

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

PAUL RICOEUR'ÜN ANLATISAL ETİK
DÜŞÜNCESİNDE EDİLGİNLİK VE BAŞKALIK
İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mehmet BÜYÜKTUNCAY

Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

İZMİR – 2015

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2012800669

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Mehmet BÜYÜKTUNCAY
Tez Başlığı : Paul Ricoeur'ün Anlatısal Etik Düşüncesinde Edilginlik ve Başkalık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Savunma Tarihi : 13.11.2015

Danışmanı : Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Üniversitesi

İmza

Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Doç.Dr.Metin BAL

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Yrd.Doç.Dr.Aydın MÜFTÜOĞLU

EGE ÜNİVERSİTESİ

Oybirliği ☒

Oy Çokluğu ()

Mehmet BÜYÜKTUNCAY tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "**Paul Ricoeur'ün Anlatısal Etik Düşüncesinde Edilginlik ve Başkalık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme**" başlıklı Tezi ☒ / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Mustafa Yaşar TINAR
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Paul Ricoeur’ün Anlatısal Etik Düşüncesinde Edilginlik ve Başkalık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

15.10.2015

Mehmet Büyüktuncay

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Paul Ricoeur'ün Anlatısal Etik Düşüncesinde Edilginlik ve Başkalık İlişkisi

Üzerine Bir İnceleme

Mehmet BÜYÜKTUNCAY

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Bölümü

Felsefe Anabilim Dalı

Yirminci yüzyılın büyük düşünürlerinden olduğu yaygın kabul gören Paul Ricoeur'ün, geç dönem eserlerinden *Başkası Olarak Kendisi*'nde, refleksif felsefe ve hermeneutik gelenek zemininde geliştirmekte olduğu özne felsefesini bir etik oluşturmak doğrultusunda tasarlamakta olduğu görülür. Öznenin kendisini ancak dil ve simgeler aracılığıyla bilebileceğini ileri süren Ricoeur özneyi yalnızca bir bilinç değil toplumsal, bedensel ve ahlakî bağlanma yetisine sahip bütünsel bir varlık olarak ele alır. Bu bağlamda o, bir yaşamın bütünlüğünü o yaşamın anlatısal birliği içerisinde kavramayı ve öznenin tüm belirlenimlerini anlatı biçimi temelinde irdelemeyi gerekli görür. Bu çalışma, anlatı ekseninde aynı kalma ve başkalaşma kutupları arasında salınarak kendisini sürekli yeniden özdeşlemesi gereken öznenin etik bir 'kendi' olma sürecine odaklanmaktadır. Anlatısal özdeşlik, 'kendi'yi 'başka' ile ilişki içerisinde kavramayı gerekli kıldığı için kişinin kendisi ile başkaları arasındaki etkinlik-edilginlik dengesini konu edinmektedir. Bunun yanı sıra, anlatı, 'kendi'ye içkin olan başkalık ve edilginlik türlerine tanıklık etmenin de aracıdır. Dolayısıyla, bu inceleme aynı zamanda Ricoeur'ün anlatısal hayalgücü kavramı aracılığıyla 'kendi'nin maruz kaldığı edilginlik durumlarının hangi tarzlarda aşılabileceğini de ele almaktadır. Bu çerçevede, edebî anlatıların olanaklarından da faydalanılarak, insanın kendisini anlatısal bir özdeşlik biçiminde oluşturma sorumluluğunun başkalarıyla etik bir ilişki tesis etme ve

iyi hayat ereğine ulaşma yönünde yaratıcı bir edim olup olmadığı sorusuna yanıt aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Idem* (Aynı), *Ipse* (Kendi), Kendilik, Başkalık, Edilginlik, Anlatı, Anlatısal Özdeşlik, Anlatısal Hayalgücü, Tanıklık, Pratik Bilgelik, Kendini-takdir, Kendine-saygı, Özen, Üzerine-titreme, Vicdan

ABSTRACT

Master's Thesis

An Inquiry on the Relationship between Passivity and Alterity

in Paul Ricoeur's Narrative Ethics

Mehmet BÜYÜKTUNCAY

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

Widely acknowledged as one of the great thinkers of the twentieth century, Paul Ricoeur is seen to designate a philosophy of the subject, which he previously established on the grounds of reflexive philosophy and the hermeneutical tradition, with a view to forming an ethics in his later work, *Oneself as Another*. Arguing that the subject could only know himself through language and symbols, Ricoeur treats the subject not merely as a consciousness but as a social and corporal being with a capability for moral commitment. In this context, he finds it necessary to grasp the entirety of a life in its narrative unity and to scrutinize the determinations of the subject on the basis of the narrative form. This study focuses on the process of the subject's becoming an ethical self who, oscillating between sameness and alteration, has to identify himself constantly in a narrative. Narrative identity thematizes the active-passive balance between oneself and others since it requires to comprehend the self in relation with the other. Moreover, narrative is a means to attest the types of otherness and passivity inherent in the self. Consequently, this inquiry further investigates the manners to overcome the states of passivity the self suffers by way of what Ricoeurs calls 'narrative imagination'. Within this framework, informed by the opportunities of literary narratives, this study seeks to answer whether a person's responsibility for narrative self-identification is also a creative act of establishing an ethical relationship with others and of achieving the aim of good life.

Keywords: *Idem* (Same), *Iipse* (Self), Selfhood, Alterity, Passivity, Narrative, Narrative Identity, Narrative Imagination, Attestation, Practical Wisdom, Self-esteem, Self-respect, Care, Solicitude, Conscience

**PAUL RICOEUR'ÜN ANLATISAL ETİK DÜŞÜNCESİNDE
EDİLGİNLİK VE BAŞKALIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKAPLAN

1.1. PAUL RICOEUR'ÜN HERMENEUTİK FENOMENOLOJİSİ.....	17
--	----

İKİNCİ BÖLÜM

ANLATI ve KENDİLİK

2.1. ANLATI, ZAMANSALLIK ve YARATICILIK	67
2.2. ANLATI ve 'KENDİ' HERMENEUTİĞİ.....	79
2.3. ANLATISAL ÖZDEŞLİK.....	85
2.3.1. <i>Idem</i> ve <i>Ipse</i>	96
2.3.2. Kendi ve Başka	103
2.4. FAİLLİK	112
2.4.1. Sorumluluk.....	115
2.4.2. Tanıklık	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLATININ ETİK BOYUTLARI

3.1. ETİK EREK ve MORAL NORM	126
3.1.1. Pratik Bilgelik	134
3.1.2. Kendini-Takdir ve Kendine-Saygı	144
3.2. ÖZNELERARASILIK.....	147
3.2.1. Özen	149
3.2.2. Üzerine-titreme	155

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EDİLGİNLİK FENOMENOLOJİSİ ve BAŞKALIK DENEYİMİ

4.1. BEDENİN EDİLGİNLİĞİ.....	171
4.1.1. Bedeni Dile Getirmek: Jeanette Winterson'ın <i>Bedende Yazılı</i> Adlı Romanı Üzerine	182
4.2. BAŞKALARININ BAŞKALIĞI KARŞISINDA EDİLGİNLİK	193
4.2.1. Dostluğu Öykülemek: Thomas Bernhard'ın <i>Bitik Adam</i> Adlı Romanı Üzerine	201
4.3. VİCDANIN ÇAĞRISI KARŞISINDA EDİLGİNLİK	214
4.3.1. Vicdanın Buyruğunu İzlemek: Tolstoy'un <i>Diriliş</i> Adlı Romanı Üzerine	224
SONUÇ	240
KAYNAKÇA.....	261

GİRİŞ

Yirminci yüz yıla damgasını vurmuş bir düşünürün eserlerinden kimi kesitleri ele alarak derinlemesine incelemek akademik bir çalışma çerçevesinde gerçekleştirmesi zahmetli bir girişim olarak kabul edilebilir. Bahsi geçen düşünür hele ki Paul Ricoeur gibi uzun bir yaşam sürerek neredeyse yüzyılın büyük bir kısmına gerek bizzat tarihsel bir birey olarak gerekse entelektüel çabasıyla kuramsal düzeyde tanıklık etmiş biri olduğunda böylesi bir tasarının zorluğu dikkat çekici bir boyuta ulaşmaktadır. Özellikle onun otuzlu yaşlarından başlayıp neredeyse ölmeden hemen öncesine, doksanlı yaşlarının başına dek yazması ve üretken bir ömür geçirmiş olması onun düşünce yaşamının zenginliğini ortaya koyan önemli bir göstergedir. Buna bir de Ricoeur'ün özellikle Fransa'da felsefe sahnesine çıktığı andan itibaren benimseyerek ya da eleştirerek yüzleştirdiği ve kitaplarına taşıdığı düşünce akımlarının çeşitliliği eklendiğinde onun düşünce emeğinin boyutlarına dair bir tahmin ortaya koymak mümkün olur. Şöyle ki yapısalcılıktan dilbilim kuramlarına, varoluşçuluktan psikanalize, fenomenolojiden hermeneutiğe ve etikten estetiğe kadar birçok alan üzerine düşünce üretmiş olan Ricoeur esasen kendi entelektüel kimliğini kendine tam da bu kesişim alanlarının ortasında bir yer açmakla ve bu alanlara kendine özgü yeni bir soluk getirebilmekle kazanmıştır. Bu nedenle, onun düşünme tarzının, ele almakta olduğu konuya dair kutup noktaları tayin ederek, sorunun detaylarını bu kutuplar arasındaki salınımda sinayarak ve konuyu üst ve alt limitleri belirleyen sınır çizgileri içine oturtarak işlemekte olduğu söylenebilir. Bu tarz doğrultusunda, onun kendine özgü bir diyalektik geliştirdiği, odaklanmakta olduğu sorunu çoğunlukla farklı konumlardan felsefe yapmakta olan düşünürlerin birbiriyle çatışan görüşlerine yer vererek değerlendirdiği ve her zaman mevcut seçeneklerin ötesinde bir üçüncü yol aradığı ayrıca belirtilmelidir. Onun tartışmacı bir üslupla kaleme aldığı eserleri hep yeni bir alternatif geliştirme hassasiyetini kendinde taşımaktadır. İşte bu nedenle, Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi* adlı kitabında yürütmekte olduğu kişisel özdeşlik, kendi-başka diyalektiği ve anlatı zeminine oturan bir etik soruşturmasını merkeze alan bu çalışma, kaçınılmaz olarak Ricoeur'ün kitabı boyunca ele almış olduğu Aristoteles, Kant, Husserl, Heidegger ve Levinas gibi düşünürlerin kimi eserlerini Ricoeur'le birlikte yeniden düşünmek

durumundadır. Bu sayede, Ricoeur'ün ilerlediği doğrultunun sapakları, ayrışma ve kesişme noktaları daha belirgin bir biçimde serimlenmiş olacaktır.

Ricoeur'ün yaşam öyküsü de tıpkı entelektüel yaşamı gibi çetin koşullar ve verimli karşılaşmalar ile örülmüştür. O, 1913 yılında Valence'te Prostestan bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelir. Lisans mezuniyetini (*Licence-ès-Lettres*) Rennes Üniversitesi'nden 1933 yılında alır ve ertesi sene Sorbonne'da felsefe eğitimine devam eder. 1935 yılında girdiği *agrégation* sınavından ikincilik derecesi alarak burada büyük bir başarıya imza atar; bu başarı ona felsefe öğreterek hayatını kazanma olanağını verecektir. Sorbonne yıllarında, ilerleyen dönemlerde onun entelektüel gelişimini büyük oranda etkileyecek olan, Gabriel Marcel ile tanışır ve onunla uzun süreli bir dostluğu olur. Ne var ki savaşın patlak vermesi sebebiyle 1939'da orduya çağrılır ve bağlı bulunduğu birlik 1940'ta Fransa'nın Almanlar tarafından işgali sırasında Dormans civarında esir alınarak kısa bir zaman sonra Gross Born tarafına sürülür. Ricoeur burada savaş esiri olarak beş sene geçirecektir. Ancak toplama kampında Paul-André Lesort, Mikel Dufrenne ve Roger Ikor gibi entelektüellerle tanışıp onlarla hem hayat koşulları hem de felsefi soruşturmalar bakımından dayanışma içine girebilmesi onun hikâyesinin olumlu kısmı olarak ele alınabilir. Toplama kampında bu entelektüellerin toplanıp ders ve seminerler düzenledikleri merkez (2. Blok, 37. Koğuş, 4. Oda) öyle bir eğitim ve felsefe merkezi haline gelir ki Vichy Hükümeti bu merkezi resmen bir eğitim kurumu olarak kabul eder ve buraya diplomalı mezun verebilmek üzere faaliyet gösteren bir okul olarak denklik tanır.

Burada geçirdiği süre içerisinde yoğun bir biçimde Karl Jaspers okumaları yapar. Öyle ki Ricoeur'ün yayınlanan ilk kitabı, esaretten kurtulduktan sonra 1947'de Mikel Dufrenne ile birlikte kaleme aldıkları, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* adlı eser olmuştur. Bunu ise 1948 yılında müstakil bir çalışma olarak yayınladığı *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* adındaki karşılaştırmalı eser takip eder. Ayrıca kamp yıllarındaki önemli bir diğer edinim ise Ricoeur'ün Edmund Husserl'in fenomenolojisiyle tanışması ve onun *Ideen I* adlı kitabını Almancadan Fransızcaya kâğıt yokluğundan çok küçük bir el yazısıyla minik kâğıt şeritler üzerine çevirmeye başlaması olmuştur. Bu adımlar daha sonra onun olgun eserlerinin altyapısını oluşturacaktır. 1948 ile

1956 yılları arasında Strazburg Üniversitesi'nde felsefe dersleri verir. Bu dönemde *Ideen I*'in çevirisini bitirerek 'minör' (yardımcı dal) tezini ve *Le Volontaire et l'involontaire*¹ başlıklı çalışmasını bitirerek de 'majör' (ana dal) tezini tamamlar ve 1950 yılında doktora derecesini elde eder. Adı geçen ikinci çalışma felsefe sahnesinde onun ilk büyük eseri olarak kabul görür; bu çalışma Karl Jaspers'e ait *Philosophy of Existence* adlı kitabın sunduğu model temele alınarak yazılmış bir eserdir. Bu noktadan sonra, Ricoeur, Fransız fenomenolojik düşüncesinde artık söz sahibi bir düşünür olarak tanınır olmuştur.

1956 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde Felsefe Tarihi kürsüsüne atanarak öğretmenlik görevini devam ettirir. Sorbonne yılları boyunca sırasıyla *Fallible Man* ve *The Symbolism of Evil* başlıkları altında kaleme aldığı iki ciltlik çalışmanın tamamını *Finitude and Guilt* üst başlığıyla 1960 yılında yayınlar. 1965 yılında ise *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* adlı eserini ortaya koyar. Böylece Fransız felsefe sahnesindeki itibarı oldukça pekişir. Onun psikanalize olan ilgi ve eleştirisinin 1969'da yayınlayacağı *The Conflict of Interpretations (Yorumların Çatışması)* adlı eserinde devam etmekte olmasının yanı sıra bu eserde ayrıca semiyoloji, söylem analizi, yapısalcılık ve varoluşçuluk gibi kimi akım ve disiplinlerle hesaplaşmakta olduğu ayrıca göze çarpar. 1965 yılında yeni bir üniversite eğitimi deneyimi peşinde Sorbonne'dan ayrılarak henüz yeni kurulmakta olan ve yerleşkesi Paris'in bir banliyösünde yer alan Nanterre Üniversitesi'ne geçiş yapar. Burada 1970 yılına dek idarî görevler üstlendikten sonra dönemin siyasî koşullarının ve artan şiddet ortamının da baskısıyla görevinden ayrılır. Yeni bir çalışma ortamı arayışındaki Ricoeur bundan sonra bir süre Belçika'daki Leuven Katolik Üniversitesi'nde dersler verir. Ancak onun için asıl cazibe merkezi 1970'den 1985'e dek düzenli aralıklarla çalıştığı ve ders verdiği Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesidir. Burada John Nuveen Kürsüsü'ne atanan ve ünlü Protestan ilahiyatçı Paul Tillich'den boşalan yeri devralan Ricoeur, eş zamanlı olarak üniversitenin Felsefe Bölümü ve Sosyal Bilimler Komisyon'unda da diğer görevlerini sürdürür. Bunun yanı sıra Strazburg ve Paris yıllarından beri tanışmakta olduğu Mircea Eliade ile entelektüel ilişkisi ve dostluğunu burada da devam ettirir.

¹ Bu tez daha sonra Ricoeur tarafından *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et l'involontaire* başlığıyla kitaplaştırılmıştır. Aynı eser İngilizce'ye *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* başlığı ile 1966 yılında çevrilmiştir.

1975 yılında yayınladığı *The Rule of Metaphor*'un ardından Fransızca aslını sırasıyla 1983, 1984 ve 1985'te yayınladığı üç ciltlik *Time and Narrative (Zaman ve Anlatı)* onun semantik anlam üretimi ve yaratıcı hayalgücü kavramlarına odaklandığı eserleridir. Bu eserler onun kariyerinde kuşkusuz birer zirve noktası olarak görülmektedir. Bu eserlerin içeriği, artarak ve dönüşerek onun 1986 yılının 20 Şubat ile 7 Mart tarihleri arasında İskoçya'nın Edinburgh kentinde vereceği 'Gifford Konferansları'nın (*Gifford Lectures*) kapsamını belirler. Daha sonra bu konferansın notları uzun bir süreye yayılan yoğun bir düzeltme ve yayına hazırlama süreci sonucunda 1992'de *Oneself as Another (Başkası Olarak Kendisi)* adıyla yayınlanır. Adı geçen çalışma Ricoeur'ün aynı zamanda bu teze konu olan çalışmasıdır ve temelde onun kişisel özdeşlik ve etik bir fail olarak insan konularına yöneldiği soruşturmalardan oluşur. O bu çalışmada, özellikle öznenin eyleme, anlatma ve eylemleri değerlendirmeye tabi tutma aşamalarındaki etkin ve edilgin rollerini ayırmsayıp öznenin bu dengeyi nasıl kurmak durumunda kalacağı ile ilgilenmektedir. *Başkası Olarak Kendisi*'nden sonra da kendi kariyerinde önemli eserlere imza atan Ricoeur, 1999 yılında felsefe alanında Balzan Ödülü ile ve 2004 yılında sosyal bilimler alanında yaşam boyu elde ettiği başarıları ithafen John W. Kluge Ödülü ile onurlandırılmıştır.² Paul Ricoeur, 2005 yılında Chatenay Malabry'de hayata gözlerini yummuştur.

Başkası Olarak Kendisi'nin merkeze aldığı sorunlardan en belirginini bir kişinin hayatı süresince aynı kişi olarak kalmaya devam ederken aynı zamanda nasıl gelişerek değişebildiğidir. Ricoeur, kişisel özdeşliğin bir kendilik (İng. *selfhood*) olarak ortaya çıkışını anlayabilmek için onun sırasıyla eyleme, konuşma, eylemini anlatma ve sorumluluk yüklenebilme yeterliliklerini soruşturmak gerektiğini düşünmektedir. Diğer bir deyişle, 'kendi' (İng. *self*) ancak yetenekleri ya da sahip olduğu eyleme ve eylemlere katlanma kapasiteleri ile bilinebilir. Bu bakımdan, Ricoeur, 'kendi'yi yalnızca bir öznenin zihinsel yetilerine ya da toplumsal süreçlerin düzenleyici etkilerine indirgemekten kaçınır. Bir insanın kendisiyle olan özdeşliği onun hem bedensel hem de toplumsal düzeydeki eyleme ve katlanma yeterliliklerinin

² Ricoeur'ün 1990'ların başından itibaren yayınladığı kitap uzunluğundaki eserlerden bazıları şöyle sıralanabilir: *Lectures I: Autour du politique* (1991), *Lectures II: La Contrée des philosophes* (1992), *Lectures III: Aux frontières de la philosophie* (1994), *Le Just* (1995), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), *Le Juste II* (2001), *Parcours de la reconnaissance* (2004).

tamamından oluşmaktadır. Ne var ki, Ricoeur, öznenin kendi kendisiyle tamamen özdeş ve bu nedenle kendisini dolaysızca bilme yetisine sahip olduğu düşüncesine de cephe alır. Çünkü öznenin muhakkak kendisine dair bilgisi ve yorumundan kaçan, hatta aynı zamanda kendi istencine tezat teşkil eden yönleri de vardır. Bu nedenle o, bedene sahip ve tarihsel-toplumsal koşullara bağlı olarak gördüğü öznenin kurucu niteliğini sorgulayarak gerek *cogito* felsefesi diye adlandırdığı Descartes çizgisini gerekse onun muadili olan Husserl fenomenolojisini köklü bir eleştiriye tabi tutar. *Başkası Olarak Kendisi* işte bu zemin üzerinde öncelikle ‘kendi’yi anlamlı bir varlık olarak ortaya koyabilmenin yollarını soruşturarak işe başlar. Bunun için eylem felsefesi, dil felsefesi ve pragmatik dilbilim gibi bir dizi alanı öncelikle taramak durumunda kalır. Ardından ise kendisiyle sorunsuzca örtüşmeyip kendini tamamen kavrama yetisine sahip olmayan bir öznenin nasıl olup da ahlakî eylemde bulunabilecek bir fail olarak belireceği sorusuyla ilgilenmeye devam eder. Zira etik alanındaki soruşturmalar muhakkak ki bir yönüyle de olsa eylem olanaklarını göz önünde bulundurup bunların sonuçlarını üstlenmeye muktedir bir faili gerektirmektedir. İşte Ricoeur kişisel özdeşlik meselesini irdelerken ele aldığı açmazları etik alanına taşımakta ve özdeşliğin kesintiye uğramasından doğabilecek kimi sorunları ahlakî bağlanma aracılığıyla çözüme kavuşturabilmeyi amaçlamaktadır.

Eyleyebilen, eylemini kendisine ve başkalarına izah edebilen, bunu yapmakla da yükümlülük altına girebilen bir insanın taşıdığı yeterlilik türleri Ricoeur’ün felsefî antropolojisini biçimlendiren en önemli unsurlardır. Bu bakımdan, Ricoeur’ün somut sorunlardan yola çıkarak felsefe yaptığı, eldeki sorunun sınırlarını çizmekle soruşturmasına başladığı özellikle ortaya konmalıdır. O, gerek *Başkası Olarak Kendisi* gerekse onu önceleyen diğer eserlerinde spekülâtif felsefeye meyletmemiş ve bir sistem kurma çabası içerisinde asla olmamıştır. Genel hatlarıyla ifade edilecek olursa, Ricoeur’ün bu eserde söylemin somut verileri üzerine yürüttüğü nesnel çözümleme yaklaşımını refleksif felsefeye entegre ederek özne üzerine sembol ve söylemlerin dolayımından geçmiş bir düşünüm olanağı yaratmaya çabaladığı görülür. Diğer bir deyişle, o, fenomenolojik yaklaşımın zayıf ve eksik yönlerini ona hermeneutik bir yorumlama pratiğini de eklemek suretiyle gidermek ister. Bu bakımdan onun dil düzeyinde öncelikle tümcelerden söz edimlerine ve öznenin

söylemde biçimlenişine doğru yol aldığı görülür. Bu doğrultuda, eylem felsefesi düzeyinde de olayların yansız bir dökümünden faillere eylem ve sorumluluk isnat edilebilen bir noktaya ulaşılır. Artık yalnızca eylemi belirten bir tümcenin gramatik öznesinden değil kendisine eyleminin sorumluluğu sözle yüklenebilen bir söylem öznesinden, canlı bir failden bahsedilmektedir. Ricoeur, bundan sonraki aşamada ise anlatı biçimini (İng. *narrative form*), eylemleri değerlendirmeyi ve failin yükümlülüğünü irdeleyebilmeyi olanaklı kılan bir araç olarak ortaya koymaktadır. İnsan eylemlerince ve öznenin zaman deneyimince varsayılan bu temel biçim, insanın varoluş deneyimini anlamanın bir yolu olduğu denli kişisel özdeşliği ele alabilmenin de en kullanışlı aracıdır. Böylece Ricoeur, anlatı biçimi sayesinde kişisel özdeşlik ve ahlakî bağlanma ilişkisini de sağlıklı bir biçimde kurabileceğine inanmaktadır. Bu sayede o, anlatının olanaklarından hareket etmekte de olsa sığ bir yapısalcılığı aşmakta ve anlatı biçiminin sunduğu etik yönelimselliği, olayörgüsü (*muthos*) ve ‘bir hayatın anlatsal birliği’ (İng. *narrative unity of life*) benzeri gereçlerle kavranır kılmaya çalışmaktadır.

Başkası Olarak Kendisi toplam on çalışmadan oluşmaktadır. Kitabın Öndeyiş bölümünü takip eden ilk iki çalışma, dil felsefesi odaklı olup incelemeyi söylem düzeyinde yürütür. Bu düzeyde kişisel özdeşlik ve söz edimleri semantik ve pragmatik yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Üç ve dördüncü çalışmalar eylem felsefesini merkeze alan pratik odaklı soruşturmalardır. Eylem ve olay arasındaki farkı belirleyip eylemi faile yükleyebilmenin koşullarını konu edinmektedirler. Beş ve altıncı çalışmalarda kişisel özdeşlik sorunu anlatı düzeyinde masaya yatırılır. Bu noktada özdeşlik sorununun açmazları ile kendilik (Fr. *ipséité*/İng. *ipseity/selfhood*)-aynılık (Fr. *mêmeté*/İng. *sameness*) diyalektiği detaylandırılır. Yedi, sekiz ve dokuzuncu çalışmalar ise Ricoeur’ün ‘küçük etik’ olarak adlandırdığı kesite denk düşmekte ve eylemlerin ahlakî buyruk ve değerlendirmeye ilişkin kısmını mesele edinmektedir. Bu aşamada etik erek, ahlak yasası ve yasaların çatışması durumunda tragedyaların öğretici işlevi soruşturmanın temel konuları olarak belirir. Onuncu ve son çalışma ise ‘kendi’nin içinde barınan edilginlik ve ona içkin başkalık türlerini açıklamakla onun kendiyle örtüşememe halini ortaya koyar. Bu nedenle son çalışma Ricoeur’ün yeni bir kendilik ontolojisi yerleştirmeye çalıştığı bir kapanış olarak tasarlanmıştır. ‘Kendi’yi tüm bu basamaklar dâhilinde irdelemek isteyen Ricoeur, her

bir aşamada onu hem analitik hem de hermeneutik açıdan ele almayı denemiştir. Bu sayede özne üzerine gerçekleştireceği refleksiyonu somut bir zemine oturtabilmektedir. Öyle ki bu zemin üzerinde kendilik-aynılık diyalektiği kadar kendilik-başkalık (İng. *otherness*) diyalektiğine de yer verebilmekte ve bu diyalektiğin etik içerimlerine yönelebilmektedir.

Gifford Konferansı notlarının kitaplaşma sürecinde Ricoeur'ün kullandığı bir dizi inisiyatif çalışmanın son biçimini almasında önemli rol oynamıştır. Öncelikle, onuncu çalışma, konferans metinlerinde bulunmayıp Ricoeur'ün kitaba sonradan eklediği bir kısımdır. Bu son çalışma sayesinde o, söylem analizi ve eylem felsefesi ile başladığı soruşturmasını bir felsefi antropoloji ile taçlandırmak ve sınırlarını belirlediği bir kendilik ontolojisiyle nihayete erdirmek istemiştir. Böylece o, insan eylemini anlatının olanaklarıyla soruştururken faydalandığı fenomenolojik betimleme (İng. *description*) ve onu takip eden öyküleme (İng. *narration*) basamaklarını yine anlatının sunduğu ahlakî değerlendirme (İng. *prescription*) ile tamamlamak istemektedir. Onuncu çalışma işte ona bu dayanağı sağlayan ontolojik içerimleri barındırmaktadır. Ricoeur'ün kitaba eklediği diğer bir kesit ise dokuzuncu çalışmanın akışı içinde yer verdiği ve onun Antigone okuması paralelinde eylemin trajik niteliğine dair görüşlerini içeren 'Aradeyiş' başlıklı kısımdır. Ricoeur, bu ara kısmı, Gifford Konferansları için gittikleri Edinburgh'tan Paris'e dönmelerinden kısa bir süre sonra kendi yaşamına son veren oğlu Olivier'nin anısına adanmıştır. Son olarak, notların kitaplaşmasından önce Ricoeur'ün iki bağımsız kısmı, felsefi çalışmasına dinbilimsel söylemi karıştırmama hassasiyetiyle, dosyadan çıkardığı ve bu metinleri başka bir yerde değerlendirmek üzere ayırdığı bilinmektedir. Dolayısıyla, teze konu olan düşünür aynı zamanda dinî hermeneutikte de derinleşmiş birisi olmakla birlikte onun entelektüel faaliyet alanlarının sınırlarını birbirine karıştırmaya karşı oldukça dikkatli olduğu açıkça ortaya konmalıdır.

Ricoeur'ün birbirine rakip kuramlar arasında bir dizi diyalektik ilişki tesis etmesi ve onların birbirlerini tamamlayan yönlerini ortaya çıkarmak üzere yeni okumalara tabi tutması kavrayış olanaklarını geliştirmeye yönelik bir tercihtir. Bunun yanı sıra o, böylesi karşılaşmalara meydan vermekle konuya dair bilginin sınırlarını ve insanın bilme kapasitesini daha ötede bir çizgiye çekme eğilimi göstermektedir. Ricoeur'ün fenomenolojik düşüncenin kusurlu yönlerini hermeneutik bir düşünüşün

desteğiyle gidermeye çalışması böyle bir niyetin sonucudur. Onun fenomenolojiye bu doğrultuda bir müdahaleyi gerekli görmesinin en önemli gerekçesi bu gelenek içerisinde ‘kendilik’in bir bakıma yalnızca ‘aynı’ (*idem*) niteliği taşımakta olan bir ‘kendi-özdeşliği’ne (İng. *self-identity*) indirgenmekte olmasıdır. Oysaki kendilik bu türden tözsel bir aynılığın yanı sıra zaman içerisinde kişinin kendini idame etmesine bağlı bir kendini denetleme ve yorumlama sürecine de bağlı olduğundan onun aynı zamanda başka türden bir özdeşlikle (*ipse*) de ele alınabilmesi gerekir. İşte Ricoeur *idem* ve *ipse*-özdeşlikleri ilişkisi ekseninde kavramsallaştırdığı anlatsal özdeşlik (İng. *narrative identity*) düşüncesini fenomenolojinin ‘kendi’yi hep bir ‘aynı’ olarak ele almasına bir yanıt olarak geliştirmiş ve ‘kendilik’i (İng. *ipseity*) kendi üzerine kapanmaktan kurtarmayı amaçlamıştır. Bu durum ‘kendi’nin yalnızca bir ‘aynı’ olmaktan sıyrılıp ‘başka’ olana doğru bir dönüşüm ya da başkalaşım olanağı da taşımakta olduğunun kabulü ile ilgilidir. Bununla ilgili bir diğer gerekçe de klasik fenomenolojide ‘başka’nın hep ‘kendi’ye indirgenmek durumunda kalması ve kendini şüpheye mahal vermez bir biçimde koyan ‘kendi’nin kesinliğine tabi kılınmakta olmasıdır. Ricoeur, ‘kendi’nin bu bariz koyuluşu karşısında onun ‘başka’dan gelen etkilere açık olmakla bu kesinliği nasıl yitirmekte olduğunu da konu edinmektedir. Öyle ki kendiliği ‘başka’ya bu minvalde bir açma ilerleyen aşamalarda Ricoeur’e ‘başka’yla kurulacak etik ilişkiye dair derinleşme olanağı sunacaktır. Hatta kitabın son çalışmasında, ‘başkalığın çokanlamlılığı’ olarak adlandırdığı, kendiliğe içkin başkalık türlerini irdelemekle ‘başkalık’ kavramının yalnızca başka kişilerin başkalığıyla sınırlanamayacağını ve onun esasen bir ‘kendi’ olmanın özünde yer aldığını ortaya koyar. Ricoeur tüm bu soruşturma çizgisinde dil ve anlatı aracılığıyla ilerlemekte, bu noktada da kendiyle özdeşliği sorunlu hale gelen öznenin kendini bilme sürecini dilin dolayımını hesaba katarak ele almaktadır. Bu nedenle, Sophie Vlacos’un da dile getirdiği gibi, Ricoeur’ün geç dönem eserlerinden sayılan *Başkası Olarak Kendisi*, Avrupa ve Anglo-Amerikan felsefe tartışmalarında retorik ve yorumlamaya ilişkin katı dilbilimsel mülahazalar ekseninden söylemsel etkileşim ve söz alışverişinin geniş kapsamlı etik içerimlerine odaklanma doğrultusunda bir kaymaya karşılık gelmektedir.³

³ Sophie Vlacos, **Ricoeur, Literature and Imagination**, Bloomsbury Publishing, New York, 2014, s. 177.

Bu tezin birinci bölümü, ana hatlarıyla Ricoeur'ün hermeneutik ve fenomenoloji disiplinlerini birbirlerine hangi amaç ve dayanaklar doğrultusunda eklemiş olduğuna odaklanmakta ve onun felsefe kariyerinde bu eklemelenmenin tarihsel gelişimine ışık tutmaktadır. Bu sebeple, ilkin hermeneutiğin genel uğraşı, temel kavramları ve soruşturma ölçütleri serimlenmekte; aynı zamanda ise, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer gibi hermeneutiğin önde gelen düşünürlerinin disipline katkıları ortaya konmaktadır. Bunun ardından, fenomenolojinin araştırma sahası tanımlanarak fenomenolojik soruşturmanın temel aygıt ve kavramları genel bir çerçeve içerisinde aktarılmaktadır. İşte bu zemin üzerine Ricoeur'ün hermeneutik ve fenomenolojik araştırmanın kapsamlarına kendi soruşturma programı dâhilinde nasıl bir sınır çizdiği; onların eksik yönlerini hangi noktalarda tanımladığı ve bu eksikliklerin ikisi arasında ne türden bir diyalektik ilişkiyle giderilebileceği konu edinilmektedir. Eş deyişle, bu iki disiplinin Ricoeur'e göre hangi noktalarda birbirlerini varsaydığı ve zenginleştirip düzelttiği araştırılmaktadır. Ricoeur'ün Husserl fenomenolojisini irdelerken gözlemlediği eidetik indirgemenin ve yönelimsel edimin anlamın kaynağı olarak belirmesine yaptığı vurgu onun kendi hermeneutik programı için de bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Ricoeur de, Husserl gibi, anlamın bizatihi bir varlığından bahsetmek yerine onun yönelme sonucu ortaya çıkan bir ürün olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan indirgeme, Ricoeur için eyleyen ve konuşan özneyi konu edinebilmenin ilk adımı olarak işlev görmektedir. O, indirgeme sonrasında her varlığın bilinç için bir anlam olarak ortaya çıktığını belirtir. Bilinç ise kendi anlamına, *noema* ve *noesis* kutupları arasında gerçekleşen, yönelimsel analiz sonucu ancak kendi dışına taşarak ulaşabilecektir.

Ayrıca bu ilk bölümde, Ricoeur'ün, fenomenolojinin dil boyutunu ihmal ettiğini belirtmesi paralelinde onun fenomenolojiyi bir dil kuramı olarak nasıl kavradığına vurgu yapılmaktadır. Bu sayede onun, refleksiyonu muhakkak dil zemininde yer alan ve göstergeler aracılığıyla gerçekleşen bir edim olarak benimsemekte olduğu belirginlik kazanır. Ricoeur'ün dil ve sembollere vurgu yapmakta olan hermeneutik fenomenoloji izleği onun erken dönem eserlerinden *Başkası Olarak Kendisi* dönemine dek izlenmektedir. Bu bağlamda, onun yapısalcı dilbilim ve psikanalize dair saptama ve eleştirileri ortaya konacak; ancak söz

edimleri ve konuşma sayesinde semiyolojiden semantiğe ve göstergeden dünyaya ulaşılabilmesine dair kabulünün sonuçları takip edilecektir. Onun sembol ve eğretilmeler düzeyinde yürüttüğü hermeneutik, yaratıcı imgelemin sağladığı anlam çeşitliliğinin sentezlenme biçimlerini açığa çıkarmaktadır. Anlam üretiminin bu boyutu onun daha geç dönem eserlerinde metin ve anlatı kavramlarının işleviyle ilintilenmektedir. Hermeneutiğin, Ricoeur'e göre, özellikle söylem niteliği taşıyan bir metnin yorumuna dönüştüğü gözlemlenir. Hermeneutik kavrayış, bundan böyle özneyi metnin anlamını taşıyan en yetkin varlık biçiminde değil, metnin anlamını temellük etmek suretiyle kendini kavrayan bir varlık olarak tasarlar. Özne, metin ile gireceği soru-yanıt ilişkisi paralelinde, metni yorumlarken aynı zamanda kendine dair bir yoruma da ulaşabilecektir. Dolayısıyla Ricoeureci hermeneutik fenomenoloji içerisinde, öznenin kendi üzerine bilinci, hazır bulunan bir bütün değil tamamlanması gereken bir tasarı olarak göze çarpar. Göstergeler ve söylemin dünyasında kendini kavrayacak olan bir özne ise bu proje içerisinde kendi merkezî konumunu yitirmiş olduğu gerçeğiyle yüzleşir. Ricoeur, söylem odaklı bir hermeneutik için sınırlarını belirlediği metin kavramını zaman içerisinde anlatı kavramı doğrultusunda geliştirir. Anlatı ise Ricoeur'e göre öznenin kendisini etkin ve edilgin yönleriyle kavramasına olanak tanıyan bir düzlemdir. Öznenin hazır bulduğu verili anlamlar alanına gönderme yapmasıyla onun edilgin yönünü, onun refleksiyonda bulunma ve yeni anlamlar üretme yetisini vurgulayarak ise etkin yönünü konu edinmeyi gerektirmektedir.

İkinci bölümde, Ricoeur'ün anlatsal hermeneutiğinin, metnin biçimlenişi ile yaşamın metin sayesinde yeniden biçimlendirilmesi arasında kurduğu bağ ön plana çıkmaktadır. Anlatı, insan eylemini zamansal bir biçimleniş içerisinde temsil ederken, fenomenolojik ve kozmolojik zaman arasında bir bağ kurar. Anlatının zamanı temsil etme gereği ile insan eyleminin zamansal niteliği birbirini varsayar. Ricoeur'e göre, anlatıyı biçimlendiren olayörgüsü (*mutos*), olaylar çeşitliliğinin ortaya koyduğu rastlantısallık ve süreksizliği sentezleyerek onları düzenli bir çerçeveye yerleştirir. Bu sayede deneyimin yaşayan zamanı anlatıda yeniden biçimlendirilmiş olur. Ricoeur, düşünen, eylemde bulunan ve etkilenen öznenin kendisini tasarımılamak ve kendi üzerine düşünebilmek için anlatı içerisinde bir özdeşliğe ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu kişisel özdeşliğin, anlatsal özdeşlik

kavramının sunduğu zaman içinde kalıcılık modeliyle bağlantısının nasıl kurulduğu bu bölümün ana konusudur. Anlatısal özdeşlik, zaman içerisinde bir töz olarak aynı kalmayı imleyen ‘aynı’ (*idem*) ile zaman içerisinde değişerek kendisi kalabilmeyi imleyen ‘kendi’ (*ipse*) kutuplarını bir çerçevede bütünlemekte; bunu yaparken de anlatıdaki olayörgüleleştirme işleminin olaylar çeşitliliğini sentezleme işlevine benzer bir işlev yerine getirmektedir. Ricoeur, zaman içerisinde bir töz olarak ‘aynı’ kalmayı kişisel özdeşliğin ‘karakter’ boyutu ile imlerken zaman içerisinde değişerek kalıcı olmayı ise ‘kendini-idame’ (İng. *self-constancy*) adını verdiği model ile ifade eder. Onun, karakterin bağlı olduğu *idem*-özdeşliğinden kendini-idamenin bağlı olduğu *ipse*-özdeşliğine geçiş aşamasını ‘söz verme’ ve ‘sözünde durma’ eylemlerinde en sembolik ifadesini bulan etik yükümlenmiş aracılığıyla sağladığı görülür. Verdiği söz dolayısıyla ahlakî bir bağlanma içinde olan öznenin, zaman içerisinde eğilimleri ve tercihleri değişmiş de olsa, sözüne bağlılığını sürdürmekte olması zaman içinde bir ‘kendi’ olarak kalıcılığın bu tarzını en belirgin biçimde ortaya koymaktadır. Ricoeur, aynı kalma ve değişme diyalektiğine dayalı bir anlatısal özdeşlik formülü ortaya koymakla ‘kendi’nin anlatıda refleksiyon aracılığıyla hep yeniden biçimlenişine dayalı dinamik bir özdeşlik biçimi tasarlamaktadır. Aynı zamanda insan eylemleri ancak anlatı biçimi içerisinde ve olayörgüsünün sentezleyici işlevi sayesinde hesabı verilebilen ve sorumluluğu üstlenebilen şeyler olarak belirlenim kazanmaktadır.

Öte yandan bu bölümde, ‘kendi’ ve ‘aynı’ arasındaki ilişkinin Ricoeur’ün soruşturmasında ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki diyalektiğe nasıl bir zemin hazırlamakta olduğu da konu edinilmektedir. *Idem*-özdeşliğinden *ipse*-özdeşliğine doğru bir geçiş, öznenin hem başkalaşarak kendini bir anlamda ‘başka’ya açmakta oluşunu hem de ‘başka’ya verilen bir söz sonucu ona ahlakî bir bağlanmayı vurgulamaktadır. Bu nedenle, anlatısal özdeşlik kavramı mutlaka ‘kendi’nin ‘başka’ ile olan ilişkisini de içermek zorundadır. Bu noktada, Ricoeur’ün, Husserl fenomenolojisinde *egonun* ‘başka’yı bir ‘başka-ben’ (*alter-ego*) olarak kurması ile Emmanuel Levinas’ın ‘kendi’yi ‘başka’nın radikal yabancılığı karşısında kurma biçimi dışında üçüncü bir yol aradığına tanık olunmaktadır. Bunu takiben, Ricoeur’ün eylemde bulunma yeterliliği olarak ortaya koyduğu faillik kavramını ele alma biçimi irdelenmektedir. Bu yeterlilik sayesinde özne kendisini eylemleri ve tercihleri ile belirleyebilen bir ‘kendi’ mahiyetinde ortaya çıkabilecektir; bu anlamda

faillik, kendiliğin kurucu unsuru olarak önem kazanır. Bu bakımdan, Ricoeur'ün gayri şahsi olay ontolojisi diye adlandırdığı, eylemlerin yalnızca mantıksal olarak öznelere yüklendiği düzeyden eylemlerin anlatsal kavrayış sayesinde faillere ahlakî olarak yüklendiği düzeye geçiş şarttır. Çünkü özne yüklendiği sorumluluk sayesinde kendisini bir 'kendilik' biçiminde belirlemekteyken özneyi sorumlu kılan eylemin ona isnadı ise onun anlatsal özdeşliği çerçevesinde belirlenebilecektir. Son olarak ise, insanın kendi eyleme ve maruz kalma (katlanma) gücünden emin olması ya da öznenin bir 'kendi' olabilme garantisi biçiminde tanımlanan 'tanıklık' kavramı incelenecektir. Öznenin anlatı öncesi sahip olduğu eyleme gücü, eylemin anlatsal temsilden geçmesiyle birlikte öznenin kendine-tanıklığına sunulur. Tanıklık, bu anlamda, eylemlerin yorumlanmasıyla ulaşılan bir refleksiyon düzeyidir ve öznenin bu sayede bir kendilik kipinde varolduğuna inanmasını imlemektedir. Sonuç olarak, Ricoeur'ün tasarımıadığı 'kendilik', anlatı düzeyinde ahlakî bağlanma ekseninde ele alınmaktadır; onun biçimlendirdiği 'kendi hermeneutiği' de bu doğrultuda bir ahlak felsefesine bağlanmaktadır.

Anlatının etik işlevi, eylem ve tercihleri değerlendirmeye tabi tutarak 'kendi'ye dair değer yargısı geliştirmektir. Gerek kendisinin gerekse başkalarının eylemlerine dair görüş sahibi olan bir öznenin ise etik bir tutum almaktan muaf olması düşünülemez. Kendini anlama ile başkalarını anlamayı aynı paralelde olanaklı kılan anlatı, bu nedenle, Ricoeur için etikaya bir ön hazırlık olarak işlev görmektedir. Kendinin ve başkasının yorumlanmasını birbiriyle ilintilendiren anlatı, etik bağlanma ve tutum almayı olanaklı kılmak için, aynı zamanda bir kişinin kendi hayatının bütünsel bir değerlendirmesine sahip olmasını da gerektirmektedir. Bu çalışmanın üçüncü bölümü, esasen Ricoeur'ün bir hayatın bütünlüğünü kendi ve başka diyalektiği zeminine oturan anlatsal bir birlik olarak ele almasını mercek altına almaktadır. Bu anlatsal birlik içerisinde ise kişi genellikle çatışan yükümlülük ve tercihler arasında resmedilir. Ancak bir hayatın anlatsal birliğini oluşturma çabası, Ricoeur'e göre, koşulların etkisi altında kalarak edilginleşmenin üstesinden gelen yaratıcı bir süreçtir. Poietik bir süreç olan anlatsal yaratıcılık, etik yönelimselliğe katkı sağlayarak 'kendi'nin yüklendiği ahlakî sorumlulukları en doğru şekilde yerine getirebilmesini olanaklı kılar. Dolayısıyla bu bölümde, Ricoeur'ün anlatsal yaratıcılığı aynı zamanda 'kendi'ye eyleme yeterliliği katan zenginleştirici bir unsur

olarak görmesi ve onu kendine-tanıklığın vazgeçilmez bir parçası olarak tanımlamakta olması irdelenmektedir. Şu halde anlatının dönüştürücü gücü poetika ve etikanın bağlantısını kurmaktadır. Kişi anlatı aracılığıyla kendi eylemlerinin etkin ve edilgin yönleriyle yüzleşip onları birlikte kavrama olanağına sahip olmaktadır. Anlatısal hayalgücü, kişiye edilgin yönlerinin üstesinden gelebilme olanağı da sunmaktadır.

