bir tavır "insan hakları" (eğer burada insan *idem* olarak değil de, *ipse* olarak tanımlanacaksa) kavramına da gölge düşürür. Bu karıştırmaya kendimizi kaptırmak yerine "anlam aralığı"nın üst sınırını görebilmeli, yani başkasını ya da yabancıyı, kendi aynılığının tek yanlı desteğinden kurtulmuş bir "kendi" olarak, yani kendisinin ve bizim yaptığımız karıştırmadan kurtulmuş olarak tanımalıyız. Ayrıca şunu göz önünde bulundurmalıyız: ancak başkasını *kendi* olarak tanımanız, bizi de kendi aynılığımızdan kurtarabilir ve biz de ancak bu yoldan *kendi*miz olabiliriz. Bu da şu demektir: ancak ayrı duranlar birleşebilir. Bu düşünce "ara" kavramının bir gereğidir.

VI

Şimdi Ricœur'ün izinde, onu yorumlayarak vardığımız bu sonuç (pratik ve yaşamsal sonuç) kendi ön dayanaklarına göre anlaşılmayı beklemektedir. En başta şunu söylemeliyiz: "anlam aralığı"nda boy atan söz verme yalnızca etik bir yapıya sahip değildir, onun yapısı "yaşam bağlamı" ve Ricœur'ün "öykü kimliği" kavramının ontolojik değerlendirilmesinden ayrılamaz. Yazımın başında da belirttiğim gibi burada başkası üzerinden geliştirilen bir ontolojinin söz konusu olması gerekir.

Başka türlü söyleyecek olursak, Ricœur'ü etik alanda ontolojik bir kazı yapan bir arkeoloğa benzetebiliriz. Vardığı ilk sonuçların bile çok kendine özgü bir derinliğe işaret ettiğini gördüğümüz bu kazı acaba Ricœur tarafından kapsamına ve zenginliğine yakışacak bir biçimde yönetilmiş midir? Sorun budur.

VII

Ricœur, "anlam aralığı" kavramının ortaya attığı bölümde Heidegger'in Orada-varlığı belirlemede filozofun sözcüğe yüklediği anlama göre "kendi-başına" diye Türkçeye çevirebileceğimiz –"selbstständig" anlatımını kullanmasına ve burada özellikle "selbst" (kendi) sözcüğüne dikkati çekmekle birlikte,[9] Heidegger'i asıl "Hangi Varlıkbilime Doğru?" başlıklı son bölümde başlıca bir gönderme noktası yapmaktadır. Bu bölüm, topluca bakıldıkça Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını Aristoteles'in *Metafizik*'inin ¢ 12 ve £ 1-10 paragraflarıyla bir ilişkilendirme denemesidir – başarısızlığa uğrayan bir deneme (göreceğiz!). Ricœur, Heidegger üzerinden "tanıklık" anlamına kavuştuğunu gördüğü "vicdan" (Gewissen) kavramından etkilenmiştir. Fakat onu asıl etkileyen Heidegger'in "kaygı" (Sorge) kavramıdır (yine de belirtmeliyim ki, Ricœur, Heidegger metninde önemine birçok kez işaret edilen ve başkasının varlığına gerçekten "bakmamızı" sağlayan, "bakım" (Fürsorge) kavramını bir yana iterek işlemiştir "kaygı" konusunu).[10] Ricœur "kaygı"nın daha geniş çerçevesi olarak "dünya-da-varlık" (In-der-Welt-sein) olarak tanımlanmasının kapsayıcılığının da ayrımındadır. Heidegger'i böylece kendi *ipse* kavramıyla ilişkilendirir. "Kendi ve dünya-da-varlık'ın temel bir biçimde birbirine karşılık oldukları tartışılamaz" diye yazar.[11] Bu arada Ricœur, Heidegger'in "duygulanım" [(Befindlichkeit (Fr. "affection")] suçlu-varlık (schuldig-sein) kavramlarını benimser ve geliştirir; daha da önemlisi, Heiddegger'e dayanarak, fakat onun "zaman" kavramıyla uğraşmasından ötürü yeterince değerlendirmediği bir konuya, Dasein'in uzamsallığı konusuna girmesi, öngörülen ontolojik yaklaşım için çığır açıcıdır.[12]

Bütün bu açıklamalar sırasında dünya-da-varlık ve onunla ilgili "dünya" kavramı Ricœur'ün başlıca bir gönderme noktası olarak kalır ve önemli bir yerde Aristoteles'in "varlık" için söylediğini dünya ve varlık ilişkisine uygulayarak "Dünyanın varlığının kendisi de çeşitli tarzlarda söylenir"[13] der. Ama ilginç olan şudur: Heidegger'in kendisi de "dünya-da-varlık"ın başka bir söylenme tarzı üzerinde durmuştur, bu da buradaki "da"nın (Alm. "In"), dünya-**da** olmanın "ara" olarak yorumlanmasında ortaya çıkar. Heidegger kendi "ara" kavramına varmak üzere "ora-da-varlık" deyimi içinde yer alan "da"nın fiziksel olarak bir şeyin başka bir şeyin içinde olması anlamında anlaşılamayacağı gibi bunun yine özneyle nesnenin arası da olamayacağını söyler.[14] Ara, son olarak kitabının daha ileri bir bölümündeki şu tümcede tanımına kavuşur: "Kaygı olarak Dasein 'ara'dır,"[15] Heidegger bu "ara"yı

"kaygı"nın daha geniş bir çerçevesi olarak insan yaşamının doğum ile ölüm arasında akması olarak yorumlar. Konunun ayrıntılarına giremeyeceğim. Sadece şunu sormak istiyorum: "Heidegger'in tanımladığı bu biçimiyle "ara", Ricœur'ün öykü kimliğinin özsel bir belirlenimi olarak gördüğü "anlam aralığı" ile aynı şey değil midir? Ricœur bu konuda –Heidegger'le ilgili birçok konuya tereddütsüz el attığı halde– niçin susmuş, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki "ara" kavramını (bu kavramın Heidegger'de daha sonraki gelişmesini bir yana bırakıyorum) niçin göz ardı etmiştir? Kaldı ki, Ricœur'ün "ara"yı *idem* ile *ipse*'nin karıştırılmış, yani yabancılaşmış biçimiyle daha salt olarak düşünülen "ipse"nin arası olarak görmesi Heidegger'in "ontolojik ayrım" dediği şeyle yakından ilişkilidir. Bilindiği gibi, ontolojik ayrım, Dasein'in yabancılaştığı varolanla, kendisine ait olduğu "varlık"ın ayrımıdır ve Dasein ora-da, yani dünya-da oluşuyla tam da bu varolanla varlığın arasını temsil etmektedir. Yabancılaştığı varolanla varlık arasında bölünmüştür. Bu bölünme de aslında onun kendine yabancılaşmasıdır. İşte Ricœur'ün "kendi" ile ilgili olarak açıkça söylediği gibi: insanın başkalığı ilkin kendinedir, sonra yabancıya.[16]

VIII

Kitabının göz önünde bulundurduğumuz ontoloji kavramıyla ilgili bölümünde, Ricœur'ün başlıca amacı, yorum bilgisini bir varlıkbilimle tamamlamaya yönelmiştir. Bu amaç için kilit noktasını "kendi" ("soi") kavramı oluşturur. Kendi ise aynı zamanda, Aristoteles anlamında edimsellik ve gücüllük (*energia* ve *dunamis*) olarak tanımlanır. Kendi'nin varlığı gücüllüktür, ama özü, kendi-liği edimdir: böylece varlıkla edimsellik arasında bir ilişki kurulur. Bu ayrımlarla birlikte Ricœur, Heidegger'in kaygı kavramını Aristoteles'in edim yani *praxis* kavramına geri götürerek okumayı dener ve burada, kendisinin de sonradan itiraf edeceği gibi başarılı olamaz. Yazımın başında andığım düşünsel özgeçmişinde, kendisinin yorumbilgisine ontolojik doğruluk boyutu getirme ve fenomenolojik planda varlıkla edimselliği ilişkilendirme çabalarını hâlâ yerinde bulduğunu söyledikten sonra şunu ekler: "…fakat Aristotelesçi güç ve edim ayrımının çağdaş yorumlara (özellikle Heidegger-sonrası yorumlara) bizi aradığımız varlıkbilime vardıracak ölçüde açık olduğundan emin değilim."[17]

Ricœur'ün bu özeleştirisinin ardından bence –kendisinin açıkça söylemediği bir biçimde– "dünya", "varlık" ve "dünya-da-varlık" kavramlarının bu

yapıtta yeterince (ve aynı zamanda gereğince) işlenmemiş olması olgusu yatmaktadır.

Bir Sonuç Yerine

Dünya-da-varlık, Heidegger'e göre "arada varolmak" demektir ya da tersinden bakıldıkça arada varoluş (bizim bugünkü yabancılaşmamızla varlığın kendisi arasında bölünüşümüz) dünyada soluk almamızın ta kendisidir. Aynı ile kendi'nin bu hem birlikte hem ayrı oluşu –her durumda karşıt sonuçlar vererek– yaşamlarımızı belirlemektedir. Fakat bu belirlemenin içinde dünya da vardır, çünkü "kendi" dünyadan ayrı düşünülemez, tersine dünya varlığıdır o. Öyleyse bugün dünyanın devletlerin tek yönlü çıkarlarına kurban edilerek globalleşme ve çevre felaketleriyle yitirilmesi tehlikesi karşısında yapılacak şey dünyaya "yer" vermektir. İlk bakışta bir aykırılık gibi görünen bu anlatım, bence şu anlamlara geliyor:

1. Dünya sorununu düşünce ve praxis'imizin gündeminde tutmak

2. Başkası'nın varlığını *idem* ile *ipse*'yi karıştırarak koyan tutum aynı zamanda onun dünyasını da yadsır; yani o dünyayı *ipse* ile ilişkiye sokacağına, aynı-olanda dondurur, dünyadan bir "şey", sömürülecek bir nesne yaratır. Oysa "kendi" dünya ile özsel bir ilişki içindedir. Bu ilişkinin olup bittiği yer ise "ara"dır; çünkü ara dünyaya verebileceğimiz yer, onunla varlıksal ilişkimizin kendi olan başkası üzerinden kurulduğu ara ya da aralıktır. Hannah Arendt "ara"yı "zamandaki yer" (the place in time) diye tanımlamıştı, şimdi bu tanımı genişletiyoruz: ara, dünyanın zamandaki yeridir.

Ancak bu noktayı açıklıkla ortaya koyduktan sonra, Ricœur'un Aristoteles'le çağdaş ontolojinin ilişkisi üzerine olan tereddüt ve güvensizliğine geri dönebiliriz. Düşünce ve eylemlerimizde dünyaya yer vererek, deyim yerindeyse bir *dünya etiki*'ne doğru gitmek, evrensel düşünce geleneklerinden vazgeçmek değil, bugünkü koşulları her türlü idealleştirmeden (bu idealleştirme ister felsefeden, ister din ve politikadan gelsin) kaçınarak olduğu gibi görmek (bu da "ara"da derinleşmek demektir) ve geleneklerimizi bu açıdan bir yeniden okumaya tabi tutmak demektir. Bir ayağı metafizikte, öbür ayağı yorumbilgisinde olan Ricœur'ün ontolojiye açılması (kendisinin de saklamadığı bütün eksikliklerine karşın) bizim için bu yönde saygın ve ciddiye alınması gereken bir düşünce modeli oluşturmaktadır.

Notlar

1 Paul Ricœur, "Intellectual Biography", *The Philosophy of Paul Ricœur*, (ed. Lewis Edwin Hahn) Chicago and La Salle, Illinois 1996, s. 51.
2 A.g.y.
3 Krş. P. Ricœur, *Soi-méme comme un autre*, Paris 1990, s.12-13. Türkçede bu kavramlarla ilgili olarak kullandığımız sözcükler arasındaki anlambilimsel ilişkiler Fransızca sözcüklerin aralarındaki ilişkileri tutmuyor. Her şeyden önce Fransızca "identité" sözcüğünü Türkçede yerine göre "aynılık" veya "kimlik" olarak karşılıyoruz. "Özdeş" sözcüğü ise "aynı öze sahip" anlamıyla konuya üzerinde durulması gereken yeni bir ışık tutuyor. Ne olursa olsun Ricœur *idem*-kimliğiyle değişmeye karşı, sabit bir kimliği, *ipse*-kimliği ile ise değişmeye ve varlığa açık bir kimliği anlıyor. Bu açıdan "kendi"nin yani "ipse"nin kimliği, özünü değişmede bulanın kimliğidir. Kitabın başlığı ise Türkçeye kolay çevrilemeyecek bir biçimde, "aynı ve kendi" kavramlarıyla oynamaktadır.
4 Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu etre ou an dela de l'essence d'Emmanuel Levinas*, (Collage International de Philosophie), Paris, Ekim 1997.
5 A.g.y., s. 390.
6 Michael Theunissen, "Zwischen", (Yay. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel), *Historisches Wöterbuch*, Darmstadt 2004, Cilt:12 s. 1543 – 1549, 1547.
7 Paul Ricœur, *Soi-méme comme un autre*, s. 150.
8 Söz verme zaman açısından bakıldıkça, yapılmak istenen şeyin bir "ertelemesi"dir (Derrida anlamında "différance"). Bu ertelemenin araya bir şey koymadan ayrılamayacağını, onu tamamladığını başka bir yazımda vurgulamış ve etik ve aynı zamanda ontolojik olarak anlaşılması gereken bir "ara-ben"den söz etmiş, bunu da benimle başkası arasındaki bir aracı-kendi olarak anlamıştım. Ricœur'ün öngördüğü söz vermenin "anlam aralığı"nda, bu anlamın taşıyıcısı bir aradaki-kendimdir: yani *idem* ile *ipse*'nin arasındaki kendim. Krş. Ö. Sözer, "Kultur als Inszenierung. R.A. Mall – N. Schneider, *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Amsterdam – Atlanta 1996, s. 114.
9 Paul Ricœur, *Soi-méme comme un autre,* s. 149 ve s. 359'daki dipnot.
10 *A.g.e.*, s. 358.
11 *A.g.e.,* s. 363.
12 *A.g.e.,* s. 379.
13 *A.g.e.,* s. 360.
14 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, s. 28.
15 *A.g.e.,* s. 374.
16 Paul Ricœur, *Soi-méme comme un autre*, s. 378.
17 Paul Ricœur, *Intellectual Biography,* s. 52-53.

Özgürlük ve Kurumları*

PAUL RICŒUR

Konferansımın başlığının iki yönü var. Bir yandan ontolojik planda özgür olduğu inancının ve kanısının bireysel bir özne, bir kişi için ne anlama geldiğini; öte yandan da böyle bir öznenin özgürlüğünü, dünyada, başkalarının ortasında kurumların üzerinden hangi koşullarda ortaya çıkardığını kendime soruyorum. Bu iki yaklaşım kurumun, özgürlüğün tarihsel planda etkili olarak gerçekleşmesinin koşulu, yolu, bazen de engeli olarak alındığı noktada birleşir. Başvuracağımız ilk kaynak Kant, ikincisi de –Aristoteles'i de dikkate alarak– Hegel'dir.

1. Kişisel özgürlük

Sorunu, Kant felsefesinin onu bırakmış olduğu durumdan yola çıkarak yeniden ele alacağım. Hatırlanacağı gibi *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Kant, aklın bilimsel deneyimin ötesinde içine düştüğü tıkanıklıkları, *antinomi* adını verdiği içsel bir çelişki noktasına dek götürür. Şu sorudan hareket ettiği için bizi ilgilendiren, kozmolojik denen üçüncü antinomidir: Herhangi bir olayın meydana gelmesi ne demektir? Buna iki yanıt verilir: Bir yanda determinizmin yanıtı: Fiziksel bir dünya görüşünde bir olay meydana gelir, çünkü bilinen bir yasaya göre bir nedenin sonucudur; bu yoruma göre insan özgür değildir. Olayın ikinci okunuşu: Bir olayı meydana getiren, onun gerçek nedeni benim; bunun kanıtı benim kendimi sorumlu tutmam, bilgince söylersek sorumluluk üstlenmem, yani kendimi edimlerimin yaratıcısı saymamdır; fa-

* "La Liberté et ses institutions". Paul Ricœur'ün 2002 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen kolokyumda yapmış olduğu konuşmanın metni.

kat bundan duyduğum kesinlik, ahlaki inanç niteliğindedir; böylece determinizm özellikle bilimsel olan bilmeye havale edilir, özgürlüğe duyulan inanç da etik'e bağlıdır ve onun bilgi tarzı inançtır, imandır. Sorunumuz şudur: Determinizmin özgürlük antinomisi özgürlüğün kendisiyle ilgili olarak söylenecek son söz müdür? Yoksa tez ile antitez arasındaki aralıkta hiçbir şey yok mudur? Özgürlüğe duyulan asıl anlamıyla ahlaki olan inancı askıda bırakmak mı gerekmektedir? Buraya dek söylediklerimizi izleyen tüm incelememiz, üstlenme kavramı ve bu kavramın bizi gönderdiği inanç türü çevresinde dönecektir. Şunu göstermek istiyorum ki, nesnel bilimsel bilme, deneyim kavramını tüketmez. Bu deneyim, kendi kendimizi dünyada varolan, eylemde bulunan ve eyleme maruz kalan bir varlığın tarzı olarak anladığımız anlamda Almancadaki *Erlebnis*'i çevirmek için canlı deneyim diyebileceğimiz bir deneyimdir. Üstlenme sorunu, bu varoluşsal sorun çerçevesinde eklemlenebilir. Bu araştırmamda, birçok ve değişik biçimlerde kullandığımız zaman kiplerini kendime rehber alacağım: *Yapabilirim* ve böylelikle tüm çözümlememiz de yapabilme (güç) kavramı çevresinde dönecek. Yapabilen insan kavramını tüm bu araştırmanın ana konusu olarak *Soi-même comme un autre* [*Bir Başkası Olarak İnsanın Kendisi*] içinde önermiştim.

İzleyeceğimiz yol şudur: Üstlenme kavramını, güçlerimizin –ve eklemek gerekir ki güçsüzlüklerimizin– aldığı yolda varacağı en son nokta olarak ortaya koyacağım. Fakat sözünü ettiğimiz yalnızca egemenlik değil, aynı zamanda egemenliğimizin aldatıcılığının tersini oluşturan edilginliğin öteki yüzüdür de.

Güç ve güçsüzlük deneyimlerimize ilişkin temel biçimlerin yönünde nereye kadar geriye gitmek gerekir? Bu yapıp etmenin biyolojik koşullarına dek geriye gitmek gerekecektir. O halde yola çıkmamız gereken nokta yalnızca bilimsel betimleme ve açıklama değil, canlı bedenin deneyimidir. Canlı beden olarak kendi bedenimin pratiğinde ve sınamasında acı çekme, haz duyma, algılama, kendimi hareket ettirme deneyimlerini yaşıyorum. Biyolojinin kendisi bu okumaya yabancı değildir. Yaşama özgü yasalılık, fiziksel gerçekliğe özgü olandan başka niteliktedir. Biyolojik düzen, bir canlının, ortamındaki davranış biçimi söz konusu olduğunda fiziksel düzenden ayrılır. Bu ilişki kaçınılmaz olarak kararsızdır. Yaşam kendisini, onda neyin deneme, neyin başarısızlık olduğunun bilinmediği bir serüven olarak sunar. Nedeni anlaşılabilir; yaşamsal değer gözlemlenebilir bir olgu değildir. Yaşama her zaman değer biçilir ve bu değer biçme her zaman görelidir. Fransız bilgi

kuramcısı Canguilhem ile onun önceli Kurt Goldstein'ın kategorilerini yeniden ele alacak olursak sağlık, zararları, tehlikeleri, işlev bozukluklarını vb... yönetmenin sınırlı yeteneği olarak kendisini sunar. Yaşamak, hayvan açısından bakıldığında bile –insan açısındansa tartışmasız biçimde– yalnızca büyümek, sürüp gitmek değil, yeni ortamların gerekliliklerinin karşısına yeni durumların dayattığı tepkiler ya da girişimler biçiminde çıkmaktır. Fiziksel bir makineden ayrı olarak canlı, ortamıyla diyalektik bir tartışma, bir hesaplaşma ilişkisi sürdürür. Canlı, ortamını anlamlı işaretlerin seçimi yoluyla tanımlayan varlık olarak davranır; ortamla ilişkisini durumları değerlendirme ve tanımlama yeteneğiyle yapılandırır. Bunun sonucunda, patolojik-olan yalnızca canlıyı belirler. Fizik yasası, aykırılığı kabul etmeyen bir kural iken, birey yaşam sayesinde tekil bir değişkenden fazla bir şey olabilir; bireysellik düzensizlik, sapma, anormallik olanağını içerir. Bu da, şu devasa olgunun bir sonucudur; her zaman yaşama değer biçilir ve bu değer biçme her zaman, çeşitli derecelerde tehlikeli olan bir duruma göredir.

Dünyayla tartışma halinde varlık olan canlıya ilişkin bu görüşe dayanarak güçlerin ve güçsüzlüklerin ölçeğine yaklaşabiliriz. Fakat hemen söyleyelim ki, biyolojik düzlemdeki canlı gibi pratik ve duygusal düzlemdeki canlıya da hem bilimsel türde bir bilmeyle dışarıdan hem de derin düşünme (*réflexion*) ve derin düşünmeye dayalı (*réflexive*) çözümleme ile içeriden yaklaşılabilir. Bu başlık altındaki tüm düşünme yolları, bu iki yaklaşımı tamamlayıcı ve artık antinomik olmayan biçimde doğru olarak birbirine eklemlemekten ibarettir. Bunları bir sözcükle özetleyeceğim. Dışsal bakış açısından betimleme: Analitik filozofların dedikleri gibi, şu ya da bu davranma ya da maruz kalma biçimini hangi betimlemeyle anlatıyoruz, öte yandan tanıklık etme, yapma ya da davranma gücünden ya da güçsüzlüğünden duyduğum güvenin ve kesinliğin türünü belirtir. Dışarıdan bilmeye, başka türlü betimleme olanağıyla kendisini ifade eden kuşku karşı gelirken, tanıklık etmeye de ancak güvensizliğe karşılık veren başka bir güven edimiyle ortadan kaldırılabilecek olan kuşku karşı gelir. Bu iki yaklaşımın destekleme tarzlarının aynı olmadığını da ekleyeceğim: Bilme açısından bu, Popper'in yanlışlama kavramına göre doğrulama (*confirmation*) ya da geçersiz kılmadır; tanıklık etme açısından da daha çok onamadan (*approbation*) söz edeceğiz. Kısaca: Sizin varolmanızı kabul ve teslim ediyorum, sizin gibi ve sizinle birlikte düşünüyorum ki yapabilirsiniz ve sizinle birlikte, yapamadığınıza üzülüyorum. O halde, güçlerin ve güçsüzlüklerin üzerinden geçerken bu ikili

okumayı yapacağız. Bu okumayı da betimleme tarafından dayatılmış bir geçiş olarak yürüteceğiz. Bunun ardından da dış dünyaya konmuş ve bize ait olduğu kabul edilmeden önce herkesin okumasına sunulmuş imlerden yola çıkarak edimlerimizin bir yeniden sahiplenilmesi gelecek.

İkili okumamıza sunulan ilk güç, konuşma, söyleme, söylemleme gücüdür. Eylemde bulunan ve eyleme maruz kalan insan ilkin konuşan bir varlıktır. Bu onun yalnızca fiziksel dünya ile değil, aynı zamanda canlı dünya ile de arasındaki temel farktır, üstün memelilerdeki eklemli dilin geleceğe ilişkin bize düşündürdükleri ne olursa olsun. Betimlenebilecek olan şeyler, çeşitlilikleri ve dağılımlarıyla dillerdir, onların birçok kod türünü –sesbilimsel, sözcükbilimsel, sözdizimsel, biçemsel– birbirine bağlayan yapılarıdır. Ayrıca bunlar, söylem için kurucu nitelikteki eklemleme birimleridir: Sözcük ve onun çokanlamlılığı, tümce ve ondaki anlam belirsizlikleri, metin ve ona ilişkin değişik anlamlandırmalar. Bunlar, şeyleri adlandırdığı, dünyayı betimlediği, kendisini ifade ettiği, bilgisini ilettiği söylem ediminde konuşan öznenin yeniden sahiplendiği yapılardır. Sahiplenme anı, nesnel anlamlandırılışı betimleme, anlama, yorumlama, sözceleme kurallarına uyan sözce geçişiyle belirlenir. Bu, alışılagelmiş dil felsefesinin ayırt etmekten zevk aldığı dil ya da söylem edimleri –saptamak, buyurmak, söz vermek, tehdit etmek, vb.– arasından sözceleyenin kendi hesabına yeniden üzerine aldığı bir ifadedir. Konuşan özne, sorumluluğunu taşıdığı sözde kendini bağlar. Dilin konuşan tarafından üstlenilmesinin herkes tarafından yaşanması, güç ve güçsüzlük terimleriyle anlatılır. Söyleme gücü, ama aynı zamanda söyleme güçlüğü, söylemenin önündeki engel de söz konusudur. Dil edinci (*compétence*) ile edimi (*performance*) arasında, herkesin kendi başına ya da topluluk içinde kendi sözüne ulaşmasının tüm engelleri yükselir. Dile tam anlamıyla egemen olma, yalnızca anlam belirsizliğine, kaypak olana ve yanlış anlaşılmaya bağlı zorluklarla değil, aynı zamanda kişisel engellerle de karşı karşıya gelir. Konuşabilmek zordur.

İkinci güç alanı, yapmak fiilinin altına yerleştirilebilir. Yapmak, yani dünyada değişiklikler yaratmak, yeni olaylar meydana getirmek. İnsan davranışı dışarıdan bakan bir bakış için dünyayla ilişki türleri olarak kendisini gösterir; bu öbür canlılarla ortak bir noktadır. İnsan davranışı, eylem sözcüğünün, bu davranışı niyetlere, güdülenmelere, başarı tasarılarına gönderme yapan betimlemelerin altına koymak için kullanılmasını haklı gösteren anlamlı niteliğiyle kendisini belli eder; bu göndermeler insan davranışını, onu çözülecek bir metin gibi ele almaya izin veren usa yatkın bir eylem haline

getirir. Dışarının bakışı, nedensellik kavramımızın farklı kullanımlarını, özellikle niyet, hareket ve tasarı arasındaki ilişkiyle eklemlemek isteyen bir girişimde doruk noktasına ulaşır. Eylemde bulunan özne bu eklemlemeyi sahiplenir. Bu açıdan Maine de Biran'ın çözümlemeleri yasa değerindedir: Çaba deneyimini, bir ilişki modeli olarak niyetin, bedensel hareketliliğin ve dünyadaki izin arasına yerleştirir. O halde dünya bir izinler, engeller, yollar, direnişler, dayanak noktaları sistemi olarak ortaya çıkar.

Eğer konuşmak zorsa, eylemde bulunmanın da çetin bir dünyayla karşı karşıya gelmek olduğu söylenmelidir. "Çetin" yüklemi dünyasal yüklemdir, varoluşsal yüklem olan "çaba"ya karşılık gelir. Fakat egemenliğimizin karşı karşıya geldiği güçlükler, kendimizin kendimizle ilişkisi olarak çaba göstermekle sınırlı değildir, ortak eylemin ve işbirliğinin tüm çeşitlerini de kapsar. Birlikte eylemde bulunmak, bir şey üzerinde eylemde bulunmaya eklenir; başkalarıyla eylemde bulunmak, dünya üzerinde eylemde bulunmak. O halde yeni bir güç biçimi ortaya çıkmaktadır: birşey üzerinde güç, kendi eylemimizin alıcıları olan ve ona maruz kalan başkaları üzerinde güç. Eylemde bulunan bir öznenin, eylem dünyasında buna maruz kalacak olanlar olarak başkalarının eylem gücünü ve yeteneğini kısıtlayabileceği, azaltabileceği, yok edebileceği tüm şiddet biçimleri, 'birşey üzerinde güç' düşüncesiyle özetlenen bu eylemde bulunma yeteneğine gelip eklenir. Eylemde bulunma dünyası, ortak dünya olarak zor bir dünyadır.

Üçüncü olarak, aynı zamanda anlatının kurduğu bir eylem tarzı olan şu dil tarzını değerlendireceğim. Anlatma gücünü (anlatabilmeyi) bir kenara bırakmamın nedeni yalnızca anlatının evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfı oluşturması değil, daha önce düşünülmemiş bir kendisiyle ilişkiye olanak vermesidir ki bununla kastettiğim zamansallıktır, dilin, eylemin, ama en başta yaşamın zamansallığıdır. Anlatıyı yapma gücü ilkin esas olarak anımsamanın kurduğu o temel gücün izini sürmektir. Anımsamak bir anlamda, akla-getirme dediğimiz bir zihinsel çaba biçimidir, daha da temel olarak bir toplanma, kendimizin ardından gelme, kısaca, öykülemeli kimlik diyebileceğimiz bu kimliği kendimize verme biçimidir. İnsan, der bir Alman atasözü, kendi tarihinin kurduğu şeydir. Başka bir deyişle, anlatı eylemin 'kim'ini söyler. Kendimizi anlatarak, kendimizi konuşan özne ve eylemde bulunan özne olarak anlıyoruz. Çünkü anlatma gücü, günlük dilin en basit kullanımlarından, kurmacanın ve tarihsel anlatının yüksek düzeydeki biçimlerine dek yayılan bir pratiktir. Anlatı yapmak olayları, durumları, niyet-

leri, rastlantıları, ama aynı zamanda anlatılan bir öykünün kahramanları olarak kişilikleri olay örgüsü biçiminde biraraya getirmektir.

Anlatı yapma yeteneği, anlatı, belleğin bildirici biçimini kurarken hem herkesin iç yaşamıyla hem de çeşitli biçimleriyle ortaklaşa yaşamla ilgilidir. Anlatı iletilebilir, paylaşılabilir ve içlerinde yer aldığımız farklı grupların, toplulukların ortak belleği diyebileceğimiz şeyin işlenmesine katkıda bulunabilir. Bu açıdan anlatının toplumsal kullanımının örnek bir biçimi, mahkeme kurumunun ve tarih pratiğinin özel bir biçimde kullandıkları tanıklıktır. Tanıklık da, dünyada meydana gelmiş olgular konusunda tanıklık etme olarak belleğe bağlıdır; tanık şunu söyleyendir: "Bana inanın ya da inanmayın, ben oradaydım, ve eğer bana inanmıyorsanız bir başkasına sorun". Tanıklığın kabul edilme, kaydedilme, korunma biçimi, üzerinde sözleşmelerin, ittifakların, antlaşmaların ve genel olarak ötekinin sözüne güvene dayanan tüm anlaşmaların yükseldiği güvene dayalı niteliği, ötekinin sözüne duyulan güven ilişkisini ortaya koyar. Anlatıyı yapma yeteneğine dışarıdan bakış, öyküleme yapılarıyla ilgili başlı başına bir bilime yol açmıştır; bu bilim anlatıyı, göstergebilim imparatorluğunun bir eyaleti olarak kayda geçirir; fakat özne, sözüyle bağlandığı ve ötekinin inanmasına sunduğu ant ediminde, anlatma yeteneğini kendisi için yeniden alır ve sahiplenir. Tanıklık eden yalnızca bir olayı aktarmaz, kendi güvenirliğini de riske atar. Şu zayıflıkları olduğu söylenen güçtür bu: Yalan söyleme, gizleme, aldatma yeteneği, fakat aynı zamanda, kendisini kimliklendirme ve anlama yolu üzerinde hem kavranılır hem de kabul edilebilir bir anlatının biçimini olayların akışına vermenin güçlüğü. Zordur bir yaşam anlatısının kuruluşu.

Şimdi üstlenme kavramına geliyorum. Bu kavram, bu ilk düşünceler dizisinin son durağı olacak, fakat Kant'ın determinizm ve özgürlük antinomisiyle birlikte araştırmamızın başlangıç noktasındaydı. Gerçekten de özgürlük savına ikna edici gücünü veren, öznenin kendi üstlenmesine duyulan inançtır, fakat Kant öznenin eylemde bulunma gücünün kendiliğindenliğini doğrulama yeteneğine duyulan inancı ya da imanı bilişsel bilmenin dışına koymuştu. Bu aynı zamanda, bu sözcükle belirtilen durumun üzerinde olması gereken dışarının bakışıdır. Üstlenme, ilkin toplumsal edim olarak dile getirilir. Birisi, dünyada görünür haldeki eylemini birisinin hesabına yazar. Üstlenme kavramını Hint-Avrupa dillerinin çoğunda ortak olan hesap ve hesaba yazma metaforundan yola çıkarak açıklamak istiyorum. Birinin edimini onun hesabına yazmak, ona edimin asıl gerçekleştiricisi olarak bunu yük-

lemektir. Bu hesaba yazma övme ve ayıplama, onama ve kınama, itham etme ve suçlama olanağıdır. Birinin hesabına yazılan şey yalnızca onun bir davranışında yatan niyeti değil, aynı zamanda zararlarla ilgili olarak sorumluluk taşıdığı sonuçların bütünüdür, bu yaptığını telafi etme yükümlülüğüdür; ağır suçlar söz konusu olduğunda, cezalandırılmaya elverişliliktir. Bir öznenin sahiplendiği, itiraf ettiği, hatta ileri sürdüğü şey, ötekinin ona üstlendirdiği şeydir. Birinci tekil kişide dile getirilen üstlenme kendisini sorumluluk yargısı olarak ifade eder. Göreceğimiz üç formül içinde eklemlenebilir. İlkin kendimi edimlerimin sorumlusu sayarım: Edimlerim benim işimdir ve ben onların asıl gerçekleştiricisiyim. Hesabı benden sorulabilir, bu hesabı üzerime alırım ve edimlerim bana yüklenebilir. Bu formülde, bana hesap sormaya yetkili bir makam karşısında hesap vermeye hazırım: Kendi kendine üstlenmenin karşılıklı ilişkisine, benden hesap soran ve benim karşısında hesap vermeye hazır olduğum bir başkasıyla ilişki eklenir. Üçüncü formül: Özel ya da kamusal kurumun doğru işlemesinden sorumluyum; bana bağlı olanların eyleminden sorumluyum. Sorumluluk, vekâlet yoluyla özellikle politik otorite ya da iktidar konumuna getirilmiş olan kişilerin sorumluluğuysa, bu üçüncü bileşen birinci plana geçer. O halde bana bağlı olanların eyleminden sorumluyum. Hesap soran makam önünde edimleri için onların yerine yanıt veririm. Bir şekilde çevrensel, yatay sorumluluk biçimlerine dikey, hiyerarşik sorumluluk eklenir.

Özgürlük kavramı işte bu üstlenme kavramı, üstlenme deneyimi üzerinde yeniden kurulabilir. O halde ön plana konması gereken, az çok keyfi bir seçim ya da tam tersine nedenlere boyun eğme fikrinden çok, eylemi gerçekleştiren bir kişinin eylemiyle ilişkisidir. Bu, eylemde bulunanın kendisini eylemi yapmış ve dünyadaki, insanların arasındaki eyleminin sonuçlarına yanıt vermeye hazır gören biri olarak adlandırdığı bir üzerine alma biçimidir.

Üstlenme kavramıyla ifade edilen bu gücün kendisi de kırılgan bir güçtür. Gerçekten de yalnızca, yasallığı tanımlayan ahlaki nitelikli yükümler ve toplumsal kurallar tarafından yapılandırılan normatif bir bağlamda kullanılır. Söylendiği gibi sorumluluk, normlara karşı olası bir saldırıya göre ve ötekine verilmiş zararlara göre devreye sokulur. Sorumlu öznenin üzerine aldıkları, temelde, betimlemesi iyi ve kötü, serbest ve yasak ayrımına dayanan ahlaki bir değer biçmeden ayrılamaz olan eylemlerdir. Hesap verdiklerim, hem nedensellik hem de geçerlilik niteliğiyle betimlenebilen eylemlerdir; bunlar yalnızca üzerime alabildiğim eylemler değil, aynı zamanda kendi

gözümde olduğu gibi ötekinin gözünde de haklı gösterebildiğim eylemlerdir. Sorumluluğa göre davranmanın güçlükleri, kendini koyan bir kendisi ile kendini dayatan bir yükümlülük arasındaki bu kırılgan birleşmeden kaynaklanır. Başka birşeye indirgenemeyen bu sentezin formülünü Kant, kendini var sayan bir kendisi ile ona dayatılan kural arasında çözümlenen otonomi olarak vermiştir. Güçlükler, otonom bir özne için kendisine dayanarak eylemlerinin değerlendirmesini ve haklılığını sağladığı simgesel bir düzene göre kendisini konumlandırmakta oluşan görevle özetlenebilir. Çünkü, tüm insanlar bir simgesel düzene girmeye, kendilerini orada kabul etmeye aynı derecede yatkın değildir: Düşüncede yönünü saptamak, Kant'ın dediği gibi, yönünü yalnızca bilgilerde değil, aynı zamanda ödevlerde, ahlaki, hukuki, toplumsal, politik yükümlülüklerde saptamaktır. Eğer özgürlük kendisinin efendisi ve tanığı olmak istiyorsa, görevi –güçler ölçeğindeki ilk yolumuza kurumların ölçeğinde ikinci bir yol ekliyoruz–, bizi çağıran etik bir dünyadaki özgür özne olarak yönünü saptama güçlüğünü katetmektir.

2. Özgürlüğün kurumlarının güzergâhı

Özgürlüğün gerçekleştirilmesi, onun basit bir kendini-anlama ediminde bilincine varılmasından ayrılamaz. Fakat özgürlük, dolaysız olarak kendisine sunulmuş değildir. Öznenin yeteneklerini yalnızca dünyadaki ve tarihteki kaydı üzerinden dolanarak tanımlayabilmesi ve tanıyabilmesi eylemin yasasıdır; buradaki dolanma, öznenin kendi özgürlüğünü tam da eyleminin metninde okuması anlamındadır. Bu artık dışarıdan bir dolanma değil, adına kurum dediğimiz tutarlılığı ve sürekliliği ona veren öznelerarasılık ve yapılar aracılığıyla dolanmadır. Özgürlük, kendisi, kendisi yoluyla ve kendisi-için olmak için kurulmalıdır. Başlarken söylediğimiz gibi bu ikinci yolda başvuracağımız filozof Kant'tan çok Hegel olacaktır. Fakat Kant'a karşı bir Hegel değil, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ve *Politika*'da zaten bulunan bir eylem felsefesi tasarısını Kant'ın ötesinde yeniden ele alan bir Hegel. Eski Yunanlılarda özgürlük sözcüğü ilkin politik kuruma uygulanır; kendi kendisini yöneten site özgürdür. Şimdi tamamıyla ahlaki bir kavram olan üstlenme kavramına katılması söz konusu olan, bu asıl yönetme yeteneğine ortak olmaktır. Burada özgürlüğün olumlu anlamını yeniden buluyoruz: Eğer olumsuz anlamında özgürlük, kısıtlanmış ya da engellenmiş olmamayı içeriyorsa, olumlu anlamında özgürlük, sitenin yönetimine katılmayı, sitenin, ulusun, devletin özgürlüğünü belirleyen egemenlik parçasını üzerine almayı

içerir. Kamusal tartışmaya ve karar vermeye katılmak, olumlu anlamda özgür olmaktır. Çünkü, ancak politik varlık olarak özgür olunabilir. Burada, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki ana savını, yani geniş anlamda hukukun, özgürlüğün gerçekleşmesinin zorunlu yolu olduğu savını benimsiyorum. Ahlak fenomenolojisi düzleminde tanımladığımız biçimiyle özgürlük hâlâ bir edinç olarak kalır, bunda, edimselleşmesinin göstergeleri eksiktir. Çünkü, bu özgürlük edinci, kurumların içinden geçerek, tarihsel kaydının edimselleşmesinde kendisini gösterir.

Hukuk Felsefesinin İlkeleri'nde yer alan toplumsal bağların aşama sırasına göre düzenlenişini çalışmamıza varsayım ve model olarak alabiliriz. Hegel'in sunduğu kurumsal şemayı kuşkusuz başka bir biçimde yeniden yazmak zorunda kalacağız; fakat onu izlemek eşsiz bir çalışma alanı ve bence, özgürlüğün destanını daha çağdaş sözcüklerle yeniden yazma girişimi bakımından en uygun koşulu oluşturur. Burada da bakış dışarıdan içeriye doğru hareket edebilir; fakat dışarısı artık dünyanın katılığı ile karşılaşan bir insan organizmasının basit fiziksel davranışı değil, bireysel özgürlük tasarılarının hesabı ile onların işbirliğini ve ortaklaşa eylem içinde sindirilmesini de sağlayan özel kurumların yapılanmış dokusudur.

O halde dışarının görüşü, benin başkasıyla bir tür ilişkisini yöneten kurumsal bir yapının görüşüdür. Hegel'e göre en zayıf –fakat yine de akılsal– toplumsal bağ, sözleşmede ifade edildiğini gördüğü soyut hukuk bağıdır. Sözleşme, bir iradenin başka bir iradeyle, sahip olunan ve devredilen bir şey aracılığıyla kurduğu ilişkidir. Sahip olmaktan sonraki anahtar an devir anı, bir şeyi başka bir şeyle değişme jestidir. Bir irade ve sahip olunan bir şey arasındaki bu gen biçimli ilişki, değiş-tokuşa dayanan tüm karşılıklı ilişki biçimlerine model olabilir. Sahip olma-tipi kesinlikle, diyelim ki toprağa ve ticaret mallarına maddi anlamda sahip olmadır; fakat daha geniş bir biçimde bu toplumsal bağ, varolmadan çok sahip olmanın üzerinde durur. Sahip olma düzleminde özgürlük değiş-tokuş ilişkisinde oluşur. Sonuç olarak özgürlük sorunsalı açısından bizi ilgilendiren, bu bağın öznel yüzü, hukuki anlamda kişinin kuruluşudur. Bu, benimkiyle seninki arasındaki ayrımda sahip olunan şey üzerindeki bir hakla ve birbirlerine uygun düşen değerlerin değiş-tokuşunda tanımlanır. Toplumsal bağ bu düzeyde zayıftır; fakat bu bağ ilkin kurulmamış, saklanmamış, korunmamışsa, daha üst sıradaki öteki bağlar sahip olma alanındaki ilk köklerini kaybetmiş olurlar. Bu ilk düzeyde kendisini tanımlayan yalnızca hukuk değil, aynı zamanda hukuku çiğneme,

hukuki yanlışlık ve çiğnemenin yaptırımı, yani cezadır da. Bu anlamda, sorumluluğa toplumsal olarak bağlanmaya ciddiyetini kazandıran, toplumların cezalandırma hakkıdır. Kuşkusuz bu da bizi soyut, sözleşmeyle eklemlenmiş bir sisteme korkuyla bağlayan zayıf bir duygudur. Soyut hukuka karşılık gelen hukuksal kişinin özgürlüğünün kendisi, seninkinden farklı olarak benimkinin keyfe bağlı kullanımında özetlenen zayıf bir tinsel özgürlüktür.

Teknolojik sistemin ve modern kapitalizmin şafağında Hegel, ekonomik değiş-tokuş ilişkileriyle tanımlanan toplumsal bağa apayrı bir yer vermiştir. Burjuva figürünü hem pazarın burjuva figürü, hem de kamusal alanın burjuva figürü olarak çizmiştir: Ona göre burjuva hem *homo economicus* hem de yurttaştı. Ekonomik dünya bugün Hegel'in görmediği boyutlara ulaşmıştır; ama bu dünya yine de Hegel'in ayrı tuttuğu asgari niteliği bize sunar: Sözleşmeler hukukunun ticari değiş-tokuş yoluyla somut olarak kullanılması ve sermaye, emek, değiş-tokuş, haberleşme, tüketim arasındaki karmaşık ilişkilerden doğan kullanım değerlerinin kullanılması. Kurumun bu orta düzeyini bugün, Michael Walzer'in *The Spheres of Justice* [*Adalet Alanları*] adlı yapıtında, ya da birçok topluluğa ait olduğumuzu betimlerken Fransız sosyologları Thévenot ve Boltanski'de gördüğümüz gibi bir alanlar çokluğu olarak betimliyoruz: Kendine özgü değerleri ve görkemleri olan, ada ya da üne dayanan siteyi, esinle dolu siteyi, sanatsal, müziksel, şiirsel, tiyatroya ait ve öteki yaratımların sitesini, modelleri sanayiye önderlik eden sanayi başarısının sitesini, ticaret sitesini vb. birbirinden ayırmamızı öneriyorlar. Egemenliğin kendisine birbirinden farklı modeller aradığı bu alanlar dağılması, bizi adaleti düşünmeye davet ediyor, bunu da "adalet alanları"nın birinde ya da ötekindeki bireysel edimlere uygulanmış açık ya da örtük haklı gösterme kurallarıyla yönetilen ve görkemden ayrılmış bir ekonominin figürlerine uygun olarak yapıyor. Özgürlüğümüz, yalnızca ait olduğumuz çevrelerde başarılı olma yeteneğimizi değil, aynı zamanda onların aralarındaki her engeli aşma, çevrelerimizi çoğaltma, onların kendiliğinden despotluklarından kurtulma yeteneğimizi de içerir. Bu bakımdan özgür insan, birçok dünyaya, birçok siteye, birçok edinç ve edim alanına ait olabilen insandır.

Politik alana ait olma, özgürlüğün kurumla en üst düzeyde bütünleşmesini gösterir. Bir anlamda bu, öteki alanların arasında bir alandır: Büyüklük ölçütleri ve doğrulama süreçleri, toplumsal işleyişin bütün öteki kuralları arasında yer alır. Fakat başka bir anlamda bu, ötekilerin arasında ve onlar gibi bir alan değildir; kapsayıcı bir alandır. Bugün bildiğimiz biçimiyle dev-

let, yani ulus-devlet, özgürlüğün ortaya konduğu, gerçekleştirildiği dikkate değer bir yerdir. Burada devlet, özellikle yurttaşlık bağının iç tehditlerinin en şüpheli durumlarında ya da kolektif düzeyde yaşam ile ölüm ilişkisini tehlikeye sokan dış tehdit durumunda tarihsel bir topluluğa kararlar alma yeteneğini veren kurum olarak ortaya çıkar. Max Weber ile birlikte devleti, yasal şiddet tekelini elinde tutan makam olarak tanımlayabiliriz. Fakat böylece yalnızca, politik topluluğun bağrındaki buyurma ve itaat etme arasındaki ilişkiyi belirten erk bileşenini tanımlamış olduk. Şiddet sözcüğüne yasal yüklemini ekleyerek, politik paradoks, yani egemenlik ve akılsallığın birleşimi diyebileceğimiz şeyin öteki yüzünü aydınlatırız. Hegel'in kuramını yaptığı devlet bir hukuk devletidir. Ona özgü olan akılsallık, yazılı olsun ya da olmasın anayasada, yani ulus ölçeğindeki güçlerin kalıcı örgütlenmesinde kendisini ifade eder. Modern devletin demokratikleşme derecesinin ölçüsü, işlevi devletin kararlarının anayasaya uygunluğunu denetlemek olan karşıgüçleri yerleştirmesindedir. En azından Fransız Devrimi ve ondan türeyen biçimlerle belirgin olan Batı Avrupa geleneğinde, egemenliği nihai olarak elinde tutan halktır, fakat söylendiği gibi bu halk, pek çok bakımdan, bulunamayan bir şeydir. Onun egemenliği yalnızca, seçime bağlı ve temsili demokrasiyle kendisini ifade eden, art arda gelen yetkililerle kendini ifade eder. Doğrusunu söylemek gerekirse, modern demokratik devletler özgür seçim sorununu çözmüş olsalar da, her yurttaşı elinde tutan egemenliğin bu parçasının asıl ifade biçimi olan temsiliyet sorununu çözememişlerdir. Politika düzeyinde özgürlüğü oluşturan, yurttaşların gücü ile devletin gücü arasındaki bu eklemlenmedir. Şimdi, içeriden algılandığında, politik düzleme eklemlenen özgürlük duygusunun ne olduğu sorulacak olursa, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin aşamalı şemasına, bence, Hegel'in Jena dönemine giden başka bir kavramı uygulanabilir: Tanınma kavramı.

İçeriden bakıldığında denebilir ki, yapısını belirttiğimiz kurumsal yol, bir tanınma yoludur. Bu anlamda özgürlüğün ancak tanındığında gerçekleştiği, ya da gerçekleşme yolunda olduğu söylenebilir. Tanınma sözcüğünde, düşünmemize başlarken gelen bir kavramı yeniden buluyoruz: Onama kavramıyla bir çift içine koyduğumuz tanıklık etme kavramı. Özgürlük kendi kendisine tanıklık eder, fakat bu tanıklık etme ancak başkasının onamasıyla karşılaştığında, teşvik edildiğinde, hatta yaratıldığında güven altına alınmış olur. Bu, burada önerilen kurumsal yol boyunca ilerleyen tanınmanın temel bir talebidir. Özgürlük ilk kez olarak, sözleşme yapabilen, ant içebilen ve

söz alabilen hukuki kişiye tanınır. Ayrıca, adalet fikrinin anlattıklarının altına konan birçok ait-olma alanlarının üyesi ve ilgilisi olarak kişi, yalnızca her alanda büyük-olma isteğiyle değil, aynı zamanda bir alandan ötekine geçme yeteneğiyle, her alanın kapalılığından ve sınırlamasından bir bir kaçma yeteneğiyle de tanınmayı talep eder. Özgürlüğün öznesi de, özgürlüğün kurumları düzleminde olanaklı olduğu ölçüde yurttaş olarak tanınır. O halde burada 'tanınır', hem tekil olarak ayırdedilme, hem de tartışmaya katılabilme ve kendi egemenlik payını bütünüyle üzerine alabilme demektir. Bununla politik kurumun bağrında, tanınma talebinin yerine getirildiği ya da tüketildiği söylenmiş olmamaktadır.

Bu bakımdan, Hegel'in yapıtının *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ne ayrılmış olan sonu aydınlatıcıdır. Tanınma talebi, *Ansiklopedi*'nin nesnel tinin felsefesi dediği şeye kapanmadan, kurumsal şemanın kendisini aştığı ve *nous*'un tayin edilemez ve yepyeni biçimlerini benimsediği öteki düzeylerde sürer. *Ansiklopedi*'nin sanat, din ve felsefe üçlemesini anımsatarak sona erdiğini anımsayacaksınız. Bunlar, tanınma talebinin yerine getirildiği yerler olarak yorumlanabilir. Ulus-devlet düzeyi aşılmıştır, fakat bu, uygun tarihsel biçimlerini bulamamış bir evrenselliğin tamamlanmamış figürlerinin yararına olmuştur. Mutlak tinin üç makamından yalnızca din, tanınma kavramının hâlâ bir anlam taşıdığı tanımlanabilir biçimler sunar. Fakat bu bağın geçerliği, gücü ve hakikati, dinsel toplulukların gücün (*force*) vahiy yoluyla gelmiş bir sözün kuvvetine (*puissance*) bırakıldığı hiperpolitik bir bağ ile örülmüş olmaları oranında büyüktür. O halde felsefe, özgürlüğün kurumlarının tamamlanmamış dizisinin dizini haline gelir.

Öyleyse tanınma talebinin tüketilebilip tüketilemeyeceği bir soru olarak ortaya çıkar. Sonsuz bir taleple mi karşılaşıyoruz acaba: Ne zaman tam olarak tanınıyoruz? Belirsize açılan bu inanca hâlâ hangi makam yanıt verebilecektir? Bilgelik belki de öyleyse bu talebi talep halinde bırakmak ve "ortak varlık" düzeyinde bizim kurumlarımızın art arda gelen örneklerinde ortak iyinin alçakgönüllü ve ölçülü bir idesine karşılık olacak şeyi aramaktır; ortak iyi burada bizim tanınma talebimizin kararlı bir biçimde sonlu çevreni olarak anlaşılmaktadır. Ortak iyinin tasarısında özgürlüğün kendi kendine tanıklık etmesi, öteki tarafından onanması ve kurumsal gerçekleşmesi birbirine eklemlenecektir.

Fransızcadan çeviren: Ömer B. Albayrak



Philippe Piabux, Paul Ricœur, Ahmet Soysal,
Fransız Kültür Merkezi'ndeki bir oturum sırasında, 1999.

Paul Ricœur'ün Yaklaşımıyla Babil Kulesi'nden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi

AYŞE ECE

Yorumbilimci ve felsefeci Paul Ricœur *Sur la traduction*[1] adlı yapıtında çeviri eylemini ele alır. Çeviri eyleminin sorunlarını dillerin çoğulluğu ve çeşitliliği, çeviri görevi, çevrilemezlik ve "kusursuz dil" arayışı, çeviri yapma arzusu, anımsama işi ve yas işi, dillerin konukseverliği, çevirmenin yolculuğu, eşdeğerlik ilişkisi, yabancı'nın ve öteki'nin deneyimi kavramlarını kullanarak yorumbilime özgü bir *kazı* anlayışıyla tartışır.[2] Çeviri eylemini bu kavramlar çerçevesinde okuyup yorumlarken Antoine Berman, Franz Rosenzweig, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, George Steiner, Umberto Eco ile Hölderlin'in çeviri üzerine geliştirdikleri kuramsal yaklaşımlara değinir.

Dillerin çoğulluğu ve çeşitliliği – çeviri görevi

Paul Ricœur, dillerin çoğalmasını ve çeviri eyleminin doğuşunu anlatan Babil Söylencesi'ni coğrafi bağlamda "yayılma", iletişim bağlamındaysa "karmaşa" anlamında ele alır.[3] Farklı dilleri konuşmaya başlayan insanlar Babil Kulesi'ni inşa etmekten vazgeçip dünyanın farklı yerlerine yayılma sürecinde birbirleriyle iletişim kurarken *karmaşa* yaşadılar. Ülküsel geçmişe geri dönüp yitip gitmiş, cennete özgü, tüm insanların konuştuğu o *tek dil*e kavuşmak söz konusu olamayacağına göre "yayılma" ve "karmaşa" geri dönüşü mümkün

olmayan bir "dilsel felaket"e işaret eder. "Dilsel felaket" olarak görülen bu durum, aslında dillerin *çoğulluğu*ndan ve *çeşitliliği*nden ibarettir.

"Babil-sonrası" olarak adlandırılan dönemde Ricœur insanların farklı diller konuşmaya başladıklarını, böylece de çevirinin doğduğunu belirtir. Diller, çoğalırken birbirlerinden de farklılaşmışlardır. Dillerin *çeşitlilik* kazanması, insanların çok eski tarihlerden başlayarak her zaman çeviri yaptığı gerçeğini de anımsatmaktadır. Günümüzün profesyonel sözlü ve yazılı çevirmenlerinden önce, gezginler, tüccarlar, elçiler, casuslardan oluşan kalabalık bir çevirmen ordusu vardı. Bu durum, yeryüzünde her zaman *ikidilli* ya da *çokdilli* insanların var olduğunu gösterir. Çevirinin başlangıcını anlatan söylenceden yola çıkan Ricœur insan ve dil ilişkisiyle ilgili şu önemli saptamayı yapar: "İnsanlar farklı diller konuşurlar, ama anadillerinden başka dilleri de öğrenebilirler".[4] Çeviri etkinliğinin gerçekleşmesi için bu saptamada dile getirilen iki durumun geçerli olması gerekir: farklı dillerin yeryüzünde var olması ve insanların anadillerinden başka dilleri öğrenme becerisine sahip olması. Birbirleri arasında çeviri yapılabilecek diller öncelikle var olmalı, sonra da kimi insanlar farklı diller öğrenip çeviri yapmalılar.

Çeviri etkinliğinin başlamasıyla insanlık için "çeviri görevi" olarak adlandırılan yeni bir görev de doğmuştur. Ricœur "çeviri görevi"ni, acı veren bir zorunluluk olarak değil de, insanların eylemlerinin devam etmesi için yerine getirilen bir görev olarak ele alır.[5] "Babil-sonrası dönem"de çevirmenler görevlerini yerine getirmeye başlamış, böylece de insanlar birbirleriyle iletişim kurabilmiş ve kule inşa ederken olduğu gibi birlikte eylemler gerçekleştirebilmişlerdir.

Çevrilemezlik ve "kusursuz dil" arayışı

İnsanların farklı dilleri konuşması, ancak başka dilleri de öğrenebilmesi Ricœur'e göre ikili bir seçenek oluşturmuştur: Dillerin çeşitliliği öyle bir benzeşmezlik yaratmıştır ki çeviri kuramsal olarak olanaksız bir eylem olmuştur (çünkü diller *önsel olarak* birbirlerine *çevrilemez*ler) ya da çevirinin gerçekleştiriliyor olması onu mümkün kılan ortak bir temelin varlığını kanıtlamıştır (bu durumda da bu ortak temeli bulmak gerekir, söz konusu temeli bulmanın yolu *ilk* dili arayıp onu tekrar inşa ederek *evrensel* dil haline getirmekten geçer). Ricœur'ün incelediği bu ikili seçenek, *çevrilemezlik* ile *çevrilebilirlik* kavramları bağlamında çeviri üzerine kuramsal tartışmalarda farklı açılardan ele alınmıştır. Sözgelimi, Walter Benjamin "Çevirmenin Görevi" başlıklı makale-

sinde çevirinin tanımını yaparken "çevrilebilirlik" kavramına başvurur: "Bir biçimdir çeviri. Çeviriyi bir biçim olarak kavrayabilmek için yapılması gereken şey ise özgün metne geri dönmektir. Çünkü çeviriyi yöneten yasa, özgün yapıtın çevrilebilirliğinde yatar".[6] Roman Jakobson ise "Çevirinin Dilbilimsel Özellikleri" başlıklı makalesinde şiirin "çevrilemezliği"ne değinir: "Sözcük oyunu, ya da, bana daha kesin görünen ve daha çok uzmanlara özgü bir terim kullanacak olursak, ses benzeşmesi şiir sanatına egemendir; bu egemenlik mutlak ya da sınırlı olsun, şiir, tanımı gereği çevrilemezdir".[7]

Çeviri üzerine kuramsal yazılarda bir ikilem olarak ele alınan çevrilebilirlik/çevrilemezlik tartışmalarına rağmen çevirinin yüzyıllardır yapılageldiği bilinen bir gerçektir. Bir başka deyişle, kimi kuramsal tartışmalarda bu ikilem varlığını korumakta, ancak çeviri etkinliği de hiç hızını kesmeden kültür yaşamının ayrılmaz bir parçası olmaya devam etmektedir. Bu durum Paul Ricœur'ün çeviriyle ilgili şu tezi ileri sürmesine neden olmuştur: "kuramsal olarak anlaşılamaz, ancak gerçekte uygulanabilir [bir eylem]".[8] Çeviri uygulaması, aslında sürekli kuramını aramaktadır. Ricœur'ün çeviri eylemini yorumlarken sık sık görüşlerine değindiği Fransız çeviri kuramcısı Antoine Berman da çeviri alanındaki kuram ile uygulama ikilisini farklı bir bakış açısıyla ele alır. Berman, kuram ile uygulamanın birbirlerini tamamlama, birbirlerinden önce gelme, birbirlerinden ayrılma gibi sorunlarını ele almak yerine bu ikili arasındaki ilişkileri *düşünme* ile *deneyim* kavramları çerçevesinde inceler.[9] Berman'ın yaklaşımında çeviriyle ilgili kuramsal çalışmalar çeviri deneyimi üzerine düşünmekle başlar "çünkü deneyim kendi kendini kavramak ve tam anlamıyla 'deneyim' haline gelmek için *kendi üstüne döndüğünde* düşünme durumuna gelir".[10]

Kuramını arayan uygulama ya da düşünceyle kendini kavrayan deneyim ikilileriyle ilgili tartışmaların izinden giderek yukarıda sözünü ettiğimiz dillerin benzeşmezliğini ve çevirinin olanaklılığını içeren ikileme dönebiliriz. Dillerin benzeşmezliğinin sonucu olan *çevrilemezlik* ile ilgili Ricœur ilgi çekici bir sonuca varır: çeviri kuramsal olarak olanaksızdır ve ikidilli insanlar da olsa olsa şizofrenler arasından çıkarlar.[11] Çevirinin dillerin çeşitliliğinden ve benzeşmezliğinden kaynaklanan "kuramsal" olanaksızlığına rağmen yüzyıllardır yapılması, bir başka deyişle var olmasıysa şu sonucu yaratır: Dillerin çeşitliliğinin altında gizli yapılar vardır ve bu yapılar aranması gereken kaybolmuş bir *ilk* dilin izlerini taşıyabilecekleri gibi yeniden inşa etmemiz gereken *evrensel* yapılar olarak da karşımıza çıkabilirler.

Ricœur, Walter Benjamin'in "Çevirmenin Görevi" başlıklı makalesini "kaybolmuş ilk dil"in arayışı üzerine kurduğunu belirtir.[12] Benjamin'e göre çevirinin görevi "salt dilin çekirdeğini olgunlaştırmak"tır.[13] "Kaybolmuş *ilk* dil" olarak da yorumlanabilen bu "salt dil", "yoğun biçimde çeviriler içersinde gizlidir". Çevirmenler, kendi dillerini dönüştürerek, o dillerde var olan "engeller"i yıkarak "salt dil"e ulaşmak için çaba harcarlar. Mallarmé'nin de "üst-dil" olarak nitelediği bu "salt dil"e çeviri eyleminin aracılığıyla ulaşıldığında insanlar "gerçeği bir çırpıda oluşturabilecek" duruma geleceklerdir. Bu bakış açısına göre var olan gerçekliği dile getirmeyi dillerin çokluğu engellemektedir, bu duruma son verecek ve gerçekliği betimleyecek "salt dil"in özlemini insanlar yüzyıllardır duymaktadır.

Birbirinden farklı diller arasında çeviri yapılıyor olması, dillerin taşıdığı "ilk dil"in izlerinin yanı sıra tüm diller için geçerli olan "evrensel yapılar"ın da varlığını anımsatır. Ricœur "ilk dil" düşüncesinin yansımalarını yukarıda sözünü ettiğimiz Benjamin'in "Çevirmenin Görevi" başlıklı makalesinde, "evrensel yapılar"ın yansımalarını ise Umberto Eco'nun *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europa* adlı kitabında arar.[14] Farklı diller arasındaki çeviri eyleminin özelliklerini "Çeviri" başlıklı bir alt bölümde inceleyen Eco, diller arasındaki farklılıklardan çevrilemezliğe uzanan çok sayıda engele rağmen "bir dilden bir dile çeviri yapmak her zaman olasıdır" sözleriyle çevirinin yüzyıllardır yapıldığı gerçeğinin altını çizer.[15]

Çeviri yapma arzusu

Paul Ricœur, "çeviri görevi"nden söz ederken Antoine Berman'ın *L'épreuve de l'étranger* adlı kitabında açıkladığı *çeviri yapma arzusu*ndan yola çıkar. Berman, *çeviri yapma arzusu*nun temelinde anadile meydan okumanın var olduğunu ileri sürer.[16] Çeviri yapma arzusu, anadilden ontolojik olarak *üstün* olan başka bir dilin varlığını açığa çıkarır. Berman, her çevirmenin ilk çeviri deneyimlerinde yabancı yapıtın içerdiği zenginliğin karşısında kendi dilinin yetersizliğinden yakındığını anımsatır. İşte bu ilk deneyimler de dillerin farklılığını, anadil ile öteki diller arasındaki *hiyerarşi*yi görünür kılar. Bu hiyerarşinin farkına varan çevirmenler, çeviri yapma arzularıyla kendi dillerini geliştirir, dönüştürür ve zenginleştirirler. Ricœur, çeviri yapma arzusunun çevirmenleri kendi dillerinin ufuklarını genişletmeye, böylece de dillerini keşfetmeye, bu dillerin gizli kalmış yapılarını ortaya çıkarmaya yönelttiğini belirtir.[17] Ricœur'ün yaklaşımında Babil Kulesi'nin yıkılmasının

insanlık için olumlu sonuçlar doğurması gibi, çeviri yapma arzusu da diller için olumlu sonuçlar doğurmuş, onların yabancı kültürlerle etkileşime girip gelişmesini sağlamıştır.

Ricœur, çeviri yapma arzusuyla başlayan çeviri eyleminin içerdiği "büyük güçlükler" ve "küçük mutluluklar" üzerine düşünürken Berman'ın ilk kitabına verdiği adın önemine dikkat çeker.[18] Çeviri eyleminin içerdiği tüm "güçlükler"i bu kitabın adındaki "épreuve" sözcüğünün var olan iki anlamıyla ("katlanılan zahmet" ile "deneme süresi") özetlediğini belirtir. Berman çeviri eyleminin amacını, yazı aracılığıyla Öteki ile bir ilişki kurmak, Yabancı ile görüşerek Kendi'ni değiştirmek olarak görür.[19] Bu bağlamda çeviri, hem türlü "güçlükler"le karşılaşıp çeşitli "zahmetler"e katlanarak Yabancı'yı kendi dilimize ve kültürümüze taşıma eylemine, hem de Yabancı'nın taşındığı bu yeni kültürde yaşadığı deneyime, geçirdiği "deneme süresi"ne işaret eder.

Anımsama işi ve yas işi – dillerin konukseverliği

Çeviriyi "yabancı"nın çeşitli güçlüklerle taşındığı yeni kültürde bir deneyim yaşaması olarak ele alan Ricœur, Walter Benjamin'in sözünü ettiği "çevirmenin görevi"ni Freud'un "iş" sözcüğüne yüklediği iki anlamla ("anımsama işi" ve "yas işi") karşılaştırmayı önerir.[20] Çeviride de "anımsama" eyleminde olduğu gibi bir kurtarma işi söz konusudur, aynı zamanda da "yas" tutma eyleminde olduğu gibi bazı öğelerin yitirilmesinden üzüntü duyulması kaçınılmazdır. Belleğin geçmişte yaşanmış kimi deneyimleri anımsaması, onları "yüzey"e çıkarması, orada tutması gibi, çeviri eylemi de başka dillere taşınmadığı durumda kendi dilinde ve kültüründe yaşamak zorunda kalacak bir özgün metne Benjamin'in ifadesiyle "sonraki yaşam"ını armağan eder.[21] Çeviri metin taşındığı yeni dil ve kültür ortamında okurların yorumlama etkinlikleriyle yeni bir yaşam kazanır. Freud'un kullandığı "yas işi" terimiyse çeviri bağlamında özgün metnin *olduğu gibi* başka bir dile ve kültüre taşınmasının olası olmadığını, kesinlikle kimi "kayıp"ların yaşanacağını düşündürerek bu kayıplar ardından "yas" tutulabileceğini anımsatır.

Ricœur "anımsama" ve "yas" işlerinin çeviri eyleminde nasıl gerçekleştiği üzerine düşünürken şu soruyu yöneltir: "Kurtarılan nedir? Yitirilen nedir? Berman'ın kitabının adındaki 'yabancı' teriminin sorduğu soru budur".[22] "Kurtarılan"ın, başka bir kültürde yeni bir yaşama kavuşan "yabancı"nın kendisi için ("yabancı" çevrilmediği takdirde kendi kültürünün sınırlarını aşamaz), "yitirilen"in de yeni yaşama kavuşmak için geçirdiği "çeviri" işlemi

sonucunda "yabancı"ya ait kimi yok olan öğeler için kullanıldığı varsayımını geliştirebiliriz. Bu varsayımdan hareketle kurtarılanın da kayıplara uğrayanın da "yabancı"nın kendisi olduğunu düşünebiliriz. Berman'ın kitabının adında geçen "yabancı" terimi, yalnızca özgün metne değil, metnin yazarına, diline ve ait olduğu kültüre de gönderme yapar; çünkü başka bir kültürdeki "yeni" deneyimi yalnızca özgün metin değil, aynı zamanda o metnin yazarı, dili ve içinde üretildiği kültür de yaşar.

Ricœur, Berman'la benzer bir tutum benimseyerek "yabancı" ile onun ulaşacağı "yeni okur" arasındaki ilişkiyi kuran çevirmenin karşılaştığı güçlüklerden söz ederken Franz Rosenzweig ile Friedrich Schleiermacher'in çevirmenin çeviri sürecinde yaşadığı ikilemle ilgili görüşlerine değinir. Öncelikle Rosenzweig'ın çevirmenin hem özgün metnin yazarına, hem de çeviri metnin okuruna hizmet ederek bir ikilem yaşadığı görüşünü ele alır. Ricœur'e göre bu ikilem çevirmen için benzeri olmayan bir sorunsal doğurur: Yabancı'ya (yazara) verilmiş "sadakat" sözü ve sürekli duyulan "ihanet" kuşkusu. Bu sorunsalı Friedrich Schleiermacher "okuru yazara götürmek" ile "yazarı okura götürmek" eylemlerinden oluşan bir ikilem olarak ele alır. Çevirmen, çeviri sürecinde sürekli bu ikilemi yaşar. Ricœur, bu süreçten söz ederken psikanalizde kullanılan "direnme" terimini hem varış dili, hem de kalkış dili için kullanır. Varış dili, "yabancı"yı içine almak istemez, ona "direniş" gösterir. Kalkış dili de kendi dünyasında üretilmiş bir metnin başka bir dile çevrilmesine izin vermek istemez. Çevirmen, özellikle kalkış dilinin gösterdiği "direniş"le çeviri sürecinin her aşamasında karşılaşır. Aslında çeviri süreci başlamadan da bu direniş Ricœur'e göre "çevrilemezlik" düşüncesinde varlığını gösterir. Bu düşüncenin temelinde özgün metnin çevrildiği anda "özgünlüğünü" yitireceğini, artık "özgün" bir metin olmayacağını ve yalnızca "çeviri metin" olduğu, "özgün metin" olamadığı için de "hatalı" görüleceğini savunan görüşler vardır. Bu durumda çeviri metin, yalnızca "çeviri metin" olduğu için "kötü çeviri" olmaya yazgılıdır. Ricœur, çevirmenin bu görüşlerin yol açtığı "sıkıntı"yla çeviri sürecine başladığını belirtir. Çevirmen, süreç boyunca özgün metinle mücadele eder; metindeki "çevrilemez" olarak görülen bölümler çeviri eylemini bir "dram"a dönüştürürken, "iyi çeviri" yapma arzusunu da bir "iddia"dan farksız kılar.[23] Ricœur, çevirmeni çeviriyle ilgili görüşlerden kaynaklanan "sıkıntı"yla başladığı çeviri sürecinden bu sürecin tamamlanmasıyla hissettiği "memnuniyetsizlik"e kadar izler. Çevirmenin yaşadığı bu sancılı süreçten söz ederken Berman'ın çevirmenin iki yönlü, karmaşık bir amaç için mücadele ettiğini vurgu-

layan görüşlerine değinir. Berman çeviri süreci boyunca çevirmenin bir yandan anadilini yabancı öğelere açmaya, bir yandan da yabancı dili anadiline taşınacak hale getirmeye çabaladığını vurgular.[24]

"Yas işi"nin başladığı nokta çeviri eylemi bağlamında, çeviri sürecinin sonuçlandığı noktadır. Ricœur "yas işi"ni şöyle açıklar: "kusursuz çeviri idealinden vazgeçmek". İki efendiye (özgün metnin yazarı ile çeviri metnin okurları) hizmet etmenin yarattığı ikilemden kaynaklanan "sıkıntı"yı ancak bu yas duygusu biraz hafifletebilir. Kusursuz çeviri rüyasını görenler, özgün metnin başka bir kültürde herhangi bir kayba uğramadan yaşadığını düşünürler. Böyle bir durumun olası olmadığını kabullenmek, "kendi"ne ait olan ile "yabancı"ya ait olan arasındaki "aşılamaz fark"ın varlığını görmeyi gerektirir. Bu fark nedeniyle kusursuz çeviri rüyası hiçbir zaman gerçekleşemez. Ricœur'e göre çevirinin yarattığı "mutluluk"la karşılaşmak için öncelikle kusursuz çevirinin olası olmadığını kabullenmeli, onun "yas"ını tutmalıyız. "Kendi" ile "yabancı" arasındaki ayrımın giderilemez olduğunu gören çevirmen, çeviri eyleminin yarattığı "mutluluk" duygusunu "dillerin konukseverliği"nde bulabilir. Ricœur "dillerin konukseverliği"ni şöyle tanımlar: "öteki"nin dilinde var olmanın getirdiği hazzın, kendi evinde "yabancı"nın sözünü konuk etmenin hazzıyla dengelenmesi.[25] Bir dil dünyası kendisi içinde üretilmiş metinlerin başka dillere çevrilerek o dillerde var olmalarıyla bir haz yaşar, aynı zamanda da başka dil dünyalarında üretilmiş metinlerin kendi diline çevirilerini kendi dil dünyasında konuk ederek de başka tür bir haz yaşar. Böylece çeviride yitirilenler için tutulan yas, çevirinin getirdiği mutlulukla dengelenmiş olur.

*Çeviri yapma arzusu*na kapılmış çevirmenler, *dillerin konukseverliği*nin verdiği hazza ulaşmaya çabalarken anadillerinin sınırlarını da genişletirler. Anadillerinde var olduğu unutulmuş kimi kullanım biçimlerini canlandırırken aslında bu dilleri öğrenme sürecini de yaşarlar. Ricœur, çevirmenlerin kendi dillerini yeniden keşfetme ve öğrenme süreçlerinden söz ederken Hölderlin'in "kendimize ait olanın da yabancıya ait olan gibi öğrenilmesi" gerektiğini belirten görüşüne değinir. Ricœur'e göre önemli olan, dillerin "kusur"larını değil, nasıl işlediklerini öğrenmektir. Çevirmenler, çeviri sürecinde kalkış metnini anadillerinde yeniden oluşturmaya çalışırken anadillerinin işleme biçimleri üzerine düşünürler ve o dillerin gizli kalmış zenginliklerini varış metinlerinde sergilerler. Böylece de anadillerinin sınırlarını genişletmiş olurlar.

Çevirmenin yolculuğu

Ricœur diller arası farklılıklar üzerine çalışırken, Ferdinand de Saussure'ün görüşlerinden yola çıkarak sözcükler arasındaki farklılıkların, Émile Benveniste'i izleyerek tümceler arasındaki farklılıkların, alımlama estetiği kuramcılarının görüşlerini izleyerek de metinler arasındaki farklılıkların ele alınabileceğini belirtir. Sözcüklerin tümceleri, tümcelerin metinleri oluşturması gibi metinler de tek başlarına var olmazlar, farklı dünya görüşlerinin ifade edildiği kültür dizgelerinin birer parçası olarak ele alınırlar. Ricœur çeviri sürecinde farklı kültürler arasında bir yolculuğa çıkan çevirmenin görevinin ilk aşamasının bu kültür dizgelerini öğrenmek olduğunu açıklar. Çevirmen, işe sözcüklerle başlamaz; bir kültürün *ruhu*nu açığa çıkaran geniş kapsamlı okumalar yapar, sonra metne iner ve metinden sözcüklere ulaşır. Çevirmenin kalkış metnine zihnindeki iki kültüre (varış ve kalkış kültürleri) ait birikimle yaklaştığı düşüncesiyle hareket eden Ricœur'e göre çevirmenin yolculuğu kültür dizgesiyle başlar, metinden tümceye, tümceden sözcüğe uzanır.

Çevirmenin iki dil arasındaki yolculuğunu nasıl gerçekleştirdiği sorusunu da Ricœur, çeviri eyleminin üzerinde düşünülmesi gereken "sorun"larından biri olarak ele alır. Ricœur çevirmenin bu yolculuğu "nasıl" yaptığını merak eder; çünkü çevirmek bir "yapma" eylemini içerir ve bu eylem sırasında çevirmen bir "engel"i aşar. Bir dilden ötekine çeviri yapmanın ilkece olası olmadığı düşüncesinin oluşturduğu engeldir burada söz konusu olan. Kuramsal olarak çeviri yapmak olası değildir, ancak uygulamada bu "yapma" eylemi yüzyıllardır varlığını korumaktadır. Çevirmenin aştığı engel, kuramcıların ısrarla vurguladıkları *çevrilemezlik* engelidir.

Eşdeğerlik ilişkisi

Her dilin kendi içinde var olan o açıklanamayan "giz", paylaşılamayan "sır", ifade edilemeyen "düşünce", karşımıza çıkan ilk *çevrilemez* öğedir. İki dil arasındaki çeviri eylemi söz konusu olduğunda ise farklı dünya görüşlerinin biçimlendirdiği farklı kültür dizgelerinde üretilmiş metinlerin *çevrilemez* öğelerle dolu olduğu görülür. Çevirmen bu öğeleri tüm *çevrilemezlik*lerine rağmen varış metnine taşıyarak çeviri eylemini gerçekleştirir. Varış metinlerinde çevirmenin kullandığı öğeler, kalkış metnindeki öğelerin *eşdeğer*leridir. Ricœur, kalkış ile varış metni arasındaki "eşdeğerlik ilişkisi"nin, çeviri sürecinde kurulduğunu belirtir. Çevirmen, çeviri eylemi sırasında kalkış ile varış metni arasında önceden belirlenemeyecek bir eşdeğerlik ilişkisi kurar.

Ricœur bu noktada değişmez bir kimliği olmayan bir "eşdeğerlik"ten söz eder. Çevirmen, çeviri eylemi sırasında bu "eşdeğerlik ilişkisi"ni kurmak için araştırma yapar. Kalkış metni ile varış metni arasında çalışarak oluşturduğu bir "eşdeğerlik ilişki"si kurar. Bir çeviriyi eleştirmenin yolu da, çevirmenin kurduğu "eşdeğerlik ilişkisi"nden farklı bir ilişkinin kurulabileceğini ileri sürmekten geçer.

Kimi çevirmenler, kalkış metni ile varış metni arasında "eşdeğerlik ilişkisi"ni kurarken çoğunlukla "anlam"ın aktarımı üzerinde dururlar. Ricœur bu durumda anlamın sözcüğün kendisinden koparıldığına dikkat çekerek sözcüğün "anlam"ının onu oluşturan öğelerden yalnızca biri olduğu ve sözcüğün tüm öğeleriyle beraber bir bütün oluşturduğu gerçeğinin göz ardı edildiğini belirtir. Yalnızca "anlam"ın çevrilmesine karşı çıkan çok sayıda başarılı çevirmenin olduğu da unutulmamalıdır. "Anlamın eşdeğerliği"nin sağladığı güvenli sığınaktan çıkarak seslerini yükselten bu çevirmenler, sözcüğün bir parçası olan ses, ritim, uzaklık, ölçü gibi öğelerin çevirisi gibi tehlikeli bölgelere adım atmaktan kaçınmazlar. Ricœur yalnızca "anlam"ı çevirmeye yönelmenin çağdaş göstergebilimin önemli bir savını görmezden gelmek olacağını anımsatır. Günümüzde çağdaş göstergebilim çalışmalarının ışığında "anlam" ve "ses"in bir bütünlük oluşturduğunu biliyoruz. Ancak çevirmenlerin çoğu da "sözcüğü sözcüğüne" çeviri yapıyor suçlamasıyla karşılaşmamak için "anlam"ı sözcüğün öteki parçalarından ayırmayı yeğlediler. Bu noktada Ricœur "sözcüğü sözcüğüne" ya da "anlamı anlamına" çeviri seçeneklerini bir yana bırakıp sözcüğü bütünlüğüyle varış metnine aktarmaya dayalı bir çeviri yönteminden söz edilebileceğini belirtir.[26] Aslında Antoine Berman son kitabında tam da bu yöntemden söz eder.[27] Berman'ın önemsediği çeviri yöntemi, "sözcüğü sözcüğüne" çeviri değil de, sözcüğün "anlam"ının yanı sıra öteki öğelerini de göz önünde bulunduran bir çeviri yöntemidir.

"Yabancı"nın ve "Öteki"nin deneyimi

Çeviri eyleminin içerdiği "sorunlar" üzerine düşünürken Ricœur, bu eylemin bir dilden ötekine yapılan çeviri olarak ele alınabileceği gibi, daha geniş bir çerçeveden bakarak aynı dili konuşan topluluklarda gözlemlenen yorumlama süreçleri olarak da ele alınabileceğini belirtir. Antoine Berman çalışmalarında çeviriyi bir dilsel iletinin bir dilden ötekine aktarımı olarak ele alırken, George Steiner "Anlamak çevirmektir" diyerek aynı dili konuşan insanların birbirlerinin söylediklerini, okudukları metinleri ve yaşadıkları

dünyayı anlamlandırırken "çeviri" yaptığını ileri sürer. Ricœur bu iki yaklaşımda da benzer çeviri sorunları yaşandığını belirtir. "Dış çeviri" adını verdiği farklı diller arasında yapılan çevirinin kavramsal sorunları, "iç çeviri" adını verdiği aynı dilde yapılan çevirinin kavramsal sorunlarından farklı değildir. Ricœur, iki tür çevirinin sorunlarının benzerliğini şu düşünceden kalkarak ileri sürer: "Kusursuz dil ile yaşayan dil arasında bir uzaklığın olmasının nedenleriyle yanlış anlamanın nedenleri birebir aynıdır". Farklı diller arasında yapılan çeviri eyleminin sorunlarını "kusursuz dil"in yokluğu bağlamında tartışan Ricœur, aynı dil içindeki yorumlama eylemine gönderme yapan çeviri eyleminin sorunlarının "yanlış anlama" bağlamında ele alınabileceğini düşünür. Aynı dili konuşan topluluklarda "anlama" eyleminin gerçekleşmesi için konuşan iki kişi gerekir ve bu iki kişi de birbirlerine tamamen "yabancı" olmasalar bile birbirlerinin gözünde "öteki"dirler. Diller arası çeviri eyleminde "yabancı" farklı bir dil ve kültürde yeni bir deneyim yaşarken aynı dilin içindeki çeviri eyleminde de "öteki" onu dinleyenin iç dünyasında yeni bir varlık kazanır. "Öteki"nin yaşadığı "çevrilme" deneyimini, karşısındaki kişinin onu "anlama" çabaları yönlendirir. Aynı dil dünyası içinde kurduğumuz en yakın ilişkiler olan arkadaşlık ve aşk ilişkilerinde bile iki kişi arasında her zaman bir *sır* vardır, bu da yakınlıkta bile uzaklığı korumaya yardımcı olur.[28] Diller arası çeviri eyleminde her zaman gölgesi hissedilen "çevrilemez" öğeler, varlıklarını aynı dil içindeki çeviride de korurlar. Ricœur, aynı dil içindeki çeviride "çevrilemez" olanın, iki kişi arasındaki o "sır" olduğunu belirtir. En yakın ilişkilerimizde bile var olan uzaklık duygusunu, o ifade edilemeyen, anlaşılamayan ya da yanlış anlaşılan, saklanan "sır" sayesinde yaşarız.

Bitirirken

Babil Kulesi'nin yıkılmasıyla başlayan çeviri etkinliğinde çevirmenler sürekli *çevrilemez*e karşı bir savaş verirler. Diller arası çeviride olduğu gibi aynı dil içindeki çeviri eyleminde de gözlemlenen *çevrilemez* öğelerle olan bu savaş yüzyıllardır varlığını sürdürüyor. *Çeviri yapma arzusu*na kapılan çevirmenlerin çabaları sayesinde "yabancı"ya ait *çevrilemez* öğeler yeni kültürlere *eşdeğerleri*yle taşınıyorlar. Böylece de kültürler birbirleriyle çeviri aracılığıyla görüşerek Paul Ricœur'ün *dillerin konukseverliği* adını verdiği hazzı yaşıyor.

Notlar

1 Bkz. Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004. Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. *Çeviri Üzerine*, Çev. S. Öztürk Kasar, YKY, 2008.
2 Ricœur'ün yorumbilimsel yaklaşımı için bkz. *Zaman ve Anlatı: 1 Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, Çev. M. Rifat – S. Rifat, YKY, 2007.
3 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 23. Babil Söylencesi'ne göre bir zamanlar bütün insanlar aynı dili konuşuyorlardı. Ne zaman ki Tanrı'nın katına ulaşma hayaline kapılıp uzun bir kule inşa ederek bu hayali gerçekleştirmeye koyuldular işte o zaman iletişim araçları olan tek dillerini yitirdiler, ama aynı zamanda birçok dil kazandılar. Kazandıkları yeni dillerde birbirleriyle iletişim kurmak isteyince kendilerini zorunlu olarak başka dilleri öğrenip diller arasında çeviri yaparken buldular. Tek dilin, yerini nasıl çok sayıda dile bıraktığını ve insanların nasıl çeviri yapmaya başladığını anlatan bu söylence, içerdiği çokanlamlılık, karmaşa ve eğretilemeler ile çeviri üzerine düşünen kuramcılar tarafından farklı biçimlerde yorumlanmıştır.
4 *A. g. y.*, s. 25.
5 *A. g. y.*, s. 36.
6 Walter Benjamin, "Çevirmenin Görevi", Çev. A. Cemal, *Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı*, Haz. M. Rifat, İstanbul, Dünya, 2004, s. 34.
7 Roman Jakobson, "Çevirinin Dilbilimsel Özellikleri Üstüne", Çev. Ö. B. Albayrak, *Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı*, Haz. M. Rifat, İstanbul: Dünya, 2004, s. 96.
8 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 27.
9 Antoine Berman, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Haz. A. Badiou, I. Berman, B. Cassin, Paris, Seuil, 1999, s. 16.
10 Antoine Berman, "Çeviri ve Çeviri Üstüne Söylemler", Çev. M. Rifat, *Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı*, Haz. M. Rifat, İstanbul, Dünya, 2004, s. 22.
11 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 29.
12 *A. g. y.*, s. 30.
13 Walter Benjamin, "Çevirmenin Görevi", Çev. A. Cemal, *Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı*, Haz. M. Rifat, İstanbul: Dünya, 2004, s. 42.
14 Bu kitabın Fransızca çevirisi için bkz. Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Çev. J-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994. Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Eco, U., *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Çev. K. Atakay, İstanbul, Literatür, 2004.
15 Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Çev. J-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994, s. 389.
16 Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, s. 21-22.
17 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 39.
18 *A. g. y.*, s. 7.
19 Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, s. 16.
20 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 8.
21 Walter Benjamin, "Çevirmenin Görevi", Çev. A. Cemal, *Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı*, Haz. M. Rifat, İstanbul, Dünya, 2004, s. 35.
22 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 8.
23 *A. g. y.*, s. 9-15.
24 Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, s. 18.
25 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 16-20.
26 *A. g. y.*, s. 55-69.
27 Antoine Berman, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Haz. A. Badiou, I. Berman, B. Cassin, Paris, Seuil, 1999, s. 76-78.
28 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, s. 45-52.

söyleşi

Paul Ricœur ile Söyleşi*

FRANÇOIS AZOUVI VE MARC de LAUNAY

(…)

• *Öznellik konusunda birçok önemli çalışma yaptınız; 1990'da yayımlanan kitabınız da* Soi-même comme un autre *(Bir Başkası Olarak İnsanın Kendisi) başlığını taşıyor. Ama, sizin hakkınızda, yaşamınız ve entelektüel oluşumunuz hakkında pek az şey biliniyor. Çocukluğunuzu nasıl bir ortamda geçirdiniz?*

1913'te Valence'ta doğdum; babam orada İngilizce öğretmeniydi. Çocukluğuma yön veren en önemli olay, devletin koruma altına aldığı kimsesiz bir çocuk olmamdı: Babam Birinci Dünya Savaşı'nda, Eylül 1915'teki Marne Muharebesi'nde ölmüş, ondan birkaç ay önce de annemi kaybetmişim.

Çocukluğumla ilgili bir anım var ama, gerçekten bir anı mı yoksa bana anlatılmış şeylerden hareket ederek kafamda kurguladığım bir şey mi bilmiyorum: 11 Kasım 1918, bizim evde bir zafer ve sevinç günü olmadı. Sevinçle haykıran askerlerin taşındığı trenleri anımsar gibiyim ama aynı anda evimizde de bir matem sürüyordu. Çünkü babamın gerçekten ölüp ölmediğini bilmiyorduk. Bize yalnızca kayıp olduğu konusunda bir yazı gelmişti. Cesedi çok sonraları, 1932'de, bir tarlada çalışanlar tarafından bulunmuştu; bunun babama ait olduğu da üzerindeki metal künyeden anlaşılmıştı. Savaş böylece bizler için babamın yasıyla sonuçlanmış oldu; bu nedenle bende sevinçli bir mütareke anısı da yok, bir zafer anısı da.

* Burada Paul Ricœur'ün, gerek özel gerekse entelektüel yaşamıyla ilgili açıklamalar ve değerlendirmeler yaptığı söyleşi kitabından 1913-1995 arası yıllara ilişkin kesitler (s. 9-39) sunuyoruz. Bkz. Paul Ricœur, *La critique et la conviction* (söyleşiyi yapanlar: F. Azouvi ve M. de Launay), Paris, Calman-Lévy, 1995 (Hachette Universités, Pluriel dizisi, 289 s.). Söz konusu kitabın tam çevirisi YKY tarafından yayımlanacaktır. (ç. n.)

Babamın bir fotoğrafını saklıyorum: 1915 yılının başlarında izine geldiği sırada (zaten kullandığı tek izin de bu olmuş) çekilmiş bir fotoğraf bu; ablam ile beni dizlerine oturtmuş. O zamandan beri bendeki bu imaj hiç sarsılmadı; ama ben yaşlandım ve kafamda yavaş yavaş benden daha genç bir baba fikri oluşturmak durumunda kaldım. Oysa, başlangıçta, bana göre üstte yer alan, yaşsız bir insan imajı vardı bende. Ama sonunda onu, yaşını giderek aştığım bir genç adam figürü olarak benimsemek zorunda kaldım. Bugün bile hâlâ ebediyen bir genç adam imajında kalmış olan bu görüntüyle aramda bir bağlantı kurmayı başaramıyorum. Ölülerimiz için yapılmış, üzerinde "Evlatlarımıza" yazılı anıtların karşısında da aynı duyguyu yaşıyorum: Kim bu evlatlar, diye soruyorum o zaman. Anıt tuhaf bir şekilde bir çocuğa bir evlattan söz ediyor; o evlat benim babam; anıtın hitap ettiği çocuk olan ben ise sürekli yaşlanacak biriyim. Buna benzer bir düşünce biçimini geçenlerde Camus'nün *Le Premier Homme*'unda (İlk Adam) okudum.

Babamın figürüyle olan bu bağlantı, sonraki yıllarda ortaya çıkacak koşullarla ters yüz olunca, benim için çok önem kazandı. Babamın imajı, bugün hiç onaylamadığım biçimde bir eğitim aracı olarak kullanılmıştı: Bana o yıllarda hep "Ah! Baban seni görebilseydi!" derlerdi. Bana düşen, varlığı olmayan bir bakışı memnun etmekti; üstelik bu bakış da bir kahramanın bakışıydı. Ama ben, on bir, on iki yaşına doğru, Marc Sangnier yanlısı barışsever bir Katolik olan ev sahibimizin etkisinde kaldım ve onun sayesinde bakış açım bütünüyle değişti: Bu adam, bana "Büyük Savaş"ta Fransa'nın saldırgan taraf olduğunu, Verdun muharebesinden sonra sürdürülen savaşların bir yüzkarası sayılacağını, Versailles Antlaşması'nın bir utanç olduğunu, ve bütün Avrupa'nın bunun bedelini ödediğini "gösterdi". İşte Hitlerciliğin yükselişini de ben bu perspektif içinde algıladım. Bu imajın bende büyük etkisi oldu ve Fransa'nın bu açıdan büyük bir sorumluluk taşıdığı fikrini de bütünüyle terk etmiş değilim. Dolayısıyla babam benim gözümde boş yere ölmüştü; bir manevi denetim figürü olmaktan çıkınca da, bu kez savaşa ve babama ilişkin olarak ortaya çıkan bu yeni görüşe karşı mücadele etmem gerekti.

• *Babanız ölünce ne oldu?*

Ablam ile beni büyükbabam ve babaannem yanlarına aldılar; Rennes'de yaşamaya başladık. Büyükbabam bu şehirde defterdar vekiliydi. Böylece ailemin büyük bir bölümüyle, özellikle de Savoie'lı ve Cenevre'li olan anne ta-

rafımla bağlantım kesilmişti. Dolayısıyla hem öksüz hem de babası savaşta şehit düşmüş bir çocuk olma durumuna, ayrıca bir bölümü görünmez kılınmış bir aileye sahip olma durumu da eklenmişti. Karşımda çok geçmeden neredeyse yalnızca büyükbabam ile babaannemi bulmuştum. Evlenmemiş olan halam da bizim eğitimimizle ilgileniyordu kuşkusuz ama o da büyükbabamların baskısı altındaydı. Bu durum on dört yaşıma kadar, babaannemin öldüğü yıla kadar sürdü.



Halası ve kızkardeşi Alice ile birlikte.

Böyle bir soy kütüğü yapısının hem son derece taşıyıcı hem de son derece travmatik olduğu kuşku götürmez. Taşıyıcıydı, çünkü almış olduğum eğitimin çok güçlü bir etkisi oldu; travmatikti, çünkü anne tarafım ve beni yetiştiren genç kız, atasoylu bir figürün koruması altındaydı; ayrıca baba figürü de –kahramanlığı temsil eden, ulaşılamayanın modeli olan, ama çok kısa sürede de tartışma konumu olan figür– ortalıkta yoktu. Ara sıra anne tarafından kuzen ve kuzinlerimle karşılaştım; ama bu durum hiçbir zaman annenin yerini doldurmadı. Aslında, anne figürünün ne olduğunu, karımın, çocuklarım tarafından algılanış biçimiyle kavradım. "Anne" sözü çocuklarım tarafından telaffuz edilen bir söz oldu, benim tarafımdan değil.

• *Ablanızdan söz ettiniz.*

Evet, bu, çok derinlerde yatan bir şeyle, yıllar sonra bir başka ölümle canlanacak olan bir şeyle ilgili. Ablam Alice on yedi yaşında vereme yakalanmıştı. 1911 doğumluydu, benden yaklaşık iki yaş büyüktü. Yirmi bir yaşında da öldü, ama gençliği bir bakıma benim gençlik yıllarımın gölgesi altında kalmıştı. Bütün yaşamım boyunca bu konuda hep vicdan azabı çek-

tim: Çünkü onun, hak ettiğinden daha azına, benimse hak ettiğimden daha fazlasına sahip olduğum duygusu vardı içimde. Bugün hâlâ ödenmemiş bir borç duygusuyla onun bir haksızlığa uğradığı, bunun sonucunda da kazançlı çıkanın ben olduğum duygusuyla mücadele ediyorum. Bu duygunun üstümde çok önemli bir etkisi oldu: "Ödenmemiş borç" tema'sı yapıtlarımda sık sık gündeme gelen, ayak direyen bir tema olarak kaldı.

• *Neden gençliğinizin onun gençliğini gölgede bıraktığını söylüyorsunuz?*

Ben çok iyi bir öğrenciydim; o ise öğrenim hayatında güçlüklerle karşılaşmıştı. Herkes beni överdi, onu ise dikkate alan olmazdı. Kendisi için hiçbir şey istemezdi ve bütün ödülleri benim kazanmamı hiçbir kırgınlık duymadan kabullenirdi.

• *Peki ya kendini sizin eğitiminize adamış halanız?*

Babamdan on bir yaş küçüktü. Ablamla ve benimle ilgilenme işini üstlendiğinde genç bir kızdı. 1968'de öldü; yaşamının son on yılını bizlerle birlikte geçirdi.

Görüldüğü gibi çocukluğumu ve ilk gençliğimi, kitap okumanın önemli bir yer tuttuğu yaşlılardan oluşan bir aile ortamında geçirdim: Çok az oyun oynar, çok fazla kitap okurdum, öyle ki okul benim için bir disiplinden çok bir teneffüs oldu. Okullar açılmadan önce, sıkıcı geçen yaz tatillerinde, hem de çok kısa süre içinde, bütün ders kitaplarını yutmuş olurdum: Okula gitmek daha çok bir eğlence oluyordu benim için, hem zaten okulda da epeyi haylazlık yapıyordum.

• *Okuma zevki sizde nasıl oluştu? Büyükbabanızla babaanneniz mi aşıladı bu zevki size?*

Hayır, okuma zevkini kendi kendime edindim. Vaktimin çoğunu kitapçılarda geçiriyordum; kitap sayfası kenarlarının kesilmiş olmamasının yarattığı güçlüğe rağmen sayfaları atlayarak ya da aralayıp yandan bakarak okuyorduk…

• *Okuma zevkini keşfettiğiniz yıllarda sizi etkilemiş olan kitapları anımsıyor musunuz?*

On iki ile on beş yaşlar arasında çok çok Jules Verne ve Walter Scott okudum; daha sonra lise ikide Dickens, Rabelais, Montaigne, Pascal; lise üçte ve

ardından da felsefe sınıfında Stendhal, Flaubert, Tolstoy, özellikle de Dostoyevski okudum. Dostoyevski beni her zaman büyüledi!

• *Protestanlığa bağlı olduğunuzu hiçbir zaman saklı tutmaya çalışmadınız. Rennes'deyken içinde yaşadığınız ortamda din ağır basıyor muydu?*

Baba tarafım Reform dönemine kadar uzanan çok eski bir Protestanlığın iki ayrı yöresindendi: Babaannem Béarn'lıydı, büyükbabam ise Normandiya'nın Luneray kasabasından. (…) Büyükbabamın ailesi liberal bir Protestanlığa yönelirken, babaannemin tarafı daha çok Protestanlığın gizemci bir koluna, piyetizme yönelmişti. (…)

• *Size din eğitimi verilmiş ve buna bağlı olarak Kutsal Kitap okutulmuştu.*

Evet, içinde yaşadığım ortam yoğun olarak Kutsal Kitap okuyan bir ortamdı. Büyükannem düzenli olarak Kutsal Kitap okurdu; ben de doğal olarak bu pratiği edindim ve gerek gençliğimde gerekse daha sonraki yıllarımda sürdürdüm. (…) İçinde yaşadığım ortam, entelektüel bir ortam olmadığından pek az dogmatikti ve özel olarak okumaya, dua etmeye ve vicdan muhasebesi yapmaya öncelik tanıyordu. Ben de her zaman bu iki kutup arasında, Kutsal Kitap kutbu ile akılcı ve eleştirel kutup arasında gidip geldim: Bu ikilik de sonuçta, bütün yaşamım boyunca varlığını korudu.

• *Burada siz içgüdüsel olarak bir tür iki kutupluluk mu görüyordunuz?*

Evet kesinlikle öyle. Ama sonuçta, Yahudilik ile Dostoyevski arasında gidip gelen Levinas'ın durumundan daha fazla parçalanmış bir durum değildi benimki.

Bir çeşit ikili bağlılık yaşarken de iki evreni birbiriyle karıştırmamaya çalışır, içime iyice yerleşmiş iki kutupluluğun bağrında sürekli tartışmaya da yer vermeye dikkat ederdim. Lisedeki felsefe sınıfı bu açıdan benim için büyük bir deneyim oldu, çünkü aynı anda Karl Barth'ın görüşleri Fransız Protestanlığını etkilemeye başlamış, onu köklü bir dönüşe, felsefe-karşıtı diyebileceğimiz bir biçimde Kutsal Kitap'a yönlendirmişti. Lisans öğrenimi gördüğüm yıllarda Bergson'a merak sardım, özellikle de *Deux sources de la morale et de la religion*'un (Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı) yazarı Bergson'a: Bergson tipi bir din felsefesi ile Barthçı bir köktencilik arasına sıkışmıştım. O sıralarda, iç dünyamda giderek artan ve iki yanlı bağlılığımı koparmaya kadar gidebilecek bir çatışma yaşadım ama sonunda sözünü ettiğim ikili bağlılığa hep sadık kaldım.

• Şimdi Rennes Lisesi'nde felsefe sınıfında geçirdiğiniz son ders yılı üstünde duralım biraz.

Felsefe sınıfı ve orada ders veren Roland Dalbiez ile karşılaşmam okul yaşamımın büyük olayıydı; benim için bir çeşit büyülenme, büyük bir açılım söz konusu oldu. Klasik yazarları çok okudum: Edebiyatçıları ama aynı zamanda da "felsefeciler" diye adlandırılan Diderot, Voltaire ve Rousseau'yu. Lise üçüncü sınıfta Corneille, Racine ya da Molière'i değil de daha çok bu "felsefecileri" okudum. Özellikle de Rousseau'nun üzerimde büyük etkisi olmuş, doğal olarak da beni felsefe sınıfına doğru yönlendirmişti.

Roland Dalbiez olağanüstü bir kişiydi: Eski bir deniz subayıydı, ileri yaşlarında Jacques Maritain okuyarak felsefeye yönelmişti. Skolastik biriydi, bütün öğretim anlayışına akılcı bir psikoloji yön veriyor, felsefe alanındaysa realizme ağırlık tanıyordu. Bir takıntı olarak karşı çıktığı şey "idealizm" dediği şeydi ve bunun da karikatürümsü, hatta patolojik bir betimlemesini yapardı: Sonraları kafamda kendi uydurduğum bir anı mı biliyorum ama Dalbiez'yi hâlâ idealizmi bir kıskaç, bir pense gibi betimlerken görüyorum: Boşlukta gerildiği için hiçbir şeyi tutamayan ve sonunda kendi üstüne kapanan bir kıskaç. İdealizm böylece patolojik bir "realizm bozukluğu" görünümü kazanıyor, Dalbiez de, bunu, psikiyatride o sıralarda sözü çok edilmeye başlamış olan şizofreniye yaklaştırıyordu.

Dalbiez'in öğretiminin ikinci özelliğiyse, benim için de gerçek bir lütuf olan, argümantasyon kaygısıydı; ama bu durum, Dalbiez'in, büyük bir skolastiğe özgü o Latince deyişlerle ağzımızı hemen kapattırmasına da engel teşkil etmiyordu: Bizlerin Latincesiyse o zamanlar ona karşı durmamıza yetmediği gibi, ne söylediğini anlamamız açısından da yeterli değildi. Derslerinde öğretim programını (algı, anımsama, alışkanlık vb.) izler, ve bunu da her zaman doğa felsefesinden hareket edip bir ruh felsefesine uzanmak zorunda olan bir ilerleyiş doğrultusunda gerçekleştirirdi. Ama benim ona temelde borçlu olduğum şey bir davranış kuralıdır. Bazı kesin inançları yitiririm korkusuyla felsefe mesleğine atılma konusunda duraksadığımı görünce bana şöyle demişti: İnsanın karşısına bir engel çıkınca, onun üstüne gitmek gerekir, yan çizmemek, onunla yüz yüze gelme korkusuyla duraksamamak gerekir. İşte böylesine bir felsefi gözüpeklik bütün yaşamım boyunca bana destek olmuştur.

Şunu da eklemem gerekir: Dalbiez, Freud'un felsefi açıdan okumasını yapmaya çalışanların ilkleri arasında yer alır. Bu da benim sonraki felsefî

sürecim açısından çok önemli yer tutacaktır. Onun Freud'u "biyolojik" Freud'du; bilinçdışının gerçekçi anlayışını ortaya koyuyor ve böylece insanın kendine yönelik bilincinin "Descartes yanılması"nı ve dünyayı kafamda kendime göre sözde indirgeyiş biçimimi çürütüyordu.

Yakın bir zamanda, Marguerite Léna tarafından yayımlanan *Honneur aux maîtres* (Ustalara Saygı) adlı küçük kitapta, Dalbiez'yi anlatma olanağı bulmuştum. Kitaba katkıda bulunan herkes kendi ilk ustasından söz etmiş, ben de bunu fırsat bilerek Roland Dalbiez'e saygımı belirtmiştim.

• *Rennes Katoliklerin önemli bir şehriydi. Kendinizi, o zamanlar şu ya da bu biçimde, azınlığa ait biri olarak hissettiğiniz anlar olmuş muydu ?*

Evet o dönemde, böyle bir inanç içindeydim, hem de güçlü biçimde. Sonradan eşim olacak Simone Lejas da böyle bir inanca sahipti, üstelik benden daha fazla olarak, çünkü o zamanlarda genç kızlar genç erkeklere göre Katolik dininin daha fazla etkisi altındaydılar. Bana göre Katolik dünyası tamamıyla yabancı bir dünyaydı; ve yalnızca çok yakın bir tarihte Rennes'deki özel bir Katolik okuluna konferans vermek üzere davet edildim: Eskiden bu dünyanın içine hiç giremeyeceğimi bile düşünmüştüm. Katoliklikle ilişki kurmam başka yerde ve çok daha sonraları oldu; ama Rennes'de, Protestanlara bir azınlık diye bakılırdı. Protestanlar da geniş bir çoğunluk olan Katolik dünyasıyla yakın hiçbir bağ kurmadan yaşarlardı: Bu belki de Hıristiyan bir çevrede yaşayan Yahudilerin durumu gibi bir şeydi. Kendimi çoğunluk tarafından din sapkını olarak görülen biri gibi hissediyordum. Kuşkusuz bu yüzden de içinde yaşadığım şehir ortamı beni çok fazla etkilemedi: Çevremde pek fazla özgürlük bulamıyordum, bu nedenle de tam olarak kabul edilir olmayı ümit etmemek gerekiyordu. Ama bundan da gerçek anlamda bir acı çekmedim, çünkü kitapların içine dalmıştım. Dıştaki bu dünya, benim için bir merak konusu olmaktan öteye gitmiyordu.

• *Katolik dostlarınız oldu mu?*

Evet lisede oldu. Sonradan öğretmen olarak bulunduğum Bretagne liselerinde (Saint-Brieuc, Lorient ve Rennes'deki üç lisede ders verdim) özellikle ilk ve orta öğretim öğretmenlerinin çocukları okuyorlardı. Çünkü bu bölgede son derece güçlü olan Katolik ortaöğretim sistemi, laik öğretime karşı olan ailelerin çocuklarını kendisine çekiyordu. Yalnızca kararlı biçimde cumhuriyetçi ve laik aileler –ön planda öğretmenler– kamu sistemini savun-

mayı ve çocuklarını liseye göndermeyi kendileri için bir onur sorunu yapıyorlardı.

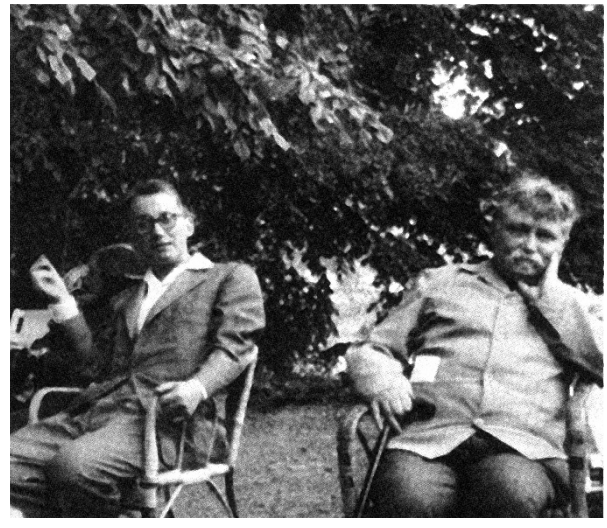
Ama sonuçta yine lise öğrenimi, yetişmiş olduğum oldukça kapalı bir ortam ile dışarıdan seyrettiğim biraz yabancı Katolik ortam arasındaki bağlantıyı kurmamı sağladı: Ne de olsa, bütün Katolik ailelerin durumu çocuklarını özel okullara gönderecek kadar iyi değildi, ya da bazı Katolik aileler çocuklarını devlet liselerindeki yüksek nitelikli eğitimden mahrum bırakabilecek kadar laik öğretime karşı değillerdi. Ben kendimi Katolikler arasında değil de, laik ortamda daha rahat hissediyordum: He ne kadar Katoliklerin arasında çok iyi arkadaşlarım olduysa da.

• *Peki, felsefe öğrenimi görmeye çok çabuk karar verebildiniz mi?*

Hayır, önce direndim. Edebiyat lisansı yapmaya çalıştım ama disertasyonlarım "fazla felsefi" bulunarak eleştirildiğinden bir sömestre sonunda çark ettim. École Normale Supérieure'e girmeye çalışmıştım ama ne var ki, Dalbiez bizi bu tür bir giriş sınavı anlayışına uygun olarak hazırlamamıştı. "Ruh bedene göre daha kolayca tanınır" konulu giriş sınavında 20 üzerinden ancak 7 gibi berbat bir not almıştım. Herhalde bu sözün Descartes'a ait olduğunu bilmeyen tek aday ben olmalıydım. Kuşkusuz argümanlarımı bedenin daha iyi tanındığı yönünde kullanmıştım. Açıkçası Ulm sokağındaki École Normale Supérieure çizgisinde değildim. Devlet korumasındaki bir çocuk olarak öğrenimimi hızla bitirmeye mecburdum –bu da çok zorlayıcı bir durumdu– ve yirmi yaşında, lisansımı elde eder etmez, öğretmenliğe başlamam gerekti. Dolayısıyla École Normale Supérieure'e uzun süre hazırlanamamıştım. Bunun için Paris'te okulun hazırlık sınıfına girmem gerekirdi. Latincem ve Yunancam çok iyi idi ama felsefedeki ve Fransızcadaki düzeyim yeterli değildi. Ekim 1933'te kendimi Saint-Brieuc Lisesi'nde –erkek lisesi ve kız lisesi– buldum. Haftada on sekiz saat ders veriyor, bu arada da Paris'te, Léon Brunschvicg'in yönetiminde Lachelier ve Lagneau üstüne yüksek öğretim tezimi hazırlıyordum.

• *Ders vermeye başladığınızda, öğrencilerinizle hemen hemen aynı yaşlardaydınız. Ne tür anılarınız var o yıllarla ilgili olarak?*

İki ya da üç yaş daha büyüktüm onlardan. Öğretime böyle hızla "atılmış" olmak benim için belirleyici oldu ve değişmez bir özellik olarak kaldı: Felsefedeki çalışmalarım her zaman için yaptığım öğretimle bağlantılı oldu. Kişi-



Gabriel Marcel ile birlikte (1955).

sel düşünceme–böyle bir düşünceye sahip olduğum ölçüde kuşkusuz– verdiğim derslerin içeriğiyle uyum halinde olan bir çerçeve yaratmam gerekiyordu. Saint-Brieuc Lisesi'nden sonra, 1933-34'te, bir agregasyon bursu aldım; bunu da devletin koruması altında olmam nedeniyle ve Georges Davy sayesinde elde etmiştim. Böylece Sorbonne'da bir yıl süreyle öğrenci olabilme gibi bir olanağa kavuşmuş, ardından da agregasyon sınavını başarma şansı elde etmiştim: Nitekim 1935'teki sınavda ikinci olmuştum. Agregasyon yılı, en yoğun olarak çalıştığım yıllardan biri oldu. Bir çırpıda büyük bir boşluğu doldurmuşum hissine kapıldım. Bir yıl içinde, alanı, yani Dalbiez'in bana öğretmemiş olduğu her şeyi ele geçirmiştim; Dalbiez birçok şey öğretmemişti ama, bunları edinebilmem için de beni entelektüel açıdan donatmıştı. Léon Robin'in o yıl içinde okuttuğu ve daha önceden bilmediğim Stoacıları, ama aynı zamanda da Descartes'ı, Spinoza'yı, Leibniz'i öğrendim. Ayrıca Gabriel Marcel'in yazmış olduğu her şeyi okudum.

• *Gabriel Marcel mi?*

Evet, her cuma günü kendisine giderdim; Sokrates tarzı öğretimi bana çok yardımcı oldu. Uyulmasını istediği bir tek kuralı vardı: Hiçbir zaman yazar adı anmamak, her zaman örneklerden hareket etmek ve kendi kendine düşünce üretmek.

Yazmış olduğu iki yazıyı, aynı yıl içinde okuyarak Karl Jaspers'i keşfettim. Husserl'in *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*'sini* (Salt Fenomenoloji Üstüne Düşünceler) de İngilizce çevirisinden okumaya aynı dönemde başladım.

* Fransızca çevirisindeki başlık: *Idées directrices pour une phénoménologie pure.* (ç.n.)

• *Peki, agregasyondan sonra ne yaptınız?*

Hemen ardından, 1935'te, Rennes'deki Protestan çevresinden olan bir çocukluk arkadaşımla evlendim. Daha sonra Colmar'da öğretmenlik yapmaya gittim ve evlilik yaşamımızın ilk yılını orada geçirdik.

Ertesi yıl, askerlik hizmetimi piyade olarak yaptım. Hiç keyfim yoktu; hem öteki askerlerden yaşça daha büyük olduğum için hem de orada bulunmak benim açımdan entelektüel çalışmamı kesintiye uğratıyor anlamına geldiği için bu çevreye karşı olan sevgisizliğim artmıştı. Fransa'nın hâlâ büyük ölçüde kırsal bir ülke olduğunu orada fark ettim. Askere çağrılı olanlar arasında bakaloryasını vermiş lise mezunu çok az kişi vardı. Şehir ortamında yaşamış olduğumdan bu kırsal kesim insanlarıyla ilk kez karşılaşıyordum. Saint-Cyr askeri okulunda yedek subay olarak geçirdiğim eğitim ayları kötü geçti: Talim yaptıran subaylar bana iyi davranmıyorlardı, çünkü onlar tarafından dikkafalı biri olarak görülüyordum, kim bilir belki de öyleydim. Zaten sırf karşı çıkma huyum nedeniyle bol bol Marx okudum, hem de Henri de Man ile aynı anda. Daha sonra da Bretagne bölgesindeki Lorient Lisesi'nde 1937-1939 yılları arasında ders verdim.

Colmar'da geçirdiğim yıl benim için önemliydi çünkü Alman felsefesine yöneleceğimi o zaman anladım; hem zaten bu şehri seçmemin nedeni de buydu. Lisedeki bir meslektaşımla birlikte Almanca dersleri aldım (öğrencilik yıllarımda Almanca okumamıştım). Ardından da Münih Üniversitesi'ne giderek yoğun bir dil öğrenimi gördüm; ve bu, 1939'daki savaş ilanına kadar sürdü. O dönemde Alman-Sovyet Antlaşmasına tutulan alkışları her zaman hatırlayacağım. Fransız konsolosunun bizlere "Şimdi artık savaş zamanı" dediği gün de Münih'ten ayrıldım. (…)

• *Otuzlu yılların başında, olayları izleyebiliyor muydunuz? Olup bitenlerden söz ediliyor muydu çevrenizde?*

Evet, zaten sosyalist gençlik hareketlerine hemen katıldım. Saint-Brieuc'de, daha sonra da Lorient ve Colmar'dayken son derece militandım. Halk Cephesi'nin 14 Temmuz 1936'daki geçit törenine katıldığımı hatırlıyorum. Sosyalizm davasını, Birinci Dünya Savaşı sonrasında belli bir rol oynamış olan André Philip'in etkisiyle iyice destekliyordum. O da Protestandı, Barth'çılıktan etkilenmişti ve Protestanlık ile sosyalizmi birleştirmeye çalışıyordu. (…)

• *André Philip ile nasıl karşılaştınız?*

Ben Saint-Brieuc'deyken o Lyon Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyesiydi. Kendisiyle Protestan öğrenci harekelerinde karşılaştım: sosyalistlerin kongrelerine gelip gittiğinde, bu kongrelerin düzenlendiği şehirlerde pazar günleri vaaz verirdi. Bu tutumuyla da bir bakıma o dönemde sosyalist partinin biraz da üstünkörü olan kilise düşmanlığına karşı durmuş oluyordu.

• *Demek ki Protestanlık alanındaki dini eğitiminizi ve gençlik hareketlerine katılmanızı, öğrenci hareketlerine katılarak doğrudan doğruya kendiniz uzattınız.*

Evet, ayrıca aynı dönemde Marx ile tam özgürlükçü sosyalistleri de etraflıca tanıdım. André Philip bana Henri de Man'ı okutmuştu. Philip, Marx'ın gençlik metinlerini, özellikle de *1844 Elyazmaları* Fransızcaya çevrilmeden önce, hümanist bir sosyalizmi öğretirdi. Ama, siyasetin kenarında yer almakla birlikte, iki başka olay, daha önceleri benim açımdan kesin bir rol oynamıştı: Beni son derece öfkelendirmiş olan, 1927'de ABD'de Sacco ile Vanzetti'nin mahkûm edilmesi ile Seznec olayıydı bunlar. (…)

• *Münih'ten 1939'da, savaş ilan edildiği sırada döndünüz ve hemen askere alındınız.*

Eylül 1939'da Saint-Malo'daki bir Bretagne alayına gönderildim. (…)

Mayıs 1940'ta katıldığım birlik ise çok iyi savaştı ve gösterdiği direnişle, bozguna uğramış olan ordunun geri çekilişini engellemeye çalıştı. Ben çevreden tamamıyla izole edilmiş küçük bir birlikteydim. Yüzbaşının bana, "Ricœur, bağlantı kurabilmek için batıya ve doğuya gidip bakın" dediğini hatırlıyorum. Dört ya da beş kilometre uzakta, her iki tarafta da hiç kimse yoktu. Biz yol kenarındaki bir cepteydik ve Almanların geçmesini önlemeye çalıştık. Müfrezem göstermiş olduğu direniş için benim şahsımda ordunun günlük emriyle övgü almıştı. Ama sonunda esir düştük. Ölmek ile teslim olmak arasında bir seçim yapma duygusu içindeydik: Ben ikinci yolu seçtim. (..)

Esir olarak Pomeranya'ya gönderildim ve orada beş yılım geçti. Bir oflag'*daydım. Aslında şunu itiraf etmeliyim: 1941 yılına kadar, ben de başkalarıyla birlikte, yoğun propaganda sonucu Pétainciliğin bazı yanlarıyla kan-

* *Oflag*: Müttefik ordu subaylarının esir olarak tutulduğu Alman kamplarına verilen ad. (ç.n.)

dırılmıştım. Muhtemelen, Cumhuriyet'in zayıflatılmasına katkıda bulunma duygusunu, güçlü bir Fransa yaratmanın gerektiği duygusunu Cumhuriyet'in aleyhine döndürmüştüm.

Bu durum da dışarıdan hiçbir haber alamadığımız sürece böyle sürüp gitti, ta ki kamptaki De Gaulle yanlılarının sayesinde 1941-42 kışında BBC'nin yayınlarını izleyene kadar. Arkadaşlardan biri bize BBC'nin sabah haberlerini iletti, kendisi de bu haberleri kim olduğunu bilmediğimiz birinden edinmişti. Bunun üzerine, Almanlara bozguna uğradıklarını biz duyurduk. Bir gün içtimaya tıraş olmuş ve doğru dürüst giyinmiş olarak gittik; Almanlar bize davranışlarımızdaki bu değişikliğin hangi olaydan kaynaklandığını sordular, biz de onlara Rusların Stalingrad'da zafer kazandıkları haberini verdik. O sıralarda, kamplar bütünüyle komünistlerin ve De Gaullecülerin eline geçmişti. Ama ilk yıldaki o yanlış yargıma üzülürüm.

• *Kamptayken Fransa'da olup bitenler hakkında ne biliyordunuz?*

Meşru bir hükümetin görevde oluğunu, Vichy'de bir Amerikan büyükelçisinin bulunduğunu –bu durumu da yakından izliyorduk– öğrenmiştik; ayrıca yiğitlik, hizmet ve sadakat gibi değerlere başvurularak milli eğitimin yeniden harekete geçirildiği bilgisini edinmiştik. Ama, genel düşünce anlayışında bir bıkkınlığın belirdiğini duyunca ve aynı zamanda yarı feodal değerlerden kalkarak bir kalkınma iradesinin ortaya çıkmaya başlamış olduğunu öğrenince şaşırdık. Bunlar Uriage okulunun uyduğu ilkelerden başka bir şey değildi. Savaş sonrasında, orada olup biteni öğrendiğimde, bunun bizler tarafından kamplarda kendiliğinden uygulanan bir şey olduğunu anladım. Kadroları oluşturmayı amaçlayan Uriage okulunun ideolojisi faşist olduğu düşüncesiyle Sternhell gibi kişiler tarafından eleştiriliyordu; oysa orada egemen olan hava işbirliği sonucu ortaya çıkmış durumun tam da karşıtıydı. Fransa'nın yeniden kalkınması söz konusuydu ve bizler bunun, hükümet temsilcilerinin sundukları, Vichy yönetiminin görüşlerinden geçtiğini düşünüyorduk. Bizlere dağıttıkları fasiküllerin ana ekseni şu düşünceydi: Cumhuriyet zayıf düşmüştü, yeni bir Fransa yaratmak, bunu da Almanlar *ile* birlikte yapmak gerekiyordu. Ama, aramızdan hiçbiri, öyle sanıyorum ki, Almanlarla işbirliği konusunda boyun eğmemişti. Bize rehber olan düşünce daha çok, savaş öncesindeki izcilik hareketinin bir tür uzantısı olan ve gençlik hareketleri doğrultusunda gelişen bir iç kalkınmaydı. İşte her şeyden engellenmiş ve her şeyden koparılmış olduğumuz o ilk yılda buna inanmış durumdaydık.

Kamp bünyesinde böyle bir kalkınmaya olumlu yönde katkıda bulunmak ve bozgunun sonuçlarına daha fazla maruz kalmamak için çok hızla bir düşünce yaşamını düzene koymaya çalıştık. Mikel Dufrenne, Roger Ikor, Paul-André Lesort ile birlikte, tıpkı başka arkadaşların tiyatro kurmaları gibi, biz de kurumsallaştırılmış bir kültür yaşamı oluşturduk: Kuşkusuz esaret hayatına özgü oldukça ilginç bir olguydu bu ve amacı kamp içinde özgür toplumun bir benzerini oluşturmaktı. Hatta rayici belirlenmiş bir piyasa bile vardı: Ekonomi öğrencileri ve profesörleri bir ticari değerler borsasını işletiyorlardı; bu borsadaki fiyatlar da altın değil de Amerikan ya da Rus sigarası olarak belirlenmiş bir birime göre hesaplanıyordu!

Önce kamptaki bütün kitapları biraraya getirmeye çalıştık. Daha sonra programları, dersleri, ders saatleri, kayıtları, sınavları olan üniversite benzeri bir kurum oluşturduk. Rusça, İbranice, Arapça… gibi kampta bilinen bütün dilleri öğretmeye başladık… Beş yıl bu, dile kolay!