Bu bölümün bir diğer izleği ise, anlatıların, eylemin genel ilkeleri ile konuma bağlı ahlakî yargılama yetisi arasındaki dengeyi sağlama işlevidir. Ricoeur'e göre anlatı soyut ahlakî ilkeler değil sezgiye dayalı eylem modelleri ortaya koymaktadır. Bu paralelde Ricoeur'ün Aristotelesçi iyi hayat ereğine yönelik erdem etiği ile Kantçı ödev ahlakını uzlaştırma yoluna gittiği görülür. Ricoeur, Aristotelesçi teleoloji ile Kantçı deontoloji arasındaki gerilimi, onları diyalektik bir tarzda kavrayarak azaltmayı dener. Ona göre normatif bir ahlak yasası, iyi hayat ereğinin önemli bir unsuru ise de mutlu bir yaşamı tam olarak gerçekleştirmeye yeterli değildir. Ricoeur'e göre etik olan moral olanı kapsar; deontoloji ancak iyi hayat ereğine hizmet eder. Anlatı zeminindeki bir etik ise Ricoeur'ün Aristotelesçi ve Kantçı ahlak felsefelerini diyalektik olarak uzlaştırma çabasına karşılık gelmektedir. O, özellikle Aristoteles'in pratik bilgelik (*phronesis*) kavramını, genel yasa ile pratik eylem ilkelerinin çatışması durumlarında devreye girmesi gereken basiretli bir eyleme yeterliliği olarak değerlendirir. Pratik bilgelik, genel ilkelerden konuma bağlı yargılamaya geçişi olanaklı kıldığı gibi anlatısal kavrayışın sunduğu sezgisel değerlendirme yapabilme yetisini de besleyen bir unsurdur.

Ahlakî yargı geliştirebilme becerisi, yargıda bulunan kişinin kendini bilmesine bağlı ise teleoloji ve ontoloji gerilimi de kişinin kendini imleme düzleminde bir karşılık bulacaktır. Üçüncü bölümde, Ricoeur'ün, kendini-takdir (İng. *self-esteem*) kavramını iyi hayat ereği paralelinde ve bir hayatın anlatısal bütünlüğü kapsamında idealler ile gündelik yaşantı arasındaki uyuma karşılık gelir biçimde tanımlarken kendine-saygı (İng. *self-respect*) kavramını öznelarası çatışmaların deontolojik ekseninde çözümlenmesiyle ilintili olarak tanımlamakta olması irdelenecektir. Bu iki kavram, kişinin kendisi üzerine refleksiyonu ve 'kendisi' üzerine yargı geliştirmesi ile ilgili olduğu kadar kendinden-başkaya yönelme tarzlarını da betimlemektedir. Ricoeur'ün bu kavramlar aracılığı ile Aristoteles'in eşitlik ve

karşılıklılık temelinde betimlediği dostluk ilişkisi ile tümellik zeminindeki Kantçı ödev ahlakını bağıntılandığı görülür. Bu bölümde ayrıca Ricoeur'ün 'kendi' ve 'başka' arasındaki öznelerarası ilişkiyi özen (İng. *care*) ve üzerine-titreme (İng. *solicitude*) kavramlarıyla ele almasına odaklanılacaktır. Dünyaya ve varolanlara yönelik ilgilenme bağıını ifade eden 'özen' aynı zamanda öznenin kendisini de bir ilgilenme bağıntısı ile bilmesini imlemektedir. Ne var ki burada kendine özen göstermenin ve iyi hayat sürme ereğinin başkalarına da özen göstermeyi gerektirmesi Ricoeur'ün Aristoteles'ten öğrendiği bir ilke olarak göze çarpmaktadır. Özen göstermeyi, Aristoteles'in dostluk analizinden hareketle dostlar arasındaki karşılıklı sevgi ilişkisi paralelinde kavrayan Ricoeur, üzerine-titreneyi de kişinin kendisi için gösterdiği özeni başkası için de göstermesi biçiminde yeniden tanımlar. Bu anlamda, üzerine-titreme, kişinin kendisini takdir etmesinden bağımsız olarak ele alınamayacaktır. 'Kendi' ve 'başka' arasında karşılıklı etkide bulunma tarzını da imlemekte olan üzerine-titreme bu nedenle öznelerarası ilişkideki etkin-edilgin rollerin değişimine de işaret etmektedir. Bu anlamda, Heidegger'den ödünç aldığı bu terimi Aristotelesçi dostluk analizi temelinde yeniden yorumlayan Ricoeur ne 'kendi'yi esas inisiyatif sahibi olarak başkasına sempati lütfeden yüksek bir mercii görünümünde ne de 'başka'yı 'kendi' karşısında tembihte bulunma erkine sahip olan yegane taraf biçiminde kavramaktadır. Aksine o, dostluktaki eşitlik ve karşılıklılık ilişkisini tüm diğer öznelerarasılık türlerine genişletmekte ve üzerine-titreneyi bu anlamda etkinlik-edilginlik dengesini sağlayan bir araç olarak görmektedir. Son tahlilde üzerine-titreme, bir kişinin 'kendi' olabilmek için başkalarının varlığına duyduğu gereksinime işaret etmektedir. Bu gereksinim aynı zamanda onun etkin ve edilgin yönlerinin bir arada kavranışının lüzumunu dile getirmektedir.

Dördüncü ve son bölüm, Ricoeur'ün 'kendi hermeneutiği'ni bir kendilik ontolojisi ile tamamlama çabasının incelenmesine ayrılmıştır. O, eyleyen, etkilere maruz kalan ve yanılabilen bir 'kendi'ye dair bir felsefi antropoloji yapma kaygısı gütmektedir. Bu doğrultuda ise onun öncelikle bir 'kendi' olmanın içerdiği başkalık türlerine odaklandığı görülür. Ricoeur, başkalığın fenomenolojik bağlaşığını edilginlik deneyimleri çeşitliliği biçiminde kavradığı için *Başkası Olarak Kendisi*'nin onuncu bölümünde bir edilginlik fenomenolojisi yapmaya koyulur. 'Kendi'deki edilginlik deneyimleri paralelinde ortaya çıkan başkalık türlerini bilmekle

‘kendinden-başka’yı anlamak da olanaklı hale gelecektir. İnsanın kendisine içkin olan başkalık türleri tanımlandıktan sonra başkalık kavramı artık yalnızca başka insanların başkalığına indirgenemez olur. Ricoeur, ‘kendi’ye içkin bu kökensel başkalık türlerini üçlü bir model içerisinde bedenın başkalığı, başkalarının başkalığı ve vicdanın çağrısının başkalığı biçiminde tanımlayarak bunlar karşısında insanın deneyimlediği edilginlik çeşitlerini inceler. Kişinin kendindeki bu başkalık çeşitleri ile kurduğu ilişki onun kendi eyleme ve maruz kalma kapasitesine tanıklık etmesinin olanağını sağlar. Başkalığın bir kez ‘kendi’ye içkin olduğu kabul edildiğinde, kendine-tanıklığın kişinin kendi etkin yönleri kadar edilgin ve etkilenimlere açık yönlerine tanık olmayı beraberinde getirdiği de kabul edilecektir. Bu bağlamda, Ricoeur’e göre başkalık ‘kendi’ye dışarıdan eklenmez; bilakis onun oluşumunda kökensel ve kurucu bir role sahiptir. İnsan, kendisindeki bu başkalık türlerine tepki geliştirip karşılık vermekle kendisini oluşturmaktadır. Bu son bölümde ortaya konan kendilik ontolojisi ve edilginlik fenomenolojisinin en önemli etik içerimi ise ‘kendi’deki başkalık türlerinin onun başkaları ile kuracağı etik ilişkilere zemin teşkil ederek duygulanımlar temelinde bir ortaklık tesis edebilmesidir.

Tezin bu son bölümü aynı zamanda edebî anlatıların edilginlik deneyimleri ekseninde duygudaşlık ve dayanışma ilişkisi tesis edebilmesine dönük etik işlevine vurgu yapmaktadır. Edebiyat eserleri, özellikle de romanlar, insanın kendi hayatı ve eylemlerinin başkalarınınkiyle iç içe örülerek biçimlenmesini konu edinir. Dolayısıyla bu tür anlatılarda insanın eyleme gücü ile birlikte kendi ve başkalarının hayatlarına dair değerlendirme yapabilme yetisi ortaya çıkar. İnsan hayatındaki etkinlik-edilginlik dengesinin bozulduğu kimi kriz durumları ise insanda anlatma gereksinimi yaratarak edebiyat eserlerine konu olur. Edebiyat eserleri de dengenin bozulma durumuyla başa çıkabilmek için bir dayanak sağladığı gibi ihtiyaç duyulan ahlakî dönüşüm için gerekli güdü ve modelleri sağlar. Sözü edilen soruşturma konularını edebî anlatılar ekseninde sınayabilmek için anlatısal özdeşlik ve anlatısal etik bağlamında incelenmek üzere üç roman ele alınacaktır. Bunlardan ilki, Jeanette Winterson’un bedensel özdeşlik ve bedensel edilginlik deneyimlerine dayalı duygudaşlık konularına eğilmekte olan *Bedende Yazılı* isimli romanıdır. Bu roman çerçevesinde *idem*-özdeşliği desteğinden mahrum kalan bir öznenin ahlakî bir fail olarak etik bağlanma deneyiminin sorunsallaştırılması üzerinde durulacaktır. İkinci

eser, içinde tarafların birbirini aşırı derecede edilginleşmeye zorladığı, rekabet üzerine kurulu ve üzerine-titreminin bozulmaya uğradığı kusurlu bir dostluk ilişkisini öyküleyen, Thomas Bernhard'a ait *Bitik Adam* isimli romandır. Bu roman dâhilinde başkasının başkalığının 'kendi'yi kötürüm bırakan etkisi ele alınırken kendini-takdir eksikliğinin başkasına saygı duymayı hangi ölçü ve tarzda olanaksız kıldığı üzerine odaklanılacaktır. Bernhard'ın resmettiği insan sevmez karakterlerle örülü ilişkiler ağının Aristotelesçi dostluk modelinin bir parodisi olduğu öne sürülecek; kendini-takdir ve üzerine-titremin arasındaki özsel bağın bu roman kapsamında olumsuz tarzda örneklenmesi konu edinilecektir. Üçüncü roman olan Tolstoy'un *Diriliş*'i ise vicdan kavramının ahlakî bir borç hüviyetiyle kişiyi hem kendisine hem de başkalarına karşı yükümlü kılan etkisini konu edinmektedir. Bu roman incelenirken vicdanın çağrısına kulak veren insanın hem sahil bir varoluşa kavuşma hem de sorumluluk alabilen bir fail olma gayreti merkeze alınarak birbiri paralelinde gözden geçirilecektir. Bireysel manevi çöküntü ve toplumsal düzenin bozulmuşluğu karşısında vicdanın çağrısı aracılığı ile hem manevi bir yenilenme hem de kökten bir başkaldırı yaratma olanağı bu roman çerçevesinde birlikte değerlendirilecektir. Şu halde, incelenecek üç romandan her biri, 'kendi'deki başkalığın çok anlamlılığını örnekleyen üçlü modelin bir ayağına karşılık gelecek biçimde seçilip eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu incelemelerin Ricoeur'ün soruşturmasına katkısı ise romanlarda resmedilen çatışma durumlarının dilsel yaratıcılık ve ahlakî yenilenme aracılığı ile aşılmasına fırsat tanıyan anlatısal olanakların göz önüne serilmesi olacaktır. Son tahlilde, edebiyat, sözü edilen edilginlik deneyimleri çeşitliliğinden hareketle öznelerarası bir duygudaşlık geliştirebilme kapasitesine sahip bir etik düşünüm ve yenilenme aracı olarak öne çıkmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKAPLAN

1.1. PAUL RICOEUR'ÜN HERMENEUTİK FENOMENOLOJİSİ

En yalın ifadeyle metin ve sembolleri yorumlama sanatı olarak tanımlanabilecek olan hermeneutik⁴, Paul Ricoeur'e yaşamı boyunca verdiği eserlerde yöntemsel bir dayanak sunan temel disiplinlerin başında gelmektedir. Ricoeur'ün metinler, kültür ürünleri ve insan eylemleri gibi tarihsel ve yaratımsal oluşumları yorumlama pratiği hermeneutik felsefenin tarihsel birikiminden yoğun bir biçimde faydalanmış ve bu felsefenin temel meseleleri ile yüzleşerek biçimlenmiştir. Ancak burada iki önemli nokta göz ardı edilmemelidir. İlkin, Ricoeur, hermeneutiği tüm felsefeyi içinde barındıran bütünsel bir proje olarak görmemektedir. Ona göre, hermeneutik bir ilk felsefe mahiyetinde temel felsefî soruları ortaya koymak konusunda eksik kalacağından, bu yorumlama disiplinini tüm felsefî düşüncesinin temeline oturtmak makul olmayacaktır. Bu anlamda onun tüm felsefe projesi yalnızca bir hermeneutik olarak değerlendirilmemelidir.⁵ Bir diğer nokta ise Ricoeur'ün, hermeneutiği yalnızca dinî, hukukî ve edebî metinlerin yorumuyla sınırlandırmamış olmasıdır. Ona göre bu yorumlama pratiği her ne kadar metinlerin alanında işlemeye başlasa da metinlerin sınırı dışına taşıp etik ve politik içerimler kazanmakta ve bu alanlardaki sorulara da yanıt aramaktadır. Şu halde hermeneutik, insan yaşamı ve eylemine dair birçok anlam alanını ilgilendiren bir anlama ve yorumlama çabasına denk düşmektedir. Böylelikle hermeneutik teriminin Ricoeur düşüncesinde fenomenolojik yaklaşımı niteleyen bir sıfat biçiminde karşımıza

⁴ Hermeneutik terimi Yunanca *hermêneuein* fiilinden ve bu sözcüğün isim hali olan *hermêneia* sözcüğünden türemektedir. Bir felsefe disiplini olarak uzun bir kuramsal gelişim dönemi geçirmiş olsa da bu terim bir mesajı ya da mesaj yüklü içeriği anlamını korumak suretiyle yorumlamak ve bu sayede de anlayışa sunmaktır. Dilsel ve sembolik bir mesajın anlayışa sunulması amacıyla yorumlanması bağlamında *hermêneuein* fiili, tarihsel olarak, bir sözcüğü sesli telaffuz etmek, bir ifadeyi açıklamak ve tercüme etmek gibi anlamları da içermektedir. Yorumlamak fiilinin İngilizce karşılığı olan 'to interpret' fiilinin de sözlük anlamı itibarıyla hem bir dilden diğerine tercüme yapmak hem de bir ifadenin anlamını yorumlamak demek olduğu hatırlanmalıdır. Günümüz Türkçesi ile 'yormsama' ifadesi ile de karşılanan hermeneutik terimi dolayısıyla anlaşılabilmek için açıklama gerektiren dilsel içeriklerin yorumlanarak insan anlayışına sunulmasını konu edinen felsefî disiplini ve bu disiplinin filolojiye dayalı yöntemsel bileşenlerini imlemektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Richard E. Palmer, **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 40-41.

⁵ Paul Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, "Chatenay-Malabry, June 19, 1982", **Paul Ricoeur: His Life and His Work**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 109.

çıkıyor olması anlamlı görünmektedir. Buna göre hermeneutiğin Ricoeur felsefesindeki görevi, onun temelde Edmund Husserl'den etkilenecek benimsediği fenomenolojik yöntemi bir bakıma ıslah edip daha somut bir doğrultuya yöneltmektir. Dahası, Ricoeur'ün kuramları özelinde, hermeneutik ve fenomenolojinin birbirlerinin temel kabullerinden beslenerek birbirlerinin uygulama alanlarına ayna tuttukları da söylenebilir.

Ricoeur için “yorumsamacı fenomenolog” (İng. *hermeneutical phenomenologist*) tabirini ilk kez Don Ihde kullanmıştır.⁶ Bu tabirle, kabaca, özellikle kültürel fenomenler üzerine yorumlayıcı bir yaklaşım aracılığıyla düşünmek kastedilmektedir. Bu ise fenomenler alanında verili olan algı ve görü nesnelerinin dil ve kültür örüntülerinin dolayımından geçerek anlam kazandıkları kabulüne dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, böylesi bir dolayımdan geçen fenomenler verili oldukları denli yalın olmayıp aksine daha yoğun bir anlam içeriğine sahip olmaları nedeniyle yorumlanıp anlaşılmaya ihtiyaç duyarlar. Bu noktada Edmund Husserl'in yapısal karakterli fenomenolojik yaklaşımına Ricoeur'ün hermeneutik bir açılım ve genişleme olanağı sunduğundan söz edilebilir. Ricoeur'ün, bu yorumlayıcı olanağı fenomenolojiye aşılarken, hermeneutik gelenek içerisindeki hangi çizgilerden etkilendiğini anlamak için hermeneutik teriminin farklı düşünür ve akımlar tarafından nasıl anlamlandırıldığını ayırt etmek önemlidir. Richard E. Palmer, hermeneutiğin alanının tarihsel gelişimi içerisinde kazandığı anlamlar bakımından ana hatlarıyla şu altı madde altında tanımlandığından bahseder: kutsal metinlerin tefsiri, genel filolojik yöntembilim, dilbilimsel anlamaya dayalı tüm bilimler, tin bilimlerinin (Alm. *Geisteswissenschaften*) yöntembilimsel temeli, mit ve sembollerin anlamlarını açığa çıkarmaya yönelik yorumlama sistemleri.⁷ Ricoeur'ün, fenomenleri yorumlama çabasının hermeneutiğin yukarıda tanımlanan hangi alanı ya da alanları ile eklemlendiği onun tüm kariyeri irdelenerek ortaya çıkarılabilir. Ancak, yine de Ricoeur'ün kendi hermeneutik ilgisini hangi alana yönelttiği üzerine söyledikleri dikkate alınarak soruşturmaya daha pratik bir başlangıç yapmak da mümkündür.

⁶ Don Ihde, **Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur**, Northwestern University Press, Evanston, 1971, p. 6-7'den aktaran W. David Hall, **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice**, State University of New York Press, Albany, 2007, s. 7.

⁷ Palmer, s. 63.

“The Task of Hermeneutics” başlıklı makalesinde Ricoeur, hermeneutiği, insan anlayışının/anlığının metinlerin yorumlanması esnasında geçirdiği aşamalara kuramsal bir yaklaşım olarak gördüğünü dile getirir. Bu anlamda o, Kant’ın eleştirel projesini hermeneutiğin ufkunu belirleyen bir çaba olarak niteler; zira var olanın anlaşılması ve yorumlanmasından önce var olanı bilme yetisinin sorgulanması ve değerlendirilmesi gerekir.⁸ Ancak Ricoeur bu Kantçı kabulden hareketle saf bir zihin felsefesine yönelmekte değildir. Dahası o, Kant’ın eleştirel felsefe projesinde öznenin gayrı şahsi bir zihin mahiyetinde ele alınmasını eleştirmekte ve Kant’ın bu yaklaşımının somut insan bireylerinin etik ve estetik yaratım alanlarındaki eylemlerini açıklamaktan aciz kalacağını belirtmektedir. Husserl’in geliştirdiği transandantal fenomenolojiye de aynı paralelde eleştiriler getiren Ricoeur aslen insan zihni ve anlığının kendi kendine dolaysızca verili olduğu kabulünü reddetmektedir. Ona göre hermeneutik, Platon’dan Descartes ve Husserl’e dek, zihnin kendi kendine doğrudan ve şeffaf bir biçimde açık olduğunu varsayan tüm sezgici felsefelere yöneltmiş bir itirazdır.⁹ Buna göre hermeneutik bir bakış hem ele aldığı metinlere hem de düşünen insan zihnine yönelirken onların semboller ve göstergelerin karmaşık bir örüntüsü dolayımından geçerek yoruma konu olabileceklerini kabul eder. İnsanlar ve insan yapımı kültürel ürünler ancak üzerine yerleştikleri sembolik anlam ve göstergeler sistemi içinde kavrandıkları takdirde anlaşılabilir ve yorum alanına girebilirler. Şu halde hermeneutik, kendi alanını yazılı dil ya da yazılı söylem olarak metin kavramı üzerinde bulur. Ricoeur’e göre, metinsel ifadeleri oluşturan çok anlamlı kelimeler bütününden hareketle, mevcut mesaj içeriğini, metnin bağlamının sunduğu kısmî tek anlamlılığa doğru yönlendirmek üzere yorumlamak hermeneutiğin temel görevidir.¹⁰

Tarihsel metinleri yorumlamanın ön koşulu olarak ‘anlama’ edimi hermeneutik yaklaşım için başlı başına önemli bir tema olarak belirir. Anlamanın tarihselliği ve insan için varoluşsal bir kategori olarak ön plana çıkması hermeneutik düşüncenin iki vazgeçilmez keşfidir. Girift bir tarihsel arkaplana sahip olsa da anlamanın sorunsallaştırılıp ‘yorum’un ufkı içindeki mahiyeti ve görevi ile ele alınması

⁸ Paul Ricoeur, “The Task of Hermeneutics”, **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, (Ed. John B. Thompson), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, (“The Task”), ss. 43, 45-46.

⁹ Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, June 19, 1982”, s. 100.

¹⁰ Ricoeur, “The Task”, s. 44.

Schleiermacher'e dek uzanır. Schleiermacher'in Romantik hermeneutiğinin amacı, bu disiplini teolojik ya da hukuksal metinleri açıklama ve yorumlamada yalnızca bir destek olmaktan ileri götürüp ona bağımsız bir karakter kazandırmaktır. O, farklı ve özel hermeneutiklerle ilgilenmenin ötesinde, bir "anlama sanatı" olarak genel hermeneutiği evrensel normlar içerisinde kurmaya çalışmıştır. Tarihsel "metinleri anlamada tarih ile akli karşı karşıya getiren sorunları" ortadan kaldırmayı hedefleyen Schleiermacher, düşüncenin yasalarını araştıran mantıktan 'anlama'nın yasalarını konu edinen bir bilim olarak hermeneutiğe doğru yol almıştır.¹¹ Genel hermeneutik projesi çerçevesinde, Schleiermacher, metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında birbirini tamamlayan iki ayrı yöntem gözetmiştir. Bunlardan ilki 'gramatik' yöntem, ikincisi ise onun 'psikolojik' ya da 'teknik' olarak adlandırdığı yöntemdir. Yorumcu gramatik yöntemi kullanarak metnin dil ile bağlantısını irdeler; bu yöntem çerçevesinde aynı zamanda metnin diğer metinsel ve edebî geleneklerle ilintisi gözler önüne serilir. Bu anlamda gramatik yöntem anlamamanın ve genelde hermeneutik projenin nesnel yönünü temsil eder. Öznel yön ise psikolojik yöneme denk düşer. Bu yöntemin temel hedefi, "eseri yazarın düşünce yapısının bütünlüğü içinde" anlamak olup eseri yazarın biricikliğine nispetle anlamayı sağlamaktır.¹² Şu halde, bu projenin hedefinde bir eserin yazarının zihinsel deneyimini yeniden inşa etmek olduğu söylenebilir. Burada, yazarın deneyimini yeniden yaşamak çabası psikanalitik karakterli bir anlamaya değil, başka bir kişi olarak yazarın düşüncelerini onun ifadelerinden hareketle ve sözlerini yorumlayarak anlama girişimine tekabül eder.¹³ Bu girişim içerisinde, üslup, yazarın ait olduğu dilsel gelenek ile yazarın öznel yanı arasındaki kesişim noktasıdır. Bu anlamda, bir yazarın biricikliğine ve onun düşüncelerine üslubun anlaşılması aracılığıyla ulaşılır. Schleiermacher'in tüm bu çabası, anlamın bir içsel ve bir de dışsal alanını kabul ederek ikisi arasındaki ilişkiye odaklanır. Palmer'ın ifadesiyle, "O, zihinsel içsel öz ile dış görünüş arasında bir zıtlık varsaymıştır. Böylece metin, içsel zihnî sürecin doğrudan görüntüsü olarak değil de, dilin deneysel ihtiyaçlarına bırakılan bir şey olarak görülmektedir."¹⁴ Buna

¹¹ Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik**, Kitâbiyât, Ankara, 2002, ss. 57-58.

¹² Bilen, s. 64.

¹³ Palmer, s. 127.

¹⁴ Palmer, s. 130.

göre hermeneutik projenin görevi, dilin bu içsel süreci dışa vurup anlaşılır kılabilmesi için yeterli derecede ve uygun yöntemlerle irdelenip geliştirilmesidir.

Hem genel anlamda dilin anlaşılması hem de konuşmacının bireysel ifade ediminin bu genel çerçeveye ilişkisi bağlamında değerlendirilebilmesi bir parça-bütün diyalektiğini gerektirir. Konuşma ve ifade etme eylemi bireye ait olanı dilin bütünüyle bir ilişkiye sokar. Zaten, anlama da ilişkisel bir edimdir. Anlamaya konu olan şey, bir parça ya da öbekler sistemi ya da döngüsü içerisinde yer alıp kendisini diğer parçalar ile mukayeseye sunar. Birbiri ile ilişkili olan her bir parça birleşerek döngüyü meydana getirirken döngü de bir bütün halinde parçaları ve parçaların anlamlarını belirler. Her bir bireysel ifade ya da düşünce, anlamını, içerisinde yer aldığı bağlamdan ya da anlam ufkundan alır. Bunun karşılığında ise, genel anlam ufkunu oluşturan şey ise bu bireysel ifadelerin bir araya gelip bir bütüne tamamlanmasıdır. Anlam, bu döngü içerisinde hem parçadan bütüne hem de bütünden parçaya doğru olan yolu kat ederek dairesel bir patika izler. İşte bu Schleiermacher'ın 'hermeneutik döngü' adını verdiği şeydir.

Elbette ki bu hermeneutik döngü fikri bir tür mantıksal çelişki de içermektedir. Acaba metni anlamak için başlangıç noktası neresi olmalıdır? Parçalar anlaşılmadan önce bütünü kavramak gerekli ise parçalar anlaşılmadan kalacaktır. Hâlbuki parçalardan başlamadan bir bütünü anlamaya da muktedir olamayız. Bu durumda hermeneutik döngü fikri saf mantıksal bir anlamaya değil, sezgisel bir anlamaya karşılık gelmektedir. Bu sezgisel anlama, hermeneutik döngüde bir tür 'sıçrama'yı varsayarak parça ve bütünün eş zamanlı olarak kavranabilmesini olanaklı görmektedir.¹⁵

Schleiermacher'ın genel hermeneutik projesi Wilhelm Dilthey için anlama sorunsalını irdelemenin daha özel boyutlarına olanak tanımıştır. Schleiermacher'den itibaren anlama yalnızca dinsel metin tefsiri ya da edebî yorum alanının ötesine geçmişti. Dilthey için ise anlama, kendisini önceleyen Ranke, Humboldt ve Droysen gibi on dokuzuncu yüzyılın büyük Alman tarihçilerinin de etkisiyle, artık bir metin olarak değerlendirilebilecek 'tarih'in alanına odaklanmıştır. Dilthey tarihsel anlama ve soruşturmayı daha nesnel temellere dayandırmak istemektedir. O, "Yeni-Kantçılığın olgu-değer ayırımına dayalı yöntem anlayışını" reddederek tıpkı Kant'ın

¹⁵ Palmer, s. 125.

insan deneyiminin unsurlarına getirdiği kategorik yaklaşım gibi tarihsel hayatın kategorilerini tespit edip tin bilimleri (Alm. *Geisteswissenschaften*) için meşru bilginin sınırını çizmek ister.¹⁶ Ancak Dilthey, ‘Alman Tarih Okulu’nun Romantik eğilimleri ve bu eğilimin getirdiği epistemolojik açmazları daha gerçekçi bir tarzda çözüme ulaştırmayı amaçlamaktadır. Bu niyetle, onun ilk hedefi kişilerin iç yaşantı ve içsel deneyimlerinin ifadelerinden hareketle nesnel tarihsel yorumlara ulaşmanın yöntemsel olanaklarını keşfetmektir. Dilthey, tarihsel bilginin tamamının içsel deneyime yönelik bir tekil anlamaya ve dahası bu tekil anlamamanın nesnellik düzeyine ulaşabileceği kabulüne dayandığını düşünmektedir. Dilthey’in ifadesiyle, doğa bilimlerinden farklı olarak tin bilimlerinin konusu “bize duyusal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve muhakkak ki bu (iç gerçeklik), içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır.”¹⁷ Bu doğrultuda, tin bilimleri içsel deneyimde verili olan bu gerçekliği nesnel olarak kavramanın nasıl olanaklı olacağı ile ilgilenmelidir. Bundan böyle, tin bilimlerinin konusu içsel deneyimin bu ‘nesnelleşmesi’ (İng. *objectification*) ve dışlaşması sonucu garanti altına alınan tarihsel anlamadır.¹⁸

Dilthey’e göre anlama (Alm. *verstehen*), gündelik hayatta sıkça kullanılan bir terim olsa da, esasen “dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan”¹⁹ yönteme verilen isimdir. Anlama, dolayısıyla, bu duyusal işaretlerin ya da dışsal göstergelerin oluşturduğu ifadelerden hareketle psikik gerçeklerin tanınip bilinmesidir. Bu noktada Dilthey ‘açıklama’ ile ‘anlama’ arasında bir ayrıma gider. Buna göre açıklama doğa bilimlerinin bir işlevi iken anlama insan bilimlerine ait bir işlevdir. Doğa bilimlerinin pozitif yöntemleri ile insanın anlam dünyasını kavramak mümkün değildir. Bilimin görevi doğayı açıklamak iken insan bilimleri ya da tin bilimlerinin görevi insanın hayata dair ifadeye dökülmüş anlam edimlerini anlamaktır.²⁰ Palmer’ın deyişiyle, anlama, matematiksel işlem benzeri

¹⁶ Bilten, s. 81.

¹⁷ Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 85.

¹⁸ John B. Thompson, **Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 38.

¹⁹ Dilthey, s. 86.

²⁰ Dilthey’in ‘anlama’nın bu özel tanımı dışındaki diğer tanımlamalarının toplu bir değerlendirmesini Bollnow yapmıştır. Yazar öncelikle ‘elemanter anlama’ ile ‘yüksek anlama’ arasında bir ayrıma

formüle dayalı rasyonel bir düşüncenin kavranmasından ziyade bir başka kişinin zihnini kavrama eylemine karşılık gelir.²¹ Anlama, şu durumda, yaşamın sabitleşmiş görüşlerine (İng. *fixed/fixation*) yönelik bir eylem olması bakımından nesnel bir biçimde denetlenebilir. Dilthey, bundan hareketle, bu “sabitleşmiş yaşam görüşlerini ustalıkla anlamaya”, ‘açıklama’ (Alm. *Auslegung*) ya da ‘yorumlama’ adını verir.²² Anlama sanatı olarak hermeneutik, kendi dayanağını insan varoluşu ve yaşantısının yazıya geçmesiyle oluşan birikimin yorumlanmasında bulmaktadır. Bu anlamda her türlü sözcük, gösterge, sanat formu, ekonomik, hukuksal ve benzeri her türlü yazılı düzen içerisinde yer alan insan tını yorumlanmaya muhtaçtır. İnsan kendini işte bu yazılı gösterge ve kalıtlar bütünü aracılığıyla anlayabilir. Bu anlama ve yorumlama eylemini gerçekleştiren insan, Dilthey’in ifadesiyle, sanki bir yabancı varlığın duysal dünya içindeki görünüşüyle yüzleşme durumunda ve kendisine “bir yabancı gibi bakakalmış” bir halde bulunur.²³

İnsan bilimleri, konu olarak dışsal ya da aşkın kategorileri değil hayatın kendisini ve yaşanan deneyimin kategorilerini seçmelidir. Dilthey hayatın metafizikten bağımsız ve doğrudan ifadesini tarihte bulur; ona göre hayat tarihsel bir olgudur. O, Bilen’in ifadesiyle, tarihi bir metin olarak görürken bu metnin odağına insanın benliği ya da bilincini değil, bizzat yaşamayı ve deneyimi koyar.²⁴ Burada Dilthey’in özneyi merkeze alan epistemolojiye dair eleştirel yaklaşımı belirgin hale gelir. Hayatın kendisi ve yaşamsal güçler, her türlü insanî anlam için vazgeçilemez ve kısıtlanamaz tek dayanak olarak öne çıkar. Dilthey ‘tarihsel aklın eleştirisi’ni yaparken, bu sebeple, insan varlığının tarihselliğinden (Alm. *Geschichlichkeit*) yola

gitmiştir. Ardından, insan ve doğa bilimleri arasındaki ayırmadan hareketle oluşturulan ‘anlama’ ve ‘açıklama’ karşıtlığının bu denli yalın olamayacağını ileri sürer. Ona göre ne anlama yalnızca insan bilimleriyle, ne de açıklama yalnızca doğa bilimleri alanıyla sınırlıdır. Bu iki eylem türü birçok durumda iç içe geçerek bilme eylemini oluştururlar. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Otto Friedrich Bollnow, “İfade ve Anlama”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, Der. ve çev. Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, ss. 85-121.

²¹ Palmer, s. 156.

²² Dilthey, s. 88. Dilthey’in eserinin çevirmeni Doğan Özlem, Dilthey’in kimi zaman anlama (Verstehen) ile açıklama (Auslegung) ve yorumlama (Interpretation) terimlerini birbirinin yerine kullanmasından kaynaklanan karışıklığa değinir. Ancak yine de, ‘anlama’dan farklı olarak, ‘açıklama’ ve ‘yorumlama’nın eş anlamlı kullanımı mevcut bağlamda herhangi bir karmaşaya sebebiyet vermeyecektir. Burada Özlem’e göre göz önünde bulundurulması gereken nokta açıklama ve yorumlamanın da birer anlama türü olup daha yüksek düzeyde bir anlama etkinliğine karşılık geliyor olmasıdır.

²³ Dilthey, s. 87.

²⁴ Bilen, s. 89.

çıkmakta ve anlamı bir geçmiş-gelecek ufku içerisinde ele almaya yönelmektedir.²⁵ Bu ufuk içerisinde insanın kendisini anlaması yalın bir içe bakışla değil tarihsel bir anlama ile olanaklıdır. Eş deyişle, kişi kendisini doğrudan değil, tarihselliği içerisinde dolaylı olarak anlar. Dilthey'in deneyim-ifade-anlama olarak üçlü bir yapı üzerinde tarif ettiği eylem ancak tarihsel bir ufuk içine yerleşmek sureti ile tin bilimlerine yol gösterip insan yaşamı ve eylemlerinin kavranmasına olanak sağlayabilir²⁶.

Dilthey, başkasına (ya da yazara) ait deneyimin zihinde yeniden canlandırılması temeline dayanan ve Schleiermacher'e ait psikolojik yaklaşımdan etkilenmiş olsa da yaşanmış deneyimi (Alm. *Erlebnis*) ve hayatın kendisini merkeze alarak psikolojizmden kurtulmayı denemiştir. Onun, hermeneutiği metafizikten kurtarmaya yönelik bu çabası içerisinde 'hayat' kavramına ve deneyimin nesnel görüşlerine odaklanması kimilerince Hegel'in 'nesnel Tin' tanımı paralelinde değerlendirilmiştir. Dilthey'in özellikle ifadeye dökülüp nesnelleşen fenomenlerin anlam yapılarını ön plana çıkarıyor olması ondaki bu Hegelci damarın en belirgin olduğu yerlerden biridir.²⁷ Dolayısıyla Dilthey'in, hermeneutik yöntemin nihaî amacını, kendi ifadesiyle, "yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak"²⁸ biçiminde belirlemesi işte bu nesnelleşen ifadeler ve anlamanın tarihselliği bağlamında anlam kazanmaktadır. Bu sayede anlama eylemi, romantizmin özne merkezli keyfiliğinden kurtularak yorumlamanın tarihsel alanına yerleşmiş olur ve genelgeçer bir kuramsal değer taşıır hale gelir.

Dilthey'in deneyimi düşüncesinin merkezine yerleştirmesi onun özne-nesne ayrımını yenide gözden geçirmesinin bir işaretidir. Deneyim yalnızca zihne ait bir eylem ya da bir bilinç içeriği olarak tanımlanamaz; o özne-nesne ayrımını önceleyen bir yapıdır. Bu anlamda deneyim refleksiyonu öcelemektedir.²⁹ Deneyim, öznenin karşısında anlaşılmak üzere bekleyen bir nesne olmanın ötesinde bir anlama sahiptir.

²⁵ Palmer, s. 140.

²⁶ Deneyim geçmişi şimdiye taşıma ve gelecekte beklenen boyutlarını içinde barındırmak suretiyle tarihseldir. İfade (Alm. *Ausdruck*) ise insan zihninin yaşanmış deneyim içerisinde nesnelleşmesidir. Anlama da, bu bağlamda, bir hayatın bir başka hayata dokunduğu, diğer bir deyişle, bir kişinin anlamak istediği bir başkasının zihnini ve dolayısıyla deneyimini kavradığı bir eylemdir. Kişi, şayet kendi zihnini ve deneyiminin içeriğini kavramak istiyor bile olsa kendisini yine bir başkasının deneyimini kavrar gibi ifade ve nesnelleşmiş görüşler yardımıyla anlayabilecektir.

²⁷ Thompson, s. 38.

²⁸ Dilthey, s. 107.

²⁹ Palmer, s. 149.

Her şeyden önce, o, özne için orada olan şeyin gerçekliğine karşılık gelir. Dilthey düşünme eylemi ve yaşanan deneyimi birbirinden ayırma yoluna giderken, bilincin refleksiyon öncesi yapılarını hermeneutik anlama kategorileri ile ele alma yolunu seçerek Husserl ve Heidegger fenomenolojilerinin de temellerini kurmaktadır. Nihayetinde, bu çaba, özne-nesne ilişkisini yeniden sorunsallaştırıp gündeme getiren fenomenolojik düşüncenin de çıkış noktası olacaktır.

Ricoeur, bu düşünce çizgisi takip edildiğinde, Schleiermacher'den çok Dilthey'in ortaya koyduğu hermeneutik problemle daha çok alakadar olmuştur. O, Dilthey'den özellikle iki noktada faydalandığını ifade eder. Bunlardan ilki, Dilthey'in *Zusammenhang* tabiriyle ifade ettiği, dilsel göstergelerin dizgesel düzenlenişi ve onların tutarlı bir bütün oluşturur biçimde bir araya gelmeleri olgusudur.³⁰ Dilthey'in dilsel dizgelere kendi aralarındaki ilişkisellik ve tutarlılık açısından yöneliyor olması bu dizgelere bütünsel bir yaklaşımı beraberinde getirmiş ve metinsel bütünlük nosyonunun önünü açmıştır. İkinci nokta da bu nosyonla ilgilidir. Ricoeur, yukarıda Dilthey'in 'yorumlama' kavramını tanımlarken kullandığı 'sabitlemiş yaşam görünüşleri' ifadesindeki sabitleme eyleminin yazıyla olanaklı olmasından yola çıkarak yazılı metnin özerkliği nosyonuna ulaşır. Diğer bir ifadeyle, yazma eyleminin görevi dilsel göstergelerin arasındaki ilişkiyi sabitleyerek onlara belirgin bir yapı ve kuruluş kazandırmak, bu suretle de metni yazarın niyetinden bağımsızlaştırmaktır. Metinler bu özerk karakter ile yoruma açıldıklarında, yorumcunun görevi artık metnin yazarının niyetini aslına en yakın biçimde yeniden inşa etmek olamaz. Ricoeur, anlama ile yorumlama arasındaki ayrımın işte bu sabitleme işleminden kaynaklandığını düşünür ve hermeneutik disiplinin bu temayı Dilthey'e borçlu olduğunu hatırlatır. Ancak Ricoeur, Dilthey'in erken döneminden çok geç dönem eserlerinden etkilendiğinin de özellikle altını çizer. Ricoeur, onun doğa ve tin bilimleri arasında yaptığı ayrımı mutlak bir ayrım olarak değerlendirmez. Tin bilimlerinde de, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, açıklamanın anlamaya baskın çıktığı anlar görülebilir. İnsan bilimlerinin sınırları içerisinde açıklama ve anlamamanın bir iç diyalektiğe sahip olup yorumlama pratiğini oluşturduğunu iddia eder. Bu nedenle, Ricoeur, Dilthey'in erken dönemindeki açıklama ve anlama

³⁰ Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, "Chatenay-Malabry, June 19, 1982", s. 101.

diyalektiğinin doğal ve insanî olan arasındaki ayrımla örtüşmediğini belirtir.³¹ Ricoeur'ün, Dilthey'e ait bu temaları geliştiren Heidegger ve Gadamer'e olan borcu ise daha büyüktür. O, kendi hermeneutik fenomenolojisini, deyim yerindeyse, Heidegger ve Gadamer ile kendi arasında kurduğu süregiden bir eleştirel ilişki içerisinde yapılandırır.

Heidegger, Kartezyen gelenek üzerine oturan düalist bir epistemoloji ile varlığı sorgulamayı reddedip bunun yerine ontoloji temelinde yükselen bir varlık anlayışını kendi soruşturmasının merkezine yerleştirir. Bu nedenle de, Kartezyen geleneği yerinden eden Dilthey, Nietzsche ve Husserl gibi düşünürlerin yaşam felsefelerine geri dönme ihtiyacı hisseder.³² *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Heidegger Varlık sorusunun unutulmuş olduğu tespitinden hareketle “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun yanıtını aramaya koyulur. Unutulmuş ve örtük olan Varlık ancak bir varolanın bu soruyu sorması ile örtüsünden sıyrılıp açığa çıkabilir. Bu soruyu sorabilecek tek varolan ise *Dasein* adı verilen ‘burada-varlık’tır. *Dasein* kendisini kendinde Varlık olarak açan tek varlıktır. Diğer bir deyişle, sorgulamanın merkezindeki Varlık, “Dasein’in olanaklı varoluş tarzlarında kendini açar.”³³ Varlık, Heidegger’in *Dasein* olarak adlandırdığı varlığın varoluşsal yapısında kendi anlamına ulaşır. Bu anlamda *Dasein*, kendi varlığını kendi varoluşunda bulmaktadır. Heidegger, *Dasein* kendinde varolmanın tarzlarını veren Varlık olarak değerlendirir. Kendi ontik yapısını kavrayan *Dasein* bunun üzerine kendini ontolojik olarak kavrayışını oturtur. Çüçen’in ifadesiyle, *Dasein* dünyadaki kendi ontik bulunuşunda ontolojik varolmayı açabilen ve varolmanın anlam olanaklarına erişebilen varlıktır.³⁴ Heidegger *Dasein*’in ontolojik yapısını onun gündelik yaşamı ve zamansallığı içerisinde çözümler. Onun, Varlığın tarihini yeniden yorumlama çabasındaki bu tercihi ancak fenomenolojik yöntem ile olanaklıdır. Varlığın anlamını zaman olarak sunması Heidegger’in fenomenolojik projesidir ve o ontolojiyi yalnızca bu tarz bir fenomenoloji ile olanaklı görmektedir. Bu noktada Heidegger, Husserl’in varlıkların özlerini araştırıp onları kendinde-şey olarak ele almayı mümkün kılan ‘fenomen’

³¹ Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, June 19, 1982”, s. 102.

³² A. Kadir Çüçen, **Martin Heidegger: Varlık ve Zaman**, Sentez Yayınları, Bursa, 2012, s. 18.

³³ Çüçen, s. 42.

³⁴ Çüçen, s. 45. Bu noktada *Dasein*, Çüçen’e göre, doğrudan insan varlığına değil insan olma olanağına işaret etmektedir.

tanımından etkilenmiş ve Husserl'in fenomenolojik bakışını Varlık sorununu irdeleme biçimine eklemlemiştir.³⁵

Heidegger'in hermeneutiğe katkısı onun 'anlama'yı geçici ve tarihsel olarak nitelemesidir. Tarihsellikle ilişkisi kurulduğu oranda anlama yalnızca bilişsel bir eylem olmaktan öte ontolojik bir nitelik kazanır zira tarihsellik de anlama da Heidegger için ontolojiktir. Bu bağlamda, anlama "zihinsel bir bilişim değil, ameli (pratik) varoluşsal bir yatkınlıktır. Zihinsel kavrama, anlamadan türeyen ikincil bir tür bilmedir; anlama ise, değişik yollarla kendisini dışa vuran insan varlığının varoluşsal özelliklerinden biridir."³⁶ Bu demektir ki dünyada-varlık olarak insan sürekli olarak bir anlama eylemi içindedir. Heidegger, anlama edimini, insan varoluşunun kendini dışa vurma tarzı olarak kavramaktadır. Şu halde, insanın dünyada-varlık olarak kendi varoluşu hermeneutik bir sorgulama zeminine dayanmaktadır. İnsan, konuşma, düşünme ve anlama eylemleri aracılığıyla varlığın gizliliği ve açıklığı arasına yerleşerek varlığı yorumlar. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*ın dünyada anlama ve yorumlama tarzlarıyla varoluşu teması Heidegger'in daha sonraki eserlerinde anlama ile dil ilişkisinin yeni bir boyutta ele alınmasını da sağlamıştır. *Metafiziğe Giriş* ve *Hümanizme Dair Mektup* gibi eserlerinde dil ve varlığın birbirinden ayrı değerlendirilemeyeceğine ilişkin yorumların öne çıktığı görülür. Nasıl ki anlama varlığın bir varolma tarzı ise dil de hem anlamamanın hem de dolayısıyla varlığın vazgeçilmez bir unsurudur. Palmer, Heidegger'in, dili hem insan varlığının tarihselliğini hem de tarihi oluşturan dinamik bir unsur olarak gördüğünü belirtir. Buna göre anlamak ve konuşmak varlığı zaman içerisinde oluşturan tarihsel eylemlerdir.³⁷ Ancak Heidegger insanın söyleminde gerçekleşen şeyin insan iradesini aşan bir eylem olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Çünkü dilde açığa çıkan şey insana ait olmanın ötesinde Varlığın kendisidir. Eş deyişle söylem içerisinde konuşan insan değil dildir. Heidegger'e göre insanın dili yarattığını düşünmek hatadır; "dil insanın ifadesi değil varlığın görünümüdür."³⁸

Ricoeur, Heideggerci *Dasein* fenomenolojisinden ve söylemin hermeneutik işlevinden etkilenmiş ve bu konuların izini sürmüştür. Ancak belirtmek gerekir ki

³⁵ Çüçen, s. 27.

³⁶ Bilin, s. 96.

³⁷ Palmer, s. 206.

³⁸ Palmer, s. 207.

Ricoeur Heidegger gibi hermeneutiği ontoloji içerisinde değerlendirmez ve Heidegger'in hermeneutiği epistemolojik bağlarından koparmasını eleştirir. Bu epistemolojik temele geri dönebilmek adına Ricoeur Heidegger'in varoluşsal analizi ya da *Dasein* fenomenolojisinden daha çok onun dil ve varlık arasında kurduğu ilişkiye odaklanır. O daha çok insan varoluşunun dil düzeyinde temsilinin hermeneutiği ile ilgilenmektedir. Ricoeur, "Heidegger ve Özne Sorunu" başlıklı denemesinde Heidegger'in geliştirmiş olduğu 'Varım'ın (İng. '*I am*'; Fr. '*je suis*') hermeneutiği sayesinde Varlığın temel göstergesi olarak *cogitonun* reddini göz önünde bulundurur. Bu kabulden hareketle Ricoeur, *cogito* ile Heidegger'in varoluşsal hermeneutiği arasındaki ilişkiyi yeniden kurmaya girişerek sorunu Heidegger'in dil odaklı felsefesi paralelinde ele alır. Ona göre de 'Varım' unutulmuş olduğu için onu gizlenmişliğinden kurtarmak yorumla olanaklıdır. Bu nedenle de 'Varım'ın açıklığa kavuşturulması sezgisel/görüşel açıklamanın (İng. *intuitive explanation*) değil hermeneutiğin temasıdır. Ancak, Ricoeur'e göre bu yorumlamayı gerçekleştirecek olan *Dasein*'in 'ben' olarak doğuşu ile dilin söylem olarak doğuşu bir ve aynı probleme karşılık gelmektedir.³⁹ Sorgulanmakta olan Varlık ile bir varlık modu olarak sorgulayanın kendisi (*Dasein*) arasındaki hermeneutik döngü içerisinde *Dasein*'in 'ben'i dil problemiyle ilişki kurar. Şöyle ki, 'söz' problemi ve insanın 'konuşma' eylemi Varlığın dile gelişi problemi ile iç içe geçer.⁴⁰ Şu halde varolan olarak insanın temsili, onun bir özne olarak doğuşuyla bağlantılıdır. Bu nedenle, Ricoeur'e göre 'söz', Varlığın önceliği altındaki doğuşunu, *Dasein*'in Varlığı sorgulayan kişi olarak doğuşunda tekrarlar.⁴¹ O halde, Ricoeur'ün özellikle Heidegger'in geç dönem eserlerine yaptığı vurgu paralelinde, *Dasein*'in kendi otantik varoluşunu 'söz'ün, 'konuşma'nın, söylemin, sanatın ve yorumun poetik uzamında tamamlayacağı söylenebilir.

Ricoeur, Heidegger'in, Husserl'in anlam alanına ait olan 'yönelimsel analiz'ini (İng. *intentional analysis*) geliştirip detaylandırıldığını belirtir. Heidegger'in

³⁹ Paul Ricoeur, "Heidegger ve Özne Sorunu", **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ("Özne Sorunu"), s. 254. *Yorumların Çatışması*, Ricoeur'ün denemelerinin derlenmesiyle oluşturulmuş bir eser olup Fransız dilinde ilk basımı 1969 yılında yapılmıştır. Eserin İngiliz dilindeki bir basımı için bkz: Paul Ricoeur, **The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics**, (Ed. Don Ihde), Northwestern University Press, Evanston, 1974.

⁴⁰ Ricoeur, "Özne Sorunu", s. 264.

⁴¹ Ricoeur, "Özne Sorunu", s. 266.

Varlık ve Zaman'ında karşılaşılan varlık kategorilerinin fenomenolojisi, yönelimselliğin içeriğini genişletmiştir. Bu bağlamda Ricoeur, Heidegger'in gerçekleştirdiği Varlığın hermeneutiğinin, Husserl'in geliştirdiği fenomenolojik yaklaşımı idealist bağlardan özgürleştirdiği kanaatindedir.⁴² Hermeneutiğin fenomenolojiye bu özgürleştirici katkısı, Husserl'in yaklaşımını özne-nesne ikiliğinden kurtararak yönelimsellik analizini dünyada-varlık temasına bağlamasıyla mümkün olmuştur. Ancak Ricoeur, Heidegger'i dilden söylemin alanına geçemediği için de eleştirir. Ricoeur, "Varoluş ve Hermenoytik" adlı denemesinde, hermeneutiği fenomenolojide temellendirmenin iki yolundan bahsetmektedir. Bunlardan ilki olan kısa yol, Heidegger'in yaptığı gibi, *Dasein* analizinden türeyen bir anlama ontolojisinin izlediği yoldur.⁴³ Bilen öznenin hangi koşullarda bir metni ya da metin olarak tarihi anlayabileceği sorusuna yanıt aramak yerine, Heidegger, Varlığı anlama eyleminin ne türden bir varlığı oluşturduğu sorusuna yönelmiştir. *Dasein* analitiği, Heidegger'i yorumun epistemolojisinden koparmış olsa da aslında bu ikisi arasında tercih yapmaya gerek yoktur. Hem *Dasein*'in kendini bir varlık olarak anlaması hem de bir varlık modu olarak anlamının gerçekleşmesi ancak dilin kendisinde mümkün olduğu için, Ricoeur, Heidegger'in izlediği *Dasein* analitiğinin kısa yolu yerine dilin analizinden yola çıkan uzun yolu tercih ettiğini ifade eder.⁴⁴ Ricoeur'ün bu uzun yoldan kastı, öznenin semantik bir yaklaşımla göstergelerden hareketle kendisi üzerine refleksiyonda bulunması ve kendini anlamasıdır. Bundan böyle, kendi varlığını yorumlayarak kuran özne de yalın bir *cogito* değildir; o, bu yorumlama eylemi içerisinde kendini yeni bir varoluş tarzına açar.

Heidegger'in *Dasein* analitiğinde ortaya koyduğu anlamının tarihselliği teması Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinin merkezinde yer almaktadır. Gadamer, kendi felsefi hermeneutiği içerisinde tarihsel anlama kuramını ve estetik deneyimi dil ontolojisi temelinde ele almaya yönelmiştir. Anlama sadece bilimsel bir sorun değil, insanın dünyadaki her çeşit deneyimini olanaklı kılan bir edimdir. Şu halde anlama, Gadamer için, "kişinin bir nesneye dair ve ona karşı *öznel süreci* olarak değil, kişinin *kendisi olma yolu* olarak" değer kazanmaktadır.⁴⁵ Bu temel

⁴² Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, "Chatenay-Malabry, June 19, 1982", s. 104.

⁴³ Paul Ricoeur, "Varoluş ve Hermenoytik", **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ("Varoluş"), s. 6.

⁴⁴ Ricoeur, "Varoluş", s. 12.

⁴⁵ Palmer, 216.

kabulden hareket eden Gadamer, öznenin anlaşılacak istenen şeye yaklaşımını kısıtlayıp yapılandıracak bir yöntem arayışına karşı çıkar. Bunun yerine anlaşılacak istenen nesne ya da olguya doğrudan bir yaklaşım sonucu diyalektik bir anlamayı kuramsallaştırmaya çabalar. Bu çabanın altında, karşılaşılan nesneyi sorgulayan ve kendini nesneye açan bir anlama sürecinin önemi yatmaktadır. Çünkü anlama edimi, hazır bir formüle dayanan yöntemsel bir soruşturmadan değil, bizzat nesnenin içerdiği sorulardan ve nesnenin gerçekliğinden yola çıkılarak gerçekleştirilebilir.

Diyalektik bir süreç içerisinde yer alan anlama, aynı zamanda tarihin etkisi altındadır ve tarihsel bir karakter taşır. Hem genel olarak anlama edimi hem de tarihi anlama çabası öznenin kendi tarihsel konumunu göz ardı etmesiyle gerçekleştirilecek yansız bir etkinlik değildir. Aksine her iki anlama türü de kişinin tarihsel konumunun bilincinde olmasını ve bu doğrultuda kendi anlama çabasının da tarih içerisinde konumlanmış bir çaba olduğunu görmesini gerektirir. Yöntemsel soruşturma ısrarı, kişinin kendi tarihselliğini yok saymasıyla sonuçlanır; bu ise tarihselciliğin trajik bir hatası olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Gadamer'e göre hakiki bir tarihsel anlama etkinliği ancak kendi tarihselliğini göz önünde bulunduran bir etkinliktir. Tarihsel nesneyle karşı karşıya gelip onu soruşturan kişi, kendi tarihselliğiyle bu etkinlik sayesinde yüzleşip kendisinin bilgisine de erişir. Bu demektir ki, bir metni ya da tarihi yorumlayan kişinin kendisi ve kendi tarihselliği de elde edilen anlama dâhildir. Yorumcu ya da tarihçi olarak soruşturmacı, anlamak istediği şeye ancak bir geleneğin içerisinde yaklaşabilir. Diğer bir deyişle, hermeneutik etkinlikte bulunan kişi kendi tarihsel varoluşu sayesinde ait olduğu gelenek ve anlaşılması istenen nesne arasında aracılık yapar. Gadamer, anlamının tarihselliğini ve anlama ediminin eldeki nesneye yönelik böylesi tarihsel bir etki türü olduğunu ifade etmek amacıyla “tarihsel olarak etkin bilinç”⁴⁶ tabirini kullanır. Bu ifadeyle, anlama edimi içerisinde tarihin sürekli olarak etkin olduğu bir bilinçlilik türü ve yapısı kastedilmektedir. “Tarihin etkisi altındaki varlığın bilinci (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*),” der Gadamer, “öncelikle hermeneytik *durumun* bilincidir.”⁴⁷ Hermeneutik düşünüş, hem bizzat kendi kendisini hem de anlamı üzerine etkide bulunduğu tarihsel nesneyi bu ‘etkin tarih’ görüşü içerisinde ele alan bir düşüncüdür.

⁴⁶ Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, İkinci Cilt, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 110. vurgu aslında var.

⁴⁷ Gadamer, s. 55. vurgu aslında var.

Kişinin tarihsel konumunun bir sonucu da onun içinde bulunduğu gelenekten anlamayı önceleyen önyargılar ya da ön-kavrayışlar devralmasıdır.⁴⁸ Bu ön-kavrayış yapıları kişiyi geleneğin yetkesine bağlar. Gadamer'e göre anlama ancak bir geleneğe katılmak ve geleneğin sağladığı kavrayış repertuarından faydalanmakla olanaklıdır. Kişinin yorumlama etkinliği kendi bireysel kavrayışlarının sınırını bu sayede aşmakla yükümlüdür. Anlamanın tarihselliği, kişiyi geleneğin sunduğu bu önyargı yapılarına bağlayıp tekbenci bir kavrayış olanağını yok eder. Bu bağlamda, hermeneutik düşünüşün önyargısız gerçekleşemeyeceği ifade edilmelidir. Anlamayı olanaklı kılan tarihsel önyargı dizileri her kişinin tarihsel konumuna göre farklılık göstereceğinden, yorum asla kapalı ve belirlenmiş bir etkinlik değildir. Tarihsel soruşturma yapan her kişinin 'bugün'ü birbirinden farklı olup kişinin yorumunu belirleyen ön-kavrayışları çeşitli şekillerde biçimlendirir. Gadamer'in bu tutumu, Palmer'a göre, 'anlam'ın bir nesneye ait değişmez bir mülk olmayıp hep 'bizim için' var olduğu kabulünü beraberinde getirir.⁴⁹

Hermeneutik düşünüş için, yorumlanacak konu ile yorumcu arasındaki zamansal mesafe aşılması gereken bir sorun teşkil etmez. Aksine, tarihsel nesne ya da metnin, yorumcunun ait olduğu 'bugün'ün bağlamına olan mesafesi onun anlaşılabilmesini olanaklı kılan olumlu bir koşuldur. Gadamer, bu mesafenin aslında üretici bir mesafe olduğunu düşünür. Çünkü "bu mesafenin kendisi de sürekli değişme ve genişlemeye maruz kalır."⁵⁰ Bu zamansal mesafeyi kat eden nesne ya da metin çeşitli tarihsel anlama ufuklarını kat eder. Ufuk kavramı, yorumcunun, kendini, ele aldığı konunun bağlamına yerleştirebilmesi ile ortaya çıkan bir anlama olanağıdır. Şimdinin ufku dâhilinde geçmişin ufkunu ele almak mutlaka yorumcunun şimdi sahip olduğu önyargı ve önkabullerin de sınanmasını gerektirecektir. Bir taraftan, geçmişin ufku, anlama etkinliğinde bulunan her yeni kişinin ufkuna oranla konumlanışında daima değişim geçirmektedir. Diğer taraftan, şimdinin ufku da, yorumcu sürekli olarak önkabullerini sınadığı müddetçe oluşum içerisinde bulunur ve hep yeniden kurulur. Gadamer'in deyişiyle, şimdinin ufku geçmişsiz

⁴⁸ Önyargı (İng. *prejudice*) tabiri Gadamer'in ele aldığı bağlam içerisinde pejoratif bir anlamda kullanılmaz. Bu tabir, anlama etkinliğini tarihsel olarak yapılandıran bağlamsal ön kabullere ya da ön anlama biçimlerine karşılık gelir.

⁴⁹ Palmer, s. 240.

⁵⁰ Gadamer, s. 51.

şekillenemez.⁵¹ Bu nedenle, tarihsel anlama çabası, farklı önyargı ya da önkabul dizilerinden ve bu dizilerin doğurduğu sorulardan oluşan farklı tarihsel ufuklar üzerinden işlerlik kazanır. Anlama ve yorumlama, Gadamer'e göre, geçmiş ve şimdinin ufuklarının kaynaşması ile olanak bulmaktadır. Son tahlilde o, tarihsel bilincin somut biçimde etkinlik göstereceği en önemli düzlemin dil düzlemi olduğunun da önemle altını çizmektedir. Yorum ancak anlamamanın dilselliği sayesinde mümkündür; geleneğin kendisini dilde yapılandırması gibi ufukların kaynaşması da dil düzleminde gerçekleşen bir bütünleşme etkinliğidir. Gadamer'in bu aşamada tarihsel düşünmeyi eldeki tarihsel metnin dilsel karakterinden hareketle gerçekleştirdiği söylenebilir. Gadamer'in düşüncesindeki metin kavramı, hem tarihsel süreçte kazandığı anlam ufuklarının katmanlaşması hem de sunduğu özerk dilsel yapı sayesinde yorumcuyu Romantik düşüncenin kusuru olan metni ancak yazarın niyeti ile ilişkisi içerisinde yorumlama yanılgısından kurtarır. Sonuç olarak anlama, Gadamer'in düşüncesinde, diyalektik, tarihsel ve dilsel bir etkinlik türüdür. Hermeneutik ise, bu bağlamda, bir anlama ontolojisi ve fenomenolojisine karşılık gelmektedir.⁵²

Heidegger ve Gadamer'in felsefi başarıları onların insan bilimleri üzerine düşünmelerinden değil bu bilimlerin temelindeki ontolojik zemini sorgulamalarından kaynaklanmaktadır. Onlar esas olarak hermeneutiğin yalnızca bir epistemoloji olarak yapılandırılmasını eleştirip bu epistemolojinin altındaki kökensel ontolojiyi sorunsallaştırmışlardır. Ricoeur, bu bağlamda, bu iki düşünürün, yalnızca Dilthey'in hermeneutik çabasını ileri götürmekle kalmadıklarını ifade eder. Ona göre Dilthey, anlama etkinliğini, bir başkasını anlama meselesi olarak psikolojiden hareket edip yine bir tür 'başkası' olan tarihi anlama sorununa bağlamıştır.⁵³ Heidegger ve Gadamer özelinde ise anlama sorunu, temelde bir başkası ile iletişime geçmek noktasından çok farklı olarak insan varlığının temel tarihsel ve dilsel yapılarıyla el ele yürüyen ontolojik bir sorgulamanın çerçevesine yerleşir. Ricoeur'ün kendi hermeneutik düşüncüsü Heidegger ve Gadamer'den oldukça faydalansa da onlarınki gibi bir anlama ontolojisi temelinde ilerlememektedir. O, ne Heidegger gibi ölüme-doğru-olmanın tarihselliği içindeki insanı ne de Gadamer gibi anlama etkinliğinin

⁵¹ Gadamer, s. 61.

⁵² Palmer, s. 279.

⁵³ Ricoeur, "The Task", s. 55.

gelenekle ilişkisini konu edinmektedir. Ricoeur, tüm bu birikimi, kendi uzun soluklu projesi içerisinde, eyleyen insanın yeterliliği, ya da diğer bir deyişle ‘muktedir insan’ (İng. *capable man*/Fr. *homme capable*) sorununu ele almakta kullanır.⁵⁴ Muktedir insanın hermeneutiği, Ricoeur’ün erken eserlerinden son dönem eserlerine dek izlediği bir temadır. Bu hermeneutik soruşturma “Kim konuşuyor? Kim eylemde bulunuyor? Kim anlatıyor?” sorularına analitik felsefe, eylem felsefesi, hermeneutik ve fenomenoloji disiplinlerini takip ederek cevap arama çabasına denk düşmektedir. Bu soruşturma, insanın konuşma, eylemde bulunma, anlatma ve eylemlerinin sorumluluğunu yüklenme yeterliliklerini konu edindiği kadar onun acizliği ve yanılabilirliğini de ele almayı hedefleyen bir soruşturmadır.⁵⁵ Ricoeur, insanın kendisini kimi yeterliliklerin taşıyıcısı olarak tanıması ve dile getirmesini konu edinir. Buna bağlı olarak, eyleyen ve acı çeken insanın kendini ifade ediş biçimlerini, bu ifadelerin tüm etik içerimlerini de kapsayacak şekilde, dilsel, sembolik ve metinsel boyutlarıyla ele almayı kendi hermeneutik fenomenolojisinin hedefi olarak görür. Bu çerçevede, Ricoeur’ün hermeneutik projesi, ‘kendi’nin (İng. *self*) anlaşılmasını merkeze aldığı ölçüde refleksif bir karakter kazanır.⁵⁶

Ricoeur, her ne kadar Merleau-Ponty, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi varoluşçu çizgide felsefe yapan düşünürlerden etkilenmiş olsa da, elbette ‘kendi’nin üzerine düşünümde bulunmayı öncelikle Husserl’in refleksif yöntemi temelinde ele almış ve geliştirmiştir. O, Husserl’in eidetik analiz yoluyla ilerlettiği ‘öz fenomenolojisi’nden faydalanmış ve insanın algılama, duygulanım ve irade gibi veçhelerini bu yöntemle ele almıştır. İnsanın zihinsel yaşamı üzerine geliştirilen refleksiyon, bilincin geçici ya da olumsal niteliklerine değil de temel bilinç yapılarına odaklandığı oranda, Ricoeur Husserlci ‘transandantal fenomenoloji’den yanadır. Ancak bu noktada, o, hermeneutiği fenomenolojiye aşlamak olarak tabir ettiği yaklaşımla, hermeneutik ve fenomenolojinin karşılıklı etkileşimini ve birbirini varsaymasını konu ediniş bu ikisi arasındaki ilişkiyi bir başka düzeye taşımıştır. Buna göre, fenomenoloji hermeneutiği yazarın zihnine odaklanmaktan uzaklaştırıp

⁵⁴ John Wall, William Schweiker (ve diğerleri), “Introduction: Human Capability and Contemporary Moral Thought”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (Ed. John Wall ve diğerleri), Routledge, New York, 2002, s. 2.

⁵⁵ Olivier Abel ve Jérôme Porée, “Muktedir İnsan”, **Ricoeur Sözlüğü**, çev. Atakan Altınörs, Say Yayınları, 2011, s.109.

⁵⁶ Paul Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, July 8, 1991”, **Paul Ricoeur: His Life and His Work**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 124.

genel çerçevede anlam sorununa yönlendirirken, hermeneutik de fenomenolojiyi Husserl'in idealist epistemolojisinden kurtarma işlevini yerine getirmelidir.⁵⁷ Husserl'in eidetik fenomenolojisi, verilmiş olanın ya da bir başka ifade ile görünüşe sunulanın aslında gizlenmiş olduğundan hareketle onun oluşumundaki kuruluş yapılarını göz önüne sermeye çalışırken esasen bir çeşit hermeneutik işlev gerçekleştirmektedir. Şu durumda, verili olanın gizliliği bir bakıma hermeneutik bir sorunsala işaret ederken; aksi yönde düşünüldüğünde, açılmanması gerekli dilsel gösterge ya da mesajın verili olması da fenomenolojik bir soruna karşılık gelmektedir.⁵⁸ O halde ne hermeneutik ne de fenomenoloji birbirinden ayrılabilir. Ricoeur'ün, hermeneutiği fenomenolojiye aşılması sonucu anlam alanına, insan eylemine, 'kendi' hermeneutiğine nasıl bir yaklaşım geliştirdiğini anlayabilmek için öncelikle onun Husserl fenomenolojisi ile doğrudan yüzleştiği metinlere başvurulmalı daha sonra ise kariyeri boyunca kendi hermeneutik projesini nasıl bir fenomenolojide temellendirmiş olduğunun izi sürülmelidir.

Bir yöntem olarak fenomenolojinin amacı halihazırda karşımızda belirgin ve anlaşılır olarak bulunan ve deneyime konu olan nesneleri açıklamak ve açıklamaktır. Bu nesneler bir yönüyle bize tanıdık gelseler de refleksiyon öncesi deneyime verilmiş oldukları biçimiyle hala muğlâklıklarını korumaktadırlar. Fenomenoloji, deneyimin nesnelerini odağına almakla, önümüzde hazır olan bu nesneleri refleksiyona tabi kılıp onların özünü yeni bir görüş ile kavramayı hedefler. Bu bakımdan, fenomenolojinin konu edindiği fenomenler, özneye verilmiş oluşuyla 'benim için' ya da 'bizim için' sunulmuş nesnelerdir.⁵⁹ Fenomenoloji, felsefi bir sistem inşa etmeyi değil, odaklandığı fenomenlerin özünü elde edebilmek için onları varsayımsız ve önyargısız bir biçimde ele alıp irdelemeyi mesele edinen bir çabadır. O, fenomenler dünyasının özneye sunduğu anlam alanını her türlü kuramsal yaklaşıma konu olmadan önce açıklayabilmek için betimlemekle ilgilenir. Diğer bir deyişle, fenomenoloji, bir argüman dizisini savunmaktan farklı olarak, algı dünyasının özneye vermiş olduğu nesneleri betimleyerek onların özünü ve öznenin zihnindeki kuruluş tarzlarını açıklamaya yönelik betimleyici bir yaklaşımdır. Bu

⁵⁷ W. David Hall, s. 6.

⁵⁸ Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, "Chatenay-Malabry, June 19, 1982", s. 103-104.

⁵⁹ Simon Glendinning, **In the Name of Phenomenology**, (E-kitap), Taylor & Francis, London, 2007, s. 18.

betimleme pratiği, Husserl'in dile getirdiği 'şeylerin kendilerine geri dönüş' maksimi gereğince nesnelerin üzerindeki örtüyü kaldırıp onların kendilerini gösterme tarzlarını açıklamayı amaç edinir. Şeylerin ya da nesnelerin kendisini sezgide özneye sunma tarzlarını açıklamaya yönelik bu yaklaşım, Waldenfels'in dile getirdiği gibi, şeyin kendisini, "sunulmuşluğun bir tarzı" olarak görme gereğini varsayar.⁶⁰ Dolayısıyla, fenomenolojik yöntem, şeylerin herhangi bir kuramsal arkaplana dayanarak değil ancak nesnelerin bizatihi kendilerinin sunduğu bakıştan hareketle anlaşılabilceği görüşüne dayanır. Nesneler, ister fiziksel isterse zihindeki ideal nesneler olarak ele alınsınlar, mutlaka bir 'sunulmuşluk'⁶¹ içerisinde özneye verilir; bir başka ifadeyle, sunulmuş bir içerik taşımayan hiçbir zihinsel edim yoktur.

Şeylerin kendilerine geri dönüş maksimi, nesnelerin bilinç için sunulmuşluk durumunu ifade ettiği oranda her türlü nesnenin aşkınlığını meydana getiren transandantal bilince bir dönüşü de imlemektedir. Bu anlamda, Husserl'in 'öz fenomenolojisi' aynı zamanda transandantal bir bilincin fenomenolojisine de karşılık gelir.⁶² Fenomenolojik yaklaşımın bu her iki veçhesi de Husserl'in 'indirgeme' (*epoché*) ya da paranteze alma olarak ifade ettiği yaklaşım ile olanaklıdır. Buna göre, fenomenolojik indirgeme, uzamsal-zamansal dünyanın tamamen paranteze alınması sayesinde kişinin doğal tavır içerisindeki inanç, kanı ve düşüncelerini askıya almasını ve nesnenin özünü elde edebilmek için dikkatini bilincin kurucu edimlerine yöneltmesini imler. Husserl, *Ideas (Ideen)* adlı eserinin henüz başında, § 3'de, 'varoluş' (İng. *existence*) ve 'öz' (İng. *essence*) arasındaki karşıtlıktan bahsederek olgusal gerçeklik ile nesnenin saf ya da sezgisel özü (*Eidos*) arasındaki ayrıma dikkat çeker.⁶³ Öz, farklı deneyim bağlamlarının ve zamansal değişimin ardında nesnede değişimsiz olarak kalan şeyi ifade eder. *Eidetik* indirgeme, kendisini sunulmuşluk içerisinde gösteren şeyin kendisini gösterme tarzına geri dönüş için, dikkati, nesneyi

⁶⁰ Bernhard Waldenfels, **Fenomenolojiye Giriş**, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2008, (Giriş), s. 21.

⁶¹ "Verilmişlik" ya da "verilmiş olma" anlamındaki Almanca "Gegebenheit" terimine denk bir anlam içerecek biçimde kullanılan "sunulmuşluk" ya da "sunum" (İng. *presentation*) tabiri, fenomenlerin 'bir bilince' ya da 'bir bilinç için' sunulmuş oldukları gerçeğini dile getirir. Açıklama için bkz: Waldenfels, Giriş, dipnot, s. 16.

⁶² Waldenfels, Giriş, s. 35.

⁶³ Edmund Husserl, **Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology**, (Ed. J. H. Muirhead), çev. W. R. Boyce Gibson, George Allen & Unwin Ltd., London, 1931, (Ideas), s.56.

sarmalayan tikeller çokluğundan nesnenin *a priori* özüne yöneltmektir.⁶⁴ Transandantal indirgeme ise, refleksiyonda bulunan öznenin, dikkatini, deneyimin nesnesinden nesneyi sunan deneyime yöneltmesidir.⁶⁵ Transandantal indirgeme ile gündelik bilinç içerisinde bize verilmiş olan deneyim dünyasının, bize verilmiş olduğu haliyle, kazandığı anlam katmanlarının oluşumu ya da kuruluşu (İng. *constitution*) irdelenir. Şu halde, indirgeme sonucunda ulaşılan transandantal *ego* ('Ben'), tüm dış deneyimin ve dünyaya yönelimin içeriğinin bu 'Ben'den kaynaklı olmasına işaret eder. İndirgemenin yarattığı bu durum, yalın anlamda dış dünya gerçekliğine karşıt ayrı bir bölge olarak içsel bir dünyanın açığa çıkarılmasını değil, gerek içsel gerek dışsal her türlü deneyim nesnesinin ve bu nesnelerin anlamının 'transandantal *ego*'nun edimleri içerisinde kurulduğu gerçeğinin altını çizer.⁶⁶ İndirgemenin sonra geride kalan şey, zihnin düşünme, inanma, düş kurma, isteme gibi saf edimleri ya da deneyimlerinin kesintisiz bir akışıdır. Bu saf akışın, öznenin zihnine apaçık olarak verili olduğu ve dolayimsız olarak kavranabileceği kabulü Husserl fenomenolojisinin 'transandantal *ego*'yu fiziksel gerçekliğin ve anlamın kuruluş alanı olarak soruşturmanın merkezine almasına olanak sağlar.

İndirgemenin sonra, transandantal *ego*, fenomenlere doğru bir yönelme halinde görünür. Bilinci, kendinde bir bilinç olarak değil, ancak 'bir şeyin bilinci' olarak gören Husserl, zihinsel edimlerin bu yönelmişlik halini 'yönelimsellik' (İng. *intentionality*) terimiyle karşılar.⁶⁷ Yönelimsellik kısaca bir edimin bir nesneye yönelik olmasıdır. Örnekleme gerekirse, görsel algılama edimi fiziksel bir nesneye, hatırlama edimi yitip gitmiş bir şeye, yargılama edimi ise bir olaylar bütününe yönelir. Ancak yönelimsel bir edimin nesnesi fiziksel nesnenin kendisinden ziyade artık zihne içkin bir nesneyi ifade eder hale gelir. Hatırlanan şey, hatırlanan fiziksel objeye değil, objenin hatırlandığı haliyle zihne sunulmuş biçimine denk düşer. Ya da işitilen bir ses olarak yönelinen nesne, artık sesi oluşturan fiziksel dalgaların kendisini değil, sesin algıdaki izini imler. Şu halde, her fenomen, bir bilinç için 'yönelimsel edim' ya da 'etkinlik' içerisinde anlam kazanacağından Husserl'e göre

⁶⁴ John J. Drummond, "Eidetic Reduction", **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**, Scarecrow Press, Lanham, 2008, s. 64.

⁶⁵ Drummond, "Transcendental Reduction", s. 207.

⁶⁶ Glendinning, s. 53.

⁶⁷ Husserl, *Ideas*, s. 255.

bizatihi anlam diye bir şeyden bahsedilemez.⁶⁸ Yönelimsel edim (İng. *intentional act*) bilinçte anlam oluşumunun kaynağıdır. Tüm yönelimsel edimler sonucu bir anlam⁶⁹ açığa çıkar. Bu yönelme edimi sonucunda bilincin kendi dışına çıkarak anlama ulaştığından bahsedilebilir. Waldenfels’in deyimiyle, bir şeyi yaşantılayan ya da deneyimleyen kişi, “kendi kendisi içinde bir başkasındadır” ve kendini dışına çıkarak kendini aşar.⁷⁰

Husserl, ortaya çıkan anlamı ele almak için yönelme edimini *noesis* ve *noema* terimleri çerçevesinde iki kutup açısından ele alır. Buna göre, deneyimin yönelimselliği, bir *noesis-noema* bağlılığından oluşmaktadır. *Noesis*, deneyime konu olan nesnenin yönelimsel edim içerisinde kavranışını ifade eder. Bu anlamda, yönelimselliğin öznel kutbuna denk düştüğü söylenebilir. *Noesis*, yönelimsel deneyimin gerçek (İng. *real*/Alm. *reell*) içeriğine karşılık gelirken *noema* ise deneyimin yönelimsel içeriğine, yönelindiği haliyle nesneye (*object as intended*) denk düşer.⁷¹ Yönelinen nesne olarak *noemanın* içeriği bu anlamda gerçeğin karşısı olarak ‘ideal’ (İng. *ir-reall/ideal*)dir. Bir başka ifadeyle, *noema*, *noematik* anlam (İng. *noematic sense*) yerine kullanılmaktadır denebilir. Şu halde, algılamamanın *noeması* algılandığı haliyle nesnedir ve nesnenin belirli bir tarzdaki sunumunu içerir.⁷² Yönelindiği haliyle nesne, sunuluş ya da görünüş biçimlerinin çokluğu içinde kendini veren özdeş bir nesnedir. *Noema* olarak yönelimsel nesne (İng. *intentional object*) bilince içkin bir nesnelliği ifade eder. Dolayısıyla, deneyim içerisinde zihne verilmiş olarak bulunan yönelim nesnesi, zihinsel edimler yoluyla oluşturulmuş sentetik bir bütündür. Anlam da, aynı doğrultuda, kurulmuş bir şey olup yönelimsel edimin nesnel kutbuna işaret eder. Husserl’in fenomenolojisi gerçek zamansal ve uzamsal dünyadaki nesnelerin transandantal *egonun* indirgenmiş alanında yeniden kuruluşunu elde etmeyi hedefler. Transandantal fenomenoloji, evrensel bir bilim hüviyetinde,

⁶⁸ Abel ve Porée, “Fenomenoloji”, s. 71.

⁶⁹ Husserl, *Ideas* adlı eserinde, yönelimsel edim sonucu açığa çıkan anlamı ‘sense’ (Alm. *Sinn*) terimi ile karşılamıştır. Bu terim, Husserl’in, dilsel ifadelerin anlamını karşılayan ‘meaning’ (Alm. *Bedeutung*) ile oluşturduğu zıtlık açısından ele alınmalıdır. Ayrıntı için bkz: Husserl, *Ideas*, s. 262. Ayrıca bkz: Drummond, “Meaning”, s. 131.

⁷⁰ Waldenfels, Giriş, s. 17.

⁷¹ Terimlerin daha detaylı bir karşılaştırması için Drummond’un sözlük çalışmasının “Noema”, “Noematic Sense” ve “Noesis” maddelerine bakılabilir: Drummond, ss. 144-146.

⁷² *Ideas* § 89 ve 90’da, Husserl *noesis-noema* bağlılığını ve *noematik* anlamı açıklamak için bir ağacın algılanması örneğinden hareket eder. Doğadaki fiziksel nesne olarak ağacın kendisi, ağacın algılanmış halinden farklı olabilir. Ağacın algılanmış hali (*the perceived tree as such*) ağacın özüyle ilintili olup daima kalıcıdır ve bu algılamamanın anlamıdır. Ayrıntı için bkz: Husserl, *Ideas*, ss. 260-263.

tüm nesnelerin nesnelliğinin mutlak öznelilik dairesi içerisinde yeniden yapılandırılması ile ilgilenir. Bu yüzden onun çıkış noktası, “sunulmuşluğun alanında başlayan *yönelimsel analiz*dir;” ve “sunulmuş anlamın analizi, mekânsal, zamansal ve tematik *anlam ufuklarının* tahlilini kapsar.”⁷³ Yönelimsel analiz çerçevesinde zaman ve uzamın dünyası bilinç-için bir varlık haline gelmiştir.

Husserl, transandantal indirgeme sonrasında, deneyime önceden verili anlamlar alanını soruşturma ihtiyacını “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe” başlıklı metninde dile getirmiştir. Husserl bu metinde anlamlar alanı olarak ‘yaşam[a] dünyası’ (Alm. *Lebenswelt*/İng. *life-world*) terimini geliştirir. Yaşama dünyası, içinde insanın doğadaki şeylere yöneldiği ve eylemlerinin sorumluluğunu aldığı yaşama ve etkinlik alanıdır.⁷⁴ Yaşama dünyası insanî ilgilerin, amaçların, değer biçmelerin ve kısaca yaşayan öznenin pratiklerinin dünyasıdır. Bu terimin iki yönlü bir anlamı olduğundan bahsedilebilir. Yaşama dünyası, öncelikle, tinsel varlık olarak insanın yerleştiği fiziksel çevreyi imler. Bu anlamıyla o tinin bağlı olduğu maddî nedensellikler alanına işaret eder. Yaşama dünyası terimi, bu yanıyla, aynı metinde yer alan ‘çevre dünyası’⁷⁵ (Alm. *Umwelt*) tabirine yakın bir anlama sahiptir. Ancak, yaşama dünyasının baskın anlamı doğal nedensellik alanının gerçekliğini göz ardı etmeden onu öznel anlamlar alanı olarak düşünebilmekte yatar. Bu yönüyle, yaşama dünyası, doğa bilimlerinin salt maddî ve nesnel doğasının karşıtını temsil eder. Husserl, çevre dünyasının bilimsel nesnelleştirmelerin altında örtülü kalması ve yaşamın da aynı görüş tarafından biyolojik canlılıkla eş tutulmasına karşı çıkarak yaşama dünyasını öznenin anlam ürettiği ve verili anlamlar ile karşılaştığı bir alan olarak tasarlar. Tin, kendi bağımsızlığı ve yeterliliği içerisinde kendisinin bilgisine ancak yaşama dünyasında erişebilir. Husserl, nesnel bir tinbiliminin, doğabilimsel yöntemlerle değil, ancak nesnelciliğin safdilliliğinden uzak duran bir yaklaşımla kurulabileceğini ileri sürer. Husserl’e göre tin doğanın içinde yer almaz; aksine doğanın kendisi, *epoché* sonrası kurucu transandantal *egoya* bağlı olarak, tinin içine girer. Bu durumda, tinselleşen yapısıyla doğa tarihselliğin içinde yer alır. Husserl’in iddiasına göre, transandantal fenomenoloji, yaşama dünyasının soruşturulması

⁷³ Waldenfels, Giriş, 37. Vurgu aslında var.

⁷⁴ Edmund Husserl, “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer, **Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü**, (Der. Önay Sözer ve Ali Vahit Turan), Dost Kitabevi, Ankara, 2007, (“Kriz”), s. 341.

⁷⁵ Aynı terim Husserl’in *Ideas II* adlı eserinde de geçmektedir.

aracılığıyla, tını bilimin alanı haline getirmiştir.⁷⁶ Sonuç olarak, transandantal indirgeme yaşama dünyasına götürülmüş olur. Yaşama dünyasının, verili ve aktarılan anlamlar alanı olarak tasarımı, deneyimin tarihsel ve dilsel koşullar ağı ile çevrelenmiş olmasını belirginleştiren bir keşiftir. Yaşama dünyası, bir kültürün, dünyanın anlaşılması adına sunduğu alışılmalı düşünme biçimlerinin hazinesi olduğu kadar yeni etkinlik ve anlayışları da olanaklı kılan bir altyapı olarak hizmet verir. Bu ikili işlevi içerisinde yaşama dünyası, eylem ve anlamının hem edilgin hem de etkin boyutları ile ilişki içerisinde.⁷⁷

Ricoeur, transandantal fenomenolojinin en büyük kazanımının indirgemeyi takip eden bir özne kuramı ve bir anlam kuramı olduğunu düşünür. Öznenin kendisine ve anlam dünyasına yönelmesini sağlayan fenomenolojik indirgeme Ricoeur için Husserl'in en önemli keşfidir. Stephen Clark'ın ifadesiyle, Ricoeur, en çok Husserl'in bilinç edimlerinde gördüğü temel yönelimsellik niteliğinden ve bu yönelme halinin *noetik* ve *noematik* kutuplar dâhilinde analize konu olabilmesinden etkilenmiş ve bu bulguları kendi düşüncesine mal etmiştir.⁷⁸ Ricoeur, bu sayede, bilincin kendi anlamına kendisi dışında ulaşabileceği olgusunu temalaştırabilmiştir. Husserl, özneyi, bilme ediminin dış dünyaya yönelen bir kutbu olarak tasarlarken öznenin yöneldiği alanı doğa olarak değil bir anlamlar alanı olarak belirlemiştir. Ricoeur, Husserl'in bu yaklaşımı sonucu, fenomenolojinin “kendisine rağmen, kendi anlamlar sisteminde kilitli bir idealist özne yerine, niyetlerinin ufku olarak her zaman bir dünyaya, dünyasına sahip canlı bir varlığı” keşfedebildiğini ileri sürmektedir.⁷⁹ Bu keşif sayesinde öznenin subjektif alanını önceleyen bir anlamlar alanı ya da dünya ufkunun var olduğu kabul edilir. Ricoeur, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da radikal bir öznelcilik yönünde adım atmasını eleştirmekle birlikte, onun indirgemeyi temel felsefi edim olarak görmesini ve indirgemeyle birlikte her varlığın bilinç için bir anlam olarak ortaya çıkışını onaylar. İndirgeme aracılığıyla her fenomen artık açıklanacak bir anlam ve görünüş olarak tanımlanabilir. “Özne Sorunu: Semiyolojinin Meydan Okuması” adlı makalesinde, Ricoeur, fenomenolojinin özetle şu üç tezi birleştirdiğini belirtir: “1) Anlam fenomenolojik

⁷⁶ Husserl, “Kriz”, s. 346.

⁷⁷ Drummond, “Life-world”, s. 122.

⁷⁸ S. H. Clark, **Paul Ricoeur**, Routledge, London, 1990, s. 19.

⁷⁹ Ricoeur, “Varoluş”, s. 10.

tasvirin en kuşatıcı kategorisidir; 2) özne anlamın taşıyıcısıdır; 3) indirgeme bir anlam varlığının doğuşuna imkân veren felsefi aktır.”⁸⁰ Fenomenolojik indirgeme, algılayan özne kadar eyleyen ve konuşan somut özneyi de tematize etmenin ve onun anlam ve dil alanına açılışını ele almanın ilk adımıdır. Ricoeur, indirgeme ile açılan bu perspektif dâhilinde, dili diğerleri arasında herhangi bir etkinlik olarak görmek bir yana, fenomenolojinin genelleştirilmiş bir dil kuramı olarak görülmesi gerektiğini vurgular.⁸¹ Bu doğrultuda, Ricoeur, fenomenolojinin anlam alanını irdeleyebilmesi için semiyolojik disiplinler ile temasa geçmesini önererek fenomenolojinin kendisini semiyolojik meydan okumaya açması gerektiğinin altını çizer.

İndirgeme ile birlikte varlığa ilişkin her tür soru aslında varlığın anlamının sorgulandığı bir soruya dönüşmektedir. Fenomenoloji sayesinde, her varlık betimlemenin nesnesi olurken açıklanacak bir anlama sahip olarak ele alınır. Tüm betimleme alanı aynı zamanda bir anlam alanıdır. Ricoeur, Fransa’daki fenomenolojik çalışmaların dil sorununa yönelişini irdelediği bir çalışmada, fenomenolojik betimlemenin dil meselesinden bağımsız tutulamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, 1960’lı yılların varoluşsal fenomenolojisi dil sorununu görmezden gelmiş ve fenomenolojik betimlemeyi dilsel temelinden ayıran ontolojik bir yaklaşımla yetinmiştir.⁸² Oysaki dil, fenomenolojik soruşturmanın merkezinde yer almalıdır. Dünyadaki bir şeyler hakkında bir şeyler dile getirme etkinliği olarak dil kendi sistemsel bütünlüğünün dışına çıkarak, tıpkı yönelimsel edimdeki bilinç gibi, göstermek istediği şeye yönelir. Diğer bir deyişle, dil, göstermek istediği nesneye referans verme işlemi esnasındaki yönelimsellik içinde kendinden taşarak işaret ettiği şeye doğru ilerler. Ricoeur’e göre, semiyoloji ile olan münasebeti sayesinde, fenomenoloji: 1) gösterge ya da referansın aşkını, 2) konuşan özneyle olan kendi ilişkisini ve 3) insanın ‘anlama-yönelik-varlık’ (İng. *being-for-sense*) olarak değer kazandığı sembolik işlevin kökenini yeniden keşfedip ele geçirmelidir.⁸³ Ricoeur, bu tespitten hareketle, indirgeme edimini sembolik işlev olarak gösterge ve

⁸⁰ Paul Ricoeur, “Özne Sorunu: Semiyolojinin Meydan Okuması”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, (“Semiyoloji”), s. 278.

⁸¹ Ricoeur, “Semiyoloji”, s. 279.

⁸² Paul Ricoeur, “New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language”, **Social Research**, Vol. 34, No. 1, 1967, <http://www.jstor.org/stable/40969862>, (15.01.2013), (“New Developments”), ss. 9-10.

⁸³ Ricoeur, “New Developments”, s. 19.

gösteren ilişkilerinin uzun ve dolaylı yolunda kavramak istemektedir. Dolayısıyla o, fenomenolojik indirgemeyi karmaşık göstergeler ağını izleyerek sembolik işlevin zorunlu koşulları arasında arama yolunu tercih etmektedir.⁸⁴ Bu adımla Ricoeur, Husserl fenomenolojisini hermeneutik ön kabuller çerçevesinde değerlendirmenin ufkunu daha da belirginleştirir.

Ricoeur, fenomenoloji ve hermeneutiğin ön kabulleri arasındaki ilişkiyi ele aldığı daha ileri tarihli bir çalışmasında, hermeneutiğin fenomenolojinin tamamını değil, ancak onun bir türü olan Husserl'in aşırı idealist yorumunu alaşağı ettiğini söyler.⁸⁵ Ancak yine de Husserl'in epistemolojisinin her daim göz önünde tutulmasını salık vererek hermeneutik ve fenomenolojinin birbirlerini karşılıklı olarak varsaydıklarını ifade eder. Ricoeur, bu çalışmada, Husserl'in tezlerine getirdiği eleştiriyi beş madde altında toplar: fenomenolojinin bilimsel söylemi önceleyen ve kendi kendini ortaya koyan kökenselliği; sezginin önceliği; her türlü aşkınlığın şüpheli kabul edilip kuşkuya yer vermeyen tek alanın öznel içkinlik alanı olması; refleksiyonun kendi kendine şeffaf ve bilinir olması; ve bu sayede öznenin refleksiyon sürecinin etik içerimleri karşısında dolaysızca sorumlu tutulması.

Husserl fenomenolojisinin bu beş temel tezi karşısında, Ricoeur, hermeneutiğin kabullerini ileri sürerek ikisi arasında bir diyalektiğe yer vermek ister. Ricoeur, öznenin Husserl fenomenolojisinde kendini kökensel olarak ortaya koyması ve bu doğrultudaki özne-nesne ayrımının karşısına hermeneutiğin özne ve nesneyi birleştiren 'içerme' (İng. *inclusion*) tezini koyar. Bu içerme ilişkisi dâhilinde sorgulayan özne sorguladığı nesne ile aynı alana ait olduğundan dolayı, hermeneutik için, nihai temel transandantal öznenin kurucu edimi değil düşüncenin dışsallaşıp nesnelleştiği alandır.⁸⁶ İkinci tezde öne sürülen anlama için sezginin önceliği nosyonunun karşısına, Ricoeur, her türden kavrayış için yorumun dolayımından geçme gerekliliği düşüncesini koyar. O, iki öznenin yüz yüze gelmesi biçiminde şematize edilebilecek klasik öznelarası anlaşma teması yerine öznelarası ilişkinin tarih, kurumlar, toplumsal roller ve benzeri dolayımlardan geçen uzun biçimini yerleştirir. Anlama ve açıklama ediminin diyalog modelinin sınırlarını aştığı noktada

⁸⁴ Ricoeur, "Semioloji", s. 291.

⁸⁵ Paul Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics", *Noûs*, Vol. 9, No. 1, 1975, <http://www.jstor.org/stable/2214343>, (15.01.2013), s. 85.

⁸⁶ Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics", ss. 88-89.

Ricoeur kavramayı tarihsel olarak ‘metin’ nosyonu dolayımında gerçekleşen bir edim biçiminde tasarlar. Yalnızca özneye içkin olanın kuşkudan muaf olduğu biçimindeki üçüncü teze karşı ise öznenin kendi kendisine apaçık olmadığı karşılığını verir. Öznenin kendi kendisi ile giriştiği bir içsel iletişim biçiminde şematize edilebilecek olan kendini bilme etkinliğinin, ideoloji eleştirisi ve psikanalizin verileriyle değerlendirildiğinde, Husserl’in ileri sürdüğü kadar şeffaf ve açık olmadığı görülür. Ricoeur, kişinin kendini kavrayışının da kültür, semboller ve metinler gibi formlar aracılığıyla dolayım kazandığını belirterek bir tür iletişim hermeneutiğinin sekteye uğramış olan ‘kendi’nin bilgisini rehabilite edebileceğinden bahseder.⁸⁷ Refleksiyonun kendine şeffaf olması biçimindeki dördüncü teze karşı cevabını da yine metin ve metinsellik nosyonundan türetir. Bir metnin yazarın niyetinden bağımsız ve özerk bir bütünlük teşkil etmesi örneğinde olduğu gibi, asıl irdelenmesi gereken konu metnin altında yatan öznel niyetin açığa çıkarılması değil, özerk bir yapı olarak metnin ortaya koyduğu dünyanın ve anlamın ele alınmasıdır. Şu halde, hermeneutik proje metnin anlamını yazarın niyeti ve psikolojisinden ayırmakla öznenin ‘anlam’a önceliğini temelden sarsmış olur. Bu doğrultuda, öznenin kendine apaçıklığından türeyen dolaysız sorumluluk düşüncesi de yine ‘metin’ kavramının ışığında aşılmış olur. Şöyle ki, metin kuramı içerisinde özne, anlam üretiminin bir başlangıcı ya da çıkış noktası olarak görülmekten ziyade metnin tamamladığı bir bütünlük olarak ele alınır. Diğer bir deyişle, hermeneutik kavrayış, özneyi, metnin anlamını taşıyan yegâne varlık olarak görmenin aksine onu metnin anlamını ‘temellük’ etmek (İng. *appropriation*/Alm. *Zueignung*) suretiyle kendini bilen ve metne yönelttiği yanıtlarla kendini kavrayan bir varlık olarak tasarlar. Ricoeur’ün deyişiyle, öznenin metin dolayımıyla elde edilebilmesi için öncelikle kendi radikal kökeninden uzaklaşması gerekir.⁸⁸ Burada Ricoeur, Gadamer’in dile getirmiş olduğu, bir metnin yazarına, özgün tarihsel konumuna ve ilk muhataplarına karşı ‘mesafe’ kazanması kavramını temele alarak öznenin kendi üzerine refleksiyonunun ima ettiği aracısızlığı sorunsallaştırmış olur.