Ben de Husserl'in *Ideen I*'ini elimdeki nüshanın sayfa kenarlarına –kağıdımız yoktu çünkü– çevirmeye bu kampta başladım.

• *Kitaplar kampa nasıl giriyordu*?

Erzak çantalarının içinde getirilmiş olanlar vardı. İkisi de benimdi: Valéry'nin şiirleri ile Claudel'in *Cinq grandes odes*'u (Beş Büyük Od). Kamptaki ilk yılda beni gerçekten besleyenler bu kitaplar oldu. Hem zaten bunlar sayesinde Mikel Dufrenne ile kampta karşılaşma fırsatı buldum: Dufrenne, ender olarak yan yana getirilen bu iki yazar üstüne bir konferans vermişti: Kampta dört bin beş bin kişi olduğumuzdan hemen, ödünç kitap veren gerçek bir kütüphane kurduk: Kitapların bir tek kişinin tekelinde kalmaması ve rahatça dolaşıma girmesi için ödünç verme işini özenle sürdürüyorduk. Öte yandan, kamptaki esirlerin aileleri ile Kızıl Haç da kitaplar gönderiyordu—ben de sanırım Kızıl Haç tarafından gönderilmiş kitaplar arasından Husserl ile Jaspers'i okuma fırsatı elde edebilim. Kitapların akışını sağlayan bir de gizli kaynak vardı: Bazı iyiliksever kamp komutanları üniversite kütüphanelerinden kitap alınmasına göz yumuyorlardı! Nitekim ben de Greifswald (bugün Polonya'dadır) kütüphanesindeki kitapları bu yolla okudum; kitapları da sigara karşılığında değiş-tokuş yapıyordum; çünkü sigara içmiyordum.

Husserl'in *Ideen I*'in nüshasını da olağanüstü koşullarda kurtarmayı başardım. Esaretimizin son yıllarında, yani 1944-45'te, kampımız biraz daha

batıya kaydırılmıştı ve oraya yürüyerek gitmiştik—çok kötü beslenen ve soğuktan bitkin düşmüş olan bizler için böyle bir yürüyüşe dayanmak güçtü (kuşkusuz toplama kamplarına gönderilmiş olanların o çok kötü durumunda da değildik). Buz üzerinde, tahta kızaklarda çantalarımızı ve kurtarmaya çalıştığımız kitapları çekiyorduk. Üç gün süren bu yürüyüş sonunda, buzlar erimeye başlamıştı. Her şeyimizi yollarda bırakmıştık, çünkü o ana kadar kızakla az çok çekmeyi başardığımız şeyleri artık taşıyamaz hale gelmiştik. Aralarında Dufrenne, Ikor ve Lesort'un da bulunduğu birkaç arkadaşla birlikte daha fazla ileri gidemeyeceğimizi anladık. Bazı şeyleri, özellikle de kâğıtlarımızı, belgelerimizi kurtarmak istemiştik; ben o sıralarda ileride tez olarak savunacağım irade üstüne çalışmayı yazmaya başlamıştım. Ruslar tarafından kurtarılabiliriz düşüncesiyle doğuya doğru yürümeye başladık ve sonunda kendimizi Polonyalılara ait bir çiftlikte bulduk. Burada, karşısında kimin olduğunu bilmeyen bir Rus askeri birliği tarafından topa tutulduk. Ne yazık ki elimizde bir harita yoktu ve nerede bulunduğumuzu bilemiyorduk. Aslında Rusların yolu üzerinde değil de iki ordu birliği arasında bir yerdeydik. SS'ler birdenbire beliriverdiler: Arama tarama yapmaya gelmişlerdi, o sırada bizleri gördüler ve kurşuna dizmek istediler. Almanca konuştuğumuz için sesimizi yüzbaşıya ya da komutana duyurabilmeyi başarmıştık. Bunun üzerine bizleri Stettin'deki hapishaneye gönderdiler. Orada kaldığım haftalar boyunca Husserl'in kitabını çevirmeyi sürdürdüm. Daha sonra bizi bir trene bindirip batıya gönderdiler; böylece diğerlerinin yürüyerek yapmış oldukları yolu biz trenle aşmış olduk. Ocak 1945'te Hanover tarafına ulaştık. Bu yeni kamp oraya yığılmış olan esirleri toplamak için yapılmış bir kamp değildi; nöbetçiler yavaş yavaş ortadan kayboluyorlardı, esir elbiseleri giyiyorlar ya da saklanıyorlardı, çünkü Rusların eline düşmekten korkuyorlardı! Bir gün geldi, tek nöbetçi kalmadı. Batıya doğru yürümeyi sürdürdük ve Kanadalıların bulunduğu bölgeye geldik. "Özgürlüğe" de böyle kavuşmuş olduk. (…)

• *Esaretiniz sırasında, demek ki, çok çok okudunuz, özellikle de Alman yazarlarını okudunuz. İlerideki önemli çalışma çizgilerinizden biri, yani Ren-ötesi düşünürlerinin tanınması da böylece belirlenmiş oluyordu. Bir oflag'da yaptığınız bu okumaların iyileştirici bir işlevi bulunduğu söylenemez mi?*

Orada Goethe'yi, Schiller'i okumak, beş yıl süreyle Alman edebiyatında gezinmek, benim açımdan belirleyici oldu elbette. Özellikle de birinci ve

ikinci *Faust*, Almanlar ve Almanya hakkında belli imajı korumama yardımcı oldular—nöbetçiler sonuçta benim için yoktular ve biraz da çocukluğumdaki gibi kitapların içinde yaşıyordum. Gerçek Almanya kitaplardakiydi, Husserl'in, Jaspers'in Almanyasıydı. Bu da, benim Strasbourg'da 1948'de ders vermeye başladığım sırada öğrencilerime yardımda bulunmamı sağladı: Bu öğrencilerin çoğu Alman ordusunda askerlik yapmışlardı ve dersleri izlemeye sonradan katılmışlardı; Almanca konuşmanın yasak olduğunu sanıyorlardı. Onlara, Goethe'nin, Schiller'in, Husserl'in sizlere eşlik ettiğini düşünün diyordum.

• *Fransa'nın özgürlüğüne kavuşmasından hemen sonra ne yaptınız?*

1945-1948 arasında Chambon-sur-Lignon'da oturduk. Bir yıl içinde C.N.R.S.'e (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi) seçildim: Ancak beş ya da altı saat ders vermeye hakkım vardı; yani yarı-hizmetli olarak görev yapıyordum. Dolayısıyla bu arada Husserl'in *Ideen I*'inin çevirisine devam etim. Bir korkum da vardı çünkü aynı kitabı başka biri daha çevirmekteydi. Merleau-Ponty öbür çeviri henüz bitmemiş olduğundan benim çevirim lehinde tavır takındı. Bu arada iki doktora tezimi de 1948'de bitirmiştim ama ancak 1950'de savunabildim. 1948'de Strasbourg Üniversitesi'ne atanmıştım; ben de zaten Alman diline yakın olabilmek için bu şehre gitmek istiyordum. Orada sekiz yıl kaldım. Hayatımın en güzel sekiz yılını orada geçirdim.(…)

Strasbourg'dayken sık sık Almanya'ya gidiyordum. Karl Jaspers'i de, kendisi İsviçre'ye sürgüne gitmeden önce Heidelberg'de ziyaret etme fırsatı buldum. Onun, Goethe vari soylu davranışı karşısında çok etkilendim. Yanına yaklaşmanın çok zor olduğu bir kişiydi, karısının koruması altındaydı. Çok sonradan öğrendiğimize göre, Hannah Arendt, Heidegger ile onu uzlaştırmaya çalışmıştı. Arendt, bu girişiminde, yüce gönüllü olan Jaspers açısından başarılı olmuştu ama öte yandan sert bir karaktere sahip olan Heidegger'in direnişiyle karşılaşmıştı. (…)

Jaspers'i ikinci ziyaretim ise görev yaptığı Basel Ünivesitesi'nde oldu: Ona Mikel Dufrenne ile birlikte yazdığımız ve ilk kitabımız olan *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*'ı (Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi) götürdüm. Kitabımızı pek beğenmemekle birlikte çok nazik bir önsöz yazmayı da kabul etmişti. Çalışmamızı fazla sistematik bulmuştu. Hannah Arendt gibi, Jaspers'e yakından bağlı olan Jeanne Hersch de, öyle sanıyo-

rum ki, onun kitabımız hakkındaki çekincelerini paylaşmıştı. Özellikle de sonradan, Heidegger'e yönelerek Jaspers'e ihanet ettiğimi, yine kendi deyişiyle, her Fransız gibi, benim de Heidegger'in tehlikeli sevimsizliğine boyun eğdiğimi ileri sürüyordu. Yarısıyla doğru ama yarısıyla da yanlış bir görüştü bu.

• *Heidegger ile karşılaştınız mı ?*

1955'te Cerisy'de karşılaştım ve çok kötü bir anım var. Heidegger Fransa'da sözcüğün tam anlamıyla Axelos ile Beaufret'nin koruması altındaydı, ve bir ilkokul öğretmeni gibi davranıyordu. Kalkış noktası olarak *Salt Aklın Eleştirisi*'nin şu metnini ele almıştık: "Varoluş bir tavırdır." Parmağıyla işaret ederek alt satırı okumamızı ve açıklamamızı isterdi. Ama yaptığı yorumlar, özellikle şairlerle ilgili yorumları harikaydı. Öyle sanıyorum ki, ilk kez o zaman Heidegger'in şiirle olan bağlantısı dikkatimi çekmişti. Stefan George'den çok söz etmişti; sanırım Paul Celan'ı da bundan sonra keşfettim. (...)

Fransızcadan çeviren: Mehmet Rifat

Bellek İzlerini Tarihselleştirmek

FRANÇOIS DOSSE

Belleğin toplumsal tarihi üstüne son zamanlarda yapılan incelemeler tarihle bellek arasındaki kanonik karşıtlığın ne kadar anlamsız olduğunu ortaya koymuştur. Bu iki kavramın birbirine yaklaştırılması tarihsel disiplinin insansal boyutunu ortaya koyar. Bu kökten ayrımı Maurice Halbwachs'ın tartışma konusu yapması ve ulusal devletin iki alanı yeniden bir araya getirmesi tarihsel bakışın yön değiştirmesine yol açmıştır, bu işin öncüsü de ünlü Bouvines Savaşı incelemesiyle Georges Duby'dir:[1] Akıllara kazınmış o 27 Temmuz 1214 Pazarı konusunda kendisini gerçekten olup biteni, demek ki çok da önemli olmayan bir şeyi yansıtmakla kısıtlı tutmamış, o günü bir olaya dönüştüren şeyin öneminin öncelikle taşıdığı izlerde yattığını göstermiştir: "[İzler] olmadan, olay bir hiçtir."[2] Bouvines'in öylesine uzak anısı ortak bilinçte sürdürüldüğü, çerçevelendiği andan başlayarak korunabilir ancak. Dolayısıyla, olayın kısıtlı zaman sınırları içindeki gerçek etkileri gibi, belleğin başkalaşımları da tarihin konusuna dönüşür. İzlerin belleği ve unutuluşu oyunu üstüne yapılan inceleme "yaşanan olayın algısının" nasıl "ardışık dalgalar halinde yayıldığını"[3] ortaya çıkarır.

Tarihçi bakışının bu şekilde yön değiştirmesi geleneğin, yalnızca gelenekselci anlamda şimdiyi etkilediği ölçüde değer taşıması yönündeki tarihyazım dönemecine denk gelir tam da. Öyle olunca, zamansal uzaklık bir engel olmaktan çıkar ve anlam yüklü olaylara dönüşen geçmiş olayların farklı anlam katmanlarını uyumlu hale getirmekte kullanılacak bir koz haline bürünür, tıpkı Michel de Certeau'nun dediği gibi: "Olay dönüştüğü şeydir". Bu süreksiz tarihsellik kavramı olayın önemi indirgenemez özelliğine ayrıcalık

tanıyarak, belli bir eksene göre biçimlenen erekbilimsel tarihsel us görüşünün tartışma konusu yapılmasına neden olur.

Tarihe karşı sergilenen bu yeni yaklaşım, tarihyazım geleneklerinin birçoğunun ölü bir geçmişle onu nesnelleştirmekten sorumlu tarihçi arasına yerleştirdiği uzaklığın yeniden ele alınmasını gerektirir. Artık tarihçi yeniden yaratmaya çalışmalıdır; tarihçi bu yeniden yaratımın aracısıdır, ona olanak sağlayan kişidir. Yeniden yaratım, gerçeği, zaman içinde farklı güncelleşme evreleri yüzünden anlamından sapan bir yazı gibi okuyan yorumcunun çalışması içinde gerçekleşir. Bu durumda tarihin konusu yazısıyla sonsuza dek baştan başlanacak bir yapım işidir. Demek ki tarih öncelikle, özel bir görünüm içinde konumlandığı için ona her zaman yeni bir güncellik kazandıran bir şimdiye dahil olma anlamında olaysallıktır. Walter Benjamin de zaten bir etkinin nedeninin, zaman zincirinde doğrudan önceki konumda arandığı mekanik nedensellik modelini tarihselliğin karşısına koymuştur. Benjamin bu bilimci modelin yerine "olayların yorumuna, demek ki anlamlarının ışığa çıkarılmasına yönelen yorumsal bir model[4]" önerir.

Zorunlu, düzenli, eleştirel sürecin doğruluğunu yadsımaksızın tarihin yorumsal yanına önem kazandıran bu farklı bakışı, Pierre Nora güncel tarihyazımı sürecini tanımlarken betimlemiştir:

> "Bambaşka bir tarihin önü açık: Artık belirtenlerin yerine onların etkileri; bellekte tutulan, hatta anılan eylemlerin yerine o eylemlerin izi ve o anmaların oyunu geçecek; olaylar kendileri olarak değil de zaman içindeki oluşumları, taşıdıkları anlamların yitişi ve yeniden ortaya çıkışı açısından ele alınacak; geçmişe, geçip gittiği haliyle değil, ardışık yeniden kullanımlarıyla bakılacak; gelenek değil bu tarihin ilgilendiği, asıl geleneğin nasıl oluştuğu ve aktarıldığı.[5]"

Söz konusu olan tarihçilerin, kullandıkları söylemin bir başka yorum düzeyindeki konumunun bilincine varmalarıdır. Tarihle bellek arasındaki hendek o kadar da dolu değildir. Aşırı büyük bir ayrımın, ama aynı zamanda iki kavramın birleştirilmesinin yol açacağı çıkmazdan sakınılabilinir. Saptırmacılara karşı koymak için sadakat işlevini belleğe bırakarak, yaptığı incelemede gerçekliğin konumuna değer kazandıran tarihçinin uzmanlık değeri karşısında, sadakatsiz bir gerçekliğin ya da gerçeklikten yoksun bir sadakatin

nasıl bir değer taşıyacağı sorgulanabilir. Ancak anlatının arabuluculuğuyla bu iki boyut birbirine eklemlenebilir.

Bu açıdan bakıldığında, ruhçözümleme uygulaması tarihçiye esin kaynağı oluşturabilir. Çözümlenen kişi konuşur ve bilinçaltı onun sözlerinde tutarsız öykü, düş, başarıya ulaşmamış edim vb. kırıntıları halinde ortaya çıktıkça, onun kimliği üstüne anlaşılır, kabul edilebilir ve yapıcı bir kurguya ulaşmak amaçlanır. Bu araştırma sırasında, hasta, Freud'a göre, iki aracıdan geçer. Öncelikle, öteki olan, dinleyen, ruhçözümlemeci. Anlatmaya izin veren yabancı bir kişinin varlığı en acılı, travmalı belleğin dışavurumunda vazgeçilmezdir. Hasta tanık karşısında konuşur ve tanık da belleğin engellerini ortadan kaldırmada kendisine yardımcı olur. İkinci arabulucuysa hastanın özel bir topluluğa ait olan dilidir. Bu iki arabulucu anlatıyı uygulamaya dönüştürmek için ona toplumsal bir kök kazandırırlar. Tedavi düzeni, yabancı bir kişinin varlığıyla, özel bir öznelerarası biçim yaratır. Dolayısıyla, hastanın sözleri, onun daha önce gerçekleşmiş öykülerden oluşan öyküsü de ortak bir bellekte bulunmaktadır. Hasta, içine attığı, kendi kişisel belleğiyle kesişen, iletişim, kuşaklararası aktarım kaygısıyla dolu ortak belleği dışavurmaktadır. Şu durumda, bu bellek hem özel, hem de genel bir yapıya sahiptir. Belleği paylaşılan bir belleğe dönüştüren öyküler içinde karmakarışık olmuş kişisel bir kimliğin oluşum öyküsü olarak su yüzüne çıkar.

Ruhçözümlemesel uygulamadan çıkarılabilecek ikinci büyük ders karmaşık mekanizmalarıyla karşılaşılan travmaları ve çok acı anıları çözmeyi, dolayısıyla bastırmayı hedefleyen belleğin yaralı özelliğidir. Bu travmalarla anılar çeşitli hastalıkların temelini oluşturur. Freud'un iki denemesi anı tedavisini ortak zeminde gerçekleştirmeyi amaçlar. Bireysel ölçekte, belleğin etkin rolünü, bir çalışmayı üstlendiği olgusunu açığa çıkarırlar. Ruhçözümleme tedavisi Freud'un semptomlarına sarılarak direnç göstermeye mahkûm hastada yineleme kompülsiyonu olarak nitelediği engel-anıların, ötekilerin yolunu kesen o kaynakların içinden geçecek bir "anı çalışması"na katkıda bulunur. Freud'un ileri sürdüğü bellek çalışmasının ikinci şekli daha da ünlüdür: "yas çalışması[6]". Yas yalnızca derin bir üzüntü değildir, ağır ve sancılı bir kabullenme ve unutma çalışması içinde sevilen kişinin kaybıyla gerçek anlamda pazarlık etmektir aynı zamanda. Anı çalışmasıyla gerçekleştirilen anımsama ve yas çalışmasıyla ortaya konan araya uzaklık koyma hareketi yitimle unutuşun, karmaşaya engel olmak için belleğin içinde işe koyulduklarını gösterir. Bellek, tıpkı tarih gibi, geç-

mişten bir seçim yapma biçimidir, entelektüel bir yapıdır, yoksa düşüncenin dışındaki bir akım değildir.

Çoğullaştırılmış, parçalı bellek bugün "tarihçinin alanı"nın dört bir yanından taşmaktadır. Toplumsal bağın, bireysel ve ortak kimliğin ana gereci olarak gerçek bir bahsin merkezinde bulunmakta ve genelde tarihçiden ona, olay olup bittikten sonra, ruhçözümlemeci tarzı bir anlam yüklemesini beklemektedir. Uzun zaman boyunca farklı kullanımlara alet olduğundan, geleceğe yönelik bir yorumsal perspektif içinde, şimdiden koparılmış basit bir müze tarihi olarak değil, ortak uyumun yeniden sağlanması amacıyla kullanılacak bir kaynak olarak da görülebilir. Mevcudiyetsizliğin mevcut olduğunu varsayan bellek geçmişle şimdi, ölüler âlemiyle canlılarınki arasındaki o çetin söyleşimin kesişme noktası olmayı sürdürmektedir. Marc Bloch'un söylediği şekliyle değişim bilimi olan tarih ise, geçmişin dönüşüm süreçlerini, yeniden ortaya çıkışlarını ve düzenleyici kırılmalarını daha iyi anlayabilmek için, belleğin, uç aydınlanma şekilleri de dahil olmak üzere, düşünsel olduğu kadar maddesel de olan karanlık ve karmaşık yollarından gitgide daha çok yararlanır. Belleğin toplumsal tarihi, eksiklikleri gidermekle ve bunların nedenlerini aramakla yetinen sınıflandırıcı okumaların çok ötesinde her türlü değişime, etkileri izlenmesi gereken bir hareket kaynağıymış gibi dikkat eder. Onun konusu devinen bir mevcudiyetsizlik, ancak başkası tarafından sorgulanması halinde kanıtlanabilecek bir edimdir: "[Bellek] Geçmişin içine yerleştirildiği bir sandık ya da çöp kutusu değildir, o olanaklara inanarak ve onları pürdikkat, tetikte bekleyerek varolur.[7]"

Ulusal tarihin karanlıkta kalan bölgeleri üstüne yapılan çalışmaların sayısı işte bu şekilde gitgide artmaktadır. Sözgelimi, Henry Rousso'nun Vichy Rejimi'yle "ilgilenirken", yapmaya çalıştığı şey 1940-1944 arasında olan bitenlerin dökümünü çıkarmak değildir. Onun tarihsel konusu artık Vichy'nin yürürlükteki bir siyasal rejim olmadığı dönemde başlar. Rejimin ulusal bilinçte uyandırdığı çatlakların kalıntısı olarak ortaya çıkar. İşte bunun üstüne "geçmişin geleceği"nden[8] söz edebilir. Dönemlere ayırma yönteminde, onları sadece örneksemeli biçimde ele alsa da, ruhçözümleme ulamlarını kullanır tamı tamına. 1944-1954 yılları arasındaki yas çalışmasını, bastırma, ardından bastırılanın geri dönüşü süreçleri izler, sonunda da travmatik nevroz takıntı evresine dönüşür. Bu dönem üstüne aşırı-zayıf bir belleğin yerini birden aşırı-güçlü bir bellek süreci alır, o kadar ki Henry Rousso 1994'te bu

konuda Eric Conan'la birlikte, belleğin aşırı kullanımıyla ilgili *Vichy, un passé qui ne passe pas*[9] (Vichy, Geçmeyen Bir Geçmiş) adlı bir kitap yayımlamak zorunda hisseder kendini. Bağlam, hastalıkbilimsel geri dönüşlerin ötesinde geçmişin kesintisiz geri dönüşümüne elverişlidir. Batılı toplumumuzun tanık olduğu, her şeyi anı nesnesi haline dönüştürmeye kışkırtan gelecek bunalımı vardır işin içinde öncelikle. Öte yandan, çağdaş teknoloji olanaklarının yarattığı anlığın saltanatı, şimdiye ondan kaçıyor gibi görünen şeyi kazandırmaya yönelik kompülsif bir taşkınlıkla karşı koyulmaya çalışılan amansız bir yitim duygusu yaratmıştır. Ne var ki, ilke olarak yerinde görünen bu tepkinin, yakın zamanda Henry Rousso'nun da vurguladığı gibi ters bir etkisi olmuştur: "Bu değerlendirme geçmişin, sürenin, geçen zamanın gerçek anlamda öğrenilmesini engeller ve gelecekle yüzleşme yetimize etki eder.[10]"

Nevrotik tutumların yinelenmesini engellemek için aranan doğru uzaklığı bulmak genelde kolay iş değildir. Şimdiki zaman yolcularından, demek ki bizlerden ve özellikle tarihçilerden, tanıkların zamanı sona erdiğinde, ulusal belleği üstlenmemizi ve aktarmamızı ister. Soykırım tarihi için ve Fransa'nın Vichy dönemi için söz konusu olan durum budur. Kaldı ki, bu bellek görevi tarihçiye, yurttaşlık işlevini, geçmişteki büyük ortak travmalar üstüne "kuru bilgi" üretmemesi gereken "nöbetçi[11]" işlevini anımsatır. "O toplumsal belleğin oluşturulmasına, ardından da aktarımına katkıda bulunur.[12]" Bellek tarihi bir zorunluluktur ve uzun süre, yetmişli yıllara dek Vichy Rejimi konusunda olduğu gibi büyük çoğunlukla gözü bağlı bir belleğin hastalıkları engellenmek isteniyorsa, tarihçilik mesleğinin getireceği her türlü eleştirel yardımdan yararlanmak durumundadır. Tarihle bellek arasındaki bağlantı güçlenmiştir ve bu bağ olmadan tarih egzotizm olmaktan öteye gidemez çünkü her ne kadar Paul Ricœur şimdinin geçmişten ne ölçüde etkilendiğinin altını çizse de tamamen dışsaldır. Bu yaklaşım sayesinde, Lucette Valensi'nin de dile getirdiği gibi, tarihçinin bir tekeli olmadığı görülür: "Büyük bir travmanın hazırlanışının ve ortak bilincin aktarımının birçok farklı çeşidi vardır.[13]"

Dengeyi tutturmak güçtür çünkü bir yanda ötekine kapıların kapanmasına neden olacak şekilde aynının, tıpkının durmaksızın yinelenmesi vardır; öte yanda da aktarılan bellek kalıntıları karşısında kaçak bir tutum sergilemek, tıpkı Nietzsche gibi:

> "Neredeyse hiç belleksiz yaşamak, hatta mutlu yaşamak olanaklıdır, hayvan bunun kanıtıdır; ama unutuş olmadan yaşanamaz. Ya da ele aldığım konuda kendimi daha basitçe ifade etmem gerekirse: Söz konusu olan ister bir birey, ister bir halk, isterse bir uygarlık olsun, aşıldığında canlı varlığın çöküp yokolacağı bir uykusuzluk, bir geviş getirme, bir tarihsel anlam derecesi vardır.[14]"

Bu tutum unutuşun zorunluluğunu anımsatmasıyla değer taşır ama başka bir uçta bulunduğundan, ciddi bellek hastalıklarına ve haliyle kimlik hastalıklarına neden olabilir. Unutuş, yapıcı bir perspektif içinde kavranabilir, Ernest Renan da 1882 tarihli "Ulus Nedir?" bildirisinde, ortak bir kalıtla geçmişteki yaraların ve travmaların unutuluşu arasındaki gerilimde, gün be gün herkesçe onanan, ulusal kimliğin gerçek çelişkisinden söz ederken bunu göstermiştir: "Unutuş ve hatta şöyle diyeyim, tarihsel hata bir ulusun oluşumunda temel bir etkendir.[15]" Bu zorunlu unutuş şimdinin geçmişe göre belirlenmemesi, aksine deneyim uzamının zengin anlamlarından şimdiki zaman eyleminin yararlanması gerektiğini anımsatır. Jorge Semprun'un da *Yazmak ya da Yaşamak*'ta bir toplama kampı tutsağının dile getirilemeyecek şeylere ve ölüme tanıklık ettikten sonra, yaşamayı ve yaratmayı sürdürebilmek için nasıl geçici unutuşu seçmek zorunda kaldığını anlatırken kanıtlamaya çalıştığı şey budur. Ama travmatik olayların unutuluşu ayrıca onların şimdiki zamana musallat olacak hayaletler biçiminde geri dönmelerine de yol açabilir. Bu durumda, bellek karanlık bir alanda, sabitlenmeden, başıboşça dolanmaya mahkûm biçimde gezinir ve hiç beklenmeyen bir anda tehlikeli şekilde yeniden ortaya çıkabilir, kuşkusuz yersiz şiddetlerin patlak vermesine neden olabilir.

Belleğin güncel, iki meta-tarihsel ulamdan birinin bunalımının belirtilerini taşıyan topludurumu karşısında, demek ki bekleyiş ufkunun, çağdaş toplumumuzun tasarıdan yoksun oluşu karşısında, Ricœur geçmiş karşısında tarihin harekete geçme işlevini, etik borcunu anımsatır. Her zaman evrime açık olan tarihsellik rejimi hiç kuşku yok ki bütünüyle üstüne düşünülmüş, kendi içine kapalı bir tasarının yansıması değildir. Eylemin mantığı bile olasılıklar alanını açık tutar. Ricœur bu bakımdan özgürleştirici işlev olarak ütopya kavramını ve aynı kesinlikle, şimdiki kuşakların geçmişe karşı görevini, borcunu, sorumluluk etiğinin kaynağını savunur. Dolayısıyla tarihin işlevi hâlâ canlıdır. Tarih sanıldığı gibi yetim değildir, iş ki hareketin ge-

rekliliklerine yanıt versin. Geçmişin kesin olmayan olasılıklarına, geçmişte yaşamış insanların kestirimlerine, beklentilerine, isteklerine ve kaygılarına yeniden açılım sayesinde gerçekleşen gerekircilik kırılması, tarihçiye özgü gerçeklik arayışıyla anı yazarının işi olan sadakat arayışının arasındaki kırılmayı yumuşatabilir. Belleğin toplumsal tarihinin ileride bu şekilde oluşturulması bu iki zorunluluğun birlikte düşünülmesine izin verecektir:

> "Tarihin eleştirel sınamasına tabi tutulan bir bellek gerçekliğin süzgecinden geçmeden sadakati hedefleyemez duruma gelir. Anıyla tasarının eytişim hareketi içinde yerini belleğin aldığı bir tarihse, gerçekliği aslında geçmişin tutulmayan sözlerine duyulan sadakatten ayıramaz.[16]"

Çok Kantçı bir biçimde, ölçüsüzlüğün ve onun içerdiği çeşitli gizleme türlerinin önüne geçmek için çok uğraşan Ricœur dört-beş yıl boyunca tarihle bellek arasındaki ilişkilere özgü eytişim üstüne düşünmeye adamıştır kendini; bu eytişim yaşadığımız yüzyıl sonuna ilişkin belli ve kimi zaman takıntılı bir nokta oluşturmaktadır, trajik bir 20. yüzyılın yıkımlarının bilançosudur bu. Bu akıl yürütme tarzı, Eylül 2000'de genel olarak okurlara, özel olarak tarihçilere sunduğu ve kendisinde her zaman görüldüğü üzere, yine son yapıtının hemen başlangıcında dile getirilen yurttaşlık kaygısıyla ilgili düşünce toplamına sürükler onu:

> "Gerek anmanın, gerekse bellekle unutuşun aşırı kullanımı üstüne hiçbir şey dememek için, bir yerde aşırı bellek, başka bir yerde de aşırı bir unutuş olduğunu görmek beni hâlâ allak bullak ediyor. Bu bakımdan, doğru bellek politikası düşüncesi benim benimsediğim yurttaşlık konularından biridir.[17]"

Ricœur farklı yapılara sahip iki isteği ayırt etmeye çalışır: tarih için gerçekten, bellek için sadakatten yana olan istek; bunu yaparken belleğin zararlarını aşırı önemsiz görmenin, tarihçinin durumunu kutsallaştıracağını ve tersine, belleğin tarihi içermesinin de açıklama/anlamanın vazgeçilmez bilgi kuramı düzeyinde bir çıkmaz oluşturacağını gösterir. Öncelikle bir bellek görüngübilimi oluşturan Ricœur kendi kendine şu soruyu sorar: Sadakatsiz bir gerçek ya da gerçeksiz bir sadakat ne olabilir? Tarihle belleğin üst üste binmesi kaçınılmazdır. Bellek, Freud'un gösterdiği gibi hastalıklarla –engel-

ler, dirençler– karşı karşıya olduğu gibi, belli müdahalelerin, buyrukların da hedefi halindedir. Bununla birlikte, bazı koşullar altında "mutlu" anlara, tanıma anlarına sahip olabilir. İşte bu Proust'un betimlediği istemdışı belleğin durumudur ama ayrıca Freud'un yas çalışması adını verdiği çalışmaya benzeyen bir anımsama belleğinin, bir bellek çalışmasının da amacı olabilir. Kaldı ki, belleğin izin verdiği bu küçük mucize bu "küçük mutluluğa" erişemeyen tarihçinin elde edemeyeceği bir şeydir çünkü onun bilgisini bütünüyle mevcudiyetsizliğe açık ve belirsiz kılan metnin izi tarafından biçimlenir tarihçi kavrayışı.

Görüngübilimden varlıkbilime giden bu yolda, Ricœur aslında, tüm felsefi yapıtının bir araya getirmeye çalıştığı iki geleneği seferber eder. Öte yandan, Ricœur'ün ana katkısı bu seferberliğin bir karış ötesindedir. Yunanca *logos* sözcüğü, geçmişin bellekteki betimi bilmecesine yanıt bulmakta onun için bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Daha önce Platon da *Theaitetos*'ta anının "ne" olduğu sorusuna *Eikon*'la (imge-anı) yanıt vermiştir. *Eikon* çelişkisi burada bulunmayan bir şeyin ruhundaki mevcudiyettir, mevcudiyetsizliğin mevcudiyetidir. Bu ilk yaklaşıma Aristoteles belleğe, zamanın izini taşıdığı olgusuyla bir başka özellik daha kazandırır; bu da imgelemin arasına, bir yanda fantazma, diğer yanda eski bir zamanla, "olmuş olan"la ilişkili bellek olmak üzere bir sınır çizgisi çeker. Peki ama nedir bu bellek izleri? Kortikal mantığın tüm insan davranışlarını açıklayabileceğini ileri süren Changeux'nün *Nöronal İnsan* adlı yapıtı gibi indirgemeci girişimlerle arasına özenli biçimde mesafe koyan Ricœur'e göre üç türlüdür bunlar. Ricœur kortikal, psişik ve maddi bellek izlerini birbirinden ayırır. Belleğin bu üçüncü boyutuyla, demek ki maddi, belgesel izlerle birlikte, bulunduğumuz yer artık tarihçinin araştırma alanıdır. Dolayısıyla onlar tek başlarına tarihle belleğin kaçınılmaz üst üste binişini gerçeğe dönüştürürler; öte yandan Carlo Ginzburg'un ortaya koyduğu, "Galileocu" değerler dizisine karşı, tarihin bağlı olacağı bir "göstergesel" değerler dizisi ifadesini akla getirir bu. Bu bellek görüngübilimi Ricœur için daha genel bir yetkin insan görüngübilimine; "anımsayabilmek"e, "unutma sanatı"na ve "affetmeyi bilmek"e dönüşebilecek "Yapabilirim" görüngübilimine katılır. Bu görüngübilim üç sorgulamayı izler. Paul Ricœur önce neyin anımsandığını sorgular ve bu yetinin ufkuna, olası "mutlu bellek" olarak belleğin bir mucizesi gibi ortaya çıkan olası tanıma yetisini, anıyla yitik nesnenin denkliğini yerleştirir, ne var ki bu, tanınan geçmişle algılanan geçmiş arasında bir karışıklığa yol açabilir.

Tanıma edimi başkasılığa elverişlidir ve Ricœur'ün "orada yaşamak" sözcükleri üstünde ısrarla durmasına yol açar: "Yaşanabilir toprağın yüzeyinde yolculuk ettiğimizi ve ziyaret ettiğimiz unutulmaz kentleri anımsarız.[18]" Ricœur bunun ardından belleğin kullanımlarının ve kötüye kullanımlarının ikiliği ve bu plan üstünde belleğin çalışmasının nasıl olup da ulamsal bir buyruk niteliği taşıdığını sorgular. Ama Pierre Nora'nın "belleğin zorbalığı" olarak nitelediği şeyle yolunu tıkamamalıdır, dolayısıyla Ricœur "içsel olduğu kadar dışsal anlamda da eleştirel bir biçimde yeniden ele alarak, tarihin bellekle olan gerçek ilişkisi"ni[19] savunurken, kendisinin bellek karşısında tarihçi uygulamasını benimsediğini düşünür. Ricœur son olarak da *egoloji*'den, kendiden bir yakın olarak başkasına, sonra da genel anlamda ötekilere uzanan kademeli bir yaklaşımda, belleğin kimliğin ve başkasılığın bekçiliğine soyunduğu düzeyde "kim" sorusunu sorar: "İnsan bir şeyi anımsadığında, aslında kendini anımsar.[20]" Aynı zamanda tarih belleğe el koymuş gibidir, bellek Ricœur'e göre onun matrisidir, buna karşın tarihsel bilginin belleksel boyutuyla kısıtlı olduğu düşüncesi yanıltıcı olacaktır. Ricœur'ün bu alana müdahalesi aslında bu iki boyutu birbirine eklemleme girişimi olarak görülebilir, elbette ikisinin aynı zamanda farklı oldukları ve Ricœur'ün "belleği tarihin matrisi[21]" olarak düşündüğü göz önüne alınırsa.

Gelgelelim, bellek düzeyiyle tarihsel söyleminki arasında bir kopukluk vardır ve bu kopukluk yazıyla gerçekleşir. Ricœur bu noktada Platon'un *Phaidros*'undaki *pharmakon** olarak yazının keşfi mitosunu yeniden ele alır. Bellekle ilişkisi bakımından yazı hem unutuştan koruyan bir ilaç, hem de belleğin çabasının yerini aldığı ölçüde bir zehirdir. Michel de Certeau'nun tarihyazımı işlemi olarak nitelediği şeyin üç oluşum evresinde tarih yazının düzeyindedir: doğruyla yanlış tanıklığın ayrımında gerçeği bulma isteğinin etkili olduğu arşivlemede; "neden" sorusunu soran açıklama/anlama planında; son olarak da tarihin yazım ediminin gerçekleştiği, bir kez daha gerçekliği sorgulayan süreç boyunca tarihçinin betim düzeyinde.

Gerçeklikle birbirine eklemlenmiş gerçek bir bellek çalışması pahasına, yanına yaklaşılması gereken şey mutlu, dingin bir bellektir. Yine bu düzeyde, demek ki doğruluk arayışı düzeyinde, bellek büyük tanıma gücüyle öne çıkar. Ricœur burada da Bergson'un felsefe çalışmalarını, Halbwachs'ın toplumbilim ve Pierre Nora'yla Henry Rousso'nun tarih alanlarında yaptıkları

* *Pharmakon* hem ilaç, hem zehir anlamını taşıyan Yunanca bir sözcüktür (ç.n.).

çalışmaları seferber edip kişisel bellekten ortak belleğe, belleğin farklı biçimlerini ayrıştırır özenle. Ama her şeyden önce, üç kanatlı tablosunun üçüncü terimiyle: hem tarihin gerçekliği, hem de belleğin sadakati hedeflerine meydan okuyan unutuş belleğin kara kutusunu açar. Bu noktada da Ricœur ayrıştırmalar yoluyla önemli eklemlenmelere ulaşır. Aslında o kortikal doku bozukluklarından ya da bir kütüphanenin yanmasından kaynaklanabilecek geri döndürülemez yitikle, bunun tersine Ernest Renan'ın ulus konusunda, Kierkegaard'ınsa kaygının özgür bırakılması konusunda düşündüğü şekilde, koruyan ve dolayısıyla belleğin koşulu olan, bir kenarda saklı tutulmuş unutuşu birbirinden ayırır.

Yedekte tutulan, anımsamaya açık bu unutuş, koruyan bir unutuştur: "Olup bitmiş olan geçmiş düşüncesine yapıştırıldığı anlamıyla artık-olmayan'a baskın çıktığında unutuş olumlu bir anlam kazanır. Olup bitmiş olan, unutuşu anımsama çalışmasına yönelik eski bir kaynak haline getirir.[22]" Tanık olduğumuz ve tarihle belleğin amansız bir yarışa tutuştukları bellekler savaşında, Ricœur araya girip onların arasındaki ilişki üstüne bir karar vermenin olanaksız olduğunu dile getirir: "Bellekle tarih, birinin sadakati ötekinin gerçekliği arasındaki yarış bilgi kuramı planında çözülemez.[23]"

Ricœur mutlu bir belleğin son ufku olarak, belleği, tarihi ve unutuşu yeniden ziyaret eden güç bağışlama konusu üstüne düşünerek bu parkuru tamamlar. Israrla, şimdinin "gözden geçirilen" zamanı içinde geçmişin hâlâ varlığını sürdürdüğünü söyler ve bu, tarihçi topluluğu için büyük önem taşımaktadır. Burada Jankélévitch'le buluşur, zaten kitabının başına da ondan bir alıntı koymuştur: "Olup bitmiş olan artık olup bitmiş olan olmamayı başaramaz: Artık bu gizemli ve kapkaranlık olup bitmiş olma olgusu onun sonsuza dek dayanağı olacaktır." Bu ısrar sayesinde bellekle tarih iki uygulama, bağlantıyla bağlantısızlık eytişimi içinde tarihsel varlığın geçmişiyle kurulan iki ilişki olarak karşı karşıya getirilebilir. Tarih, geçmişle ilişkisinde daha mesafeli, daha nesnellikten yana, kişisel özelliklerden uzak olduğu ölçüde, özel belleklerin tekelinde olan şeyleri yumuşatma amacıyla doğruluktan yana bir rol üstlenebilir. Ricœur'e göre, böylece mutsuz belleği mutlu, dingin belleğe, doğru belleğe dönüştürebilir. Dolayısıyla Ricœur'ün bize verdiği şey yeni bir umut dersidir: Yineleme ve anmayla yetinmeye eğilimli tarihçilere zorunlulukları anımsatan bir felsefeci tarih alanını meydana getiren, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi yeniden düzene oturtmaktadır. Bu da tarihçiler için şu anlama gelmektedir: Onların çalışmaları "bek-

lentilerimizi daha belirgin, deneyimimizi daha belirsiz kılmayı[24]" hedeflemektedir. O, tarihçileri bu tür bir çalışmaya çağırır ve kendisinin Freud'a ve onun yas çalışması kavramına gönderme yapan bellek çalışması kavramı da bu şekilde anlaşılmalıdır. Ricœur Freud'un yas çalışması olarak adlandırdığı şeyden hareketle bellek çalışmasını ileri sürmüştür: "Aşırı bellek, yineleme kompülsiyonuna yol açar, Freud bu kompülsiyonun, şimdinin geçmişle uzlaşmasını sağlayacak gerçek anının yerine harekete geçmeyi getirebileceğini söyler.[25]"

Ortak bellek hastalıkları da belleğin aşırı doluluğundan, yinelemeden kaynaklanabilir; şekillendirilen bir belleğin egemen olduğu totaliter ülkelerdeki gibi yetersiz bellek durumlarının tersine, Fransa'daki "anma" ve ulus tarihinin kalıtlaştırılması eğilimi buna verilebilecek güzel bir örnektir: "Tarih çalışması itki ekonomisi planından entelektüel çaba planına dek, anmayla yasın ikili çalışmasının bir yansıması gibi anlaşılır.[26]" Bu şekilde bellek unutuş çalışmasından ayrılmaz olur. Dolayısıyla bellek, tıpkı tarih gibi, geçmişten bir seçim yapma biçimidir, entelektüel bir yapıdır, yoksa düşüncenin dışındaki bir akım değildir. "Bellek görevi"ne rehberlik eden borç düşüncesine gelince: o üçlü geçmiş-şimdi-gelecek topluluğunun kesişme noktasında bulunur: "Gelecek hedefinden geçmiş hedefine dönüşün yarattığı bu sarsıntı geçmişin betiminin geleceğinkine etki etmesi hareketinin karşıtıdır.[27]" Söz konusu olan borç şimdinin toplumları tarafından taşınması gereken ağır bir yük olmak şöyle dursun, çoğu geçmiş, belleği yeniden açmak ve ortaya çıkmamış olasılıkların devasa kaynağını keşfetmek için bir olanağa dönüşebilir. Bu çalışma, eleştirel tarihin ışığı altında bir yineleme kompülsiyonu gibi hareket eden hasta bellekle yapıcı bir perspektif içindeki canlı belleği ayrıştırarak bellekle tarih eytişim haline sokulmadan gerçekleştirilemez:

> "Tarih aracılığıyla, tutulmamış, hatta tarihin daha sonraki akıntısıyla engellenmiş, bastırılmış sözler ortaya konursa, bir halk, bir ulus, kültürel bir topluluk gelenekleri üstüne açık ve canlı bir düşünceye sahip olabilir.[28]"

Ricœur'ün "bellek görevi"ni bıraktığı söylentisi çıkmıştı bir ara; söylentiyi çıkaran felsefeci Rochlitz işi daha da ileri götürüp onu haçlı seferine çıkmakla suçladı: "Aynı yatıştırma kaygısı Paul Ricœur'ün sözde bellek görevine karşı yürüttüğü çekilmez ve saçma haçlı seferini açıklayabilir.[29]" Ricœur kimi zaman aşırıya kaçabilen belleğe çattıysa da, bunun hemen ardından

aşırı unutuşun da söz konusu olabileceğini vurgulamıştır; yorumcuların sıklıkla unuttuğu bir noktadır bu. Bu söylentinin gerisinde Shoah'nın özelliği konusunda bir kaygı yatmaktadır. Ama Ricœur'ün savları o travmatik sürecin bayağılaştırılması yönünde ilerlemez hiç de. Ricœur'ün tüm düşüncesi sadece zorunlu bir dolambaç düşüncesidir ve bellek görevi, kurbanların hakkını verme görevi asıl amaç olmayı sürdürse de, çalışmayla, zorunlu bir tarihsel bilgi kuramı düzeyiyle zorunlu bir dolambaca işaret eder. Dolayısıyla tarihçi, bir bellek görevini üstlenmeden önce, kaçınılmaz yas çalışması tarzında bir bellek çalışmasıyla yüz yüze gelmelidir. Bu şekilde "Anımsa" buyruğu bu bellek çalışmasıyla zenginleşir. Öte yandan, o Shoah'nın olumsuz anlatım özelliğine dikkat çekerek onun özgünlüğünü ve evrensel değerini yeniden oluşturur. Shoah'nın, acı veren, başka travmalarla karşılaştırılamayacak, karşı-belleği olmayan bellek durumundaki ahlaki özgünlüğünü farklılaştırır. Tersine, Hannah Arendt ve daha nicelerinden sonra, bu sürecin tarihsel bir süreç olarak başka totaliter rejimlerle karşılaştırılabileceğini ileri sürer. Bilgi kuramı planında, kanıt sorunu üstünde ve Popper'ci çürütülebilirlik kuramından hareketle tarihyazımı işlemi üstünde ısrarla durmasıyla, soykırımı inkâr eden savlar karşısında meslekten tarihçilere temel bir destek sağlar: "Doğru/yanlış sözcükleri bu düzeyde Popper'in çürütülebilir ve kanıtlanabilir sözcüklerini kullandığı anlamda görülebilir pekâlâ. Auschwitz'de onca Yahudi'yi, Leh'i, Çingene'yi öldürmek için gaz odalarının kullanıldığı doğru ya da yanlıştır. Soykırım inkârının çürütme girişimi bu düzeye yüklenir.[30]" Ricœur'ün bellek görevini bıraktığı yönündeki eleştiri, dolayısıyla hiçbir şekilde akla yatkın değildir, kendisi her zaman bir borç felsefecisi olmuş, son kitabında bunun gereğini dile getirmiştir: "Bellek görevi, anı aracılığıyla insanın kendinden bir başkasına hakkını vermesidir.[31]" Aslında onun amacı, tüm felsefe yapıtının da işaret ettiği gibi, Yunanca *logos*'u; sadakatin, "anımsa" buyruğunun bir yüzü olan Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle felsefenin gerçek arayışını bütün olarak düşünüp uygulamada bilgeliğin yollarını belirlemektir.

Olay, Ricœur'e göre, çürütülmesiyle yüceltilmesi arasında yoruma bağlı olarak bir başkalaşıma uğrar. Ricœur süreklilik ve süreksizlik yaklaşımını uzlaştırarak, olaya ilişkin üç yaklaşım düzeyi önerir: "1. Alt-anlamlı olay; 2. Olay-dışı sınırda, anlamın düzeni ve egemenliği; 3. Üst-anlamlı, anlam-aşırı olayların ortaya çıkışı.[32]" İlk düzey basitçe "olmuş olan"ın betimine dayanır ve şaşkınlık yaratıp varolanla yeni bir ilişki kurulmasına yol açar. Bununla

birlikte Langlois'yla Seignobos'un metodik okulunun yönelimlerine, kaynakların eleştirel anlamda ortaya konmasına da denk düşer bu. İkinci olarak, olay, onu düzen ve yasalarla ilişkiye sokan açıklayıcı şemalar içinde ele alınır. İkinci düzey olayın bağlı bulunduğu yasaya uygun olarak, inkârına varacak derecede, bütünüyle özgünlüğünü yansıtmak istemektedir. Burada da *Annales* okulunun yönelimleri fark edilebilir. Bu iki çözümleme evresinin ardından, yorumsal, üçüncü bir süreç gelmeli, olay bu kez aşırı-anlamlı olarak yeniden ele alınmalıdır. Şu durumda olay, kurucu bir niteliğe sahip (Bastille'in alınışı) ya da olumsuz bir anlam taşıyan (Auschwitz) bir anlatım yapısının bütünleyici parçası haline gelir. Geri dönen olay ne açıklayıcı anlamla indirgenmiş olay, ne de söylemin dışındaki alt-anlamlı olay değildir o halde.

Olayın ardında bıraktığı izlere ve kalıtçılarına doğru yer değiştirmesi, tarihsel disiplinin gerçek anlamda kendine, yorumsal çember ya da tarih-yazımı dönemeci olarak nitelenebilecek şeyin içine dönmesine neden olmuştur. Bu yeni evre, olayın kendisiyle şimdiki konum arasında tarihçi yazımında sürekli gerçekleşen değişimlerde ve kaymalarda anlamın başkalaşımlarını izleme yolunu açar. Öyle olunca, tarihçi metin örgüsünden hareketle, olayın farklı biçimlerde üretilmesi ve kavranışı üstüne kendini sorgulamaya başlar. Tarihçi yazımı aracılığıyla geçmişin bu şekilde yeniden ziyaret edilmesi hareketi, ulusal belleğin yeniden gün ışığına çıkmasına yardımcı olur ve güncel bellek evresini daha da güçlendirir. Tarihçiler tarihyazımı ve belleğe bakışlarını yenileyerek, kendi içinde bir geçmişin yas çalışmasını üstlenir ve beşeri bilimlerdeki bugünkü düşünsel ve yorumsal çabaya katkıda bulunurlar. Yakın zamanda gerçekleşen bu yön değiştirme Pierre Nora'nın *Les lieux de mémoire*'daki, tarih geleneğinden kurtulma ve bu geleneği yeniden elden geçirme girişiminin bir uzantısıdır ve şimdideki geçmişin izleri üstüne zorunlu düşünceyle zenginleştirilmiş, bambaşka bir tarihin önünü açar.

Bilginin küreselleşmesi, ritminin hızlanması karşısında, çağdaş dünya "tarihin olağanüstü biçimde genişlediğine, temelden bir tarih duygusunun yükselişi"ne[33] tanık olmaktadır. Şimdiye ilişkin bu saptama yeni bir tarihsellik deneyimini doğurmuştur. Olaysallığı değişmezliği içinden çıkarıp, onun birçok olasılığa, sanal, gizil durumlara yönelik bir yaklaşım olarak yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. Bu hareket geçmişle kurulan çağdaş ilişkiyi değiştirecek kadar zapt etmiştir şimdiki zamanı. Olayın ta-

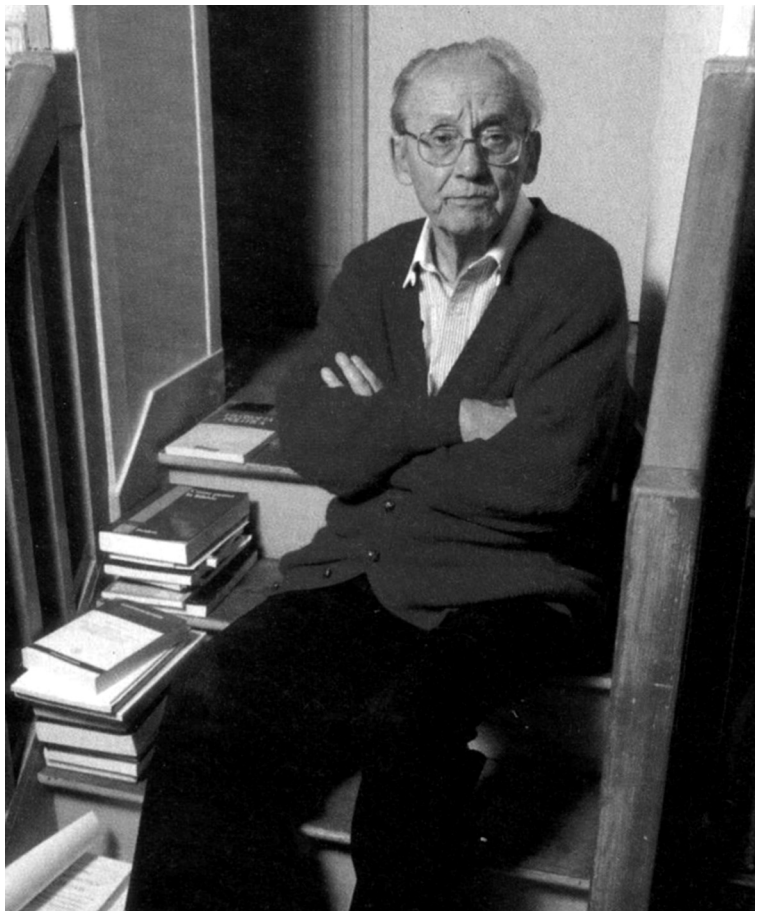
rihsel okuması artık üstünde çalışılan olaya indirgenemez, o artık ardında bıraktığı izde, bir olay zincirinin içinde ele alınmalıdır. İletim aracı olarak bir olay üstüne ortaya konan her söylem bir dizi eski olayı bünyesinde taşır, bu da onları bir düzen içinde birbirine bağlayan gidimli örgüye büyük önem kazandırır. Şimdiki zaman tarihi, ölçülebildiği için, yalnızca tarihçinin bakışları altında gelişen en yakın, yeni bir dönemin başlangıcı değildir. Ayrıca farklı bir tarihtir o, tek ve çizgisel zamanla kopuşta kendini arayan ve ussallık türlerini çoğaltan bir değerler dizisinin yeni yönelimlerine katılır.

Belleğin güncel, iki meta-tarihsel ulamdan birinin bunalımının belirtilerini taşıyan topludurumu karşısında, demek ki bekleyiş ufkunun, çağdaş toplumumuzun tasarıdan yoksun oluşu karşısında, Ricœur geçmiş karşısında tarihin etik borcunun işlevini anımsatır. Her zaman evrime açık olan tarihsellik rejimi hiç kuşku yok ki bütünüyle üstüne düşünülmüş, kendi içine kapalı bir tasarının yansıması değildir. Eylemin mantığı bile olasılıklar alanını açık tutar. Ricœur bu yüzden bağışlama üstüne yazdığı sondeyişte, bir ütopya gibi "beklenti ufkunun deneyim alanıyla karışmasını" engelleyerek özgürleştirici bir işlev taşıyan ufuk kavramını savunur. "Umutla gelenek arasındaki uzaklığın korunmasını sağlar bu.[34]" Aynı kesinlikle şimdiki kuşakların geçmişe karşı görevini, borcunu, sorumluluk etiğinin kaynağını da savunur. Dolayısıyla tarihin işlevi hâlâ canlıdır. Tarih sanıldığı gibi yetim değildir, iş ki hareketin gerekliliklerine yanıt versin. O halde erekbilim görüşlerinin yası, geçmişten hareketle yarının dünyasını düşünmek için bugünün pek çok olasılığına yeniden dönmek için bir fırsat yaratabilir.

Notlar

1 Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973.
2 *Agy.*, s. 8.
3 *Agy.*, s. 14.
4 *Agy.*, s. 161.
5 Pierre Nora, "Comment on écrit l'histoire de France?", *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1993, III. kitap, 1. cilt, s. 24.
6 Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, [Fr. çev.] "Deuil et Mélancolie", (1917), *Métapsychologie*'de, Gallimard, Paris, 1952, s. 189-222.
7 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, 1 – Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, s. 131.
8 Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy*, Paris, Seuil, 1987; yeni basım "Points-Seuil" kol., 1990.

9 Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994; yeni basım "Folio-Histoire" kol., Gallimard, 1996.
10 Henry Rousso, *La hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998, s. 36.
11 Lucette Valensi, "Présence du passé, lenteur de l'histoire", *Annales E.S.C.*, Mayıs-Haziran, 1993, 3. sayı, s. 498.
12 *Agy.*, s. 498.
13 *Agy.*, s. 499.
14 Friedrich Nietzsche, [Fr. çev.] *Considérations inactuelles*, II, (1874), Paris, Gallimard, "Folio-essais" kol., s. 97.
15 Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" 11 Mart 1882'de Sorbonne'da verilen konferans, Paris, Presses-Pocket, Agora, 1992, s. 41.
16 Paul Ricœur, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, 1. sayı, 1998, s. 31.
17 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, s. 1.
18 *Agy.*, s. 49.
19 *Agy.*, s. 337.
20 *Agy.*, s. 115.
21 *Agy.*, s. 106.
22 *Agy.*, s. 574.
23 *Agy.*, s. 648.
24 Paul Ricœur, *Temps et Récit*, Paris, "Points-Seuil" kol., 3. kitap, *agy.*, s. 390.
25 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *agy.*, s. 96.
26 Paul Ricœur, "Entre mémoire et histoire", *Projet*, 248. sayı, 1996, s. 11.
27 Paul Ricœur, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, 1. sayı, Mart 1998, s. 25.
28 *Agy.*, s. 30-31.
29 Rainer Rochlitz, "Mémoire et pardon", *Critique*, 646. sayı, Mart 2001, s. 175.
30 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *agy.*, s. 227.
31 *Agy.*, s. 108.
32 Paul Ricœur, "Evénement et sens", *Raisons pratiques*, "L'événement en perspective", 2. sayı, 1991, s. 51-52.
33 Pierre Nora, "De l'histoire contemporaine au présent historique", *Ecrire l'histoire du temps présent*, IHTP, 1993, s. 45.
34 Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, s. 391.



söyleşi

Dilin ve Mitin Poetikası

PAUL RICŒUR'LE SÖYLEŞİ – RICHARD KEARNEY

Dilin Yaratıcılığı

Richard Kearney: Eğretileme (*La Métaphore Vive* [Yaşayan Eğretileme], 1975) ve anlatısallık (*Temps et Récit, Vol. 1* [*Zaman ve Anlatı,* 1. Cilt], 1983) üzerine geç dönem yapıtlarınız, felsefi yorumbilim çalışmalarınızın tümü içinde nasıl bir yere sahip?

Paul Ricœur: *Yaşayan Eğretileme*'de, dilin, kendi sınırlarını nasıl son raddeye kadar zorladığını ve kendi içinde daima yeni tınılar keşfettiğini göstermeye çalıştım. Başlıktaki *vive* (yaşayan/canlı) terimi çok önemli; çünkü amacım, epistemolojik ve politik imgelemin yanı sıra, eğretilemenin yaşayan gücü sayesinde anlam üreten ve yeniden üreten ve belki de diğer ikisinden daha esaslı olan *dilsel* bir imgelem olduğunu göstermekti. *Yaşayan Eğretileme*, dilin geçirdiği yaratıcı değişimleri ve dönüşümleri göstermek için retoriğin kaynaklarının araştırılmasıydı. Anlatısallık üzerine olan eserim, *Zaman ve Anlatı,* bu araştırmayı dilin icat gücü doğrultusunda geliştirir. Burada, örneğin edebi bir metindeki anlatısal işlemlerin çözümlemesi, bize yeni olay örgüsü ve niteleme modları yaratarak nasıl yeni bir "zaman" yapısı formüle edeceğimizi öğretebilir. Bu çözümlemede beni ilgilendiren başlıca mesele, *raconter*, yani bir öykü anlatma ediminin nasıl *doğal* zamanı, metamatiksel ve kronolojik "saat zamanı"na indirgenemeyen, belirli bir biçimde insana özgü olan bir zamana dönüştürdüğünü keşfetmek. Öyküleme paradigmalarının inşası veya yapısökümü olarak anlatısallığın, neden insana özgü zamanı ifade edecek yeni yolların aralıksız bir arayışı, anlamın bir üretimi veya yaratımı olduğu – işte sorum bu.

RK.: Bu anlatısallık yorumbilimini, önceki varoluş fenomenolojinizle nasıl ilişkilendirirsiniz?

PR.: Wittgenstein'ın terimini ödünç alarak söylersem, anlatının "dil oyunu", nihayetinde insan varoluşunun bizatihi bir anlatı olduğunu açığa vurur. Tarihin bir yeniden-anlatımı olarak anlatının içinde çok sayıda anlam saklıdır; çünkü tarih sadece muzaffer kralların ve kahramanların, yani güçlü olanın bir öyküsü (*histiore*) değildir, güçsüzün ve mülksüzün de öyküsüdür. Adalet için haykıran mağlup ölülerin öyküsü anlatılmayı talep eder. Hannah Arendt'in de dediği gibi, insan varoluşunun anlamı dünyayı değiştirme veya ona hükmetme gücü değildir yalnızca, anlatısal bir söylem sayesinde unutulmama ve anımsanma kabiliyetidir de, hatırlarda kalma, unutulmaz olma kabiliyetidir. Anlatısallığın bu varoluşsal ve tarihsel imaları birçok şeyi ve birçok kişiyi etkiler, çünkü bir kültürün kendi geçmişine ve "kimliğine" ilişkin algısında neyin "muhafaza" edileceğini ve "kalıcı" kılınacağını belirleyenler bunlardır.

RK.: Geçmişin politik bir yeniden okuması açısından bu tür imaların bazılarını ana hatlarıyla anlatır mısınız? Örneğin, Marksist bir yorumla nasıl ilişkilendirebiliriz bunu?