Fenomenolojinin önemli tezlerine geliştirdiği yanıtların ışığında Ricoeur, bir ‘hermeneutik fenomenoloji’ temellendirmek için hermeneutiğin fenomenolojik önvarsayımlarını saptama ve ikisi arasındaki diyalektiği somutlaştırma yolunu izler.

⁸⁷ Ricoeur, “Phenomenology and Hermeneutics”, s. 91.

⁸⁸ Ricoeur, “Phenomenology and Hermeneutics”, s. 95.

Yorumlama sanatı olarak hermeneutiğin ilk fenomenolojik kabulü, varlığın her türlü sorgulanmasının varlığın anlamının sorgulanması ile aynı anlama geldiğidir. Hermeneutik ise ancak ve ancak tüm yaşantı ve deneyimlerin dilsel koşuluna (Alm. *Sprachlichkeit*) yönelerek bir anlam kuramı ve yorum felsefesi haline gelebilir. Bu bakımdan, yönelimsellik kavramı doğrultusunda, mantıksal ifadelerin anlamı evrensel bir anlam düşüncesine tabi kılınmalıdır. Ricoeur, bu sayede, fenomenolojiyi anlamın öz-bilince ya da ‘kendini bilme’ye üstünlüğü doğrultusunda geliştirmek gereğini vurgular.⁸⁹ Hermeneutik ile fenomenoloji arasındaki bir diğer ilişki tarzı da ‘uzaklaşma’ ya da ‘mesafe alma’ (İng. *distantiation*) üzerinden kurulmaktadır. Özetle, bilincin ‘anlam’a yönelmesinin temel koşulu olarak indirgeme, her anlama edimi içerisinde, yaşanan deneyimin kalbine bir ‘mesafe’ yerleştirir. Öznenin kendi canlı deneyimini yorumlamak amacıyla yaşantılanan ‘an’ı sekteye uğratması, Ricoeur’e göre, fenomenolojik indirgemenin hermeneutik ‘mesafe’ temasıyla iç içe geçtiği noktadır.

Ricoeur, hermeneutiğin bir başka fenomenolojik önvarsayımını tüm dil sisteminin deneyim yapılarının alanına geri götürülmesinde bulur. Tüm mantıksal ifade, gösterme ve anlamlandırma (İng. *signification*) işleminin yönelimsellik kuramı çerçevesine yerleştirilmesi, Ricoeur için, hermeneutiğin en önemli fenomenolojik önvarsayımını teşkil etmektedir. O, Husserl’in *Ideas* adlı eserinde gözlemlediği üzere, *noematik* anlam analizi içerisinde *noeman*ın her türlü dilsel yapı ve tasarımı önceliyor olmasının altını çizer. Bu durumun hermeneutik düşüncedeki dengi ise, Ricoeur’e göre, dilsel deneyimin estetik ve tarihsel deneyime ikincil olup onu takip etmesi biçiminde görünür. Bu anlamda hermeneutik proje, Husserl’in algı deneyimi düzeyinde ileri sürdüğü şeyin bir benzerini, insan bilimleri alanında gerçekleştirmiş olur.⁹⁰

Aynı çalışma içerisinde Ricoeur’ün önemle durduğu son bir nokta da Husserl’in algı fenomenolojisini tarihsel deneyimin bir hermeneutiği yönünde ilerletiyor olmasıdır. Husserl, ‘yaşama dünyası’ kavramı aracılığıyla, Galileo ve Newton’un matematikselleştirilmiş doğa dünyasından bir anlamlar yığını olarak dünya tasarımına geçmiştir. Deneyimin alanı olarak yaşama dünyası betimlenemez nitelikteki yaşantıların dolaysız bir alanı değildir. Aksine o, yaşantılar sonucu ortaya

⁸⁹ Ricoeur, “Phenomenology and Hermeneutics”, s. 97.

⁹⁰ Ricoeur, “Phenomenology and Hermeneutics”, s. 99.

çıkan anlam fazlalığının alanı olarak açımlayıcı bir tavrı gerekli kılmaktadır. Ricoeur, aynı zamanda, fenomenolojinin bir diğer hermeneutik önvarsayımını, Husserl'in yorumlama edimini fenomenolojinin yöntemi olarak benimsemesinde görür. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar* § 41'de fenomenolojiyi varlık alanının anlamına yönelik bir 'açıklama' (Alm. *Auslegung*) çabası olarak ifade etmesi Ricoeur'ün bu tespitinin dayanağıdır.⁹¹ Husserl, reel ya da ideal her varlığın anlaşılabilirliğini onların yönelimsel edim sonucunda transandantal *egonun* bir ürünü olarak kurulmasında görmüştür. Varlığın tüm yanlış yorumları da varlığın anlamını belirleyen anlam ve deneyim ufukları karşısındaki safdil bir gafletten kaynaklanmaktadır. Bu paralelde Husserl, fenomenolojiyi, bilme edimindeki örtük yönelimselliğin açığa çıkarılması ve transandantal *egonun* kendini açıklaması ile özdeşleştirerek fenomenolojinin yöntemini hermeneutiğin zemini üzerinde tanımlamış olur.⁹²

Şimdiye dek serimlenen çizgi üzerinde Ricoeur'ün Husserl fenomenolojisi ile Gadamer'in hermeneutik düşüncesini, birini diğeri uğruna feda etmeden, senteze ulaştırmaya çabaladığı görülmektedir. John Wall'ın ifadesiyle, Ricoeur 'ben' üzerine refleksiyonda bulunmayı hermeneutik düşüncenin tarihsel karakterinden ayırmamaktadır.⁹³ Gadamer'in gelenek kavramını bilincin tarihselliği temelinde anlamlandırması Ricoeur'ün hermeneutik bir fenomenoloji geliştirmesi yönünde önemli bir basamak teşkil etmiştir. Geleneğin bilinmesi, yalnızca tarihsel metinlerin bilgisine erişmenin ötesinde, bu metinlerle ilişkiye giren 'kendi'inin metnin anlamını temellük ederek yeni bir bilinç durumuna girmesi ve kendine yeni bir kimlik edinmesi ile mümkün olur. Ricoeur, anlamın yönelimsel olarak kurulmasından hareketle, geleneği taşıyan metinlerin de fenomenolojik soruşturmanın birer nesnesi olarak değerlendirilmesi gerektiği kanısındadır. Fenomenolojinin yönelimsellik kavramında görüldüğü gibi, tarihsel metinler de 'kendi'yi kendi dışına çıkmaya çağırır ve onu anlam dünyasına doğru çeker. Wall, bu hermeneutik fenomenoloji içerisinde öz-bilincin hazır olarak devralınan bir bütünlük değil tamamlanması

⁹¹ Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics", s. 100.

⁹² Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, (E-kitap), çev. Dorion Cairns, Springer-Science+Business Media, B. V., Dordrecht, 1960, (Cartesian Meditations), s. 85.

⁹³ John Wall, *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility*, Oxford University Press, Oxford, 2005, s. 38.

gereken bir görev ya da proje olarak öne çıktığını belirtir. Bir başka ifadeyle, hermeneutik düşünce tarihin yalnızca kavranıp zihinde yeniden kurulması ile değil tarihsel anlamın tekil olarak bir özne için var olması hali ile de ilgilenir.⁹⁴ Kısacası hermeneutik bir açılım yakalayan fenomenoloji için bilincin yalnızca algı deneyimi ile sınırlanması artık mümkün değildir. Gelenekler ve tarihsellik de öznenin yönelimsel olarak anlam oluşturmalarının unsurları olarak fenomenolojik soruşturmanın kapsamına dâhil olur. Ricoeur hermeneutik bir fenomenoloji sentezi ile şu sorunun cevabını aramıştır: “[T]efsir üzerine, tarihin yöntemi üzerine, dinin fenomenolojisi üzerine refleksiyondan doğan yorum epistemolojisinin, ona bir anlama ontolojisiyle hayat verildiğinde, ilişkisi kurulduğunda ve tabiri caizse nefes alması sağlandığında başına gelen şey nedir?”⁹⁵ Bu sorunun yanıtını aradığı süre boyunca Ricoeur’ün temel vizyonu Gadamerci gelenek anlayışının sunduğu geçmişin edilgin bir tarzda alınması (İng. *reception*) ile Husserlci çizgide anlamın etkin olarak zihinde kuruluşu temalarını bir senteze ulaştırmak olmuştur. Bu diyalektiğin odağındaki kavram olan ‘kendi’ de hem geçmişin çağrısına kulak veren hem de hazır bulduğu gelenek içindeki anlamlar bütününe temellük edip yeni anlayış olanakları, yeni bir dünya ve nihayetinde yeni bir ‘kendi’ tasarımı oluşturabilen bir faile işaret eder.

Ricoeur, yukarıda değinildiği gibi, Husserl’in tematize ettiği öznel deneyimin kökensel, kendi kendine yeterli ve dolaysız yapısını eleştirmiştir. Eftichis Pirovolakis, Derridacı bir yaklaşımla, bilincin deneyimde kendi kendine açık olarak verilmiş olduğunu ileri süren Husserl’in bilinci bir çeşit mevcudiyet (İng. *presence*) metafiziği ya da töz (*ousia*) üzerinde temellendirdiğini ifade eder.⁹⁶ Bu durumda, Husserlci bilinç kendine-özdeş (İng. *self-identical*) bir mevcudiyet içerisinde öznenin tözünü oluşturmaktadır. Oysaki dil, kültür ve tarihe ait göstergelerin dolayımıyla kendine bakan ve kendini oluşturan bir bilinç için bu tarzda bir özdeşlik ve mevcudiyetten bahsetmek olanaksızdır. Ricoeur, öznenin içsel alanının kendine apaçıklığını yadsıyıp öznenin yönelimselliğini dilsel bir zemin üzerinde incelemeye yönelirken bu mevcudiyet metafiziğinden uzaklaşır görünmekte ve anlamın

⁹⁴ Wall, s. 40.

⁹⁵ Ricoeur, “Varoluş”, s. 7.

⁹⁶ Eftichis Pirovolakis, **Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics**, State University of New York Press, Albany, 2010, s. 23.

kaynağını içkinlikten çok aşkınlıkta aramaktadır. Şu halde Ricoeur, bilincin fenomenolojideki önceliği ve yetkesine karşı çıkmış ve bütünleşik bilincin tam kalbinde yer alan mevcudiyetsizlik (İng. *non-presence*) ve aşkınlığı irdeleyerek Husserl'i aşmaya çabalamıştır.⁹⁷ Bu keşfin ışığında özne artık kendisinin hâkimi değil, dilsel göstergeler ağı içerisinde biçimlenmiş bir ürün olarak görülecektir. Clark'ın da belirttiği gibi, Ricoeur anlam soruşturması boyunca her ne kadar Husserlci transandantal *egonun* bir türevi ve onun yönelimselliği ilkelerinden hareket ediyorsa da her daim yerinden edilmiş ve merkezsizleşmiş (İng. *decentred*) bir özne ile yüzleştiğini kabul etmektedir.⁹⁸

Ricoeur'ün hermeneutik fenomenoloji izleği onun erken dönem eserlerine dek geri götürülebilir. Ricoeur'ün bu dönemdeki yapıtlarında istencin zihin karşısında önceliği öne çıkar. İnsanın bir fail olarak yeterliliklerini konu edindiği erken dönem çalışmalarında o insan istencini temel antropolojik kategori olarak benimsemiştir.⁹⁹ Onun insan istencinin istemli ve istemsiz yönlerinin ilişkisini incelediği *Freedom and Nature* (1950) adlı eseri bir istenç fenomenolojisi olarak tasarlanmıştır. İstenç fenomenini isteme ediminin zihinsel ve duygusal boyutlarıyla fenomenolojik bir soruşturma içerisinde ele alan Ricoeur, bu eserinde, istenci hem kişiyi özgürlüğe götüren hem de nedenselliğe tabi olan yanıyla ele almıştır.¹⁰⁰ Ricoeur istencin betimlenişine saf fenomenolojinin göz ardı ettiği duygusal ve öznel boyutu da dâhil ederek psikolojinin nesnelleştirici tavrından faydalanmış ve böylece fenomenolojik tutumu kendince ileriye taşımıştır. O, kendi ifadesiyle, bu eserinde bilincin temel yapılarını betimlemeyi bırakmadan istencin bir fenomenolojisini gerçekleştirmenin olanağını denemiştir.¹⁰¹

Onun *Fallible Man* ve *The Symbolism of Evil* adlı iki kitaptan oluşan *Finitude and Guilt* (1960) adlı eseri de istenç fenomenolojisinin geliştirilmesine yönelik bir çabadır. Bunların ilkinde, insanın istenç özgürlüğü ile istenci kısıtlayan tarihsel ve empirik koşullar arasındaki boşlukta bocalayıp kötülüğe ve ahlaki yanılgıya eğilim göstermesini konu edinir. Diğer bir deyişle, Ricoeur 'yanılabilen insan'ın (Fr. *homme*

⁹⁷ Pirovolakis, s. 24.

⁹⁸ Clark, s. 20.

⁹⁹ Hall, s. 12.

¹⁰⁰ Thompson, s. 41.

¹⁰¹ Paul Ricoeur, "A Response by Paul Ricoeur", **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, (Ed. John B. Thompson), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ("A Response"), s. 32.

faillible) bir nevi varoluşsal fenomenolojisini yapmaya girişir.¹⁰² Bu eserde, kötülüğe istemli olarak yönelen istencin analizinin artık saf istencin *eidetik* bir analizi olmanın ötesine geçtiği görülür. İstencin sentetik fenomenolojisi olarak bu yaklaşım sürecinde soruşturmanın nesnesi *eidetik* betimlemeyle açığa çıkan istencin temel yapısı değil, ancak refleksif bir geriye dönüşle yaklaşıldığında yakalanabilecek olan istenç sapmalarıdır.¹⁰³ İkinci eserde ise Ricoeur istencin sembolik bir fenomenolojisini gerçekleştirmeyi hedefler. Ricoeur, kötülük ve yanılmanın dini gelenek içerisinde itiraf biçiminde ifade bulmasıyla karşılaşılan sembolik çok anlamlılığı irdeler. Bu noktada, yorumlama etkinliği, sembolik düşüncenin anlam edimlerini izleyerek hermeneutik soruşturmayı insanî kusur ve günahların varoluşsal gerçekliğini kavramaya yöneltir.

Onun Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'in varoluşçuluğu üzerine kaleme aldığı ilk iki kitabı takiben Husserl'in *Ideas* eserini çevirip üzerine bir de şerh kaleme alması onun varoluşçu ve transandantal fenomenolojiye olan ilgisini göstermektedir. Ancak bir istenç felsefesi geliştirmeye başladığı *Finitude and Guilt* sonrasında saf fenomenolojiden uzaklaşarak *eidetik* yönteme mesafe almıştır. Charles Reagan, bu eser sonrasındaki birkaç on yıl boyunca onun fenomenolojik yaklaşımına belirgin bir hermeneutik dönüşün baskın olduğunu belirtir.¹⁰⁴ İstenç felsefesine yöneldiği bu ilk eserlerinde istencin dil ve sembollerdeki temsili üzerine düşünen Ricoeur, hermeneutiği yeni bir görüş ile kendi kullanımına mal eder. Bu eserlerinde istencin yaratıcı gücünü irdelemek üzere bir 'istenç poetikası' (İng. *poetics of the will*) geliştirir. O, bu sayede, hem semantik düzeydeki hem de bireysel eylemlerin yer aldığı kültür alanındaki yaratıcı imgelemen (hayalgücü) (İng. *imagination*) bir felsefesini yapmayı amaçlamaktadır.¹⁰⁵

Ricoeur'ün 1960'lı yıllardaki yazılarında yapısalcılık ve Freudyen psikanalizin eleştirisini yaptığı ve bunlara refleksif felsefe ile hermeneutiğin olanakları çerçevesinde yaklaştığı görülür. O, kendi hermeneutik yaklaşımını Saussure'ün yapısalcı dilbiliminden ve Levi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinden belirgin biçimde ayırır. Bir bütündeki iç ilişkiler ve bağımlılıklar sistemi olarak yapı

¹⁰² Ricoeur, "A Response", s. 33.

¹⁰³ Thompson, s. 43.

¹⁰⁴ Charles E. Reagan, **Paul Ricoeur: His Life and His Work**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 24.

¹⁰⁵ Ricoeur, "A Response", s. 39.

kavramı onun tarihsel düşünüş ve refleksiyona yönelik hassasiyetinin tamamen uzağında kalmaktadır. Bu kavramın kısıtlılığından hareketle yapısalcılığa farklı başlıklar altında eleştiriler yöneltilir. Öncelikle şeylerin doğasını dilin doğası ile benzeş olarak kabul etmek yapısalcılığın yanlış bir varsayımdır. Bir konuşma aracı olarak dilin yapısı şeylerin doğal yapısını zorunlu olarak yansıtmak durumunda değildir. İkinci olarak, yapısalcı dilbilim, dili yalnızca sistemsel ilişkiler ve karşıtlıklar biçiminde tasarlamakta ancak anlamın oluşumundaki öznel durumu kavrayamamaktadır. Dili kullanan, diğer bir ifadeyle, dilin içine giren somut insanın dili kullanma, dönüştürme ve anlamı kendi için yaratma işlevleri yapısalcı dilbilimde göz ardı edilmektedir. Ricoeur için sorun, “Yapı ve Hermenoytik” başlıklı makalesinde belirttiği gibi, “kodları çözen objektif bir kavrayışın şifre çözen, yani anlamı, şifresini çözdüğü sırada kendisine maleden hermenoytik bir kavrayışla nasıl birlikte işleyebileceğini kavramak” olmalıdır.¹⁰⁶

Ricoeur için soyut karakterli refleksiyon hermeneutik sayesinde göstergeler üzerinden ilerledikçe somut bir refleksiyon özelliği kazanır. Hermeneutik ‘başka’ olanı ya da ‘öteki’ni ancak onun farklı kültür ve bağlamlar içindeki göstergelerinden yola çıkarak anlamaya çalıştığı için somut bir biçimde refleksiyonda bulunmaktadır. Bu süreçte, hermeneutik düşünce ‘başka’yı kavrarırken, bu sayede hem kendini kavramayı hem de varlığın kavranışını bir çatıda bireştirmeyi başarır. İşte, sistemsel bir kapalılık ile işleyen yapısal düşüncede, Ricoeur’e göre, böylesi bir refleksiyon eksik olduğu için o “kendi kendisini düşünemeyen bir felsefedir.”¹⁰⁷ Yapılması gereken yapısalcılığı kendisini hermeneutik olarak refleksiyona tabi kılan bir felsefeye dönüştürmektir.

Yapısalcı yaklaşımın Ricoeur’e göre bir diğer vahim yanılığı göstergeyi referansından koparmakta yatar. “Yapı, Kelime, Olay” başlıklı çalışmasında o Saussure’ü göstergeyi gösterilenden, Hjelmselv’i de ifadeyi içerikten ayırmakla suçlar.¹⁰⁸ Dolayısıyla, bu yaklaşımda, kapalı göstergeler sistemi olarak dil dünyaya referans veremez duruma gelir. Bu türden bir dil anlayışı canlı ve konuşan bir öznenin söz edimlerini konu edinemediği gibi dili tarihsellikten de koparır. Yapısal

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, “Yapı ve Hermenoytik”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 40.

¹⁰⁷ Ricoeur, “Yapı ve Hermenoytik”, s. 56.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, “Yapı, Kelime, Olay”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 93.

bakış açısı, her daim bir eşzamanlılık (İng. *synchrony*) içerisinde işlediğinden, genetik bakış açısına taban tabana karşıdır. Her türlü tarihsel sürecin arkasındaki sistemsel bütüne odaklanmak, Ricoeur'e göre, bir sistemin kendi içindeki tarihsel değişimi görebilmeyi başaramayacak ve değişimi ancak "bir sistem durumundan diğerine geçiş" biçiminde kavrayabilecektir.¹⁰⁹ Ricoeur, bir başka metninde, Greimas, Barthes ve Propp tarafından geliştirilen yapısalci semantiğin de benzer biçimde metin ve anlatıları tarihsizleştirdiğini (İng. *dechronologize*) ileri sürer.¹¹⁰ Yapısalci analiz, metinleri incelerken öncelikle bütünü anlamlı olay kesitlerine ayırarak işe başlar. Sonra bu kesitlerin farklı eklemlenme düzeylerini ele alarak ilerler. Bu durumda her bir olay kesiti anlatının zamansal bütünlüğünden kopararak yalıtık ve bireysel birimler halinde varlığını sürdürür. O halde, bu olay kesitleri, yapısalci analiz çerçevesinde, ne deneyimlenecek psikolojik unsurlara ne de davranış tarzlarına denk düşmektedir. Demek ki metni zamansallıktan soyutlamak anlatıyı deneyimden koparmakla el ele ilerlemektedir.

Bilimsellik kazanmak uğraşındaki yapısalci dilbilim, dilin edimsel, yeni sentezlere açık ve yaratıcı yanını ihmal etmiştir. Bu paralelde yapısalcilik, dilin en temel işlevi olan, 'bir şey hakkında bir şey söylemek' yani dünyaya göndermede bulunmak işlevini de geri plana atmıştır. Bu tutumun aksine Ricoeur dili, konuşma, söylem ve yaratım edimleri çerçevesinde ele almayı tercih eder. Diğer bir deyişle, dili referans işlevine yeniden bağlamaya çalışır; anlamın ideal karakterinden şeylerin gerçekliğine gidişi temalaştırır.¹¹¹ Bu aşamada Ricoeur'ün sistematik kodlar bütünü olarak dil düşüncesinden Emile Benveniste'nin edimsel söylem düşüncesine doğru yöneldiği gözlenir. Bu yöneliş göstergeler sisteminin birimleri olarak 'sözcük'lerden söylemin en küçük birimi olarak 'tümce'yi ele alma doğrultusundadır. Bu anlamda söylem hem ifade ediminin zamansallığını hem de tümce içeriği olan önermeleri konu edinir.¹¹² Ricoeur'e göre, fenomenolojinin anlam konusundaki saptamaları hem Benveniste'nin söylem içerisinde edinilen anlamı inceleme biçimine hem de G.

¹⁰⁹ Ricoeur, "Yapı, Kelime, Olay", s. 92.

¹¹⁰ Paul Ricoeur, "What's a Text? Explanation and Understanding", **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, (Ed. John B. Thompson), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ("What's a Text?"), s. 156.

¹¹¹ Ricoeur, "Yapı, Kelime, Olay", s. 98.

¹¹² Sanford Schwartz, "Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s", **The Journal of Religion**, Vol. 63, No. 3, 1983, <http://www.jstor.org/stable/1203039>, (15.01.2013), s. 292.

Frege'nin göstergeyi anlam (İng. *sense-pointer*) ve referans (İng. *reference-pointer*) bağlamında iki bileşen halinde ele almasıyla yakınlık taşır.¹¹³ Husserl, anlamı hem ifadenin anlamı (*Bedeutung*) hem de yönelimsel edimle ulaşılan anlam (*Sinn*) olarak ele almakla hâlihazırda göstergenin kapalı çevrimini kırmış ve söylem ediminin soruşturulmasına giden yolu açmıştır. Konuşma eylemiyle, özne, bir şey söyleyen ve karşısındakine hitap eden bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Ricoeur, dilin ancak söylem anında bir özneye ve bir referansa, kısacası bir dünyaya, sahip olduğunu vurgular.¹¹⁴ Konuşma ya da söz edimleri sistemin öznesiz, tarihsiz ve anonim yapısının karşıtıdır.

Ricoeur, Husserl'in dilsel anlamın dayanağı olarak kendi kendini oluşturan özne düşüncesi ile yapısalcı dilbilime ait öznenin kontrolünden muaf özerk bir yapı olarak dil düşüncesi arasında bir köprü kurmaya uğraşır. Yapısalcılıkla bu yüzleşme sonrası onun vardığı doğrultu semantik ve iletişim temelli bir söylem kuramıdır. Kaplan'a göre, Ricoeur'ün biçimlendirdiği 'söylem olarak dil' düşüncesinde, 'olay' ve 'anlam'ın bir diyalektiğine tanık olunur.¹¹⁵ Söylem, sözcük ve tümcelerin seslendirilmesi sayesinde bir olay biçiminde gerçekleştiği kadar yinelenen ya da yeniden üretilebilen ideal bir anlam da taşımaktadır. Söylem, bu bakımdan, dili gerçek kılan edimsel bir oluş olmasının yanı sıra anlamı her seferinde yeniden belirlenebilecek bir varlıktır. Yapısalcı dilbilim ve fenomenolojinin diyalektiği sonucu söz konusu edilen söylem kuramı, 'yapı' kavramının sunduğu anlamın görünümsel ve genel karakterinden onun edimsel ve tekil varoluşuna yönelen kuramsal bir dönüşe denk düşer.

Ricoeur, 1960'lı yıllarda, gerek *Yorumların Çatışması*'nda yer alan makalelerinde gerekse *Freud ve Felsefe* adlı eserinde bir yorum epistemolojisi olarak psikanalitik kuramı sorgular. Ona göre psikanaliz doğa ve onun gözlemlenmesi ile ilgilenen bir bilim değil, aksine hermeneutik bir bilimdir. Soruşturmasını doğal olguların alanında değil yoruma açık anlamlar alanında yürütür. Onun yorumlama pratiğinin uğrakları nevroz belirtilerinden rüyalara, dil sürçmelerinden kültürün maddi ürünlerine dek geniş bir yayılıma sahiptir. Ricoeur, tıpkı yapısalcılık gibi

¹¹³ Ricoeur, "New Developments", ss. 19-20.

¹¹⁴ Ricoeur, "Yapı, Kelime, Olay", s. 99.

¹¹⁵ David Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 29.

psikanalizi de refleksif felsefe ile çatışan yönleri ile ele almış; psikanalizin gerek fenomenolojik refleksiyonun eksiklerini gideren gerekse refleksiyona muhtaç unsurlarını eleştirisine konu etmiştir. O, “Bilinç ve Bilinçdışı” adlı önemli makalesinde, bilinçdışının refleksif olarak kavranamamasını fenomenolojinin bir eksiği olarak tanımlar. Bilinçdışı, Husserl fenomenolojisinde refleksiyon öncesinin alanına girmektedir; ancak refleksiyona tabi tutulmamış bu alan fenomenolojide “bilince dönüşmeye elverişli” kabul edildiği müddetçe Freud’un bilinçdışı ile kast ettiği şeye denk düşmez.¹¹⁶ Diğer bir deyişle, bilinçdışı, fenomenoloji için refleksiyon düzeyine çıkabilecek ‘şimdilik’ örtülü bir bilince karşılık gelir. Bu durumda Ricoeur fenomenolojinin bilinçdışına ancak ‘edilgin doğuş’ (İng. *passive genesis*)¹¹⁷ teması çerçevesinde yer verebileceğini belirtir. Bu tema içinde ele alınacak bilinçdışı hala kendine yeterli bir ‘ben’ kavramına bağlı kalarak yönelimsel deneyimin dolaylı yanlarını yok saymaktadır. Freudcu bilinçdışı kavramı ise tam da bu kendine yeterli öznenin merkezi konumunu yerinden etmekte ve refleksif bilincin eksiklerini gidermektedir.

Psikanalitik kuramda içgüdü, ‘gösterilen’ düzeyinde görünmekte ve temsilleri (Alm. *Vorstellung*) ile bilinmektedir. İçgüdüler ifade düzeyleri içerisinde ve metin benzeri yapılar halinde ele alınıp şifrelerinin çözülmesi gereken anlam etkileridir. Bu bağlamda psikanalitik araştırma, arzunun kültür dünyası ile çatışıp bir diyalektiğe girdiği düzeyde başlar. Arzu ve arzuyu ifade edip açıklayan göstergeler arasındaki

¹¹⁶ Paul Ricoeur, “Bilinç ve Bilinçdışı”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamet Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 115.

¹¹⁷ Husserl, *Cartesian Meditations* adlı eserinde, dördüncü meditasyonda, ‘edilgin sentez’ (İng. *passive synthesis*) ve ‘edilgin doğuş’ terimlerine yer verir. Bilme ediminin öznesi olan ‘Ben’, nesne kutbuna yöneldiğinde hem bu edimin etkin öznesi hem de bu edimden etkilenen varlık olarak iki yönlü bir deneyim içindedir. Deneyimin etkin ve edilgin yönü deneyim nesnesinin ‘ben’in zihnindeki kuruluş sürecine nasıl bir durumda verilmiş olduğu ile ilgilidir. ‘Etkin sentez’ (İng. *active synthesis*), bir nesnenin bilinçte duyu algılarının verilerine bağlı olarak özgün bir biçimde kurulmasına işaret eder. Bu sentez türünde ‘ben’ nesnenin kuruluşunda üretken bir rol oynayarak nesneyi meydana getirir. ‘Etkin doğuş’, bu anlamda, ‘ben’in bilincindeki özel edimlerin üretici etkinliği sonucu nesnenin ortaya çıkışıdır. Ancak bir deneyimde etkin olarak meydana getirilen şey bir başka deneyimde edilgin bir tarzda sunulmuş olabilir. ‘Edilgin sentez’ (İng. *passive synthesis*) sürecinde bilinç ‘hâlihazırda orada’ bulunan verilmiş nesnelerin etkisi altındadır; nesneler ile çevrelenmiş ‘ben’in bu nesnelerin biçimlendirilmesi ya da bütünleştirilmesine katkısı yoktur. ‘Edilgin doğuş’, bir nesnenin edilgin sentez içerisinde meydana gelmesini imler. Bu terim, deneyime konu olan nesnelerin ‘ben’in etkinliğini incelemesi durumunu ifade eder. Bu türden bir edilginliğin ilk düzeyi, Husserl’e göre, öznenin deneyim akışındaki her bir deneyimin teşekkülüne ilişkin ikinci düzeye ait bir edilginlik öznenin deneyiminin öznelarası bir topluluğun deneyimleri doğrultusunda teşekkül etmesine ilişkindir. Bu ikinci edilginlik düzeyinde öznenin deneyimi tarihsel, kültürel ya da dilsel geleneklerin etkisi altında biçimlenir. Ayrıntı için bkz: Husserl, *Cartesian Meditations*, ss. 77-80; Drummond, “Passive Synthesis”, s. 154.

ilişki alanı analizin alanıdır. Bu anlamda Ricoeur analitik deneyimin içgüdülerin dolaysız gücü ile değil arzunun anlam etkileri ile uğraştığını belirterek psikanalizin bir 'arzu semantiği'ne yöneldiğini belirtir.¹¹⁸

Freudcu psikanalizin öncelikle arzuların ekonomisi ile uğraştığı düzeyde anlamın kaynağına inemediği söylenebilir. Buna karşılık Ricoeur, yorumun açık anlamdan gizli anlama gidişi ifade ettiğini hatırlatarak yorumun enerji düzeyindeki güç ilişkilerini anlam ilişkileri biçiminde içerdiğini belirtir.¹¹⁹ Ona göre mit ve sembollerin hermeneutiği de Freudcu hermeneutik ile koordine edilmelidir. Ancak bu uzlaşmanın tek olanağı her iki hermeneutiği de refleksiyona tabi tutmaktan geçer. Dolayısıyla Ricoeur, ekonomik güç ilişkileri modelinin böyle bir refleksiyonu takiben 'etki akışının' (İng. *energetics*) hermeneutiğiyle sonuçlanması gerektiğini ifade eder.¹²⁰ Ricoeur, bu refleksiyon olanağını ise Jean Nabert'te bulmaktadır.

Diğer yandan, arzuların konuşma eylemiyle dile getiriliş biçiminin, ya da aksine, ifade düzeyinde ortaya çıkamıyor oluşunun irdelenmesi psikanalizin dil felsefesi ile iç içe geçtiği alana işaret eder. Ricoeur, analizin konuşma alanında yer alması ve bunun sonucunda gündelik dilden ayrı bir dil ortaya çıkıyor olmasını göz önünde bulundurur. Analizde ortaya çıkan bu yeni dilin, Lacancı anlamda, içerdiği anlam etkileri aracılığıyla şifre çözümüne olanak tanıdığını kabul eder.¹²¹ Analist, dinamik bir anlamlar oyunu içerisinde yol alır. Bu oyun içerisinde çift anlamlılık, ikame edilen anlamlar ve dolaylı anlam etkileri ile karşılaşır. Son kertede, psikanaliz, davranış gözlemine dayanan psikolojik bir teknikten öte doğrudan söyleme nüfuz etmeyi hedefleyen ve dili kat eden teknik-dışı bir etkinliktir. Söyleme olan bu ilgisi içinde psikanaliz, anlam etkileri ile güç etkilerinin bağlaşıklığını gözetken, arzunun semantiğine odaklı, arzu ve konuşmanın kesişme alanında işleyen hermeneutik bir refleksiyondur.¹²²

Ricoeur'e göre, yapısalcı dilbilim ve Freudcu psikanaliz *cogito* felsefelerine yönelttikleri saldırı düzeyinde birbirleriyle uyusurlar. Husserl'in tüm dış dünyayı

¹¹⁸ Clark, s. 60.

¹¹⁹ Paul Ricoeur, "Psikanaliz ve Çağdaş Kültürün Akışı", **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 165.

¹²⁰ Paul Ricoeur, "Freud'un Felsefi Yorumu", **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 189.

¹²¹ Paul Ricoeur, "Yorumda Teknik ve Teknikten-Yoksunluk", **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 211.

¹²² Reagan, ss. 28-29.

paranteze alarak bilince indirgemesinin yerini psikanalizde bilincin indirgenmesi ya da diğer bir deyişle bilinçli etkinliklerin bilinçdışı etkiler karşısında geriye çekilmesi alır. Ricoeur, Husserl'in kendine yeterli bilinci merkeze alması karşısında Freud'un bilinci merkezdeki yerinden etmesi ve 'ben'in merkezine bir mevcudiyetsizlik yerleştirmesini gerekli bir hamle olarak görmektedir. Ancak, Ricoeur, bu adem-i merkezileşmeyi mutlak anlamda kabul etmeyip onu pozitif bir anlam arayışı ile diyalektik bir ilişkiye sokmanın yollarını aramaktadır. Bir bakıma o, psikanalizin özneyi arkeolojik bir yaklaşımla ele almasının karşısına hermeneutik refleksiyonun sunduğu bir özne teleolojisi çıkarmaktadır.¹²³ Bu diyalektik çerçevesinden bakıldığında, öznenin bütünlüğüne duyulan kuşkudan onun anlam ve bütünlüğünün erek olarak görüldüğü bir inanç durumuna geçiş gerekli bir aşamadır. Psikanaliz, anlamın kaynağı olarak bilinci yerinden ederek özneyi sarsmışsa da eyleyen ve anlayan bir özne fikrini tamamen yok edememiştir. Ricoeur'un bir diyalektik çerçevesinde psikanalizin karşısına koyduğu şey öz-bilinç ve anlamın bir erek biçiminde edimsel olarak elde edilmesi gerektiği düşüncesidir.¹²⁴ Sonuç olarak, Ricoeur, özellikle Freud'un anlamı ele almada başarısız olduğu yönlerine vurgu yaparak psikanalizin refleksif bir felsefeyle ıslah edilmesi gereken tarafına odaklanır. Ona göre, bilincin bilinçdışı içgüdü ve arzuların etkisi altında sıkışmış halini resmeden psikanaliz bir anlamda ters yönden bir *epoché* gerçekleştirip bilincin kendisini paranteze almaktadır. Simms'in belirttiği gibi, bu çeşit bir indirgeme, psikanalizi mutlak bir hakikat iddiası içinde gösterir ki bu da psikanalizin tarihsel bir bilim olma niteliği ile çelişir.¹²⁵ Ricoeur'un psikanalizi refleksif bir hermeneutik olarak tasarlaması onu doğa bilimine özgü iddialarda bulunmaktan kurtarmıştır. Psikanaliz bu anlamda insan arzularının hakikatine nüfuz edebilen bir bilim olmakla birlikte insan doğasına ait tüm hakikatleri dile getirmekle yükümlü bir bilim olmaktan uzaklaştırılmış olur.

Ricoeur'un gerek söylem kuramında gerekse psikanalizde konuşan özneye önem verdiği yukarıda açıklanmıştı. Söylemi oluşturan ve dilin canlı tarafına işaret eden konuşma eylemi Ricoeur'ü semiyolojiden semantiğin alanına geçişe zorlar. Semiyoloji, anlamı dildeki diferansiyel ilişkiler ekseninde ararken dilin dünyaya

¹²³ Reagan, s. 27.

¹²⁴ Clark, ss. 63-64.

¹²⁵ Karl Simms, **Paul Ricoeur**, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, s. 55.

gönderme işlevini ve sözü söyleyen ile muhatabı arasındaki diyalog ilişkisini soruşturma dışı bırakır. Konuşan özne semiyolojinin nesnesi değildir. Dolayısıyla semiyoloji özneye refleksiyon olanağı tanıyan bir soruşturma sunamaz. Ricoeur'e göre, "dünyaya referans ile kendine referans" ancak "simetrik ve karşılıklı" olduğu ölçüde söylemin meydana gelişi 'ben'e kendini bir özne olarak belirleme fırsatı verir.¹²⁶ Semantiğe doğru evrilmeyen bir semiyoloji soyut bir dil modeli sunmakla eksik ve cansız kalır. Semantik düzey ise yorumun gerçekleştiği düzeydir. Gizlenen anlamı açığa çıkarma sanatı olarak hermeneutik çok anlamlı ifadeler semantiğine karşılık gelir ki tefsirden psikanalize kadar farklı hermeneutikler bu türden bir semantik üzerine yerleşirler. Ricoeur için önemli olan adım, semantik açıklamanın "bir kendini-anlama momenti" olduğunu göstererek semantiğin refleksif bir yaklaşımı da gerektirdiğini ortaya koyabilmektir.¹²⁷ Refleksiyonda bulunan özne kendisini göstergeleri yorumlayarak keşfeder. Ricoeur için bu özne artık yalnızca bir *cogito* değil, kendi hayatını tefsir ederek varolan bir varlıktır.

Söylem içerisinde bir öznenin kendini ortaya koyması ya da kendi kendini ileri sürmesi (İng. *auto-assertion*) olmaksızın herhangi bir hakikat iddiasında bulunmak olanaksızdır. Söylem esnasında yapı ve işlev, sistem ile olay iç içe geçer. Dolayısıyla Ricoeur, "*Benin* anlamı ancak konuşan kişi kendisini göstermek için anlamını temellük ettiği anda oluşur" demektedir.¹²⁸ Bu durumda Ricoeur'ün hermeneutik soruşturması 'Varım'dan 'Konuşuyorum'a doğru yönelir. Konuşan öznenin kendini diyalog içerisinde belirleyip ileri sürmesi olmaksızın şahıs zamiri olan 'ben' herhangi birinin doldurabileceği boş bir gösteren olarak kalır ve kendini dile getiren müşahhas bir bireye göndermede bulunamaz.¹²⁹ Şu halde, Ricoeur'ün işaret ettiği refleksif felsefe, söylem, konuşma ya da söz edimleri içerisinde kendini ortaya koyan öznenin, psişik, kültürel ve dilsel göstergeler aracılığıyla kendini belirleyip gösterme yolunu izlemelidir. Fenomenolojik indirgeme, Ricoeur'e göre, ancak konuşan öznenin doğuşuna olanak verdiği oranda metafizik ya da muğlak bir işlem olmaktan kurtulacaktır.¹³⁰ Zira yalnızca söz edimleri sayesinde semiyolojiden

¹²⁶ Ricoeur, "Semiyoloji", s. 294.

¹²⁷ Ricoeur, "Varoluş", s. 12.

¹²⁸ Ricoeur, "Semiyoloji", s. 294.

¹²⁹ Kaplan, s. 85.

¹³⁰ Ricoeur, "New Developments", s. 28.

semantiğin alanına geçmek, göstergeden dünyaya yönelmek ve konuşan bir öznen bahsetmek olanaklıdır.

Söylemin semantiği ile ilgilenmek aynı zamanda sembol ve eğretilme (İng. *metaphor*) gibi dilin yaratıcı, yenilenmeye dönük ve anlam üretimine açık cephelerini de ayrıcalıklı bir uğraş alanı olarak tanımayı gerektirir. Ricoeur'ün *The Symbolism of Evil* ve *The Rule of Metaphor* (1975) gibi eserleri bu türden bir ilginin sonucudur. Sembol ve eğretilme belirtik anlam ve kastedilen anlam olmak üzere iki anlam düzeyinde işlemekte olduklarından bu değişmece türlerinde çift katmanlı bir yönelimsellikten bahsedilebilir. Bir sembolü oluşturan göstergenin birincil ve gerçek anlamı onun sözlük anlamına karşılık gelirken ona sembol değeri veren ikincil anlam her zaman bu ilk anlamın aşılması ve yeni bir gösterilenin yerini tutması ile sağlanır. Sembolleştirme sürecinde işbaşında olan hayalgücü ya da yaratıcı imgelem (İng. *imagination*) dilin yaratım ve yenilenme boyutunu harekete geçirmektedir. Eğretilmede de hem birincil hem de ikincil anlamın bitişikliği söz konusudur. Eğretilmenin Ricoeur için mühim yönü onun da tıpkı sembol gibi muhatabı tarafından yorumlanarak anlaşılacak zorunda olmasıdır. Eğretilmenin anlaşılması bir gösterge ya da sözcüğün yerleşmiş olduğu bütünsel bağlamla, tümcenin bütünüyle ve aynı zamanda tüm bir kültürel arkaplanla bağının kurulması ile olanaklıdır. Eğretilmeli dilin amacı gerçekliği olduğu gibi betimlemek değil onu yaratıcı bir anlamlandırma edimi ile yeniden ifade etmektir. Bu işlev içerisinde eğretilme, "... gibi görme" (İng. *seeing as*) etkinliği olarak yeni bir hakikati ortaya çıkarır. Ricoeur, iki unsur arasında bir benzeşim kurma sonucu gerçekleşen bu "...gibi görme" etkinliğinin hakikate erişme yolunda fenomenolojik bir indirgeme türü olduğu kanısındadır. Simms'in dile getirdiği gibi, eğretilmenin ortaya koyduğu hakikat (İng. *metaphorical truth*) önermelerin belirtik anlamının bir tür paranteze alınışı sayesinde değişmeceli anlam üzerinden ulaşılan fenomenolojik hakikat (İng. *phenomenological truth*) biçiminde ortaya çıkar.¹³¹ Bu durumda gerek sembol gerekse eğretilmenin sunduğu dolaylı ve değişmecesel ifadeler olgular dünyasının öznel bir yorum düzeyine taşınmasına ve hakikate dilsel yaratıcılık dolayımıyla erişilmesine denk düşer. Ricoeur'ün söylemin semantiğine değişmeceler paralelinde yaklaşması, Richard Kearney'e göre, yaratıcı bir edim olarak hayalgücünün

¹³¹ Simms, ss. 74-75.

fenomenolojik olarak açıklanışına bir tür anlama hermeneutiği ile destek vermektir.¹³² Sembol ve eğretilme üzerine geliştirilen bir hermeneutik, imgelemin sağladığı olası anlamların bir gösterge altında sentezlenmesi işlevini açığa çıkarmaktadır.

Semantik düzeyde yeni anlam üretme, yaratıcılık ve “...gibi görme” etkinliği sembol ve eğretilmenin alanından anlatının alanına doğru genişler. Anlatı da tıpkı sembol ve eğretilme gibi söylemin öznesinin kendine özgü bir anlam yaratarak hakikati yeniden betimlemesinin bir aracıdır. Anlatılar da gerçek olaylara dair çeşitli olası anlam ve yorumları bir çerçeve içinde sentezlemeyi ve uyum içine sokmayı gerektirir. Bu yönüyle anlatı da, sembol ve eğretilme gibi, öznenin kendi yaratıcı edimleriyle anlam üretme ve dünya üzerinde kendi öyküsünü anlatma yeterliliğine işaret eder. Reagan, özellikle eğretilme işlevinin, belirtik anlamı ortadan kaldırmak ve tümceyi yalın bir göndergeden (İng. *referent*) kurtarmak sayesinde yepyeni bir anlam alanı olarak ‘metin’ düşüncesine sebebiyet verdiğini vurgular.¹³³ Bu bakımdan Ricoeur’ün dilsel yaratıcılık analizi kaçınılmaz olarak sembol ve eğretilmenin hermeneutiğinden hareketle metin ve anlatı doğrultusunda yol almıştır. Ricoeur’ün *The Rule of Metaphor* sonrasında kaleme aldığı *Zaman ve Anlatı* ve *From Text to Action* gibi eserleri onun hermeneutik düşüncesinin bu doğrultudaki ilerleyişinin somut ürünleridir.

Çok-anlamlı ifadeler olarak sembol ve eğretilmeden metinler ve metin benzeri yapıların yorumlanmasına geçiş Ricoeur için hermeneutiği söylemin yorumlanması üzerine bir kurama dönüştürür. Metin yazıya geçirilmiş söylemdir. İnsan varoluşu söylem sayesinde ifade buldukça ve söylem de her daim yorumu davet ettikçe, temel nesnesi metinler olan hermeneutik, bir söylem kuramı olarak görev yapacaktır.¹³⁴ Hermeneutik, bunun devamında, dünyayı da bir metin biçiminde yorumlama noktasına gelecek ve insan eylemlerinin de metinsel bir bütünlük varsayımı bağlamında ele alınabilmesini meşru kılacaktır. Metin kavramıyla eriştiği genel hermeneutik kuramı çerçevesinde Ricoeur metinleri anlama ve yorumlama usullerinin aynı zamanda insan eylemlerini anlama yöntemi olarak da işlev

¹³² Richard Kearney, “Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination”, **The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur**, (Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen), The MIT Press, Massachusetts, 1989, s. 5.

¹³³ Reagan, 43.