PR.: Nasıl romancılar kurgularının malzemesini anlatısal bir düzene sokmak için belirli bir olay örgüsü seçiyorlarsa, tarihçiler de geçmişteki olayları belirli anlatısal yapılara veya olay örgülerine göre düzenlerler. Tarih geleneksel bir biçimde krallar, savaşlar, antlaşmalar, imparatorlukların yükselişleri ve düşüşleriyle ilgilenedursun, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren alternatif tarih okumalarına rastlamak mümkün olmuştur; bunların anlatısal seçimi kurbanlardan yanadır, güç ve zafer konularından ziyade acı ve ıstıraba odaklanır. [Jules] Michelet'nin "halk" hakkındaki romantik tarihyazımı tam da buna örnektir. Daha açık ve daha etkili bir örnek ise tarihin, sınıf savaşımı modeline dayanan ve zulüm altındaki işçilerin davasını savunan Marksist yeniden okumasıdır. Böyle durumlarda, tarihin normal anlatısal düzenlemesi tersine dönmüştür ve kahraman olan şimdi köledir, eskiden olduğu gibi efendi değil. Yeni birtakım olaylar ve olgular konuya uygun addedilir ve dikkatimizi çeker. Emek ve üretim arasındaki ilişkiler, krallar ve kraliçeler arasındaki ilişkilere nazaran üstünlük kazanır. Fakat yine de, tarihin yeni kahramanları birer soyutlamaya dönüşmesin ve böylece alternatif özgürleştirici bir olay örgüsünü, olayların şeyleşmiş bir versiyonuna indirgemesin diye eleştirel olunmalıdır; çünkü bu şeyleşmiş versi-

yon, tarihin bir şekilde kendi rızasıyla serimlendiği, emekçi insan öznenin yaratıcı güçlerinden bağımsız olduğu yanılsamasını daha da derinleştirir. Böyle bir tutumun ardından, özgürleşimin, güçsüzün ideolojisi olarak Marksizm, –Alman Sosyal Demokratlar ve Stalin zamanında olduğu gibi– yeni bir tür baskıcı güç dayatan bir ideolojiye dönüşebilir kolayca: böylece proletarya yaşayan öznelerden oluşan bir cemaat olmaktan çıkıp, bilimsel belirlenimciliğin yeni sistemi içinde anonim ve soyutlaştırılmış bir kavram haline gelir.

RK.: Fenomenolojinin iddia ettiği gibi, anlatısal dil öncelikli olarak öznel bilincin yönelimselliği midir; ya da, yapısalcılığın öne sürdüğü gibi, bilincin öznel işlemlerini önceden belirleyen nesnel ve anonim bir yapı mıdır?

PR.: Her ikisi de. Yapısalcılığın paha biçilmez katkısı, dilin kodlarının ve paradigmalarının tam ve doğru bir bilimsel tasvirini sunmasıdır. Fakat bunun, bilincin yaratıcı ifadesini dışladığına inanmıyorum. Dilde anlam yaratımı, dilin sunduğu nesnel paradigmaları ve kodları ifade etmenin yeni yollarının insanlar tarafından üretilmesiyle elde edilir. Örneğin, aynı dil kuralları uygulanarak birçok yeni ve birbirinden farklı cümle kurabiliriz. Yaratıcılık daima nesnel dilsel kodlar tarafından yönetilir ve yeni bir şey üretmek için sürekli bu kodların sınırlarını zorlar. Eğretilemenin yaratıcı gücüne ilişkin çözümlememde, retoriğin nesnel kodlarını elde etmiş olsam da, anlatısallık üzerine olan çalışmamda, Rus Biçimcileri, Prag Okulu ve yakınlarda Lévi-Strauss ve [Gerard] Genette'ın yapısalcılıkları tarafından ifşa edilmiş dilsel yapılara başvuruyorum. Felsefi projem, insan dilinin, onu yöneten nesnel sınırlara ve kodlara rağmen yaratıcı ve üretici olduğunu göstermek, teknokratik ve politik çıkarlarla koşullanan gündeliğin aşındırması yüzünden sürekli gölgelenen, dilin çeşitliliğini ve gizil gücünü açığa çıkarmaktır. Dilin eğretilemeli ve anlatısal kaynaklarının farkına varmak, onun donuklaştırılmış ve azaltılmış güçlerinin, dil kullanımının bütün formlarının yararı için her zaman yeniden canlandırılabileceğinin tanınmasıdır.

RK.: Anlatısallık üzerine olan çalışmanız, söylemlerin çoğulluğunun ötesinde, ortak bir anlam arayışı olarak da düşünülebilir mi? Diğer bir deyişle, tarihin anlatılması edimi, tarihi evrensel ve herkes için ortak kılar mı?

PR.: Birlik ve çeşitlilik sorunu, anlatısallığın merkezinde yer alır ve birbirleriyle çatışan şu iki yorum bağlamında özetlenebilir: *İtiraflar*'da, Aziz Augustinus bize "insan bedeninin tamamlanmamış olduğunu", Tanrı'nın ebedi mevcudiyetinin aksine, insan varoluşunun, şimdinin geçici bir kırıl-

ması ve patlaması olması itibarıyla, bir uyuşmazlık olduğunu söyler. İnsan varoluşunun bir dağılma (*dispersion)* olduğunu söyleyen bu Augustinusçu okumanın karşısına Aristoteles'in *Poetika*'da ileri sürdüğü tragedya kuramını koyacağım. Buna göre tragedya, varoluşu yeniden anlattığı için onu bir birliğe kavuşturmanın yoludur. Anlatısallık bu karşıtlık bağlamında görülebilir: zamanın (*temps*) uyumsuzluğu ve öykünün (*récit*) uyumu. Bu sorun, örneğin, her tarihçinin karşılaştığı bir sorundur. Tarih, sosyolojinin sunduğu parçalar halindeki ampirik olguları düzenleyen ve tertip eden anlatısal bir öykü müdür? Tarih, sosyolojiye yakınlaşarak ama tarih olmaktan vazgeçmeyerek, öykünün anlatısal yapısından ayırabilir mi kendisini? *The Mediterranean in the Time of Philippe II* adlı eserinin önsözünde, tarihtense sosyolojik yaklaşımın tarafını tutan Fernand Braudel'in bile tarih mefhumunu hâlâ geçici bir süreklilik olarak tutması oldukça ilginçtir; zamandışı paradigmaları Lévi-Strauss usulünce benimsemeden önce duraksar, çünkü bu, tarihten feragat etmek anlamına gelir. Lévi-Strauss'un sosyal antropolojisinin tarihten vazgeçmeye gücü yeter çünkü sadece "soğuk toplumlar"la ilgilenir: yani, tarihsel ve diyakronik gelişimleri olmayan, âdetleri ve normları –örneğin ensest tabusu– zamansal değişimlerden büyük ölçüde etkilenmeyen toplumlar. Tarih, bir öykünün (*récit)* anlatımıyla başlar ve son bulur, anlaşılırlığı ve tutarlılığı da bu öykü anlatımına dayanır. Görevim, tarihin ve öykünün (yani romanın ve kurmaca yazının) anlatısal yapılarının nasıl paralel bir şekilde işlediğini göstermek; çünkü insana özgü zamanın yanında insani cemaatin de yeni biçimlerini bu paralel işleyiş yaratır; zira yaratıcılık, hem toplumsal hem de kültürel bir edim olduğu için bireyle sınırlı değildir.

RK.: "İnsana özgü" zaman derken tam olarak neyi kastediyorsunuz?

PR.: Birbirine zıt iki zaman formunun formülasyonunu kastediyorum: kamusal zaman ve özel zaman. Özel zaman ölümlü zamanıdır, çünkü Heidegger'in de dediği gibi, varolmak ölüme-doğru-varolmaktır (*Sein-zum-Tode*), geleceği ölümle kapanmış bir varolma. Varoluşumuzu ölümlü zaman olarak anladığımız andan itibaren, anlatısallığın ve tarihin özel bir formuna katılmış buluruz kendimizi; birey kendi varoluşunun sınırlarıyla karşılaştığı andan itibaren kendini toplamak ve zamanı kendisine *ait* kılmakla yükümlü hale gelir. Öte yandan, bir de kamusal zaman vardır. Burada kamusalı, fiziksel veya doğal zaman (saat zamanı) anlamında değil; birey öldükten sonra bile süregiden dilin kendisinin zamanı olarak kullanıyorum. İnsani za-

manda yaşamak, ölümlülüğümüzün özel zamanıyla dilin kamusal zamanı arasında yaşamaktır. Tarihin niceliksel bir değerlendirmesini yapmaya meyilli olan [Bruno] Chénu bile tarihin esasının demografi olduğunu, yani kuşakların yeniden oluşması, yaşayanın ve ölünün öyküsü (*histoire*) olduğunu, kabul eder. Yaşayanın ve ölünün tam da böylesi (kamusal anlatısallık olarak) hatırlanışı insani zamanı üretir. Özetlemek gerekirse, anlatısallığa ilişkin çözümlememin, birbiriyle ilişkili üç sorunla ilgili olduğunu söylemeliyim: (1) tarih olarak anlatı (2) kurmaca olarak anlatı ve (3) insana özgü zaman olarak anlatı.

RK.: Bu çözümleme, *La Symbolique du Mal*'de yer alan anlatıdaki Kitab-ı Mukaddes motifleriyle ilgili çalışmanıza ne gibi bir katkıda bulunabilir?

PR.: Anlatının yorumbilimi, Kitab-ı Mukaddes'i anlamamızda çok önemli bir rol oynar. Örneğin, neden Yahudi-Hıristiyanlık anlatısal öyküleri ve olayları temel alır? Ve bunlar nasıl olup da yasa, kehanet, ilahiler vs. olarak düzenlenerek örnek alınacak, ibret teşkil edecek kadar başarılı oldular? Anlatıların Kitab-ı Mukaddes'tekine benzer biçimde düzenlenişi bence en iyi Kristeva'nın *metinlerarasılık* mefhumu ışığında anlaşılabilir; bu mefhum, her metnin bir başka metin üzerinden, bir başka metin yoluyla işlev kazandığı fikrini ifade eder. Kitab-ı Mukaddes anlatıları, diğer yerleşik metinler yoluyla etkili hale gelir. Kitab-ı Mukaddes yorumbiliminin özü, anlatısallığın ve yerleşikliğin bu birleşimidir.

RK.: Tarihteki "henüz gerçekleşmemiş" adına "eskatolojik bir umut" olarak "yaratıcı imgelem"e ilişkin önceki çözümlemenizle daha yakın geçmişte yaptığınız insani zamanın ve tarihin üretimi olarak anlatısallık hakkındaki çözümlemeniz arasında nasıl bir ilişki var?

PR.: Yaratıcı imgeleme ilişkin çözümleme, yaratıcılığın muhtemel veya geleceğe ait özelliğiyle ilgiliyken, anlatısallık hakkındaki çözümleme yaratıcılığı daha retrospektif bir biçimde ele alır. Kurmacanın geçmişle çok sağlam bir bağı vardır. Camus'nün *Yabancı*'sı [*L'Etranger*], birçok diğer roman gibi, geçmiş zaman kipinde yazılmıştır. Romandaki anlatıcı ses genellikle kurmaca bir zamanda gerçekleşmiş bir şeyi yeniden anlatır. Hatta diyebiliriz ki, kurmaca anlatı bizi anlamlı bir geçmişin içine yerleştirmek adına eskatolojik olanı neredeyse askıya almaya meğleder. Ve inanıyorum ki, eğer geleceğe ilişkin planlarımız boş ütopyalar değilse, geçmişin anlamlı olduğunu idrak etmemiz gerekir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, geleceğe dönük olduğumuz için bir geçmişe, hem kişisel geçmişimize hem de kültürel mi-

rasımıza sahip olabileceğimizi öne sürer. Anlatısallığın yapısı, geçmişimize bir düzen vermeye çalışarak, yani olup bitmiş olanı yeniden tekrar tekrar anlatarak, bir kimlik edindiğimizi sergiler. Nitekim bu iki yönelim –geleceğe ve geçmişe doğru- birbirleriyle uyumsuz değildir. Heidegger'in de ifade ettiği gibi, geçmişi "tekrar etme" (*Wiederholung*) mefhumu, kendimizi imkânlarımıza doğru fırlattığımız varoluşsal projeksiyondan ayrı düşünülemez. Öykümüzü "tekrar etmek", tarihimizi yeniden anlatmak, imkânlar ufkumuzu kararlı ve sorumlu bir tavırla yeniden bir araya getirmek ve toparlamaktır. Bu bağlamda, anlatının retrospektif karakterinin geleceğin muhtemel ufkuyla nasıl yakından bağlantılı olduğunu görebiliriz. Anlatının, geçmişi düzene sokan bir öykü anlatımı olduğunu söylemek, yeni olanı dışlayan muhafazakâr bir kapanışı ima etmez. Aksine, anlatı, arkamızdaki anlamı tutup korur ki böylece önümüzde bir anlam belirebilsin. Anlattığımız şeyde, gerçekte yaşadığımız şeye kıyasla, her zaman *daha fazla* düzen vardır; düzenin, tutarlılığın ve birliğin bu anlatısal fazlalığı (*surcroit*), anlatının yaratıcı gücünün asıl örneğidir.

RK.: Peki, ya Joyce'un ve Beckett'ınki gibi anlamı dağıtan ve yerinden eden modernist metinler?

PR.: Bu metinler, yaratımın düzenleyici görevini okuyucunun kendisine bırakmak için alışılagelmiş anlatı paradigmalarını kırıp bozarlar. Ve nihayetinde, okuyucunun metni oluşturduğu doğrudur. Yine de her anlatı, Joyce'unki bile, belirli bir düzen çağrısıdır. Zaten Joyce bizi kaosa kucak açmaya değil; "kaosmos" diye adlandırdığı, çok daha karmaşık bir düzene davet eder. Anlatı bizi, varoluşun baskıcı düzeninden alıp onun ötesine, daha özgürleştirici ve daha saf bir düzene taşır. Anlatısallık sorusu, ne kadar modernist veya avangard olursa olsun, düzen probleminden ayrı düşünelemez.

RK.: Sizi, anlamın doğrudan ve dolayımsız kavranışı iddiasındaki Husserlci bilinç fenomenolojisini terk etmeye ve varoluşun anlamına mit, eğretileme veya anlatısallık vasıtasıyla dolaylı bir şekilde, yani dolayımın dolambaçlı yollarıyla ulaşıldığı hermenötik fenomenolojiyi benimsemeye iten şey nedir?

PR.: Varoluşun temel anlamının, yani Merleau-Ponty'nin deyişiyle *yaban varlığın* (*l'etre sauvage*) kavrayışının her zaman yapılandırıcı işlemler dolayımıyla gerçekleştiğini düşünüyorum. Merleau-Ponty felsefe kariyeri boyunca bu *yaban varlığın* peşindeydi ve bilimin onu nasıl deforme ettiğini

ve kararttığını ısrarla vurgulayıp eleştirdi. Bense, bilimsel nesnelliğin ikiyüzlülüklerine indirgenmeyen dil dolayımlarını değil, dilin yaratıcı gizil güçlerine tanıklık edenleri teşhis etmeye çabaladım. Dil, doğrudan bilgiye (özellikle de, Merleau-Ponty'nin reddettiği entelektüalist ve davranışçı bilgi formlarına) indirgenemeyecek derin kaynaklara sahiptir. Benim yorumbilime ve onun dili yorumlayışına –ki bu, mantık ve matematik bilimlerinin sınırlarına kadar uzanır– duyduğum ilgi, hep bu kaynakları keşfetme ve tasvir etme girişimidir. Figüratif dilin tamamının kavramsallaştırılabilir olduğuna ve kavramsal düzenin de bir yaratıcılık biçimi barındırabileceğine inanıyorum. Bu yüzden, *Yaşayan Eğretileme*'nin sonunda, kuramsal söylemle şiirsel söylem arasındaki özsel bağlantıda ve kesişimde –analoji sorusu bunun kanıtıdır örneğin- ısrar ettim. Kavramsallaştırmanın, özü itibarıyla, yaşamın ve deneyimin anlamıyla çatışma içinde olduğunu söylemek fazlaca kolaycı bir ifade olur; kavramlar da açık, yaratıcı ve canlı olabilirler, fakat bir tür kendine şeffaf *cogito*'nun dolayımsızca ulaşabileceği bir bilgi oluşturamazlar. Kavramsallaştırma, anlama doğrudan ulaşamadığı gibi *ex nihilo* bir şekilde kendi kendine anlam yaratamaz; figüratif yapılar üzerinden gerçekleşen dolayımın sapmasından vazgeçemez çünkü bu sapma, kavramların işleyişlerine içrektir.

RK.: *Yaşayan Eğretileme*'nin 8. İnceleme'sinde, çok karmaşık felsefi bir problem olan dildeki "gönderme" sorununu incelemişsiniz. Anlatısallık ve gönderme sorunu arasındaki ilişki nedir?

PR.: Bu soru bizi, gerçekten vuku bulmuş şeylerle uğraştığını iddia eden tarihle, kurgunun düzenine ait olan romanın kesişimine getirir. Gönderme, tarihin ve kurgunun birleşimini gerektirir. Göndermenin geçerliliğini açıklarken bir eğretileme analizinden ziyade, bir anlatısallık analizinin işime daha çok yarayacağını tahmin ediyorum. Şiirsel veya eğretisel bir söylemde gönderme yapılanı saptamak zordur hep, fakat anlatısal bir söylemde –insan eyleminin düzeninde– gönderme yapılan daha açıktır. Şüphesiz, insan eyleminin kendisi öyküler, semboller, ritüeller vs gibi kurgusal öğelerle yüklüdür. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi, insanlar varoluşlarını *praksis* formunda ürettiklerinde bunu kendilerine kurmaca, ve hatta din (ki bu Marx'a göre ideolojinin modelidir) yoluyla temsil ederler. Herhangi bir şekilde sembolik olarak yapılanmamış bir praksis söz konusu değildir. İnsan eylemi her zaman göstergelerle ifade edilir, kültürel gelenekler ve normlar ışığında yorumlanır. Bu birincil yoruma veya insani eylemin aldığı

bu şekle anlatısal kurgularımız eklenir daha sonra; bu nedenle anlatı, zaten tanımlanmış bir şeyin yeniden tanımlanması, zaten yorumlanmış bir şeyin yeniden yorumlanmasıdır. Anlatıda gönderme yapılan, yani insan eylemi, hiçbir zaman ham ve dolaysız bir gerçeklik değildir, durmadan sembolize edilen ve yeniden sembolize edilen bir eylemdir. Bu sebeple anlatı, önceki sembolleştirmeleri yeni bir düzleme taşır ve bunu, duruma uygun olarak, ya onları tamamlayarak ya da patlatarak yapar. Hal böyle olmasaydı, örneğin edebi anlatı insan eylemi dünyasına kapalı olsaydı, edebiyat kendi halinde ve zararsız bir şey olurdu. Fakat edebiyat insanlık tarihini ve insan praksisini okuma biçimimize meydan okumaktan hiç vazgeçmez. Bu bağlamda, edebi anlatı, bilimin ve gündelik varoluşumuz içinde bizim de göz ardı ettiğimiz, dilin yaratıcı bir kullanımını içerir. Edebi dil gündelik varoluşumuzu sorgulama gücüne sahiptir; sözcüğün tam anlamıyla, edebiyat *tehlikelidir*.

RK.: Fakat dolayımlı ve sembolleştirilmiş anlamın peşindeki hermenötik arayış zaten şeylerin kaba ve ampirik gerçekliğinden kaçmanın bir yolu değil midir? Yaşamdan bir adım ötede çalışmak değil midir her zaman?

PR.: Eğer oyun, kitapların içine hapsolmuş olsaydı bu kadar harika olmazdı der [Marcel] Proust. Oyun harikadır çünkü dünyada serbesttir, her yere dolayımlarını ekip gerçeğin dolayımsızlığı yanılsamasını kırıp parçalar. Dilin hermenötiğinin amacı bir tür el değmemiş dolayımsızlık keşfetmek değil; yeni ve daha yaratıcı şekillerde sürekli dolayım üretmektir. İmgelemin dolayımlayıcı işlevi, yaşanmış gerçeklikte (*le vécu*) devamlı aktif haldedir. Zaten bir şekilde *temsil* edilmemiş bir yaşanmış gerçeklik, bir insani veya toplumsal gerçeklik yoktur. Toplumsalın bu hayalgücü kuvvetli ve yaratıcı boyutu, bu toplumsal imgesel (*imaginaire sociale*), [Cornelius] Castoriadis tarafından *L'Institution Imaginaire de la Société* adlı kitabında zekice incelenmiştir. Edebiyat, toplumsalın bu birincil temsilini, kendi anlatısal temsiliyle bütünler, bir *ikonografik artış* süreci. Fakat edebiyat, kurmacanın insan gerçekliğini ikonografik olarak dolayımladığı tek yer değildir. Bilimdeki modellerin ve politik ideolojilerdeki ütopyaların da dolayımlayıcı rolleri vardır. Kurgusal dolayımın bu üç modeli –edebi, bilimsel ve politik– gerçeğin eğretilendirilmesini, yeni bir anlam yaratımını sağlar.

RK.: Ve böylece başta sorduğunuz esas soruya geri dönmüş oluruz: Dildeki yaratıcılık ne anlama gelir ve bu yaratıcılık, dilin dayattığı kodlar, yapılar ya da yasalarla nasıl ilişkilenir?

PR.: Dilsel yaratıcılık, dilin işleyişini düzenleyen ve denetim altında tutan yasaları ve kodları devamlı zorlar ve esnetir. Roland Barthes bu düzenleyici yasaları "faşist" addetmiştir ve yazarı ve eleştirmeni dilin sınırlarında çalışmaya teşvik etmiştir; çünkü bu sayede, *arzunun* özgürce hareket edebilmesine yol açmak, dili daha şen şakrak hale getirmek için zorlayıcı yasalar altüst edilebilecektir. Fakat, dilin anlatısal düzeni kodlarla tıka basa dolmuş olsa bile, bu anlatısal düzen yaratıcı bir şekilde bu kodları ihlal etmeye muktedirdir. Yaratıcılık hizaya sokan düzene verilen bir tepkidir her zaman. İmgelem daima halihazırdaki yerleşik yasalar temelinde çalışır ve görevi, bu yasaları özgün bir biçimde uygulayarak veya altüst ederek ya da ikisini de yaparak –[André] Malraux buna "hizaya sokulmuş deformasyon" der– onların yaratıcı bir biçimde işlemelerini sağlamaktır. Yapılandırıcı ya da yapılandırılmış olmayan, dilde ifade edilmemiş ya da ifade edilmek üzere olan bir imgelem işlevi ya da bir *imgesel* yoktur. Yorumbilimin görevi, halihazırda-söylenmiş-olan temelinde söylenecek-olan'ın keşfedilmemiş kaynaklarının imtiyazını edinmektir.

RK.: Lévi-Strauss'un *L'Homme Nu*'nün sonuç bölümünde yer alan, bir toplumun yapılarının ve sembollerinin "hiç"ten (*rien*) çıktığı iddiasına yanıtınız ne olur?

PR.: Lévi-Strauss'un hiçlik metafiziğiyle pek ilgilenmiyorum. Lévi-Strauss'un en büyük katkısı, "soğuk toplumlar" dediği (çoğunlukla Güney Amerika ve Hint toplumlarını kastettiği) tarihsel değişime direnen toplumlardaki süregiden kalıcı sembolik yapıların varlığını saptamasıydı. Batı kültürünü oluşturan Yunan ve İbrani toplumları ise "sıcak toplumlar"dır; bunların sembolik sistemleri zaman içinde değişir ve evrim geçirir, ve bu sayede kendi içlerinde çeşitli yorum ve yeniden-yorum katmanları taşırlar. Diğer bir deyişle, "sıcak" toplumlarda –"soğuk" toplumların aksine– yorum çalışması dışarıdan gelen bir şey değil, bizzat sembolik sisteme içsel bir unsurdur. Tam da yeniden-yorumlamanın bu diyakronik sürecidir "gelenek" dediğimiz şey. Örneğin Yunanlıların *İlyada*'sında, yeniden-yorumlanmış bir mitle, anlatısal düzende yeniden şekil almış bir tarih kesitiyle karşılaşırız. Ne Homeros ne de Akhilleus uydurmuştur bu öyküleri; onların yarattığı, yeni anlatısal anlamlar ve aynı öyküyü yeniden anlatmanın yeni biçimleridir. Truva savaşının bütün öyküsü vardı *İlyada*'nın yazarının elinin altında; fakat o, Akhilleus'un gazabının ibret verici öyküsünü anlatmayı seçmiştir. Bu ibret öyküsünü yazar, Akhilleus'un gazabını, Kral Priamos'la uzlaştığı –ki buna

Hektor sebep olmuştur– ve gazabın sona erdiği o katartik ana kadar geliştirir. Öykü belirli bir anlamı üretir ve örneklendirir: bir kahramanın (Akhilleus) beyhude ve anlamsız gazabının, bu kahraman kurbanının cenaze töreninde, kurbanının babasıyla (Priamos) uzlaşınca sona ermesi. Burada, ortak bir mitik mirastan nasıl anlam üretildiğini, bir geleneğin nasıl alımlandığını ve onun yeni bir anlam ifade etmesi için şiirsel bir şekilde nasıl yeniden yaratıldığını gösteren çok iyi bir örnek var elimizde.

RK.: Ve tabii ki Chaucer ve Shakespeare, kendilerine ait Troilus ve Cressida versiyonlarında *İlyada* mitinin örnek oluşturacak, ibret verici farklı yeniden-yorumlarını üretmişlerdir, tıpkı Joyce'un *Ulysses*'te yaptığı gibi. Böylesi bir yeniden-yorum, Helenik mirasımızın kültürel tarihinin tipik bir örneği gibi görünüyor. Bu tür bir tarihsel yeniden-yorum, Kitab-ı Mukaddes'te ve İbrani geleneğinde de bulunur mu?

PR.: Evet, İbrani geleneğinin Kitab-ı Mukaddes anlatılarının böyle bir örnek teşkil etme, ibret verme işleviyle de çalıştığı doğrudur. Bu, Kitabı-ı Mukaddes'teki öykülerin ve olayların basitçe birbirine eklenmediği veya rastgele sıralanmadığı, fakat birikerek çoğalan organik bir gelişim meydana getirdiği olgusunda açıkça görülür. Örneğin, halkının Tanrı tarafından kurtarılacağı yolunda İbrahim'e verilen vaat, (hemen gerçekleştirilebilen bazı yasal vaatlerin aksine) asla tükenmeyecek bir vaattir ve bu haliyle kendisinin defalarca –Musa'yla, daha sonra Davut'la, ve diğerleriyle– tekrarlanabileceği ve hep yeniden yorumlanabileceği bir tarihi başlatır. Böylece, "henüz gerçekleşmemiş olan" bu vaadin Kitab-ı Mukaddes'e göre anlatısı, tekrarın birikmesiyle bir tarih yaratmış olur. İsa'nın çarmıha gerilişinin ve yeniden dirilişinin verdiği Hıristiyan mesaj da daha sonra kendisini bu Kitab-ı Mukaddes'e özgü tarihe, yeniden-yorumun ve kesintinin çifte ilişkisi olarak ekler. Yahudi geleneği karşısında Hıristiyanlık hem altüst edici hem de koruyucu bir role sahiptir. Aziz Paulus Yasa'yı altetmekten bahseder, ve ilk üç İncil'in yazarının da, "Kitab-ı Mukaddes'e göre" Hıristiyanlığın, kehanetsel vaade bir yanıt olduğunu sürekli doğruladığını görürüz. Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan tarihin Yahudi ve Hıristiyan yorumları ve yeniden-yorumları, [Karl] Jaspers'in terimiyle söylersek, "sevgi dolu bir savaş" içindedirler. Önemli olan, Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı haliyle iman deneyiminin, öykülere ve anlatılara –Göç öyküsü, çarmıha gerilme ve yeniden diriliş öyküleri gibi– dayanmasıdır. Bu temel anlatıları yorumlayıp onlara kalıcı bir kimlik kazandıran dini geleneği oluşturan soyut teolojiler bu öykülerin

ardından gelir. Her dinin *geleceğe* ilişkin projeleri ve tasavvurları, kendisini anımsama yollarıyla yakından ilişkilidir.

RK.: Yorumbilime ilişkin çalışmalarınız, "yorumlar çatışması"na karşı hep özel bir duyarlılık sergilemiştir –hatta kitaplarınızdan birinin başlığı bile olmuştur bu. Yorumbilim anlayışınız, (fenomenolojik, teolojik, psikanalitik, yapısalcı, bilimsel, edebi vb.) yorumların çoğulluğunu indirgeyici bir şekilde totalize edebilecek "mutlak bir bilgi" fikrini ısrarla reddetmeye dayalıdır. Bu açık-uçlu entelektüel yolculuğu, insan söylemine içkin çatışan yorumların bir araya gelip uzlaştığı bütünleştirici bir merkeze nihayetinde dönen bir tür "destan" olarak anlayabilir miyiz?

PR.: Odysseus dairesel yolculuğunu tamamlayıp İthaka adasına döndüğünde, katliam ve yıkımla karşılaşır. Bence felsefi görev, daireyi kapatmamak, bilgiyi merkezileştirmemek ve totalize etmemektir; söylemin indirgenemez çoğulluğunu sürekli açık tutmaktır. Farklı söylemlerin nasıl birbirleriyle ilişkilenebileceğini veya kesişeceğini göstermektir esas olan; fakat bu sırada, bu farklı söylemleri özdeş kılmaya ve aynıya indirgemeye karşı da direnmek gerekir. Husserlci fenomenolojiden ayrılma sebebim büyük ölçüde, onun denetimci transandantal *cogito* teorisine katılmayışımdı. Dokunulmamış mutlak bir öznelliğe ilişkin idealist iddialara karşı, ben yaralı ve bölünmüş bir *cogito* mefhumunu ileri sürdüm. Hatta öznenin, merkezileştirici bir efendiden ziyade, kendinden çok daha büyük olan dilin bir öğrencisi ya da çömezi olduğunu bana öğreten ilk kişi Karl Barth'tı. Daha geniş bir kültürel düzeyde bakmak gerekirse, özel olarak sadece Batı düşünce geleneğiyle ilgilenmemek ve Avrupa-merkezci olmamak için temkinli davranmalıyız. Yunan ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin önemini vurgularken, örneğin Uzak Doğu'nun radikal bir biçimde heterojen söylemlerini çoğunlukla görmezden geliriz. Geçenlerde Amerikalı meslektaşlarımdan biri, Derrida'nın giriştiği sözmerkezcilik yapısökümünün şaşırtıcı derecede, Budistlerin hiçlik mefhumuna benzediğini söyledi. Kendimizi merkez sanmaktan vazgeçmemiz için, tüm diğer söylemleri kendi totalize edici düşünce şemalarımıza indirgeme eğilimimizi terk etmemiz için, belirli bir "sıfır derece"yi veya bir boşluğu katetmemiz gerektiğini düşünüyorum. Eğer nihai bir birlik varsa, başka bir yerde, bir tür eskatolojik umutta ikamet etmektedir. Fakat bu düşüncem bana ait bir "sır", daha doğrusu, kendi kendime tutuştuğum bir bahis; merkezileştirici bir felsefi söyleme çevrilebilecek bir şey değil.

RK.: Modern seküler toplumumuz, geleneğin sunduğu imgelemi (*imaginaire*) ve sembolik temsilleri terk etmiş gibi gözüküyor. Anlatısal devamlılığın geçmişle olan bağı kesilse bile yeniden-yorumlamanın yaratıcı süreci işlemeye devam edebilir mi?

PR.: Anlatının öldüğü bir toplum, insanların artık deneyimlerini birbirlerine aktaramadığı, ortak bir deneyim paylaşamadıkları bir toplumdur. Geçmişin bir tür anlatısal devamlılığı peşinde koşan bu çağdaş arayış yalnızca nostaljik bir kaçış değildir; bürokratik toplumlarda baskın olan yasa-koyucu ve planlayıcı söyleme karşı bir mücadeledir de. İnsanlara belleklerini geri vermek, onlara geleceklerini de vermektir, onları yeniden zamanın içine oturtmak ve dolayısıyla, Leibniz'in terimini ödünç alırsak, onları "anlık zihin"lerinden (*mens instans*) kurtarmaktır. Geçmiş, geçip gitmiş (*passé*) değildir; çünkü geleceğin teminatı, tam da anlatısal bir kimliğe sahip olma, geçmişi tarihsel veya kurmaca bir biçimde toparlama kabiliyetimizdir. Söz konusu anlatısal kimlik sorunu, örneğin Fransa gibi, Devrim'in, efsaneleri, gelenekleri, vs. barındıran bir mirastan kopuşu temsil ettiği bir ülkede çok daha canlıdır (Örneğin, Fransızların sahip olduğu sözde geleneksel olan çoğu şarkının meyhane şarkıları olması her zaman dikkatimi çekmiştir). Bugün, Fransızlar ortak bir imgelemden, ortak bir sembolik mirastan büyük ölçüde yoksundur. Öyleyse görevimiz, bulaşmaya ve yok olmaya direnen dilin bu kaynaklarını yeniden kendimize ait kılmaktır. Dili çalıştırmak, kim olduğumuzu yeniden keşfetmektir. Deneyimde kaybedilen genellikle dilde kurtarılır; çünkü kelime hazinesi, izlerin birikintisi olarak çökelmiştir. *Felsefi Soruşturmalar*'da Wittgenstein'ın bizi uyardığı üzere, dilin saf ve tamamen şeffaf bir modeli yoktur; eğer olsaydı, evrenselleştirilmiş bir boşluktan (*vide*) fazlası olmazdı zaten. Anlamı yeniden keşfetmek için dilin çok-katmanlı çökelmelerine, öğelerinin karmaşık çoğulluğuna dönmemiz gerekir; çünkü söylenmiş olanı, unutuşun yıkımından kurtaran bunlardır.

RK.: *Histoire et Vérité*'de [Tarih ve Hakikat], felsefi hakikat arayışını politik pedagojiden ayrı tutmayı reddettiği için Emmanuel Mounier'yi övüyorsunuz. Sizin felsefi düşüncenizin barındırdığı politik anlamlar, eğer varsa, nelerdir?

PR.: Bugüne kadar olan çalışmalarım dildeki, özellikle de şiirsel ve anlatısal dildeki, anlamın dolayımı üzerine hermenötik bir düşünüm olarak özetlenebilir. Sözkonusu hermenötik çalışma, bu gibi sembolik söylemlerin dolayımlarıyla politik praksisin dolayımsızlığı arasındaki ilişkiyi anlama-

mızda nasıl bir katkıda bulunabilir? Sorunuz bu aslında. Dilin hermenötik (ve Wittgenstein'in analitik felsefesi) tarafından, yorumların veya "dil-oyunları"nın bütünselleştirilemeyen, totalize edilemeyen çoğulluğu olduğunun ifşa edilmesi ve dolayısıyla evrensel bir bilim konumuna hak iddia edememesi olgusu. Geçenlerde, Çek filozoflarla ve Prag'daki Tomin seminerindeki öğrencilerle konuşurken şunu öğrendim ki, totalitarizm sorunu, politikada evrensel bir doğrunun ve bilimsel bir söylemin (bu örneğe göre, komünist söylemin) olabileceği yalanında yatıyor. Politik dilin aslında basit bir ikna ve kanı retoriği olduğu fark edildiği anda, insanlar özgürce tartışmayı hoşgörüyle karşılamaya başlarlar. Popper'ın terimini kullanırsak, "açık toplum", politik münazaranın sonsuza kadar açık kalacağı ve otantik bir dilin koşullarını sürekli sorgulamak ve yeniden kurmak için o kritik geri adımı atmaya hazırlıklı olduğu gerçeğinin kabul edildiği bir toplumdur.

RK.: Politik bir ideoloji olarak dil ile ütopya arasında pozitif bir ilişki olabilmesi mümkün mü?

PR.: Az önce de bahsettiğim gibi, her toplum bir toplumsal-politik imgeleme, yani sembolik söylemlerin bir bütününe sahiptir veya onun bir parçasıdır. Bu imgelem hem kopuş hem de teyit işlevlerine sahiptir. İmgelemin teyit işlevi, bir toplumun kurucu söylemini, ki ben buna "kurucu semboller" diyorum, olumlu bir biçimde tekrar ve temsil eden ve böylece kimlik algısını koruyan bir *ideoloji* olmasıdır. Ne de olsa, kültürler kendi geçmişlerinin öykülerini anlatarak yaratırlar kendilerini. Tehlike ise bu teyit işlevinin sapkınca kullanılmasıyla ortaya çıkar. Tekelci seçkinler bu teyidi sapkınlaştırıp onu, yerleşik politik güçlerin eleştirilmeksizin haklı çıkarımına veya yüceltimine yarayan gizemleştirici bir söyleme dönüştürürler. Bu durumlarda, toplumun sembolleri sabitleşir, durağanlaşır ve birer fetiş haline gelir; bir yalanlar silsilesi olarak iş görür. Bunun karşısında ise imgelemin kopuş işlevi yer alır. Bu, "başka bir yer"e, "henüz gerçekleşmemiş" bir topluma sadık olduğu için, yerleşik güçleri eleştiren bir *ütopya* söylemidir. Fakat bu ütopyacı söylem de her zaman olumlu değildir. Eleştirel kopuşun otantik ütopyasının yanı sıra bir de, durağan bir gelecek vaadeden ama bunun gerçekleşmesi için gerekli koşulları asla üretmeyen tehlikeli, şizofrenik bir ütopyacı söylem vardır. Devletin nihai feshi, eğer böyle bir amacın başarıya ulaşması yolunda gerekli önlemler alınmadan sunulmuşsa, Marksist-Leninist ütopya mefhumu da şizofrenik sayılabilir. Çünkü burda ütopya, şimdiden ve geçmişten koparılmış bir gelecek haline gelmiştir, baskıcı yer-

leşik güçlerin sağlamlaştırılması yolunda bir suç ortağına dönüşmüştür. Bugünün zulmünü, yarının özgürlüğü adına haklı çıkardığı anda ütopyacı söylem, gizemleştirici bir ideoloji gibi işler. Kısaca, geçmişin sembolik bir teyidi olarak *ideoloji* ile geleceğe dönük sembolik bir açılış olarak *ütopya* birbirlerini tamamlarlar; eğer birbirlerinden koparılırlarsa politik bir patoloji ortaya çıkarabilirler.

RK.: Marksist ütopyacılığı ve *şimdi*nin gerçekliğinin politik dönüşümünü birleştirmesi açısından, Latin Amerika'da geliştirilen "Kurtuluş Teolojisi"ni olumlu ütopyacı söylemin bir örneği olarak düşünebilir miyiz?

PR.: Evet, hatta olumlu ütopyacı söylemi geçmişle, göçün ve yeniden dirilişin arketiplerinin anısıyla da birleştirir. Kurtuluş Teolojisi'nin bu hatırlatıcı boyutu elzemdir; çünkü geleceğin ütopik tasavvuruna yön ve süreklilik verir ve böylece sorumsuz ve eleştirellikten yoksun fütürizme karşı bir bariyer işlevine sahiptir. Burda, geleceğin politik tasavvuru, kurtuluşun, sürgün ve vaat gibi Kitab-ı Mukaddes mefhumlarına kadar uzayan kesintisiz ufkundan ayrı düşünülemez. Ütopya tarihsel olarak gerçekleşmedikçe, vaat yerine getirilmemiş olarak kalır ve insanları bir cemaat olarak birbirlerine kenetleyen ve ütopyanın boş bir rüyadan ibaret olmasını engelleyen şey, bu vaadin "henüz gerçekleşmemiş" ufkudur.

RK.: Ütopya tarihle tam olarak nasıl ilişkilenir?

PR.: *History of the Concept of History* [Tarih Kavramının Tarihi] adlı yapıtında Reinhart Koselleck, 18. yüzyıla kadar Batı'daki tarih kavramının her halükârda çoğul bir kavram olduğunu tartışır; çünkü 18. yüzyıla kadar büyük harfle yazılan Tarih'ten ziyade, "tarihler"e başvurulurdu. Günümüzdeki bu biricik ve tek tarih mefhumu, modernitenin ilerleme düşüncesi yüzünden ortaya çıkmıştır. Tarih tekil bir kavram olarak kurulduğu sürece, "beklenti ufku"muzla "deneyim alanı"mız arasındaki yarık asla kapanmaz. Tarihin birliği ortak bir beklenti ufkunun kuruluşuna dayanır; fakat bu ufuk tasavvurunun uzak ve soyut bir geleceğe yansıtılması, şimdiki deneyim alanımızın patolojik bir şekilde anlamdan ve ifadeden yoksun kalması anlamına gelir. Evrensel, somut olmaktan çıkar. *Beklenti*'nin *deneyim*'den bu şekilde ayrışması, birinden diğerine geçişi sağlayan aracılara sahip olmadığımız sürece krize sebep olur. 16. yüzyıla kadar, beklentinin ütopik ufku, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun bin yıllık deneyiminin tamamını içeren, eskatolojik bir mefhum olan Son Yargı'ydı. Kişinin halihazırda sahip olduğundan, sahip olmayı umduğuna doğru giden ek-

lemli bir yol vardı her zaman. Kant'ın ve Locke'un liberal ideolojileri, yurttaşın daha iyi bir insanlığa yönelmesini sağlayacak bir tür demokrasi söylemi üretmiştir, ve Marksizm de kapitalizmden, sosyalizm üzerinden, komünizme doğru giden dolayımlayıcı aşamaları desteklemiştir. Fakat artık bu aracı dolayımlara inanmıyor gibiyiz. Çağımızın sorunu, dünya politikasının birliğinin, gündelik politik pratiklerimizin çok-merkezliliği ile evrensel olarak özgürleşmiş insanlığın ütopik ufku arasındaki dolayımın kurulması yolundaki bariz imkânsızlıktır. Sorun, ütopyalarımızın olmaması değil, ütopyalara giden *yollarımızın* olmamasıdır. Ütopyaya giden bir yol olmadan, yani deneyim alanımızda somut ve pratik bir dolayım yokken, ütopya bir hastalığa dönüşür. Ütopik beklentilerin sönmesi belki de tamamıyla kötü bir şey değildir. Politikaya kolaylıkla bir sürü ütopya zerk edilebilir; belki de politika, iddialarında daha mütevazı ve gerçekçi, acil ve pratik ihtiyaçlarımıza daha sadık olmalıdır.

RK.: Çağdaş politikada, hakiki bir ütopyacı söyleme yer bulabilir miyiz?

PR.: Bizzat politikada bulamayabiliriz fakat politikanın ve diğer kültürel söylemlerin birleştiği noktada hakiki bir ütopyacı söyleme yer açılabilir. Politik olanın bizi uğrattığı hayal kırıklığının kaynağı, onu bizzat kurduğumuz, ona kendi beklentilerimizi yatırdığımız gerçeğidir – ta ki politik olan, ütopyalarla şişirilmiş bir hile haline gelene kadar. Politikanın kamusal alanı dışında, bir de, ütopik ufkun kendisini ifade edebileceği daha özel (edebiyatı, felsefeyi, dini vs. kapsayan) bir kültürel alan olduğunu unutmaya meğletmişiz. Modern toplum bu özel deneyim alanına karşı saldırgandır; fakat özelin bastırılması kamusalın yokoluşunu da beraberinde getirir. Kamusalın özeli uğrattığı yenilgi, büyük kayıplar sonucu elde edilmiş bir zaferdir.

RK.: Her tür politik sorumluluktan arındırılmış, romantik burjuva mefhumu olan özel bir öznelliğe dönüşü mü savunuyorsunuz?

PR.: Kesinlikle hayır. Prag filozoflarıyla tartışırken, çağdaş Kıta Avrupası felsefesindeki, özellikle de yapısalcılıktaki özne krizinden bahsettim. Eğer artık kendi sözcüklerinin sorumluluğunu taşıyan bir özne fikri olmadan felsefe yapabiliyorsak, özgürlüğü veya insan haklarını tartışabilecek konumda olmadığımızı söylemiştim. Şeffaf bir *cogito* olarak klasik özne kavramından vazgeçmek, tüm öznellik formlarından vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Benim hermenötik felsefem, sayısız dolayımın –göstergeler, semboller, metinler ve bizzat insan praksisi– dolambaçlı yollarında kendisini ifade eden mat bir öznelliğin varolduğunu gösterme girişimi-

dir. Kendilik ile dolayımlanmış toplumsal anlamlar arasındaki diyalektik olarak öznelliği koyan bu hermenötik düşünce, çok derin ahlaki ve politik anlamlar barındırır. *Sözün etiği*nin varlığını, dilin yalnızca mantığın ve göstergebilimin soyut ilgi alanından ibaret olmadığını gösterir, insanların söylediklerinin sorumluluğunu taşımaları gerektiğini vaaz eden temel ahlaki ödevi de beraberinde getirir. Kendi sözlerinden sorumlu etik özneleri barındırmayan bir toplum, yurttaşları olmayan bir toplumdur. Prag'daki muhalif filozoflara göre öncelikli felsefi soru, dilin bütünlüğü ve doğruyu söylemedeki yetkinliğidir. Yalanlara ve sapkınlıklara dayanan bir sistemde bu soru, ahlaki ve politik bir direniş eylemine dönüşür. Doğu Avrupa Marksizmi, diyalektikten pozitivizme doğru yozlaşmıştır. Marksizmi, evrensel öznenin tarihte gerçekleşmesi olarak koruyan Hegelci esin kaynağını terk etmiş ve bunun yerine, kitleleri manipüle etmek için kullanılan pozitivist bir teknoloji haline gelmiştir.

RK.: O halde, dildeki anlam yaratımının hermenötik bir şekilde sorgulanmasının politik bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebilir miyiz?

PR.: Politik hermenötiğin belki de en umut vaadedici örneği, Marksist diyalektik ile Heideggerci hermenötiğinin Frankfurt Okulu'nca yapılmış sentezinde bulunur ve bu en iyi [Jürgen] Habermas'ın ideolojiler eleştirisinde ifade edilir. Yine de, dolayımlanmamış bir politikaya angaje olmanın cazibesine direnmek için dikkatli olunması gerekir burda. Politik söylemin altında yatan ve onu işleten dolayımlayıcı yapıların eleştirel bir biçimde açığa çıkarılması için hermenötiğin belirli bir mesafede durması gerekir. Bu hermenötik mesafe, özellikle de 1968-sonrası yaşanan hayal kırıklığı, Maocu ideolojinin çöküşü ve [Aleksandr] Soljenitsin ve diğerlerinin Sovyet totalitarizmini teşhir etmeleri yüzünden bugün daha da önem kazanmıştır.

RK.: Bu hayalkırıklığı tüm dünyaya yayılmış bir fenomen mi?

PR.: Her yerde farklı derecelerde yaşandı, fakat Fransa gibi, devlet ve toplum arasındaki ayrımın büyük ölçüde silindiği ülkelerde bu daha barizdir. Fransız Devrimi, politik egemenliği, hükümet başta, bireyler altta olmak üzere toplumun her seviyesine dağıtmıştır. Fakat bu süreçte devlet her an her yerde mevcut kılınmıştı ve yurttaş da devletin sadece bir kesitine indirgenmişti. Polonya'daki Dayanışma hareketinin en dikkat çekici yanı, *toplum* terimini *devlet* terimine karşıt bir biçimde kullanmalarıydı. Anglosakson ülkelerde bile, devlet politikasından görece bağımsız bazı ulusal kurumlar (medya veya üniversiteler gibi) vardır. (Bunun örneklerini Fran-

sa'da bulmak çok zordur.) Örneğin, Amerika'da politikanın zayıf bir şekilde ideoloji haline getirilmesi, çeşitli söylemlerin denenip test edildiği geniş bir alana dağınıkça yayılmış bir laboratuvar olarak iş görebileceği anlamına gelir. Bu "eritme potası" fenomeni, Montesquieu'nün "güçler ayrılığı" dediği şeye örnek teşkil eder. Devletin, en başta, liberal düşünürler tarafından aslen bir hoşgörü vasıtası, inançların ve pratiklerin çoğulluğunu korumanın bir yolu olarak tasarlandığını düşünmek oldukça ilginç. Liberal devlet, dini fanatizmi ve aşırılığın diğer biçimlerini engellemekle görevlendirilmiş bir muhafız olarak ortaya çıkmıştı. Liberal devletin sapkınlaştırılmasının temelinde, onun totalize edici bir fail olarak işlev kazanması yatmaktadır. Bu yüzden, bugün, devletler tarafından yönetilmeyen bir politik söylemin, totalize edici sınırlamalardan kurtulmuş, evrensel hakları garanti altına alan yeni bir toplum formunun acilen keşfedilmesi gerekmektedir. Bu, devlet tarafından belirlenmemiş yeni bir toplumsallık biçiminin yeniden kurulmasını sağlayacak devasa bir görevdir.

RK.: Bu yeni toplum söyleminin keşif sürecine nasıl başlanabilir?

PR.: İlk adım, 18. yüzyılda nasıl olup da Yahudi-Hıristiyan eskatoloji ufkunun yerine özerklik, özgürlük ve insan hakları gibi liberal kavramlarıyla beraber Aydınlanmacı, hümanizm ufkunun geçtiğinin, bu süreçte neler yaşandığının incelenmesidir. Bu Aydınlanmacı hümanizmin Kant'ın özerk irade, Hegel'in (sivil uşaklardan oluşan) evrensel sınıf kavramından, Marksist evrensel işçi sınıfına kadar nasıl geliştiğini, hatta sıklıkla bilimsel pozitivizm biçiminde nasıl yozlaştırıldığını, ütopyanın seküler bir versiyonuna nasıl ulaştığımızı çok iyi araştırmamız gerekir. Şunu sormalıyız: Dinsel eskatolojik ütopya tasavvuru ile modern hümanist sekülerleşmiş ütopya tasavvuru arasında bir tür devamlılıktan bahsedilebilir mi? Günümüzün en önemli meselesi, devlet sosyalizmi ve faydacı-liberal kapitalizmin pozitivist aşırılıklarının ötesinde, alternatif toplumsal rasyonalite formları aramaya girişmektir. Habermas'ın rasyonalitenin üç formu arasında yaptığı ayrım burda önem kazanır: (1) pozitivist kontrol ve manipülasyon mekanizması olarak işleyen *hesaplayıcı rasyonellik*, (2) kültürel kodları ve normları yaratıcı bir şekilde temsil etmeye çalışan *yorumlayıcı rasyonellik*, (3) kurtuluşun ütopik ufkuna açılan *eleştirel rasyonellik*. Hakiki bir toplumsal rasyonalitenin varolabilmesi için eleştirel ve yorumlayıcı işlevlerin, hesaplayıcı işleve indirgenmesine izin vermemeliyiz. Habermas burda, Adorno ve Horkheimer'in *pozitivist rasyonalite* eleştirisini geliştir-

mektedir. Pozitivist rasyonalite hem devlet komünizminde hem de liberal kapitalizmin, refah toplumunun gerçekleşmesiyle her şeyin eşit dağıtılacağı (burdaki problem, şüphesiz, liberalizmin amaçladığı refaha –ki bu da asla gerçekleşmeyecek gibi görünen bir amaçtır–, hiyerarşik ve eşitsiz bir toplumun araçlarını kullanarak ulaşmaya çalışmasıdır) yolundaki iddiasında mevcuttur. O halde görevimiz, yanlış inancın pozitivist ideolojisine başvurmaksızın ütopik bir özgürlük ve eşitlik ufkunu koruma altına almaktır. Bu noktada, Raymond Aron'un, özgürlüğün ve eşitliğin eş zamanlı gelişimini barındırabilecek politik bir modeli henüz ortaya koyamadığımız savına katılıyorum. Özgürlükten yana olmuş toplumlar genellikle eşitliği baskılamışlardır, veya tam tersi.

RK.: [Cornelius] Castoriadis ve [Claude] Lefort gibi solcu filozofların yürüttüğü politik iktidar eleştirisinin sizce, yeni bir toplumsallık söyleminin bu hermenötik arayışına bir katkısı olabilir mi?

PR.: Katkısı kesinlikle belirleyici rol oynamıştır. Bu eleştiri, Marksizmin hatasının politik bir ufuktan yoksun olmasında değil de, iktidar eleştirisini, emeği sermayeye dönüştüren ekonomik aktarıma (yani, artı-değer eleştirisine) indirgemesinde yattığını göstermeye çalışmıştır. Marksist eleştiri, bu yüzden, sermayeden daha zararlı iktidar biçimleri olabileceğini görmezden gelmiştir –örneğin, devletin veya iktidar partisinin merkezi komitesi tarafından toplumun tüm kaynaklarının (işgücü kaynaklarının tamamı, tartışma ve enformasyon araçları, eğitim ve araştırma kurumları) totalizasyonu. Bu şekilde, özel mülk halindeki üretim araçlarının devletin eline geçmesi, toplumun yabancılaşmasının yerini devletin yabancılaşmasının alması anlamına gelir çoğu zaman. Totaliter partinin gücü, belki de sermayenin insanlıktan çıkarıcı gücünden çok daha kötüdür; çünkü totaliter parti, üretimin ekonomik araçlarının kontrolünü elinde tutmakla kalmaz, iletişimin politik araçlarını da denetim altında tutar. Belki, sınıf savaşının ekonomik analizi, tarih dediğimiz karmaşayı oluşturan birçok olay örgüsünden yalnızca biridir. İşte tam da bu yüzden, tarihi oluşturan ve ağ gibi sarmalanmış iktidar örgülerinin çoğulluğunu çözüp açıklığa kavuşturacak olan toplumsallık hermenötiğine ihtiyacımız var.

RK.: *Histoire et Vérité*'deki "Non-violent Man and his Presence in History" adlı yazınızda şunu soruyorsunuz: "Peygamber ya da şiddet yanlısı olmayan adam, Yogi'nin aşırı eylemsizliğini ve Komiser'in aşırı eylemliliğinin önünü alma gibi tarihsel bir görevi üstlenebilir mi? Diğer bir deyişle, kişinin

kendisini politik gerçekliği etkili bir biçimde dönüştürmeye adayıp bir yandan da aşkınlığın eleştirel mesafesini hâlâ muhafaza edebilir mi?"

PR.: Her tür şiddet karşıtı söylem için bu aşkınlık düşüncesi elzemdir. Bu savaş-karşıtı ideal, politik etkililik arenasını aşan fakat alakasız hayallere dönüşmeyen değerleri delil göstererek şiddete direnir. Şiddet karşıtlığı, hakiki bir ütopyacı nöbet veya umut biçimidir; içinde yaşadığımız şiddet ve baskı sistemine karşı çıkmanın bir yoludur.

RK.: Otantik bir toplumsal rasyonalite ihtiyacını dinin eskatolojik umuduyla uzlaştırmak mümkün müdür?

PR.: Bu, hiçbir zaman bana çözümsüz bir sorunmuş gibi gelmedi çünkü bunun çok temel kültürel bir sebebi var: Yahudi-Hıristiyan Batı dinselliği, daima Antik Yunan ve Latin rasyonalitesinin felsefi ikliminde işlevini yerine getirmiştir. O indirgemeci ve fazla kolaycı Kudüs-Atina karşıtlığına, hakiki tinselliğin sadece monoteizmde bulunduğunu iddia eden ve Antik Yunan kültürünü kosmosun düşüncesi, İbrani kültürünü ise aşkınlığın düşüncesi olarak tanımlayarak birbirlerine karışmasınlar diye ikisinin arasına takoz yerleştiren düşünürlere hep itiraz etmişimdir. 11. yüzyıldan itibaren, aklı ve dini uzlaştırma çabalarını –örneğin Aziz Anselmus– görürüz ve Rönesans, rasyonalite ile tinselliğin bu birincil sentezini daha da pekiştirir. Eğer bilimsel pozitivizmin rasyonalitesinin kendisini tinsellikten ayırdığı doğruysa, bugün bunları birbirine bağlamanın yeni yollarını aradığımıza ilişkin bir çok işaret de bulabiliriz.

Paris, 1981

İngilizceden çeviren: Elis Simson



Ricœur'ün Eğretileme Kuramı

FIONA TOMKINSON

I

Ricœur'ün 1975 tarihli çalışması *Yaşayan Eğretileme* [*La Métaphore Vive*], son çalışmalarına kıyasla pek fazla dikkat çekmemiş ve yazarınkiler de dahil olmak üzere, eleştirel incelemelerde pek dikkate alınmamıştır. Örneğin, Ricœur'e en yakın eleştirmenlerden biri olan Kaplan, bu yapıtı bir geçiş çalışması olarak değerlendirerek bir kenara iter (Kaplan, 49). Bu, eğretilemenin lingüistik ve felsefi incelemelerde gördüğü rağbetin giderek artmasına rağmen böyledir. Bu aldırmazlığın bir nedeni, kuşkusuz ki, yapıtın yoğun metinlerarası yapısının, uslamlamanın ana eksenini kısmen perdelemesidir. Kitabın 'köklü bir anlaşılmazlık, genellik ve belirsizlik'ten mustarip olduğundan yakınan Peter Lamarque (Lamarque, s. 189) gibi erken eleştirmenlerin izlenimi kesinlikle bu yöndeydi. Bu yazıda, Ricœur'ün kuramının bir özetini ve yeniden değerlendirmesini sunacağım. Eğretilemeli ifadelerin salt anlamdan ziyade *gönderme* de taşıdıklarına dair ana savında haklı olmasına rağmen, bu göndergenin *ne* olduğunu yeterince tartışmaksızın net ve sorunsuz bir tekillikte olduğunu ima edişinin, eğretilemenin ünlü kaygan ve değişken yapısıyla çeliştiğini savunacağım. Gelgelelim, Ricœur'ün kuramındaki bu boşluk, eğretilemenin görüngübilimsel bir ontolojisini geliştirmemizi sağlayan bir alan açar. Ricœur'ün konumuna yönelik ana eleştirilerimden sonra, eğretilemeli göndergenin ontolojisine yönelik çok-yönlü açıklamamın ana hatlarını ortaya koyacağım.[1]

II

Ricœur *Yaşayan Eğretileme*'yi oluşturan sekiz bağımsız incelemede eğretileme meselesini, her birinden bir parça yararlandığı çeşitli eğretileme kuramlarını ve yaklaşımlarını açıklayarak ele alır. Bir yandan araştırdığı kuramların sınırlarını, öte yandan bu kuramların hiçbirinin bütünüyle terkedilmemesi gerektiğini gösterirken, alışılagelmiş alçakgönüllü hoş üslubuyla, herhangi bir duruşu tahrip edici tekzip (*réfutation fracassante*) adını verdiği şeye (*Métaphore*, 12) maruz bırakmaktan kaçınır. Yapıt, eğretileme yaklaşımlarının gelişimini üç aşamada açıklar: (sözcük düzeyinde işleyen) *sözbilgisi*, (cümle düzeyinde işleyen) *anlambilgisi* ve (söylem düzeyinde işleyen) *yorumbilgisi*. Ancak önceki yaklaşımlardan da tamamıyla vazgeçilemeyeceğini gösterir.

İlk iki incelemede, Aristoteles'ten başlayarak günümüze dek süregelen klasik eğretileme kuramlarını inceler ve eleştirir. Bu kuramlara göre eğretileme, bir terimin bir diğeriyle ikame edilmesinden ibarettir ve böylece sözlerin anlamını yerinden etme ya da esnetme işlevini yerine getirir. Bu nedenle, 'Akhilleus bir aslandır' eğretilemesinde *aslan* terimi, 'cesur savaşçı' gibi uygun bir terimin yerini alan uygunsuz bir terimdir. Aristoteles'ten (ikinci incelemenin konusu olan) Fontanier'e dek buna benzer bütün retorik ya da 'tropolojik' kuramlar, eğretilemenin Aristoteles'in deyimiyle bir *epifora* ya da "ismin yer değiştirmesi" ('*transposition du nom*') (*Métaphore*, 87) olduğu öncülüne dayanır. Ricœur bu dil yaklaşımının, Saussure'ün yine son derece söz-merkezli olan dilbilimi aracılığıyla yirminci yüzyılda da varlığını sürdürdüğünü öne sürer. Ancak söze odaklanmak bize eğretilemenin özgün bir felsefi açıklamasını sunmaz, çünkü eğretilemenin nasıl meydana geldiğini açıklamaksızın işlevini tanımlamakla yetinir: Leibniz'in terminolojsinde eğretileme, gerçek olmaktan ziyade söz düzeyindedir.

Ricœur ayrıca, eğretilemenin yalnızca söz düzeyinde vuku bulduğunu ve 'uygun' terimin 'uygun olmayan' bir diğeri tarafından ikame edilmesi olduğunu öne süren bu ilk varsayımın bizi amansızca, eğretilemenin salt işlevinin süsleme olduğu ve anlamın ya da hakikatin yaratımında rol oynamadığı yargısına götürdüğünü gösterir. Yine de, Aristoteles'in kuramında kendi kuramını öngören belirli özellikler de bulur: örneğin, şiir dilindeki eğretilemenin göndergesel işlevinin dayanağını Aristoteles'in olay örgüsü (*muthos*) ve temsil (*mimesis*) gerilimini içinde barındıran şiir kuramında görür ve *mimesis* yoluyla temsil edilenin, yani doğanın (*phusis*) Aristoteles için verili bir

durağan olmamasını ve böylelikle de Aristotelesçi görüşe göre dahi *mimesis*'in ve eğretilemenin *mimesis*'te oynadığı rolün bulgusal bir işleve sahip olabilmesini anlamlı bulur.