¹³⁴ Simms, s. 31.

görebileceğini kabul eder. Dolayısıyla sembolik işlevi de içerecek şekilde, bir metin öznelere dünyayla ilişki kurma ve onu anlama yollarına aracılık eder. Taşıdığı tüm sembolik anlamlar ve değişmeceli ifadeler yardımıyla bir metin bütün halinde özneye dünyanın hakikatini ifade eder ya da onu dünyaya açar. Dolayısıyla sembollerin hermeneutiği, anlam birimleri olarak sembollerin yer aldığı mit ve hikâyeleri birer metin olarak bütünsel yaklaşım dâhilinde ele almalıdır. Şu halde bir metin hem sembollerini çevreleyen genel yapıyı hem de metnin tasarımıyla ya da göndermede bulunduğu dünyayı yansıtmaya olanağına sahiptir. Dolayısıyla Ricoeur, metin biçimine bürünmüş söylemlerde hem yapıya ilişkin iç ilişkiler hareketliliğini hem de dış dünyayı yansıtmaya gücünü birlikte ele almanın hermeneutiğin görevi olduğunu düşünmektedir. Onun, metni, yapısal açıklama ile hermeneutik anlama etkinliklerinin yüz yüze geldiği bir düzey olarak kavraması da metnin bu içsel ve dışsal dinamikleri arasındaki ilişki düzeyinde anlaşılabilir.¹³⁵ Bu nedenle anlama etkinliği metinlerin yapısı düzeyinde sabit kalmamalı ve her zaman dil-dışı dünyaya gönderme işleviyle de meşgul olmalıdır.

Yazılı bir söylem olarak metin her zaman konuşma olarak yalın söylemden daha fazla anlam içerir. Metin yazılı bir eser olarak konuşmanın sözel bağlamından bağımsızlık kazanmıştır. Bu bağımsızlık, metnin konuşmacıların niyetlerinden ve diyalogun tarihsel bağlamından özgürleşmesiyle olur. Ricoeur, Gadamer'in 'zamansal mesafe' kavramına kendi söylem kuramında sıkça başvurmuştur. Gadamer'in tarihsel metin ve okuru arasına yerleştirdiği mesafe teması Ricoeur için aynı zamanda konuşmacı ve yazılı söylem arasındaki mesafeye de karşılık gelir. Metnin ifadeyi sözel bağlamdan çıkarıp özgürleştirilmesi onun konuşma edimini, tarihsel ufukları geçerek, müstakbel okurlarla buluşturmasında yatar. Bu durumda yazılı söylem olarak metin okunmayı ve yorumlanmayı bekler. Ricoeur, diyalogdaki konuşma ediminin, yazıya geçirilmenin kattığı zamansal mesafe kavramı ekseninde, yerini okuma edimine bıraktığını düşünür. Metin kavramının sağladığı zamansallık ve nesnelleşme sayesinde yorumlama pratiği artık bir konuşma-yanıtlama ilişkisiyle değil yazma-okuma ilişkisiyle tesis edilir.¹³⁶ Bu haliyle mesafe, söylemi, hem üretildiği koşullardan hem de konuşmacı ya da yazarın niyetinden bağımsızlaştırıp onu bir anlamlar çokluğuna açmakla metinselliğin oluşturu bir unsurudur. Son

¹³⁵ Ricoeur, "A Response", s. 35.

¹³⁶ Ricoeur, "What's a Text?", s. 146.

kertede Ricoeur, hem Gadamer'in 'mesafe' kavramını metin analizinin vazgeçilmez bir bileşeni kabul etmekte hem de Dilthey'in, Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nda metinsel ifadelerin nesnel anlamını *noematik* nesne biçiminde sorunsallaştırmasını takip ederek, yazarın psişik yapısıyla özdeşim kurma düşüncesinden uzaklaşıp özerk bir varlık olarak metin kavramına ulaşmasını onaylamaktadır.¹³⁷

Ricoeur'ün metinler üzerindeki odağı metinlerin yaratılış sürecinden ziyade onların yorumlanmasına olanak veren temel eylem olarak okuma üzerinde yoğunlaşır. Okuma sürecinde özne, öncelikle tümceleri sözdizimsel ve semantik kuruluşları içinde yorumlar; buradan da bir yazarın canlı bir bütün olarak ortaya koyduğu eserin yorumuna ulaşır.¹³⁸ Kısacası okuma edimi iki düzeyden oluşan bir yorumlama etkinliğini kendi içinde barındırır. Müstakil anlam birimleri olarak tümcelerden anlam üreten bir bütün olarak metnin yorumuna okuma edimiyle ulaşıldığında metni art arda dizilmiş tümceler dizisi olarak değil özerk bir iç işleyişe sahip anlam dinamikleri bütünü olarak alımlama düzeyine erişilir. Bu düzeyde, okuma, anlamın gerçekleşmesinin ve anlamının icrasının olanağıdır. Diğer bir deyişle, anlam, metni okuyan öznenin gerçekleştirip tamamladığı söylemsel bir ürün olarak ortaya çıkar. Bu durumda okuma edimi, olay karakteri taşıyan bir söylem durumuna karşılık gelir.¹³⁹

Ricoeur, okuma edimiyle gerçekleşen şeyi öznenin metnin anlamını temellük etmesi ya da kendine mal etmesi (Alm. *Aneignung*) olarak değerlendirir. Temellük etmek esasen özneye yabancı olanın özne tarafından mülk edinilmesi anlamına gelmektedir. Ricoeur, "Appropriation" adlı makalesinde, anlamın temellük edilmesini okur ve metin arasındaki kültürel mesafenin ortadan kaldırılarak aşılması olarak niteler.¹⁴⁰ Bu sayede yabancı olan tanıdık hale gelir. Temellük etme edimi sayesinde yorumlama metnin anlamını bir okura özgü kılar; okur metnin anlamını temellük ederek gerçekleştirir. Anlamın temellük edilmesi olarak yorum bir olay niteliği kazanır.

¹³⁷ Schwartz, s. 293.

¹³⁸ Paul Ricoeur, Erik Nakjavani ile Söyleşi, "Phenomenology and Theory of Literature: An Interview", *MLN*, Vol. 96, No. 5, 1981, <http://www.jstor.org/stable/2906235>, (15.01.2013), s. 1087.

¹³⁹ Ricoeur, "What's a Text?", 159.

¹⁴⁰ Paul Ricoeur, "Appropriation", **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, (Ed. John B. Thompson), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 185.

Bir metnin yorumlanması, öznenin metni yorumlarken kendini anlaması ya da bir başka tabirle bir tür öz-yorumlamaya (İng. *self-interpretation*) ulaşması halinde en üst düzeyde gerçekleşmiş olur. Metni okurken, yazarın niyetlerinden bağımsız olarak, bir öz-kavrayışa ulaşan özne, metin sayesinde kendini şimdiye dek anladığından farklı bir tarzda anlamaya başlar. Metnin anlaşılması ile öznenin kendini anlama ediminin bu kesişmesi hermeneutik ve refleksif felsefenin örtüştüğü yerdir. Metin aracılığıyla ulaşılan bu öz-kavrayış, Ricoeur, refleksif bir hermenutiğin özneye armağanı olarak görür ve onu ‘somut refleksiyon’ diye adlandırır.¹⁴¹ Somut refleksiyon içinde özne okuduğu metin ya da yorumladığı eser aracılığıyla kendine döner; kendine mal ettiği metinsel anlam aracılığıyla kendini dönüştürür. Metnin anlamının temellük edilmesi ile kökensel olarak kendini ortaya koyan içe kapalı ve narsistik ‘ben’ yerinden edilir. Ancak bir metin ve metnin göndermede bulunduğu dünya ile ilişkiye giren özne bir öz-anlayışa ve öz-yorumlamaya muktedir olabilecektir. Ricoeur bu nedenle metin yorumunun sunduğu öz-kavrayışla ulaşılan ‘kendi’ terimini bu kavrayışı önceleyen psikolojik ‘ben’den (*ego*) ayrı tutmaktadır. Ona göre, ‘ben’e bir ‘kendi’lik kazandıran şey metindir.¹⁴² Metnin yorumlanmasıyla yeni varoluş tarzları ve olanakları açığa çıkar; özne de bu sayede kendini bilmeye yönelik farklı yeterlilikler edinir. O halde kendini anlamak kişinin kendisini bir metnin muhatabı olarak kavramasıdır ve bu durumda kendini anlamak bir yorum edimidir.

Okurun metnin anlamını kendine mal etmesi onun metni yorumlayarak yeniden yapılandırması sürecinde kendi seçimleriyle hareket etmesini gerektirir. Dolayısıyla okuma ediminde metnin sunduğu anlam ile öznenin yüklediği anlam bir diyalektik içindedir. Metnin anlamını yeniden inşa etmek metin karşısında salt bir alırlıktan (İng. *receptivity*) okurun kendi anlamını metne yansıtması etkinliğine ve yeterliliğine geçişi imler. Şu halde, öznel tercihler doğrultusunda bir eserin anlamını kendine mal etme edimi bir takım etik değerlerin öne çıkmasını da içerir. Bir metni okumak suretiyle dünyayı ve kendini yorumlamak kişiyi ahlakî bir tutum almaya da mecbur bırakır. Bu bakımdan metin aracılığıyla kendini anlamak ahlakî düşüncü hareketi geçirerek anlamlı bir varoluş inşa etme çabasına etik bir boyut da eklemiştir.

¹⁴¹ Ricoeur, “What’s a Text?”, s. 158.

¹⁴² Ricoeur, “Appropriation”, s. 193.

olur.¹⁴³ Ahlakî olarak sorumlu özne, metnin sunduğu somut refleksiyon yoluyla farklı eylem olanakları ve kendi yeterlilikleri üzerine düşünebilmektedir. Metin, ‘kendi’yi psikolojik bir içe bakıştan dış dünyanın gerçekliğine açabilmekte olması paralelinde, onu dünyaya ve diğer insanlara karşı bir etik yükümlenişle donatır. Metnin anlam alanı, kişinin gerek gelenekler gerekse ahlakî normlar ile karşı karşıya kaldığı yerdir. Kişi bu karşılaşma sayesinde kendi eylemlerini yönetmek, değerlendirmek ve yargılamak durumunda kalır. Bu bakımdan metinsel anlam alanı öznenin her türden gelenek karşısında kendi varoluşunu biçimlendirip kendine yükümlülükler biçtiği bir alan olarak ortaya çıkar.

Ricoeur, kişinin kendini metin aracılığıyla anlaması düşüncesini ileri taşır ve kişinin dünyayı da bir metin gibi okuyarak anlamasının olanaklarını soruşturur. Dünya, metinlerin okunmasıyla anlaşılabilirliği gibi dünyadaki olay ve eylemler de taşıdıkları metinsellik niteliğiyle kavranabilir. Ricoeur’ün bu düşüncesi, eylemlerin anlatılma ve yazılı anlatı biçimi alması durumunda dünyaya ilişkin bilgimizi ve anlayışımızı geliştireceği kabulüne dayanmaktadır. O “Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek” başlıklı çalışmada eylemlerin bir metni oluşturan özelliklerden kimilerini taşıyor olması sonucu eylemlerin yorumlanmasının da metin yorumu ile benzer aşamalardan geçmesi gerektiğini öne sürer. Ricoeur’ün amacı, insan eylemlerini anlamak için insan bilimlerine metin kavramını bir model olarak sunmak ve metin yorumuna ilişkin yöntemleri insan bilimlerinin kullanımına açarak genelleştirmektir. Onun insan eylemi üzerine geliştireceği bir hermeneutik söylem sayesinde başarmak istediği şey insan bilimleri bağlamında ‘açıklama’ ve ‘anlama’yı uzlaştırabilmektir.

Ricoeur anlamalı eylemlerin, tıpkı konuşma ya da sözel söylemin yazıya geçirilmesi gibi, nesnelleşme koşullarını inceler. Bu yüzden o öncelikle bir ‘eylemin anlamını’ o ‘eylemin olayından’ ayırt etmekle işe başlar.¹⁴⁴ Nasıl ki konuşmanın yazıya geçirilerek sabitleşmesi (tespit edilmesi) sonucunda söylenenin anlamı söyleme olayını gölgede bırakıyorsa eylemin sabitleşip nesnelleşmesi sonucunda da yapılan ya da ortaya konan şey eylemin olay yönünü aşar. Husserl’in *noematik*

¹⁴³ Wall, Schweiker (ve diğerleri), s. 6.

¹⁴⁴ Paul Ricoeur, “Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, (Der. Paul Rabinow ve William Sullivan), çev. Taha Parla, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1990, (“Anlamalı Eylem”), s. 32.

analizini izleyen Ricoeur bir eylemin yorumlanabilecek bir nesne olarak ele alınabilmesini onun *noematik* anlam yapısından hareketle olanaklı görür. Eylem, bu nedenle, hem bir bildiri içeriği (İng. *propositional content*) hem de bir ifade tarzı taşımaktadır. Eylemin bildiri içeriği tıpkı bir sözel bildirim durumunda olduğu gibi onun dile getirilip teşhis edilmesini sağlayan yönüdür. İfade tarzı ise onun sunuluş biçimidir. Bu iki öge bir eylemin anlam içeriğini oluşturur. Ricoeur’e göre bir eylem yalnızca ifade içeriğine göre değil ifade tarzına göre de teşhis edilir. Bu durumda bir eylemin yazıya geçirilerek nesnelleşmesini ya da “yazıyla tespitini olanaklı kılan [şey onun] ‘anlam içeriği’ ”dir.¹⁴⁵

Ricoeur eylemin nesnelleşerek özerkleşmesini açıklamak adına eyleyen-eylem ilişkisi ile yazar-metin ilişkisi arasında bir analogiye başvurur. Bir metnin yazarın niyetine karşı kazandığı mesafe gibi bir eylem de eyleyenden bağımsızlaşabilir. Ricoeur bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Konuşmacının niyeti ile, metnin sözel anlamı arasında gördüğümüz türden bir mesafe, aktörle eylemi arasında da meydana gelir. Aktöre sorumluluk yakıştırmayı belirli bir sorun haline getiren de, işte bu mesafedir.”¹⁴⁶ Ona göre eyleyen zaten eyleme içkin ve onda mevcuttur. Ancak karmaşık eylemler konu edildiğinde eyleyenin niyetini ve görüşünü aşan sarmallaşmış eylem öbeklerine rastlanır. Özellikle tarihsel metinlerde belli eylemlerin gerekçe ya da sonuçlarını eyleyen ya da eylemi başlatan kişinin niyetine indirgemedeki zorluk bunun en büyük kanıtıdır. Bu nedenle Ricoeur, eylemin eyleyenden bağımsızlaşıp özerkleşmesini onun kurumsallaşması olarak görür. Diğer bir deyişle, eylemin anlamı eyleyenin amacıyla özdeş olmaktan çıkıp nesnelleştikçe eylemler kurumsal hale gelirler.

Eylemin özerkleşmesi onun tıpkı bir metin gibi ilk ortaya konduğu bağlamdan farklı bağlamlarda da geçerli anlamlar üretebilmesi demektir. Taşıdığı metinsel karakterden dolayı bir eylemin anlamı üretildiği tarihsel koşulları aşarak yeni tarihsel ve toplumsal koşullarda yinelenen bir anlamdır. Bu özellikten hareketle Ricoeur eylemlerin de metinler gibi, “yeni göndermeler geliştirmesi”nden ve “yeni ‘dünyalar’ kurmasından” bahseder.¹⁴⁷ Bir eylemin, üretim koşullarını aşarak

¹⁴⁵ Ricoeur, “Anlamlı Eylem”, s. 33.

¹⁴⁶ Ricoeur, “Anlamlı Eylem”, s. 33.

¹⁴⁷ Ricoeur, “Anlamlı Eylem”, s. 34.

yeni dünyalar kurması onun tarih sınırlarını aşip adeta zaman-üstü bir geçerlilik kazanması olarak kabul edilebilir.

İnsan eyleminin tarihsel bağlamdan bağımsızlaşması onun gelecekte çok sayıda farklı okuyucu kitlelerine hitap edebilmesi ile bağlantılıdır. Eylemi yorumlayacak muhatapların çeşitliliği eylemin gerçekleşme anındaki yorumcularının belirlediği anlamla kısıtlanamamasını beraberinde getirir. Eylemin çağdaşları onun nihai yargıçları olamaz. Eyleyenin niyetlerinin eylemin anlaşılmasında diğer yorum parametrelerine kıyasla ayrıcalıklı bir konuma sahip olmaması gibi eylemle çağdaş yorumcular da onun gelecekteki yorumcularından daha ayrıcalıklı bir yere sahip değildirler. Bu bağlamda Ricoeur, insan eylemini, tıpkı metin gibi, bir açık yapıt olarak nitelendirir. Ona göre, bir insan eylemi, anlamı ‘askıda’ olan, açık bir yapıttır.¹⁴⁸ Buna göre, bir eylemin sabit ve belirlenmiş bir *noematik* içeriği yoktur. Eylemin anlamı onun çeşitli yorumcular tarafından okunup anlaşılması ile her seferinde yeniden gerçekleşecektir. Clark’a göre, Ricoeur’ün eylemin metinselliği düşüncesine yaptığı bu vurgu Yeni Tarihseleciğin tarih ve toplumsal süreçlerin metinselliğine yaptığı vurguyu çağrıştırmaktadır.¹⁴⁹ Ricoeur, eylemi farklı anlam ufuklarının sınırsızlığına açmakla onu nesnel olarak ve toplumsal boyutu içinde yorumlamanın olanaklarını kurmaya uğraşmıştır.

Ricoeur metin kavramının özneye deneyim ve eylemlerin yorumlanması olanağı sunmasından hareketle metnin özneye bir ‘kendi’ yaratma fırsatı sunmasını ilerideki soruşturmalarında merkezî bir tema olarak ele alır. Onun metin sayesinde elde edilen öz-bilinç ve ahlakî düşünüş yeterliliklerine yaptığı vurgu esasen deneyim ve eylemlerin anlatılabilme ve anlatılırken yeni bir sunuluş ve yapı kazanabilme kapasitesiyle ilgilidir. Anlatma eylemi, anlatıcıya, anlattığı şeye dair daha önce mevcut olmayan yeni bir kavrayış vermekte ve bu sayede de onun kendini anlamasına yeni bir boyut katmaktadır. Buna müstakbel okurların yazılı anlatım olarak anlatıyı (İng. *narrative*) okuma ve yorumlama çeşitliliği de eklendiğinde Ricoeur’ün zengin bir anlam matrisi olarak metinden anlatıya yol almasının meşruiyeti daha iyi anlaşılabilir.

Ricoeur’ün deneyim ve eylemlerin anlatı tarafından dolayım lanıp anlatı içerisinde yapılanması düşüncesi onu yeni bir projeye doğru sürüklemiştir. Pol

¹⁴⁸ Ricoeur, “Anamlı Eylem”, s. 35.

¹⁴⁹ Clark, s. 109.

Vandevelde, Ricoeur'ün Husserl'in *Ideas I* adlı çalışmasına yazdığı şerh için kaleme aldığı önsözde, onun anlatı projesinin temel fenomenolojik varsayımlara nasıl bir katkı sağladığını açıklar. Buna göre, anlatı da Ricoeur için dil ve söylem gibi eylemlere bir biçimleniş veren bir etmendir; eylemler anlatı içerisinde semiyotik bir dolayımından geçmek suretiyle biçim ve ifade kazanırlar. Yönelimsel bir edim ancak bir eylem durumunda gerçekleşir ve somutlaşır. Ancak yönelme edimi öncelikle semiyotik dolayım sayesinde bilinebileceğinden yönelimsellik anlatısal bir karakterdedir ve anlatısal olarak biçimlenir.¹⁵⁰ Bu demektir ki eylemler en doğru halde anlatı biçiminde anlaşılabilirdiği gibi yönelimsel edimlerin gerçekleşmesi de aynı şekilde anlatı içerisinde bilinebilir.

Ricoeur anlatıya dair bu soruşturmayı yürütürken özellikle Husserl'in edilgin sentez ve edilgin doğuş temalarına yönelik bir açılım sağlamayı amaçlar. Edilginlik basitçe öznenin kendini doğal bir nedensellik dünyasında bulmasının yanı sıra onun verili bir anlamlar dünyasında konumlanmasına da işaret eder. İnsan 'ben'i verili bir çevre, kültür ve öznelerarasılık bağlamında oluşur. Ancak, Husserl'in özellikle *Kartezyen Meditasyonlar*'da açıkladığı gibi, 'ben' aynı zamanda tüm dış dünyayı ve çevreyi fenomenolojik indirgmeden sonra ulaştığı 'özlük' ya da 'kendinin(lik)' alanı (İng. *sphere of ownness*) içerisinde oluşturur. Transandantal *egonun* özlük alanı içerisinde tüm dünyanın nesnelliği herkes için geçerli olacak biçimde kurulur. Ancak özneye içkin olan bu kuruluş öznenin dünya deneyimindeki içsel uyuma (İng. *harmony of experience*) bağlıdır. Ricoeur, Husserl'den aldığı bu terimle doğa dünyasındaki olgusal gerçekliğin bir tür sıralanış, yapı ya da biçimleniş aracılığı ile insan deneyimine verilmiş olmasını kastetmektedir.¹⁵¹ Bu sayede dünyadaki olgular bilince ahenksiz ve karmaşık bir halde değil deneyime içkin bir uyum ile sunulur. Vandevelde'ye göre, deneyimin bu içsel uyumu sayesinde özne kendi edilginliğinin farkına varır ve onu telafi eder.¹⁵² Ricoeur'ün anlatıya biçtiği işlev öznenin edilgin doğuşunu kavrayıp onun edilginlikten yeni anlamlar üretmeye geçmesiyle ilintilidir. Öznenin edilginliği onun 'hâlihazırda orada' olan bir semboller ve anlamlar

¹⁵⁰ Pol Vandevelde, "Paul Ricoeur: Narrative and Phenomenon", *A Key to Husserl's Ideas I*, Paul Ricoeur (yazar), çev. Bond Haris ve Jacqueline Bouchard Spurlock, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, s. 28.

¹⁵¹ Paul Ricoeur, *A Key to Husserl's Ideas I*, çev. Bond Haris ve Jacqueline Bouchard Spurlock, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, s. 105.

¹⁵² Vandevelde, s. 15.

dünyasına doğması ve orada yaşamasına işaret eder. Bu durumda içinde bulunduğu dünya zaten geleneksel anlamlar ile örülü ve şu halde yorumlanmış olarak bulunan bir dünyadır. Bu edilginlik aynı zamanda Husserl'in 'yaşama dünyası' terimi tarafından da içerilmektedir. Özne, yaşama dünyasında toplumsal, tarihsel ve kültürel anlamlar yığını ile karşılaşır onlara maruz kalmaktadır. Özne kendi eylem ve ürünlerini deneyimi önceleyen bu dünyayla ilgi kurarak anlar ve sorgular.

Ricoeur yaşama dünyasına anlatının olanaklarıyla yaklaşır onu anlatısal bir dolayımına tabi tutarak fenomenolojiye yeni bir boyut ekleme çabasıdır. Anlatı, yaşama dünyasından devralınan anlamların dönüştürülüp yeniden üretileceği mecradır. Öznenin yaşama dünyasındaki olaylara ve kendi eylemlerine anlatı aracılığıyla yaklaşımı onun kendine anlatı ekseninde bir kimlik inşa etmesi ve bu bağlamda kendi ahlakî yükümlülüklerini gözden geçirmesi ile sonuçlanır. Her türlü tarihsel ve edebî anlatı bu yüzden öznenin ahlakî değer ve yargılarını gözden geçirme olanağı bulduğu bir laboratuvar mahiyetindedir. Özellikle edebî anlatılar içerisinde olguların düzeni yeniden biçimlendirilir. Hayal gücünün sınırsız etkinliği ve imgesel üretim sayesinde olası deneyimler ve çeşitli anlam dünyaları yaratılır. Özne, anlatının dünyası içinde, kendine hazır olarak verilen yaşama dünyası ile kendi deneyimleri arasında ilişki kurar. Kendini içinde bulunduğu anlam yapıları ile kendi deneyimlediği haliyle olayların anlamı arasında bağlantı kurabilme yeterliliğine ulaşır. Sonuç olarak, Ricoeur anlatı kavramını kullanarak Husserl'e ait 'edilgin doğuş' ve eylemin *noematik* anlamı temalarını yeniden formüle etme doğrultusunda ilerlemiştir.¹⁵³ Bu sayede o, deneyim ve anlama etkinliklerinin edilgin ve etkin yönlerini sorgulayıp insanı edilginlikten etkin anlam üretimine giden yol üzerinde ele almıştır.

Şimdiye dek açıklandığı üzere, Ricoeur kendi refleksif hermeneutik soruşturması boyunca Gadamer'in tarihsel düşüncesinde geleneğin biçimlendirici gücü karşısındaki öznenin edilgin konumu ile Husserl fenomenolojisindeki öznenin kendisini ve dünyayı oluşturuca etkin gücü arasındaki açıklığı kapatmak üzere çabalamıştır. Ricoeur'ün öznesi ne tamamen geçmişin salt edilgin bir taşıyıcısı olarak insan ne de Husserlci fenomenolojinin kurucu ama kendi bilinç sahasında kapalı kalmış tekbenci öznesidir. Onun öznesi bu iki kutup arasındaki geçişi sağlayan ve daha önemlisi yaratıcı dil edimleriyle anlam üretebilen bir öznedir. Ricoeur bu

¹⁵³ Vandeveld, s. 26.

özneyi tarif ederken her zaman nesnellik ve refleksiyon, tarihsel mesafe ve mesafeli olanı temellük etme kutupları arasındaki diyalektiği göz önünde bulundurmaktadır. Ricoeur'ün anlatı kavramını ele alması özneyi tüm bu kutuplar arasında izleyebilmek amacıyla. Anlatı öznenin kendini hem verili bir anlamlar dünyası içinde konumlanmış bulması durumunu hem de bu verilmişlik içerisinde kendi kendini ortaya koyma ve biçimlendirme etkinliğini içeren bir düzlemdir. Diğer bir deyişle anlatı, özneye bir biçimlenişler ve anlam dağarcığı sağladığı oranda onun alıcı yönüne, öznenin refleksif ve yaratıcı melekelerini harekete geçirdiği oranda da onun etkin yönüne işaret eden bir biçimdir. Özne bu etkin-edilgin biçimleniş sürecinde kendi üzerine refleksiyonla anlatsal bir kimlik inşa eder. Bu anlatsal kimlik sayesinde kendini tanır, kendi eylemlerinin anlamını bilir ve yükümlülükleriyle yüzleşir.

Ricoeur anlatı ile özel olarak ilgilendiği *Zaman ve Anlatı ve Başkası Olarak Kendisi* adlı eserlerinde anlatının bu etkin ve edilgin biçimlenişlere sağladığı dayanağı uzun uzadıya irdeler. Özellikle ikinci çalışmada, o, anlatıyı öznenin sorumluluk, ahlakî bağlanış ve etik erekler aracılığıyla gerçekleşen refleksiyonunun temel uzamı olarak tasarlar. Anlatı sayesinde keşfedilen öznel yeterlilikler soruşturması Ricoeur'e, kendi ifadesiyle, bir felsefî antropoloji olanağı sunmakta, onun refleksif hermeneutiği de bu antropolojinin çerçevesine yerleşmektedir.¹⁵⁴ Yukarıda 'muktedir insan' olarak tanımlanan öznenin yeterlilikleri Ricoeur'ün felsefî antropolojisinin temelinde yatan şeydir. *Başkası olarak Kendisi*'nde Ricoeur insanî yeterlilikleri Aristoteles'in *Metafizik*'te yaptığı edimsellik (*energeia*) ve gücüllük (*dunamis*), ya da fiil ve kuvve, analizine dayanarak anlatıya maleder. Özne olarak insanın varlığı bir gücüllüktür; o edimsellik sayesinde, yani eylemekle, bir 'kendi' haline gelir. Anlatı ise öznenin gücül (kuvve) haldeki yeterliliklerine edim içerisinde (bilfiil) tanık olunan yerdir. Blundell'in ifadesiyle, kariyerinin erken dönemlerinde istencin fenomenolojisinden yola çıkarak başladığı soruşturmada Ricoeur dilin istenci ifade eden dolayımlayıcı işlevini kat ederek anlatının olanak tanıdığı bir 'kendi' hermeneutiğine ulaşmıştır.¹⁵⁵ Anlatının olanakları içerisinde özne eyleyen,

¹⁵⁴ Paul Ricoeur, "Ethics and Human Capability: A Response", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall), Routledge, New York, 2002, s. 282.

¹⁵⁵ Boyd Blundell, **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return**, Indiana University Press, Bloomington, 2010, s. 123.

eylediğini anlatan (öyküleyen), anlattıklarıyla kendini belirleyen ve etik bir tutum alabilen bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, özne tüm bu basamaklardan geçişine anlatıda tanık olarak kendi üzerine bir refleksiyon gerçekleştirmekte ve bu esnada da kendini yorumlayarak anlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ANLATI ve KENDİLİK

2.1. ANLATI, ZAMANSALLIK ve YARATICILIK

Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*¹⁵⁶ adlı uzun soluklu çalışmasında, insanın eylem ve deneyimlerinin anlatıya konu oluş sürecinde kazandığı zamansallık niteliğini soruşturur. İnsan eylemlerinin bir anlatı içinde öykülenip kurgulanmasının olanağı bu eylemlerin özü gereği zamansal olmasında bulunur. Diğer bir deyişle, eylemler anlatılır ya da öykülenirken bu zamansal öze göre yapılanırlar. Ricoeur, bu nedenle, anlatılarda insan eyleminin zamansal niteliğinin ancak zamanın anlatı içerisindeki biçimlenişinden yola çıkılarak irdelenebileceğini düşünür. Anlatıların, insan eylemlerini öykülerken, zamanı yapılandırmak zorunda olması gibi insan deneyimi de anlatılabilmek için insanî bir zamanı varsayar. Şu halde anlatı biçimi (İng. *narrative form*) insan eylemini zamansal bir biçimleniş içerisinde temsil edip anlamanın en uygun ve en bilinen yoludur. Ricoeur anlatıya dair soruşturmasında tarihyazımı, yazınsal eleştiri ve fenomenolojik felsefe arasında gerçekleşecek üçlü bir konuşma ve bunu takip eden bir çatışmanın gereğini vurgular.¹⁵⁷ Bu sayede eyleyen ve eylemini anlatan (öyküleyen) öznenin zaman deneyimi hem onun eylemine içkin olan tarihsellik hem de eylemin anlatıya dökülmesinde biçimlendirilen zamansallık anlamında ele alınmış olacaktır.

Ricoeur'ü anlatı zamanına ilişkin böyle bir soruşturmaya iten unsurların başında Husserl'in içsel zaman deneyimine yönelik fenomenolojik çözümlemelerinin¹⁵⁸ nesnel zaman ile öznel zaman arasındaki ilişkiyi gereğince

¹⁵⁶ Orijinali *Temps et Récit* başlığı ile 1983, 1984 ve 1985 yıllarında üç cilt halinde Éditions du Seuil tarafından basılan eserin Türkçe çevirisi Yapı Kredi Yayınları tarafından 2007, 2009, 2012, 2013 yıllarında dört cilt halinde yayımlanmıştır. Bu çalışmanın kaynak alacağı eserin YKY basımındaki başlıkları şu şekildedir: *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*; *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*; *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*; *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*.

¹⁵⁷ Paul Ricoeur, **Zaman ve Anlatı 1**, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 158.

¹⁵⁸ Ricoeur, Husserl'in içsel zaman bilincine yönelik yorumlarını onun *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* adlı ders notlarına dayandırmaktadır. Bu metinde Husserl zaman deneyiminin içsel bilinç olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürerken nesnel zamanın indirgenerek devre dışı bırakılması gerektiğini savunur. Ona göre 'hissedilen zaman' zaman deneyimine yönelik içsel kavrayışı dile getirir; nesnel zamanın oluşumu ancak bu içsel kavrayış sayesinde olanaklıdır. Husserl, hissedilen zihinsel bir nesne olarak melodi örneği çerçevesinde, zamanın çözümlemesini sürenin çözümlemesi içinde inceler. Ricoeur bu melodi çözümlemesi içinde Husserl'in 'şimdi'yi noktasal bir

kuramamış olması gelmektedir. Husserl'in, nesnel zamanı, indirgeme sonrasında transandantal *egonun* geçmekte olan 'an'ı tutması ve gelecek olan 'an'a yönelmesinden türetmeye çalışması güvenilir bir sonuç vermemiştir. Ricoeur, Husserl'in bu başarısız girişimi sonrasında içsel zaman bilincine atfedilen bu kurucu rolü sorgulamasının hedefine almıştır. Ancak yine de Husserl ve takipçilerinin zaman deneyimini 'an'ların art arda yalın bir dizilişi olarak görmekten uzaklaşması onu sentetik bir biçimleniş halinde görmenin yolunu açmıştır.¹⁵⁹ Şimdiki anların sıralanışı olarak zaman düşüncesi yerini zamanın deneyim içerisindeki biçimlenişine bırakmıştır. Anlatı işte bu biçimlenişin nesnel olarak gözlemlendiği ve zamanın biçimleniş türlerinin yeni işlevler kazandığı bir yapıdır. Ricoeur'ün soruşturmasına katkı sağlayan diğer bir unsur ise Heidegger'in *Dasein*in dünyadaki zamansal varoluşuna yönelik çözümlemeleridir. Heidegger, kendi zamansallığını ölüme-doğru-varlık olmasıyla kavrayan insanın bu kökensel zaman bilincini ve onun görünümelerini ele almıştır. Denebilir ki Ricoeur zamanın anlatıda biçimleniş tarzlarını konu edinerek Husserl'in saf fenomenolojisinin ve Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin yarattığı zaman tasarımı ve zaman deneyiminin analizine ilişkin sorunları aşmak ve bu iki farklı yaklaşımın olumlu yönlerini birleştirmek istemektedir.

Ricoeur zaman ve anlatı ilişkisi üzerine incelemesine zaman deneyiminin açmazlarına (Tr. *apori*/İng. *aporia*) yer vererek başlar. Bu açmazlar esasen Augustinus'un *İtiraf*lar başlıklı otobiyografik eserinde zamanın özneliliğinin ele alınışı ile Aristoteles'in *Poetika*'sında dramatik olay örgüsünün inceleniş biçimi arasındaki uyumsuzluktan türemektedir. Ricoeur, Augustinus ve Aristoteles ekseninde ruhun zamanı ile dünyanın zamanı çatışmasını odak haline getirir. Augustinus zaman deneyimini nesnel bir ölçütten hareketle tanımlayıp incelemek yerine zamanı ruhtan yola çıkarak anlamak ister. Ricoeur, Augustinus'un zaman deneyimi üzerine araştırmasını dayandırdığı *intentio* (toparlama) ve *distentio animi*

an olarak tasarlamadığını belirtir; Husserl melodinin sürekliliği içinde 'şimdi'nin hem 'az önce' akıp gitmiş ses evresini 'tutma' (Fr. *rétenion*) hem de gelecek evreye doğru 'yönelme' (Fr. *protention*) olduğunu keşfetmiştir. Bu örnekte sürüp gitme aslında sesin süresinin birliğine indirgenmiş olur. Daha fazla bilgi için bkz. Paul Ricoeur, **Zaman ve Anlatı 4**, çev. Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 41-48.

¹⁵⁹ David Wood (Ed.), "Dicussion: Ricoeur on Narrative", **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, s. 172.

(ruhun yayılması) terimlerine dikkat çeker.¹⁶⁰ Zaman, Augustinus’a göre, ruhun sıkışıp yayılmaları ile deneyimlenen bir olgu olduğundan nesnel bir ölçüt ile ölçülemez. Augustinus, geçmiş ve geleceği şimdiki zaman içine sıkıştırarak üçlü bir şimdiki zaman kavramına ulaşır. Gelecek henüz gelmemiştir; geçmiş artık varlığını yitirmiş ve şimdi ise her an geçmişe karışmaktadır. O halde zamanın ölçümü nasıl mümkün olacaktır? Augustinus, üçlü şimdiki zaman tasarımıyla, geçmiş ve geleceği anımsayış ve bekleyiş aracılığıyla şimdinin içine oturtarak bu sorunu aşmayı dener. Zaman şu an ‘var’ olarak değil de ancak geçtiğinde algılanıp ölçülebilir. Dolayısıyla şimdiki zaman terimi Augustinus’a göre zamanın durmaksızın geçişine karşılık gelir. Geçiş olarak algılanan şimdiki zamanı kavramak, bekleyiş, anımsayış ve dikkat arasındaki yayılım bağıntısını anlamak ile olanaklıdır. Augustinus bu sayede zamansal nitelikleri ruhun içine yerleştirme yönünde önemli bir adım atmıştır.¹⁶¹

Aristoteles ise *Poetika*’da olayörgüsü (*mythos*) kuramıyla edebî türlerin yapısına odaklanarak zamanın incelenmesini soruşturma dışı tutmuş ve bu konuyu *Fizik* adlı eserine ayırmıştır. Ricoeur, Aristoteles’in ‘olayörgüleleştirme’ (*Ing. emplotment*) kavramını Augustinus’un kullandığı ‘ruhun yayılımı’ kavramının karşıtı olarak ele alır. Olayörgüleleştirme kavramı şiirsel/edebî yaratımda uyumluluğun uyumsuzluğa üstünlüğünü ifade eder. Diğer bir deyişle, olayörgüleleştirme canlı zaman deneyimi ile şiirsel söylem arasındaki dolayımı sağlar. Augustinus’un incelemesinde zaman tasarımıdaki uyumsuzluk ruha egemen olan uyum arzusunu bastırırken Aristoteles’in incelemesinde olayörgüsünün biçimlendirici gücü uyumluluğu uyumsuzluğa göre baskın kılar. Bu iki kutup arasındaki salınımda ortaya çıkan aporetik üslup Ricoeur’ün eserinde hem tarihsel hem de kurmaca anlatılarda zamanın biçimlenişine dair incelemenin temel doğrultusunu belirler. Ricoeur savını şu şekilde dile getirir:

*Zaman üstüne gerçekleştirilen spekülâtif düşünme, hiçbir sonuca ulaşmayacak olan, kafa içinde evirip çevirmeden başka bir şey değildir; buna da yalnızca anlatma [öyküleme] etkinliği karşılık verir. Ama anlatma etkinliği de boşluğu doldurarak aporileri çözecek değildir. [. . .] olayörgüleleştirme spekülâtif aporiye, aporiyi kuşkusuz aydınlatacak olan şiirsel bir anlatım becerisiyle yanıt verir (bu da Aristoteles’in katharsis’inin en önemli anlamı olacaktır) ama bu, aporileri kuramsal olarak çözemez.*¹⁶²

¹⁶⁰ Ricoeur, Zaman ve Anlatı 1, s. 27.

¹⁶¹ Ricoeur, Zaman ve Anlatı 1, ss. 32-36.

¹⁶² Ricoeur, Zaman ve Anlatı 1, s. 30.

O halde öyküleme edimi ve bunun metinsel karşılığı olarak anlatı, zamanın açmazlarına ancak estetik bir çözüm bulmak ile yetinebilir. Anlatı işlemi, Ricoeur'ün ifadesiyle, “ruhun zamanını ve dünyanın zamanını tutma güçlüğünden ibaret” olan zamansallığın açmazını yanıtlamanın en kullanışlı aracıdır.¹⁶³

Ricoeur, anlatı ile zamansallık arasında bir döngüsellikten bahsederek her ikisinin birbirine bağımlı terimler olduğunu ileri sürer. Buna göre insan deneyiminin zamansal niteliği anlatının her daim zamansal bir dünya ortaya koyma mecburiyeti ile doğrudan bir ilişki içindedir. Ricoeur bu iki yönlü ilişkiyi şöyle formüle eder: “Zaman ancak anlatsal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür; buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir.”¹⁶⁴ Anlatının bu durumda insan deneyiminin zamansallığını temsil etmeyi hedeflediği, bunu yaparken de deneyimin zamanını yeni biçimlenişlere tabi tuttuğu belirtilebilir. Olayörgüsü, deneyimin canlı zamanını anlatı içinde yeniden biçimlendiren şeydir. Olayörgüsü, eylem ve deneyimlerin akışındaki süreksizliği bir düzen içerisinde temsil etmenin yoludur. Olayörgüsü sayesinde eyleme ilişkin amaçlar, nedenler, detaylar, ilintisiz rastlantılar zamansal bir birlik ve tutarlılık içerisinde bir araya getirilir. Diğer bir deyişle, olayörgüsü, olaylar çoklusunu bir eylemin aşamaları halinde bütünler ve tüm bu ayrışık unsurlardan bir sentez üretir. Ricoeur'ün ‘ayrışıkların bireşimi [sentezi]’¹⁶⁵ ifadesiyle kastettiği şey olay ve eylemlerin olayörgüsü sayesinde bir uyum içinde bağdaşarak yeni bir anlam üretmesidir. Dolayısıyla olayörgüsü bu sentezleme işlemi sırasında olayları kronolojik bir bağa göre değil mantıksal bir bağa göre yeniden düzenler. Olayörgüsü aracılığıyla olayların yeni bir düzenleniş içerisinde biçimlenmesi ise dilsel olarak yeni bir anlamın ortaya çıkış anına rastlar. Diğer bir deyişle, bir yapıntı olarak olayörgüsünün sentezleyici işlevi üretici hayalgücü aracılığıyla bağdaşık olmayan unsurları ve dağınık olay öbeklerini bütünleştirir ve anlam düzeyinde bir yenilik ortaya koyar. Tıpkı eğretileme işleminde iki bağımsız terim arasında belirgin olmayan bir benzerliğin üretici hayalgücü sayesinde belirgin kılınarak yeni bir anlamın doğuşuna sebebiyet verilmesi gibi olayörgüleştirme işleminde de üretici hayalgücü aracılığıyla ayrışık unsurların birlikte kavranmasıyla bütünsel bir öykü ve

¹⁶³ Ricoeur, Zaman ve Anlatı 4, s. 24.

¹⁶⁴ Ricoeur, Zaman ve Anlatı 1, s. 23.

¹⁶⁵ Ricoeur, Zaman ve Anlatı 1, s. 16.

yeni bir anlam ortaya konmuş olur. David Wood'un da belirttiği gibi, olayörgüsüne dayalı bir anlatı, dil içerisinde biçimlenen zamansal bir sentez olarak ortaya çıkar; olayörgüsü sağladığı bütünleştirme işlemiyle yaratıcı bir edimin dışavurumudur.¹⁶⁶

Olaylar çoklusundan bütünleşik bir öykü elde etmenin yolu olarak olayörgüsü anlatıya yaratıcı bir edim ya da *poietik* bir söylem karakteri atfeder. Bu noktada zamansallık sorunu dil aracılığıyla yaratıcılık sorununa bağlanmış olur. Ricoeur'e göre üretici hayalgücü, henüz dile getirilmemiş olan yeni bir anlamı üretirken, sentezleme işlemini şematize ederek anlatıya katkıda bulunur. Diğer bir ifadeyle, tarihsel ve edebî öykülerdeki anlatı işlemi insan deneyiminin zamanını biçimlendiren bir tür şemadır. Kevin J. Vanhoozer, Ricoeur'ün anlatı içinde olayörgüsüne biçtiği bu sentezleme görevinin kökenini Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde dile getirdiği 'düşünümsel yargı'nın¹⁶⁷ sentezleme işlevine dayandırır. Estetik bir nesneyi deneyimleyen öznenin beğeni duygusu ile nesnenin biçimsel yanı arasındaki bağıntı nesnenin tasarımı (temsili) tarafından sağlanır. Tasarım edimi, imgelem yetisi ya da hayalgücü (İng. *imagination*) aracılığıyla duyular çokluğunu uzaysal ve zamansal olarak düzenler. İmgelem yetisi, üretken bir bilme yetisi olarak, anlama yetisinin sunduğu nesnel bilgi olanağının sınırlarını genişletir. Kant, dehadan bahsettiği § 49'da imgelem yetisinin verili deneyimin nesnel sınırlarını aşır onu yeniden biçimlendirme işlevinden bahseder. O, sanatsal dehayı tanımlarken bu yaratıcı imgelem yetisine dayanmaktadır. İmgelem yetisinin serbest işleyişi sayesinde deha, yaratım edimi içerisinde, deneyimde verili olanı yeni biçimlere sokarak ona yeni bir tasarım verir. Deha, verili bir kavram için idealar bulunmasını sağlar; "adsız olanı anlatmak ve evrensel olarak iletilebilir kılmak için" kuralların kılavuzluğundan bağımsız olsa da verili kavramın sergilenişi için bir erek arar.¹⁶⁸ Bir başka ifadeyle, deha, verili deneyimi mevcut bir kurala göre biçimlendirmez; ancak yaratım sürecinde ortaya çıkacak olan kuralı ya da ereği kendisi belirler. Yaratıcı

¹⁶⁶ David Wood, "Introduction: Interpreting Narrative", **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, (Ed. David Wood), (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, s. 8.

¹⁶⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne birinci girişin IV. paragrafında yargı yetisini "tikeli evrensel altında kapsıyor olarak düşünme yetisi" biçiminde tanımlar. Evrenselin verili olması durumunda tikeli onun altına alan yargı 'belirleyici' (İng. *determinative*) iken tikelin verili olması durumunda tikeli kapsayacak evrenseli arayan yargı 'düşünümsel' (ya da 'derin düşünen') (İng. *reflective*) yargıdır. Kant, üçüncü *Eleştiri*'de estetik yargı yetisini irdelerken düşünümsel yargıyı merkeze alır. Ayrıntı için bkz. Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, 2. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, (YYE), s. 28.

¹⁶⁸ Kant, YYE, s. 188.

imgelem yetisi, yaratım sürecindeki sanat eserine, onun seyreden özne tarafından beğenilmesini sağlayacak olan, bir tür biçimsel erek yükler. İmgesel üretimin ya da üretici hayalgücünün böylesi bir kural ya da öznel erek araması onun ‘düşünümsel’ yanına işaret eder. Benzer biçimde, Ricoeur’ün kavramsallaştırdığı haliyle olayörgüsü de Kant’ın ifade ettiği anlamda bir ‘düşünümsel yargı’ biçimidir.¹⁶⁹ Ayrışıkların sentezini gerçekleştirip tutarlı bir öykü meydana getiren olayörgüsü, tıpkı bir sanat eserinde olduğu gibi, parçaları bir bütüne yerleştirmek sureti ile hem onlara yeni bir anlam verir hem de onları yeni bir bağlam içerisinde kavrayışa sunar. Şu durumda, Ricoeur olayörgüsü kavramını Kant’ın yaratıcı imgelem düşüncesi ekseninde geliştirmiş; duyu algılarının anlığın saf kategorilerince kapsanmasını açıklamak amacıyla Kant’ın oluşturduğu transandantal şematizmi anlatı işlemi içerisinde sergileyerek anlaşılır kılmıştır.¹⁷⁰

Olayörgüleştirme, yaşanan deneyimin canlı zamanını anlatıda yeniden-biçimlendirmek işlemi olarak kavrandığında, eylemin anlatı içerisinde taklidi olarak *mimesis* kavramı ile koşutluk taşır. Aristoteles’in *mimesisi* tragedyaya türüne ilişkin olarak eylemin taklidi ya da temsili biçiminde tanımlamasından yola çıkan Ricoeur, zamansallık ile anlatı arasındaki bağı *mimesisin* aracı rolü ile kurmak ister.¹⁷¹ Ona göre olayörgüleştirme işlemindeki *mimesis* süreci üçlü bir yapıya sahiptir. *Mimesis I* eylemlerin anlatı halinde biçimlenip metinleşmesinden önceki aşamada eylem dünyasının ön-kavranışına ya da ön-biçimlenişine (İng. *prefiguration*) karşılık gelir. *Mimesis I* aracılığı ile “olayörgüsünün kompozisyonu eylem dünyasının kavranabilir yapıları, simgesel kaynakları ve zamansal niteliği içine yerleşir.”¹⁷² Bu yapılar sayesinde eylemlerin öykülenişi metin düzeyinde kavranabilir. *Mimesis II* ise olayörgüsü üreterek türdeş olmayan tekil olayların bir bütünlük içine yerleştirilmesidir. Anlatı çözümlemesinin gerçekleştiği esas düzey olan *mimesis II* olay ve eylemlerin eklemlenerek bir öykü oluşturmaya denk düşer. Bu aşama Ricoeur’e göre ‘...miş gibi’nin ya da ‘sanki’nin alanıdır; bu düzeyde olayörgüsü sayesinde eylemler basit bir dizilişten bütünlüklü bir biçimlenişe (İng. *configuration*)

¹⁶⁹ Kevin J. Vanhoozer, “Philosophical Antecedents to Ricoeur’s *Time and Narrative*”, **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, (Ed. David Wood), (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, (“Philosophical Antecedents”), s. 39.

¹⁷⁰ Vanhoozer, “Philosophical Antecedents”, s. 36.

¹⁷¹ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s. 110.

¹⁷² Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s. 111.

ulaşır.¹⁷³ Anlatının metin biçimini almasını, *mimesis III* aşamasında, okurun metni alımlaması takip eder; anlatı bütünlüğe ancak alımlandığında erişecektir. Ricoeur'e göre *mimesis III* "metin dünyası ile okur dünyasının kesişmesini" belirtmektedir.¹⁷⁴ Bu düzey, eylemde bulunma ve eylemin sonuçlarına katlanma zamanını anlatıda yeniden-biçimlendirme (İng. *re-figuration*) düzeyidir; böylelikle anlatı nihai anlamına bu yeniden-biçimleniş sayesinde ulaşacaktır.

Bu üç aşama içerisinde *mimetik* etkinlik insan eylemini önce simgesel ve kültürel yapılar içinde kavrar; ardından onu temsil eder ve nihayetinde onu yoruma açar. Bir başka ifade ile eylemin metin-öncesi yapısı anlatıda olayörgüsü sayesinde temsil edildikten sonra anlatının okunması ediminde derinlik kazanır.¹⁷⁵ Ricoeur, üç aşamalı *mimetik* etkinliğin anlatıda zamanı yeniden-biçimlendirme sürecini, şimdiki zamanın geçmişin anımsanışı aracılığıyla geleceğe dair bir beklenti oluşturmaya analogisiyle kavrar: "Demek ki, önceden tasarlanmış [ön-biçimlendirilmiş] bir zamandan yeniden-biçimlendirilmiş bir zamana uzanan yolu, belli bir biçime, bir görünüme bürünmüş [metinsel görünüm kazanmış] zaman aracılığıyla, dolayısıyla izliyorum."¹⁷⁶ Sonuç olarak, üçlü *mimesis* üzerine yerleşen olayörgüsü zaman deneyiminin anlatı düzleminde biçimlendirilmesini olanaklı kılan unsurdur.

Eylemin zamanını anlatıda yeniden-biçimlendiren olayörgüsü aynı zamanda eylemlere dair bir açıklama olanağını da beraberinde getirir. Tarihçinin geçmişe dönük bir anlatı oluştururken meşgul olduğu farklı zaman düzeylerini kendi yöntemine uygun olarak biçimlendirmesi sürecinde tarihyazımı da üçlü *mimesis* döngüsüne yerleşir. Bu aşamada, Ricoeur tarih ile anlatı arasında bir dolaylı türeme bağından bahseder; buna göre tarihsel bilgi anlatının anlaşılması olgusundan ya da anlatısal kavrayıştan türer.¹⁷⁷ Anlatısal kavrayış tarihçiye nedensel açıklama yapabilme ve eylemleri gerekçelendirebilme yetisi kazandırır. Ricoeur bu nedenle olayörgüsünün tarihsel metinlerde anlatmak ile açıklamak arasındaki bağı sağladığını ileri sürmektedir.¹⁷⁸ Dolayısıyla geçmişi yeniden düşünebilmek ve onu açıklamak ancak tarihsel imgelemin (hayalgücünün) dolaylı yolunu izlemekle gerçekleşebilir.

¹⁷³ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s. 128.

¹⁷⁴ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s. 138.

¹⁷⁵ Kaplan, ss. 51-53.

¹⁷⁶ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1*, s. 111. Vurgu aslında var.

¹⁷⁷ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 10-12.

¹⁷⁸ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2*, s. 137.

Şu halde tarihçi de tıpkı kurmaca yazarı gibi türdeş olmayan eylemler ve olaylar çokluğuna olayörgüsü sayesinde bütünlük kazandırmayı amaçlar. Her iki anlatı türü de, *mimesis II* düzeyinde, olayları biçimlendirip öykülerken eğretilmeli göndermenin sağladığı ‘...miş gibi’ ya da ‘...gibi görme’ işlemi ekseninde faaliyet gösterir. Öte yandan, Richard Kearney’in ifade ettiği gibi, tarihsel ve kurmaca anlatılardaki imgelemin yönelimselliği *mimesis III*’ün sağladığı yeniden-biçimlendirme düzeyinde birleşir.¹⁷⁹ Bu birleşme, geçmişin gerçek ve kurmaca biçimindeki temsillerini birbirine özdeş kılmak demek değildir. Kastedilen şey, yalnızca tarih ve kurmacanın zamanın anlatısal yeniden-biçimlenişini benzer süreçlerden geçerek gerçekleştirmesi ve okurun alımlama düzeyinde her iki anlatı türünün sunduğu eylemlerin zamansal biçimlenişine de ortak bir yönelimle ve anlatısal hayalgücü aracılığıyla tanık olmasıdır. Diğer bir deyişle, kurmacada imgesel olanın dünyada karşılığı olmayan boş yeri ile tarihsel geçmişin artık gözlenemeyen boş yeri nitelikçe birbirine benzer ve hayalgücünün desteği ile doldurulur.

Ricoeur’ün eylemlerin zamansallığının anlatıda yeniden-biçimlenişine getirdiği kuramsal yaklaşımın önemli bir katkısı *mimetik* etkinliğin bir yaratım olarak kavranmasıdır. *Mimesis*, eylemlerin yalın bir taklidinden ziyade, eylemlere gerçekleştiği anda mevcut olmayan bir anlam ve yeni bir düzenleniş kazandırdığı oranda etkin bir üretimdir. Özellikle *mimesis*in üçüncü aşamasında gerçekleşen yeniden-biçimlendirme edimi dönüştürücü bir edim olmak suretiyle hayalgücünün yaratıcılığına denk düşer. Anlatı durumunda söz konusu olan şey öncelikle gerçekleşmiş bir eylemin ne olduğunun anlaşılması ve betimlenmesidir. Ardından bu eylemin daha önceki anlatılar tarafından nasıl nakledilmiş olduğu ya da muhtemel öyküleniş biçimleri odak noktasına oturur. Nihayetinde, Ricoeur’ün de ifade ettiği üzere, anlatı her yeni öyküleme ediminde kişiye eylemleri ve olayları kendi bakış açısıyla biçimlendirme özgürlüğünü ve hatta onlara dair kendi özgün yorumunu oluşturma olanağını verir ki anlatının bu işlevi sayesinde gerçekliğin betimlenmesi geride bırakılmış olur.¹⁸⁰ Kısacası, anlatı, dünyaya yaratıcı bir etkinlikle gönderme yapılan bir düzeydir ve öznenin etkin üretimini içerir. Yaratıcı hayalgücü eylemlerin

¹⁷⁹ Richard Kearney, “Narrative Imagination Between Ethics and Poetics”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (Ed. Richard Kearney), Sage Publications, London, 1996, (“Narrative Imagination”), s. 175.

¹⁸⁰ Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, June 19, 1982”, ss. 106-107.

temsiline olayörgüsü aracılığıyla semantik bir yenilik getirerek anlam üretimini harekete geçirir. Ricoeur, bu aşamada, hermeneutik düşüncenin çokça üzerinde durduğu ‘açıklama’ ve ‘anlama’ arasındaki yarığa anlatı aracılığıyla ‘yaratıcılık’ temasını yerleştirmiş olur.¹⁸¹ Buna göre, anlatı, açıklama ve anlamının arasındaki yarığı kapatırken bunu üretici hayalgücünün benzeşmeyen olayları makul bir düzen ve yeni bir bağlam içerisinde birleştirmesiyle gerçekleştirir. Bu durumda anlatının sentezleme işlevi özneye anlam üretiminde etkin bir rol yüklemektedir.

Ricoeur’ün kuramının bir diğer getirisi de *mimetik* etkinliğin yalnızca eylemde bulunmanın etkin yönü ile sınırlanmayıp eylemin sonucuna katlanma, maruz kalma ya da acı çekmeyi (İng. *to suffer*) de içerecek şekilde temsil alanının genişletilmesidir. Zira anlatıların konusu “eylemde bulunmak ve bu eyleme katlanmaktır.”¹⁸² Yaşantı ve deneyimlerin anlatısal kavranışı eylemde bulunma ve katlanma yapısını içinde barındırır. Ricoeur’ün deneyimin etkin ve edilgin olmak üzere bu iki yönlü yapısını Husserl’in ‘yaşama dünyası’ kavramının sağladığı etkin-edilgin sentez üzerine oturttuğu söylenebilir. Husserl, nesnelci bilimlerin insan tinini gereğince temalaştıramadıklarından ve insan değerlerini kavrayamadıklarından bahsederken insanın canlı yaşama çevresi içerisindeki eğilimleri ve istencinin ele alınması gerektiğini vurgular. Bu da ancak eyleyen ve katlanan insanı konu edinmekle mümkündür.¹⁸³ Anlatı, insan tinini tüm değerler, amaçlar ve yönelimleriyle ele alabilme ve ham bir nesnelciliğe teslim olmama çabasının sonuçlanacağı yerdir. Anlatıda, insanın amaçları ve yönelimleri onun etkin ve edilgin olduğu tüm durumlar içerisinde değerlendirilir. Bu sayede insan anlatıda yaşayan, deneyimleyen, etkilenen ve sorumluluk alan bir canlı olarak temsil edilir.

Ayrıca, insan eyleminin yaşama dünyasında önceden verili ön-kavrayış ve simgesel yapıların içinde biçimlenmesi onun zamansal ve geleneksel yönüne işaret ederken eylemin anlatıyla yeniden-biçimlenmesi onun hayalgücüne dayalı sentetik üretimine karşılık gelmektedir. Don Ihde, Ricoeur’ün anlatısal hermeneutiğinin işte bu tarihsellik ve yaratıcılık arasına yerleşirken Husserl’in ‘yaşama dünyası’ analizini

¹⁸¹ Ricoeur, “A Response”, s. 38.

¹⁸² Ricoeur, Zaman ve Anlatı 1, s. 111.

¹⁸³ “Nesnelci tutumuyla psikoloji, ruhu, yani *yapan ve acı çeken Ben*’i, kendine özgü anlamıyla asla temalaştıramaz. Değerlendirme yaşantısını, istenc yaşantısını cisimsel yaşama dağıtılmış olarak nesnelleştirir ve tümevarımsal olarak ele alır. Ama bunu amaçlar, değerler, normlar için de yapabilir mi, akli temalaştırabilir mi – belki eğilim olarak?” Bkz. Husserl, “Kriz”, s. 344. Vurgu bana ait.

model aldığını ileri sürer; anlatı edilginlik ve etkinliğin bu iki kutbu arasında gidip gelirken *mimetik* etkinliğin ön-biçimlendirme, biçimlendirme ve yeniden-biçimlendirme aşamaları ekseninde işlemektedir.¹⁸⁴ Buna göre, okurun metin ile ilişkisi yaratıcı bir ilişkidir. Bu ilişki okurun yaşama dünyasının metnin dünyası ile kaynaşması sayesinde kurulmaktadır. Bu sayede okur olarak özne hem verili olan deneyim yapısına açık bulunmakta hem de yaşanmış deneyimi kendince yeniden üretebilmektedir. Bu anlamda üretici hayalgücü okur ve metnin işbirliği sonucu ortaya çıkan ve öznenin edilginliğini telafi eden bir edimdir. Sonuç olarak, anlatı işlemi, eylemde bulunma ve katlanmayı hayalgücü aracılığı ile ortak bir yapı içerisinde bir arada tutmaktadır.

İnsan kendi hayatını yaşayarak onu biçimlendirmekte ve onu anlamaya çalışırken de yeniden-biçimlendirmektedir.¹⁸⁵ Anlatısal hermeneutik, yaşamın deneyimde biçimlenişi ile onun anlama edimindeki yeniden-biçimlenişinin arasına yerleşir. Ricoeur, bir başka makalesinde, anlatı hermeneutiğinin odağı olan metin kavramının ilkin insanın dünyayla, ardından insanın insanla ve son olarak insanın kendisiyle olan ilişkisini tesis ettiğinden bahseder. Buna göre, ilk ilişki tarzı metnin gönderme işlevine (İng. *referentiality*), ikincisi onun iletebilirliğine (İng. *communicability*) işaret ederken üçüncüsü metnin sunduğu kendini anlama (İng. *self-understanding*) olanağını ifade eder. Bu makalede Ricoeur, hermeneutiğin görevini, özellikle edebî metinlerde, betimselliği aşan (yaratıcı) bir gönderme işlevinin, sığ bir faydacılığı aşan bir iletişimselliğin ve narsisizmi aşan bir refleksiyonun olanağını keşfetmek olarak belirtir.¹⁸⁶ Hermeneutik, metnin biçimlenişi ile yaşamın metin sayesinde yeniden-biçimlenişi arasında da bir dolayım kurar. Bu anlamda, üçlü *mimesis* dayalı olayörgüsü okurla metni birleştiren bağıdır; olayörgüleleştirme metin ve okurun ortak bir etkinliğidir. Bir anlatıyı okumak okura hem olayların biçimlenişini izleme hem de yerleşik anlamla semantik yenilenme arasında geçiş yapabilme olanağı tanır. Okuma edimi okura metnin yapısından sapma, belirtik anlamları askıya alma ve kendi yorumunu açığa çıkarma fırsatı vererek eseri tamamlar. Okuma edimiyle metni takip eden okur aynı zamanda

¹⁸⁴ Don Ihde, “Text and the New Hermeneutics”, **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, (Ed. David Wood), (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, s. 130.

¹⁸⁵ Simms, s. 102.

¹⁸⁶ Paul Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, (Ed. David Wood), (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, s. 27.

kendini anlamaya bir adım daha yaklaşmış olur. Bir metni yorumlayan okur kendi bağlamının ona sunduğu anlam ufku içerisinde metindeki olayları yorumlarken kendi üzerine de bir yorum sahibi olur. Son kertede, kişi okuma edimi sayesinde kendini kurmaca olanın dünyasına yerleştirerek anlar; okuma edimi anlatı ve yaşamın yorum düzleminde uzlaşmasıdır.

Anlatı sayesinde kendini anlama anlatıyı yorumlamakla paraleldir. Bu iki şekilde gerçekleşebilir: Kendi hayatının öyküsünü bir anlatı biçiminde anlayan kişinin yorumlama edimi ve okuduğu kurmaca anlatıda kendi yaşamöyküsüyle benzeşen deneyimler aracılığıyla kendi eylemini anlayan kişinin yorumlama edimi. Her iki durumda da kişinin kendini anlaması yaratıcı yorumlama ediminin bir sonucudur. Ricoeur'ün anlatı kuramı Antik Yunan'daki 'kendini bil' (*gnothi seauton*) vecizesinin taşıdığı yükümlülüğü içinde barındırmaktadır. Anlatının yorumlanması ile kişi kendi yaşamını hem kendisine hem de başkalarına bilinir kılar. Anlatının yorumlanması ile erişilen kendini anlama durumu Sokrates'in 'sorgulanmayan yaşam yaşamaya değmez' biçiminde dile getirdiği düstur paralelinde anlaşılabilir. Anlatı bir yaşamı yoruma açarak onu biyolojik canlılık düzeyinin üzerine yükseltir. Diğer bir deyişle, insan yaşamı ancak yorumlanmak suretiyle diğer canlılık türlerinden ayrılır. Joseph Dunne, bu bağlamda, anlatının sunduğu 'kendini anlama' olanağını Aristotelesçi anlamda insan yaşamına *logos* yükleme gereği ile özdeşleştirir. *Logos*la irtibat kuramayan, diğer bir deyişle öykülenmek suretiyle hesabı verilemeyen ve sorumluluğu alınamayan, bir yaşam insan yaşamı niteliği taşıyamaz.¹⁸⁷ Kişi anlatarak açıklayamadığı bir yaşama 'benim' yaşamım diyemeyeceği gibi yorumlanmamış bir yaşamın 'ben'i de 'kendisi' olarak ortaya çıkamaz. Bu anlamda, yaşamın öykülenerek anlaşılması, eş deyişle hesabının verilmesi, yaşama sonradan eklenen isteğe bağlı bir eylem değil bizzat yaşamının kendisine içkin bir gerekliliktir. Anlatı da yaşamın muhasebesini yapma gerekliliğine yanıt verip bir yaşama anlam katan en temel biçimdir. Ricoeur *Başkası Olarak Kendisi* adlı eserinde anlatının bir yaşamın yorumlanmasına olanak tanıyıp 'kendini anlama'yı mümkün kılmasını şu sözlerle açıklar:

¹⁸⁷ Joseph Dunne, "Beyond Sovereignty and Deconstruction: The Storied Self", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (Ed. Richard Kearney), Sage Publications, London, 1996, ("The Storied Self"), s. 147.

[K]endini anlama bir yorumlamadır; sırası geldiğinde, kendini yorumlama da, başka işaretlerin ve sembollerin yanı sıra anlatıda ayrıcalıklı bir dolayım ortamı bulur; anlatı, tarihyazıcılığına özgü biyografi üslubunu romana özgü hayalî otobiografi üslubuyla kesiştirip iç içe dokuyarak bir hayat hikâyesini bir kurmaca tarih veya dilerseniz bir tarihsel kurmaca haline getirmek suretiyle, kurmacadan olduğu kadar tarihten de borç alır.¹⁸⁸

Bu nedenle ‘kendi’lik (İng. *selfhood*) asla bitmiş bir ürün olarak özneye verilmiş değildir; o her zaman için tamamlanmayı bekleyen bir proje olarak anlatısal kavrayışı izler. Kendilik yaşam süresince tam olarak oluşturulmuş bir varlık özelliği taşımaz; o, aksine, anlatısal kavrayış sayesinde her daim bir çözülüş ve bütünleşme ya da yıkılıp yapılanma döngüsü içindedir. Anlatının sağladığı bu yaratıcı döngü içerisinde o hep bir oluş halindedir.

Sonuç olarak, Ricoeur’ün anlatısal hermeneutiği insanı deneyim ve eylemin etkin ve edilgin yapıları içerisinde kavramak yönünde atılmış bir adımdır. Kariyerinin en başında yöneldiği istenç felsefesi onu anlatı aracılığıyla ‘muktedir insan’ın yaratıcı edimlerini incelemeye ve kişinin yaşam öyküsünü biçimlendiren üretici hayalgücünü ele almaya götürmüştür. Kendi deyişiyle o, Kant’ın ortaya koyduğu şekliyle öznenin evrensel yargıların olanağını içinde taşıyan gayri şahsî zihnini Romantik hermeneutiğin yaratıcı bilinçdışı olarak kavradığı insan zihni ile ihya etmek niyetindedir. Bu sebeple Ricoeur, anlatı kavramıyla olgunluğa ulaşacak yeni hermeneutiğin bu iki kaynaktan beslenmekle hem eleştirel hem de Romantik kalabilmeyi başarabileceği kanısındadır.¹⁸⁹ Anlatı, son tahlilde, deneyime hem zamansal bir yapı kazandıran hem de ona yeni anlamlar yükleyen bir işleve sahiptir. Özetle, anlatı işlemi zamanın açmazlarını estetik olarak yanıtlar; eylemin nesnel arkaplanı ile insanın zihinsel ve duygusal donanımını ilintilendirir; eylemde bulunma ve eyleme katlanmayı temalaştırır; öykülenen karakterlerle birlikte anlatıyı okuyanın kimliğini de yapılandırır.¹⁹⁰ Anlatı tüm bu işlemleri üretici hayalgücünün olayörgüleleştirme aşamalarını izlemesi sonucu başarır. Şu durumda Ricoeur için anlatı işlemi ya da öyküleme asla sadece bir eğlenme aracına değil tam aksine somut insanın tekinin dünyadaki canlı varoluşuna ilişkin bir felsefî sorumluluğa denk düşer. Öykülemenin *mimetik* işlevi sayesinde insan eylemlerinin anlatısal olarak kavranışı

¹⁸⁸ Paul Ricoeur, **Başkası Olarak Kendisi**, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, (Başkası), s. 153.

¹⁸⁹ Ricoeur, “The Task”, s. 46.

¹⁹⁰ Ricoeur, Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, June 19, 1982”, s. 112.

Zaman ve Anlatı'dan *Başkası Olarak Kendisi*'ne yol alırken etik içerimler kazanmaktadır. Anlatının, bu doğrultuda, deneyimin zamansal yapısını tesis etmenin yanı sıra insanın etik yönelimlerini somutlaştırma yönünde farklı işlevler kazandığı gözlenir. Ricoeur, bu ikinci eserde, anlatı ekseninde geliştirdiği bir 'kendi' hermeneutiğini bir anlatı etiğiyle ilişkilendirmeye çalışır.

2.2. ANLATI ve 'KENDİ' HERMENEUTİĞİ

Anlatısal bir 'kendilik' tasarımına ulaşmaya çalışan Ricoeur bu hermeneutiği biçimlendirmeden önce 'Ben düşünüyorum' yargısının öznesi üzerine ortaya konmuş felsefeler ile yüzleşme gereği duyar. Gerek *Cogito* felsefelerinin gerekse düşünme eyleminin 'ben'ini çözüp ayrıştırmaya yönelik anti-*cogito* yaklaşımlarının benzer şekilde aşırıya kaçan tutumlardan muzdarip oldukları apaçıktır. Bu felsefe tarzlarında 'ben' ya gereğinden fazla vurgulanıp haddinden fazla yer kaplamakta ya da kökenselliği sorgulanırken radikal bir işlevsizlik ve parçalanışa mahkûm olmaktadır. Ricoeur, ilkin, *Cogito*nun ortaya konuşundaki 'ben'i kökensel olarak temellendirme eğilimini özellikle Descartes, Kant ve *Kartezyen Meditasyonlar*'ın Husserl'inde görmektedir. Böylesi kökensel bir temellendirmeye elde edilen 'ben' abartılı ve metafizik bir karakterde olup somut bir kişi olarak beliremez. Descartes, radikal bir şüphe etme etkinliği ile öznenin varoluşunun kesinliğine ulaşmaya çalışmıştır. Düşünen öznenin varlığı düşünme ediminin garanti altına alınmaktadır; düşünme edimi, düşünen bir şey olarak benim varoluşumun her türlü şüpheyeye karşı teminatıdır. Ancak 'ben' yalnızca düşünme yetisi ya da anlama becerisi durumuna indirgendiğinde tüm tekil belirlenimini yitirmektedir.¹⁹¹ Varolduğundan düşünme sayesinde emin olan 'ben', henüz 'ben kimim?' sorusuna tatmin edici bir yanıt verme yeterliliğini taşıyan bir kişi değildir. Kim olduğunu kendi tekilliği içinde kavramak isteyen özne kendini eylemlilik içinde ve bu eylemlerin zamansal sürekliliği içerisinde tanımalıdır. Diğer bir deyişle düşünen, eylemde bulunan, isteyen ve hisseden bir özne kendini belirlemek ve tasarımılamak için kendi kendisiyle özdeş olmaya ihtiyaç duyar ki bu özdeşlik onun zaman içerisindeki sürekliliğine dayanır. Şu halde, Ricoeur'e göre *Cogito* felsefelerinin öznesi bu tarzda bir kişisel özdeşlik ve kimliğin (İng. *identity*) desteğinden yoksundur. Düşünme, yalnızca şu âna bağlı bir

¹⁹¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 9.

eylem türü olarak özneye kendini belirleyip zamanın akışı içinde imleme fırsatı tanıyacak bir özdeşlik/kimlik sağlayamamaktadır.¹⁹² Bu yüzden geleneksel *Cogito* felsefelerinin öznesi tarihsel ve nesnel bir şahsiyete, karşılıklı konuşmanın somut bireyine ve eyleminin ahlakî sorumluluğunu taşıyabilecek bir ‘kendi’ye denk düşmemektedir.

Ricoeur, ikinci olarak ise, başta Nietzsche olmak üzere Michel Foucault ve Derek Parfit gibi düşünürlerin Kartezyen özcülüğe karşı çıkarken ‘ben’i yalnızca empirik belirlenimleriyle ele alma riski taşıdıklarını düşünmektedir. Nietzsche’nin şüphesi Descartes’in şüphesinden çok farklı bir hedefe yönelmektedir. Descartes’in şüphe etme eylemi ‘ben’in kesinliği yönünde bir temellendirme arayışı iken Nietzsche’nin şüphesi ‘ben’in düşünme edimlerinin altında yattığı varsayılan ‘özne töz’ü sorgulayıp onu yerinden etmeyi amaçlar. Nietzsche’ye göre tözsel bir ‘ben’ düşüncesi istencin somut sonuçlar üreten bir güç olduğu varsayımına dayanan bir aldatmacadır. Özne olarak adlandırılan şey insanın içindeki çeşitli etki (Alm. *Affekt*) ve duygulanımların tek bir taşıyıcı töz altında kurgulanıp bütünlenmesidir ve Nietzsche’ye göre bu durum dil metafiziğinin ürettiği bir yanılsamadır. O, *Putların Alacakaranlığı*’nda ‘ben’i sarmalayan yanılsamaları şu sözlerle açıklamaktadır:

“Almanca’daki dil metafiziğinin – yani usun – temel varsayımlarını hatırladığımızda kendimizi ilkel bir fetişizmin ortasında buluruz. Budur her yerde eylem ve eylemci gören; bu, istenci temel neden sanan; ben’e inanan, ben’i varlık diye, töz diye gören ve ego-töz’e olan inancını her şeye yansıtan – ancak bu şekilde ‘şey’ kavramını yaratır. . . Varlık her yerde neden olarak düşünülüp anlaşıyor; sadece ‘ben’ kavramından ‘varlık’ kavramı çıkıyor, türeyen olarak.”¹⁹³

Öznenin ‘ben’i denen şey bedeninin örgensel bütünlüğü içerisindeki itki ve duygulanımların akışından başka bir şey değildir. Nietzsche ‘ben’ zamiri altında çok yönlü yaşamsal güçlerin bir patlamasını görmekte ve bu güçlerin tek bir zamir altında toparlanamayacak denli çok katmanlı olduğuna inanmaktadır. O ‘ben’in altında yatan yaşamsal enerjilerin oyunundan hareketle özneyi bir ‘çokçeşitlilik’ olarak kavramış ve bu doğrultuda daha da ileri giderek insan ‘ben’ini bir gayrı şahsileşme ve çözülme içinde imlemiştir.

¹⁹² Ricoeur, Başkası, s. 10.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, İkinci baskı, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 32.

Ricoeur, Nietzsche'ye ait bu hiperbolik şüpheden kaynaklı 'ben'in çözülme sürecini 'Cogitonun parçalanışı' (İng. *the shattered Cogito*) terimiyle karşılamaktadır. 'Ben' bu yaklaşım içerisinde *Cogitonun* özüne ait kurucu bir unsur değil güçler oyununu perdeleyen nedensellik yanılsamasının ürettiği bir yorum olarak görünmektedir.¹⁹⁴ Nietzsche insanın iç dünyasının fenomenal karakterde olduğunu kabul ederek bilince ulaşan her şeyin yalınlaştırılmak, düzenlenmek ve şematize edilmek suretiyle yorumlanmış olduğunu ileri sürer. Bu yorumlanma süreci öznenin iç dünyasında da dış dünyadaki gibi bir nedensellik arayışının sonucu ortaya çıkan bir yanılsamadır. Bu yüzden Nietzsche'ye göre duygular ve düşünceler arasındaki gerçek bağlantı özneye çıplak olarak verili değildir ve öznenin kavrayışından gizlenmiştir. Bu noktada o olgulardan değil yorumlardan bahsetmektedir. 'Ben'in parçalanışının farklı türevleri diğer anti-*cogito* düşünürlerinde de karşımıza çıkar. Örneğin, Foucaultcu yaklaşıma göre özne belirli bir kültür içindeki söylem pratiklerinin biçimlendirici etkisinin toplamından başka bir şey değildir zira 'ben' diye tözsel bir çekirdekten bahsetmek mümkün değildir.¹⁹⁵ Benzer biçimde, Derek Parfit gibi analitik düşünürler de özneyi zihin durumları ve bedensel işlevler bütünlüğüne indirgemekle onun eyleyen ve eyleminin sorumluluğunu yüklenen bir 'kendi' olarak belirlenmesine ket vurmuş olurlar.

Ricoeur, geliştirmekte olduğu 'kendi' hermeneutiğini, hem özneyi mutlak anlamda yücelten *Cogito* felsefelerinden hem de onu iyiden iyiye alçaltan anti-*cogito* felsefelerinden ayrı bir epistemolojik seçenek olarak tanımlamaktadır. O, Nietzsche ve takipçilerinin refleksiyonun dolayımsızlığı yanılsamasını çürüterek refleksiyonun şimdiye dek yadsınmış olan simgesel dolayımını ve dilsel retoriğini gün yüzüne çıkarmalarını onaylar. Dilin aracılığından bağımsız olan doğal ya da doğrudan bir refleksiyon yoktur. Ancak özneyi belirleyen simgesel ve dilsel stratejilerin bu çözümlenişi 'kendi'nin varlığını inkâr etmeyi meşru kılacak bir çıkarıma yol açmaz. Öznenin her türlü eylem, duygulanım ve düşüncesi muhakkak altta yatan bir 'ben'i gerektirmektedir. Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi*'nde ortaya koyduğu temel düşünce *Cogitonun* dolayımsızlığı fikrini yıkmak ve refleksiyonun 'ben'in

¹⁹⁴ Ricoeur, *Başkası*, ss. 20-21.

¹⁹⁵ Mark I. Wallace, "The Summoned Self: Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall), Routledge, New York, 2002, s. 83.

dolayımsız olarak ortaya koyuluşuna üstün olduğu fikrini açımlayarak ‘kendi’ üzerine refleksiyonu temellendirmektedir. Blundell, ‘parçalanmış *Cogito*’nun, Ricoeur için, *eidetik* betimleme ile başlayıp anlatının simgesel dolayımını içine alacak şekilde genişleyen ‘kendi’ hermeneutiğine bir çıkış noktası teşkil ettiğini belirtir.¹⁹⁶ Buna göre, *Cogitonun* örselenmiş ‘ben’i doğrudan değil ancak refleksiyon sonucu ele alınabilecektir; bunun için de onun söz ve eylemlerinin hem semantik hem de pragmatik olarak özneye yüklemelenmesinin (İng. *ascription*) analizi takip edilmelidir. Sonuç olarak, Ricoeur’ün felsefî çabası eş zamanlı olarak hem “*varımın* dolayımsızlığına” hem de “onu *nihaî temel* konumuna yerleştirme hırsına” karşıt bir girişimdir.¹⁹⁷ Gifford Dersleri’nin parçalı yapısı bu nedenle onun girişiminin analitik ve refleksif sapaklarını birlikte taşıyacak biçimde tasarlanmıştır.

Ricoeur, ‘kim?’ sorusunu ‘kendi’ hermeneutiğinin yanıtlamayı amaçladığı temel soru olarak ortaya koyar. ‘Kim konuşuyor?’ ve ‘Kim eyliyor?’ soruları bir eylemin failinin kendisini eylemin faili olarak ifade ettiği söz edimlerinin analizine yönelik sorulardır. Ricoeur, hem eylemi failine bağlayan hem de kendisi bir eylem olan, konuşma eylemini analitik felsefe ve eylem felsefesinin olanakları ile çözümlemeye girişir. Bu sayede o *Cogitonun* dolayımsızlığı iddiasının çevresini dil analizinin sapağından geçerek dolanmaktadır. Bu doğrultuda Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*’ni oluşturan on çalışmanın ilk ikisinde dil felsefesinden; üç ve dördüncü çalışmalarda ise eylem felsefesinden faydalanarak ‘kendi’ hermeneutiğine dayanak aramaktadır. Bunu takip eden beş ve altıncı çalışmalar ise ‘kendi’nin kendisiyle özdeşleşmesi ya da kimlik kazanması (İng. *identification*) problemini ele alır.¹⁹⁸ ‘Kişisel özdeşlik/kimlik’ kavramı zamansallık düzeyinde ‘anlatısal özdeşlik/kimlik’¹⁹⁹ biçimine dönüşerek ‘kendi’ hermeneutiğine dâhil olur. Bu aşamada, anlatısal kimlik, zaman içinde kalıcılık biçimlerine bağlı olarak *idem*-özdeşliği (Tr. aynılık/İng. *sameness*) ve *ipse*-özdeşliği (Tr. kendilik/İng. *selfhood*) başlıkları altında ele alınır. ‘Kendi’nin bu tarzda tözsel bir aynılık kutbu ile zaman içerisinde değişerek de olsa kendisi olarak kalabilme kutbu arasındaki salınımı bir

¹⁹⁶ Blundell, s. 127.

¹⁹⁷ Ricoeur, *Başkası*, s. 24.

¹⁹⁸ Özdeşleme eylemi, bir şeyi, aynı tikel tipteki şeyler dizisi içerisinde ayırt ederek başkaları için bilinir kılmaktır. Özdeşleyici gönderim bir şeye işaret ederek onu ‘teşhis etme’, ‘müşahhas hale getirme’ ya da ‘bireyleştirme’ anlamlarını içerir. ‘Ben kimim?’ sorusuna verilen yanıt anlamındaki kimlik kazanma ise bir şeyin özdeşlenmesinden ziyade kişinin kendini özdeşlemesidir.

¹⁹⁹ Bu terimlerin İngilizce karşılıkları sırasıyla *personal identity* ve *narrative identity* şeklindedir.

aynılık ve kendilik diyalektiğine işaret eder. Bu diyalektiğin üzerine ise daha sonra ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki ikinci bir diyalektik yerleşecektir. ‘Kendi’nin eyleminden sorumlu olması durumu Ricoeur’ü, onun ‘küçük etik’ olarak adlandırdığı yedi, sekiz ve dokuzuncu çalışmalarda, anlatı kavramını eylemin etik ve ahlakî içerimlerine bağlamaya sevk eder. Dolayısıyla bu düzeyde ‘kim?’ sorusunun ‘kendi’liğin anlatısal olarak belirlenişine bağlanırken şu biçimlere büründüğü görülür: ‘Kim ne yapıyor?’; ‘Kim hakkında ve ne hakkında anlatı kurulur?’; ‘Kim ne’den moral olarak sorumludur?’²⁰⁰ Burada amaç kendisine bir eylemin yüklenilebileceği bir öznenin anlatı içerisindeki etik ve moral boyutlarının irdelenmesidir. Refleksiyonun asla *idem*-özdeşliğinin aynılığında yapılamayacağı, aksine ahlakî sorumluluğun getirdiği dönüşümü taşıyabilecek *ipse*-özdeşliğini gerektiriyor oluşu bu düzeyde ortaya çıkmaktadır.²⁰¹ Kısacası Ricoeur tüm bu çalışmaların tematik birliğini insan eyleminin sorgulanışı çevresinde yapılandırmaktadır. Özne, Ricoeur’ün soruşturması boyunca, farklı türden eylemlerin analogik birliği etrafında ‘kendi’si üzerine refleksiyonda bulunmaya çağrılır. Diğer bir deyişle, analiz ve refleksiyon uğraklarından geçen özne artık konuşan, eyleyen, kendisini anlatan ve eylemin moral olarak isnad edildiği bir ‘kendi’ olarak ortaya çıkar.

Ricoeur insan eylemini üçayaklı bir formül üzerinde değerlendirir: betimleme, öyküleme, değerlendirme.²⁰² Bu formül içerisinde analitik eylem felsefesinin betimleyici tavrı anlatma eylemi aracılığıyla eylemin etik ve moral olarak değerlendirilmesine bağlanır. Diğer bir deyişle anlatı, eylem felsefelerinde baskın olan betimleme ile ahlak felsefelerinin çeşitli eylemleri ‘iyi’ ve ‘zorunlu’ (yükümleyici) gibi terimler altında değerlendirmesi arasında aracı rolü üstlenir. Böylece anlatı ‘olan’ın düzeyinden ‘olması gereken’in düzeyine kat edilmesi gereken bir ara basamaktır. Bu üçlü formülün her bir ayağı, Ricoeur’e göre, “eylemin kuruluşu ile ‘kendi’nin kuruluşu arasında özgül bir bağlantı”²⁰³ içermektedir. Anlatı kuramı, eylem felsefesinin semantik ve pragmatik analiz alanından daha geniş bir

²⁰⁰ Ricoeur, Başkası, s. 25.

²⁰¹ Mara Rainwater, “Refiguring Ricoeur: Narrative Force and Communicative Ethics”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (Ed. Richard Kearney), Sage Publications, London, 1996, s. 107.

²⁰² Bu terimler üçlüsünün İngilizce karşılıkları sırasıyla *description*, *narration* ve eylemin yargılanması anlamındaki *prescription* şeklindedir. Bkz. Ricoeur, Başkası, s. 26.

²⁰³ Ricoeur, Başkası, s. 153.

kapsama sahip olup anlatıda biçimlenen eylemlerin etik belirlenimler çerçevesinde incelenmesine olanak sağlamaktadır. Anlatının bu dolayımlayıcı işlevi anlatma sürecinde eylemin pratik alanının genişlemesi olarak kabul edilebilir. Buna göre anlatmak (öykülemek) hem ahlakî yargılamanın gerçekleşeceği uzamı teşkil eder hem de kurmacayı da içerecek biçimde imgesel çeşitlemeler barındıran deneysel bir alan açar.²⁰⁴ Bir başka ifadeyle, edebî anlatı hayalgücünden aldığı destekle takdir ve yergi gibi değerlendirme edimlerinin uygulanacağı düşünce deneyleri üretir. Bu sayede o eylem analizinin ele aldığı müstakil ve kopuk eylem öbeklerinin bir *etikaya* bağlanmasının yolunu açar.

Sonuç olarak, Ricoeur'ün insan eylemlerini anlatsal biçimlenişler içerisinde irdelemesi onun 'kendi' üzerine gerçekleştireceği refleksiyon için somut bir dayanak arayışına işaret eder. Onun eleştirel hermeneutiği, 'kendi'nin bilinmesini, onun eylemlerinin sorumluluğunu bir anlatı içerisinde yüklenmesi koşuluna bağlar. Bu anlamda 'kendi' hem refleksiyon düzeyinde hem de öznelerarası ilişkiler bağlamında ancak anlatsal bir kavrayışla anlaşılabilir. Anlatıya dayalı bir 'kendi' hermeneutiğinin amacı insanı eyleme ve maruz kalma boyutları içerisindeki yükümlenişleri ile ortaya koymaktır. Tüm yeterlilik ve yetersizlikleri ile 'muktedir insan' ancak anlatının tanıdığı soruşturma olanakları çerçevesinde hem kendine hem de muhataplarına bilinir kılınacaktır. Kendini eylemlilik içerisinde tanımak isteyen insan kendi varoluşunu bilmeye yönelik bir istenç geliştiren bir insandır. İnsan teki kendini bir anlatı içerisinde edindiği imgesel bir sunuş ya da öz-imağ (İng. *self-image*) sayesinde bilir. Onun anlatıyla kendine bu türden bir yönelişi 'kendi' olma yönünde bir adım, 'kendi' olmaya dair bir tür 'ilksel onay'dır.²⁰⁵ Bu onay sayesinde kişi kendini bir fail olarak tanımaya yönelecek ve kendi eylemlerine tanıklık etme istencini geliştirecektir. Ricoeur, bir bakıma, 'kendi'yi bilmeye yönelen eleştirel hermeneutiği bu türden bir onay üzerine inşa etmektedir. Anlatsal kavrayış, Ricoeur'ün 'kendi' hermeneutiğinde bu onayın sebebiyet verdiği somut doğrultuyu izlemektedir denebilir. Simms'in de ifade ettiği gibi, şayet hermeneutik terimi insanı

²⁰⁴ Ricoeur, Başkası, s. 232.

²⁰⁵ İngilizce karşılığı *primary affirmation* olan bu tabir insanın 'kendi' olabilmeye duyduğu arzuyu ifade eder. Ricoeur, bir 'kendi' olarak var olabilme idealine yöneliş olarak da açıklanabilecek olan bu kavramı Fransız düşünür Jean Nabert'ten ödünç almıştır. İnsanın 'kendi'yi bilmeye yönelik bu olumlaması ise ancak refleksiyon düzeyinde mutlak anlamda gerçekleşecektir. Ayrıntı için bkz. Hall, s. 65.

bir şeyi anlamaya taşıyan yol ise, kendini anlatısal bir hermeneutiğin yardımıyla ‘okumak’ da kişiyi kendini anlamaya götürecektir.²⁰⁶

2.3. ANLATISAL ÖZDEŞLİK

Anlatısal özdeşlik, kişisel özdeşliğin zamansallığını ve zaman içinde kendisi olarak kalabilme olanağını merkeze alarak biçimlenen bir kavramdır. Bir anlatıda yer alan kişinin kendisiyle özdeş olması düşüncesi o kişinin anlatma işlemi dolayımından geçerek edindiği bir özdeşlik ya da kimliğe işaret eder. Ricoeur’ün ilk olarak *Zaman ve Anlatı 4*’te nesnel (kozmozolojik) ve öznel (fenomenolojik) zaman seçeneklerinden ayrı olarak tanımladığı ve kendisine bu ikisi arasındaki yarığı kapatma görevi yüklediği ‘anlatılan (öykülen) zaman’ kavramı bu yeni özdeşlik türüne kaynaklık eder. Kozmozolojik zamanı imleyen takvim zamanı ile içsel zaman süreçlerini bir çerçevede barındıran bu üçüncü zaman seçeneği ne yalnızca tarihsel anlatılar ile ne de yalnızca kurmaca ile karakterize edilebilir. Aksine, anlatılan zaman bu ikisi arasındaki karşıtlıktan beslenerek hem tarihsel metinlerin geçmişi temsil etme işlevi hem de kurmaca dünyasının imgesel çeşitlenişleri arasındaki bir kesişmeye denk düşer. İşte bu iki anlatı türü arasındaki kesişen göndermeler alanı Ricoeur’ün ‘kendi’ye kişisel özdeşlikten farklı olarak anlatısal bir özdeşlik ya da kimlik yüklediği yerdir. Tarihin ve kurmacanın bu kesişme noktasında o bir tür “kendi diyalektiği”²⁰⁷ görmektedir. Bu diyalektik ‘aynı’ olarak kendisi kalabilmek ile değişerek kendisi kalabilmek arasındaki gerilimden ortaya çıkmaktadır. Bir kişi ya da karakterin doğumundan ölümüne dek aynı özel adla çağrılabilmesi onun kendisi ile özdeşliğine işaret etmektedir. Ancak eylemin yapanını bulmaya yönelik ‘kim?’ sorusunun yanıtlanabilmesi ancak o kişinin yaşam öyküsünün anlatılmasıyla olanaklıdır. Diğer bir deyişle, kişinin özel bir ad altında sürekliliğini sağlayan şey anlatma işlemidir; dolayısıyla “‘kim’in özdeşliği bizzat, anlatısal bir özdeşliktir.”²⁰⁸

Aynı kalma ve değişme diyalektiği üzerine oturmuş olan anlatısal özdeşlik fikri ‘kendi’nin anlatıda refleksiyon aracılığıyla sürekli olarak yeniden-biçimlenmesine bağlı olan dinamik bir özdeşlik fikrine yol açar. Bu dinamik özdeşlik modeli hem anlatının gerektirdiği yorumlama işleminin sürekliliğine hem de metnin

²⁰⁶ Simms, s. 102.

²⁰⁷ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s. 405.

²⁰⁸ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s. 406. Vurgu aslında var.

biçimlenişinin anlatının zamansal yapısındaki etkin işlevine dayanmaktadır. Wood’a göre anlatısal özdeşlik kavramı sayesinde Ricoeur ‘kendi’nin özdeşliğini bedensel yaşamın sürekliliği ya da belleğin kesintisizliğine bağlayan açıklamaların açmazlarını geride bırakmış ve ‘kendi’yi tözsel bir sabitlik ile olumsallık arasında bir noktaya yerleştirmiştir.²⁰⁹ Özel bir ad yardımıyla anlatıda aynı kişi olarak tespit edilebilen özne hem yer aldığı öykü boyunca geçirdiği dönüşümler hem de aynı öykünün çeşitli olası anlatım biçimleri içerisinde yeniden teşhis ve tespit edilebilmektedir. Şu halde öznenin anlatısal kavranışı yoluyla ulaşılan bir anlatısal özdeşlikten bahsedilmektedir. Bu tarzda bir özdeşlik, kişisel özdeşliği zamansal değişimlerin olumsallığı içinde kavramakla ve kişisel özdeşliği eyleme ve maruz kalma boyutuyla dilsel ifadeler ağı içinde resmetmekle anlatısalıdır. Hatta denebilir ki kişisel özdeşliğin anlatı-öncesi niteliği öyküleme sırasında anlatısal bir nitelik kazanarak zenginleşir ve çok boyutlu bir içerik kazanır.