Gelgelelim, Ricœur'ün kendi eğretileme kuramının gelişimindeki en önemli adım, *Yaşayan Eğretileme*'nin üçüncü incelemesinde Émile Benveniste'in kuramlarından stratejik biçimde faydalanarak eğretilemeyi cümle yapısına yerleştirmeyi başarmasıdır. Bu, Ricœur için gönderme meselesi açısından hayati öneme sahip bir aşamadır, çünkü eğretilemelerin bizzat dilin ötesindeki bir şeyi işaret edebilmelerine ve 'eğretilemenin bilişsel içeriği'nden bahsedebilmeye *('contenu cognitif de la métaphore')* (*Métaphore*, 114) imkân verir. Benveniste'in anlambiliminde, cümle anlamın temel birimidir; gerçekten de Benveniste'e göre tekil sözcük anlambilim düzeyinde değil, yalnızca göstergebilim düzeyinde işleyebilir. Bir başka deyişle, tekil sözcük gönderme yapmaz; sözcük, dilin kapalı sisteminde kendine yer bulur ancak dilsel gerçekliğin ötesine işaret edemez. Ricœur, cümle olarak eğretilemeli ifadenin rolünü araştırmak üzere Benveniste'in anlambilimsel ve göndergebilimsel arasında yaptığı ayrımdan istifade eder ve eğretilemeli bir cümlenin sıradan bir cümleye kıyasla dilsel gerçekliğin ötesine *gönderme yapmak zorunda olduğuna* hükmeder. Ancak bu gerçekliğin tam olarak ne olduğu tanımlanmaz. Dilin öz-aşkınlığı lehine yürütülen bu genel uslamlamalar, daha sonra yedinci inceleme olan "Göndermenin Koyutları"nda ortaya çıkacak olan eğretilemeli gönderme kuramına zemin hazırlar. Ancak Ricœur, ilk olarak, sözcük-eğretilemenin konumunu ele almak üzere dördüncü ve beşinci incelemelerde geriye bir adım atar ve tek bir sözcüğün neticede ancak bir cümle içindeki yeri sayesinde *gönderme yapabileceğine* karar verir.

Ricœur daha sonra, Yedinci İnceleme'de eğretilemeli ifadenin gerçeklik hakkında ne söyleyebileceği sorusuna döner ve bu soruyu, ayrıntılandırarak ortaya koyduğu bölünmüş gönderme kuramıyla yanıtlamaya çalışır. Bu kuram, Frege'nin her söylemin anlam ve gönderme sahibi olduğu görüşünü kabulünü, şiirsel dilin özünde göndergesel olmayan niteliğiyle ve minyatür şiirle, yani eğretilemeyle uzlaştırmak üzere tasarlanmıştır. Ricœur Benveniste'in kuramını bir adım ileri götürür ve eğretilemeli ifadenin hakiki anlamının askıya alınmasının bir ikincil anlamın, eğretilemeli anlamın yaratımına imkân tanımasına analog biçimde hakiki göndermenin askıya alınmasının da 'ikinci dereceden bir göndermenin gücünün serbest kalmasının, ya-

ni şiirsel göndermenin koşulu' olduğunu öne sürer ('*la condition pour que soit libéré un pouvoir de référence de second dégré, qui est proprement la référence poétique*') (*Métaphore*, 11).

Eğretilemeli gönderme kuramı, Nelson Goodman'ınkine benzer bir düzanlam kuramıyla desteklenirken, kurgusal yeniden tanımlama kavramı, eğretilemenin güzel sanatlarda işleyişiyle Max Black'in modellerin fen bilimlerinde işleyişi üzerine geliştirdiği kuramla kıyaslanarak savunulur. Bunun ardından, yapıtın kurgu ve yeniden tanımlamanın birbirlerine bağlanmasıyla, eğretilemenin kurgusal söylemin gerçekliği yeniden tanımlama gücünü serbest bırakmasına aracı olan retorik süreç olarak sunulduğu, zirvesine ulaşırız. Kurgu ve yeniden tanımlamanın bu şekilde birbirine bağlanması şu sonuca götürür:

> eğretilemenin 'yeri', onun en mahrem ve nihai meskeni, ne sözcükte, ne cümlede, hatta ne de söylemdedir; o *olmak* eyleminin koyutundadır. Eğretilemeli 'olmak', hem 'olmamak' hem de 'gibi olmak' anlamına gelir. Ancak böylesi bir durumda eğretilemeli hakikatten –eşit derecede 'gerilimli' bir 'hakikat' anlamında- söz edebiliriz.
>
> (Ricœur, *Métaphore*, 6)[2]

Nihayetinde, Sekizinci İnceleme eğretileme ve felsefi söylem arasındaki ilişkiyi çözümler: bunlar iki ayrı söylem olarak ele alınır ve felsefenin ne dolaysız ne de dolaylı olarak şiirden türediği iddia edilir. Bu ayrımın kurulması, Ricœur'ün deyimiyle "gönderme koyutlarının ontolojik olarak açıklığa kavuşturulması"nı içerir ki bu, eğretilemeli hakikat kavramını 'temellendirirken' şiirsel söylemi 'sınırlar'. Ricœur'ün görüşünce şiirsel söylem ve dolaylı olarak eğretileme böylelikle tek hamlede doğrulanmış ve sınırlanmış olur.

Fikrimce, eğretilemeli göndermenin bu şekilde açıklanması birtakım sorunlar doğurur: İlk olarak, Aristoteles tartışmasıyla başlayan ve sekizinci incelemede ortaya konan gerilimli eğretilemeli hakikat açıklamasıyla neticelenen gönderme ve hakikat meseleleri neredeyse ayırt edilemez bir haldelerdir. İkincisi, Ricœur eğretileme yapma edimini dille sıkı sıkıya ilişkilendirir ve sonuç olarak eğretileme ve genel anlamıyla şiiri sık sık birbirine karıştırır: Bana kalırsa, bir eğretileme ontolojisinin kapsamı daha geniş olmalıdır ve onun özüne ancak, onu bir şeyin bir diğerinin cinsinden algılanması olarak tanımlayarak yaklaşırız. Üçüncü olarak, Ricœur'ün, eğ-

retilemeli gönderme savunusu tam tersini gerektirirken, Fregeci anlam/gönderme ayrımına bağlı kalması sorunludur. Dördüncü olarak, eğretilemenin bulgusal niteliğini hali hazırda var olan eğretilemelerin yeniden yorumlanması olarak kabul etmek yerine yalnızca yeni eğretilemeler yaratılmasından ibaret gördüğü için, Ricœur verili bir eğretilemenin değişkenliğini gözardı eder.

Bu münferit sorunların tümü, Ricœur'ün Yedinci İncelemede eksik ve gerçeği söylemek gerekirse üstünkörü bir biçimde yaptığı eğretilemeli gönderge açıklamasıyla ilgilidir. Ricœur bu incelemede görüngübilimsel bir eğretileme açıklaması yapacağı sözünü tekrar tekrar vermesine rağmen bu sözü hiçbir zaman yerine getirmez. Bunun altında yatan nedenlerden biri, böylesi bir açıklama sunmanın onu, kabul ettiğinden çok daha muğlak ve değişken bir mevcudiyetle ilgilenmek durumunda bırakacak olması olabilir. Şimdi, bu muğlaklık ve değişkenliği ele almaya teşebbüs eden kendi açıklamamın ana hatlarını çizmeye geçmeden evvel, Ricœur'ün birinci, üçüncü ve sekizinci incelemelerindeki açıklamalarından doğan sorunları ayrıntılarına inerek irdeleyeceğim.

III

Ricœur, ilk Aristoteles tartışmasında, Aristoteles'in eğretilemeye, onu *mimesis* aracılığıyla doğaya (*phusis*) bağlayarak bir gönderme tayin ettiği hususunda ısrar eder. Daha önce de belirtildiği gibi, Ricœur'ün eğretilemeyi *mimesis* aracılığıyla *phusis*'e ilintilemesi, şeylerin özünün onların gücüllüğünde bulunduğu düşüncesini ve eğretilemenin değişken tabiatının bu suretle doğayı en sadık biçimde temsil edebilen disiplin olduğu imasını içerir. Bu husus daha etraflıca geliştirilmeyi hak eder ve Ricœur'ün onun saklı anlamlarının peşine düşmemesi hayal kırıklığı yaratır. Gelgelelim, Ricœur'ün öykünmeci sanatın eğretilemenin göndergesel işlevini sağlama aldığını öne süren açıklaması çok daha sorunludur:

> *Mimesis*'in sunduğu temellere yeniden yerleştirilen eğretileme, keyfi ve sıradan olmaktan kurtulur. Yalnızca bir olgu ya da dilin bir öğesi olarak ele alındığında, ender sözcüğün, yeni üretilmiş, uzatılmış, kısaltılmış ve başkalaşıma uğramış olan sözcüğün yanısıra olağan kullanımdan önemsiz bir sapmadan ibaret olduğu yanılgısına yol açabilir. Ancak *lexis*'in *muthos*'a tabi kılınması, eğretilemeyi 'söyleme'nin, artık sözcük düzeyinde değil şii-

> rin bütününde vuku bulan 'şiirleme'nin hizmetine verir. Şu halde, *muthos*'un *mimesis*'e tabi kılınması biçemsel sürece, retoriğin ikna amacıyla kıyaslanabilecek evrensel bir amaç verir. Usulen değerlendirildiğinde bir sapma olarak eğretileme, anlamda gerçekleşen bir değişiklik haricinde hiçbir şey temsil etmez. En iyi ihtimalle, eylemlerimizin taklitleriyle ilgili olarak öykünmeyi niteleyen çifte gerilimde yer alır: gerçekliğe ve masalsı keşfe, başkalaşmayan temsile ve ulvi yüceltmeye boyun eğme. Şiirin göndergesel işlevini kuran, işte bu çifte gerilimdir. Bu göndergesel işlevden soyutlanan eğretileme, kendini ikamede tüketir ve dil oyunlarıyla çarçur eder.
>
> (Ricœur, *Métaphore*, 45)[3]

Burada eksik olan, *mimesis*'in sınırlarını sorgulamasını temenni edebileceğimiz bir anlam, yani genel olarak şiirde ve özel olarak da eğretilemede yanlış temsil etmesine ya da gerçeklikten sapmasına olanak tanınmasına rağmen halen 'gönderme yapabilen' bir anlamdır. Olası her eğretilemenin, şiirin ya da hikâyenin, her ne kadar gerçekdışı olursa olsun, dünyaya öyle ya da böyle gönderme yaptığını destekleyecek kanıtlar ileri sürülebilir, ancak o zaman, bu sözde boş dil oyunlarının nasıl olup da var olabildiklerini sormalıyız. Şu halde, eserin bu kilit parçası, eğretilemeli ifadenin doğruluk değeri ile eğretilemeli göndergenin varlığının arasındaki ilişkiye açıklık getirmeyi başaramadığı için çözdüğünden çok daha fazla sorun yaratır. Gönderme ve boş dil oyunları arasında kurulan ikili karşıtlık, eğretilemeli gönderme kavramını dünya hakikatleri kavramına asimile eder ve böylelikle yalan söyleyen eğretilemenin gönderme yapmadığını ima eder. (Ki bu, gönderme yapan ve yapmayan eğretilemeler arasındaki farkı ayrıştırmayı zorlaştırır, zira 'O bir buz küpü' gibi bir ifadenin doğruluk değerini tespit etmek kolay bir mesele değildir.) Bundan sonra, hakikati, yüceltici bir *mimesis*'in açığa vurduğu şekliyle yani daha yüce anlamlar yükleyerek görmek gibi bir boşlukla karşı karşıya kalırız. Bu hiçbir şeyi çözmediği gibi, yeni güçlükler doğurur: bir eğretileme kuramı, soysuz, aldatıcı ve ağzı bozuk olanlar da dahil olmak üzere, olası bütün eğretilemeleri kapsayabilmelidir. Ricœur kimi eğretilemelerin diğerlerine kıyasla 'daha hakiki' olduğuna dair genel varsayımımızı evrensel bir gönderme kuramı savunusuyla bir araya getiremez. Gönderme ve hakikat arasındaki ilişkiye dair başka sorunlar, eserin hayati öneme sahip dönüm noktası niteliğindeki Üçüncü İnceleme'de ve göndermeye odaklanan Yedinci İnceleme'de ortaya çıkacaktır.

Üçüncü İnceleme'de Ricœur'ün, Benveniste'in göstergebilim ve anlambilim arasında yaptığı ayrıma, kısmen de olsa, eğretilemeyle bağlantılı ve bir kısmı bizzat Benveniste tarafından, kalanı ise İngiliz dili yazarlarının Benveniste'nin açıklamalarıyla birleştirilebilecek dilsel çözümlemeleriyle geliştirilmiş birtakım ikili karşıtlıkları desteklediği için önem verdiği ortaya çıkar. Eğretilemeli göndergenin daha bütüncül bir açıklamasını sunabilmek için, bu katı düalistik çerçevenin, özellikle de şu iki temel ve birbirleriyle yakından ilgili ikiliyle ilgili olarak yapısökümcü bir eleştiriye uğratılması gerektiğini düşünüyorum: ilki, gönderme yapmayan sözcüğün dilsel içkinliği (göstergebilim düzeyinde) ve gönderme yapan söylemin dilsel aşkınsallığı (anlambilim düzeyinde) arasındaki keskin ayrımdır; ikincisi ise Ricœur'ün, Frege'nin anlam/gönderme (*Sinn*/*Bedeutung*) ayrımını sorgusuz sualsiz kabul etmesidir ki, bu ayrım aslen Ricœur'ün eserinin nihai amaçlarından biri olan kurgunun gerçekliği yeniden tanımlama gücünü açıklama amacına zarar verir niteliktedir; zira Frege'nin açıklaması 'Ulysses' benzeri kurmaca ya da ideal göndergeler olma ihtimalini reddeder.

Ricœur, yukarıda da belirtildiği gibi, Frege'nin anlam ve gönderme arasında yaptığı ayrımı Benveniste'in anlambilim kuramına bağlar, çünkü böylesi bir ayrımı ancak cümlenin mümkün kıldığı görüşündedir. *Yaşayan Eğretileme*'nin henüz giriş bölümde, Benveniste'in anlambilimini benimsemesinin kuramı açısından hayati bir adım olduğunu ve anlamdan göndermeye geçiş süreciyle çakıştığını netlikle ortaya koyar:

> Yorumbilimsel bakış açısına geçiş, cümleden söyleme (yani şiir, anlatı, inceleme vb) doğru ilerleyen düzlem değişimine tekabül eder. Bu bakış açısıyla bağlantılı olarak, yeni bir sorunsal ortaya çıkar: mesele artık ne sözodaklı söz sanatı olarak eğretilemenin biçimi, ne de yalnızca yeni bir anlambilimsel ilgi kurucu olarak eğretilemenin anlamıdır. Mesele, gerçekliği 'yeniden yazma' gücü olarak eğretilemeli ifadenin göndermesidir.
>
> (Ricœur, *Métaphore*, 5)[4]

Anlam-gönderme kutupluluğu, eğretileme açıklaması açısından bu nedenle hayatidir: 'anlam-gönderme kutupluluğu gereklidir' (Ricœur, *Metaphor*, 115).[5] Ricœur anlam/gönderme arasındaki bağı ve göndergebilim/anlambilim ikili karşıtlığını, Frege'nin konumunu özetlerken ayrıntılarıyla açıklar:

> Göreceğimiz gibi, Benveniste'e göre o da, anlambilim kavramında yer edinir. Ancak cümle düzeyinde bakıldığında söylenen konuşulandan ayrıştırılabilir. Bu fark, A ve B'nin farklı anlamlara sahip olduğu basit A=B eşitliğinde çoktan belirtilmiştir. Ancak birinin diğerinin aynısı olduğu söylemek, aynı zamanda bu ikilinin aynı şeye gönderme yaptıklarını da söylemektir. Anlam ve gönderme arasındaki fark, tek bir göndermenin açıkça iki anlamı olduğu (İskender'in öğretmeni ve Platon'un öğrencisi) ya da ampirik olarak hiçbir göndermenin tayin edilemediği (dünyanın en uzağındaki şey) durumlarda açığa vurulabilir.
>
> (Ricœur, *Métaphore*, 85)[6]

Bu teorinin eleştirmek istediğim iki yönü var. İlk olarak, Ricœur'ün göndergesel işlevi ayrılmaz bir biçimde cümleye bağlama girişiminde fazla ileri gittiğini düşünüyorum. Aşağıdaki düşünce deneyi, bu ayrılmazlık iddiasına bir karşı örnektir.

İnsanları yüklemli cümleler kuramayan, dilbilgisinde bağlayıcı eylemler olmayan ve eylemlerin de yalnızca emir kipleriyle kullanıldığı ilkel bir toplum hayal edelim. Ancak bu toplumun yine de, fazlasıyla karmaşık ve eşanlamlılar bakımından zengin bir ad dağarcığı ve kimisi eğretilemeli olmak üzere aynı nesneyi belirtmek için sıklıkla kullanılan çeşitli adlar ve isim cümlecikleri olsun.

Örneğin kral kimi zaman *aslan* olarak adlandırılsın, kimi zaman *kartal*, hatta yılın her günü, tebaasının ölüm tehditiyle ezberlemek zorunda bırakıldığı farklı bir eğretilemeli lakapla anılıyor olsun. Bu toplumun insanları 'Kral bir aslandır' ve 'Kral bir kartaldır' da dahil olmak üzere cümle kurmaya muktedir ve *aslan=kartal* eşitliğini ifade edecek gelişmişlikte olmasalar da, gönderme ve anlam arasındaki Fregeci ayrımın fazlasıyla farkında olacaklardır.

Dahası, tek bir sözün gönderme yaptığı ve yapabildiği durumlar bulmak için hayali toplumlara bakmak zorunda değiliz. Dilin bu kurala uymayan günlük kullanımlarında da örnekler bulunabilir: en bariz örneği küçük çocuklar tarafından kullanılan basit 'bozulmuş dil' olmak üzere, öğrenme güçlüğü çeken insanlar, bütünüyle hakim olmadıkları yabancı bir dilde iletişim kurmaya çalışan insanlar vb. Bu gibi konuşmacılar, tek-sözlü sözcelemlerin ya da dilbilgisi kurallarına uymayan daha uzun sözcelemlerin dillendirildiği durumlarda dahi dilin dışındaki nesnelere gönderme yaparlar.

Elbette, bu gibi sözcelemlerle ilkel cümleler kurulduğu ve bunların kendilerine özgü dilbilgisi kurallarına uyduğu, ayrıca her zaman yüklemsel bir yapı içerdiği yönünde itirazlar yapılabilir. Biz bu noktada, Ricœur'ün ikinci incelemesinde ortaya koyduğu ve yalıtılmış eğretilemeli adların halihazırda bir 'sözde-yüklemsel niteliğe' ('*caractère quasi prédicatif*') (*Métaphore*, 79) sahip oldukları iddiasına yakın duruyoruz.

Ancak ben, ima edilmiş ya da sözde-yüklemsel ve hakiki yüklemsel arasındaki farkı önemli buluyorum, zira bu fark, eğretileme yapma ediminin yüklemli cümleler kurmaya bağlı olma olasılığının, nedensellik algısının *çünkü* kelimesinin kullanıldığı yan cümlelerin varlıklarına bağlı olma olasılığından fazla olmadığını gösterir.

Gelgelelim, kesik bir cümle halinde sunulması güç olan tek sözcüklü göndermeler için daha net örnekler de bulabiliriz. Bir adı bir sözlükte arayan ya da bir kağıtta yazılı bulan ya da kendisini bir sözün işaret ettiği bir nesnenin zihinsel imgelerini toplarken yakalayan ve onun yalnızca bir dil sistemi içerisindeki yerini düşünmekten ziyade dilin ötesindeki bir dünyayla bir ilişkisi olduğuna dair kuvvetli bir hissi olan bir kişinin durumunu ele alalım. Bu duruma değişken tahayyül ve tasavvur çeşitleri eşlik ediyor olabilir ve kişi bahsi geçen sözü ilk defa keşfediyor ve göndermesini bir çizimden ya da bir sözlük maddesinden anlıyor olabilir. Bu sözcüğün *anlamının* ve göndermesinin eksiksiz kapsamının ancak gönderge olmayan şeylerle ilişkili olarak tamamıyla anlaşılabileceği ve bunun da genellikle başka sözcükler aracılığıyla başarılabileceği her ne kadar doğru olsa da (*aslan*'ın *büyük kedi*'yi işaret etmediğini anlamak için, onun *kaplan* ya da *panter*'le aynı anlama gelmediğini bilmeliyiz) bu, sözlerin yalnızca bir işaretler sistemi içerisinde var oldukları anlamına gelmez.

Gönderge niteliğindeki sözlük maddesinde, Russell'ın *muğlak biçimde gösterme yaptıklarını* düşündüğü sonsuz tanımlamaların aşırı bir durumuyla karşılaşırız: '*bir aslan gördüm*' cümlesinin özgüllüğü yerine yalıtılmış 'aslan' terimi elimizdedir. Burada gösterme (*gönderme*) olduğunu, ancak gerçek muğlaklık *olmadığını* (gerçek muğlaklık, söz konusu gösterge *aslan* ya da *kaplan*'ı işaret edebilseydi, yani eşzamanlı olarak ikisini birden işaret etmeseydi gerçekleşirdi ve biz de işaretin içinde bulunduğumuz durumda hangi anlamıyla kullanıldığından emin olamazdık). Sözlük maddesi örneği daha çok, bir kişinin dünyanın ve aslanların var olduğu olası bütün dünyaların, geçmiş, bugün ve gelecekteki, gerçek, boyalı, yontulmuş, fotoğraflanmış,

başka türlü betimlenmiş ve hayal mahsülü olan bütün aslanlarını çok geniş bir kol hareketiyle işaret etmesi ve daha sonra *bunların tümü ya da hiçbiri*[7] demesi gibidir. Bunu *muğlak gösterme* olarak adlandırmaktan ziyade, bu tip sözcüklerin *gönderme yaptıklarını*, ancak bunu da *belli belirsiz* yaptıklarını söylemeyi tercih ederim.

Sözlük maddesinin gönderme yapabileceği bir kez kabul edildiğinde, Ricœur'ün sadece cümlelerin gönderme yapabileceğine dair inancını muhafaza etmenin tek yolu, sözlük maddesinin cümle kisvesine büründüğünü kabul etmektir. Gerçekten de, sözlük okuyucusunun deneyimi 'evrendeki aslanların tümüne gönderme yapan ya da hiçbirine gönderme yapmayan bir *aslan* sözcüğü mevcuttur' sözleriyle ifade edilebilir. Ancak bu cümlenin karşılaştırmalı karmaşıklığı, deneyimin dolaysızlığına kıyasla, gönderme yapma ediminin cümle kurumundan türemekten ziyade, ondan önce geldiği olgusunu ön plana çıkarır.[8] Dahası, sözlük maddesini bir cümle olarak değerlendirmekte ısrar etmek, cümle olmayan söz diye bir şeyin var olmadığını söylemekle eşanlamlı olacaktır, zira mevcut her sözcük henüz bir sözlük maddesi olmamış olsa dahi, o şekilde değerlendirilebilir. Sözcük niteliğindeki sözlük maddesine gönderme yapma statüsü sağlamak, çok daha tatmin edici olacaktır.

Ricœur'ün anlam/gönderme ayrımına yönelttiğim eleştirinin ikinci kısmına, Husserl'in, Frege'nin *Sinn* olarak adlandırdığı şeyin başından beri fiziksel ya da gerçek bir mevcudiyete olmasa da bir ideale yönelmiş bir tür gönderme olduğu yönündeki görüşünün sunduğu belirli ipuçlarını takip ederek ulaştım. [9]

Frege'nin en ünlü örneklerine dönmek gerekirse: Venüs'ten 'Sabah Yıldızı' ya da 'Akşam Yıldızı' olarak bahsetmek (günlük dilde, *gönderme yapmak*) dilin kapalı sisteminde iki ad arasında seçim yapma meselesinden ibaret değildir – aynı zamanda dilin dışına, belli bir görünüşle, belli bir açıdan görülen (Husserlci terminolojide *Abschattung*) Venüs'ün varlığına da gönderme yapar. Göndermenin Venüs'ün sabah ve akşam enstantenelerinin tümüne yapıldığını da söyleyebiliriz. Bir adım daha ileri giderek şunu iddia edeceğim: 'Sabah Yıldızı' ifadesi, onun 'Akşam Yıldızı' ifadesinin işaret ettiği aynı göksel nesne için kullanıldığını düşünen biri tarafından kullanıldığında, ne tek bir varlık olarak değerlendirilen 'Venüs' ifadesiyle, ne de 'Akşam Yıldızı'ndan farklı bir nesne için kullanıldığını düşünen biri tarafından sarfedilen 'Sabah Yıldızı' ifadesiyle aynı göndermeye sahiptir.[10]

Bu görüş Ricœur'ün eğretilemeli olmayan dilde 'bölünmüş gönderme' (*référence dédoublée*) olarak nitelediği sayısız durum tarafından takip edilir ve çok daha karmaşık bir modelde son bulur. Bu modelde, bölünmüş göndermeye halihazırda sahip olan edebi dil, eğretilemeli olarak kullanıldığı takdirde yeni göndergeler kazanabilir ve gönderme Ricœur'ün açıklamasındaki gibi basitçe çatallanmış olmaktan ziyade, çok-yarıklı ya da, benim tercih ettiğim adlandırmayla, çok-katmanlıdır.[11]

Bu, elbette ki, görüngübilimsel varlıklarda –Occam'dan Quine'e dek güçlü bir geleneğin bizi uzak durmamız konusunda uyardığı şu sözde 'zengin' ontoloji– bir artışa yol açar. Eğretilemenin ontolojisi, bu eğretileme üzerinden görüldüğünde şüphesiz ki bir kaplumbağa çorbası ve romlu krema ve çikolatalı şekerleme niteliğindedir. Ancak bu durumda ona yardım edilemez, çünkü o zaten varlıkları gereğinin dışında çoğaltamaz. Göndermeye dair başlangıçtaki sözlerimi noktalamak üzere, Ricœur'ün Sekizinci İnceleme'ye kadar odaklanmadığı hakikat sorununu düşünmeye geçebiliriz. Ricœur'ün eğretileme açıklamasında karşımıza çıkan bir diğer güçlük, 'gerilime sebep olan' bir anlamda olsa da 'eğretilemeli hakikat'ten (*Métaphore,* 11) bahsetmenin mümkün olduğuna inanması, ancak doğruluk değerinin gönderge ya da eğretilemeli ifadenin göndergelerinden biri mi olduğu, yoksa eğretilemeli ifade çözümlememizde bölünmüş (ya da çift) anlam, bölünmüş (ya da çift) gönderme ve bölünmüş (ya da çift) hakikatten teşekkül bir üçlüyle mi uğraştığımız sorularını belirsiz bırakmasıdır.

Frege'nin sözde Platonculuğunun izinden giderek bir ifadenin doğruluk değerini onun göndergesi olarak kabul edersek, 'Akhilles bir aslandır' benzeri eğretilemeli bir ifade aynı anda D ve Y gibi iki doğruluk değerine sahip olacaktır –bu ikilinin bir nevi sentezinin mümkün olduğunu gösteremediğimiz sürece, ki bu bizi Russell'ın "Düzanlam Üzerine"de Hegelcilerle alay ederken dalga geçtiği konuma tehlikeli biçimde yaklaştırır: 'Günümüz Fransa kralı keldir' ifadesi doğru ya da yanlış değilse, bu, kralın bir peruk taktığı sonucuna götürebilir. Buradaki asıl güçlük biri gerçek diğeri eğretilemeli anlamda olmak üzere iki doğruluk değerinin kabulü değildir, çünkü bu anlamlar farklıdır. Daha derindeki soru, bir cümlenin doğruluk değerinin o cümlenin göndergesi olarak görülüp görülemeyeceğidir. Bu meseleyi bütünüyle tartışmak mevcut tartışmanın kapsamını aşsa da, doğruluk değerlerinin bu yolla somutlaştırılabileceğinden şüpheliyim.

Her halükârda, doğruluk değeri bir gönderge olsa dahi *tek* gönderge değildir. Ancak sıradan bir ifade söz konusu olduğunda gönderge Husserlci açıklamada da olduğu gibi verili duruma, yani *durumun şöyle şöyle olduğu gerçeğine* göndermedir, ki bu da aslen, Ricœur'ün yanılarak Frege'ye atfettiği görüştür.

Ricœur'ün bölünmüş gönderme kuramına bağlı kalındığı takdirde, bunun eğretilemeli tümceye şu şekilde uygulanması kolaydır: eğretilemeli tümce *durumun şöyle şöyle olduğu ve olmadığı gerçeğine* gönderme yapar – bir başka deyişle, Akhilles'in bir aslan olduğunu söylemek gerçek anlamıyla yanlış ve eğretilemeli olarak doğrudur. Yine de bu açıklama, eğretilemeli tümcenin her ikisinde de, yani *hem* düz anlamıyla *hem* eğretilemeli olarak yanlış olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmadığı için yetersizdir.

Ricœur'ün eğretilemenin gerilime sebep olan hakikatini açıklamasındaki bir eksik, eğretilemenin yalan söylemek için kullanılabileceği basit gerçeğidir. Örneğin, Akhilles'in cesur olduğu 'Akhilles bir aslandır' ifadesiyle belirtilirken, söz konusu Akhilles aslında güçsüz ve sefil bir korkak olabilir (Konuşmacıyı yalanından sıyırabilecek bir yol olmadığını varsayalım, istihza yaptığını söylemek ya da belki de "Ben aslında geçen hafta ormanda gördüğüm, yarısını kurtların yediği aslan ölüsünü kastetmiştim" demek gibi). Bu cümle gerçek anlamıyla açıkça yanlıştır, peki *eğretilemeli olarak yanlış* mıdır ya da *yanlış bir eğretileme* midir? [12]

Bu ihtimalle başa çıkabilmek için, ilk olarak cümlenin gerçek anlamına dönmeliyiz. Böylesi bir cümlenin belirli bir duruma gönderme yaptığını kabul etmek doğru bir cümle söz konusu olduğunda kolaydır, ancak var olmayan bir durum hakkında bilgi aktaran yanlış cümleler söz olduğu zaman durum daha sorunlu görünür. Yanlış ifadelerin göndergeleri meselesini aslında ele almamış olmasına rağmen, Ricœur'ün eğretileme açıklaması bizi, bu meselenin göz ardı edilemez olduğu bir noktaya getirir.

Sunacağım eğretilemeli gönderme açıklaması, Husserlci parantez açma ya da *epoche*'den istifade ederek göndermenin yalnızca doğru cümleler için bir imtiyaz olmadığını ve yanlış cümlenin de, yanlış olmasına rağmen bir anlam sahibi olduğu için, belli bir duruma gönderme yaptığını gösterecek. Bu suretle 'New York Kanada'nın başkentidir' ifadesi, 'New York Kanada'nın başkenti değildir' ya da 'Ottawa Kanada'nın başkentidir' ifadelerinin sırasıyla New York'un Kanada'nın başkenti olmadığı ve Ottawa'nın Kana-

da'nın başkenti olduğu durumlara gönderme yaptıkları kadar New York'un Kanada'nın başkenti olduğu duruma gönderme yapar.

Husserlci yönelimlilik açısından bu, bir *gücüllüğe* (ya da gücül olarak var olan durumlara) yapılan ama bununla birlikte bir *gerçekliğe* (gerçek şartlara) dönüşebilecek bir *gönderme* olarak nitelendirilebilir. Bu, doğruluk ya da yanlışlığının istatistikî olasılıkları ne olursa olsun, duruma dair herhangi bir iddianın eşlik etmediği ve doğruluk değerine dair fikrin askıya alınmasına ya da doğruluk sorusunun paranteze alınmasına tekabül eden çok zayıf bir gücüllüktür. Gerçekten de bu, 'Çember bir karedir' gibi çözümsel olarak yanlış ve ebediyen imkânsız bir cümlede, zaman içinde değişebilecek *a posteriori* doğrular bildiren cümlelerde olduğu kadar (belki de, New York'un günün birinde Kanada'nın başkenti olacağı konusunda akıl yürütebiliriz) geçerlidir.

Bu, eğretilemeli bir ifadeye uygulandığında, bazı imkânsız durumları bildiren eğretilemeli ifadelerin ya aynı anda hem doğru hem yanlış, ya da eğretilemeli olarak yanlış olduğunu görürüz. Mutlak eğretilemeli yanlışlıklar kurmaya ve onu bir kavram olarak idrak etmeye yol açacak sorunlar göz önünde tutulduğunda, son seçenekten kaçınmak makuldür. (Elbette ki 'Belirtilen ancak gerçekte var olmayan bir benzerlik' sözleriyle bir tanım yapmaya ya da, geçersiz ya da yanıltıcı da olsa, birinin bir şeyi bir diğerinin cinsinden görmesini sağlamaya kalkışabiliriz.)

Husserlci yönelimlilik açısından bakıldığında eğretilemeli göndergenin, bir gerçekliğe tekabül edebilen ya da edemeyen ya da istenilen karşılaştırmanın kimi noktalarının doğru ancak kimilerinin de doğru olmadığı durumlarda olduğu gibi, ancak sınırlı miktarda tekabül edebilen bir olanağa gönderme yaptığını geçici olarak söylebiliriz. ('Akhilles bugün hiç olmadığı kadar cesurdur ancak hastalıktan yorgun düşmüştür, o halde bazı açılardan bir aslanken bazı açılardan bir aslan değildir.) Ancak bu, yalnızca geçici bir açıklamadır ve göndergenin başka özellikleri de nitelendirilmedir.

Ricœur, Üçüncü İnceleme'nin son bölümünde, eğretilemenin söylem düzeyinde işlediği varsayımına dayanan kuramlar olarak tanımlanan ve hâlihazırda mevcut birtakım eğretileme *etkileşim kuramlarını* değerlendirerek eğretilemenin yaratılışına ve bulgusal tabiatına dair görüşlerini geliştirir.[13] Eğretilemeli ifade incelemesi özellikle şu üç etkileşim kuramından yararlanır: I. A. Richards'ın *Sözbilim Felsefesi*'nde geliştirdiği eğretileme açıklaması (*Métaphore*, 100-109), Max Black'in *Modeller ve Eğretileme*'deki "Eğretileme"

makalesi (*Métaphore*, 109-116) ve Monroe Beardsley'in *Estetik*'i (*Métaphore*, 116-128).

Ricœur'ün kaygıları açısından, Richards'ın *Sözbilim Felsefesi*'nde attığı önemli adım, her sözcüğün kendi uygun anlamı olduğunu öne süren 'Uygun Anlam Hurafesi'ne (Richards, *Philosophy*, 11) yaptığı saldırıdır: 'adlara dair büyülü kuram'ıyla bu, büyücülük inançlarının bir artığından başka bir şey değildir (Richards, *Philosophy*, 71). Richards, Aristoteles'in aksine, bir sözcüğün uygun anlamı diye bir şey olmadığını ve anlamın bağlama bağlı olduğunu belirten karşı görüşü savunur. Eğretileme, bağlamlar arasındaki etkileşimin özel bir durumudur ve bu durumda bir şeyi bir diğerinin özellikleriyle betimleriz: temeldeki fikre, "benzeyen" (*tenor)*, onun göstergesiyle idrak edildiği fikre de "benzetilen" (*vehicle*) denir. Bu süreçte her ikisi de değişime uğrar. Ricœur Richards'ın kuramına hayrandır, ancak onu eğretilemeli dilin ontolojik halini, yani eğretileme ve gerçekliğin ilişkisini ele almadığı için eleştirir (*Métaphore*, 108).

Ricœur'e göre Black, en önemlisi etkileşimin nasıl işlediği açıklamasını geliştirmesi olmak üzere sahaya birkaç açıdan açıklık getirerek Richards'ın çalışmasını bir adım ileri götürmüştür. Black'e göre "İnsan bir kurttur" gibi bir eğretilemedeki *kurt* sözcüğü, insan hakkındaki görüşlerimizi *yeniden düzenleyen* bir ortak klişeler dizgesini harekete geçirir. Bu şekilde bir *odak* ya da bir *süzgeç* olarak hareket eder: bazı ayrıntıları vurgularken bazılarını bastırır. Bu açıklamanın başlıca sorunu, böylesi bir klişeler dizgesine çoktan müsait olan klişelerle ya da bayağı eğretilemelerle sınırlı olması ve bu haliyle anlamın üretimi meselesine, eğretilemenin bulgulamasına bir açıklama getirememesidir. (*Métaphore,* 114)

Monroe Beardsley'in *Estetik*'inde ortaya koyduğu kuram, eğretilemenin mantıksal saçmalığını ve eğretilemenin yenilikçi yapısını vurgulayan eğretilemeli anlamın kurulu niteliğine daha büyük önem vererek bu sorunların bir kısmını çözer. Beardsley mecazi anlamı yeniden tanımlar. Bu tanıma göre mecazi anlam, ikame teorilerinde olduğu gibi bir sözün sapkın anlamı olmaktan ziyade, asıl özneyi dönüştürmek için kullanılan kavramın (ikincil özne) çağrımsal değerlerinden ortaya çıkan bir bütün olarak ifadenin anlamıdır. (Şu halde Akhilles temel öznesi, *aslan*'ın çağrışımlarıyla dönüşecektir.) Buluş süreciyle görünüşte daha uyumlu olmasına rağmen, Ricœur bu kuramın aslında Black'e yöneltilen itirazlara açık olduğunu gösterir: *çağrışımların olası menzili*, gerçekte *ortak klişeler dizgesinden* çok da farklı değil-

dir. Çarpıcı bir eğretileme her ikisinin de önemini artırabilir (*Métaphore*, 126-127). Aslında Ricœur'ün belirtmediği, bu açıklamaların verili iki kavram arasında algılanan benzerliklerin değişken sınırlarını kuramsallaştırmaktan mahrum olduklarıdır.

Ricœur için bu açmazdan çıkmanın tek yolu, olağanüstü önemdeki dinleyicinin ya da okurun bakış açısını benimsemek ve beliren anlamın yeniliğini burada bulmaktır. Aksi halde bir ikame kuramından kurtulamayız, ancak gerçek anlamı klasik ikame kuramının yaptığı gibi başka sözcüklerle yenileyerek ikame etmek yerine, Black ve Beardsley'le, yani klişeler dizgesi ve çağrışımlarla ikame etmiş oluruz.

Ricœur' göre 'eğretilemeli nitelik esasen, bir bağlamın gerçek ve eşsiz olmasına yol açan etkileşimler ağının kurulmasıdır' (*Metaphor*, 114)[14] ve eğretileme 'muhtelif anlamsal alanların kesiştiği noktada vuku bulan anlamsal bir vakadır' (s. 114).[15] Ricœur için yalnızca özgün eğretilemeler aynı anda anlam ve vaka olabilir. Bir eğretileme daha sonra, dilsel cemaat içinde yaygın olarak kullanır hale gelir ve bu suretle ölü bir eğretilemeye dönüşür.

Bana kalırsa, sunulan bu öneri çok sayıda sorunu çözdüğünü varsayıyor. Bir vaka olarak eğretileme, eğretilemenin göz ardı edilmemesi gereken bir yönüdür, ancak ona eğretilemenin diğer yönlerine nazaran çok daha büyük bir ayrıcalık tanımak çizmeyi aşar. Kapsamlı bir eğretileme kuramı, eğretilemenin yalnızca oluşumunu ya da çiçeği burnunda halini değil, söylem dünyasındaki aralıksız mevcudiyetini de ele alabilmelidir. Dahası bir vaka olarak eğretilemenin varlığı fazlasıyla değişkendir; aynı eğretileme aynı zaman diliminde farklı kişiler için 'canlı' ya da 'ölü' olabilir: bir çocuk onu ilk defa keşfettiğinde, her ölü eğretileme hayata dönecektir.

Ricœur, Yedinci İnceleme'yle birlikte eğretilemeli ifadenin gerçeklik hakkında söyleyecekleri sorusuna döner. Bu soruyu yanıtlamak üzere, biri anlamsal diğeri bulgusal düzeyde olan iki 'gönderme koyutu' öne sürer. Bu suretle Fregeci anlam ve gönderme çatışmasını Frege'nin kurgusal varlıklara yapılan göndermeleri reddiyle ve gönderme kavramını edebi metnin yorumbilgisi çerçevesine dahil etme isteğiyle karşı karşıya getirmeye çalışır.

Anlambiliminin bir koyutu olarak gönderme zorunluluğu, Benveniste'nin ortaya koyduğu göstergebilim ve anlambilim ayrımını ve Frege'nin anlam-gönderme ayrımını verili kabul eder. Ricœur, Frege'nin ayrımının prensipte

tüm söylemler için geçerli olduğunu öne süren hipotezle işe başlar ve onun Benveniste'nin kuramını bütünleyici yanını vurgular. Frege'ye göre gönderme, uygun addan önermeye doğru iletilirken, Benveniste'ye göre tersi süreç gerçekleşir.[16] Bu her iki kuramın, göndermenin temel kutupluluğunun bir yönünü nesnelere ve durumlara taşımasında görülür. Ricœur daha sonra, bu kutupluluğu öne çıkarmanın bir yolu olarak Wittgenstein ve Strawson'un göndermeye dair konumlarını kıyaslar, ancak her iki filozofun da yanında yer almaz.

Gayet iyi bilindiği gibi Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta dünyayı şeylerin (*Dinge*) değil, olguların (*Tatsachen*) toplamı olarak ve olguyu da *olayların durumunun sürmesi* (*das Bestehen von Sachverhalten*) olarak tanımlar, ancak yine de, olayların durumunun şeylerin bir birleşimi olduğunu varsayar. P.F. Strawson *Bireyler*'de, Frege'nin göndermenin tekil tanımlamanın işlevine bağlanarak mantıksal olarak uygun ad tarafından taşındığını öne süren katı konumuna döner. Strawson için yüklem tanımlamaz ama niteler, var olan hiçbir şeye gönderme yapmaz ve varoluşsal değeri yüklemlere bağlamak gerçekçilerin evrensellik iddialarıyla düştüktükleri hatayı yinelemek olacaktır. Bu nedenle, bu açıklamada tanımlayıcı ve yüklemsel işlevler tamamen asimetriktir ve birbirlerine karıştırılamaz. Önemli bir nokta, tanımlayıcı işlevin varoluş sorusunu yöneltmesi ve yüklemsel işlevin bunu yapmamasıdır. Bu suretle önerme yalnızca, kavramlarından birinin tekil tanımlamasının işlevi sayesinde evrensel olarak bir şeye gönderme yapabilir (*Métaphore*, 276).

Ricœur daha sonra John Searle'ın *Sözedimleri*'nde ortaya koyduğu, bir şey *tanımlanabilmek* için *var olmalıdır* savını alıntılar ve 'tanımlamanın zemini olan bu varoluş koyutunu' (*Metaphor*, 258)[17] Frege'nin anlamla yetinmediğimizi ama bir gönderme varsaydığımızı söylerken kastettiği görüşü olarak sunar.

Ricœur artık, yukarıda belirttiğimiz felsefi konumu yorumbilimsel bir yaklaşımla bir araya getirme güçlüğüyle karşı karşıyadır: 'edebi nitelikli belirli metinler, bir önceki koyutla ifade edilen gönderme gereksiniminde istisna teşkil eder görünürler' (*Metaphor*, 259)[18] Buna, Fregeci ayrımın kurgu alanında işleyebilmesinin bir yolunu bularak karşılık verir. İlk olarak bir şiir ya da roman gibi bir edebi eserin sözcüklerinin ya da cümlelerinin toplamına indirgenemeyecek bir bütün olduğunu, bir şiir ya da bir romanı tek bir şey yapan türler yasasının bu suretle edebi bir söyleme bir *eser* (*œuvre*) konumu

verdiğini ve her bir eserin kendi içsel dünyasını (*monde*) yarattığını öne sürer. Bunun üzerine, Fregeci anlam-gönderme ayrımı edebi metne şu şekilde aktarılır: anlamla yetinmediğimizi ve bir gönderme varsaydığımızı söylemek yerine, artık eserin salt yapısıyla yetinmediğimizi ama eserin dünyasını varsaydığımızı söyleyebiliriz. Eserin yapısı anlama, eserin dünyası ise göndermeye tekabül eder. Bu geçişi yapmak, ilk gönderme ya da düzanlam düzeyinin askıya alınmasını ve ikinci bir gönderme ya da düzanlam tarafından ikame edilmesini içerir. Bu koyut, artık eğretileme sorununa uygulanabilir:

> Gerçekten de, askıya alınmış gönderme ve sergilenen gönderme arasındaki ilişkiyi en açık biçimde gösteren, eğretilemeli cümledir. Eğretilemeli ifadenin eğretilemeli anlamını, edebi anlamın enkazının orta yerinde ele geçirdiği gibi, göndermesine de (simetrik biçimde) edebi göndermesinin enkazı üzerinden ulaşabilir.
>
> (Ricœur, *Metaphor*, 261)[19]

Dünya, gerçeklik ve hakikat kavramlarımızın bu süreçte sendeleyip sendelemeyeceği sorusu, son incelemeye kadar ertelenir (*Métaphore,* 279).

Bana göre, burada ya da daha sonra yeterince üzerinde durulmayan soru, ilk gönderme düzeyi yalnızca alegorik yahut eğretilemeli olarak değil, gerçek anlamıyla da yok edildikten sonra, kurguların ve eğretilemelerin, bir romanın ya da şiirin 'bir ağaç'tan ya da 'Londra şehri'nden bahsederken yaptığı gibi, nasıl olup da halen *kendilerinin dışındaki dünyaya* gönderme yapmaya devam edebildikleridir. Ricœur'ün burada *epoch* taktiğini uygulaması, gerçek ve kurgusal dünya arasındaki bağı fazlasıyla mutlak bir surette koparır gibidir.

Kabul etmeliyiz ki Ricœur, çalışmasının müteakip bölümlerinde, Nelson Goodman ve Max Black'in kavramlarını benimseyerek kurgunun ve eğretilemenin ikinci dereceden göndermesinin ve hakikat sorununun ilişkisini göz önüne almada kısmen ilerler.

Nelson Goodman *Sanatın Dilleri*'nde, üzgün ve gri bir resmin üzüntüyü ve griliği örneklediğini öne süren örnekleme sorununu tartışır. Ricœur örnekleme durumlarını 'göndermenin yalnızca doğrultuda bir farkla yapıldığı durumlar' olarak değerlendirir ve bir resmin eğretilemeli anlamda örneklediği ya da sahip olduğu bir niteliğine yine de gönderme yapıldığını ya da işaret edildiğini söyler**.** (*Métaphore*, 288-301)

Max Block, eğretilemenin görevinin bilimdeki kuramsal modelin görevine benzer görülmesi gerektiği hipotezini öne sürer: bilimsel modelin bize hakikati keşfetme imkânı tanıdığı gibi, eğretilemenin de hakikati keşfetme sürecine yardım eden bulgusal bir işlevi vardır. Ricœur, Northrop Frye'i alıntılayarak, bir ruh hali yaratımının bir tür hipotez işlevi görebileceğini vurgular. Ruh halinin bulgusal işlevinin farkına varmanın, bilgiyi temsille ilişkilendirme eğilimimiz nedeniyle bizler için kolay olmadığını kabul eder. Ancak bu işlevin, bizi katılıma sürüklediği için, bize salt temsilin sağlayamayacağı kadar bilgi sağlayacağı da teslim edilmelidir. (*Métaphore,* 302-310).

Bu kurgu olarak yeniden tanımlama açıklaması, kurguya hakikatle bir bağ kurma olanağı verir. Ricœur gerçekten de, 'Şiirsel dilin yeniden tanımlama gücüne dair "gerçekçi" niyetini belirlemek için, eğretilemeli hakikatten bahsetmeye cüret edebiliriz' diyecek kadar ileri gider (*Metaphor*, 292).[20]

Bu, bana kalırsa, haddini aşmaktır: 'hakikat' sözcüğü hakikat arayışını, hakikati keşfetme niyetini ya da bu süreçte faydalı olacak araçları belirtmek için kullanılmamalıdır. "Model ve Eğretileme" bölümünün kendisi de, bir sonuca varamadan sona erer.

> Model ve eğretilemenin karşılaştırması bize hiç olmazsa yönümüzü gösterir: kurgu ve yeniden tanımlamanın birleşiminin öne sürdüğü gibi, şiirsel hissin, keşfin ve buluşun birbirlerinin karşıtı olmaktan kurtulduğu ve yaratı ve ilhamın örtüştüğü bir gerçeklik deneyimi geliştirdiğini gösterir. Peki o halde gerçeklik ne demektir?
>
> (Ricœur, *Metaphor*, 291)[21]

Yedinci incelemenin son bölümü olan "'Eğretilemeli Hakikat' Fikrine Doğru"nun bizi bu sorunun yanıtına yaklaştırması planlanmıştır, ancak sonuç olarak bize sunulan, eğretilemeli ifadede mevcut farklı gerilimlerin bir açıklamasıdır. Bu değerli bir açıklama olsa da, gerçeklikle nihai bağı sorusunu yanıtlamaktan kaçınır.

Ricœur burada, eğretilemeli tümcede mevcut gerilimlere dair şu üç uygulamayı özetler: a) benzeyen ve benzetilen, odak ve çerçeve, ikincil özne ve temel özne arasındaki gerilim; b) iki yorumlama arasındaki, yani gerçek yorumlama ve eğretilemeli bir yorumlama arasındaki gerilim; ve son olarak c) koşutun ilişkisel işlevinde, bir benzerlik etkileşimindeki özdeşlik

ve farklılık arasındaki gerilim (*Métaphore,* 311). Ricœur'e göre her üç gerilim de ifadeye içkin anlam düzeyinde kalır ve herhangi birinin onun ötesine, göndermeye ya da aşkınsallığa geçeceği söylenemez: Ricœur, artık bunun ötesine geçecek bir gerilim kuramının yeni bir uygulamasını yapmak istemektedir:

> Olası en radikal şartlar altında, gerilim eğretilemeli olarak doğrulanmış varlığa takdim edilmelidir. Şair "doğa, yaşayan sütunların .... bir mabettir" dediğinde, *olmak* eylemi, yukarıda ana hatları çizilmiş üçlü gerilimin yanında, yalnızca mabet yüklemini *doğa*'ya bağlamakla kalmaz. Koşut yalnızca ilişkisel değildir. Bunun yanında, yüklemsel ilişki aracılığıyla, yeniden tanımlananın *ne olduğunu* belirtir ve şeylerin gerçekten de böyle olduğunu söyler.
>
> (Ricœur, *Metaphor*, 292)[22]

Burada yine, gönderme ve hakikat eşitlenmiştir. Ama, Baudelaire'in yukarıda alıntıladığım beyanının gerçekten de doğa üzerine bir hakikati belirttiğini ve bundan dolayı Ricœur'ün açıklamasına göre, cümle için gerçekten bir gönderge olduğunu varsayalım. O zaman, bir şairin, bilhassa bu şairin kolaylıkla "Doğa yaşayan sütunların … bir tapınak değildir" şeklinde kurabileceği cümleyi ne yapacağız? Ricœur bu tümcenin eğretilemeli göndermesini yadsıyacak mıydı? Bunun edebi açıdan doğru ama eğretileme açısından yanlış olduğunu mu söyleyecekti? Ya da, hepimiz doğanın aslında bir tapınak olmadığını pekâlâ bildiğimiz için, hakikatinin önemsiz olduğunu ve bu nedenle hiçbir şiirsel hakikati olmadığını mı söyleyecekti? Belki, dünyanın gerçek durumuna tekabül edip etmediği, gerçekten varolup olmadığı kesin olmayan "yaşayan-sütunlara-sahip-bir-tapınak-olarak-doğa" göndergesiyle karşı karşıya olduğumuzu ve bu göndergeyi olumlu veya olumsuz cümleler içine yerleştirebileceğimizi söyleyerek bir çıkış yolu bulabiliriz. Ancak bu, eğretilemeli anlamın ve göndermenin yüklemcil cümleye bağlı olduğu kuramına bağlı olduğu sürece, Ricœur için geçerli bir seçenek değildir.

Ne var ki Ricœur, tekil cümleler ve dünyayla ilişkileri düzeyindeki bu tür sorunları ele almak yolunda başka bir girişimde bulunmaz. Onun yerine, eğretilemeli hakikate dair gerilimli kavrayışını ispat etmek için, diyalektik olarak nitelediği tarzda çalışmasına devam eder. Bunu, eğretilemenin hakikat

içeriğine bağlı iki aşırı konumu irdeledikten sonra, her birinin noksanlarını işaret ederek gerçekleştirir. İlk olarak, dilin esrik ânına odaklanan eğretileme çalışmalarında görülen ve saf *ontolojik şiddet*[23] adını verdiği şeyin yersizliğine dikkat çeker. Burada bahsi geçen yazarlar, Ricœur'e göre felsefenin, Romantik sezgisel felsefe-olmayanla melezlendiği dirimselci eğretileme örnekleri sunan S. T. Coleridge ve Philip Wheelwright'tır. Bu yazarlar, kendilerini eğretilemenin hakikati ifşa etme gücüne öylesine kaptırmışlardır ki, eğretilemeli tümceye içkin "değil"i göz ardı edip, "-dir"e odaklanmayı tercih etme tuzağına kapılırlar. (*Métaphore*, 313-316)

İkinci olarak, Ricœur aksi yorumun uygunsuzluğunu göstererek devam eder; Colin Murray Turbayne'in *Eğretileme Miti*'nde sunduğu ve eğretilemenin kötüye kullanımını ve eğretilemeleri düz anlamıyla anlamanın tehlikelerini topa tuttuğu ve böylece eğretilemenin "-dir"ine mahal vermediği açıklamalar üzerinden yapar bunu. (*Métaphore*, 313).

Ricœur aslında bu iki karşıt görüşü eleştirerek kendi kuramını kanıtladığını söyleyecek kadar ileri gitmez ama *olmak* fiilini eğretilemeli olarak kullanan bir kişinin kabullerini ve taahhütlerini ayırt etmemize yardımcı olduğunu ve düz anlamlı *değil*'in eğretilemeli *–dir*'in ontolojik şiddeti adını verdiği şeye eleştirel olarak yerleştirilmesine izin vermesi gereken eğretilemeli hakikat kavramının çelişkili doğasını vurguladığını iddia eder. Katalan öykücülerin "Bir zamanlar" uyarlaması, bunun en iyi örneklerinden biridir: '*Aixo era y no era*': "Bir varmış, bir yokmuş."[24] (*Métaphore,* 321)

Bu çift gönderme aslında kurmacaya olduğu kadar eğretilemeye de uygulanabilir. Ancak, hâlâ eksik olan *–dir*'i kuranın ne olduğunun açıklamasıdır. Wheelwright ve Turbayne arasında bir konum benimsemenin gerekliliğini göstermek Ricœur'ün eğretilemeli göndergenin ontolojisini sağlama taahhüdünü yerine getirmez, çünkü farklı eğretileme yaklaşımlarının açıklaması anlambilim veya edimbilim düzeyinde eşit derecede geçerlidir.

Son olarak, nihai eğretileme ve hakikat meselesinin ele alınacağının vaat edildiği Sekizinci İnceleme'ye gelelim. Benim açımdan, yani, haddi zatında eğretilemeli göndergenin doğasına karşı ilginin açısından, *Yaşayan Eğretileme*'nin en ciddi eksiği, son bölümündedir; eğretilemenin doğası üzerine esas sorudan uzaklaşarak felsefe/ kuramsal söylem ve eğretileme/şiirsel söylem arasındaki ilişki meselesini tartışmaya ve ilkinin ikincisine karşı özerkliğini kanıtlamaya yönlenir. Bu elbette tartışılması meşru bir konudur ve Ricœur'ün şiirsel söylem ve eğretilemenin, söylemin kendi kavramlarını

içinden çıkarabileceği, ancak bu kuramsal söylemin ne yönde gelişeceğini muhakkak belirlemek durumunda olmayan bir havuz oluşturduğu yönündeki kanısı, inandırıcıdır. [25] Ancak, metindeki sekiz incelemenin görece ayrıklığına rağmen, son inceleme, nihayetinde bize eğretilemenin ontolojik bir yorumunu sunacak bir uslamlamanın doruk noktası olarak sunulur ama eğretilemenin bu görüngübilimsel ontolojisine son çözümlemede sadece kısaca ve dolaylı olarak değinilir.

Ayrıca, bu son bölümün, Ricœur'ün bize burada sunduğundan daha evrensel uygulanabilirliğe sahip bir eğretileme açıklamasının gerekliliğini işaret eden iki yönü vardır.

Bunlardan ilki, daha ilk incelemede ortaya çıkmış olan bir eğilimin sürdürülmesidir: eğretileme ve şiirsel söylem arasındaki ayrımın muğlaklaştırılması – Ricœur bu ikisinin özdeş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmez ama bu aşamada izlediği usul, el çabukluğuyla bu iki kategoriyi bir araya getirmiş olduğu izlenimini bırakır. Bu sıkıntılı bir durumdur, çünkü eğretilemeli olmayan şiire ve genel olarak şiirsel söylemin sınırları olarak kabul edilen şeyin dışında kalan eğretilemeye çok sayıda örnek varken şiir ve eğretilemenin birbiriyle özdeşleştirilemeyeceği oldukça açıktır. O halde, şiirsel ve şiirsel olmayan eğretilemeler arasında mutlak bir ayrım yapmaya yeltenen ikili kuramlar sakıncalı olmasına rağmen, bütün eğretileme türlerine uygulanabilirliğini değerlendirmek için bir eğretileme kuramına duyulan gereksinimi anımsatırlar.

İkinci zorluk, eğretileme ve kuramsal söylem arasındaki ilişkiye tanıdığı imtiyazla Ricœur'ün eğretilemeyi Platoncu işlevine, yani görünür olanın ve görünür olmayanın alanları arasında arabuluculuğa indirgemesidir. Görünür/görünür olmayan arasındaki ikiliğe yapılan aşırı vurgu belki de onun düşüncesinin yukarıda eleştirilmiş olan bir yönüyle de ilişkilidir: katı ikili önermeleri ilk varsayımlar olarak kabul etme eğilimi. Görünür olmayan bir içeriğin görünür bir eğretileme aracıyla eğretilendirilmesi aslında eğretilemenin oldukça sık üstlendiği bir roldür ama onun tek rolü olmaktan da oldukça uzaktır.[26]

Kapsamlı bir eğretileme kuramı, eğretilemenin veya teşbihin, konuşma diline özgü eğretilemelerin sıklıkla yaptığı gibi, duyusal dünyanın iki yönünü birbirine bağladığı durumlara da yer vermelidir: "John bir fasulye sırığı" veya "Tuzsuz yumurta, bıyıksız adama benzer" vb. Ayrıca, görünür olmayan iki yönü de birbirine bağlamalıdır, her ne kadar bu suretle oluşturulan eğre-

tilemeler sıklıkla ("Tanrı aşktır" örneğinde olduğu gibi) tamamen düz anlamlı olarak anlaşılma tehlikesiyle karşılaşsalar da. Bu tür durumların önemini göz ardı etmek veya küçümsemek de yine eğretilemeli olanın aşırı basitleştirilmiş bir paradigmasına götürür.

Ricœur'ün açıklamasının yukarıda saydığımız sorunları daha kati bir görüngübilimsel tanımın, yani eğretilemenin göndergesi ve eğretilemeli gönderme süreci gibi ideal birimler üzerinden yapılacak bir tanımın gerekliliğini işaret eder. Böylesi bir tanım eğretilemenin olabilecek en geniş tanımını da içermelidir. Ben, eğretilemeli göndermeye yönelik sorunların çoğunun çözümünün *Mantıksal Araştırmalar* ve *Düşünceler*'in Husserl(ler)'inin[27] anlam kuramına ve genel ontolojisine başvurularak bulunabileceğine inanıyorum.

IV

İşte bu nedenle, Husserlci görüngübilimin stratejik kullanımıyla, yukarıda belirtilen zorlukları uzlaştırabilecek çok yönlü bir görüngübilimsel eğretilemeli gönderge kuramı tanımı sunarak, Ricœur'ün *Yaşayan Eğretileme*'de sunduğunun ötesine geçmeyi deneyeceğim. Ortaya çıkacak olan eğretilemeli gönderge anlayışı, saf olmayan ve müphem bir göndergeye dair olacak. Ancak, müphemlik, bağlamsallaştırılmış eğretilemeli bir sözcelemenin anlam veya gönderge yokluğuyla veya tümüyle istikrarsızlığıyla karıştırılmamalı.

Bu eğretilemeli göndergeye, geçici olarak verili bir eğretilemenin iki şartının anlambilimsel içeriğinin kesişim alanının yarattığı hayali dünya olarak tanımlayacağım "ara alan" adını vereceğim. Bu iki şarta eğretileyen ve eğretilenen adını vereceğim: "Akhilles bir aslandır" gibi basit bir eğretilemede, aslan 'eğretileyen', Akhilles de 'eğretilenen'dir. Eğretileme her zaman böyle basit dilsel tümceler biçimini almaz: bazen sadece eğretileyen verilidir ve eğretilenen şey sadece ima edilir. Ayrıca, 'şartlar' ifadesini kullanmamın, bu sözcüklerin eğretileme süreci için gerekli olduğunu işaret ettiği düşünülmemeli; sözsüz bir insanın, bir şeyi aslında olmadığı başka bir şey *olarak* algılayarak eğretileme yapması imkân dahilinde. Ancak, bir eğretilemenin olması için eğretileyen ve eğretilenenin olması şart: Husserlci terminolojiyle, bu ikisi eğretilemeli tümcenin ortak-temel uğraklarını oluşturur.

Bu temel yapının içinde bulunan ve alt-temel işlevi gören uğraklar, sözkonusu iki şartın tekil yönlerinin, yani bağımlı veya bağımsız parçalarının

(Husserlci terminolojiyle, 'uğrakların') biraraya getirilişleridir:[28] örneğin, aslanın vahşiliği ve Akhilles'in vahşiliği veya Akhilles'in saçı ve aslanın yelesi: bu uğraklar ve parçaların kendileri de potansiyel olarak sonsuz bir altbölümlemeye tâbidir. Bu altbölümlemelerin her biri arasında olduğu kadar, eğretileyen ve eğretilenen arasında da bir terse çevrilebilirlik söz konusudur; yani, her ne kadar kıyaslama asimetrik olsa da, anlambilimsel içerik her iki yönde uzanır: aslan Akhilles üzerinden değil de, Akhilles aslan üzerinden tanımlanır. Verili bir tekil eğretileme ediminde veya herhangi bir toplumdaki günlük kullanımda tekil parçaların veya anların bu biraraya getirilişlerinden bazıları diğerlerinden daha önemli veya dikkate değer sayılır (örneğin, Akhilles-aslan eğretilemesinde, *vahşilik saç*tan daha dikkate değerdir ve *saç* da muhtemelen *kirpikler*den daha dikkate değerdir) ve benim kuramımda, bu dikkate değerliğin "ara alan"da nasıl işlediği de ele alınacaktır. Çözümlemeci felsefe ve görüngübilim dillerinin bir karışımında, "Akhilles bir aslandır" eğretilemeli tümcesinin ara alan göndergesinin *Akhilles'in aslanımsı-anlarının olduğu durumlar* olduğu söylenebilir: ancak, buradaki aslanımsı anlar her zaman aynı değildir ve bu nedenle göndergenin belirsizliği bir tekillik olarak kabul görür.

Ancak bu belirsizlik, *eğretilemeli tümcenin göndergesi* veya *ara alan* üzerinde üç parçalı bir perspektif kullanılarak daha eksiksiz tanımlanabilir. İlk olarak, bu gönderge insan zihninin bütünlük içinde kavrayamayacağı bir varlık olarak görülebilir – çünkü eğretileyen ve eğretilenenin çeşitli yönlerinin ('parçalarının' veya 'uğraklarının') geçmiş, şimdi ve gelecekte bütün olası bir-araya-getirilişlerinin bütün gücüllüğünü kapsar. Örneğin, Homeros'un bilgisi dışında Akhilles ve aslanın DNA'larının çok benzer olması gerçeği bile bu seviyede ara alan dahilindedir.

İkincisi, ideal töz mahiyetinde eğretileme yapan kişinin zihinsel faaliyetinin içeriği olarak görülecektir; bu, kişinin eğretilemeyi kullanırken aklından geçen şeylerle karıştırılmamalıdır. Benim kuramım açısından, Ricœur 'yaşayan eğretileme' vurgusunda, bu ikinci yöne odaklanmaktadır.

Üçüncü olarak, ister istemez verili bir durumda bulunacağı yaşam dünyasında (Husserlci *Lebenswelt*'te) bir yeri olduğu düşünülecektir; örneğin, her biri bir *Gestalt* işlevi gören ve böylece belirli yorumlara öncelik veren ve başkalarını bertaraf eden ya da önleyen belirli kültürel, dilsel ve metinsel bağlamlarda. Önemli bir şekilde, bu bağlamlar anlambilime karşıt olarak edimbilgisel alanda işlemez, göndermeye (Frege'nin *Bedeu-*

tung'una) karşıt koşulan anlam (Frege'nin *Sinn*'i) düzeyinde de işlemezler – göndergenin yapısını değişime uğratırlar. Ara alanın ne tekil, sabit bir gönderge ne de üç farklı göndergeden oluşan bir grup olduğu söylenebilir: Jean-Luc Nancy'den ödünç alacağımız bir ifadeyle, tekil-çoğul olma niteliğine sahiptir.[29]

Eğretilemeli tümcenin ara alanını, fiziksel olmayan doğasına rağmen, bir şey olarak kavranan, Heidegger'in *das Ding*'ine yakın bir şey olarak görüyorum: anlambilimsel içeriğin kendini dünyanın dışında birleştiren bir şey gibi, *bir araya getirilişi* ve yakınlaştırılışı. Heidegger'in testisi gibi, eğretilemeli gönderge de, anlambilimsel içeriğin kapsayıcısı olarak tartışmasız biçimde insan yaratımıdır ama mantığa aykırı biçimde, şey olarak varlığı, insan yaratımı olma gerçeğine bağımlı değildir. Sadece şiirsel olarak anlaşılabilecek ya da analitik felsefe diliyle saptanamayacak bir şey olduğu da düşünülmemelidir. Bu gönderge, bu ara alan, *eğretilemeli* olarak bir alan, *ideal olarak* bir nesne/şey ve *tam olarak* dünyadaki bir duruma atıfta bulunan ve nesnelere, onların içindeki alt-göndergeler olarak atıfta bulunan bir şeydir.

Bir şey olarak ele alındığında, sınırları asla sabitlenemeyen, içsel değişimler geçirebilen ve doğasının bütünü bizi aşan bir şeydir. Bu haliyle, sürekli değişen ve Heraklitus, Kratylos ve Leibniz'in de üzerinde durduğu üzere, bizim kavrayışımızı aşan sonsuz yönlere sahip fiziksel nesnelerden farklı değildir. Ne var ki, bu değişkenliği esas özelliklerinin özenli bir fenomenolojik tanımını imkansız kılmaz, ki aşağıda bunu yapmaya çalışacağım.

Yukarıda tanımlanan ara alanın ilk yönü, değişime tabi değildir; sınırlarının sabitlenememesinin tek nedeni sonsuzluğudur. Ancak, ara alanın ikinci ve üçüncü yönleri arasında diyalektik bir ileri-geri ilişki vardır; şöyle ki, ikinci yön, yani tekil bir eğretileme yaratıcısı veya yorumcusunun (okur veya dinleyici) *noetik* edimi üçüncü yönden etkilenecek, hatta onun tarafından belirlenecektir – bu üçüncü yön, bir eğretilemeyi önceden varolan içeriğine göre anlamaktır ancak tersi süreç de etkili olabilir, çünkü geleneksel bir eğretileme özgün bir yaklaşımla tekrar yorumlanabilir (hatta bu sıklıkla olur) ve bu özgün yorum diğerlerine aktarılarak *Lebenswelt*'in ve böylece gelecekteki yorumların bağlamının bir parçası haline gelir. Ara alanın ikinci (noetik) ve üçüncü (*Lebenswelt*) yönleri de kaçınılmaz biçimde, bir eğretilemeli tümcenin iki şartının dikkati çeken yönlerini içinden seçtikleri sonsuz bir "uğrak" veya nitelik rezervi niteliğindeki birinci yönden ilham alır.

Bu çok yönlü ara alan kuramı, eğretilemenin buluşsal veya yenilikçi niteliğinin biçimlendirilmesini de sağlar. Hakikatin eğretileme üzerinden keşfi, olası eğretileyen ve eğretilenenler rezervinden daha önce hiç bu biçimde bir araya getirilmemiş olan bir eğretileyen ve eğretilenen seçme ve onları kullanarak doğrudan veya dolaylı bir eğretilemeli tümce kurma biçimini alabilir: ara alanın ilk yönü açısından bakınca bu, kaçınılmaz biçimde hakikatin bir bölümünü açığa çıkaracaktır, çünkü bulunacak uğraklar arasında hakiki bir benzerlik bulunabilmesi için, her şey başka bir şeye yeterli derecede benzetilebilir. Ancak ara alanın ikinci ve üçüncü yönleri açısından bakıldığında, eğretileme şimdiye kadar fark edilmemiş (genelde hata ya da yalan olarak bilinen) gerçekdışılıkları da günışığına çıkartabilir.

Benim kuramım böylece, bütün eğretilemeler bir bakıma hakikati içerse de, *Lebenswelt* bağlamındaki bir eğretilemenin yalan söylemek veya aldatmak amacıyla da kullanılabileceği gerçeğine yer verir ve "O tam bir buzdağı" gibi verili bir eğretilemeli tümceye, öne çıkan özelliklerin uygunluk derecesine veya eğretileme ve eğretilenenin uğraklarına (bulanık mantıkta kullanıldığı anlamda) doğruluk dereceleri tayin etme olasılığı sağlar – "O tatlı biri" gibi belirsiz bir tümceye de bir doğruluk derecesi tayin edilebilir.

Ancak, eğretilemenin buluşsal yöntemleri sadece tümüyle yeni eğretilemeli tümceler üretilmesinden ibaret değildir, aynı zamanda, yukarıda bahsi geçen, hâlihazırda kullanımda olan bir eğretilemeye yeni bir yorum getirmeyi de içerir: Ben bunun söz konusu tümcenin eğretilemeli göndergesi içinde/için[30] bir değişimi de içereceğini öne sürüyorum: *Lebenswelt*'te, ara alanın üçüncü yönünün bir örneği olarak, belki bir klişe olarak kullanımda olan tekil bir eğretilemeli göndergenin anlambilimsel içeriği, ara alanın ikinci yönünde, noema mahiyetinde vuku bulan bir eğretilemenin kullanıcısının yaratıcı yorumu aracılığıyla, salt gücüllük perspektifi açısından bir aktarıma uğrar. O zaman, bu dönüştürülmüş haliyle, öznelerarası *Lebenswelt*'e iade edilme potansiyeline sahip olur.

Bu süreci bir örnekle açıklayalım: olası herhangi bir dünyada, "Aşk bir güldür" eğretilemeli tümcesinin *Lebenswelt*'te ve böylece ara alanın üçüncü yönünde, sadece aşkın tatlılığı ve güzelliğinin bir ifadesi olarak var olduğunu, bu özelliklerin bu dünyadaki herkese bir gülün tatlılığını ve güzelliğini anımsattığını ve bu dünyadaki hiç kimsenin bu ifadeyi başka bir anlamda kullanmayı düşünmediğini, oysa bu eğretilemenin farklı duygu ve kişisel anı, umut ve dilek derecelerinin ve ayrıca farklı tahayyül özellikleriyle, bir

gülün kokusu veya gül yapraklarının hışırdamasının sesi gibi görsel olmayan içeriğin zihinsel temsillerinin eşlik ettiği noetik edimler niteliğinde çok sayıda bireysel örneği olduğunu hayal edelim. Bu ayrıntılar bazen şiirde veya nesirde dile getirilir, bazen de salt "Aşk bir güldür" tümcesiyle kişinin zihninde canlanır. Gül-aşk karşılaştırmasının en bariz özelliğinin ne olduğuna dair ateşli bir tartışma süregelmektedir: burada önemli olanın gülün rengi, şekli veya kokusu mu yoksa aşkın fiziksel veya ruhsal özellikleri mi olduğu sorulur. Sonuçta ortaya çıkan ara alan bir bakıma sonsuzdur, çünkü kimse aşkın tatlılığı ve güzelliğiyle gülün tatlılığı ve güzelliğinin ortaklaşa sahip olduğu tekil anları niceleyemez. Aşk ve güzellik epistemolojik olarak ve belki de ontik açıdan müphem kavramlar olduğundan bu ayrımın sınırları da belirsizdir, hem botanikçiler ve meslekten olmayanlar da bir yaban gülünün, sümbülteberin veya ağaç hatminin gerçekten de bir gül olup olmadığına karar verecek durumda değildir. Ancak, *Lebenswelt*'in veya bu dünyanın ara alanının üçüncü yönünün kesinlikle dışında bırakılmış olan, olası net karşılaştırmalar da söz konusudur: hiç kimse bir gülün üzerine konmuş olan bir yaprak bitini aşkla veya zührevi hastalıkları gülle karşılaştırmayı düşünmemiştir.

Ancak, bu hayali toplum bu düşünme biçiminde ısrar ederken, bu nahoş benzerlikler ve kavramakta tümüyle başarısız oldukları ilk yönüyle ara alanın diğer yönleri var olmaya devam eder. Bu hayali toplumun bütün masumiyetine rağmen, bu ve diğer olası dünyalarda aşkın genelde ıstıraplı bir ruh hali olduğu ve güllerin de insanın canını acıtabilecek dikenleri olduğu doğrudur. Gülün ve aşkın bu 'uğrakları' arasındaki benzerliği kimse daha önce fark etmemiştir ama o yine de vardır ve ideal edim-türü olarak ilk yönünün etkisi altındaki ara alanın bir parçadısır. Sonra bir gün, bir şair bu benzerliğin farkına varır ve bu benzerlik bir *noesis* ediminin ve "Aşk bir güldür" eğretilemeli tümcesinin noemik göndergesinin bir parçası haline gelir. Sonra şair gülün dikenleri ve aşk üzerine bir şiir yazar ve bu şiir söz konusu kültürde sembolik bir statü edinerek hemen herkes tarafından alıntılanır. 'Aşk bir güldür' tümcesi artık bu toplumun herhangi bir üyesi tarafından başlangıçtaki masum anlamıyla algılanamaz ve bu, eğretilemenin olumsuz yönlerini olumsuzlayan, 'Benim aşkım dikensiz bir güldür' veya 'Gülün dikeni acıtmaz' ya da 'Gülün dikeninin açtığı yaralar, gülün kokusundan bile tatlıdır' gibi tabirlerle başlangıçtaki anlama dönme yönünde, asla tam olarak başarılı olamayacak girişimlere bile yol açabilir. 'Aşk bir

güldür'ün ara alan göndergesinin Lebenswelt yönü geri döndürülemez biçimde değişime uğramıştır.

Ara alanın, evrensel, kişisel ve toplumsal olarak tanımlanabilecek olan bu üç yönü arasındaki bu diyalektik ilişki, onun temel fenomenolojisini de oluşturur: eğretilemeli göndergenin, Ricœur'ün metninin ele almaktan çekindiği, müphem ve kaygan yönlerini kavrama girişiminde bulunan bir fenomenoloji.

Ben de, müphemliği ve sürekli değişimi betimleme girişiminin, Ricœur'ün eğretilemeli gönderge açıklamasına bir kesinlik kazandıracağını umut ediyorum.

Notlar

1 Bu açıklama ayrıntılı olarak doktora tezimde işlenmiştir. 'From Ricœur's theory of metaphoric reference towards a phenomenological ontology of metaphor' (Boğaziçi Üniversitesi, 2008)

2 *le <<lieu>> de la métaphore, son lieu le plus intime et le plus ultime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe d'être. Le <<est>> métaphorique signifie à la fois <<n'est pas>> et <<est comme>>. S'il en est bien ainsi, nous sommes fondé à parler de vérité métaphorique, mais en un sens également tensionnel du mot <<vérité>>. (Ricœur, Métaphore, 11)*

3 *'Replacée sur le fond de la mimêsis, la métaphore perd tout caractère gratuit. Considerée comme simple fait du langage, elle pourrait être tenue pour un simple écart par rapport au langage ordinaire, à coté du mot rare, insolite, allongé, abrégé, forgé. La subordination de la lexis au muthos place déjà la métaphore au service du <<dire>>, du <<poématiser>>, qui s'exerce non plus au niveau du mot, mais du poème entier; à son tour la subordination du muthos à la mimêsis donne au procédé de style une visée globale, comparable à celle de la persuasion en rhétorique. Considérée formellement, en tant qu'écart, la métaphore n'est qu'une différence dans le sens; rapportée à l'imitation des action les meilleures, elle participe à la double tension qui caractérise ici celle-ci: soumission à la réalité et invention fabuleuse; restitution et surrevélation. Cette double tension constitute la fonction référentielle de la métaphore en poésie. Considérée abstraitement — c'est à dire hors de cette fonction de référence — , la métaphores'épuisse dans sa capacité de substitution et se dissipe dans l'ornament; livrée à l'errance, elle se perd dans les jeux du langage.' (Ricœur, Métaphore, 57)*

4 *Une nouvelle problématique émerge en liaison avec ce nouveau point de vue: elle ne concerne pas plus la forme de la métaphore en tant que figure du discours focalisée sur le mot; ni même seulement le sens de la métaphore en tant qu'instauration de nouvelle pertinence sémantique; mais la référence de l'énoncé métaphorique en tant que pouvoir de <<redécrire>> la réalité*. (Ricœur, *Métaphore*, 10)

5 *'la métaphore requière la polarité entre sens et référence*' (Ricœur, *Métaphore*, 128).

6 On verra qu'il trouve, lui aussi, un ancrage dans le concept de sémantique selon Benveniste. Seule, en effet, la phrase permet cette distinction. C'est seulement au niveau de la phrase, prise comme un tout, qu'on peut distinguer ce qui est dit et ce sur quoi on parle. Cette différence est déjà impliquée par le simple définition équationnelle: A = B, où A et B ont des sens différents. Même s'il on dit que l'une égale l'autre, on dit du même coup qu'ils se

référent à la même chose. On peut faire apparaître le différence entre le sens et le référence en considérant les cas où il y a manifestement deux sens et une référence (le maître d'Alexandre et l'élève de Platon), ou ceux où il n'y a pas de référent assignable empiriquement (le corps le plus éloigné de la Terre). (Ricœur, Métaphore, 97)

7 Bu tip bir işaretin gönderme yaptığını savunmak üzere kapsadığı nesneler sınıfının enstantanelerinin tümüne ya da hiçbirine gönderme yaptığını ya da yapmadığını kabul etmek zaruri değildir. Nesneler sınıfına ya da henüz açıkça tanımlanmamış ve *daha özel olarak* gönderme yapabilme olası olan tek bir nesneye gönderme yaptığı düşünülebilir. Bu olasılıkların her ikisi de dünyayı, bir cümleye dahil edildiğinde kendiliğinden gönderme yapma imkânı olan idealleştirilmiş bir işaret olarak görmekten keskin biçimde ayrılır.

8 Ricœur altıncı incelemenin sonunda eğretileme yapma ediminin dile bağlı olmadığını kabul etmeye yakın gibidir: 'Metaforik anlamın kendisi […] bir muamma değildir, [...] o, muammanın çözümüdür' (Ricœur, Metaphor, 254) ('*Le sens métaphorique* [...] *n'est pas l'énigme elle-même* [...] *mais la solution de l'énigme*' (Ricœur, *Métaphore*, 271)) der ve Gaston Bachelard'ın *The Poetics of Space*'indeki gibi bir tasavvur görüngübiliminin anlambilimin sınırın dayandığı ve 'sözlü olanın sözlü-olmayanın vasalı olduğu' noktada egemen olabileceğini öne sürer. (254) ('*Le non-verbal l'emporte sur le verbal*' (272)).

9 Varlığın ideal olduğunu söylemek, onun fiziksel varoluşu sorusunu paranteze almak demek değildir. Bu konuda, saf Husserlci olmaktan ziyade Husserl'in düşünmediklerini düşünmek üzere Merleau-Ponty'nin *'Le philosophe et son ombre'* makalesindeki girişiminin yanındayım. Merleau-Ponty *epoche*'nin hiçbir zaman tamamlanamayacağını varsayar, çünkü herhangi bir varlığı kasti olarak deneyimlediğimizde onun hakiki varoluşuna dair inancımıza göre dönüşüme uğrar. Burada, elbette ki inancımızı (inançsızlığımızı) hakiki varoluşa göre ya da ondan etkilenmeksizin askıya alabileceğimizi, ancak böyle bir tarafsızlığın da kendiliğinden, varoluş sorusuna karşı bir tavır olduğunu eklemeliyim. Cf. Merleau-Ponty, *Éloge*, 246-270.

10 Şu örneğe bakabiliriz: Tennyson'un *In Memoriam*'ından bir şiir kıtasında sabah yıldızı olarak Venüs'ün çifte tabiatı, şairin ölü arkadaşıyla değişen ilişkisinin bir sembol-eğretilemesi olarak kullanılır ve şiirin daha geniş bağlamında aynı zamanda ölüm ve diriliş için de kullanılan bir eğretilemeye dönüşür. **'Sweet Hesper-Phosphor double name/For what is one, the first, the last/Thou, like my present and my past,/Thy place is changed; thou art the same.'** (*In Memoriam*, CXXI, Tennyson, Poems, 262). İlk iki mısra Fregeci konumun şiirsel bir anlatımı olarak değerlendirilebilse de, şiir aslında ilk olarak akşam yıldızı Hesper'i ve sabah yıldızı Phosphor'u dilden bağımsız farklı varlıklar (göndergeler) olarak algılamadığımız takdirde anlamsız olacaktır.

11 Seçim, katman sözcüğünün daha olumlu olan çağrışımlarından ileri geliyor: eğretilemeli göndermeyi *mille feuilles* olarak düşünmek, onu bozulmuş ya da bizi tek bir seçim yapmaya zorlayan bir şey olarak düşünmekten daha doğru olacağı gibi aynı zamanda daha zevkli de olacaktır.

12 Aynı sorunsal, kurgusal varlıklar tartışmasında da kendini gösterir: Hamlet'in kurgusal bir kişilik olduğu göz önünde tutulduğunda, 'Hamlet Danimarka prensidir' ya da 'Hamlet İsveç prensidir' cümlelerine farklı doğruluk değerleri verebilir miyiz?

13 Yine de başlangıçta, bir *etkileşim kuramının* eğretilemeyi bir sapma ya da ad aktarımı olarak gören bir *ikame kuramıyla* uyuşmadığını düşünen yazarlarla aynı fikirde olmadığını açıkça ortaya koyar.

14 *'l'essential de l'attribution métaphorique consiste dans la construction du réseau d'interactions qui fait de tel contexte un contexte actuel et unique'* (Ricœur, *Métaphore*, 127).

15 *'un événément sémantique qui se produit au point d'intersection au plusiers champs sémantiques.'* (Ricœur, *Métaphore*, 127)

16 İlginç biçimde, Frege ifadenin uygun bir ad olarak işlediğini ve göndergenin doğruluk-değeri olduğunu öne sürerken Frege'ye göre uygun bir ad olarak işleyen bir cümlenin göndergesinin olayların durumu olduğunu iddia eder. (Ricœur, *Metaphor,* 257-258; *Métaphore,* 275-276).

17 *'postulation d'existence comme fondement d'identification'* (Ricœur, *Métaphore,* 276).

18 *'certain textes dits littéraires, semblant faire exception à la demande de référence exprimé par le précédent postulat'* (Ricœur, *Métaphore*, 276)

19 Il se peut en effet que l'énoncé métaphorique soit précisément celui qui montre en clair ce rapport entre référence suspendue et référence déployée. De même que l'énoncé métaphorique est celui qui conquiert son sens comme métaphorique sur les ruines du sens littéral, il est aussi celui qui acquiert sa référence sur les ruines de celui qu'on peut appeler, par symétrie, sa référence littérale. (Ricœur, Métaphore, 279)

20 *'On peut se risquer à parler de vérité métaphorique pour désigner l'intention <<réaliste>> qui s'attache au pouvoir de redescription du langage poétique.'* (Ricœur, *Métaphore*, 311)

21 *'La comparaison entre modèle et métaphore nous a du moins indiqué la direction: comme le suggère la jonction entre fiction et redescription, le sentiment poétique lui aussi développe une expérience de réalité dans laquelle inventer et découvrir cessent de s'opposer et où créer et révéler coïncident. Mais que signifie alors réalité?'* (Ricœur, *Métaphore*, 310)

22 *Pour l'exprimer le plus radicalement possible, il faut introduire la tension dans l'être métaphoriquement affirmé. Quand le poète dit: <<la nature est un temple où de vivant pilliers...>>, le verbe être ne se borne pas à relier le prédicat <<temple*[iv]*>> au sujet <<nature >> selon la triple tension qu'on vient de dire; la copule n'est pas seulement relationelle; elle implique en outre que, par la relation prédicative est redécrit ce* qui est; *elle dit* qu'*il en est bien ainsi*. (Ricœur, *Métaphore*, 311)

23 Bu saf ontolojik şiddet, Ricœur'ün kendisinin benimsediği ve sonraki çalışmalarında savunmaya devam ettiği ontolojik şiddetten ayırt edilmelidir.

24 İlginç biçimde, aşağı yukarı aynı ifade Türkçede de vardır.

25 Ne var ki, eğretilemenin bir modele veya hipoteze yakınlaşan bir şey olarak görülmesi, eğretilemeye felsefi projede en azından *dolaylı* bir rol verilmesi gerektiğini savunur gibi görünüyor – ancak Ricœur bunu kesin bir dille reddeder; bu mesele, bu yazının konusunun kapsamı dışındadır.

26 Eğretilemenin böyle aşırı derecede basite indirgenmesi aslında, en azından Batı geleneğinden gelen felsefecilerin mesleki deformasyonudur (*déformation professionelle*). Ne gariptir ki, Heidegger ve Derrida da, Batı metafiziğini eleştirirken aynı tuzağa düşer ve Platoncu eğretileme görüşünü benimserler.

27 Bu iki metnin Husserl'i tam olarak aynı yazar olmasa da, benim açıklamam açısından her iki metnin de çelişkiye düşmeden kullanılabileceğini göstermeyi amaçlıyorum.

28 İngilizcede kulağa hoş gelmeyen bu çoğul ifadeyi, sadece 'mukayese noktaları'ndan bahsetmekten sakındığım için kullanıyorum, çünkü eğretilendirmenin basit bir mukayeseden çok daha fazlasını içerdiğine inanıyorum.

29 Krş. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural.* 'Dünyanın birliği tek değil: çeşitlilikten ve hatta eşitsizlikten ve ihtilaftan oluşuyor.' (s. 185)

30 Hem *içinde* hem *içinden* çünkü değiştirilmiş bir gönderge elbette her zaman yeni bir gönderge olarak, değiştirilmiş bir eğretileme de yeni bir eğretileme olarak görülebilir. Ama aynı zamanda, sıradan insani bağlamda, aynı nehirde iki kere yıkanıldığından, hep aynı göndergedir. *Aşkım bir güldür* ve *Aşkım kırmızı, kırmızı bir gül gibidir* böylece hem aynı hem de farklı eğretilemelerdir.

Kaynakça

Aristoteles. *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

Benveniste, Émile. "Le langage II".*Societé de Philosophie de langue française*, *Actes du XIII^e Congrès, Genève, 1966.* Neuchâtel: La Bacconière, 1967, 29-40.

Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space*. Trans. Maria Jolas. New York: Orion Press, 1964.

Black, Max. *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell UP, 1962.

Coleridge, Samuel Taylor. *Poetical Works*. Ed. Ernest Hartley Coleridge, Oxford: Oxford UP, 1969.

Cooper, David E. *Metaphor*. Aristotelian Society Series, Volume 5, Oxford: Blackwell, 1986.

Black, Max. *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell UP, 1962.

Derrida, Jacques. 'La Mythologie Blanche'. *Marges de la Philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972.

Derrida, Jacques. 'White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy'. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: Chicago UP, 1982.

Fontanier, Pierre. *Les figurs du discours*. Ed. Gérard Genette. Paris: Flammarion, 1968.

Fontanier, Pierre. *Manuel classique pour l'étude des tropes*. Ed. Gérard Genette. Paris: Flammarion, 1968.

Frege, Gottlob. 'Über Sinn und Bedeutung'. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF (1892) 100, 25-50.

Frege, Gottlob. 'On Sense and Reference'. *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Trans. Max Black. Ed. P.T Geach and Max Black. Oxford: Blackwell, 1952, 56-78.

Frege, Gottlob. 'Sens et dénotation'. *Écrits logiques et philosophiques*. Trans.Claude Imbert. Paris: Éditions du Seuil, 1971, 102-126.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.

Heidegger, Martin. '*Das Ding*'. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

Heidegger, Martin. *Der Satz von Grund*. Pfullingen: Neske, 1978.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. Trans. F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Husserl, Edmund. *Ideas General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans.W.R. Boyce Gibson. Norwich: Jarrold and Sons, Ltd., 1958.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie.* The Netherlands*:* Springer, 1977.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, *Vol. I and 2.* Trans. J.N. Findlay from the Second German edition of *Logisches Untersuchungen*. Ed. Dermot Moran. London: Routledge, 2001.

Husserl, Edmund. *Logisches Untersuchungen*. Halle: M. Niemayer, 1900/1901.

Kaplan, David. *Ricœur's Critical Theory*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Lamarque, Peter. "The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language . By Paul Ricœur. Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S.J., Toronto and Buffalo: University of Toronto Press. 1977". *The Philosophical Quarterly*. 29/115 (April 1979):188-190.

Leibniz, G. W. *Philosophical Papers and Letters*. Ed. and trans.L. Loemker. 2nd edition. Dordrecht: D. Reidel, 1969.

Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1953.

Merleau-Ponty, Maurice. *In Praise of Philosophy*. Trans. J. Wild and J.M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Pres, 1964.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Trans. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford UP, California.

Ogden, C.K., and Richards, I. A.. *The Meaning of Meaning*. 10th edition. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1960.

Richards, I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. London: Oxford University Press, 1936.

Ricœur, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Ricœur, Paul. *The Rule of Metaphor*. London: Routledge Classics, 2003.

Russell, Bertrand. 'On Denoting.' *Mind*, New Series 14/56 (October, 1905): 479-493.

Searle, John.R. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge UP, 1970.

Strawson, Peter Frederick. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

Tennyson, Alfred, Lord. *Poems and Plays*. Ed. T. Herbert Warren. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Tolkien, J.J.R.. *The Lord of the Rings*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1993.

Tomkinson, Fiona Gail, 'From Ricœur's Theory of Metaphoric Reference towards a Phenomenological Ontology of Metaphor'. Doctoral dissertation. Boğaziçi University, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D.F. Pears and B.F. Mc Guiness. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

söyleşi

*HAFIZA, TARİH, UNUTMA**

Paul Ricœur ile Söyleşi - Zeynep Direk



Zeynep Direk: Kimsiniz?

Paul Ricœur: Bu soru belki de bana sorulabilecek en zor soru, çünkü felsefi çalışmalarımda kişisel özdeşlik biçimi altında bunu ele aldım. "Ne" sorusuna yanıt vermek zaten zordur ama "kim" sorusuna yanıt vermek çok daha zordur. Sorunun bu kadar doğrudan bir biçimde sorulacağını hiç tahmin etmemiştim. Hannah Arendt bir yerlerde anlatının, eylemi kimin yaptığını söylediğini belirtir. Elbette, sorunuzun talep ettiği yanıtın bir parçasını söylüyor bu, ama söz konusu olan önemsiz bir parça değil. Özellikle insan benim gibi hayatının sonunda olunca kendisiyle ilgili olarak kurduğu anlatı bir yanıtın taslağıdır. Eğer kişi kendi hayatından bir entrika, bir hikâye oluşturmayı birçok kez denemişse tipik bir anlatı kurup onu dondurma tehlikesine girer elbette. Sizinle olduğu gibi bir felsefi karşılaşmada daha önemli olan entelektüel hayatın anlatısıdır sanıyorum. Hayatımda yalnızca iki kez bunu yapmaya kalkıştım –ilki Amerikalı bir okur kitlesine hitap eden, Fransızca başlığı "Réflexions Faites" olan bir metinde– zira yirmibeş seneden fazla bir süre Amerika'da ders verdim. İkinci olarak ve daha geniş

* Bu söyleşi *Cogito*'nun 30. sayısından alınmıştır.

olarak arkadaşım François Azouvi ile yaptığım *Eleştiri ve Kanı*[1] adlı söyleşilerde. Şimdi de eklemlendirmeyi deneyeceğim şey en temelinde eleştiri ve kanı olacak, çünkü entelektüel hayatımda her zaman iki cephe oldu: Bir yandan, belirli yönlerde ve büyük bir enerjiyle girilmiş, oldukça kesin bir angajman öğesi ama öte yandan da her zaman eleştirel bir mesafe. Bu kutupluluğun örneklerini, düşünümlerini ve yorumlarını etkisi altında kaldığım şeylere bağlayarak hemen verebilirim. Bir yandan Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi Hıristiyan olan ve olmayan varoluşçu düşünürlerin etkisi altında kaldım; ama öte yandan problemlere Kantçı yaklaşımı korumaya da her zaman dikkat ettim. Kullandığım söylemlerde bilginin sınırları, doğrunun kıstasları nelerdir? Acaba bilimlerde, ahlâki problemlerde, hukuki problemlerde aynı kıstaslar kullanılabilir mi? Yani söylemler üstüne bir sorgulama –bir kıstas araştırması gerçekten– ama hiçbir zaman bunun angajmanın yerine geçtiğini düşünmedim. Örneğin Fransa'da Sartre'ın felsefesinin egemen olduğu dönemde çok güçlü bir angajman vardı. Sartre çok fazla angajman ve inançla, insanın olanların tümüne göre olumsuz bir varlık olduğunu söyler. Biz öncelikle hiçiz –kendi içi olanız– fikrini öne sürer. Benim her zaman çok güçlü olan hissim ise şuydu: Ben, olumlayan bir gücüm öncelikle. Descartes'ı izlersek –yalnızca *cogito*'yu değil, varım'ı (*je suis*) da izlersek– ortaya çıkar bu. Bu yüzden çok sık olarak "ontolojik tutku" (*véhémence ontologique*) terimini kullandım. Bütünsel bir biçimde, ben bir olumlama ilkesi olduğum için değil yalnızca... Psikanalizle karşılaştığımda, bu olumlayıcı güç benim bir arzu olduğum fikrinde çok somut bir biçimde ortaya çıkmaktaydı. Bir eksiklikle tanımlanmış bir arzu değildi bu; bir olma istemi, bir olma arzusuydu. Bu, hocam Jean Nabert'in kullandığı bir formüldür. Öyleyse ben, kendim de bir olan, *das Seiende* olarak şeylerin içinde, gerçeklikteyim. Sartre'a göre çok metafizik kalır bu — ama olumlamanın bu öndegelirliğinin başka bir alanı, yapısalcılığın etkisi altında kaldığımda dil felsefesinde de kendisini gösterdi. Bu etki Saussure'cü bir tarzda gösterenin gösterilenle ilişkisini yalnızca dilin içinde kavrayan bir dilbilimin temel modelindeydi. Kendi üstüne işleyen bir dildi bu. Ben, hayır, bir gönderilen de vardır dedim. Tüm söylemlerim, olan bir şeye gönderme yaparlar. İşte burada olumlayıcı bir tutku (*véhémence*) vardır. Ve yakınlarda yayımladığım *Hafıza, Tarih, Unutma (La Mémoire, l'histoire, l'oublie)* adlı kitapta bu şiddet'i Bergson'a bir dönüşle yeniden buluyorum. Kendi geçmişimle yalnızca olumsuz unutma ilişkisi değil, olumlu bir tanıma ilişkisi (*reconnaissance*) içinde bulunu-

rum. Bu, sorunun yanıtlamaya çalıştığım kısmına bağlı olduğundan başlangıçtaki meseleye dönmüş oluyorum. Kendimi olduğum tarih olarak tanırım.

Z.D.: 1950'lerde bir istem felsefesi projesi üstüne çalıştınız. Bir dizi eser yayımladınız: Gabriel Marcel'e adadığımız *İstemli ve İstemdışı (La Volontaire et l'involantaire)*, ardından *Sonluluk ve Suçluluk (Finitude et culpabilité), Kötünün Semboliği (La Symbolique du mal), Yanılabilir İnsan (L'Homme faillible)*. Bugün bu eserleri nasıl değerlendiriyorsunuz? Temel meselesi neydi bu eserlerin?

P.R.: Ana problemim eylemdi kuşkusuz. Az önce dediğim gibi ben eylemimin öznesiyim; anlatı, eylemi kimin yaptığı sorusuna cevap verir. Sanırım benim ilk felsefi seçimim alanımla ilgili bir seçimdir, çünkü eğer Sartre'dan çok uzaktaysam Merleau-Ponty'ye çok yakındım. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'ni yayımlamıştı. Ona büyük bir hayranlık besliyordum. Ama o teorik alanla ilgileniyordu ve geriye pratik alan kalıyordu. "İstem" sorusu buradan kaynaklanıyordu. Yani ilk seçimim pratik alana yönelmekti. İlk soruya verdiğim yanıtı burada düzelteceğim –ki bu bütünsel bir yanıt olmak zorundaydı– eserlerimin her biri kısmi bir probleme verilmiş kısmi bir yanıttı. İşte burada kendim üstüne bir hikâye üretme riskine giriyorum: Bu kitaplarla sorunsalları birbirine bağladığımı düşünüyordum ama her birinde geriye bir şeyin kaldığı izlenimine sahiptim ve bir sonraki kitapta geriye kalana dönüyordum. Ama şimdi söylediğim şeyin bana sahip olmadığım bir saydamlık veren bir yeniden inşa (*reconstruction*) olmasından da çekiniyorum. Her neyse, eylem alanı engin bir alan olmasından dolayı sevilse bile, bu alan aynı zamanda sınırlıydı, çünkü ben onun yalnızca istem, proje, dikkat tarafını inceliyordum. İstemin kötü olabileceğini bilmeyi sonradan araştırmak üzere bütünüyle paranteze almıştım. Bunu takip eden *Yanılabilir İnsan (L'Homme faillible)* adlı kitapta ve özellikle de *Kötünün Semboliği*'nde *(La Symbolique du mal)* bu parantezi kaldırıyordum bir biçimde. Parantezi, suçluluk (*culpabilité*) problemini işin içine sokarak kaldırmıyordum yalnızca, aslında aynı zamanda yöntem değiştirmek zorunda kalmıştım. İlk yöntemim Husserl'e çok yakın, çok betimseldi; istemin özü, eidetik tarafıyla ilgiliydi. Oysa bütünselliğinde ve çeşitliliğinde kötülüğün deneyiminin açıklamasını yapmak için mitik ifadelere başvurmak gerekiyordu. İnsanlığın hiçbir zaman kötülük problemiyle cepheden yüzleşmemiş, kötüyü hiçbir zaman doğrudan ele almamış, hep büyük mitlerin parmaklığı arkasından kötülüğe bakmış olması enigmatik bir olgudur. Yunan trajedileri,

İbrani düşüş miti, ruhun bedene düşüşünü anlatan orfik mit, tanrıların savaşı, büyük kozmogoniler, antropogoniler... Kısacası, problemim yorum olmuştu. Yorumlamak ne demektir? Freud'la karşılaştım, metaforla, anlatıyla karşılaştım.

Z.D.: Hermenötik sorusuna gelmeden önce sizden fenomenoloji ile ilişkinizi biraz daha açımlamanızı isteyecektim. Felsefe kariyerinizin başından beri Husserlci teknikleri kullandınız. Yönelimsellik (*intentionnalité*) kavramı sizin için çok önemliydi. Husserl'in felsefesine karşı eleştiriniz neydi? Bu eleştiri örneğin Merleau-Ponty'nin eleştirisine yakın bir biçimde, fenomenolojinin bir bilinç felsefesi olması mıydı?

P.R.: Evet, kesinlikle Merleau-Ponty gibi. Ne yazık bitiremediği son eseri *Görünür ve Görünmez, Algının Fenomenolojisi*'nin baştan sona yeniden elden geçirilmesiydi. Ben geç dönem Merleau-Ponty'ye bağlandım. Fenomenolojiden uzaklaştığım nokta onun her zaman engin bulduğum betimsel dehası değildi bilinç idealizmiydi, bilincin kendi üstüne düşünümle aynı şey olması olgusuydu, bilincin kendinden emin olma biçimiydi. Oysa ben istemdışı olanda bilincin kendi üstündeki hakimiyeti konusunda şüphe uyandıracak bir şey bulmuştum çoktan. Benden kaçan bir şey vardır hep — doğma olgusu, bir bilinç edinme olgusu vs. Bilincin kendi üzerindeki hakimiyetinden, Freud'la ve psikanalizle karşılaştığım zaman, daha ciddi bir biçimde şüphe ettim. Bilinçdışına nasıl bir yer vermeliydi? Freud'u onun en büyük aciliyetiyle ele aldım; yani bilinçdışı yalnızca bir sıfat değildi, bir addı. Beni hep kendi üstüne yaptığım bir düşünüme geri döndüren bir idealizmde bilinçdışı fikrinin bir yeri yoktur. Sonuç olarak, Husserl'in bilincin kendini kurmasına (*auto-constitution*) ilişkin tüm problemleri bana bütünüyle yabancı hale geldi. Bunun hiç acı duymadan olmadığını belirtmek isterim, çünkü Husserl'le çok zaman geçirmiştim ben... *İstemli ve İstemdışı* ile aynı senede yayımlanan ilk çalışmam, Husserl'in en büyük eserlerinden biri olan *Ideen*'in Fransızcaya çevirisidir. 1912 yılında tamamlanmış olan bu eser Husserl'in olgunluk çağından kalmadır ve ben de fenomenolojiye yakınlığımı ve uzaklığımı bu metne göre ölçmekteydim. Ama fenomenolojinin betimsel tarafını hiçbir zaman bırakmamış olduğum için, çalışmamın sonunda *Hafıza, Tarih, Unutma*'da hafızanın ve hatırlamanın ipuçlarını buldum. *Husserliana* adı verilen yayımlanmamış büyük koleksiyonun yirmi üçüncü cildi olan, çok dikkate değer, çok zor, çok ağır bir kitabı, Husserl bütünüyle *Erinnerung (anı), fantezi, bild*, hayal, tablo ve temsil dizisine ayırmıştır. İlginç

olan şey bu kitabın hiç idealist olmamasıdır. Bunlar düşünme nesneleridir. Kanımca çok idealist bir tarzda yazılmış bir kitap olan *Zamanın İçsel Bilincinin Fenomenolojisi*'nde söz konusu olan zamanın kendisi üstüne dönmesidir. Oysa burada yönelinen, benden başka olan, *irréel* olan, *irréel* ve geçmiş olan bir nesnedir. Vurgulamak istediğim şey, betimsel damarı hiçbir zaman terk etmemiş olduğumdur. Fenomenolojiyle ilişkim hem bir mesafe koyma, hem de bir eklemeydi. Çünkü, eğer *Kötünün Semboliği* ile ilişkili olarak az önce kullandığım "yorum" sözcüğüne dönersek, burada dille başka bir ilişki vardır. Söz konusu olan, Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ında olduğu gibi, anlamın (*signification*), *Meinung*'un yetkilendirmesine dayanan bir dil değildir artık, metinlerin çokanlamlılığı (*plurivocité*) etrafındaki dildir. Hermenötiğin kaynağı farklı okunabilen metinlerin eleştirisidir.

Z.D.: Heidegger *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik bir hermenötik'ten bahsediyor. Hermenötik dünyada olma ile bağlı, "anlama" ve "yorumlama" *Dasein*'ın dünya içreliğinin egzistansiyalleri ve Heidegger bunlar arasında döngüsel bir ilişki kuruyor. Kısacası, genel olarak fenomenoloji ile hermenötik arasında yeni bir ilişki kurabilir miyiz?

P.R.: Husserl'de bir geçiş metni bulabiliriz. *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji*. Bu kitap, Hitlerizmin başlarında Orta Avrupa'da, Prag'da yapılmış konferansları içerir. Prag, henüz Hitler'in daha sonra da Stalin'in eline geçmemiştir ve Husserl orada bu konferansları yaptığında, şehir sanki bir hidâyet (*grâce*) anını yaşamaktadır. Ve Husserl dünyada olma fikrini ilk kez sunmaktadır; ben bir varolanım ve bir dünyada otururum. Bu dünyada olma tarzı, hermenötiğe yöntemsel bir giriş olmadan önce, hermenötiğin (Husserl'in fenomenolojisinde) tematik bir biçimde belirlemesidir. Dünyada olma temasıyla birlikte hermenötiğe tematik bir biçimde girilmesi, anlamın tek anlamlı mantığına (*la logique de l'univoque de la signification*) dayanan metinlerden başka metinlerin de okunmasını gerektirmiştir. Tek anlamlı (*univoque*) anlamlardan başka anlamlar da vardır; yalnızca aydınlatmanın yetmeyeceği, içi doldurulması (*Erfüllung*) gereken anlamlar... Bunlar, özel sözcükler içeren sözlüklerle sınırlı olan bir gösterge teriminin dışına çıkarsak ve hatta analitik felsefenin *statement* dediği cümlenin, önermenin de sınırları dışına çıkıp metne ulaşırsak ortaya çıkarlar. Metin, söylemin büyük bir birliğidir; onda bir okuma çoğulluğuna yol açacak bir biçimde sözcükler, cümleler, söylemler bir araya gelir. Bu noktada, o zamanlar Husserl'e bütünüyle yabancı olan bir problematik belirir. Bu problematik, me-

tinler kadar sınırsız olan söylemlerin birliğinde okuma ile yazma arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

Z.D.: Derrida aynı problematiği ele alıyor ilk eserlerinde.

P.R.: Evet, özellikle de *De la Grammatologie*'de.

Z.D.: Psikanalizle karşılaşmanızın entelektüel hayatınızdaki öneminden bahsettiniz. Size göre psikanaliz, modern felsefenin bilinç olan öznesinin azliydi ve siz bunu arzu olarak varoluşun restorasyonu olarak gördünüz. Eğer doğru anlıyorsam, psikanalizi arzuya dayanan bir özne ontolojisi yapmak için kullanabileceğimizi düşünüyorsunuz. Özne kavramının dilbilimsel eleştirisini de yaptığınızı unutmamak gerek. Ama bu iki önemli eleştiriyi hesaba katsak bile siz hâlâ bir özne felsefesinin mümkün olduğuna inanıyorsunuz değil mi?

P.R.: Freud'dan yola çıkalım. Bilincin eleştirisi, özne sorusunu eskitip ortadan kaldırmaz; çünkü özne bilinçten başka bir şeydir. Bilinç olmadan önce, başka bir şeydir, arzudur tam olarak. Freud'un büyük metafizik geleneğini özümsemiş olduğu söylenemez ama ben Freud'un kendisinin belli bir geleneğe ait olduğuna ilişkin keskin bir farkındalığı olduğu kanısındaydım. Bu geleneği, örneğin Spinoza'nın *conatus* kavramında, herbirimizin bir varolma çabası olduğu düşüncesinde, Leibniz'in *appetitus*, Nietzsche'nin *güç istemi* kavramlarında buluyordum. Bunlar, bilincin kendi bilincine sahip olmaya indirgenemeyeceğini gösteren olumlayıcı güçlerdir. Bu güçler bir yeniden ele almayı (*reprise*) gerektirirler ki, bu terimi, Hegel'in *Aufhebung* kavramını açıklamak için Heidegger'in kullandığı *ortadan kaldırma* (*supprimer*) ve "geri alma" (*retirer*) işlemlerinin birlikteliğine dayalı olarak yapılan bir özümseme olarak anlayabiliriz. Aslında ben, bilinç olarak özne felsefesini ortadan kaldırırken (*suppression*) daha uzun bir özne felsefesinin fiyongunu yapıyorum. Freud da "üstben" (*sur-moi*) kavramıyla yapmıştır bu fiyongu. Yalnıza *üstben* ile değil, "ben" ve "kendi" ile de... Freud'un, bilinç, bilinç-öncesi, bilinç-dışı üçlemesinden sonra yaptığı ikinci üçleme (bu, ben, üst-ben) özneye ilişkin bir üçlemedir. Görüyorsunuz ki, özne ile bilinç özdeşleştirilemez. Özne "o ki" (*ce lui qui*) dir. Burada ben anlatının dolayımını buluyorum. Bu söyleşinin başındaki gibi, hayatımın anlatısını kurarken kendimi, "tüm bu hayat macerası başına gelen" olarak tanımaktayım. Yalnızca yapan, eyleyen bir özne değildir bu, maruz kalan, acı çeken öznedir. Bu noktada, ilk soruya verdiğim yanıt taslağına geri dönerek şunu eklememe izin verin: Ben, kendi yaşamımın anlatısıyım; çünkü bu anlatıda kendisini sunan özne-

ye uyarlıyorum kendimi. Bugünlerde Michel Foucault'nun *Collège de France*'da verdiği son dersler yayımlandı ve bu derslerin başlığı, inanılmaz bir biçimde, "Öznenin Hermenötiği" *(L'herméneutique du sujet)*dir. Foucault kullanıyor bu adı! Hermenötiğin ve fenomenolojinin şiddetli bir eleştirmeni olan Foucault... Onun büyük problemi cinsiyetli öznenin sorumluluğuydu; haz duyanın kendine ilişkin tasasında (*souci de soi dans le plaisir*) Foucault bir özneyi yeniden inşa etti.

Ben çok problematik bir biçimde iki özne arasında bir ayrım yapmayı önerdim.[2] Tekrarın özdeşliği (*idem*), aynı ile *ipse* anlamındaki özdeşlik arasında yapılan bir ayrımdır bu. Heidegger'den pek de uzak değildim. Şimdi görüyorum ki pek çok yazar –benim etkimle mi bilmiyorum ama– *ipséite* sözcüğünü kullanıyorlar. Böyle bir ayrıma gerek vardı, çünkü kendi kendisini zamanda anlatı yoluyla kuran özne, bir tekrarın öznesi değildir. Hâlâ sürmekte olan bir maceranın öznesidir, bitmeyen bir anlatı gibi. Öyleyse, kendi anlatısında kendini entrikanın içindeki kişi olarak tanıma, başına bir şey gelenin kendisi de entrikanın içinde bulunur demektir. Olaylar, yönelimler, rastlantılar da bir entrikanın içine dahilmişler gibi ele alınabilirler. Entrika içindeki kişi üstüne düşünmem, "kendi" problemine (*le problème de soi*) girmemi sağladı ve bu benim ahlâki problemlerle yeniden buluşmama yol açtı.

Z.D.: Anlatısal özdeşliğin doğasının aynının bir tekrarına (*idem*) dayanmadığını söylediniz, ama hangi anlamda bir "özdeşlikten" söz edebiliriz *ipséité* söz konusu ise? Özgürlük sorununu da bu anlamda bir özdeşliğin olanaklı olabilmesine bağlamak gerekecektir sanıyorum.

P.R.: Ben bir model öne sürdüm; *idem* anlamındaki özdeşlikte bir modelimiz vardır. Bu model, genetik bir koddur, DNA'dır, doğumumuzdan ölümümüze kadar genetik formülümüzün sürekliliğidir. Karakter bunun psikolojik bir yansımasıdır; örneğin yapınız gereği çabuk sinirlenen biriyseniz doğumunuzdan ölümünüze kadar öylesinizdir. *Ipséité*nin modeli ise "söz verme"de bulunabilir. Bana güvenilebilir, çünkü söz verdiğini yapacak olanla sözü vermiş olan aynıdır. Sözümü tutacağım demek, yarın da bu sözü veren olacağım demektir. Zaman içinde arzularım değişebilir, hatta bu sözü verdiğime pişman bile olabilirim, ama sözümü tutacağım demek, size bugün söz veren kişi olacağım demektir. Bununla birlikte, bu iki zaman arasında bir tarihim, bir hikâyem (*histoire*) olur. Öyleyse (*ipséité* söz konusu olduğunda) özdeşlik bir hikâyeyi içeren bir özdeşliktir. Buna karşın, herkesin genetik

kodunun özdeşliği bütünsel bir tekilliktir. İki tane birbirine benzer kod yoktur ve kod hiç değişmez, süreklidir. İnsanın kaderine bir bakışa yol açar bu durum. İnsanın kaderi bir istikrarlılık kaidesinde (*sur un scole de stabilité)* bir hikâyeyi eklemlendirmektir. Özgürlük sorunları da, karakterin sürekli temeliyle angaje olabilecek, söz verebilecek ve sözünü tutabilecek bir kişiliğin hareketliliği arasındaki bu aralıkta yer alırlar. Nietzsche "insan söz vermek için yetiştirilmiş bir hayvandır" der *Ahlâkın Soykütüğü*'nde.

Z.D.: Sizin hafıza fenomenolojiniz üstüne konuşmak istiyorum biraz da... Nereden başlıyor bu fenomenoloji? *Hafıza, Tarih, Unutma*[3] da bir "olay bedeninden (*un corps événementiel*) söz ediyorsunuz, tarihle hafızanın ilişkisini tartışmaya geçmeden önce hafızanın yerlerinden (*les lieux de la mémoire*) söz ediyorsunuz. İkinci olarak şunu sormak istiyorum: Hatırlama ile hayalgücü arasındaki iç içe geçme ilişkisini nasıl ele almak gerek?

P.R.: ilk soruya cevap vereyim önce. Nasıl başlıyor? Başlama her zaman problemlidir. Eğer olumsuzdan ele alırsanız unutmaktan başlamak gerek. Antik Yunancada *lethe* unutmak demektir, işe unutmaya karşı savaştan başlanabilir. Bu giriş, bir kapı, bir anıt, bir zafer anıtıdır adeta, çünkü hafızaya olduğu kadar tarihe de dokunur. Ben tanıma (*reconnaissance*) problemiyle karşılaştım. Eğer bana hayalgücü ile hafıza arasındaki farkı sorarsanız şunu söyleyeceğim: Ben kendimi şunu, bunu yapmış ya da algılamış, acı çekmiş, öğrenmiş olan olarak tanırım. Bir eylemin, bir maruz kalmanın bir artakalışı (*survivance*) vardır — ki bu kendi üstüne geri döner. Buradan modernite-ye açılmak da mümkündür ama ben Antik Yunan'dan, *Theaitetos* diyaloğundan başladım. Artakalan kanı (*la conviction survivante*) tanımadır. Kitabımın yazım sürecinde çekirdeğin, anahtarın bu olduğundan gitgide daha çok emin oluyordum, ama bu yavaş yavaş ve geç ortaya çıkıyordu, çünkü hafızayı karşısına çıkardığım tarihte tanıma hakkında böyle bir kesinlik yoktu. O tarih bu yüzden hep kendi nesnesinin katibiydi ve bu nesne hep elden kaçan bir nesneydi. Ne oldu bitti? Artakalışın, olmuş olanla şimdi olmayan arasındaki aralıkta bulunan temeli bana bütünüyle dışsaldır; bu temeli, belgeler ve izler oluşturur. Hafızayı bir iz olarak ele almaya dönebiliriz, ama bu iz kendisini bir iz olarak tanımaz. Belgelenmiş izlerin bulunması, ortaya çıkarılması, okuyucuların incelemesine sunulmak için arşivlerde korunmuş olması gerekir. Öyleyse bir arşive koyma fenomeni vardır ki hafızanın düzleminde bununla paralellik gösteren bir şey kesinlikle yoktur. Hafıza doğrudan bir biçimde kendi arşivleridir; tanıdığım şey, hafızanın arşivlerinde artakalan

hakkında bir kanı biçiminde olarak bulunur ve burada bir kısa devre (*un circuit court*) vardır. Belgelerin toplanması, yorumlanması, neden sorularının yanıtlanması, açıklama denemeleri düzleminde, artakalış ve tanıma hep belirsiz bir süre için ertelenecektir. Öyleyse geçmişin anlamının yeniden ele alınmasının, sonu gelmez bir uzunluğu vardır ve bu konjektürleştirme (yeniden ele alma) ile tarih haline getirilir (*conjecturée en histoire*). Buna karşın, haklı olsun veya olmasın hafıza kendinde emindir. Hafıza haksız olabilir ama yalanlanamaz. Onu yalnızca karşısına belgeleri çıkartarak yalanlayabilirsiniz. "Şöyle olup bittiğini söylemiştiniz, ama bakın böyle yazmışsınız" diyebilirsiniz örneğin. Böylece hafıza tarihsel bir duruma koyulmuş olur: Ne var ki bana bir şeyin olduğunun kesinliğinin kanısını yalnızca hafıza verir; elimde ondan daha kesin bir araç yoktur. Ama benden kaçan bir geçmişi bana yakınlaştırmak için de belgesel tarihten daha iyi bir araca sahip değilim.

Z.D.: Peki, Tarih ile hafıza arasında nasıl bir ilişki var? Bu ilişkiye sizin felsefenizin getirdiği yenilik tam olarak nedir?

P.R.: Eğer, bu kitaptaki girişiminizde yeni olan nedir, diye soracak olursanız şunu söylemeliyim ki ben yeniliği hedeflemedim. Bana ait olan şey, tarihle hafızayı birlikte ele almamdır; çünkü hafıza ile ilgilenenler tarihle ilgilenmiyorlar, tarihle ilgilenenler de hafızayla ilgilenmiyorlar. Ama yakın zamanlarda, tarihle ilgilenenler iki sebepten dolayı hafızayı hesaba katmak zorunda kaldılar; ilk sebeb, tarihe girmek istemeyen ya da belgesel tarzda girmeyi reddeden, tanıklık aşamasında kalmak isteyen hafızaların ortaya çıkması. Arşive koymaya karşı bir direniştir bu. İkinci sebep de yeni bir tarihin ortaya çıkması: Hafızanın tarihi... On beş gün önce Viyana'da büyük bir kolokyumdaydım. Kolokyum, 20. yüzyılın hafızasının nasıl oluşturulacağı sorusuyla ilgiliydi.[4] *Gulag*'dan bahseden Çekler, Polonyalılar vardı, *Shoah*'dan bahseden Yahudiler, Batılılar vardı. Orada, Standford Üniversitesi'nden Amerikalı mükemmel bir tarihçiyi dinledim. *Gulag* ve *Shoah* gibi iki olayı karşılaştırmayı bırakın diyordu, aslında yapılması gereken şey iki anıyı, iki hafızayı karşılaştırmaktır, çünkü bunlar aynı biçimde oluşturulmadılar. *Shoah*'ın hafızası hedefli bir hafıza (*une mémoire ciblée*), onda kendini tanıyan ve başkaları tarafından da tanınmayı isteyen kurbanlar var. Hem minnet (*gratitude*) anlamında, hem de anlatı kurmaya ve oluşturmaya devam etme anlamında bir tanınma istiyorlar. Ama Auschwitz'liler olduğu gibi *Gulag*'lılar yok. Sokakta birisine sorsanız Soljenitsin hangi kamptaydı diye, kimse bilmez; zira bununla kimse ilgilenmiyor. *Gulag*'ın

hafızası tarihçilerin "stokastik hafıza"[5] adını verdiği, dağılmış bir hafızadır, çünkü öncelikle olayın kendisi rastlantısaldır. Yani şunun ya da bunun başına geliyor ama Yahudi, Çingene, eşcinsel, ya da komünist olduğu için değil. Rastlantıya, şansa dayalı (*aléatoire*) bir hafıza, *Shoah*'ın hafızasının tersine, büyük bir kamusal hak (*une revendication publique*) iddia etmeye muktedir değildir.

Hannah Arendt ve başkaları gibi totalitarizm kuramlarına dayanarak bu olayları karşılaştırmaya eğilimliyiz. "Acaba bunlar bir cinsin türleri mi?", "Pedagojik bir sınıflandırma yapabilir miyiz?", "Ortak bir yapıları var mı?" vs., gibi sorular soruyoruz. Bunlara yanıt bulmaya çalışırken yaptığımız şey olay üstüne bir düşünmedir. Şimdi ise şu soruyu soruyoruz: İnsanlar bunu nasıl anımsıyorlar? Bu noktada hafızanın tarihi yapılmaya başlanır. Hafıza tarihinin doğuşu ilginç bir fenomendir, çünkü bunu tasavvurların tarihinin bir bölümü gibi ele alabiliriz. Tasavvurlar nelerdir? Kolektif dünyada olma biçimleri...

Notlar

1 Bkz. *La critique et la conviction*, Calmann Lévy.
2 Bkz. Paul Ricœur, *Soi-même comme un Autre*, Editions du Seuil.
3 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Editions du Seuil, 2000.
4 Kolokyumun başlığı: *Comment faire le mémoire du XX^e siècle?*
5 Stokastik hafıza, rastlantıya dayalı olan hafızadır.

Kendi
(Paul Ricœur Üstüne)

AHMET SOYSAL

1. Başlık

Paul Ricœur'ün *Soi-même comme un autre* (1990) yapıtı, yazarın, onun salt felsefi düşüncesinin son aşamalarını göstermesi bakımından en olgun yapıtı sayılabilir. Başlığın dilimize çevrilmesi zorluk oluşturmaktadır. "Bir başkası gibi kendisi" diye çevirmek uygun gibi görünmekle beraber, bu çeviride bir eksiklik olduğu hemen göze çarpmaktadır. "Kendisi", *soi*'nın karşılığıdır, oysa *soi-même*'i çevirmek gerekmektedir. Sözcüğü sözcüğüne "kendiaynı" demektir bu. Türkçede başka yerleşik karşılık bulamadığımız için "kendisi" diye çevirdiğimiz Fransızcadaki birleşik sözcük, böylece, kitabın başlığına, "aynı" terimiyle birlikte, kitabın içeriğinde önemli yer tutacak "aynılık" sorunsalını taşımaktadır.