Şimdiye dek açıklandığı üzere ‘kendi’ saf bir içe bakıştan ziyade anlatı aracılığıyla bir refleksiyonda bulunarak kendini sürekli olarak yoruma tabi tutmakta ve bu sayede kendini bilmektedir. Bu anlamda ‘kendi’nin yorumlanması onun yaşamı süresince hem kendine dair anlattığı hem de başkalarının ona dair anlattığı öyküler sayesinde mümkündür. Dolayısıyla anlatının olanaklarına başvurulmaksızın kişisel özdeşliğin zamansal ve olumsal boyutları anlaşılmadan kalacak, böylece eyleyen ve acı çeken şahsın kim olduğu onun yaşam öyküsü anlatılmadan yanıtlanamayacaktır. Ancak, Kearney’in de dile getirdiği gibi, anlatı içerisinde kavranan bu özdeşlik türü temelde hayalgücüne ve imgelemenin çeşitlenişlerine bağlı olduğu için onun her daim sabit ve dengeli bir belirlenim içinde olması beklenemez.²¹⁰ Anlatısal özdeşliğin anlatıya dayalı bir hayalgücü temelinde yükseliyor olması onun sürekli olarak çözülüp yeniden yapılanması kabulünü de içinde barındırmaktadır. Bu anlamda anlatısal özdeşlik kavramı hayalgücünün işlevi tarafından sağlanan aslî bir kaygınlık ve belirlenimsizlik ile karakterize edilebilir. Ricoeur, “[a]nlatısal özdeşlik istikrarlı ve çatlaksız bir özdeşlik değildir”²¹¹ derken bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu istikrarsızlık anlatısal özdeşliğin tarih ve kurmaca anlatı türlerinin kesişiminde yer almasıyla ilintilidir. Anlatısal özdeşliğin tarihsel

²⁰⁹ Wood, s. 4.

²¹⁰ Kearney, “Narrative Imagination”, s. 183.

²¹¹ Ricoeur, Zaman ve Anlatı 4, s. 409.

yönü kişinin yaşam öyküsünü anlatı içerisinde nesnel kayıtlar ile bağlarken onun kurgusal unsurlarla oluşturulması imgesel çeşitlemelerden faydalanmak suretiyle kişisel özdeşliğin olası kuruluşlarından yalnızca bir tanesi olarak ortaya çıkar. Bu durumda anlatısal özdeşlik kavramı zamanın açmazlarına estetik bir yanıt teşkil ettiği kadar yeni sorunlar yaratmaya da gebedir. Anlatısal özdeşliğin istikrarsızlığı ise bunların başında gelmektedir. Bu istikrarsızlığı ya da kayganlığı sağlayan en önemli şeylerden biri kişinin yeni değerler, idealler ya da modellere öykünerek yeni yatkınlıklar ve “kazanılmış özdeşleşmeler” devşirmesidir.²¹² Kişinin yeni kahraman figürleri ile özdeşim kurması, farklı yaşam erekları ile yüzleşmesi ya da değerlerle karşılaşması onun kendini hep yeniden özdeşleyip müşahhaslaştırmasını gerekli kılan aşamalarıdır. Bu aşamalardan geçen anlatısal özdeşlik ‘kendi’nin ‘başka’ya açılabilmesini mümkün kılmakta, dolayısıyla tözsel bir ‘aynı’lıktan olumsal bir ‘kendi’liğe doğru dönüşüm boyutunu göz önünde bulundurmaktadır. Anlatısal özdeşliğin yükümlenimler ve (betimleme ve öykülemeyi izleyen) değerlendirme ekseninde etik boyutta ele alınabilmesi onun bu çözölüş-kuruluş kutupları arasında gerçekleşen devinimi sayesinde olanaklıdır. Aksi halde tözsel ve nesnel bir sabitlikten oluşan kişisel bir özdeşliğin ahlakî yükümlölüklerini anlaşılır bir tarzda konu edinebilmek olanaklı görünmemektedir.

Ricoeur, anlatısal özdeşliği bu şekilde tasarlarlarken elbette ki farklı felsefi konumlardan yüklebilecek olası itirazları da hesaba katmaktadır. Örneğin Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de kişisel özdeşliği bedensel özdeşlikten kurtarıp psikolojik özdeşliğe tabi kılması rakip bir argüman olarak ele alınmayı gerektirir. Locke bir şeyin kendisiyle özdeşliğinin o şeyin farklı zamanlarda kendisiyle karşılaştırılması sayesinde elde edilebilecek bir ide olduğunu ortaya koyar. Locke, içinde bulunulan âna bağıli refleksiyonun sağladığı kendiyle özdeş olma durumunu bellek kavramı çerçevesinde genişleterek bu anlık olanağı belleğin tüm erim alanına yayar. Ancak o, kişinin kendiyle kurduğu psişik özdeşleşmeyi yalnızca belleğin tanıklığı üzerine inşa etmekle sınırlı bir özdeşlik tasarımıından kurtulmaya çalışırken başka türlü bir kısıtlılığa hapsolmaktadır. Zira belleğin tanıklığının sürekliliğine bağıli bir kişisel özdeşlik kavramı belleğin kesintiye uğradığı bilinç kaybı durumlarının ya da onun zamana bağıli zaaflarının yarattığı

²¹² Ricoeur, Başkası, s. 163.

açmazları yanıtlayamamaktadır. Bu psikolojik açmazların yanı sıra belleğe dayalı bir özdeşliğin çeşitli düşünce deneyleri ya da bilmeceli örnekler karşısında da yanıtsız ya da işlevsiz kaldığı görülmektedir.²¹³ Ricoeur için psişik özdeşlik de bedensel özdeşliğin bellek aracılığı ile dışavurumu olmakla bedensel bir olgudur. Ancak yine de Locke'un özdeşlik bahsine katkısı cisimsel özdeşlik ve psişik özdeşlik arasında ayırım yaparak aynılık (*idem*) ile kendilik (*ipse*) arasında ileride tespit edilecek farklı özdeşlik tarzlarına giden yolu açması olmuştur.

Hume'un kişisel özdeşlik konusuna yaklaşımı ise daha radikaldir denebilir. O, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de, kendi denen şeyi bir tür yanılsama olarak ele alır. Hume, nesneler ve canlı varlıklara atfettiği özdeşlik ölçütlerini insan teki için de değiştirmeden kullanır. 'Kendi' idesini elde etmek üzere içe bakış yaptığında hiçbir türden değişmez bir izlenimle karşılaşmadığını ancak dağınık bir algılar çeşitliliğine rastladığını ifade eder. Buna göre kesintisiz bir 'kendi' ya da ardışık algıların altında yatan değişmez bir özdeşlik idesini yaratan şey hayalgücü ve inanışların etkisidir. Dağınık algıları bir özdeşlik altında toparlayarak bütünleştirmek hayalgücünün kusurlu bir özdeşlik inanışına hizmet etmesi ile ortaya çıkmaktadır. Ancak Ricoeur, Hume'un iki şeyden muzdarip olduğunu vurgular. İlkin, Hume algılar olmaksızın kendini gözlemleyemeyip tasarlayamayan birisinden bahsetmekle nesnelerin özdeşlik ölçütünü kişiye uygulamakta ve insan tekinin kendiliğini bir 'aynı' olarak ele almaktadır. İkinci olarak ise Hume, kendini bir 'kendilik' tarzında kavrayamasa da 'birisi' olarak ortaya çıkan bir öznenen bahsetmektedir. Ricoeur'e göre bu 'birisi' ancak 'kim?' sorusuna muhatap olarak yakalanabilecektir ve bu soruyla yüzleştiği andan itibaren de 'aynı'nın alanından çıkıp 'kendi'nin alanına yönelmek zorundadır.²¹⁴ Şu halde Hume'un çelişkisi bir 'kendi'yi bir 'aynı' biçiminde araması ve bu süreçte yok saydığı 'kendi'yi önvarsaymasıdır. Hume'un algı durumlarının çeşitliliği içinde kendisine özdeş olan öznesine son darbeyi Nietzsche vurmuş ve

²¹³ Ricoeur bellek transferi ya da ruhun başka bedenlere aktarımı gibi hayalî ya da kurgusal durumların sağladığı düşünce olanaklarını bellek ve kişisel özdeşlik konularını irdelerken ciddiye almaktadır. Belleği bir kunduracının beynine nakledilen bir prens örneğinde, kunduracı artık kendi geçmişini hatırlayabilen bir prens olarak mı var olmaya devam eder? Ya da diğer insanların sağladığı tanıklığın sürekliliğine dayanarak kunduracı olarak mı yaşamını sürdürür? Bunun yanı sıra prensin belleği kunduracının tavır, davranış ve karakter özelliklerine etki edip onun bedenini de belirler hale gelmeyecek midir? Kunduracının karakteri ile prensin belleği nasıl bütünleşecektir? Bkz. Ricoeur, Başkası, ss. 170-171.

²¹⁴ Ricoeur, Başkası, s. 173.

özneyi istenç ve duygulanımların çokluğu altındaki tözsel bir yanılsama olarak adlandırmıştır.

Ricoeur'e göre Derek Parfit gibi analitik düşünürlerin özdeşlik konusuna yaklaşımı da aynı ve kendi ayrımını yok saymak yönünde eksik kalır. Analitik yaklaşımın indirgemeci tutumu onun psişik ya da fiziksel olayları yalın zincirlemler içerisinde görmesiyle ilintilidir. 'Olay' teriminin bu yaklaşımdaki tanımı gereği bir kişinin hayatını biçimlendiren deneyimler o kişinin mülkü olup onun '(bana) aitlik' (İng. *mineness*) dairesinde yer almamaktadır. İndirgemeci yaklaşım olayın gayrı şahsî niteliğini koruyarak onun gözlemlenebilir şeyler düzeninde yer almasını sağlayarak onu bir olaylar ontolojisine oturtma amacını güder. Aitlik ya da özlük alanının Parfit'in analitik yaklaşımındaki bu göz ardı edilişi ilk düzeyde psişik yaşantının bedensel yaşantıya, ardından da bedensel 'aitlik'in bir tür yansızlaştırılmaya götürülüşüne işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, bu yaklaşım çerçevesinde kendinin-bedeni (Fr. *corps-propre*), tıpkı olayların bir olay ontolojisi içerisinde betimlenişini mümkün kılmak amacıyla gayrı şahsîleştirilmesine benzer tarzda, diğer bedenler arasında bir beden düzeyine indirgenir.²¹⁵ Sonuç olarak analitik yaklaşım ve bu doğrultudaki indirgemeci tutum 'bana ait'lik düzeyini 'aynı'lık düzeyine tabi kılmakla 'aynı' ve 'kendi' arasında bir fark gözetmemiş olur.

Anlatısal özdeşliğin tüm bu açmazlara getirdiği çözüm onun özdeşlik ve farklılığı bir arada ele alarak kişisel özdeşliği nesneye ait olandan ayrı bir tür 'zaman içinde kalıcılık' eksenine yerleştirmesidir. Karşıtları uzlaştıran bu kavram, şahsiyet özdeşliğinin tözsel ve kesintisiz yönü ile büyüme, yaşlanma ya da dönüşüme uğramanın getirdiği benzeşimsizlik ve çeşitliliği bütünleştirerek dinamik bir özdeşlik düşüncesi geliştirmeye izin verir. Ricoeur, anlatısal özdeşlik üzerine yaptığı bu vurgu sayesinde, şahsiyetin ne 'aynı' kutbundan ne de 'kendi' kutbundan vazgeçerek bu ikisinin bir tür diyalektik devinimi sayesinde bir kişinin kimliğinin bilinir ve anlaşılır kılınacağından bahsetmektedir. O anlatısal özdeşlik kavramının 'kendi'ye dair anlatısal kavrayışı sağlama işlevinden şu sözlerle bahseder: "Anlatısal özdeşlik üzerine bir düşünümün görevi, bir yanda bu özdeşliğin bir hayat hikâyesini bir karakterde demirlemek durumunda olduğu değiştirilemez özellikleri ve öbür yanda 'kendi'nin özdeşliğini karakter aynılığından kopartma eğiliminde olan özellikleri

²¹⁵ Ricoeur, Başkası, s. 178.

dengede tutmak olacaktır.”²¹⁶ Şu halde, öykülemeye konu olan şahsiyetin kişisel özdeşliği, anlatma işlemi içinde yürürlükte olan özdeşlik-farklılık, aynı-kendi ya da kendi-başka gibi kutuplar arasındaki çevrime yerleşerek sağlanır.

Anlatısal özdeşliğin dinamik karakteri ‘aynı’ ve ‘kendi’yi bir çerçevede bütünleştirme gücünü öyküleme işleminin olaylar çokluğunu bir bütün içinde sentezleme işlevinden almaktadır. Anlatılan öykü olaylar çeşitliliğinden bir ahenk yaratma çabası içerisindeyken aynı zamanda öykünün bütünlüğüne ve özdeşliğine aykırı düşebilecek ahenksizliklere de direnmektedir. Olayörgüsünün olaylar çokluğuna getirdiği düzen öyküdeki baht dönüşleri tarafından tehdit edilir. Öykü, biçimleniş aşamasında, düzen ve düzensizlik yönündeki bu anlatısal güçleri dengede tutmaktadır. Bağdaşık olmadığı için ahenksiz görünen bu olaylar çokluğunun olayörgüsü aracılığıyla sentezlenip ahenk kazanması Ricoeur’ün “ahenksiz ahenk” olarak adlandırdığı şeydir.²¹⁷ Olayörgüsünün ahenksiz ahengine koşut şekilde anlatısal özdeşlik de dinamik karakteriyle zaman içinde değişmeme direnci ile değişerek kendisi kalabilme kutuplarını sentezler. Bir anlatı, öykülenen karakteri olayörgüsüne bağlamakla öyküleme işleminin özdeşliğini kişisel özdeşliğe aktarmış olacaktır. Bir anlatı kategorisi olan şahsiyet, “bizzat öykülenenin kendisidir;” dolayısıyla o “öykünün kendisinin özdeşliğiyle karşılıklı-bağdaşık bir özdeşliği muhafaza eder.”²¹⁸ Olayörgüsünün sentezleme işlevi içerisinde anlatısal bir özdeşlik kazanan bu şahsiyet asla yansız ve gayrı şahsî bir karakter değil aksine canlılık taşıyan ve ‘kendi’ olan bir karakterdir. Bu nedenle anlatı öykülenen eylemin özdeşliğini kurduğu anda öykülenen şahsiyetin anlatısal özdeşliğini de oluşturmuş olacaktır.

Ricoeur, bir şahsiyetin kişisel özdeşliğini anlatısal bir karaktere büründürmekle Alasdair MacIntyre’in ‘kendilik’i yaşamın bütünsel öyküsü içinde anlamlandırma çabasına koşut bir girişimde bulunmaktadır. O, *praksisi*, diğer bir deyişle eyleyen ve maruz kalan insanın etkinliklerini, MacIntyre’in *After Virtue* adlı eserinden ödünç aldığı ‘bir hayatın anlatısal birliği’ kavramı çerçevesinde değerlendirir. Ricoeur bu kavramdan insanların hayatlarına geriye dönük bir bakış sayesinde düzenli ve ahenkli bir bütünlük atfedebilme olanağını anlar. Ancak bu

²¹⁶ Ricoeur, Başkası, ss. 164-165.

²¹⁷ Ricoeur, Başkası, s. 190.

²¹⁸ Ricoeur, Başkası, s. 192.

bütünlük elbette ki yekpare bir özdeşliği değil insan hayatını oluşturan meslek yaşantısı, aile yaşantısı ve boş zaman gibi ‘hayat planları’nın oynak ve belirlenimsiz karakterini de içermektedir. Diğer bir deyişle, Ricoeur’e göre, tıpkı bir metnin parça ve bütün ilişkisi içerisinde kavranmasını sağlayan hermeneutik döngü gibi hayatın anlatsal birliği düşüncesi de “yol gösterici ideallerin belirlenimsizliği” ile kendine özgü birlikler içeren yaşam kesitlerinin ya da “pratiklerin belirlenmişliği” arasında karşılıklı ve döngüsel bir belirlenim ilkesi barındırır.²¹⁹

MacIntyre, insan hayatının bütünsel bir tasar çerçevesinde değerlendirilmedikçe, özel ve kamusal yaşam gibi birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış yaşam pratiklerinin alanına hapsolup bütünlüklü bir benlik duygusundan mahrum kalacağını ileri sürmektedir. Temel soruşturma konusu insan erdemleri olan MacIntyre, böylesi parçalı yaşam kesitleri içinde sıkışarak hayatta kalmaya mecbur olan insanların bütünlüklü bir erdem yaşantısına sahip olmaktan da yoksun kalacaklarını vurgular. Oysaki erdemli bir yaşamın birliği ancak o yaşamı farklı yaşam pratiği kesitlerinin üzerinde bir birlik çerçevesine oturtacak bir ‘kendi’nin sürekliliği tarafından sağlanabilir. Bu türden bir birlik ya da bütünlük ise kişiyi doğumundan ölümüne dek bir başlangıç ve bitişin sınırları içinde değerlendirmeyi olanaklı kılacak bir anlatının bütünlüğü modeliyle kavranabilir. Bu yüzden bir hayatın bütünlüğü anlatsal bir birlik içerisinde ele alındığında değerlendirilmeye değer bir yapı sunmaktadır. MacIntyre’a göre, hayatın anlatsal birliği çerçevesinde insanların davranışlarını onların niyetlerine, niyetlerini ise ait oldukları toplumsal ve tarihsel bağlama dayanarak kavramak olanaklıdır.²²⁰ Ancak bir anlatı içinde öykülenen ya da bir anlatı biçimi verilmiş hayat hikâyeleri belli bir nedensellik dizgesi içinde ve makul bir biçimde anlaşılabilir. İnsan eylemleri ancak anlatsal bir biçim içerisinde niyetler, güdüler, amaçlar ve ortaya çıkan sonuçlar açısından ele alınabilir; bu sayede insan eylemleri hem kişinin kendisine hem de başkalarına hesabı verilebilen ve akabinde sorumluluğu alınabilen olaylar olarak ortaya çıkar.

MacIntyre bir hayatın anlatsallığını tanımlarken onu yalnızca metne dökülmüş öyküler biçiminde ortaya koymamaktadır. O, gerçek hayat hikâyeleri (İng. *history*) ya da insan eylemlerini de bizihi ‘sahnelenmiş anlatılar’ olarak

²¹⁹ Ricoeur, Başkası, s. 214.

²²⁰ Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, Üçüncü baskı, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007, s. 206.

tanımlamaktadır.²²¹ Bu anlamda, ona göre, tam da hayatlarımızı hâlihazırda birer anlatı biçiminde yaşadığımız ve onları birer anlatı halinde kavradığımız içindir ki anlatı biçimi başkalarının hayatlarının anlaşılabilmesinin en akla yatkın aracıdır. Yaşantılar bir bütünlük içerisinde ancak anlatı çerçevesinde iletilebilirlik kazanır. Bu noktada MacIntyre, ‘kurmaca dışındaki hikâyeler anlatılmadan önce yaşanır’²²² demekle insan eylemlerinde belirgin olan anlatılmaya uygunluk niteliğine ve dolayısıyla Ricoeur terminolojisinde de *mimesis I* terimiyle adlandırılmış olan hayatın anlatı-öncesi yapısına vurgu yapar. Dolayısıyla anlatı yalnızca şair ya da romancıların insan eylemlerine onda eksik olan bir düzeni yüklemek için icra ettikleri bir giydirme ya da süsleme sanatı değildir; aksine anlatı biçimi zaten hayatın yaşanışına içkindir. Tıpkı bir romancının bir hikâyenin yazarı olması gibi her insan da kendi yapıp etmelerinin ya da kendi hayatının yazarıdır. Ricoeur, bu noktada, MacIntyre’in kullandığı anlamda yazar (Fr. *auteur*/İng. *author*) kelimesinin eşsesliliğine vurgu yapmakta ve bu eşsesliliğin insanın bir ‘fail’ (İng. *agent*) olarak eyleme gücüne daha zengin bir anlam kazandırdığını ileri sürmektedir. Yazar olmanın bu çift anlamı dolayısıyla her insan kendi hayatının yazarı olarak kendi eylemlerini icra eder; ancak başkalarının hayatları üzerinde bir eyleme gücüne sahip olmadığı durumlarda da onların hayatlarını anlatmak suretiyle etkin bir anlamlandırma sürecinin faili haline gelir. Ricoeur bu durumu şu sözlerle açıklar: “Varoluş bakımından yazarı olmadığı bir hayatın hikâyesini anlatarak, kendimi anlam bakımından ‘eşyazar’ (*coauteur/coauthor*) kılarım.”²²³

MacIntyre da kişisel özdeşliğin bireyin psişik sürekliliği ya da süreksizliği üzerinde oluşturulamayacağını savunmaktadır. Kişisel özdeşliğin sağlanabilmesi kişiyi ancak bir hayat hikâyesi zemininde ele almakla ya da onu bir yaşam öyküsünün bütünlüğüne yerleştirmekle gerçekleştirebilir. Bu anlamda kişisel özdeşlik, bir kişinin şahsiyetinin bütünlüğü tarafından varsayılan ve birleşik yapıdaki bir anlatının gerekli kıldığı bir özdeşlik türüdür. Kişisel özdeşlik, bu türden bir anlatısal özdeşlik biçimine bürünmek suretiyle, kişiyi kendi hayatının sorumlulukları ve eylemlerinin yükümlülükleriyle karşı karşıya getirir. MacIntyre, bununla birlikte, kişisel özdeşliği etik boyutta yükümlenışlere açan anlatıların tek bir kişinin hayatının

²²¹ MacIntyre, ss. 211, 215.

²²² MacIntyre, s. 212.

²²³ Ricoeur, Başkası, s. 220.

sınırlarını çizen yalıtık birimler olmadığını; aksine anlatıların farklı hayat hikâyelerini kesiştiren ve birbiri içine geçen dizilişler olduğunu da belirtir. Diğer bir deyişle, kişisel özdeşlik bir kişinin hayatının anlatısal birliğince garanti altına alınsa da anlatı dolayımıyla kurulmuş olduğundan her daim başkalarının hayat hikâyeleri ile ilişkiye girmeye mecburdur. Bu durum, kendi eyleminin hesabını kendince verip sorumluluğunu yüklenen faili başkalarının değerlendirmelerine de açık hale getirir. Bu bakımdan etik bir özne olarak yaptıklarının hesabını verme biçimim kaçınılmaz olarak başkalarının benim yaptıklarımı değerlendirme biçimleri ile karşı karşıya gelecektir.²²⁴ Bu yüzden anlatısal özdeşlik etik yaşam içerisinde kişiyi bir değerlendirmeler ve yüzleşmeler çokluğu ile karşı karşıya kalmaya zorlayacaktır. Anlatısal özdeşlik bir şahsiyeti ahlak yaşantısı içerisinde de özdeşimler kurma ve çözülmeye uğrama döngüsüne yerleştirmektedir.

Ricoeur'ün insan yaşamının bütünlüğünü ve 'kendi'nin birliğini ucu açık bir proje ya da sürekli yeniden girilecek bir arayış biçiminde betimlemesi MacIntyre'in düşüncesi ile koşutluk taşımaktadır. MacIntyre bu süreci daha somut olarak 'iyi'yi hedefleyen anlatısal bir arayış biçiminde resmetmektedir. Diğer bir deyişle, onun etik düşüncesinde anlatının temel işlevi iyi yaşama ereğine hizmet etmektir. Hayatın anlatısal birliğince bir arada tutulan erdemler ve anlam kazanan erdem yaşantıları insanları yaşam pratiklerine içkin olan 'iyi'yi ortaya çıkarmaya ve yaşam tasarımlarının bütününde 'iyi'yi gerçekleştirmeye sevk eder. Bu nedenle MacIntyre "insan için iyi yaşam (tüm diğer) insanlar için iyi olan bir yaşamı aramaya vakfedilmiş bir yaşamdır" demekle bu arayışa vurgu yapmaktadır.²²⁵ İyi yaşama ereği hem eylem hem de eylemin anlatılması (söz) aracılığıyla ulaşılabilecek bir edimdir. Dolayısıyla ahlakî bir yaşamın birliğini tesis etmek kaçınılmaz olarak hem eylemi hem de sözü içeren anlatısal bir çaba ya da arayış biçiminde olacaktır.

MacIntyre'in kişisel özdeşlik ve ahlak yaşantısını anlatının olanakları içerisinde değerlendirmesine onay veren Ricoeur kendi anlatısal yaklaşımını kimi yönlerden MacIntyre'in yaklaşımından ayırır. Ricoeur, ilkin, MacIntyre'in gerçek hayatta sahnelenmiş anlatılar olarak gündelik eylemler ile edebî kurmacalar arasındaki ayrıma değinmediği gibi bu ikisini ilişkilendirmenin doğuracağı

²²⁴ MacIntyre, s. 218.

²²⁵ İfadenin özgün hali şu şekildedir: "the good life is the life spent in seeking for the good life for man." Daha fazlası için bkz. MacIntyre, s. 219.

olanaklardan mahrum kaldığını belirtir. Ricoeur için kurmaca anlatılar etik soruşturmalara vazgeçilmez bir kaynak zenginliği sunmaktadır. Bu yüzden o anlatının *mimetik* işlevini kurmaca anlatılarda işlerlik halinde gözlemlemeyi mesele edinin hayatın edebiyatla ilişkisini kurmaya çalışır. Ricoeur bu kaygısını şöyle dile getirmektedir: “MacIntyre, benim burada yapmaya çalıştığım gibi, eylem ile faili arasındaki kenetlenişin en açık şekliyle edebî kurmacada kavranabileceğine ve edebiyatın, bu kenetlenişi sayısız tahayyülî çeşitlemeye tâbi tutan engin bir düşünce deneyleri laboratuvarı olduğunun meydana olduğuna işaret eden ikiz olgudan hiç yararlanmaz.”²²⁶ Olanak tanıdığı düşünce deneyleri sayesinde ‘kendi’nin etik olarak sınanmasına katkı yapan kurmacalar bu nedenle asla göz ardı edilmemesi gereken anlatı örnekleridir.

İkinci olarak, MacIntyre hayatın anlatısal birliği kavramı yardımıyla anlatı işlemini ‘iyi yaşama’ ereğinin hizmetine sunmaktayken insan hayatının sınırlarını iyi çizememekte; daha doğru bir tabirle, ona bir ‘kapanış’ ya da ‘bitiş’ belirleyememektedir. Esasen bu eksiklik, Ricoeur’e göre, MacIntyre’in kurmacayı göz ardı etmesi paralelinde ortaya çıkan bir eksikliktir. Şöyle ki gerçek hayatta bir anlatının başlangıcına denk düşen bir başlangıçtan bahsedilemez zira doğum ya da bebekliğin bilinçli ilk evreleri belleğin unutuluşa teslim ettiği noktalardır. Ölüm ise bir kişinin hayat hikâyesi içerisinde yer alıp kişinin kendi kavrayışına sunulabilecek bir anlatısal son değildir; ölüm “ancak benden sonra yaşayanların anlatısı içinde anlatılan son olacaktır.”²²⁷ Diğer bir ifadeyle, bir kişinin doğumu da ölümü de kişinin kendisinden çok başkalarının hayat hikâyelerine ve anlatılarına ait sınır çizgileridir. Öyleyse gerçek bir hayat hikâyesi ile kurmaca yaşamın anlatısı tam olarak birbiri ile örtüşmemektedir. Bu durumda, bir ideal ya da erek ufkuyla biçimlenecek olan insan hayatı ‘tekil bir bütünlük’ içinde kavranamadığında o hayatın nihai başarısı ya da yetersizliğine ilişkin bir değerlendirme de yapılamayacağından bahsedilebilir. Ancak yine de kurmaca anlatıyı değerlendirme deneyimi gerçek bir hayat hikâyesini geriye dönük olarak ele alan bir kişiye, ya da bir okura, çeşitli olanaklar sunar. Bunlardan en önemlisi okurun, kurmaca anlatılar yardımıyla, henüz tamamlanmışlıktan yoksun olan gerçek bir hayat hikâyesindeki anlatısal başlangıçları teşhis etme ve yeni inisiyatiflerin oluşum evrelerine tanık olma yeterliliğidir. Kişinin kendi tasavvurunu

²²⁶ Ricoeur, Başkası, s. 215.

²²⁷ Ricoeur, Başkası, s. 218.

aşan doğum ve ölüm anlarından geride kalan açık uçlu yaşam sürecine kurmacanın sunduğu hayalî deneyimler yardımıyla bir belirlenim kazandırılır. Gerçek deneyimi aşan bu başlangıç ve sonun hiçliği başkalarının hayatlarına ait başlangıç ve sonlara dair anlatılar aracılığıyla kurmaca içerisinde telafi edilmiş olur.

Ricoeur, son tahlilde, gerçek hayat hikâyeleri ile kurmaca arasında bir takım işleyiş farklılıkları ve biçimsel ayrımlar saptamış olsa da bu iki anlatı türünün karşılıklıklardan beslenerek birbirinin eksiklerini giderdiğini düşünmektedir. Yaşanan canlı deneyim, tüm belirlenimsizliği içerisinde değerlendirmeye konu olurken, öznenin kurmacanın olanaklarından destek almasını gerektirir. Bir kişinin gerçek hayattaki eylemler dizisi ya da olaylar akışına yönelttiği bakış onu kendi hayatındaki beklentiler, tasarılar ya da öngörüler, tıpkı bir roman okuyormuş gibi, geçmiş ve gelecek arasındaki süreklilik ilişkisi içinde görmeye davet eder. Bir hayat hikâyesinin hem geçmiş deneyimlerin hem de mevcut beklentilerin ufku içerisinde değerlendirilip etik bir soruşturmanın konusu haline gelmesi kurmacalardaki anlatısal kavrayışın gerçek bir yaşamın soruşturulmasına katkı sağladığı en belirgin düzeydir. Ricoeur bu iki farklı anlatı türünün işbirliği yaparak anlatısal özdeşliği oluşturmaları sürecinde ortaya çıkan hassas noktaları şöyle özetlemektedir:

Bu argümanların tümü tamamen kabul edilebilir: yazar (auteur/author) nosyonunun eşsesliliği; hayatın 'anlatısal' tamamlanmamışlığı; hayat hikâyelerinde birilerinin başkalarıyla içiçe geçmişliği; hayat hikâyelerinin bir yeniden-hatırlama ve öngörme diyalektiği içine sokulması. Ama yine de bunlar, bana, kurmacanın hayata uygulanması nosyonunun kendisini oyundışı bırakacak gibi görünmüyor.²²⁸

Şu halde, Ricoeur'e göre, kurmaca ve hayat hikâyeleri birbirini tamamlayarak bir hayatın anlatısal birliğini sağlamaya hizmet etmektedirler. Bu anlatısal birlik düşüncesi hem hayatın yazıya dökülmeden önce taşıdığı anlatısallık karakterine içkindir hem de kurmacanın bir hayatın soruşturulmasını o hayatın ana hatlarını belirginleştirerek kolaylaştırmasıyla somutlaşır.

Anlatı kavramı bir hayatın bütünlüğünü gözler önüne serme yetisi ile kişisel özdeşliği zamanın akışı içerisinde irdeleme olanağı sunmakta ve böylelikle de kişinin kazandığı kimliği onun etik bir özne olması ekseninde konu edinmektedir. Peter Kemp, anlatı kavramının Ricoeur felsefesinde kişisel özdeşlik soruşturmasına yaptığı katkıyı şöyle özetlemektedir: Anlatı, kişinin kendisini kavrayabileceği bir hayat

²²⁸ Ricoeur, Başkası, s. 219. Vurgu aslında var.

hikâyesi oluşturmaya olanak tanıyarak onun zaman içerisindeki özdeşliğinin sorgulanmasına zemin hazırlar; kişiye anlatısal yaşam modelleri sunmakla onu iyi bir yaşam ereğine yöneltmek etik bir özdeşlik (İng. *ethical identity*) için temel sağlar; belirli ideoloji ya da ütopyalarla özdeşim kurmayı kolaylaştırarak kolektif bir ‘iyi’ çevresinde biçimlenecek toplumsal bir özdeşlik ideali yaratır.²²⁹ Ricoeur’ün temel savı bir kişinin özdeşliğinin anlatıyı biçimlendiren olayörgüsü aracılığıyla, tıpkı kurgusal bir karakterin bir roman içerisindeki kavranışına benzer bir tarzda, kavranabilecek olmasına dayanır. Anlatı içerisinde kişisel özdeşlik anlatısal özdeşlik haline gelir; ‘kendi’ ancak olayörgüsünün ortaya koyduğu anlatısal özdeşlik biçiminde kurulacak ve anlaşılabilir. Bu durumda, olayörgüsünün çizdiği çerçeve içerisinde bir kişinin anlatısal özdeşliği onun bireysel deneyimleri ile gayri şahsî çevresel etkenler, eylem ile maruz kalma, aynılık ile kendilik, dolayısıyla genel anlamda etkinlik ve edilginlik arasındaki bir diyalektiğe tabidir.²³⁰

2.3.1. *Idem ve Ipse*

Gerek kurmaca bir karakterin gerekse gerçek bir şahsiyetin anlatısal özdeşliğinin bir öykünün özdeşliğine koşut olarak kurulduğu belirtilmişti. Bundan hareketle bir öykünün ahenksiz ahenkliliği, ya da olaylar çeşitliliğinin olayörgüsünde sentezlenmesi, kişisel özdeşliğin içerisinde içsel bir diyalektik doğurur. Bir anlatının *poetik* kuruluşu çerçevesinde oluşan kendiliği ele alan Ricoeur ilk kez *Zaman ve Anlatı 4*’te bir şahsiyetin özdeşliğinin *idem* (aynı) ve *ipse* (kendi) kutupları arasındaki zıtlık içerisinde ve ‘aynı’dan hareketle ‘kendi(si)’ne yönelerek dinamik bir özdeşlik biçiminde kurulduğundan bahseder. Bu erken kavramsallaştırma içerisinde *idem*-özdeşliği tözsel bir özdeşlik türü olarak ‘aynı’nın nesnel özdeşliğine gönderme yaparken *ipse*-özdeşliği anlatının sağladığı refleksiyon sayesinde hep yeniden biçimlenen ve dönüşerek kendisi kalabilen bir kişinin özdeşliğine karşılık gelir.²³¹ Buna göre, *idem* bir nesnenin değişmeksizin kendisi kalmasına benzer bir tarzda ‘aynı’lığı kast ederken *ipse* bir hayatın anlatısal birliği ve diğer anlatılarla iç içe

²²⁹ Peter Kemp, “Narrative Ethics and Moral Law in Ricoeur”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall), Routledge, New York, 2002, (“Narrative Ethics and Moral Law”), s. 33.

²³⁰ Kaplan, s. 90.

²³¹ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4*, s. 406.

geçiş i içerisinde bir kişinin değışmesi ve yine de kendine sadık olarak hayatını sürdürüp özdeşliğini devam ettirmesi anlamlarını taşır. Ricoeur, bu aşamada anlatısal özdeşliği *ip senin* kurucusu olarak kabul etmekte ve hatta bu iki terimi özdeşlik içerisinde düşünmektedir. Ancak David Vessey’in de belirttiğı gibi, Ricoeur *Başkası Olarak Kendisi*’ni kaleme aldığı anda anlatısal özdeşliği yalnızca *ipse*-özdeşliği ile bir tutmaktan uzaklaşmış ve anlatısal özdeşliği *idem* ve *ip senin* arasında gerçekleştirdiğı aracılık işleviyle yeniden tanımlamıştır.²³² Bu durumda anlatı, ileride de görüleceğı gibi, bir kişinin zamana karşı empirik olarak direnç göstermesi ile öyküleme sürecindeki yeniden-biçimlenişler içerisinde kendisi kalabilmesinin ilişkisini kuran bir biçimdir.

Aynılık olarak özdeşlik anlamındaki *idem* ile kendilik olarak özdeşlik anlamındaki *ipse* arasındaki bu diyalektik aracılığıyla Ricoeur birbirinden farklı iki ‘zaman içinde kalıcılık (bulunuş)’ türünden bahsetmektedir.²³³ Değışmeden aynı kalan bir kişilik özünün özdeşliği ile çeşitlenerek başkalaşabilen bir kişisel özdeşliğin farkını daha belirgin kılmak üzere Ricoeur bu iki özdeşlik türünü sırasıyla ‘karakter’ ve ‘kendini idame’ (İng. *self-constancy*)²³⁴ terimleri ile ilişkilendirerek açıklar. Bir kişiyi teşhis edip onu başkalarından farklı olarak tanımaya yarayan yatkınlıklar bütünü anlamındaki karakter Ricoeur tarafından şöyle tanımlanır: “[B]ir insan bireyini aynı olmak bakımından yeniden teşhis etmeye, yani yeniden özdeşlemeye izin veren alâmet-i fârikalar kümesi.”²³⁵ Dolayısıyla karakter terimi hem sayısal özdeşliği hem de tıpatıp benzerlik anlamındaki niteliksel özdeşliği içinde barındırır. İnsanın mizaç, huy ve eğilimlerinin zaman içerisinde kesintisiz sürekliliğini imleyen

²³² David Vessey, “The Polysemy of Otherness: On Ricoeur’s *Oneself as Another*”, http://www.davevessey.com/Vessey_Ricoeur.html, (10.06.2013), par. 5.

²³³ ‘Aynı’ anlamındaki Latince *idem* ifadesi Fransızca *même* ve İngilizce *same* sözcüklerine karşılık olup ‘aynılık’ ifadesi de Fransızca *mêmeté* ve İngilizce *sameness* sözcüklerine karşılık gelir. ‘Kendi(lik)’ anlamındaki Latince *ipse* ifadesi ise Fransızca *ipséité* ve İngilizce *ipseity* ya da *selfhood* sözcükleriyle karşılanmaktadır. ‘Kendi’ anlamındaki Fransızca *se* sözcüğü ile onun dönüşlü hali olan *soi* arasındaki fark göz ardı edilmemelidir. Ayrıca ‘kendi’ (Fr. *soi*/İng. *self*) ile ‘kendisi’ (Fr. *soi-même*/İng. *oneself*) arasındaki ayrım da ‘kendi kendi(s i)ne özen göstermek’ (Fr. *se soucier de soi-même*/İng. *to care for oneself*) ya da ‘kendi kendi(s i)ni imlemek’ (Fr. *se designer soi-même*/İng. *to designate oneself*) benzeri fiillerin dönüşlü yapısı örneğinde daha iyi anlaşılabilir. Ayrıntı için bkz. Ricoeur, *Başkası*, ss. 1-4, 154.

²³⁴ İngilizce *constancy* sözcüğü sabitlik, değışmezlik, sadakat ve istikrar gibi yakın anlamlı ifadelerle karşılanabilen bir isimdir. *Self-constancy* sözcüğü ise ‘kendi’nin anlatı zamanı içerisinde değışim geçirerek kendine-yetmesi, kendini-sürdürmesi ya da kendine-sadık kalması anlamını taşıyacak biçimde, Ricoeur’un eserinin Türkçe çevirisinde, ‘kendini-idame’ sözcüğüyle karşılanmıştır. Bu çalışmada da *self-constancy* sözcüğü çevirideki aynı ifade kullanılarak karşılanacaktır.

²³⁵ Ricoeur, *Başkası*, s. 159.

karakter anlatısal özdeşliğin *idem* kutbunda yer alır. Bu huy ve eğilimlerin pratiğe dökülmesi olarak alışkanlık ise karakterin zamansal boyutunu oluşturarak ona bir tarih kazandırır. Ancak Ricoeur, karakter terimini yalnızca *idem* ekseninde anlamının ötesine geçerek onun *ipse*yi kuran altyapı işlevi görmesini de vurgular: “[T]am da ikinci doğa olmak bakımından karakterim ben’dir, benim kendimdir, *ipsedir*; fakat bu *ipse*, kendisini *idem* olarak bildirir.”²³⁶ Şu halde alışkanlıklarla dışa vurulan karakter bir kişiyi tanımayı olanaklı kıldığı ölçüde kişinin kesintisiz bir sürekliliğine işaret eder; ancak bu tanıma işlevi sayesinde kişi ‘kendisi’ olarak bilineceğinden dolayı karakter onun bir *ipse* olarak teşhis edilmesinin de koşuludur. Ricoeur, *idem*-özdeşliğinin ‘Ben neyim?’ sorusuyla, *ipse*-özdeşliğinin ise ‘Ben kimim?’ sorusuyla ortaya konabileceğinden bahseder. Bu anlamda karakter terimi ‘ne’nin ‘kim’e bir eklenişi olarak ele alınabilir; Ricoeur’ün ifadesiyle “karakter ‘kim’in ‘ne’sidir.”²³⁷ Sonuç olarak karakter terimi Ricoeur tarafından *idem*-özdeşliğini imlemek amacıyla öne çıkarılmış olsa da bir bakıma *idem* ile *ipsenin* bağıntısını içermektedir denebilir.

Ricoeur, *idem*-özdeşliği olarak kavranan karakter kutbunun karşısına *ipse*-özdeşliği olarak kavranacak olan kendini-idameyi yerleştirerek yeni bir zaman içinde kalıcılık modeli ortaya koyar. Bu kalıcılık türünün en belirgin ve sembolik örneğini Ricoeur ‘söz verme’ ve ‘sözünde durma’ fiillerinde bulur. Buna göre karakterin zamana direnci ile verilen bir söze sadakatin arz ettiği zamana direnç arasında fark vardır. Verdiğim söze olan sadakat ya da ahde vefa başkasının bana güven göstermesini beraberinde getirir. Sözün yarattığı yükümlülüğü yerine getirmek ise benim sahip olduğum karakter özdeşliğinden bağımsız olarak sözümü zamanın akışına yenilmeden hatırlayıp gerçekleştirmeme bağlıdır. Bu noktada söz tutma edimi karakterin ‘ne’ boyutunu aşarak kendini zaman içerisinde sürdürmenin ‘kim’ boyutuna yerleşir. Dolayısıyla söz vermenin doğurduğu etik yükümleniş boyutu karakterin özdeşliğinden çok kendini-idamenin dayandığı *ipse* özdeşliğine bağlıdır. Söz veren kişi zaman içerisinde hangi çapta bir değişim ya da başkalaşıma maruz kalırsa kalsın sözün yükümlülüğü altında o yine de bir ‘kim’ olarak ortaya çıkacak ve sözüne sadık kalması beklenecektir. Hall’ın da belirttiği gibi, Ricoeur ‘söz verme’ edimini bir inisiyatif alma biçiminde kavramıştır; o ‘sözünde durma’ yeterliliğini

²³⁶ Ricoeur, Başkası, ss. 162-163.

²³⁷ Ricoeur, Başkası, s. 164.

kişinin, kendini sözüne adanması aracılığıyla, gelecekteki eylemleri gerçekleştirebilme gücünü sergilemesi olarak tasarlamıştır.²³⁸ Buradan anlaşılacağı üzere ‘sözünde durma’ kişinin ‘aynı’nın düzeninden ‘kendi’ olmaya doğru yol almasını imler. Kişinin eğilim ve kanaatleri değişim geçirmiş de olsa verilen söz sahibini yükümlü kılar. Söze sadakat aracılığıyla zamana meydan okumak bu bakımdan bir nesnenin zamana meydan okuyuşundan tamamen farklıdır.

Zaman içinde değişerek kalıcı olmanın bu modeli Husserl tarafından dördüncü Kartezyen meditasyonda konu edinilmiştir. *Ego* dünyaya yönelmenin yalnızca boş bir kutbunu imlemez; o yönelimsel edimlerinin çokluğu içerisinde kendine özdeş bir temel barındırır. Bu temel onun alışkanlıkları ve diğer belirleyici özellikleri tarafından kurulur. Dolayısıyla bu değişmez temel sayesinde *ego* müşahhas bir ‘ben’ olarak görülür. Ayrıca Husserl, Ricoeur’ün söz verme edimine yönelik soruşturmasını önceler biçimde, § 32’de karar verme fiili benzeri istenç edimlerinde eylemin kendisi geride kalsa dahi eyleyen ya da karar veren ‘ben’ ile alınan karar ve onun gerektirdiği yükümlülüğün varlığını devam ettirdiğinden bahseder.²³⁹ Ricoeur de zamansal değişimin *ego*-tözün üzerindeki etkisini konu edinerek Husserl’in bu soruşturmasını genişletmiştir; Husserl’in transandantal *egoya* yüklediği sentezleme işlevinin benzerini anlatısal özdeşliğin kendini olaylar ve eylemler çokluğu içerisinde özdeşleşmesinde görmüştür. Kearney’in de dile getirdiği gibi, anlatısal hayalgücü ya da *poetik* imgelem geçmiş, şimdi ve geleceğe ait ufukları sentezleyerek anlatının kuruluşuna paralel olan dinamik bir özdeşliği doğurmuştur.²⁴⁰ Kendini-idamenin imlediği yenilenerek ve değişerek ‘kendi’ kalabilme boyutu anlatının sunduğu böylesi dinamik bir özdeşlik kavrayışından hareketle anlaşılabilir.

Anlatısal özdeşlik kavramı zamanın sürekli akışı içerisinde ‘kendi’nin ayırt edici özelliklerinin korunarak sürdürülmesine yaptığı katkı bakımından önemlidir. ‘Kendi’nin sürekliliğini sağlayan farklı boyutlar, anlatısal özdeşliği oluşturan *idem* ve *ipse*, ya da karakter ve kendini-idame, diyalektiği içerisinde somut bir biçimde sergilenir. Ricoeur’ün bu konuya ilişkin temel saptaması anlatısal özdeşliğin *idem* ve *ipse* kutuplarını birleştirdiği ve aralarındaki uçurumu kapattığı yönündedir. Anlatısal özdeşlik artık, *Zaman ve Anlatı 4*’te ele alındığı haliyle yalnızca *ipse*-özdeşliği ile

²³⁸ Hall, s. 31.

²³⁹ Husserl, *Cartesian Meditations*, ss. 66-67.

²⁴⁰ Kearney, “Narrative Imagination”, s. 181.

tanımlanmamaktadır. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'nde, anlatısal özdeşliğin karakter ve kendini-idame modellerinin sunduğu zaman içinde kalıcılık türlerinin ortasında konumlanarak onları bütünleştirdiğini ileri sürer.²⁴¹ Diğer bir deyişle, anlatı, bir kişinin özdeşliğine bu iki kutup arasındaki salınım içerisinde tanıklık edeceğimiz yerdir.

Ricoeur'ün nesnel ve tözsel varoluşa ilişkin *idem*-özdeşliği ile yetinmeyip *ipse*-özdeşliğini anlatı içerisinde konu edinmesi 'kendi'nin etkinlik ve edilginlik kutupları arasındaki gidiş gelişlerini temalaştırmaya daha uygun bir altyapı sunmaktadır denebilir. Onun tasarladığı kendilik, eyleme ve maruz kalarak acı çekme döngüsü içerisinde tanık olunan ve bu süreçte 'kendisi' olarak kalabildiği kadar dönüşmeye ve 'başka'laşmaya da açık bir varlıktır. Anlatısal özdeşlik kişiyi 'kendisi' olma sürecinde 'başkası' olabilme olanağı ile kavramayı mümkün kılar. Bu iki kutuplu yapı aynı zamanda anlatısal özdeşliği istemli ve istemsiz eylemlerin ilişkisi içerisinde resmetmeyi de kolaylaştırır. Diğer bir deyişle insan eyleminin bu iki yönü anlatı içerisinde *idem* ve *ipse* diyalektiğinde daha somut bir tarzda kavranacaktır. Son olarak, Hall'ın da ifade ettiği gibi, bir anlatının sunduğu hayatın bütünsel kavranışı okura hayalgücü aracılığıyla metnin dünyasını ve anlamını temellük etme gücü verir. Bu sayede metnin dünyasına girip kendini yepyeni bir olanaklar dünyasında bulan kişi 'kendisi'ni oluşturma tasarısını yürütmekte olan bir kişi niteliğini kazanır. Bu anlatısal tasarı içerisinde insan varoluşu şimdinin gerçekliği ile geleceğin olanaklı varoluşu arasında, bir başka ifadeyle, edimsellik (fiil) ve gücüllük (kuvve) arasında kendi yeterliliklerine ve eyleme gücüne tanık olur.²⁴²

Anlatısal özdeşlik kavramı 'kendi'nin gereklilik ile özgürlük arasında kendi inisiyatiflerini geliştirmesine ve sorumluluk almasına yol açar. Anlatısal özdeşlik 'kendi'yi kendi hayatının hem yazarı/yapıcısı hem de okuru olarak tasavvur etmeyi sağlar. Öte yandan, 'kendi', anlatısal özdeşlik sayesinde yalnızca başkaları tarafından zamanın akışı içerisinde aynı kişi olarak kavranışıyla değil, aynı zamanda kendisini ve eylemlerini yorumlayarak dönüşüme uğramasıyla da temalaştırılır. Dolayısıyla bir kişi, yalnızca onu etkileyen gelenek ya da tarihselliğin verili koşulları altında değil, bu verili koşulları yaratıcı hayalgücü aracılığıyla istençli olarak dönüştürme gücüyle de anlatısal bir özdeşlik geliştirir. John Wall anlatının yaratıcı hayalgücü sayesinde

²⁴¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 168.

²⁴² Hall, s. 61.

zamanın sonluluğu ile eylemin özgürlüğü arasındaki dolayımı sağladığı kanaatindedir. Bu nedenle Wall, Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi* adlı çalışmasının temel projesini, insanın eylemde bulunma yeterliliğini anlatının sağladığı ahlakî yaratıcılık (İng. *moral creativity*) potansiyeli çerçevesinde temellendirmek olarak değerlendirdiğini dile getirir.²⁴³ Wall'a göre, insanın dünyayı ve kendisini değiştirmek amacıyla inisiyatif alması; bunun yanı sıra onun ahlakî yaşantı içerisinde kullanacağı insanî yeterliliklerini yaratıcı bir dönüşüme yol açmak için seferber etmesi Ricoeur'ün felsefî tasarısının temelinde yatan konudur. Bu anlamda 'kendi', kendine ilişkin anlatılar oluşturmakla, dünyanın kendisine sunduğu sonluluk içerisindeki kısıtlı varoluş (İng. *finite constitutedness*) ile dünyayı özgürce oluşturma (İng. *free constitution*) yetisi arasındaki uçurumu üretken kılar.²⁴⁴ Sonluluk ve özgürlük arasındaki boşluk anlatısal özdeşliğin yaratıcı gücüyle kapatılmış olur.

Idem ve *ipse* arasındaki gerilimin anlatısal özdeşlik ile etik özdeşlik arasında daha ileri bir diyalektiğe yol açtığı da göz ardı edilmemelidir.²⁴⁵ Anlatısal özdeşliğin kendini-idame boyutu, 'söz verme' ve 'sözünde durma' edimleri aracılığıyla, etik özdeşliğin kendini-idamesini olanaklı kılar. Verdiği sözün gereğini yerine getirmekle yükümlü olan anlatısal özdeşlik aynı zamanda bir etik özdeşlik haline gelmiştir. Ancak Ricoeur, özellikle kurmaca anlatıların dünyasında, anlatısal ve etik özdeşlik türlerinin birbirleri ile tam anlamıyla örtüşmediği kanısındadır. Kurmacaya özgü hayal dünyasında karşılaşılan hayat ve eylem modelleri çeşitliliği sayesinde anlatı kendini-idame etme edimine bir tür çokbiçimlilik ya da gelgeç bir belirlenimsizlik sunar. Ancak hayalgücünün sağladığı bu özdeşimler çokluğu ya da imgelemin gezginliği etik özdeşliğe ahlakî yükümlülük isnad etmeyi ne ölçüde olanaklı kılmaktadır? Ricoeur anlatısal özdeşlik ile etik özdeşlik arasındaki bakışimsızlığı ele alırken 'kendi'yi ortaya koyan 'Ben kimim?' sorusu ile yükümlülüğün isnad edildiği özneyi gösteren 'İşte buradayım!' (*Here I am!*) tümcesinin eşzamanlı olarak dile getirilemeyeceğini vurgular. Buna göre anlatısal hayalgücünü sınırsız bir çeşitlilik içinde çalıştıran ilk soru ile ahlakî bağlanmanın öznesini dile getiren ikinci tümce

²⁴³ Wall, ss. 16-17.

²⁴⁴ Wall, s. 36.

²⁴⁵ Pirovolakis, s. 83.

arasında kapanmaz bir boşluk vardır.²⁴⁶ Hayalgücüne bağlı anlatısal özdeşliğin sonsuz çeşitlenişleri ile etik özdeşliğin sözüne sadık tekil öznesi arasındaki yarık sorunsuzca kapanır türden gözükmemektedir. Gündelik deneyimlerin dünyasında kendini-idamenin etik yükümlenişler için uygun bir temel sunduğu görülmekte ise de edebiyat alanında aynı şeyden bahsedilemez. Edebî anlatılar etik düzeyde tanımlanacak sorumluluk altına girme ve değerlendirme yapma tarzlarının beklediği kesinlik derecesine sahip değildir. Hele ki Ricoeur'ün sıkça üzerinde durduğu, Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı benzeri²⁴⁷, modernist romanın sorunlu örneklerince ortaya konan özdeşlik yitimi (Alm. *Ichlosigkeit*) durumları ahlakî sorumluluğun gerektirdiği etik özdeşliği olanaksız hale getirir. Tüm bunlara rağmen anlatısal özdeşliğin her denemede başarısızlığa mahkûm olduğu bu uç örnekler 'kendi'nin olumsuzlanması yoluyla tanınması olarak kabul edilebilir. Bu anlamda Ricoeur, anlatısal özdeşlik ile etik özdeşlik arasındaki karşıtlıktan verimli düşünce deneyleri çıkarmanın önemini ısrarla belirtmektedir.

Son tahlilde, Ricoeur'ün *Zaman ve Anlatı*'da ortaya koyduğu okuma fenomenolojisinin anlatısal özdeşlik ve etik özdeşlik arasındaki bağı sağlamada bir tür çözüm sunduğu düşünülebilir. Pirovolakis'e göre, *mimesis 2* ile imlenen anlatının yazar tarafından biçimlenişi düzeyinde bu iki özdeşlik türü birbiriyle kavuşmaz görünmekte ise de *mimesis 3* ile imlenen okurun metnin anlamını temellük etmesi düzeyinde anlatma ve etik değerlendirme arasında bir bağ kurmak mümkündür. Bu düzeyde anlatının hayalgücünün değişkenliğine bağlı biçimlenişi okurun kurmaca metnin anlamını kendi hayatına karşı sorumluluk içerisinde temellük edip yorumlaması tarafından massedilir.²⁴⁸ Diğer bir deyişle, okurun okuma edimi aracılığıyla metnin anlamını kendi mevcut durumuna uyarlaması gerek gerçek hayat hikâyelerinde gerekse kurmacada anlatısalılık ve sorumluluk kavramlarını birbirine yaklaştırır. Daha doğrusu, anlatısal özdeşlik ile etik özdeşlik okura ait yeniden-biçimlendirme ve dönüştürme yetisi sayesinde bir araya gelir. Bu noktada, bir anlatı

²⁴⁶ Ricoeur, Başkası, s. 229.

²⁴⁷ Özdeşlik yitimi ya da çözülmesinin belirgin tema haline geldiği farklı roman örnekleri olarak Virginia Woolf'un kaleme aldığı, *Dalgalar* adlı eseri başta olmak üzere, 'bilinç akışı' romanları ile özdeşlik yitimini sınır noktasına doğru götürme deneyi olarak nitelenebilecek olan Samuel Beckett'in roman üçlemesi (*Molloy-Malone Öliyor-Adlandırılmayan*) ve uzun öykülerine bakılabilir.

²⁴⁸ Pirovolakis, s. 94.

kişisinin yaşamı okurun gözünde sorgulanmış ve üretken bir dönüşümden nasibini almış olmakla etik yükümlülükler alanıyla uyumlu hale gelmiş olur.

2.3.2. Kendi ve Başka

Anlatısal özdeşlik, kendini-idameyi hesaba kattığı oranda, kendi ve (kendinden) başkasının diyalektiğine de olanak tanımaktadır. Ricoeur, *ipse*-özdeşliğini kendini-idameye ve ikincisini de ‘söz verme’ edimine dayandırdığı ölçüde ‘kendi’nin başka ile olan ilişkisine kapı açmaktadır denebilir. Söz verme ve sözünü tutma benzeri yükümlenimler aracılığıyla tanımlanan kendini-idame her zaman sözün ya da yükümlenimin muhatabı olarak bir başkasını varsayar.²⁴⁹ Bu anlamda, yaşamda kendini-idameyi sağlamaya ve kavramaya yönelik olan anlatısal özdeşlik düşüncesi ‘kendi’yi başkalarıyla olan ilişkilerinden soyutlayarak ele alamaz. Ancak Ricoeur’un kendi ve başka arasındaki bu diyalektiği oluşturma tarzı kendilik ve başkalığın iki farklı düşünür tarafından birbirine taban tabana zıt olarak tasarlanmış biçimini dikkate alarak bu tasarımların arasında kendine yer edinir. Daha açıkça söylenecek olduğunda, Ricoeur kendi ve başka ilişkisini hem Husserl’in transandantal *egosunun* ‘başka’yı kendi yönelimselliği içerisinde kurma biçiminden hem de Emmanuel Levinas’ın ‘kendi’yi başkasının kökensel yabancılığından hareketle oluşturma çabasından net bir şekilde ayırır.

Husserl, beşinci Kartezyen meditasyonda, transandantal indirgemediği sonra *egonun* fiziksel dünyadaki varolanları ve varolanlar olarak başkalarını kendi yönelimselliği içerisinde kendine ‘aitlik’ dairesinde kurduğundan bahseder. Diğer bir deyişle, Husserl’in § 44’te ortaya koyduğu gibi, transandantal *egonun* karşılaştığı diğer öznelere onun ‘özlük’ alanı içerisinde ancak bir ‘başka-ben’ (İng. *alter ego*) olarak kurulur.²⁵⁰ Buna göre, kendi diğer özneyi ya da öznelere kendini deneyimlediği kesinlikte deneyimleyemez; onları ancak kendisine benzerlik taşımaları paralelinde analogik olarak kurar. Husserl’e göre dış dünya ve başka *egolar* ancak transandantal *egonun* psişik yaşantısı içerisinde yönelimsel olarak ortaya konabilir. Bunun dışında ‘başka’yı bilme olanağı yoktur. Şu halde, Husserl’in ‘başka’ya yaklaşımı başkayı kendi içinde bağımsız bir varolan olarak değil de sadece

²⁴⁹ Simms, s. 107.

²⁵⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 94.

‘kendi’nin bir tür yansıması olarak kavramaya uygundur. Diğer bir deyişle, Husserl’de karşılaşılan başka asla kendi başına bir varlığa değil, yalnızca ‘kendi’nin bir türevine işaret etmektedir. Ricoeur bu nedenle Husserl’i ‘başka’yı ‘aynı’dan türetmekle eleştirir.²⁵¹ ‘Aynı’dan ya da ‘kendi’den türetilerek elde edilmiş bir başka ise asla kendi ile gerçek bir öznelarasılık tesis edemeyecek ya da karşılıklılık ilkesince ilişki kuramayacaktır. Monadik bir ‘kendi’den türeyen böylesi bir başkalık ancak bir tür yanılsamadır.

Ricoeur, Husserl’in ‘başka’ya biçtiği rolün bu sefer tam aksini benzer bir kökensellik iddiasıyla ortaya koyan Levinas’ı da yine aşırılığı yüzünden eleştirir. Levinas gerek *Totality and Infinity (Bütünlük ve Sonsuzluk)* gerekse *Otherwise than Being (Olmaktan Başka Türü)* adlı eserlerinde kendi ve başka ilişkisindeki bakışsımsızlığı bu sefer başka lehine döndürmüş ve onu ‘kendi’nin kurucu olanağı olarak tanımlamıştır. Levinas öncelikle, Husserl’i de hedefe alarak, kendi ve başka ilişkisinin Batı felsefesi geleneğinde bir bütün kavramı içine hapsedildiğini; bu bütün içerisinde ‘başka’nın her daim ‘kendi’ye tabi kılındığını ileri sürer. Batı felsefe geleneğinin hep ontolojik bir zeminde biçimlendiğinden hareketle Levinas bütünlük kavramının bu ontoloji içerisinde başkasının ötekiliğini her daim maskeleyişini eleştirir.²⁵² Buna karşı o Descartes’in bilinemezlik alanı olarak sonsuzluk ile yüzleşmesini ve sonsuzluğun tekbenci *egonun* bilişsel alanına indirgenmeye direnen kökensel ötekiliğini konu edinmesini önemli bulur. Hatta sonsuzluk kavramının ‘kendi’yi yok etmek bir yana onun kuruluşunu olanaklı kıldığından bahseder. Bu noktada Levinas’ın ‘başka’ kavramını ele alırken onu ontolojik bütünlük alanı dışında konumlandırmakla ‘başka’yı yalnızca empirik anlamda başka insanlar olarak kavramaktan kaçındığını belirtmek özellikle önemlidir. Bütünlük alanı içerisinde kalınarak ‘kendi’ ve başka ilişkisi tersyüz edilip ‘başka’ya ‘kendi’ önünde öncelik tanınsa bile bu yine de iki terimden birini ötekine üstün kılarak diğer terimi etkisizleştirmek anlamına gelecektir. Oysa sonsuzluk kavramı devreye sokularak bu ilişki yeniden tesis edilecek olursa iki terimden hiç biri bir diğerine indirgenmiş olmayacak; dolayısıyla sonsuzluk olarak ‘başka’ ya da mutlak ‘başka’ olarak görünen sonsuzluk Husserl’deki gibi kendilik alanına hapsedilemeyecektir.²⁵³

²⁵¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 251.

²⁵² Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, Polity Press, Cornwall, 1996, s. 40.

²⁵³ Davis, ss. 41-42.

Levinas da, tıpkı Ricoeur’de görüldüğü gibi, ‘kendi’yi zamana direnci içerisinde ve değişim karşısında kendi kalabilme olanağıyla ele almaktadır. ‘Ben’ her zaman ‘aynı’ olan bir varlık değil, değişimler sonucu ‘kendi’ kalabilen ve kendini yeniden özdeşleyebilen bir varlıktır. Ancak kendi değişimi üzerine düşünüp kendi karşısında şaşkınlığa düşen, sonsuzluk karşısındaki refleksiyonun derinliği yüzünden kaygıya kapılan ‘ben’ artık kendinde bir yabancı olmaya ya da kendini bir başkası olarak kavramaya yönelir.²⁵⁴ Ancak ‘ben’in kendini bir *ipse* olarak kavrayışı sayesinde kendiyile arasına giren bu mesafe yine de aslen kökensel bir kopuş sayılmaz. Diğer bir deyişle, kendisini bir başkası olarak gören ‘ben’in ötekiliği hala ‘aynı’ alanının içinde yer alan bir oyun ya da hala ‘ben’in kendini özdeşleme tarzlarından biri olarak ele alınmalıdır.²⁵⁵ Şu halde bir başkası olarak ‘kendi’, Levinas’a göre, asla gerçek anlamda bir ‘başka’ya karşılık gelmez. Levinas, bu noktada, empirik anlamdaki ‘başka’ ile transandantal anlamdaki ‘Başka’yı birbirinden ayırır.²⁵⁶ Bu ayrıma göre, ‘başka’ her zaman ‘aynı’ içerisinde yeniden özdeşlenebilirken ‘Başka’ bu türden bir özdeşlemeden hep kaçacaktır. Bu anlamda başkası temsilin ya da tasarımın alanında ‘kendi’ye nispetle belirlenebilirken ‘Başka’ hiçbir zaman temsilin alanına tam anlamıyla yerleştirilemez.²⁵⁷

Levinas felsefesinde ‘kendi’nin müstakil varlığı bütünlük düşüncesinin çözülmeye uğramasıyla sonuçlanır. Bu çözülmeye, bütünlük yapısı içerisinde ‘kendi’yi ‘başka’dan bağımsız düşünmenin olanaksızlığından kaynaklanır; zira ‘kendi’nin müstakil varlığından bahsetmek yalnızca müstakil bir ‘Başka’dan bahsediyor olmakla mümkündür. Diğer bir deyişle ‘kendi’ ancak ona indirgenemeyen bir ‘Başka’ var olduğu için vardır.²⁵⁸ Bu ikisinin birbirinden bağımsız varlıklarını tanımamak ancak onları kuşatan bir bütünlüğü düşünmenin yarattığı bir sonuçtur; dolayısıyla mutlak ‘Başka’ sonsuzluk ile eşdeğer tutulduğunda bu bütünlüğün sınırı dışına çıkılacak ve bu iki terimin birbirine indirgenemezliği teslim edilebilecektir. Bu

²⁵⁴ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity**, İkinci baskı, çev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1979, s. 36.

²⁵⁵ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 37.

²⁵⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 39.

²⁵⁷ Bu tarz bir ayrımla belirlenen başka (İng. *other*), ‘aynı’nın alanına dâhil olmak ve ‘bütünlük’ kavramından türemekle ‘kendi’nin üstünlük ve bağımsızlığını hiçbir surette yerinden edemez. Sonsuzluk düşüncesine karşılık gelen ve kökensel ötekilik anlamındaki Başka (İng. *Other*/Fr. *l’Autre*, *Autrui*) ise Levinas’a göre Husserl’in transandantal *egosu* tarafından bilinmeye karşı direnir ve ‘kendi’nin kurucu rolünü alaşağı eder.

²⁵⁸ Davis, s. 44.

doğrultuda, Levinas bir yandan ‘kendi’ ve ‘Başka’nın bağımsız varlıklarını meşrulaştırmak için sonsuzluk fikrine başvururken öte yandan sonsuzluk fikrini Başkasının yüzünün aşkınlığı biçiminde kavrayarak ‘yüz yüze’ bulunmanın yapısal olanağını incelemeye girişir.²⁵⁹ Yüz, ‘kendi’nin aşkınlık tarafından çağırılması, sorgulanması ve yükümlülüğe tabi kılınması olarak anlaşılabilir. Bu haliyle yüz ‘kendi’nin alanına ait olmayan ve böylece ‘kendi’ ve ‘Başka’nın müstakil varlıklarını garanti altına alan bir keşiftir.²⁶⁰ Başkasıyla girilen bir diyalog durumunda Başkasının yüzü, onun ifadesinin ‘kendi’ tarafından kabul edilip anlaşılmasına, Başkasının tembihlemesine açık olmaya ve dolayısıyla ‘kendi’ ve ‘Başka’ arasındaki etik ilişkiye karşılık gelir. Her iki tarafın bağımsızlığını ve ayrıksılığını bir diğerrinin özgürlüğüne feda etmeyi gerektirmediği sürece yüz yüze olmanın sağladığı etik ilişki, Levinas’ın ifadesiyle, şiddet içermeyen (İng. *non-violent/non-allergic*) bir ilişki türüdür.²⁶¹ Yüzün belirişi yalnızca bizim özgürlük ve kendilik alanımıza giren bir fenomen olmaktan fazla bir şeye işaret eder. Başka bir insanın yüzü olmanın ötesinde, sonsuzluğun tezahürü olarak yüz, bizim özgürlüğümüzü de sorgulamaya açık hale getiren bir aşkınlık durumudur. Şöyle ki ‘kendi’ ile girdiği etik ilişkiden ayrı olarak Başkasının yüzü daha en başından ‘kendi’nin mutlak olan ile bir karşılaşmasına denk düşer. Mutlak olarak Başkasının belirişini imleyen yüz aynı zamanda beni çağırın, yükümlü kılan ve yargılayan bir merci karşısındaki savunmasızlığımı da imler. ‘Ben’in varlığı, en başından itibaren, Başkasının yüzü ile ifade bulan yabancının, dulun ya da öksüzün düşkünlüğüne yanıt vermek ile olanaklıdır.²⁶² Yüzün mevcudiyetinde ve belirişinde somutlaşan bu düşkünlük hali, varlığı ve dolayısıyla ontolojiyi mutlak anlamda önceleyen bir durumdur.

²⁵⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79.

²⁶⁰ ‘Yüz’ kavramının Levinas tarafından ele alınışında temelde iki farklı düzeyden bahsedilebilir. Yalın anlamıyla yüz empirik düzlemde bir başka insanın yüzüne karşılık gelir. Ancak aşkınlık düzeyinde ele alındığında bir başkasının yüzüne indirgenemeyecek olan bu kavram sonsuzluğun bir tür tezahürü ya da ‘kendi’ye belirişi anlamında kullanılır. Bernasconi, bu doğrultuda Levinas’ın yüz kavramını kullanmasında belirgin iki argüman tespit edilebileceğinden bahseder: “İlki, Başkasının yüzünün biçimsel dışsallık yapısını sergilediği ve dolayısıyla aşkınlık arayışına yanıt verdiğidir. İkincisi, beni sorgulayan Başkasının yüzüyle karşılaşmanın felsefede önceliği olduğu, çünkü tüm ardıl sorgulamayı ve akıl yürütmeyi harekete geçirdiğidir.” Bkz. Robert Bernasconi, “Levinas’ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi”, **Levinas Okumaları**, (Ed. Zeynep Direk), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 175.

²⁶¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 51.

²⁶² Levinas, *Totality and Infinity*, s. 215.

Yüzün çağrısının belirginleştirdiği etik ilişki ve çağrıya yanıt vermenin mecburiyeti Levinas'a göre mutlak bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Başkasına yanıt vermeye dair bu mutlak mecburiyet her türden felsefî soruşturmayı da öncelemektedir. Başkasının çağrısına muhatap olmadan benim özgürlüğümün ne temeli ne de bir amacı olabilir. Yalnızca Başkasıyla etik ilişki içerisinde ahlakî seçeneklerle karşılaşır ve Başkasına (ya da başkalarına) sorumluluk ya da yükümlenme ilişkisi ile bağlanırım. Ancak hatırlatmak gerekir ki Levinas hiçbir eserinde bu sorumluluk fikrini bir tür deontolojiye dayandırmamıştır. Onun eserlerinde görev ahlakını tanımlamaya yarayan maksimler ya da ahlaklı yaşamı betimleyen erdemlerin bir dökümüne rastlanmaz. O yalnızca Başkası karşısındaki sorumluluğu 'kendi'yi kuran temel bir olanak mahiyetinde düşünmüştür. Başkasına karşı sorumluluğum beni müşahhas bir özne ya da bir kendi olarak var olma olanağına götürür.

Levinas'ın 'Başka'nın aşkınlığı karşısında yüklenilen sorumluluk kavrayışı sorumluluk kelimesine yeni bir içerik ve kullanım kazandırmıştır denebilir. Onun kast ettiği sorumluluk yalın anlamda bir başka kişi karşısında geçmişteki eylemlerimizden duyduğumuz sorumluluk değildir. Bernasconi, Levinas'ın kavrama getirdiği yeniliğin "sorumluluğu hesap verme yükümlülüğünden [*accountability*] ayırt ettiğimizde" ortaya çıkacağını belirtir.²⁶³ Buna göre, hesap verme geriye dönük bir yükümlülük olarak geçmiş kusurların muhasebesini ve telafisini amaçlar. Bu tür bir sorumluluk anlayışı hukukun işleyişine uygundur. Oysa Levinas'ta görülen 'Başka' karşısındaki kökensel ve mutlak sorumluluk durumu sonsuz zamanın bakış açısından geleceğe yönelen bir sorumluluğu kast eder. Levinas, özellikle *Otherwise than Being*'de, bu kavramı irdelerken onun kökensel niteliğine ve her türlü zamansal, varoluşsal ve etik belirlenimi önceleyen mutlak karakterine vurgu yapmış ve onu hiperbolik bir tarzda tanımlamıştır. Ona göre sorumluluk varlığı önceler ve varılmaktan daha ciddi bir durumdur. Hatta bu sorumluluk kavramı olmaksızın varlık Levinas'a göre yalnızca bir oyundan ibarettir.²⁶⁴ Bu sorumluluktan kurtulmak olanaklı değildir zira 'kendi'nin varoluşu esasen bu sorumluluğa bağlıdır. Bu türden

²⁶³ Robert Bernasconi, "Kimin Önünde ve Neden?", **Levinas Okumaları**, (Ed. Zeynep Direk), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, ("Kimin Önünde"), s. 140.

²⁶⁴ Emmanuel Levinas, **Otherwise than Being or Beyond Essence**, Altıncı baskı, çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, (*Otherwise than Being*), s. 6.

bir sorumluluk Levinas için bakışsız bir karakterdedir; etik ilişki içerisinde benim ‘Başka’ya karşı sorumluluğum onun bana karşı sorumluluğundan her zaman daha fazladır. Başka, benim ona karşı sorumluluğuma denk bir karşılıklılık içerisinde bana karşı sorumluluk taşımaz. Bu nedenle mutlak Başka karşısındaki bu kökensel yükümlülük durumu aslında sınırsız bir sorumluluktur. Bernasconi’nin ifadesiyle, bu sınırsızlık “ben doğmadan önce bitmiş şeylerden ve gelecek kuşakların başına gelecek şeylerden sorumlu olmayı” içerdiği kadar sorumluluğun “her zaman [Başkasınıninkine oranla] önde gelen bir biçimde benim” olmasına da işaret eder.²⁶⁵

Levinas, Başkası karşısındaki sınırsız sorumluluğu ‘kendi’nin özgürlük alanına yerleştirmedeği gibi onu istence tabi de kılmaz. Sorumluluk ‘kendi’nin bilinçli yönelimini ve istence dayalı bağlanma ya da adanmayı aşar. Başkasına karşı sorumluluğum benim kararım ya da inisiyatifimle başlamaz; zira o belleği ya da her türden anımsamayı öncelemekle şimdiki ana ait olmayan kadim bir geçmişten gelmektedir.²⁶⁶ Dolayısıyla Levinas’ın resmettiği haliyle etik ilişki, yönelimsellik, erdem ve özgür istenci önceleyerek bu kavramların ‘kendi’ye üstünlük tanınmasını engeller. ‘Başka’ya yer açmak adına özerk bir öznenin özgürlük etiğine karşı mesafe alan bu sorumluluk tasarımı bir tür ‘şüphe etiği’ olarak değerlendirilebilir.²⁶⁷ Hiperbolik bir sorumluluk kavramıyla karakterize edilen bu şüphe etiği esasen vicdanı duyarsız bir memnuniyet durumundan çıkarıp onu rahatsız etmek, hatta başkasının sınırsız gereksinimlerini karşılamamanın olanaksızlığı yüzünden vicdanın suçluluk duymasını sağlamak ister. Bu sayede kendi ve Başka ilişkisinde Başkası lehindeki bakışsızlık ‘Başka’nın ‘kendi’ye, ya da heteronominin özerkliğe, indirgenmesini engelleyerek Başkasının bağımsızlığını garanti altına alır. Levinas’ın gerek sorumluluk kavrayışı gerekse yazma üslubu abartıdan beslenmekteyse de aynı nedenle çokça da eleştirilmiştir. Onun sorumluluğu imlemek için kullandığı örnekler de üslup aşırılığından nasibini almıştır. Bunlardan en iddialı olanları arasında, düşünün olanın ihtiyacını karşılamayı kişinin kendi ağzındaki ekmeği çıkarıp başkasına vermesi olarak resmetmek; Başkasına karşı sorumluluğu başkası-için kan kaybetmek ile bir tutmak; ya da Başkasının talep ve suçlamalarına açık olmayı

²⁶⁵ Bernasconi, “Kimin Önünde”, s. 162.

²⁶⁶ Levinas, *Otherwise than Being*, s. 10.

²⁶⁷ Bernasconi, “Şüphe Etiği”, *Levinas Okumaları*, (Ed. Zeynep Direk), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 17.

yaralanmanın edilginliği ile benzeştirmek sayılabilir.²⁶⁸ Dahası *Otherwise than Being*'in pek çok yerinde sorumluluktan kaçışın olanaksızlığı kendinin Başka tarafından rehin alınması imgesi ile karşılanmış ve etik ilişki içerisinde kendi bir 'rehine' (İng. *hostage*) olarak imlenmiştir. Tüm bu değişmeceli ifadeler 'Başka'nın 'kendi'den kökensel farklılığını geri dönüşsüz olarak tesis etmek adına kullanılmıştır.

Tüm bu sorumluluk tasarımı çerçevesinde Levinas'ın ileri sürdüğü şey öznenin bir anlamda başkası olarak kendisi olması ya da kendi içinde bir başkasını bulmasıdır. Başkasının sorgulaması ya da beklentisi karşısında özne ona tümünden bir açık olma ya da maruz kalma durumunda bulunur. Levinas, bu mutlak maruz kalmayı, başkasından gelen zulme katlanıp acı çekmekte olan 'kendi'nin zulmedenin sorumluluğunu da yüklenip ona kefarete etmesinde görür.²⁶⁹ Başkası karşısındaki açık oluş özneyi kendinde bir başkasını görmeye iter. Sorumluluğun alanında 'kendi'nin özdeşliği kendinden başka ile yer değiştirir. Bu noktada Levinas'a göre 'kendi' ancak bir edilginlik olarak kavranabilir. Öyle ki 'kendi'nin bu kökensel edilginliği hem başkası tarafından itham edilmenin hem rehin alınmanın hem de acı çekmenin edilginliğidir. 'Kendi'nin edilginliği, sorumluluğun temsili sınırlarını aşan kadim bir geçmişten başlaması kadar kökenseldir; hatta bu paralelde anlaşılan 'kendi'nin edilginliği tüm edilginlik türlerinden daha edilgin bir tarzda bulunmayı ima eder.²⁷⁰ Bu edilginlik içerisinde 'ben'in özdeşliği çözülmeye uğrar ve 'kendi' ancak başkası için bir 'kendi' durumunda ortaya çıkar. Hatta müşahhas bir birey olarak kendi olmak ancak ve ancak başkası-için olmanın sağladığı yükümlülüklerle ve dolayısıyla kendisiyle özdeş olmaktan kurtulmakla mümkündür.²⁷¹

Levinas'ın 'kendi' ve 'Başka' ya da başkaları arasında gördüğü yakınlık (İng. *proximity*) ve samimiyet her daim başkası lehine 'kendi'ye bir huzursuzluk ve teyakkuzda olma hali getirir. Başkasıyla irtibat halinde bulunmak ne onu kuşatarak onun başkalığını iptal etmeyi ne de kendimi onun başkalığında eritmeyi gerektirir. Bu etik ilişkide, 'kendi', Başkasının mutlak önceliğine karşı sorumluluk içinde

²⁶⁸ Levinas, *Otherwise than Being*, s. 74.

²⁶⁹ Levinas, *Otherwise than Being*, s. 111.

²⁷⁰ Levinas, *Otherwise than Being*, s. 14.

²⁷¹ Levinas, 'kendi'nin edilginlik içerisinde kendisiyle olan özdeşliğini yitirerek yine de kendi kalabilmesini paradoksal bir tarzda şöyle dile getirir: "The more I return to myself, the more I divest myself, under the traumatic effect of persecution, of my freedom as a constituted, willful, imperialist subject, the more I discover myself to be responsible; the more just I am, the more guilty I am. I am 'in myself' through the others." Bkz. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 112.

tanımlanmış da olsa her iki terim de bütünlüğü alt üst eden bir sonsuzluk perspektifinde kavranmakla kendi bağımsız varoluşlarını korurlar. Sonuç olarak, kendi, Başkası karşısında yaralanmaya açık ve içten bir bulunuş halindedir. ‘Kendi’nin kendinden-başka karşısındaki bu bulunuşu onun kendi kendisiyle olan ilişkisini önceler. Başkasına açık oluş, kendiliğin kaynağı ve özne olmanın koşuludur. Bu açık oluş hali sayesinde ancak kendi temsilden kaçan sonsuza tanıklık edebilir. “İşte buradayım!” (Fr. *Me Voici!*/İng. *Here I am!*) nidasıyla meydan okuma sonsuza tanıklığın bir imi olduğu kadar ‘başkası olarak kendisi’nin karşısına çıkan yükümlülükleri çekincesizce omuzlamasının da göstergesidir.²⁷² Bir anlamda, bu haykırış öznenin kendisini kaybederek bulmasının, başkası tarafından yerinden edilirken kendi biricikliğini elde etmesinin mührüdür.

Ricoeur’ün *ipse*-özdeşliğini kavrama biçimi Levinas’ın *ipseyi* sorumluluk kavramı çerçevesinde başkasına bağımlı kılarak kavramasından oldukça farklıdır. Ricoeur’ün temelde ‘başka’yı Levinas’a kıyasla daha somut bir tarzda anladığı söylenmelidir. Levinas’ın ortaya koyduğu etik ilişki çerçevesinde kendi ve başka arasında bir karşılıklılıktan bahsedilemezken Ricoeur’ün çizdiği ilişki çerçevesinde kendi ve başka terimleri bakışımı bir tarzda birbiriyle karşılaşır. Levinas ‘kendi’ ve ‘başka’ karşılaşmasında tüm üstünlüğü ‘başka’ya vermiş olmakla gerçek bir öznelerarasılık teşkil etmeyecek bir ilişki ortaya koymuştur. Ricoeur, Levinas’ın öznelerarası ilişkide tüm inisiyatifi ‘başka’ya vermesini eleştirir; ona göre “mutlak dışarıdalığı temsil ettiği ölçüde, bu inisiyati[f] hiçbir bağıntı tesis etmez.”²⁷³ Oysa Ricoeur’ün anlatsal özdeşlik kavramıyla ortaya koyduğu ‘kendi’ ve ‘başka’ ilişkisi, Levinas’ta görülen ‘Başka’nın aşkınlığının aksine, daha dünyevîdir ve birbirine denk iki terimin karşılaşmasını konu edinir. Ricoeur’ün düşüncesinde ‘kendi’ ve başkası arasındaki borçlanma, alma-verme ya da yükümlülük ilişkisi sınırlı ve karşılıklıdır; bu sayede de sahil bir öznelerarası ilişki tesis etmeye muktedirdir.

Ricoeur’ün Levinas’tan ayrıldığı bir diğer nokta, onun ahlakî bağlanma konusundaki tavrıyla ilgilidir. Levinas’ın *Otherwise than Being*’de defalarca dile getirdiği gibi başkasıyla olan yakınlık ve ona duyulan sorumluluk her türlü ahlakî bağlanmadan önce gelmektedir. ‘Ben’in özdeşliği ona dışarıdan dayatılan bu sorumluluk ile kurulduğu için ‘kendi’ ile mutlak ‘Başka’ arasındaki ilişki her türlü

²⁷² Levinas, *Otherwise than Being*, s. 146.

²⁷³ Ricoeur, *Başkası*, s. 260.

dünyevî bağlanma ilişkisini önceleyen bir koşul olarak ortaya çıkar. Öznenin istencini ve yönelimselliğini de aşan bu yükümlenme durumu Levinas tarafından somut etik ilişkilerin kurucu olanağı olarak tanımlanmıştır. Oysaki Ricoeur için ahlakî bağlanmanın gerçekleştiği yer istenç ve yönelimselliğin alanıdır. Bağlanma, kendini-idameyi oluşturan, söz verme benzeri yükümlenme durumlarıyla ortaya çıkan somut tercih ve eylemlerin bir sonucudur. Blundell'e göre, Ricoeur'ün kuramında *ipse*-özdeşliğini karakterize eden kendini-idame kavramı başkalığı kendi içinde eritme riski taşımakta; başka bir ifadeyle, anlatısal özdeşlik düşüncesi kendinden-başkayı kendi içine katma olanağını barındırmaktadır. Ancak kendini-idameyi mümkün kılan söz verme benzeri bağlanma edimleri daha en başından 'başka'nın varlığını imleyip onun farklılığını ima etmektedir.²⁷⁴ Sözünde durma sayesinde kişi hem kendi bütünlüğünü korumakta hem de kendisine güvenen diğer kişiye sadakatini göstermektedir. Ahlakî bağlanmanın bu ikili işlevi sayesinde 'kendi' ve kendinden-başka arasındaki bakışım ve karşılıklılık korunmuş olur; böylelikle bağlanma edimiyle kendini-idamenin yalıtık ve monadik bir anlam taşımasının da önüne geçilmiş olur.

Son olarak, Levinas'ın kendinden-başkasına 'kendi' karşısında tanıdığı etik öncelik Ricoeur'e göre kişinin izzet-i nefesine ya da onun kendine biçtiği değere muhalefet etme olanağı barındırmaktadır. Yalnızca başkaları değil aynı zamanda mutlak 'Başka' karşısında 'kendi'nin koşulsuz, içten ve tüm incinebilirliğiyle açık oluşu onun eylemlerinin sorumluluğunu üzerine alma cesaretini aşan bir şekilde onu mutlak bir edilginliğe hapsetmek anlamına gelebilir. En azından Ricoeur'ün konuya yaklaşımında bunu dile getiren bir temkin vardır. Ona göre 'kendi'nin kapsayıcı ve kuşatıcı aynılığını bertaraf etme amacıyla olan 'başka'nın saldırısı "kendini-takdirin yerine kendinden-nefreti geçirmek" benzeri bir krize sebebiyet verme tehlikesiyle karşı karşıyadır.²⁷⁵ 'Kendi'ye bağımsızlığını teslim eden Başkasının önceliği ya da başkalarına açık olmanın 'aynı'yı yarıp geçmesi durumu ancak 'kendi' ve 'başka' karşılıklılığını sağladığı oranda makul kabul edilebilir. Öte yandan kendinden-başkaya bu tarzda kökensel bir açık oluşun kendinin bir fail olarak eyleme gücünü ölçüsüz bir biçimde zayıflatması ihtimali Ricoeur düşüncesinde kabul görmez.

²⁷⁴ Blundell, s. 5.

²⁷⁵ Ricoeur, Başkası, s. 229.

2.4. FAİLLİK

Ricoeur, kendilik kavramını temelde bir eyleme gücü ya da eylemde bulunma yeterliliği paralelinde anlamakta, ‘kendi’yi de eyleyen bir fail olarak ortaya koymaktadır. O, eylemin failini bulmak amacıyla ‘Kim konuşuyor?’; ‘Kim eyliyor?’; ‘Kim anlatıyor?’ ya da ‘Eyleminden sorumlu olan kim?’ sorularını sormakla eyleyen özneyi bir fail olarak tespit etmektedir. Bu anlamda Ricoeur bir eylemin faili olmayı, yani üretken ya da yaratıcı bir eyleme gücüne sahip olmayı, kendiliğin kurucu unsuru olarak ele almaktadır. Dolayısıyla, kendilik, kendini eylemleriyle ve karşıya karşıya olduğu farklı durumlarda verdiği uğraşlar, takındığı tutumlar ve ahlakî bağlanmalar ile tanıyan ve oluşturan bir varlıktır. Böylelikle özne değişimden muaf bir töz olarak değil kendini eylemleriyle belirleme olanağına sahip, değişken ve yerleşmiş bulunduğu bağlam içerisinde bir ‘kendi’ olarak ortaya çıkan (İng. *emergent*) bir varlık olarak anlam kazanır.²⁷⁶ Ricoeur ‘kendi’yi eyleme gücü ekseninde tanımlarken analitik eylem kuramının verileriyle yoğun bir hesaplaşmaya girişmiş ve eylem kuramının yalnızca bir eylemin bir faile atfedilişini konu edinerek öznenin hem yaratıcılığını hem de kendini oluşturma yetisini gözden kaçırdığını ileri sürmüştür.

Eylem kuramı, olay ve eylem arasındaki karşıtlıkta, olayın ele alınmasına ağırlık vererek olay dizilerinin nedensel zincirlenişini incelemeye yönelmiştir. Analitik yaklaşımın olayın anlaşılmasına yönelik ‘ne?’ ve ‘niçin?’ sorularına eylemin failine yönelik ‘kim?’ sorusundan daha çok odaklanması bir eylemin en fazla bir olay mahiyetinde kavranışına izin verebilir. Olayın ‘ne’si ile eylemin ‘kim’i arasındaki bu kopuş, Ricoeur’e göre, bir tür “gayrı şahsî olay ontolojisi” ile sonuçlanır.²⁷⁷ Failin güdülenimi benzeri faile eylem yüklemenin çeşitli boyutları bu türden bir olay ontolojisi içerisinde yer alamayacağından analitik eylem kuramı bir tür failsiz eylem semantiği düzeyinde kalmaya mecburdur. Semantik düzeyde eylemler yalnızca vuku bulan olayları betimleyen bir dil tarafından zapt edilmekte iken pragmatikğin alanında öznenin kendini eylemlerinin faili olarak belirleme ve tasarlama yetisi ortaya çıkmaktadır. Ricoeur’ün daha erken tarihli bir konferans metninde dile getirdiği gibi, semantik düzeyde kişi diğer şeyler arasında bir ‘şey’ olarak kalırken pragmatik

²⁷⁶ Fred Dallmayr, “Ethics and Public Life: A Critical Tribute to Paul Ricoeur”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall), Routledge, New York, 2002, s. 215.

²⁷⁷ Ricoeur, Başkası, s. 98.

düzeyde tüm niyet ve güdüleriyle bir ‘kendi’ olarak belirir.²⁷⁸ Şu halde Ricoeur’ün failsiz eylem semantiği olarak adlandırdığı yaklaşımda ne eylemin faile yüklenmesinin ne de failin kendi eyleme gücüne ve eylemine tanıklığının yeri vardır.²⁷⁹ Dolayısıyla ancak pragmatik düzeye geçilerek eylemin faili hakkında bir kavrayışa sahip olunabilir. Aynı zamanda bir fail olarak ‘kendi’nin *idem* ve *ipse* kutupları arasındaki salınımı ancak pragmatik düzeyde konu edilebilecektir.

Eylem kuramı bir kişiye yüklenen eylemleri o kişiyi ancak *idem*-özdeşliği aracılığıyla belirleyerek, yani eylemin failini hep ‘aynı şey’ olarak kalan birisi biçiminde kabul ederek, kavramaktadır. Halbuki Hall’ın da belirttiği üzere, tüm etkin ve edilgin yönleriyle eyleme gücü failin *idem* ve *ipse*-özdeşliği arasındaki gerilim içerisinde biçimlenişle anlaşılabilir.²⁸⁰ Ricoeur olay ontolojisinde kişisel özdeşlik sorununun yalnızca *idem* düzeyinde ele alınıyor olmasını eleştirmektedir. Buna göre ‘kendi’nin özdeşliğini *ipse* düzeyinde ele almamak aslında eylemin faile atfedilmesi sorununun bir tür gizlenişine ya da göz ardı edilmesine karşılık gelmektedir. İnsan eylemleri anlatılıp öykülenmeyi gerektirdiği ölçüde eylemin failinin belirlenmesi de anlatının bir işlevi olarak ortaya çıkmaktadır. Ricoeur, eylemin etkin ve edilgin yönlerini, istemli ve istemsiz sonuçlarını, olayın failsiz betimlenişle ile failin eylem içerisinde anlatısal olarak biçimlenişini birbirine bağlamak istemektedir. Onun “fizik ile etik arasındaki sürekliliği”²⁸¹ sağlamak biçiminde ifade ettiği bu bağlantı, gayri şahsî olay ontolojisinden eylemlerin anlatısal kavrayışla faillere ahlaken yüklenmesine geçişi işaret etmektedir. Bu bağlamda Ricoeur, eylemin pratik boyutlarının eylemin dilsel boyutlarına eklenmesi durumunda olduğu gibi, eylemin etik boyutlarının da pratik boyuta aşılmasını gerektiğini dile getirir.²⁸² Bu sayede insan teki bir söylem içerisinde ‘kendi’ olarak belirir; kendi eylemlerini niyetlenilerek gerçekleştirilmiş olaylar cinsinden resmedebilir ve onların sorumluluğunu üzerine alabilir.

Bir eylemin bir faile bir özel isim ya da zamirle bağlanması eylemin kaynağını arama sürecine bir sınır getirir. Mekanik nedensellik dizisinin sınırsız

²⁷⁸ Paul Ricoeur, “The Human Being as the Subject Matter of Philosophy”, **The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur**, (Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen), The MIT Press, Massachusetts, 1989, (“The Human Being”), s. 92.

²⁷⁹ Ricoeur, *Başkası*, s. ss. 115-116.

²⁸⁰ Hall, s. 20.

²⁸¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 123.

²⁸² Ricoeur, “The Human Being”, s. 100.

zincirleşmesi içerisinde eylemi bir faille atfetmek eylemi yönlendiren niyet ve güdülerin fail ile sınırlandırılması anlamına gelir. Dolayısıyla fiziksel etki ve sonuçlar dizisi içerisinde failin belirlenmesi eylem için inisiyatife bağlı pratik bir başlangıç noktası tespit etmek demektir. Elbette ki bir eylemin birden fazla fail tarafından gerçekleştiği ya da her bir kişinin eyleminin bir başkasının eylemiyle iç içe geçmiş olduğu durumlarda bu tespiti yapmak olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla failin sorumlu tutulabileceği olayların sınırını belirlemek pek çok soruna yataklık eder. Ancak anlatısal kavrayış içerisinde eylemi failine bağlama sorunu büyük bir oranda açıklığa kavuşur; anlatı, eylemin pratik boyutunu etik yükümlenme paralelinde ele almanın sorunlarını giderir. Eylemlerin betimlenişinden onların değerlendirilmesine geçişi sağlayan anlatı aynı zamanda failin eyleminden ahlakî olarak sorumlu olmasını da eylemin dilsel ya da mantıksal bir özneye atfedilmesinden ayırır. Ricoeur bu noktada Strawson'ın eylemi mantıksal olarak faille bağlamak anlamında kullandığı 'yükleme' (İng. *ascription*) terimini failin eylemden sorumlu tutulması anlamındaki 'isnad'dan (İng. *imputation*) ayırır. Bir eylemin bir faille isnad edilmesi o kişinin eylemlerinin sahibi ve yapıcısı olmakla eylemlerinin dolaylı ya da dolaysız sonuçlarından sorumlu olmasını ifade eder. Bu boyutuyla isnad, eylemin ahlakî ve hukukî olarak yüklenilmesine karşılık gelir. Böylelikle isnad 'kendilik'i dilsel ya da pratik düzeyin üzerine taşıyıp ona ahlakî sorumlulukları aracılığıyla kendini belirleme ve tanıma boyutu katar. Blundell'in