Oysa, yine başlıkla ilgili, hemen bir noktaya daha dikkat çekmemiz gerekir. "Başkası gibi kendisi", bir çeşit alıntıdır, ya da daha doğrusu bir alıntı parçasıdır (daha başka: bir alıntı parçasının uyarlanmış çevirisi). Bu alıntıyı, kitabın önsözünün 36. sayfasında yer alan 3. not'ta okuyabiliriz (notun bütününü çeviriyorum): "*Bir Kır Papazının Günlüğü*'nün sonunda yer alan Bernanos'tan şu alıntının beni içine soktuğu bir çeşit büyüyü saklamayacağım: 'Kendinden nefret etmek sanıldığından daha kolaydır. Lutûf, kendini unutmaktır. Ama, eğer içimizde her çeşit gurur öldüyse, lutûfların lutfu kendi kendini alçakgönüllülükle sevmektir, İsa'nın acı çeken üyelerinden herhangi birini sever gibi'." Öyleyse, bu alıntının ışığında, kitabın başlığını şöy-

le çevirmek de olanaklı olmaktadır: 'Kendi kendini bir başkası gibi'... (Ricœur, bu ipucunu biraz dolayımlı olarak ve fazla vurgulamadan, sanki sakınarak vermektedir. Bu ilginç bir itiraf yoludur. Bir felsefe kitabında, dinsel tematiğin temellendirici ve yönlendirici yanını gizleyerek belli etme yolu olarak yorumlanabilir. Bu savı, kitapta – özellikle son incelemede – yer alan, aynı dinsel anlamda okunabilecek kimi göndermeler ve yaklaşımlar güçlendirmektedir. Buna değineceğiz.) (Başlığın çevirisiyle ilgili olası bir 'göreceli' yanlışa da dikkat çekmek istiyorum: eğer *comme*, 'olarak' diye çevrilirse, başlık, 'Bir başkası olarak kendisi' oluyor. Öyleyse, 'kendisi' bir 'başkası' ile özdeşleşiyor – Rimbaud'nun ünlü 'Ben bir başkasıdır' deyimindeki gibi – ki bu, kitabın sorunsalına ilk bakışta ters bir anlam olarak görünüyor. Oysa, Ricœur, yapıtın önsözünde bu anlama da kapıyı açık tutuyor: "'Gibi'ye yalnızca bir karşılaştırmanın değil – kendisi, bir başkasının benzeri... – ama bir içermenin de – kendisi... bir başkası olarak – güçlü anlamını bağlamak isteriz."[1] Bu okuma olasılığı, kendiliğin başkalığı çok yakın bir derecede içerdiği savına dayanıyor.[2] Ama bu anlam, başlığın ancak ikinci anlamıdır, birincisi ortaya konulmadan okunursa, yanlış yola itecek niteliktedir...)

2. Kapsam ve içerik

Bu kitabın önsözünün önemini vurgulamak istiyorum. Başlığı: *Kendilik sorusu*. 'Kendilik', *ipséité*'nin karşılığı (Latince *ipse*'den: 'kendi'). Önsözde, kitabın ana çizgileri, genel okumasına ışık tutucu bir biçimde ortaya konulmakta. Yapıtın genel sorunsalı, yönelimi – ereği – ağırlık merkezi açığa vurmakta.

Önsöz, kitabı yöneten "üç majör felsefi niyet"e değinmekle başlıyor.[3] "Birinci niyet, refleksif dolayımın, öznenin, birinci tekil şahısta ifade bulduğu biçimde –'düşünüyorum', 'varım'– dolaysız konumlanışına göre önceliğini göstermektir."[4] "İkinci felsefi niyet – 'aynı' terimi yoluyla bu kitabın başlığına zımnen yazılı olan– özdeşliğin (*identité*) –ki bunun 'aynı' terimiyle ilişkisini birazdan söyleyeceğiz– iki majör anlamını birbirinden ayırmaktır, özdeş'ten ya Latince *idem*'in ya da *ipse*'nin karşılığını anladığımız anlamda."[5] "Üçüncü felsefi niyet, ki bu, başlığımızda açıkça içerilmiştir, öncekiyle bağ oluşturur, *ipse*-özdeşliğin, kendilik ve aynılık diyalektiğini tamamlayan bir diyalektiği devreye soktuğu anlamda: *kendi* ile *kendinden başka* diyalektiğini."[6]

Bu üç felsefi niyet, 'dört sorgulama tarzı'na bağlanmakta: "... kim konuşuyor? kim eyliyor? kim kendini anlatıyor? kim yüklemenin (*imputation*)

ahlaki öznesi?"[7] Böylece, kitabın ilk iki incelemesi, bir dil felsefesi'nin kapsamına girmekte,[8] üçüncü ve dördüncü incelemeleri, bir eylem felsefesi'nin kapsamına girmekte,[9] beşinci ve altıncı incelemeleri kişisel özdeşlik sorusunu sormakta,[10] yedinci, sekizinci, dokuzuncu incelemeleri ise eylemin etik ve ahlaki (*morales*) belirlemelerini ele almaktadır.[11]

Ricœur, önsözde, bir 'kendi hermenötiği'nin ana hatlarını ortaya koyuyor. Amaç, *cogito* ile *anti-cogito* alternatifinin ötesine geçmektir. *Cogito* konusunda Descartes'a, *anti-cogito* konusunda ise Nietzsche'ye değiniyor. Buna göre, "Kendi (*soi*) demek, ben (*je*) demek değildir. *Ben* kendini koyar – ya da kaldırılır. Kendi, yansıtılmış (*réfléchi*) olarak, analizi kendisine dönüşten önce gelen işlemlerde içerilmiştir. Analiz ile refleksiyonun bu diyalektiği üstüne *ipse* ile *idem*'in diyalektiği aşılanır. Sonunda, aynı ile başka'nın diyalektiği, ilk iki diyalektiği taçlandırır."[12]

Önsöz, son olarak, inceleme dizisinin parçalıklı (*fragmentaire*) niteliği ile kendi hermenötiğinin kesinlik (*certitude*) tipine değiniyor.[13] Bu kesinlik tipini, 'tanıklık' (*attestation*) kavramıyla belirliyor. Tanıklık, tam bildiğimiz anlamda tanıklık ile özdeşleşmiyor (Fransızca *témoignage*: Ricœur, buna da ve bunun *attestation* ile yakınlığına da değiniyor) Sözlük, buna 'gerçeklemek' de diyor, yaptığımız bir şeyin gerçekliğine, doğruluğuna tanıklık etmek, onu sahiplenmek, üstlenmek anlamında... Ricœur'e göre, 'tanıklık' (*attestation*) "bir çeşit inanç."[14] Bu anlamda, *cogito*'ya bağlanan garantiden yoksun. Son temellendirme oluşturma iddiasına sahip değil. Öyleyse kırılgan, kuşkunun (*soupçon*) sürekli tehdidi altında.[15] Oysa o, "bir çeşit güven" (*confiance*).[16] "Tanıklık, temelde, kendinin tanıklığıdır", diyor Ricœur.[17] "Bu güven, sırasıyla söyleme gücüne, yapma gücüne, kendini anlatı kahramanı olarak tanıma gücüne, sonunda suçlamaya (*accusation*), Levinas'a özgü bir deyim ile söylersek, ben burdayım! 'suçlamasal' kipiyle (*accusatif*: dilbilimde i-hali'ni belirtmek için kullanılan deyim) yanıt verme gücüne güvendir."[18] Ricœur, bu son aşamada, tanıklığın Almancada *Gewissen* denilen ahlaki bilincin –vicdanın– tanıklığı olduğuna değiniyor.[19] Ve şöyle tamamlıyor: "Garantisiz inanç (*créance*) olarak, ama aynı zamanda her çeşit kuşkudan daha güçlü güven olarak, kendi hermenötiği, hem Descartes tarafından coşturulan Cogito'ya, hem de Nietzsche tarafından erkten düşürülmüş ilan edilen Cogito'ya eşit uzaklıkta durduğunu iddia edebilir."[20]

Kitabın doruk noktası, onuncu ve son incelemedir: "*Hangi ontolojiye doğru?*" Bu inceleme, açıkça önsözün devamında yer aldığını belirtmektedir:

"Ontolojik soruşturmamıza, önsözümüzün durduğu noktada başlıyoruz."[21] Tanıklık (*attestation*) kavramı bu incelemede bütün gücüyle karşımıza çıkmaktadır. İncelemeyi çeşitli okumalar yönlendirmektedir. Bunlarda Aristoteles'te *dunamis* ve *energeia* kavramları, Heidegger'de *Gewissen* ve *Sorge* kavramları, Spinoza'nın *conatus* kavramı, Maine de Biran'da vücut kavramı, Husserl'de *Leib* ve *alter ego* kavramları, Levinas'ın Başka düşüncesi, Nietzsche'nin *Ahlağın Jenealojisi*'nin 2. Disertasyon'u ele alınmaktadır (Hegel'e, Michel Henry'ye göndermelerle).

Burada, bu okumaların ayrıntısına girmem olanaklı değil. Amacım, kitabın bir özetini çıkarmak da değil. Zaten buna da yer yetmez. Yalnızca son incelemenin göndermelerinin çokluğu bile yapıtın kapsamının genişliğini göstermeye yetiyor. *Soi-même comme un autre*, çeşitli okumalar, dolayısıyla çeşitli yazarlar arasında kendine yol –yollar– arayan bir kitap. Bu anlamda Ricœur, Levinas, Henry gibi düşünürlerden farklı olarak, başkalarından yola çıkarak kendi düşüncesini belirleyen bir düşünür. *Soi-même comme un autre*, Batı felsefe tarihinin büyük düşünürlerinin yanı sıra (Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche ve çağdaşlardan Husserl, Heidegger, Levinas gibi), analitik felsefe geleneğinin kimi adlarına da önemli yer vermekte (Strawson, Anscombe, Parfit, Davidson, Rawls gibi). Bu ikili gönderme, kitabın özgün yanlarından biri. Örneğin birinci inceleme, Peter Strawson'un *Individuals* (1957) yapıtına odaklanıyor. Üçüncü inceleme, Donald Davidson'un *Essays on Actions and Events* (1980) kitabını tartışıyor. Beşinci incelemede ise Derek Parfit'in *Reasons and Persons*'u (1986) ele alınıyor. Ve sekizinci incelemede John Rawls'ın *A Theory of Justice* (1971) yapıtı tartışılmakta. Fenomenolojik ve hermenötik geleneğin önde gelen temsilcilerinden biri olan Ricœur'ün analitik geleneğe "yapıcı" bir biçimde bakması, eşine rastlanmayan, övgüye değer bir yaklaşımdır. (Bu açılımını, Ricœur'ün Protestanlığı ışığı altında düşünmek olanaklıdır.) Oysa, analitik geleneğe önyargısız, hatta belli bir sempatiyle yaklaşan düşünür, yine de eleştirel bakış açısını bırakmamaktadır. Ama eleştiriyi fenomenoloji ya da hermenötik düşünce ekolleri adına değil, analitik felsefenin kendi tartışma alanında kalarak yapmaktadır. Yine de kitap, artık analitik felsefenin tartışılmadığı (dolayısıyla ondan yararlanılmadığı) ontolojik soruya doğru yönelir ve onda son bulur. Yukarıda da gördüğümüz gibi, artık onuncu incelemede ele alınan düşünürler klasik geleneğin, fenomenolojik ve hermenötik geleneğin düşünürleridir. Bir ba-

kıma, Ricœur'ün kitaptaki düşünce yolu, uzun bir dolambaçtan sonra, kendi evine dönmüştür.

Oysa nasıl bir evdir bu? 'Kendi'nin olan ev, ne kadar 'kendi' evidir, öyleyse ne kadar bir tek Ricœur'e ait olan bir evdir? Bu kendi evine dönüş, ne ölçüde ve ne anlamda yeni bir evin bulunmasıdır? 'Ev' metaforunu çıkarırsak, 'kendi' ne kadar 'kendi'dir, bu dönüşte? Çünkü kitabın izlediği yolun sorusunu, kitabın ana tema'sının sorusu durumuna dönüştürebiliriz. 'Kendi' nedir ve onu soruşturan ve dolambaçlı yollarda kovalayan kitap nasıl bir 'kendi' elde etmiştir ya da yolunun sonunda 'bulmuştur"? Daha genel olarak: 'kendi'ye ulaşılabilir mi? Ve 'kendi' ile 'kendim' arasında bir ayrımı nasıl tasarlayabiliriz? Fransızca *"le soi"* diyor, *"mon soi"* demiyor. Oysa Türkçe hem 'kendi', hem de 'kendim' diyebiliyor. Fransızcanın değinmediği bu 'kendim' boyutu, 'kendi' sorunsalına özgün olarak ne katabilir?

3. *Soi-même comme un autre*'un sonucu

Yukarıda değinmiş olduğumuz gibi, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu incelemeler, eylemin etik ve ahlaki belirlemelerini ele alıyor. Ontoloji sorusunu soran onuncu ve son bölüm, hem praksis konusunu, hem de onunla bağlantılı olarak düşünülmüş etik ve ahlaki konuyu ontolojik sorunun çerçevesinde yeniden gündeme getirmektedir. Kitabın temel göndermelerinden biri olan Aristoteles, ontololojik bölümde de karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümdeki Aristoteles soruşturmasının vurgusu, *dunamis-energeia* çiftidir. Ricœur'ün ilgisini çok çeken bir Aristoteles fragment'i (*Theta* 6, 1048 b 18-35), fiil (*energeia*, Fransızca *acte*) kavramını eylem (*praksis*, Fransızca *action*) kavramına bağlamaktadır.[22] *Energeia-dunamis*'in *praksis* ile bağlantısı, Ricœur'e göre temel bir öneme sahiptir: "Temel olan, merkez kaymasının (*décentrement*) kendisidir –aşağıya doğru, yukarıya doğru, Aristoteles'te– ki bunun yardımıyla *energeia-dunamis*, hem güçlü hem etkin (*effectif*) bir varlık temeline (*fond d'être*) doğru işaret eder ve bunun üstünde insan eylemesi öne çıkar."[23] Burada dikkat çeken nokta, Fransızca *acte* ile *action* kavramlarının birbirine yaklaştırılmasıdır. Bu anlamda, ontolojik olan ile etik olan bir kaynaşma durumuna sokulmaktadır. Bu da *Soi-même comme un autre*'un doruk noktasında yer alan ontolojik sorunun nasıl etik sorunsalın bağlamıyla ilişkide olduğuna güçlü bir işarettir. Son incelemenin diğer iki büyük göndermesi Heidegger ve Levinas okumaları da bu ilişkiyi doğrulayacaktır.

İncelemede, Aristoteles yorumundan hemen Heidegger yorumuna geçiliyor. Gönderme, *Varlık* ve *Zaman*'a. *Gewissen* kavramı söz konusu ediliyor. *Gewissen*'in Heidegger'de öncelikle 'tanıklık' (*Bezeugung*) anlamına gelmesi, Ricœur için çok değerli.[24] Sonra, Heidegger'de kendilik (*Selbstheit*) ile *Dasein*'ın varlık kipi arasında bağlılaşıklık (*corrélation*) olduğuna dikkat çekiyor Ricœur. Bu bağın, *Sorge* (*tasa*) kavramı dolayımıyla da gerçekleştiğine işaret ediyor: "Ne zaman ki *kim?* sorusuna ancak *ne?* sorusunun, *niçin?* sorusunun dolambacıyla yanıt veriliyor, dünyanın varlığı, kendi'nin varlığının zorunlu bağlılaşığıdır. İçinde bulunan ve eyleyen bir kendi olmadan dünya yoktur, herhangi bir biçimde etkin olunabilen bir dünya olmadan kendi yoktur."[25] Ricœur, Heidegger'in Aristoteles'i yeniden sahiplenmesini yeniden sahiplenme çabasını soruşturuyor.

Kitabın sonunda, Ricœur Heidegger'e ve *Gewissen* kavramına dönüyor. Heidegger'in bu kavramı ele alırken değindiği bağırış (*Ruf*), çağrı (*Anruf*) terimlerine dikkati çekiyor. Kendiliğe tanıklığın (*attestation de l'ipséité*), Aynı ile Başka diyalektiğine nasıl katkıda bulunduğu söz konusu. Çağıran, *Dasein*'ın kendisinden başkası değil. Heidegger'den şu alıntıya vurgu yapıyor Ricœur: "Bilinçte, *Dasein* kendi kendini çağırıyor." (*Sein und Zeit*, s. 275). Alıntıyı sürdürüyor: "(...) çağrı, tartışılmaz olarak, benimle dünyada olan bir başkasından gelmiyor. Çağrı benden geliyor, oysa beni aşıyor (*aus mir und doch über mich*)."[26]

Bu noktada, Heidegger'in uzantısında, kendi yorumunu dile getiriyor Ricœur: "Bilincin bu ahlaktan çıkmasına (*dé-moralisation*), ben, buyruk (*injonction*) fenomenini tanıklık fenomenine sıkı sıkıya bağlayan bir tasarımı karşıt koymak isterim. Buyurulan varlık (*l'être-enjoint*), o zaman, bilinç fenomenine özgü başkalık an'ını oluşturur, ses metaforuyla uygunluk durumunda. Bilincin sesini dinlemek, Başka tarafından buyurulmak anlamına gelir. (...)"[27] Bundan sonra, Ricœur, buyruk kavramını 'kanı' (*conviction* – "yaptığına inanç" anlamında) kavramıyla bağlantıya sokuyor: "Böylece kanı'ya eşitlenerek, bilinç, onun edilginlik yanını söylüyor: Ben burada duruyorum! *Başka türlü yapamam*!"[28]

Buradan, Ricœur, Başka'nın, 'başkası' ("başka insan" anlamında: *autrui*) ile örtüştüğüne işaret ediyor (ilk başta Hegel'e gönderme yaparak). Bu örtüşme, Heidegger'de yok ve bizi öncelikle Levinas'a götürüyor. İşte bu noktada, Ricœur, son olarak –son söz olarak– Heidegger'e ve Levinas'a itirazlarını dile getiriyor: "Heidegger'e, tanıklığın kökensel olarak buyruk olduğu

yönünde itiraz etmiştim, çünkü böyle olmazsa tanıklık her çeşit etik ya da ahlaki anlamını kaybeder; Levinas'a ise buyruğun kökensel olarak tanıklık olduğu yönünde itiraz edeceğim, çünkü böyle olmazsa buyruk kabul edilmez ve kendi, buyurulan kipinde etkilenmez (*affecté*)."[29]

Böylece, Ricœur, kendi sözünü uzun okumalar dolayımı sonucu son anda ve çok kısa olarak söylüyor. Okuyan ve okuduğunun anlamını ve yorumunu dile getiren sözü de 'kendi' sözü, 'kendi'ye ait bir söz olarak ele alabiliriz, kuşkusuz. Ama burada neredeyse, son andaki 'kendi' sözü, kitap bitmek üzere olduğu için, yine de bir 'kendi' gerekiyor diye söylenmiş izlenimini doğuruyor. Henüz okumalarından gözünü kaldıramamış ama kitabı –kendi kitabını– artık kapatması gerekenin son sözü olarak kendi sözü.

Soi-même comme un autre'un sonu ve sonucu, ilginç bir biçimde hayranlık ile hayal kırıklığını bir arada duyumsatıyor. Görkemli Aristoteles, Heidegger ve Levinas yorumlarının (diğerlerini saymazsak) ötesinde, Ricœur'ün kendisi çok az "kendine ait" sayılabilecek bir düşünceyi öne sürmüş durumda. Denilebilir ki, tam da "kendine ait" olan işte bu, olağanüstü yorum, eleştiri ve sentez gücü. Kitabın geneline bakılacak olursa: tam da "kendine ait" olan, bir araya çok az gelen analitik felsefe ile klasik felsefeyi ve çağdaş fenomenolojiyi, hermenötiği birbirini tamamlayıcı bir biçimde birlikte ele alması.

Somut olarak, kitabın sonucunda, dil, eylem ve etik güdümlü bir düşünce çizgisinin, ontoloji sorusunu sorduğunda etik ağırlıklı (göndermeli, çağrışımlı) bir düşünce ve onun da ötesinden dinsel içerikli (daha çok çağrışım, ima düzleminde) bir düşünce ile düğümlendiğini saptamak durumundayız. Kitap, bu anlamda Ricœur düşüncesinin yöntemsel yaklaşımı –hermenötik– çerçevesinde etik ve dinsel ağırlığını açığa vurmaktadır.

4. Ricœur ve ötesinde "kendi" konusu

Ricœur'ün yaptığı 'ben' ile 'kendi' ayrımı çeşitli doğal dillerde –ve bunlar içinde Türkçede– belirgin bir ayrım. Bu ayrımın Ricœur'ün kitabındaki işlevi ortada. Söz konusu olan, "özne felsefeleri" diye nitelendirilen ve çeşitli eleştirilerle yıpratılan felsefelerle hermenötik arasında bir uzaklığı belirlemek. Bu uzaklığı belirlerken de yine de özneye, bireye ya da kişiye bir geçerlilik alanı tanımak. Ricœur'ün düşünce stratejisinde, özne felsefelerinden kopuş oluşturan birbirinden farklı düşüncelerle ortaklıklar sınamak var: hem analitik gelenekle, hem de Heidegger ve Levinas ile. Ricœur, bu anlam-

da çoğul bir diyalog gerçekleştirmekte. Bu noktada, Aristoteles figürü çok çarpıcı bir biçimde öne çıkıyor. Hem etik tartışma düzleminde, hem de ontolojik tartışma düzleminde, yukarıda gördüğümüz gibi kimi Aristoteles kavramları Ricœur için paradigma değeri taşıyor. "Özne felsefeleri"ne uzaklık belirlenirken, Aristoteles'e bu dönüş düşündürücü nitelikte. Bu noktada, Ricœur, Heidegger'in *Sein und Zeit*'daki bariz Aristoteles esiniyle açık bir yakınlık kurmakta.

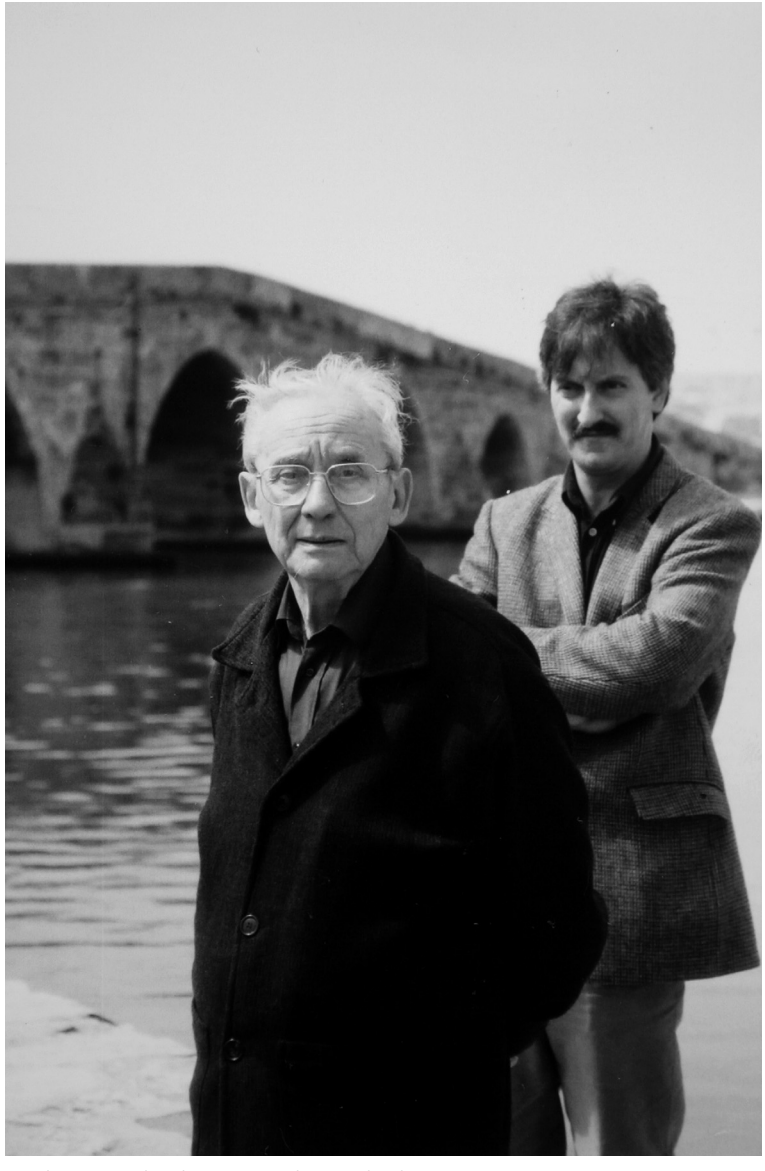
Başka bir düzlemde, şimdiye kadar üstünde durmamış olduğum, son incelemedeki vücut analizleri dikkat çekici nitelikte. Çünkü tam da kendiliği vücutta –vücudun içkinliğinde ya da içkin vücutta– yakalama fırsatı doğmuşken, Ricœur, "edilginlik fenomenolojisi" dediği alanda başkalığı kovalamaya koyuluyor. Buna acı konusuyla giriyor: "Burada, öz vücudun meta-kategorisi'ne giren edilginlik, başkasının meta-kategorisi'ne giren edilginlik ile kesişiyor: kendi kendine maruz kalmanın (*souffrir soi-même – souffrir*: acı çekmek) edilginliği, kendinden başka olanın kurban-oluş'unun edilginliğinden ayrılmaz oluyor."[30] Maine de Biran'dan sonra ele aldığı Husserl konusundaki şu saptaması önemli: "Husserl, benden başkasını yalnızca bir başka ben olarak düşünüp, hiçbir zaman kendi'yi bir başkası olarak düşünmediği içindir ki şu sorunun özetlediği paradoksa yanıtı yoktur: benim tenimin (*chair*, *Leib*) aynı zamanda bir vücut (*corps*, *Körper*) olmasını nasıl anlamalı?"[31] Bu saptamada, Husserl'in öznelerarasılık tasarımına ilginç bir eleştiri getirilmektedir. Burada üstünde durmamız gereken nokta, Ricœur'ün, vücut sorunsalında başkalığa vurgu yapma kararlılığıdır. Kendiliği vücutta yakalamak fırsatından söz ettim demin: Ricœur, vücudun kendiliğinde başkalığı kovalarken, kendiliği vücut ile birlikte bir bakıma 'kendiliğinden' elde edilmiş sayıyor. Oysa kitabının izlediği bütün yol, bu elde edişi dolambaçların dolayımından kovalamakta!...

Okumaların ve düşünce stratejilerinin ötesinde, 'kendilik' sorusuna yanıt ne kadar verilmiş oluyor? Oysa bu yanıt, her çeşit dil, eylem analizinin, etik analizin ve ontolojik sorgulamanın *öncesinde* vücut düzleminde –içkin vücut düzleminde– aranmalıydı, aranmalıdır kanımca... Kendiliğin, türediği, meydana geldiği, doğduğu yerde: *vücutta* hesabı verilmelidir öncelikle. Ancak bu içkin düzlem temelinde, bir özne konuşup 'ben' deme olanağına sahip oluyor. Türkçenin yukarıda değindiğimiz bir özelliğine dönebiliriz şimdi. Türkçede yalnızca 'ben' ve 'kendi' denilmiyor, 'kendim' de deniliyor (hem de bu çok yaygın bir kullanım)... Bu sözcük, çoğu zaman düpedüz 'ben' yerine ge-

çiyor. Bu örtüşme, ya da 'kendim'/'kendi' gibi ayrımlar, belli bir 'ben' düzleminin dilsel boyuta egemenliğini ortaya koymakta. Bu 'ben' düzlemine 'kendilik' demek olanaklı. Ama o zaman 'refleksivite'den de önce olan bir boyutun söz konusu olduğunu kabul etmeliyiz. Eğer 'refleksivite' varsa da, o, tersine, bu içkin boyuttan, 'sonrasındaki' öznel aşamalara (dilsel düzlemi de içeren aşamalara) giden 'refleksivite' olacaktır. Buna göre, temel kendilik düzlemi, 'kendi', 'ben', "kendim" diyen düzlemden öncedir, onun olanaklılık koşulu olarak öncedir.

Notlar

1 *Soi-même comme un autre*, 1990, Seuil, Points, s. 14.
2 A.g.y.
3 *A.g.e.,* s. 11.
4 A.g.y.
5 *A.g.e.,* s. 12.
6 *A.g.e.,* s. 13.
7 *A.g.e.,* s. 28.
8 Bkz. *a.g.e.,* s. 28.
9 Bkz. *a.g.e.,* s. 28-29.
10 Bkz. *a.g.e.,* s. 29.
11 Bkz. *a.g.e.,* s. 30.
12 *A.g.e.*, s. 30.
13 *A.g.e.,* s. 30-35.
14 *A.g.e.,* s. 33.
15 *A.g.e.,* s. 34.
16 Bkz. *a.g.e.,* s. 34-35.
17 *A.g.e.,* s. 34.
18 *A.g.e.,* s. 34-35.
19 Bkz. *a.g.e.,* s. 35.
20 *A.g.e.,* s. 35.
21 *A.g.e.,* s. 347.
22 Bkz. *a.g.e.,* s. 356.
23 *A.g.e.,* s. 357.
24 Bkz. *a.g.e.,* s. 358.
25 *A.g.e.,* s. 360.
26 *A.g.e.,* s. 401.
27 *A.g.e.,* s. 404-405.
28 *A.g.e.,* s. 405.
29 *A.g.e.,* s. 409.
30 *A.g.e.,* s. 371.
31 *A.g.e.,* s. 377.



Paul Ricœur ile Ahmet Soysal, Büyükçekmece Köprüsü, Nisan 2001.
Fotoğraf: Olivier Abel

Ricœur ve *Yoruma Dair*

NECMİYE ALPAY

Bu yazıda Paul Ricœur ve büyük denemesi *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*[1] etrafında bazı notlar yer alacak. Önce yapıtla ilgili Türkçe çabalara değinmeye, sonra da kısaca yapıtın her iki alanın dışından gelen bir okuru olarak bana en çok kayda değer görünen bir iki yönünü belirtmeye çalışacağım. Çeviri konusunda söyleyeceklerimi daha önce bir çeviri sempozyumunda sunmuştum ve bildiri bir dergide yayımlanmıştı, dolayısıyla burada yeniden girmeyeceğim o konuya.[2]

Yoruma Dair'in Türkçe okurları arasında anmam gereken ilk yazar herhalde Erol Göka'dır. Bir psikiyatri uzmanı olan Göka, yorumbilgisiyle ilgili vazgeçilmez başvuru kaynaklarından biri olan ve Ricœur'e hak ettiği yeri veren *Önce Söz Vardı* adlı ortak çalışmanın üç yazarından biri; Göka bu çalışmada *Yoruma Dair*'i Türkçede yayımlanmasından epey önce tanıtıp tartışan ve filozofa ilişkin tartışmaları özetleyen bir bölümün de yazarı.[3]

Önce Söz Vardı'da Paul Ricœur "yorumsamacılar arasında genel olarak teşhis edilegelen üç ana eğilim"in yanında "dördüncü eğilim" olarak anılıyor (s. 14) ve kitap boyunca kendisine her anlamda "ayrı bir yer" veriliyor. Gerçekten de ortak yapıtın üç bölümünden ilkinde, dördüncü ve son arabaşlık "Paul Ricœur'ün Fenomenolojik Yorumsaması"dır (s. 65-106). Ricœur'ün yorumsamasına genel bir bakış içeren bu bölümün dördüncü ve son altbölümü olan "Freud ve Felsefe"de, yapıtın yanı sıra Ricœur'ün Freud yorumuna yöneltilen eleştiriler de ele alınmaktadır (s. 87-106).

Ricœur'e ayrıca ikinci bölümün yine dördüncü ve son arabaşlığında yer

veriliyor, bu kez "arabulucu" olarak: "Gadamer ve Habermas'ın Arabulucusu: Paul Ricœur".

Buradaki "arabulucu" sıfatını, 'barıştıran'dan çok, 'ortak noktaları bulan' olarak anlamak kaydıyla (zaten Göka ve arkadaşları da öyle anlıyor; söz konusu olan, Ricœur'ün özgül bir makalesidir), filozofun düşünsel katkısının bütününe genelleyebiliriz sanıyorum: Ricœur belki de modern düşüncenin, Çin duvarlarıyla, bilim bilim ya da akım akım birbirinden ayırdığı, neredeyse birbirini görmez duruma getirdiği disiplinler arasında yeni ortak alanlar oluşturmaya değilse bile, kesişme/ortaklaşma noktaları görmeye çalışan düşünürlerden.

Bu ortak noktaların başında dil ve yorum geliyor. Ricœur'ün Freud'a ilişkin yorumunda, sözgelimi psikanalizin kültüre bakışına özel bir ağırlık vermesinde, ama her şeyden önce de psikanalize felsefe açısından bakma girişiminin bizzat kendisinde açıkça görülen bir eğilim bu. Hamid Farazande de, "Hermenötik alanı içinde bu diyalogları [diğer yöntemler ve düşünce alanlarıyla olan diyalogları] en yetkin biçimde kuran kişi" diyor Ricœur için.[4]

Paul Ricœur, belki her büyük ve zorlayıcı yazar gibi hakkında acımasız eleştirilerden öte, tevatürlere de rastlanabilen bir düşünür. Mehmet Rifat, *Cogito* dergisinde yayımlanan bir yazısında bunlardan bazılarına değiniyordu. O sırada Ricœur öleli çok olmamıştı ve Mehmet Rifat, onun Freud üstüne denemesinde "Konuşan Özne'nin dingin ses tonundan" etkilendiği yılları ve kitabın yayımlandığı sıralar Ricœur'le ilgili olarak Fransız aydın çevrelerinde konuşulanları anımsıyordu:

> "Freud üstüne çalışmasını yayımlamadan önce, P. Ricœur Lacan'ın seminerine de katılarak Freud yorumlamasını sunmuş, ancak kitap basılıp piyasaya çıkınca Lacan 'kükremiş', ve P. Ricœur Lacancıların hışmına uğramış. Gerekçelerden biri de psikanalizi yorumbilimin eklentisi durumuna getirmiş olması. (Oysa P. Ricœur o çalışmasında yorumbilimi psikanalize kattığını ileri sürer.) Bu arada Lacancılar P. Ricœur'ü 'intihal'le bile suçlarlar."[5]

Mehmet Rifat, Ricœur'ün daha sonra ABD'ye giderek orada çalışmasına kadar varan daha başka olaylara ve kendi Ricœur okuma ve bizzat dinleme deneyimlerine de değiniyor yazısında; *Yoruma Dair*'in Türkçesi yayımlanırken ilk sayfadaki yazar tanıtımına da alınmış olan cümlesiyle, "moda akım-

ların tek tek eski güçlerini yitirmesiyle Fransa'da da hak ettiği ilgiyi görmeye başlar" diyor: "Eski kitapları yeniden basılır, yeni çalışmaları art arda yayımlanır." Ricœur, Mehmet Rifat'ın "Homo Semioticus"larından (gösterge avcılarından) biridir: "Fenomenoloji ağırlıklı bir yorumbilim oluşturmasıyla, göstergebilime yakınlığıyla."[6]

Lacan meselesinin Ricœur'ü kırmaması herhalde beklenemezdi. Daniel Bermond'un Haziran 1998 tarihli *Lire* dergisinde yayımlanan röportajında sorduğu "Bazı polemikler, örneğin Lacan'ın Freud'la ilgili yapıtınız *Yoruma Dair*'e kızması sizi yaralamadı mı?" sorusuna şu yanıtı veriyor filozof:

> "O olayda beni yaralayan, Freud'a ilişkin yorumumla ilgili olumsuz hüküm değil, Lacan'ın kendi yapıtından bir şeyler aldığım biçimindeki sinsice suçlamasıydı. Beni intihalle suçluyordu!"

Ricœur öldü, hakkındaki tevatürlerden bazıları devam etti. Sözgelimi, 23 Mayıs 2005 tarihli *The Guardian* gazetesinde Jonathan Rée imzalı yazının spotu şöyleydi:

> "Paul Ricœur: Varoluşun ikilemleriyle uğraşan radikal Hıristiyan filozof." Jonathan Rée, Ricœur'ün gücünü Hıristiyanlıktan aldığını düşünmekte kararlı görünüyordu o yazıda: "Hıristiyan inancı onun her zaman kolay geçmemiş olan yaşamına kahramanca bir istikrar kazandırdı."

Bu "Hıristiyan filozof" sıfatının Ricœur'e hiç uymadığını, onun yazılarının önde gelen argümanının Hıristiyan inancı olmadığını bilmek için, yazdıklarını biraz okumak yeterli olurdu. Kaldı ki, filozofun kendisi de açıkça reddetmiştir "Hıristiyan filozof" sıfatını. Daniel Bermond'un yukarıda sözünü ettiğim röportajında uzun uzun açıklıyor sözgelimi bu reddini: "[S]izi ya çok açıkça saf dışı etmek ya da kazanmak için kullanılan bu sıfatı" her zaman reddetmiş olduğunu söylüyor. Ölümünden sonra masasındaki tamamlanmamış dosyada bulunup yayımlanan metinlerden birinde de aynen şöyle diyor:

> "Dedikodularda söylendiği gibi, bayağı, hatta ayrımcı anlamıyla Hıristiyan filozof değilim ben. Bir yandan, basbayağı filozofum; hatta, sonuçta, genel izlekseline temel antropoloji başlığının altında yer verilebilecek felsefi an-

> tropolojiyle uğraşan/ kendini ona adayan/ onda karar kılmış[7], mutlaksız[8] bir filozof. Diğer yandan, kendini felsefi olarak ifade eden bir Hıristiyanım; tıpkı Rembrandt'ın basbayağı ressam ve kendini resimle ifade eden bir Hıristiyan, Bach'ın da basbayağı müzisyen ve kendini müzikle ifade eden bir Hıristiyan olması gibi."[9]

Bermond'un söyleşisindeki gibi, Ricœur'le meslektaşı Zeynep Direk'in 2002 yılında yaptığı söyleşide de son derece aydınlatıcı sorular ve yanıtlar var.[10] Filozofun psikanalizle olan ilişkisi dahil.

Ricœur bu söyleşide kendisini öncelikle "olumlayan bir güç" olarak tanımladığını ve psikanalizde de olumlayıcı bir güç gördüğünü belirtiyor: Eksikliğin tersi olan anlamında, olumlayıcı. Kişinin, geçmişiyle yalnızca olumsuz (unutma) ilişkisi değil, olumlu bir tanıma (*reconnaissance*) ilişkisi içinde olmasını önemsiyor filozof, tıpkı psikanalizdeki gibi.

Öyle anlaşılıyor ki Ricœur, Freud'un düşüncesini tanıdıkça görüngübilimle olan ilişkisini gözden geçirmiştir. Dönüşlü düşünce,[11] kendini tam olarak bilirlik/ bilebilirlik anlamına gelmemektedir artık, çünkü bilinç ile bilinçdışı arasındaki ilişki buna elvermemektedir: "[B]ilinçdışı yalnızca bir sıfat değildi, bir addı" diyor Ricœur, Zeynep Direk'le konuşurken.

Söz konusu söyleşideki bir soru, Ricœur düşüncesinin psikanalizle olan ilişkisi açısından ufuk açıcı bir uğrağa işaret ediyor:

> "Psikanalizle karşılaşmanızın entelektüel hayatınızdaki öneminden bahsettiniz. Size göre psikanaliz, modern felsefenin bilinç olan öznesinin azliydi ve siz bunu arzu olarak varoluşun restorasyonu olarak gördünüz. Eğer doğru anlıyorsam, psikanalizi arzuya dayanan bir özne ontolojisi yapmak için kullanabileceğimizi düşünüyorsunuz. Özne kavramının dilbilimsel eleştirisini de yaptığınızı unutmamak gerek. Ama bu iki önemli eleştiriyi hesaba katsak bile siz hâlâ bir özne felsefesinin mümkün olduğuna inanıyorsunuz değil mi?"

Ricœur'ün yanıtı şöyle:

> "Freud'dan yola çıkalım. Bilincin eleştirisi, özne sorusunu eskitip ortadan kaldırmaz; çünkü özne bilinçten başka bir şeydir. Bilinç olmadan önce, başka bir şeydir, arzudur tam olarak."

Özneyi bilinçle özdeşleştirilmekten çıkarıp daha uzun bir özne felsefesiyle bağlantılandırdığını söylüyor Ricœur. Bu konularda düşünmeye çalışan herkesin haberdar olması gereken bir ufuk genişlemesi bu. Daha doğrusu, Freud'da zaten belirtik olan bu genişlemeyi, Heidegger, Leibniz, Nietzsche, Spinoza ve Hegel gibi filozofların bazı temel kavramlarıyla bağlantıları içinde geliştirmeye çalışıyor Ricœur. "Yalnızca yapan, eyleyen bir özne değildir bu, maruz kalan, acı çeken öznedir."

Zeynep Direk'in soruları, Ricœur'ün *Yoruma Dair*'ini daha sonraki ve psikanalizin dışında kalsa da yine ruhumuzla ilgili olan (bellek, düşgücü, tarih, tasavvur) kavramları ve çalışmalarıyla çekici ve ufuk açıcı bir biçimde eklemliyor.

Ricœur'ün Freud'a bakarken önemseyip önümüze koyduğu daha birçok kavram, dışarıdan bakışın çoğu kez taşıdığı o ayrıcalıklardan yararlanması açısından, herhalde ancak felsefe kaynaklı olabilirdi. Bunlardan bana en önemli görünenlerden biri "yer" kavramı oldu. Bunda zihnimdeki kartezyen kalıntıların da payı olabilir elbette. Her durumda, Ricœur ne zaman Freud'un zihnimizi iki ayrı açıdan üç ayrı "yer" halinde betimlediğini yinelese, kavrama gücümde bir artış hissettiğimi söylemeliyim. Enerji ve yatırım gibi iktisadi terimleri –özgül bir biçimde– her kullanışında ve yorum dediğimiz zihinsel eylemin temelinde tekanlamlılık/çiftanlamlılık olgusunun yattığı konusu ile simgelerimizi her açıklayışında da. Elbette, tekanlamlılık nereye ve ne dereceye kadar olanaklıdır sorusuyla birlikte.

Ricœur, kuşkunun verimlerine yer açmaya her zaman fazlasıyla hazır bir filozof olmuş. *Yoruma Dair*'de, "kuşku okulu"nun "egemenleri" olan "üç büyük usta" diyerek andığı düşünürlerden biri Freud'sa diğer ikisi Marx ve Nietzsche'dir.[12] Onun, hiçbir zaman "kolaylıkların" insanı olmaksızın, Fransa'nın Cezayir işgaline ve 1992'deki Bosna Savaşı'na karşı çıkacak kadar politik ya da etik tavır sahibi olduğu da unutulmamalı. Kültürün barbarlığa karşı sigorta sağlamadığını Nazi kamplarında bizzat yaşayarak anlamıştı Ricœur. Freud'u bu denli merak ve incelikle çözümleyip yorumlamasında bunun da esaslı bir payı olmalı.

Notlar

1 Paul Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, Çev. Necmiye Alpay, Metis Yay., 2007, 494 sayfa.
2 Necmiye Alpay, "Kendi Sözlüğünü Çıkarmak", *Çeviri Edebiyatı*, S. 3, 2007, s. 136-148.
3 Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay., 1996, 1999. Bu yapıtta *Yoruma Dair*'in kısa adı olarak, herhalde kitabın İngilizce baskısının etkisiyle, "Freud ve Felsefe" kullanılıyor.
4 Hamid Farazande, "Paul Ricœur'ün hermenötiğine doğru adım atarken", *Virgül* dergisi, Aralık 2007, S. 113.
5 Mehmet Rifat "Paul Ricœur ve Bir Başkası Olarak Ben", *Cogito*, Yaz 2005, S. 43, YKY.
6 Mehmet Rifat, *Homo Semioticus*, Om Yayınevi, 1993, s. 17.
7 Bu üç niteleme Ricœur'ün elyazmasında üst üste gelmiştir. -Fr. yayıncının notu.
8 Jean Greisch. -Ricœur'ün notu.
9 Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, ed. du Seuil, 2007, s. 107, "0(1)" numaralı Fragman.
10 *Cogito*, Kış 2002, S. 30, YKY.
11 Fransızcadaki 'réflexif' sıfatı ve 'réflexivité' adı, Türkçe dilbilim alanında sırasıyla 'dönüşlü' ve 'dönüşlülük' terimleriyle karşılanıyor; 'kendine dönen' anlamında. Bu yaygın ve yerleşik karşılıkları göz önüne alarak, 'réflexion'a 'dönüşlü düşünce' demeyi seçtim ben. Erol Göka ve arkadaşları gibi Zeynep Direk de 'düşünüm' diyor 'réflexion' için. Görebildiğim kadarıyla bu terim henüz felsefe sözlüklerinde yer bulmuş değil. Sarp Erk Ulaş sözlüğünde kavrama ayrı bir madde olarak yer verilmemiş, ancak, "bilinç" maddesinin içinde "*dönüşlü bilinç* ya da *düşünümsel bilinç*" sözü geçiyor, herhalde 'conscience réflexive/ reflexif consciousness' anlamında (s. 232). Ahmet Cevizci terimleri Türkçeye "refleksif" ve "refleksivite" diye, olduğu gibi aktarmış. Afşar Timuçin ise "dönüşlülük" sözcüğünü 'yinelenen' anlamında kullanıyor; "recurrence/ recurrency" karşılığı...
12 *Yoruma Dair*, s. 41.

Ricœur'de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam

EREN RIZVANOĞLU

Paul Ricœur 1970'li yıllarda yazdığı ve hep birbirini tamamlayan makalelerinde, kendisinden önce gelen ve temel sorunu insan bilimleri için yeni bir yöntem arayışı olan ve bu anlamda yorumsamacı düşünce içinde ürünler veren kimi felsefecilerin düşünceleri arasında bir köprü kurmuş ve metin temelli yeni bir yöntem arayışına girmiştir. Ricœur, ele aldığı sorunları hep bir dil sorunu olarak görmüştür. Özünde ele aldığı ise, bir yapıt olarak dil sorunudur.[1] Bizim bu yazıda yapacağımızsa, bu dil sorunu bağlamında, Ricœur'ün, söylem, anlam, yorum ve metin düşüncesini belirlemektir. Bu bağlamda Ricœur'ün 70'li yıllarda yayımlanan *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning [Yorum Kuramı: Söylem ve Artık Anlam], Yoruma Dair: Freud ve Felsefe [De l'interprétation, Essai sur Freud]* ve *Hermeneutics and The Human Science* kitaplarındaki üç makaleden yaralanılacaktır. Bunlar sırasıyla: "What is a text? Explanation and Understanding", "Metaphor and the central problem of hermeneutics" ve "The model of the text: meaningful action considered as a text"tir.

Tüm bu yazılarda ele alınan düşünceler hem birbirlerini tamamlayıcı hem de birbirlerini yineleyici niteliktedir. Bu bakımdan bu düşünceler, üç başlık altında toplanarak ele alınılacaktır. Öncelikle söylem ve anlam konusuna değinilecek, ondan sonra bu bağlamda anlamla bağlantılı olarak simge ve eğretileme kavramları irdelenecek ve sonuçta, tüm bu kavramlar, anlama ve açıklama ayrımına yeni bir yaklaşım olarak Ricœur'ün metin tasarında sonuçlanacaktır. Onun metin tasarısı aslında tüm insan bilimlerine uygulanabilecek bir yöntem arayışının da sonucudur. Bu tasarıyla o, bütün insan

eylemlerinin, bir metin olarak değerlendirilerek anlaşılabileceğini savunmuştur. Öyle ki, bu söyledikleriyle Ricœur'ün, dönemin dil ve metin merkezli düşüncelerine yeni bir soluk getirdiği de söylenebilir. Peki, bu dönemde yapılan şey tam olarak nedir? Genel olarak dili, konuşulan bir dil olarak değil de yazılı bir dil olarak ele alan felsefeciler (Derrida, Barthes, Kristeva vd), metin kavramının anlamsal içeriğini genişleterek, metni neredeyse insan yapıntısı olan her şey için kullanmışlardır. Saussure'ün açtığı yolda giden bu düşünürler, metni yeni bir anlam arayışının merkezine koymuşlardır. Ancak Ricœur'ü bu felsefecilerden ayırmak gerekir; onun, söz konusu felsefecilerden farklı olarak, Bakhtin gibi metin merkezli yeni bir yöntembilim geliştirme amacında olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Ricœur, postyapısalcı düşüncedense, yorumsamacı gelenek içinde yer almaktadır. Bunu belirleyen ise, Ricœur'ün kendisinden önceki düşünürlerden Dilthey ve Gadamer'in düşüncelerinden etkilendiği boyutların çokluğudur. Ricœur'ün öne sürdüğü savların birçoğu daha önce Dilthey ve Gadamer tarafından ele alınmış konular ve kavramlar üzerinde temellenmiştir.

-I-

Ricœur anlambilim ve göstergebilim arasındaki ayrımı bütün dil sorununun anahtarı olarak görmektedir. O, bu ayrımı belirginleştirecek bir ölçüt arayışında, bu soruna iki farklı yaklaşım olduğundan söz eder. Bunlar, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'da [Mantıksal Araştırmalar] kullandığı anlamın fenomenolojisiyle, Anglo-Amerikan dil felsefesinin kullandığı dilbilimsel çözümlemedir. Kendisi, her iki düşünce arasında bir bağ kuracağını ve bunu da kendi adlandırmasıyla, olay-anlam diyalektiğiyle yapacağını söyler.[2] Bu bakımdan Ricœur, söylemi hem bir olay olarak hem de bir anlam olarak değerlendirir. Öncelikle söylem onun için bir dil olayıdır. Burada dizge, zaman dışı boyutuyla kalıcıyken, olaylar geçicidir. Bu, söylemin bilgikuramsal zayıflığıdır. Yine de bir söylem yalnızca geçici değildir, aynı zamanda başka bir dile de aktarılabilirdir. Bu durumda bile, kendi kimliğini koruyan söylemlerde, söz konusu korunan öğe, onun önerme içeriğini, yani aslında ne demek istediğiyle ilgili yanını oluşturur. Öyleyse, olay-anlam diyalektiğinde bu yön ele alınmalıdır.

Ricœur için hem bir olay hem bir önerme olarak söylem, tümcedeki olay ile anlamın diyalektik bütünlüğü olan somut bütüne bağlı bir soyutlamadır.[3] Bu noktada söylemin hep bir âna ya da bir şimdiye bağlıyken, dil diz-

gesinin zaman dışı olduğunun unutulmaması gerekir. Öyle ki, eğer bütün söylemler bir olay olarak gerçekleşirlerse, anlam olarak anlaşılırlar. Bu anlamda anlamın olay (*event*) içinde bulunması, söylemin bir öz niteliğidir. Bu aynı zamanda dilin yönelimselliğini, yani dildeki *noesis* (niyet) ile *noema* (anlam)* ilişkisini gösterir. Eş deyişle, söylem hep zamansal olarak vardır ve bir "şimdi" içinde gerçekleşir. Dil dizgesi ise zamanın dışındadır ve hep vardır.[4] Bu bakımdan, söylem olarak olay geçicidir, ama o anlam olarak saklanır. Bu, onun bir biçimde sürekliliğini sağlayan unsurdur. Söylem olarak olay, anlam boyutunda kendi sürekliliğini kazanır.

Ricœur, söylem olay ilişkisinden sonra, söylem anlam ilişkisine de değinir. Bu anlamda, ikili bir ayrım yapar: sözceleyenin anlatmak istediği ile sözcenin anlamı ayrımı. Bu ayrım bağlamında Ricœur öncelikle söylemin öz göndermesi konusuna değinir. Ona göre anlam kavramı, olayla anlam arasında diyalektiği yansıtan iki yoruma izin verir. Anlatılmak istenen, hem söyleyenin ne demek istediğine, ne söyleme niyetinde olduğuna hem de tümcenin anlamının ne olduğuna, tanımlama (*identification*) işleviyle yüklemsel işlevin ürünü arasındaki bağlantının ne olduğuna bağlıdır.[5] Başka türlü söylemek gerekirse, anlam hem noetik hem de noematiktir. Olay konuşan biridir. Öyle ki, diller değil insanlar konuşur. Fakat söylemin öz göndermesinin önermesel yanı, eğer sözceleyenin anlatmak istediği (Paul Grice'ın kullandığı bir terim olarak) yalnızca psikolojik bir niyete indirgenmiyorsa, göz ardı edilmemelidir. Zihinsel anlam söylemin kendisi dışında hiçbir yerde bulunamaz. Bu noktada, sözceleyenin anlamı sözcenin anlatmak istediğinde iz bırakır.

Ricœur'e göre bunu sağlayan şeyin yanıtını bize, göstergebilimden ayırmak için "anlambilim" olarak adlandırılabilecek olan söylemin dilbilimi verir. Tümcenin içsel yapısı konuşucuya geri gönderme yapar. Örneğin "ben" bir kavram değildir. Söz konusu "ben"in şu anda konuşan kişinin yerine geçmesi olanaksızdır. Söz konusu olan "ben"in tek işlevi, tüm tümceyi konuşan kişiyle ilintilemektir. Bu anlamda söz konusu "ben", kullanıldığı her bağlamda yeni bir anlam kazanmaktadır. Oysa "Ben"**, bu "ben" sözcüğünü

* Noema; düşünce içeriği. Bu kavramı Husserl düşünce ediminden ayırmak üzere özellikle kullanmıştır. Yine de noesis (düşünce edimi) ile noema birbirinin ayrılmaz bağlaşığıdır. Bkz Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, 1987, s. 134

** Burada bir kişi zamiri olarak "ben"in ilk harfi küçük yazılmıştır. Oysa konuşan ve söylemin öznesi olan kişi "Ben" olarak büyük harfle yazılmıştır.

konuşmada kendine uyarlayan kimsedir. Bu "ben" örneğinde olduğu gibi söylem, konuşan kişiye, birçok farklı yolla gönderme yapar. Buna karşın, sözcenin anlamının anlambilimsel olmasından dolayı, sözcenin anlamı, söylemin bir olay olarak öz göndermesi yoluyla yeniden sözcenin anlamını imler. Bu anlambilimsel yaklaşım, aynı olay ve önerme diyalektiğindeki başka iki katkı tarafından desteklenir.

Bunlardan ilki J. L. Austin tarafından kullanılan "söz edimleri"nin dilbilimsel çözümlemesidir. Bu noktada belirtmek gerekir ki söz konusu çözümleme daha sonra John R. Searle tarafından geliştirilecektir. Austin, söz verme gibi edimlerde konuşurken, konuşucunun belirgin bir yükümlülük üstlendiğini fark eden ilk kimsedir. Kişi "söz veriyorum" dediğinde gerçekten söz vermektedir. Bütün bunlar bir şey söylemenin (düzsöz edimi)* ötesinde, "söyleyerek bir şey yapma" (edimsöz edimi) ve "söyleyerek etkide bulunduğumuz bir şeydir" (etkisöz edimi).

Olay ile önerme içeriği arasındaki diyalektiğe diğer bir katkıyı söz ediminin, edimsöz boyutuyla bakışımını korumak adına, konuşma edimi yapar. Bu bakımdan, söylemin önemli bir boyutu, bir kişiye karşı söylenmesidir. Söylemin karşılık bulduğu başka bir konuşucu vardır. Konuşucu ve dinleyici ikilisinin varlığı iletişim olarak dili oluşturur.[6] Burada dilin iletişimsel yanı vurgulanmaktadır. Bu sav açısından, iletişimin varlıksal olanaklılığı, eş deyişle söylemin söyleşimsel yapısının olanaklılığı, bir arada olmaklıktır. Başka bir deyişle insanın kendi yalnızlığını aşma isteğidir. Bu bakımdan kişi başkasının yaşantılarını deneyimleyemez, ama söz konusu deneyimlerin anlamını bilebilir. Bu sayede yaşanan olayın aktarılamazlığı aşılmaktadır. Burada söz konusu olan, olayın öznelerarası boyutudur. Öyle ki, söyleşi iki olayı, yani konuşma ve dinlemeyi birbirine bağlar. Bu söyleşimsel olaydan dolayı, anlam olarak anlama özdeştir. Bu noktada Ricœur, söyleşim olayında anlamlı olarak iletilen şeylerin ne olduğu sorusunu sorar.

Bu soruya verilecek ilk yanıt, iletilenin öncelikle söylemin önerme içeriği olduğudur. Burada en başta sözü edilen ölçüte dönmek gerekirse, söz konusu olan artık içlem ya da anlam (sense) olarak söylemdir. Bu anlamda, bir tümcenin anlamı ancak o tümceye dışsal olduğu zaman aktarılabilir. Söylemin kendisine bu dışsallığı, söylemi başkalarına açar. İletinin aktarılabilirli-

* Locutionary, düzsöz, illocutionary, edimsöz, perlocutionary, etkisöz, interlocitionary, konuşma olarak çevrilmiştir. Bunun için bkz. John R. Searle, *Söz Edimleri,* Çev: R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi, 2000.

ğinin temeli, anlamın bu yapısıdır. Yine de karşılıklı anlama sürecinde yanlış anlamlar da olasıdır. Yanlış anlamayı olası kılan da, sözcüklerin çok anlamlı (polysemic) yapılarıdır.[7] Bu sözcükler birden fazla anlama sahiptirler. Bu durumda, anlaşmayı olanaklı kılan şey, yani söylemin belirsizliğini azaltacak şey bizzat söylemin bağlamsal işlevidir. Bağlamsal olan söyleşimsel olandır. Bu durumdan dolayıdır ki deneyimlerimiz aktarılabilirdir. Sonuçta Ricœur, olay ile anlam diyalektiğinde, dilin bir dışavurum olduğunu ve dışavurum olmakla iletilebilir olmanın aynı şey olduğunu düşünür.[8]

Bu noktadan itibaren Ricœur, olay anlam diyalektiğinde, sözceleyenin anlatmak istediğinden sonra sözcenin anlamından da söz eder. Nasıl ki sözceleyenin anlatmak istediği, anlamın öznel yanıysa, sözcenin anlamı da, anlamın nesnel yanını oluşturur. Sözceleyenin anlamı, tümcenin öz göndermesi, söz ediminin edimsöz boyutu, anlamın öznel yanını oluştururlar. Bu öznel yanla nesnel yan arasındaki diyalektik, anlamın anlamını ve bundan dolayı da söylemin yapısını tüketemez. Söylemin nesnel yanı iki farklı biçimde ele alınabilir. Öncelikle biz söylemin "ne" olduğunu ve "ne hakkında" olduğunu demek isteyebiliriz. Söylemin "ne" olduğu, onun içlemi,* ne hakkında olduğu da onun göndermesidir. Burada Ricœur, Frege'nin yaptığı bir ayrıma gönderme yapmaktadır. Ona göre dil tümceyle kendi dışına yönelir. İçlem, söylemde içkin ve ideal durumdayken, gönderme dilin kendi dışına çıkma devinimidir. Gönderme yapmak tümcenin yaptığı bir şeydir. Aynı zamanda, konuşucunun sözcüklerini gerçekliğe uygularken yaptığı şeydir. Öyle ki, birinin belirli bir zamanda bir şeye yaptığı gönderme, bir söz olayıdır.[9] Fakat bu olay yapısını içlem olarak anlamdan alır. Böylece konuşucu gönderme yaparak söylemek istediğinin, yani söylemek niyetinde olduğu şeyin ötesine geçer. Bu olay anlam diyalektiğinde yeni bir aşamayı belirler.

Onun için Ricœur'e göre dil kendi başına bir dünya değildir, aslında bir dünya bile değildir. Ama biz insanlar bir dünyada yaşadığımızdan ve bu dünya içinde belirli olaylardan etkilendiğimizden, bu dünyaya dair söyleyecek şeylerimiz, yani dillendirecek deneyimlerimiz vardır. İşte bu deneyimi dile getirme kavramı göndermenin varlıksal koşuludur. Öyle ki Frege'nin,

* İçlem burada 'sense'in karşılığı olarak çevrilmiştir. Söz konusu metinde 'sense' ve 'meaning' sözcükleri kullanılmaktadır. 'Meaning' anlam olarak çevrildiğinde, 'sense' için anlam doğru bir çeviri olmayacaktır. Dolayısıyla 'sense' için içlem sözcüğü daha uygun görülmüştür. Söz konusu içlem felsefe kaplamın karşıtı olarak kullanılır ve bir kavram veya terimin kendi içinde taşıdığı tüm özellikleri belirtir.

insanın bir içlemle tatmin olamayacağı, bir göndermeye başvuracağını söylerken tam da bunu vurgulamıştır. Burada denmek istenen dilin yalnızca ideal anlamlara yönelmediği, aynı zamanda varolan şeylere de göndermede bulunduğudur. Böylece dili anlamlı kılan şey onun bu göndermesel yanıdır da. Gönderme sorununun bu evrensel imlemi (*signification*) son derece kapsamlıdır. Öyle ki, sözceleyenin anlatmak istediği, söylemin öz göndermesi olarak, söylemin yapısı tarafından söyleyende tasarlanan bir şey olarak, gönderge dilinde (*the language of reference*) dışa vurulmalıdır.[10] Söylem dünyaya gönderme yaptığı anda kendi konuşucusuna da gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda söylenebilir ki, Ricœur için söylem, dilin sonul ölçütüdür.

Burada Ricœur ile geleneksel yorumsamacı gelenek arasında bir yol ayrımı görünmektedir. Schleiermacher ve Dilthey için yorum, yazarın birincil niyetini aramaktır. Oysa Ricœur söyleşiye bir öncelik tanımıştır, ama söz konusu öncelik içinde bir metni anlamak, bu söyleşimsel durumun yalnızca özel bir durumudur. Söz konusu olan yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlama gibi bir düşünce egemendir. Ricœur'ün yapmak istediği düşünülürse, söylemin konuşulan yanını anlatarak aslında, anlamanın yollarını da aradığı düşünülebilir. O, bu durumda, konuşulan dil içinde deneyimlerimizin nasıl söylem biçimine geçtiğini ve anlam olarak aktarılabildiğini belirlemiştir. Yine de Ricœur bunu yaparken varmak istediği metin kuramına yaklaşabilmesi için konuşulan söylemin yazı biçimine geçmesi gerekmektedir. Çünkü Ricœur için yorumsama (*hermeneutic*), özünde metin yönelimli bir yorumdur.

Konuşmadan yazıya geçildiğinde bir kopuş söz konusu olur. Olay anlamdan kopmuştur. Yazdığımız, eşdeyişle kaydettiğimiz artık konuşma olayının anlamıdır, olayın kendisi değildir. Burada olayın kendisinden bir kopuş gerçekleşir. Zamanla metin yazarsız bir kendilik haline gelir. Yazarın anlamı metnin bir boyutunu oluşturur. Ricœur için bütün bu sorunlar onun metin tasarımıyla bağlantılıdır ve bu noktada özellikle vurgulanması gereken, onun metin tasarımında yazının önemidir. Bu bakımdan yorum sorunu bir bakıma konuşmadan yazıya geçildiği yerde, yani söyleşinin bittiği yerde başlar. Dolayısıyla konuşmadan kopma bizi, söylemin dışsallaşmasının sonul onayını yorum sürecinde aramaya iter.[11] Bu noktada yazı sorunu okumaya gönderme yaptığı her durumda yorumsamacı bir sorun haline gelir. Yazılı kayıt söylemin yazgısıdır. Yazıda belirlenen konuşma değil, konuşma-

da "söylenen"dir. Burada yazdığımız şeyin Ricœur için olayın kendisi değil, ama konuşmanın noeması (anlamı) olduğu söylenebilir.[12]

Böylece Ricœur daha sonra metin tasarında da söz edeceği yeni bir diyalektiğin doğduğundan söz eder: Kopma ya da uzaklaşma (*distanciation*) ile kendinin kılma (*appropriation*) diyalektiğinin. Kendinin kılma bize yabancı olan şeyin bize ait duruma getirilmesidir. Bu gereksinim de bizde bir kopma sorununu doğurur. Bu bir bakıma yazma ve okuma diyalektiğidir. Okuma *pharmakon*'dur, yani ilaçtır. Bu ilaçla, metnin anlamından uzaklaşmanın yol açtığı yabancılaşmadan kurtulunur ve kendinde ötekisini içeren yeni bir yakınlık kurulur. Bu bakımdan Ricœur için felsefi olarak yorum, söz konusu olan yabancılaşmayı ve uzaklaşmayı üretici kılma çabasından başka bir şey değildir.[13]

-II-

Ricœur için yorum sorununun bağlantılı olduğu diğer bir sorun da simge ve eğretileme sorunudur. Aynı zamanda eğretileme anlam sorunuyla da bağlantılıdır. Ricœur öncelikle eğretilemeyi yazınsal yapıtların anlaşılmasının temeli olarak görür. Bu noktada Ricœur açısından eğretilemelerin önemini belirlemek açısından, onun için dilin eğretisel ve anlatısal kanyaklarının ayırtına varmanın, dilin tükenme raddesine gelmiş ya da azalmış olan güçlerinin tüm dil kullanım biçimlerinin yararına tazelenebileceğini kavramak anlamına geldiğini vurgulamak lazımdır.[14] Öyle ki, ona göre eğretilemelerin artık anlamlarını anlambilimsel alana yerleştirirsek, sözlü anlam kuramına en geniş kapsamını vermiş oluruz. Ricœur, yorumsamayı, *Freud ve Felsefe* adlı yapıtında doğrudan simgeyle bağlantılı olarak tanımlamıştır. Onun için simge çok anlamlı yapısıyla yorumlamanın temel nesnesidir. Ricœur bu dilin yapısından hareketle simge kavramını ele alır. Ona göre dil en başından çarpıktır. Dil hep söylediğinden başka bir şeyi imler, çift anlamlıdır, bulanıktır. O bu bağlamda kitabının başında, genel olarak yorumsamacılıktan ne anladığını belirtir: belirli bir metnin ya da metin olarak kabul edilebilecek bir öbek göstergenin bağlı olduğu kuram.[15] Burada hiç kuşkusuz metnin anlamı genişlemiştir. Dildeki çift anlamlı yapı, doğrudan simge kavramıyla bağlantılandırılır. Bir bakıma simge sorunu dil felsefesine yorum edimi yoluyla girer. Öyle ki simge, yorum gerektiren çiftanlamlı bir dilsel anlatımdır, yorum ise bu durumda simgelerin şifresini çözmeyi amaçlayan bir anlama çalışmasıdır.[16] Aynı zaman-

da Ricœur için bu çokanlamlılığın kuramı, eğretileme kuramı için en iyi zemindir de.[17]

Ricœur'e göre simge kavramı her şeyden önce gerçeklik kavrayışımızın dolaysız olmadığını dile getirmek için vardır. Ona göre her göstergede algılanabilen ve imleme işlevinin taşıyıcısı olan bir iletici vardır. Bu iletici, imleme işleviyle başka bir şeyin yerini tutar. İşte yorum kavramı böylesi ikinci derecede bir yönelimsel yapıya göndermede bulunur. Bu yapı, önce bir şey imleyen bir ilk anlamın olduğunu, ama o şeyin de yalnızca kendisinin imlediği başka bir şeye göndermede bulunduğunu varsayar. Bu da bir başka anlamdır. Yorum bu anlamıyla onun için simgesel düşünceye ve onun çift anlamlılığına aittir. Öyle ki simge bizde kendisinde gizlenmiş anlamı bulma isteği uyandırır.[18] Ricœur simgeyi çiftanlamlı doğasıyla ele alırken onun dilbilimsel yanını göz ardı etmiştir. Oysa Ricœur, daha sonraki yazılarında simgenin dilbilimsel yanının göz ardı edilemeyeceğini düşünmektedir. Onun için simgenin ve eğretilemenin çok anlamlı yapısı her şeye rağmen anlam kuramının kapsamını genişletici bir yapıdır.

Ricœur için eğretilemenin hakiki (ilk) anlamıyla değişmeceli (mecazi) anlamı arasındaki ilişki yazınsal yapıtları ıralandıran anlam etkileşiminin tek bir tümceyle özetlenmesi gibidir. Ricœur burada özellikle yazınsal yapıtlara değinmiştir. Onun için yazınsal yapıtlar açık ve örtük anlamların birbiriyle örtüştüğü söylem türünü daha belirgin kılar. Aksine mantıkçı pozitivistler için metnin değişmeceli anlamı her türlü bilişsel imlemden yoksundur. Onlar için yalnızca düzanlam (*denotation*) geçerli anlamdır.

Ricœur için eğretileme kuramı kökenini antik retorikte bulur. Yine de Ricœur, bu haliyle kuramın işlevsel olmadığını, belirli bir değişimi gereksindiğini söyler. İşte onun için gereksinilen bu değişim, eğretileme sorununu sözcük anlambiliminden tümce anlambilimine taşır. Geleneksel görüşte, eğretileme bir benzetme olarak ele alınır. Oysa eğretileme Ricœur için bir tür anlamın bağlamsal değişimidir.[19] Buna karşın geleneksel düşüncede eğretileme bir bakıma adlandırmayı yöneten dil oyununa aittir. Bu nedenle örneğin Aristoteles'te eğretileme, bir şeye başka bir şeyin adının verilmesiyle yapılan bir anlam aktarmasıdır. Bu düşünce ortaçağda da devam etmiştir. Eğretileme hep iki sözcüğün karşılaştırılması olarak ele alınmıştır. Bu anlamıyla geleneksel retorik, bir sözcüğün değişmeceli anlamlarını, yani sonradan gündelik kullanımın bir parçası haline gelebilecek anlamları konu edinir. Bu düşünceye göre retorik, dinleyiciyi kanıt ve

zorlama olmaksızın söylem araçlarıyla etkileme aracıdır. Eğretileme de söz konusu söylem araçlarından yalnızca biridir. Ricœur bu geleneği altı maddede özetler.

1. Eğretileme, adlandırmayla ilgili olan söylemin bir betisi, bir benzetmesidir.
2. Eğretileme, bir adın anlamının, sözcüklerin hakiki anlamlardan ayrılarak genişlemesini gösterir.
3. Bu genişlemenin nedeni andırımdır.
4. Bu andırımın işlevi, bir sözcüğün hakiki anlamının yerine, o sözcüğün değişmeceli anlamını kullanmaktır.
5. Yerine kullanılan imlem hiçbir anlambilimsel yenilik sunmaz.
6. Hiçbir anlambilimsel yenilik sunmadığından, eğretileme gerçeklik hakkında yeni bir malumat vermez.[20]

Çağdaş düşünce, geleneksel retoriğin bu temel savlarını reddetmiştir. Öncelikle çağdaş düşünürler için eğretileme, sözcüklerden çok tümcelerle ilgilidir. Dahası eğretileme ancak bir sözce olarak anlam kazanır, o adlandırmayla değil, yüklemle ilgili bir fenomendir. Bu bakımdan bir sözcüğün eğretilemeli kullanımından değil ama eğretilemeli sözceden söz edebiliriz. Dolayısıyla eğretileme, eğretilemeli sözcedeki iki terim arasındaki gerilimin bir sonucudur. Bir başka yoruma göreyse, eğretilemeli sözcedeki gerilim, aslında iki karşıt yorum arasındadır. Eğretilemeyi taşıyan da bu iki yorum arasındaki çatışmadır. Öyle ki eğretileme ancak bir yorumda ve bu yorum aracılığıyla varolur. Bu düşünceyi özetlemek gerekirse biz ancak sözcüklerin eğretilemeli sözcedeki sözcüksel (*lexical*) değerlerini göz önünde tutarak anlam çıkarabiliriz. Başka bir deyişle, bütün sözceyi bir tür anlam verme edimi yoluyla koruyabiliriz. Çağdaş düşünce, geleneğin üçüncü ön kabulüne de karşıdır. Çünkü eğretilemede, andırımdan farklı olarak birbirine uymayan şeyleri bir araya getirerek yeni bir anlam ortaya çıkarma da söz konusudur. Ricœur bu konuda kendi tavrını da ortaya koyar. Ona göre anlamın değişmesi sözcüklerin etkisiyle bağlamın değişmesidir. Bunu sağlayan da çoğu kez sözcüklerin eğretilemeli kullanımlarıdır.[21]

Ricœur bu noktada eğretilemelere yönelik yeni belirlemeler yapar. Ona göre eğretileme andırımda temellenen basit bir çağrışımdan çok, bir belir-

sizliğin çözümü gibidir. Onu var eden tam da bu anlambilimsel uyumsuzluktur. Bu durumda yeni bir ayrım yapmak gerekir. Bazı eğretilemeler sık kullanıldıklarından zamanla ölü hale gelirler. Anlamsal genişliklerini yitirirler. Örneğin "dağın eteği" dendiğinde denmek istenenin ne olduğu gayet açıktır. Oysa canlı eğretilemeler anlam genişliği sağlarlar. Bu bakımdan Ricœur'e göre canlı eğretilemelerin de zamanla kullanılarak ölü hale gelebileceği söylenebilir. Bu noktadan Ricœur iki sonul sonuç çıkarılabileceğini söyler. Öncelikle gerçek eğretilemeler birbirine çevrilemezdir (*translatable*). İkinci olarak da eğretileme söylemin bir süsü değildir. Çünkü o bizi yeni malumatlar verir. Dolayısıyla söylenebilir ki, eğretileme bize gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyler.[22]

Ricœur için çifte anlam sorununu simgeden çok eğretileme anlamında düşünmenin iki avantajı vardır. Öncelikle, eğretileme uzun zamandır retorikçilerin üzerinde çalıştıkları bir konu olmuştur. İkinci olarak da retorikçilerin tam olarak çözümleyemedikleri sorunları çözümlemek adına incelemenin anlambilimle yeniden canlanmasını sağlarlar. Oysa simgelerde durum hiç de böyle değildir. Çünkü simgeler çok sayıda alanın araştırma konusudur ve simgenin, dilbilimsel alanla dilbilimsel olmayan alanı birleştiren iki boyutu vardır. İşte Ricœur simgelerin bu karmaşıklığı üzerinden eğretileme kuramını açıklamaya çalışır. Ona göre eğretilemeli sözcenin hakiki ve değişmeceli anlamı arasındaki ilişki simgenin anlambilimsel özelliklerini belirlemek adına iyi bir yol göstericidir. Simge konuşmayı doğurduğunda aslında düşünmeyi de doğurmaktadır.[23] Eğretileme ise onun için simgenin dile yakınlığının görünümlerini açığa çıkaran belirteçtir (*reagent*). Bu bağlamda simgeler Ricœur için bir artık anlam gibi iş görürler. Örneğin Nâzım Hikmet için panjurlu bir evin normalde olduğundan çok ayrı bir anlama sahip olması gibi.

Eğretileme kuramında olduğu gibi, Ricœur açısından, iki farklı yorumu aynı zamanda karşıtlaştırdığımızda, simgedeki imlemin fazlalılığı, hakiki anlama karşıt olabilir. Yalnızca bir yorum için imlemin iki farklı düzeyi vardır. Çünkü bu sayede simgenin hakiki imleminden fazla anlam içerdiğini görmemizi sağlar. Bu anlam fazlalığı, hakiki anlamın artığıdır. Bu bakımdan aslında simgesel anlamı kullanan biri için; biri simgesel diğeri de hakiki olmak üzere iki anlam değil, ama anlamı bir düzeyden diğerine aktaran ve hakiki anlam sayesinde onu ikincil anlama aşılayan tek bir devinim vardır. Bu yüzden simgesel imlem ancak birincil imlemden çıkan bir ikincil imlem-

le oluşur. Sonuçta birincil imlem, anlamın anlamı olarak ikinci imlemi verir. Ayrıca Ricœur için simgeye göre eğretileme sonsuz bir anlam yaratabilme olanağına sahiptir. Bunun temel nedeni bizzat eğretilemenin söylem tarafından sürekli üretilmesidir. Bunun bir diğer nedeni de simgelerin eğretilemelerden ayrı olarak hep bir kökenlerinin olmasıdır. Bu durum bir bakıma simgeyi sınırlayacaktır.[24] Simge ve eğretileme kendini metin tasarımında kuramsallaştıran bir anlam anlayışının temel öğeleridir. Ricœur önce konuşma içinde anlamı irdelemiş, daha sonra da onu yazı biçiminde ele almıştır. Yazı içinde anlamın genişliğini sağlayan simge ve eğretileme kavramları üzerinden yorum kavramının yerine değinmiştir; ama sonuçta onun yanıtlamak istediği soru bir söylemin metin ya da yazınsal bir yapıt olduğunda onu nasıl anlayacağımızdır. Başka bir deyişle yazılı söylemi nasıl anlamlandıracağımızdır.[25]

-III-

Bu sorunun yanıtını ararken Ricœur, kendinden önceki yorumsamacı gelenekte yapılan bir ayrıma dayanarak kendi metin tasarımını temellendirir. Bu ayrım anlama ve açıklama ayrımıdır. Ricœur bunu "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Okumak" başlıklı yazısının başında kısaca özetler. Anlama (*Verstehen*) ya da kavrama, yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamının kendini ifade ettiği her türlü göstergeyi kullanarak ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. Buna karşılık açıklama (*Auslegung*), sınırlı bir göstergeler kategorisini, yazıyla tespit edilmiş olan göstergeleri kapsar.[26] Ricœur daha önce değinilen olay anlam diyalektiğine benzer bir diyalektiği burada anlama ve açıklama diyalektiği olarak işletir. Bu aynı zamanda yazma ve okuma diyalektiğiyle de ilişkilendirilebilir. Yazarın söylemi olarak metnin iç yapısı ile okurun söylemi olarak yorum süreci arasındaki ilişkiye benzer olarak, anlama hangi söylem olayının söylemin sözcesi olduğunu okumakken, açıklama da hangi sözel ve metinsel özerkliğin söylemin nesnel anlamı olduğunu okumaktır.

Nasıl ki olay ve anlam diyalektiğini sözlü söylem içinde tanımak ne kadar zorsa, anlama ve açıklama diyalektiğini de konuşma içindeki söyleşimsel konumda tanımlamak o denli zordur. Çünkü örneğin biz bir şeyi birine anlaması için açıklarız ve o da anladığını başka birine açıklayabilir. Böylece anlama ve açıklama iç içe geçmiş durumdadır. Ricœur yine de bu durumda açıklamada (*explanation*), anlamlar ve önermeler dizisini açımladığımızı

(*unfold*) ve serimlediğimizi (*explicate*); anlamada ise (*understanding*) birleşim edimindeki tikel anlamlar zincirini bir bütün olarak kavradığımızı (*grasp*) ve kapsadığımızı (*comprehend*) düşündüğünü söyler.[27] Açıklama, paradigmatik uygulama alanını doğa bilimlerinde bulur. Bu bakımdan açıklamanın ilgili olduğu şey, olgular, yasalar, kuramlar, varsayımlar, doğrulamalar (*verification*) olarak doğadır. Buna karşın, anlama kendi uygulama alanını insan bilimlerinde bulur. Bu noktada başka insanların deneyimlerini anlama sorunu, merkezi bir yer tutar. Böylece yorum sorunu devreye girer. Yorum bize başka insanların deneyimlerini dolaylı olarak aktaran göstergelerle bağlantılıdır. Romantik yorumsamacılıkta duygudaşlık önemli bir kavramdır. Başka bir deyişle her türlü anlamanın ortak ilkesidir. Romantik yorumsamacılıkta anlama ile açıklama arasındaki ikilik hem bilgikuramsal hem de varlıkbilimseldir. Yine bu anlayışta yorum özel bir anlama durumudur.[28] Eş deyişle, yorum yazılı yaşam ifadelerine uygulanan anlamadır. Oysa Ricœur açısından anlama, açıklama ve yorum kavramları söylem alanı içerisinde üretiliyorsa, tümü de anlam olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla karşılıklı anlama, aynı anlam evrenini paylaşmakla olasıdır. Bu durumda konuşan kişinin ne demek istediğini anlamakla, sözcenin anlamını anlamak döngüsel bir süreç oluşturur.

Ricœur bu aşamada geleneksel anlayıştan farklı olarak, anlama ile açıklama arasında bir ikilikten çok diyalektik bir ilişki içinde arabulucu terimlerle bu sorunları yeniden değerlendirir. Böylece yorum terimi yalnızca yazılı yaşam ifadelerine değil bütün bir açıklama ve anlama sürecine uygulanabilir. Söz konusu diyalektik öncelikle anlamadan açıklamaya daha sonra da açıklamadan anlamaya doğru ilerleyen bir diyalektik süreçtir. Öncelikle anlama bir bütün olarak metnin anlamının naif bir biçimde kavranmasıdır. İkinci olarak da kavrama anlamanın karmaşık bir biçimi olur. En başta anlama bir kestirimdir. Sonunda ise metnin tam olarak nesnelleşmesiyle bağlantılı olarak bir biçimde uzaklaşmaya yanıt veren kendinin kılma kavramıyla uyumludur. Bu aşamadan sonra açıklama, anlamanın iki ayrı düzeyi arasında bir araç olarak görünecektir.[29] Bununla Ricœur'ün yapmak istediği aslında yazma tasarımının karşılığı olan okuma tasarımının insan bilimlerinin yöntembilgisi paradoksuna ne ölçüde çözüm getirebileceğini göstermektir. Bu bir nevi yeni bir metin tasarımını ortaya çıkarmanın yoludur da.

Ricœur'de bir metni anlamak, yazarına katılmak demek değildir. Anlam ile niyetin böylece birbirinden ayrılması, anlama ve açıklama diyalek-

tiğini doğuran son derece özgün bir durum yaratmaktadır. Metnin sözlü anlamının yazı biçimine geçmesiyle, metnin artık örtük anlamı ile metnin niyeti örtüşmez. Metin dilsizdir. Çünkü metin hem okur hem de kendi adına konuşur. Dolayısıyla anlamak olayın nesnelleştiği metinden yola çıkarak yeni bir olay üretmektir. Bu bağlamda Ricœur anlama ile açıklama diyalektiği içinde, bu diyalektiğin bir öğesi olan kestirim doğrulama diyalektiğinden de söz eder. Ona göre bir metnin anlamını kestirmenin yollarından ziyade bu kestirimleri doğrulama yöntemleri vardır. Peki, biz neden kestirim yaparız? Çünkü artık doğru anlama sorunu yazarın niyetiyle çözülemeyecek bir sorun haline gelmiştir.[30] Ricœur'e göre, dilin eğretilemeli yapısından dolayı kestirim yaparız. Aynı zamanda demin de dendiği gibi yanlış anlama artık kaçınılmaz ve olasıdır. Bu anlamda doğru anlama sorunu artık yazarın iddiasının konumuna dönülerek yanıtlanamaz. Bu bağlamda kestirimin başka hiçbir kaynağı yoktur. Böylece metnin sözlü anlamını yorumlamak Ricœur için kestirimde bulunmaktır.[31] Onun için kestirim gereklidir; çünkü anlamayla, kestirim yapılan şeyin ne olduğunu sormak zorundayızdır. Öyleyse bir metni anlamak veya yorumlamak nasıl bir şey olabilir?

Metni yorumlama sorununa geçmeden önce Ricœur için metnin ne olduğunun tam olarak belirlenmesi gerekir. Öncelikle, Ricœur açısından metin en basit tanımıyla yazı tarafından sabitlenmiş söylemdir.[32] Bir metin söylemde ne dendiğini yazılı harflerle doğrudan anlatarak ve yazılmadan önceki konuşmayı aktarmakla sınırlandığında, gerçekten bir metin olur. Dolayısıyla önceden de belirtildiği üzere metin ve söylem kavramları birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu da metni okuma ve yazma ilişkisi içinde düşünmemizi sağlar. Bu bakımdan Ricœur, bir kitap okuduğumuzda onun yazarının öldüğünü ve kitabın da yazarının ölümünden sonra doğduğunu düşündüğünü belirtir.[33] Ancak yazar öldüğünde kitap gerçekten tamamlanmış olur ve bu sayede sağlam kalabilir. Böylece ona göre yazar artık yanıt vermez, ancak yapıtının okuru olarak kalır. Bunu Ricœur şu biçimde özetlemiştir: "metin, yazarın görüldüğü yerdir ancak o artık bir ilk okur olmuştur".[34] Öyleyse önemli olan okuma eylemidir. Ricœur açıklama ve yorum ilişkisini de hep okuma eylemi içinde düşünmüştür. Bu noktada metni yorumlamanın önemi ortaya çıkmıştır.

Öncelikle Ricœur açısından bir metnin sözel anlamını yorumlamak, metni bir bütün olarak yorumlamayı gerektirir. Onun için her metnin kendine

özgü, yani metinsel bir çokseslilik vardır. Bu anlamda metni anlamanın yolu, onu bütünlüğü içinde anlamaktır ve bütünü yorumlamak da ayrıntıları yorumlamaktır. Öyle ki metin içinde neyin önemli olabileceğine ilişkin bir yargının kendisi de metnin yorumlanması açısından bir kestirimdir. İkinci olarak bir metni yorumlamak,* söz konusu metni tekliğinde yorumlamak ve anlamlandırmaktır. Burada tek olan metnin saptanması ve tekilleştirilmesi de bir kestirimdir. Ricœur açısından bir bütün olarak ve tekil bir bütün olarak metin, başka yönleriyle görünebilen, ama bir kerede bütünüyle görülemeyen bir nesneye benzetilebilir. Bu durumda metnin temel tümcelerini bile başka türlü söylemek olanaklıdır. Belirlenen bu tekyanlılık (*onesidedness*) okuma edimini imler. Öyle ki söz konusu tekyanlılık, yorumun kestirimsel karakterini de temellendirir.[35]

Son olarak yazınsal metinler farklı yolla gerçekleştirilebilecek anlamın gizil ufuklarını içerirler. Bu Ricœur için aslında bir yanıyla önceden de değinilen ikincil eğretilemeler ve simgeler sorunuyla ilgilidir. Bu noktada Ricœur *Yorum Kuramı* adlı yapıtında, yorumun eğretilemeler ve simgeler arasındaki anlam tabakalarını çözümlemek olduğu yolundaki düşüncesine artık inanmadığını söyler. Elbette simgeler ve eğretilemeler yorum açısından önemini korumaktadır, ama artık tek başına yorum sorununun üzerine temellendiği kavramlar da değildirler. Bu konuyu özetlemek için söylenebilir ki kestirim ve geçerlilik (*validation*) bir bakıma dolaylı olarak metne öznel ve nesnel yaklaşımlarla ilgilidir. Fakat bu dolaylılık sorunlu veya bozuk bir dolaylılık değildir. Sonuçta eğer metni yorumlamanın birden fazla yolu varsa ve bu da yorumların sınırsız olduğunu söylemekse, Ricœur açısından bütün yorumlar eşittir ve metin olanak verdiği yorumlarla sınırlıdır.[36] Böylece anlama açıklama diyalektiğinde açıklamadan anlamaya geçilebilir.

Söz konusu diyalektik tam tersi yönde ele alındığındaysa, metnin göndermesel doğasından dolayı yeni bir anlam kazanır. Metni okuyanlar ya gönderme yapılan dünyada askıda kalır ya da metnin yeni durumundaki görünmez göndermelerinin olanaklarını gerçekleştirir. İlk durumda metni dünyasız bir varlık olarak görürüz. İkinci durumda ise okuma içinde yeni bir gönderme yaratırız. İşte okuma eylemi bu iki olanağa eşit şans tanır.

* Burada söz konusu olan sözcük construe sözcüğüdür. Bu sözcük Türkçeye hem yorumlama hem de anlam verme olarak çevrilebilir. Bu bakımdan bu sözcüğün her iki anlamsal içeriği de taşıdığını bilmek önemlidir.

Ricœur ilk okuma biçiminin örneklerinin yapısalcı yazın eleştirisinde bulunduğunu belirtir.[37]

Bu yaklaşımda Ricœur için metnin bir dışarısı yoktur. Yalnızca metnin içinden söz edilebilir. Her öğenin yapı içindeki yerine göre anlam kazandığı yolundaki yapısalcı düşünce burada başattır. Öyle ki tek başına bir öğenin belirleyiciliğinin kalmaması anti hümanist sonuçlara götürdüğü için kimi düşünürlerce eleştirilmiştir. Yine de yapısalcılığın önemli bir katkısı, doğa bilimleri dışındaki alanlara bilimsellik iddialarını sürdürebilmeleri için bir zemin vermesidir. Bunun gerçekten ne kadar geçerli bir tavır olduğu belirli olmasa da, yapısalcılık dilbilim dışında aynı zamanda yazın ve kültür eleştirisi alanında çığır açıcı yapıtların üretilmesine neden olmuştur. Ricœur de bu yapısalcı düşüncenin olumlu yanlarını alarak kendi düşüncesi içine katmaya çalışmıştır. Ona göre bu yaklaşıma dayanarak yazının nesnesine karşı yeni bir açıklayıcı tutum geliştirilebilir.[38] Ricœur için bu yaklaşıma göre metnin anlamı metinden yola çıkan bir başlangıçtır. Başka bir deyişle nesnelere yeni bir bakış biçimidir. Metin olanaklı bir dünya ve insanın kendini bu dünya için yönlendirmesine olanak veren bir yol hakkında konuşur.[39] Metnin içlemi arkasında değil önünde durmaktadır. Bu durumda metnin içlemi gizli bir şey değil, açığa vurulmuş bir şeydir. Metni anlamak ise onun devinimini içlemden göndermeye, yani söylediği şeyden konuştuğu şeye doğru izlemektir.[40] Sonuçta metin, olası bir dünyadan ve bu dünyada kendine olası yönlendirme yollarından söz eder. Bu dünyanın boyutları söz konusu metin tarafından açılır ve açığa vurulur.

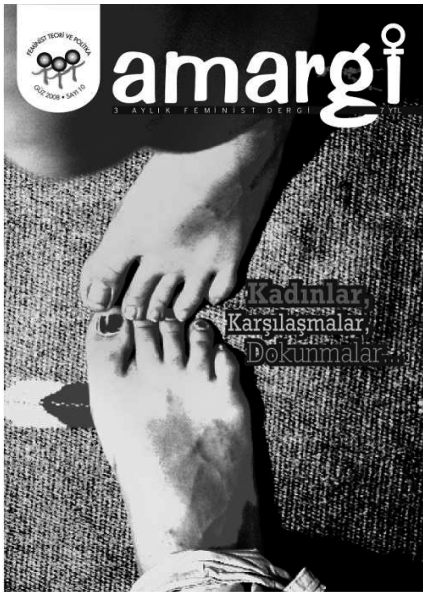
Öyleyse, romantik yorumsamacılığın kullandığı "uzaklaşma" (mesafeyi aşma) ve "kendinin kılma"dan söz edersek, Ricœur'e göre önemli bir düzelticiden yoksun kalırız. Ona göre kendimizin kıldığımız şey, yabancı bir deneyim değil, metnin göndermesini oluşturan bir dünyayı ortaya çıkarmanın gücüdür. Uzaklaşma ise, zamansallığın dışına çıkarma süreci, metnin ufkunun böylece genişletilmesinin temel önkoşuludur. Bu yaklaşıma göre bir metni açıklamak, onu belirli toplumsal kültürel gereksinimlerin ifadesi olarak mekân ve zaman içinde sınırlanmış belirli zihinsel karışıklıklara bir yanıt olarak değerlendirmektir. Bu durumda yorum, okurunun metnin anlamını gerçekleştirdiği yerde yakalanan bir şey olur. Öyle ki metnin arkasında saklı olduğu varsayılan ne yazarın niyeti, ne okurların bu yapıtla paylaştıkları tarihsel durumdur. Hatta okurun yapıttan beklentileri ve kendini tarihsel ve kültürel bir zeminde konumlandıran anlamala-

rıdır. Tüm bunlara karşı metinde kendimizin kılınması gereken şey bizzat metnin anlamıdır. Başka bir deyişle burada kendinin kılınan, metnin göndermesini yorumlayan/anlamlandıran bir dünyayı açığa vurma gücünden başka bir şey değildir.[41] Böylece metnin anlamı okuyabilen herkese açıktır. Öyle ki Ricœur'ün deyişiyle okuma, metnin yazgısının tamamlandığı somut eylemdir.[42] Sonuçta Ricœur, metnin anlam içeriğini genişleterek, ona insan eylemlerinin de içinde görüldüğü bir genişlik katmıştır. Bununla da Ricœur, nesnesi metin olan yeni bir anlama kuramı geliştirmiştir diyebiliriz. Onu özgün kılan yan ise söylediklerini, kendisinden önce ve kendisiyle birlikte yazan düşünüre açık bir biçimde ama en tutarlı yapıyı vererek söylemesidir.

Notlar

1 Ricœur, Paul; Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, Texas University Press, 1976, s. xi.
2 *A.g.e.,* s. 8.
3 *A.g.e.,* s. 11.
4 Ricœur, Paul; "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde s. 27-45 (Der ve Çev: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990 s. 28.
5 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 12.
6 *A.g.e.,* s. 14.
7 *A.g.e.,* s. 17.
8 *A.g.e.,* s. 19.
9 *A.g.e.,* s. 20.
10 *A.g.e.,* s. 22.
11 *A.g.e.,* s. 43.
12 Ricœur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", s 29.
13 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 44.
14 Kearney, Richard; *Zihnin Halleri* (Çev: İsmail Yılmaz), BilgeSu Yayınevi, 2008, s. 306.
15 Ricœur, Paul; *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe* (Çev: Necmiye Alpay), Metis Yayıncılık, 2007, s. 21.
16 *A.g.e.,* s. 22.
17 Ricœur, Paul; *Hermeneutics and The Human Science* (Der ve Çev: John B. Thompson), Cambridge University Press, 1981, s. 169.
18 Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe,* s. 30.
19 Ricœur, *Hermeneutics and The Human Science,* s. 170.
20 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 49.
21 Ricœur, *Hermeneutics and The Human Science,* s. 166.
22 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 53.
23 *A.g.e.,* s. 55.
24 *A.g.e.,* s. 69.
25 *A.g.e.,* s. 71.

26 Ricœur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", s. 27.
27 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 72
28 *A.g.e.,* s. 73.
29 *A.g.e.,* s. 75.
30 Ricœur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", s. 36.
31 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 76.
32 Ricœur, *Hermeneutics and The Human Science,* s. 145.
33 *A.g.e.,* s. 147.
34 *A.g.e.,* s. 149.
35 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning, s. 78.
36 Ricœur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", s. 38.
37 *A.g.e.,* s. 39.
38 *A.g.e.,* s. 40.
39 *A.g.e.,* s. 42.
40 Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning
41 *A.g.e.,* s. 92.
42 Ricœur, *Hermeneutics and The Human Science*, s. 164.



Amargi Güz Sayısı Hayata Dokunuyor...

Güz sayımızı alın, bakın, neler göreceksiniz!

Kendi hayatımızı anlatıyoruz, kendi hikâyemizi yazıyoruz!

"***Kadınlar, Karşılaşmalar, Dokunmalar***" adlı dosyamızda biz varız, hikâyemiz var...

Feminist politika tartışmaları, kıyıda, köşede, meydanlarda olup bitenler... Hayallerimiz... Hepsi Amargi'de...

Amargi Güz Sayısı kitapevlerinin raflarında sizi bekliyor. Yeni bir yolculuk için... Hayata devam etmek için...

Yeni Sayı Çıktı

Kronoloji*

1913

27 Şubat'ta Valence'ta (Drôme) dünya geldi. Babası lise öğretmeni Jules Ricœur, annesi Florentine Favre'dı.
Eylül'de Annesi öldü.

1914

Ağustos'ta babası askere alınarak cepheye gönderildi ve bir daha geri dönmedi. İki kardeşin bakımını ve eğitimini Rennes'deki büyükbabası ile babaannesi üstlendi. Halaları Adèle de eğitimleriyle yakından ilgilendi.

1920-1923

Küçük yaşta hem annesini yitirmiş hem de babası savaşta şehit düşmüş olduğu için devlet koruması altına alındı ve Rennes Lisesi'nde okudu. Lisedeki felsefe öğretmeni Roland Dalbiez'den büyük ölçüde etkilendi.

1932-1935

Rennes Üniversitesi'nde edebiyat lisansını elde etti ve hemen ardından Saint-Brieuc Erkek Lisesi'nde öğretmenliğe başladı. Aynı öğretim yılında kentin kız lisesinde de felsefe öğretmeni bulunmadığı için ders verdi. Bu arada "Yüksek öğrenim diploması" için gereken bitirme çalışmasını yazdı: *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*

* Paul Ricœur'ün yaşamına, mesleğine ve yapıtlarına ilişkin bu kronolojinin hazırlanmasında, Paul Ricœur arşivinin dökümünü düzenlemekle görevlendirilen Catherine Goldenstein'ın çalışmasından (2008, Fonds Ricœur, Institut Protestant de Théologie) ve *La critique et la conviction* adlı söyleşinden (Paul Ricœur ile söyleşiyi yapan: F. Azouvi ve M. de Launay, Paris, Calman-Lévy, 1995; bu kitabın çevirisi YKY tarafından yayımlanacaktır) yararlanılmıştır. (M. R.)

(Lachelier ve Lagneau'daki Tanrı Sorununa Uygulanan Refleksif Yöntem). Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe agregasyonunu hazırladı ve girdiği sınavı ikincilikle kazandı. Bu hazırlık süresi sırasında Gabriel Marcel ile karşılaştı, onun ünlü "Cuma" toplantılarına düzenli olarak katıldı ve burada Husserl'in metinlerinin varlığını keşfetti.
Büyükbabasını, babaannesini ve kızkardeşi Alice'i yitirdi. Özellikle kızkardeşi Alice'in 21 yaşında veremden ölmesi kendisinde unutulmaz bir acı bıraktı.

1935
Rennes'de Simone Lejas ile evlendi. Savaş öncesinde üç, Paul Ricœur'ün tutsaklık yıllarından sonra da iki çocukları dünyaya geldi.

1935-1936
Colmar Lisesi'ne atandı. Alman sınırında bir kente atanmış olmayı fırsat bilerek Almanca öğrenmeye başladı.

1936-1937
Askerlik hizmetini yaptı.

1937-1939
Lorient Lisesi'nde ders verdi. 1939'da bir burs elde ederek Münih'te Alman dili öğrenimi gördü.

1935-1939
Sosyal Hıristiyanlığın ve Protestanlığın etki alanı içinde kalarak ilk metinlerini yayımladı. Protestanlılığa bağlılığı yaşamının hep değişmez bir özelliği olarak kaldı.

1939 Seferberlik ilan edilince Eylül'de Saint-Malo'da yedek subay olarak askere alındı.

1940
Mayıs'ta askerî birliğiyle birlikte Marne vadisine gönderildi; burada komutasındaki birlik iyi bir direniş göstermesine rağmen esir düştü.

1940-1945

Pomeranya'daki Oflag II D'de (müttefik ülke subaylarının esir kampı) savaş eseri oldu. Bu kampta esir düşmüş öteki entelektüeller ve üniversite hocalarıyla birlikte yaşadı: Mikel Dufrenne (kamptan kurtulduktan sonra birlikte Karl Jaspers üstüne bir kitap yayımladılar), Paul-André Lesort, Roger Ikor, Jacques Desbiez, vb. 23 ay süreyle kaldıkları Gros-Born'daki kamp içinde esir arkadaşlarıyla birlikte bir üniversite oluşturdular. Daha sonra buradan başka kampa gönderildiler.

Mayıs 1945

Savaşın bitmesiyle birlikte Paris'e döndü. Uluslararası Cévenol Koleji'nde görev yapmak üzere Chambon-sur-Lignon'a gitti ve orada ailesiyle birlikte oldu.

1945-1948

Cévenol Uluslararası Koleji'nde ders vermeye başladı. Aynı zamanda C.N.R.S.'de (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi) yarı-zamanlı araştırma görevlisi olarak çalıştı.

1947-1950 yılları arasında yayımladığı kitaplar esir kampında geçirdiği beş yıl içindeki okumalarına, tartışmalarına, geliştirdiği düşüncelere ve verdiği derslere dayanıyordu:

1947 *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi; M. Dufrenne ile birlikte);

1948 *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Gabriel Marcel ve Karl Jaspers: Gizemin Felsefesi ile Paradoksun Felsefesi).

1948

Strasbourg Üniversitesi'ne öğretim üyesi atandı; doktora tezini savunduktan sonra da Jean Hyppolitte'in halefi olarak Felsefe Tarihi Kürsüsü başkanlığına getirildi. Kendi deyişiyle yaşamının en güzel sekiz yılını bu üniversitede geçirdi.

Esprit dergisinin kurucusu Emmanuel Mounier ile ve *Esprit* dergisinin kurucularıyla tanıştı. Kısa sürede derginin çalışmalarına ve düzenlediği kongrelere katıldı.

1950
Husserl'den Fransızcaya çevirdiği *Ideen I* yayımlandı: *Idées directrices pour une phénoménologie* (Bir Fenomenoloji İçin Temel Düşünceler). Bu çalışması "ikinci doktora tezi" olarak kabul edildi. Asıl doktora tezi (devlet doktorası tezi) de aynı yıl içinde basıldı: *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire* (İrade Felsefesi I: İradeli-olan ile İradedışı-olan).

1956
Sorbonne Üniversitesi'ne (Paris) profesör olarak atandı. *Esprit* dergisinin kurucuları tarafından çalışma ortamı olarak seçilen Châtenay-Malabry'ye ("Murs Blancs"a) ailesiyle birlikte yerleşti. Bu tarihten itibaren de *Esprit* dergisinin yönetiminde ve yayımında önemli bir rol oynadı. Sorbonne'da öğretim yaptığı yıllarda Aristoteles, Kant, Husserl, Freud konusunda verdiği dersler çok sayıda öğrenci tarafından ilgiyle izlendi.

1960
Finitude et culpabilité'nin (Sonluluk ve Suçluluk) iki bölümü basıldı. (Bu iki bölüm *Philosophie de la volonté*'nin ikinci cildi olarak kabul edilir).

1965
De l'interprétation. Essai sur Freud (Yorum Hakkında. Freud Üstüne Deneme) basıldı. (Türkçe çevirisi: *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*).

1966
Sorbonne'daki yönetim ve öğretim düzeninden rahatsızlık duyunca o sıralarda Sorbonne'un bir ek kurumu olan Nanterre Üniversitesi'ne geçti. Burada Mikel Dufrenne ile birlikte çalıştı. Kendilerine sonradan Sylvain Zac, Henry Duméry ve Emmanuel Levinas da katıldı.

1969
Üniversitelerde yaşanan ve giderek artan çatışma ortamında sırf görev gereği dekan olmayı kabul etti.
Aynı yıl *Le Conflit des interprétations* (Yorumların Çatışması) yayımlandı.

1970
Polisin kampüse müdahale etmesi ve üniversitedeki durumun giderek kötüleşmesi üzerine dekanlık görevinden istifa etti.

1970-1973
Belçika'da Louvain Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'nde ders verdi. Daha sonra yeniden Paris X-Nanterre Üniversitesi'ne döndü. Fransa'daki öğretim üyeliğine de bu üniversitede son verdi.

1970-1992
1954 yılından başlayarak dönem dönem Atlantik ötesi üniversitelerde (Montréal'de, Haverford'da ve Yale'de) ders vermiş olan Paul Ricœur daha sonra Chicago Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'ne profesör olarak atandı. Aynı zamanda Divinity School'daki John-Nuveen Kürsüsü'nde ve Hannah Arendt'in kurmuş olduğu Committee on Social Thought'ta ders verdi.

1975
La Métaphore vive (Canlı Eğretileme) yayımlandı.

1979-1985
Temps et récit (Zaman ve Anlatı) adlı dört bölümlük (üç ciltlik) kitabının yazımı ve yayımıyla ilgilendi. (Birinci bölümünün Türkçe çevirisi: *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*; ikinci bölümünün Türkçe çevirisi: *Tarih ve Anlatı*.)

1986
Edingburg'a (İskoçya) ders vermeye (*Gifford Lectures*) çağrıldı.

1990
Soi-même comme un autre (Bir Başkası Olarak İnsanın Kendisi) yayımlandı.

A.B.D'nde verdiği dersler bir tek sömestreye yayıldığı için Paul Ricœur Fransa'dan da uzak kalmadı: Centre d'études de la phénoménologie husserlienne'i, bu araştırma kurumu Sorbonne'dayken Jacques Derrida ile birlikte yönetti (Merkez daha sonra Paris'te Parmentier sokağına taşındı); *Revue de métaphysique et de morale*'in yönetimini üstlendi; François Wahl ile birlikte Seuil Yayınları'nda kurdukları "L'Ordre philosophique" dizisini yönetti. Bu dizide Alman ve Fransız yazarlarının yapıtları yanı sıra Anglosakson analitik geleneğine bağlı araştırmacıların çalışmalarını da yayımlama olanağı buldu.

1995
Yaşamını belirleyen olaylar üstüne kişisel düşüncelerini açıkladığı bir söyleşi kitabı olan *La Critique et la conviction* çıktı (Paul Ricœur söyleşiyi François Azouvi ve Marc de Launay ile yapmıştı)

1995-1998
*Le Juste 1"*in ardından üç yıl sonra *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Bizi Düşündürmeye Yönelten Şey: Doğa ve Kural; Jean-Pierre Changeux ile söyleşi) ile *Penser la Bible* (Kutsal Kitap'ı Düşünmek; André Lacoque ile birlikte) adlı kitapları yayımlandı.

1998
7 Ocak'ta eşi Simone Lejas öldü.

2000
La mémoire, l'histoire, l'oubli (Bellek, Tarih, Unutma) yayımlandı.

2004
Le Parcours de la reconnaissance adlı kitabı basıldı.

2005
20 Mayıs akşamı Châtenay-Malabry'deki evinde öldü.

[Paul Ricœur'ün yapıtları için ayrıca bkz. ileride "Başlıca Yapıtları".

Başlıca Yapıtları

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (Mikel Dufrenne ile birlikte), Karl Jaspers'in önsözüyle, 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, 1948.

Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire, 1950.

Histoire et vérité, 1955.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'Homme faillible, 1960.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La Symbolique du mal, 1960.

De l'interpétation. Essai sur Freud, 1965.

*Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marce*l, 1968.

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, 1969.

La Métaphore vive, 1975.

Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interretation, 1981.

Temps et récit I, II, III, 1983-1984-1985.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, 1986.

Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, 1986.

À l'école de la phénoménologie, 1986.

Soi-même comme un autre, 1990.

Lectures I, II, III, 1991-1992-1994.

Le Juste I, II, 1995-2001.

La critique et la conviction (François Azouvi ve Marc de Launay ile söyleşi), 1995.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, 1995.

L'Idéologie et l'Utopuie, 1997

Penser la Bible (André LaCoque ile birlikte), 1998.

Ce qui nous fait penser: la nature et la règle (Jean Pierre Changeux ile söyleşi), 1998.

La mémoire, l'histoire et l'oubli, 2000.

L'Herméneutique biblique, 2001.

Sur la traduction, 2004.

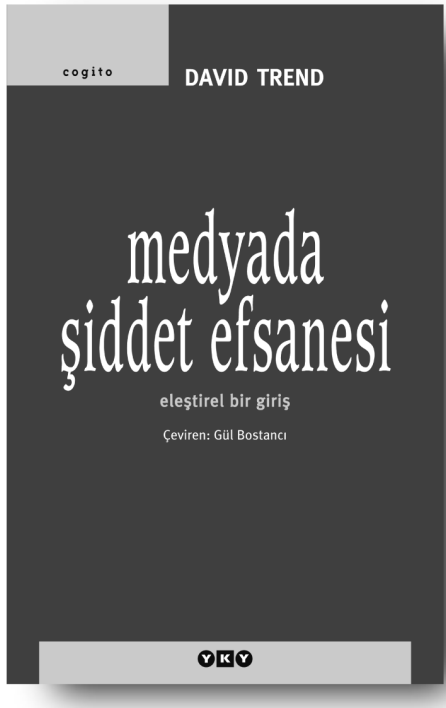
Parcours de la reconnaissance, 2004.

Écrits et conférences I: Autour de la psychanalyse, 2008.

Medyada Şiddet Efsanesi

Eleştirel Bir Giriş

David Trend, medyada şiddete duyulan ihtiyacı ve karşı hareketlere rağmen, şiddet içerikli medyanın neden büyümeye devam ettiğini açıklıyor. Bu konudaki örnekler, falaket ve korku fimlerinden bilim kurgu filmlerine, oyuncaklardan suç programlarına, MTV'den haberlere, kitaplardan bilgisayar oyunlarına uzanıyor.



Medyada Şiddet Efsanesi
Eleştirel Bir Giriş
David Trend
Çeviren: Gül Bostancı
184 sayfa, 10 YTL

California Üniversitesi'nden David Trend, farkında olsak da olmasak da gündelik hayatımızın tam ortasında duran "şiddet"e, medya çerçevesinden farklı ve ufuk açıcı bir bakış sunuyor: **Medyada Şiddet Efsanesi**, medyada karşılaştığımız şiddetin gelişimini ve değişimini değerlendiriyor; bu şiddeti, kınamadan ya da desteklemeden inceliyor. Kitap, medyada şiddete duyulan ihtiyacı ve karşı hareketlere rağmen şiddet içerikli medyanın neden büyümeye devam ettiğini açıklıyor.

YKY
Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 293 08 24 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪
ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr
İNTERNET SATIŞ ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 293 08 24 - 252 47 00

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

geçen sayıdakiler

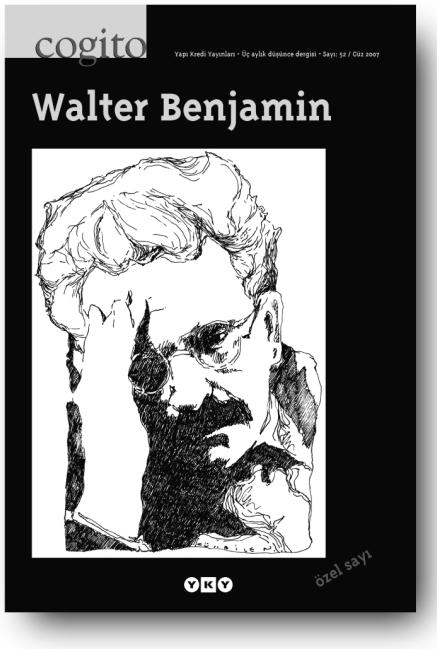
İnsan Giyinir

Cogito / Sayı: 55

Cogito'dan / İnsan Giyinir **Rüzgâr Gülü /** Giysilerim Beni Terk Etmeden • Ulus Baker Buluşması 2008 • İlk İzlenimler • Paşa Babam **Yeni Perspektifler /** Haldun Gülalp: Jean-Jacques Rousseau'nun İkilemi: Türkiye'de Vatandaşlık ve Siyasal Kültür • C. Cox - M. Whalen: Kötülük Üzerine: Alain Badiou ile Söyleşi **Yeni Perspektifler /** David Farrell Krell: Sersemleşme Okulu • Cengiz Çağla: Tocqueville'de Demokrasi ve Din • Mehmet Şiray: René Girard'da "Şiddet" Kavramı Üzerine • Armağan Öztürk: Janus Dante: Ortaçağın Aydınlığı Yeniçağın Karanlığı **Söyleşi /** Mete Tunçay - Suraiya Faroqhi: Türbe Yeşilinden Tunus Fesine Osmanlı'da Giyim **Dosya: İnsan Giyinir /** Mehmet Rifat: Roland Barthes: "Kadın Giyiminde Sizce En Önemli Yer Neresidir?" ya da Barthes Göstergebiliminin Doğuş Çizgisi • Roland Barthes: Moda Dizgesi –Seçme Parçalar– • J. C. Flügel: Giysi Sembolizmi ve Giysinin Çokanlamlılığı • J. C. Flügel: Anket • Melis H. Şeyhun: Siyah Çanta Üzerine Bir Deneme • Münir Göle: Sarışın Kadın'ın İçi Boş mu? • Thorstein B. Veblen: Kadın Giyiminin İktisadi Teorisi • Herbert Spencer: Madalyalar ve Giysiler • Kader Konuk: Osmanlı ve Avrupa Arasındaki Karşılıklı Etkileşimde Etnomaskeleme: Lady Mary Wortley Montagu'nun Rolünü Yeniden Canlandırmak • Barış Acar: Ten Kumaşı: Nietzsche ve Merleau-Ponty Felsefelerinde Diyalektik • Peter Wollen: *Pasajlar Yapıtı*'nda Moda Kavramı **Gündem /** Özlem Denli: Gizledikleri ve Söyledikleriyle Başörtüsü ya da Oryantalizmin Gizemli Çekiciliği: AİHM'nin *Leyla Şahin* Kararına Dair Kısa Notlar • Besim F. Dellaloğlu: Utanç **Odak: Claude Lévi-Strauss 100 Yaşında /** Cathérine Clément: Zihnin Büyük Serüveni • Marcel Hénaff: Lévi-Strauss Yeniliği • Dan Sperber: Bilişsel Bilimlerin Sınırında Bir Düşünce • Kronoloji **Kitap /** Sadık Erol Er: Zerdüşt, Mektuplar ve Derrida'nın Nietzsche[si]leri **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 54: Tragedya. • Yazarlar Hakkında

Bir Cogito geleneği
"Düşünür" özel sayıları

Descartes, Nietzsche, Wittgenstein, Adorno, Kant, Derrida, Benjamin...
Artık bir gelenek haline gelen özel "düşünür" sayılarıyla **Cogito**, her biri felsefenin yapıtaşı niteliğindeki düşünürleri okurlarına yeni perspektiflerden sunuyor; onları, yirminci ve yirmibirinci yüzyılın düşünsel ortamında yeniden konumlandırmaya çalışıyor.



Cogito 52
Walter Benjamin

Cogito'nun "Walter Benjamin" özel sayısında, Benjamin'in daha önce Türkçe'de yayımlanmamış üç makalesine (Kafka'nın Onuncu Ölüm Yıldönümü için kaleme aldığı makale, koleksiyoncu ve düşünür Eduard Fuchs üzerine incelemesi ve Baudelaire üzerine fragmanlardan oluşan Zentralpark) Türker Armaner, Oğuz Demiralp, Recep Alpyağıl gibi yazarların, her biri Benjamin'in farklı bir veçhesini ele alan yazıları eşlik ediyor.

272 sayfa, 10 YTL
Sayı 52, Güz 2007

Cogito'nun diğer "düşünür" sayıları

Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken
383 sayfa, 15 YTL
Sayı 47-48 / 2. baskı

Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant
525 sayfa, 15 YTL
Sayı 41-42 / 2. baskı

Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe
272 sayfa, 10 YTL
Sayı 36 / 4. baskı

Wittgenstein: Sessizliğin Grameri
325 sayfa, 10 YTL
Sayı 33 / 4. baskı

Nietzsche: Kayıp Bir Kıta
302 sayfa, 10 YTL
Sayı 25 / 7. baskı

Cogito, Öyleyse Descartes
271 sayfa, 10 YTL
Sayı 10 / 4. baskı

Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 293 08 24 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪
ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr
İNTERNET SATIŞ ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 293 08 24 - 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık

Yazarlar Hakkında

Olivier Abel: Paris Protestan Teoloji Enstitüsünde etik ve felsefe profesörü olarak çalışmalarını sürdürüyor.

Necmiye Alpay: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi (1969). Doktorasını uluslararası iktisat alanında yaptı (Paris-Nanterre Üniversitesi, 1978). Kısa süreli öğretim üyelikleri dışında, yaşamını çevirmenlik yaparak ve yazarak sürdürdü. Çeşitli dergilerin editörleri arasında yer aldı. Yayımlanmış üç kitabı ve çeşitli çevirileri var. Haftada bir Radikal gazetesinde yazıyor.

François Azouvi: CNRS'de modern felsefe tarihi araştırmaları direktörü ve Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'te araştırma danışmanı. Revue de Méétaphysique et de Morale dergisi yayın yönetmeni.

Zeynep Direk: *Derrida: Critical Assessments*'ın Leonard Lawlor ile birlikte editörü (Routledge, 2002), *Başkalık Deneyimi* (Yapı ve Kredi Yayınları, 2005) adlı eserin yazarıdır. Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi üstüne (Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Derrida, Bataille) çeşitli dergilerde birçok makale yayımlamış ve çok sayıda kitap (örneğin Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis 2000); *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi üstüne İncemeler* (Metis 2002); *Çağdaş Fransız Felsefesi* (Epos, 2003); *Emmanuel Levinas, Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003)) hazırlamıştır.

François Dosse: Çalışmalarını IUFM Crééteil'de, d'éétudes politiques de Paris enstitüsünde ve Centre d'histoire culturelle des sociéétéés contemporaines de l'universitéé Saint-Quentin-en-Yvelines'te sürdüren tarih profesörü.

Ayşe Ece: Öğretim üyesi ve çevirmen. Saint-Benoît Lisesi'ni ve Boğaziçi Üniversitesi Mütercim Tercümanlık Bölümü'nü (günümüzdeki resmi adı Çeviribilim Bölümü) bitirdi. Aynı üniversitede Fransız Edebiyatı ve Fransızca-Türkçe çeviri derslerini izledi. Boğaziçi Üniversitesi'nde çeviribilim alanında yüksek lisansını, İstanbul Üniversitesi'nde de Amerikan Edebiyatı ve Kültürü programı çerçevesinde, çeviribilim yöntemlerinden yararlanarak doktorasını yaptı. Marmara Üniversitesi'nde ders verdi. İstanbul Üniversitesi Çeviribilim Bölümü İngilizce Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı'nda yardımcı doçent olarak görev yapmakta. Yazıları *Varlık*, *Kitap-lık*, *özgür Edebiyat*, *Litera* vb dergilerde yayımlandı. İngilizceden ve Fransızcadan yapmış olduğu çevirileri (J. Genet, A. Bosquet, T. Capote, A. de Botton, S. Sontag vb) var.

Richard Kearney: College'da Charles B. Seelig Felsefe Kürsüsü sahibi olan Kearney University College Dublin'de, Paris Üniversitesi'nde (Sorbonne) ve Nice Üniversitesi'nde dersler vermektedir. Avrupa felsefesi ve edebiyatı üzerine 20'den fazla kitap kaleme almış, çok sayıda kitabın editörlüğünü yapmıştır. Son yapıtı *Philosophy at the Limit* başlıklı üçleme, *On Stories* (Routledge, 2002), *The God Who May Be* (Indiana UP, 2001) ve *Strangers, Gods, and Monsters* (Routledge, 2003) ciltlerinden oluşmaktadır.

Eren Rızvanoğlu: 1977 doğumlu. Doktorasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında sürdürüyor. Yine aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Mehmet Rifat: Göstergebilim, eleştiri kuramları, yazınsal eleştiri, Fransız yazını, dilbilimi çeviri kuramı, masal incelemesi alanlarında çalışıyor. Boğaziçi Üniversitesi'nde ders veriyor. Yapıtlarından bazıları: *Yazınsal Betik üzerine Araştırmalar* (1976); *Genel Göstergebilim Sorunları: Kuram ve Uygulama* (1982); *Dilbilim ve Göstergebilim Çağdaş Kuramları* (1990); *Homo Semioticus* (1993); Gösterge Eleştirisi (1999); *Metnin Sesi* (2007); *Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları* (2007).

Ahmet Soysal: 1957'de İstanbul'da doğdu. 82-95 arası arkadaşlarıyla Beyaz dergisini çıkardı. Fazıl Hüsnü Dağlarca'yı Fransızca'ya çevirdi. Fransız şairlerinden Bonnefoy'yu, Artaud'yu vb Türkçeye çevirdi. Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'ini çevirdi. (Metis Yayınları). Türkiye'de ve Fransa'da çeşitli felsefe konferansları verdi, makaleler yayımladı. Kitapları: *Birlikte ve Başka* (Kabalcı 1999) *Arzu ve Varlık* (YKY 1999), *Madde ve Karanlık* (Norgunk 2003), *A'dan Z'ye Ece Ayhan* (Kitaplık Dergisi Eki, 2003), *ölüm Yazı Vücut* (Norgunk 2004), *Hüsnühat* (Norgunk 2004), *Eşsiz Olana Yakınlık* (Kanat, 2006).

Önay Sözer: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde okudu. Aynı üniversitenin Felsefe Bölümünde yüksek lisans çalışmalarını tamamladı. Köln Üniversitesi Husserl Arşivinde Prof. Ludwig Landgrebe ile birlikte yaptığı araştırma çalışmalarının ürünü olan doçentlik tezinin başlığı "Edmund Husserl'de Edilgin ve Sentez ve Kendinde Şey"dir. Alexander bvon Humboldt Vakfının davetiyle 1984-1987 yılları arasında Bochum Üniversitesi'nde misafir profesör olarak çalıştı. 1987'de College Internation de Philosophie'de (Paris) seminerler verdi. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesörlük yaptı.

Fiona Tomkinson: Oxford Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı lisans ve yüksek lisans eğitimi aldı. Boğaziçi Üniversitesi'nde doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Yeditepe Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde öğretim görevlisidir.

Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma

Alain Touraine

Küreselleşmenin yeryüzünün dört bir yanında bireyciliği öne çıkarmasıyla toplumsal dinamikler altüst oldu; Touraine'in ileri sürdüğü gibi "toplum parçalara ayrıldı". Bireyler, kitle kültürünün pompaladığı tüketim çılgınlığından kurtularak kendi yaşamlarını, kendi öznelerini kurmaya giriştiler. Bu uğraş artık yeni bir model çerçevesinde belirginleşiyor: Kültürel bir paradigma…



Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma
Alain Touraine
Çeviren: Olcay Kunal
300 sayfa, 14 YTL

Alain Touraine, **Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma**'da, yaşamsal önemde iki sorunun izini sürüyor: "Yeni bir modernleşme modeli mümkün müdür? Gevşemiş toplumlarımızda yeni bir dinamizm ortaya çıkabilir mi?" Erkeklerin yönettiği ve hükmettiği bir dünyanın ortadan kalktığını da savunan Alain Touraine, küreselleşme, Avrupa'nın güçsüzlüğü, kendine yöneliş gibi konulardaki saptama ve gözlemlerini sunuyor; bireyin kendini özne olarak kuruşunu, kültürel hakları ve yeni kadınlar toplumunu irdeliyor.

YKY Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 293 08 24 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪ ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr
İNTERNET SATIŞ ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 293 08 24 - 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık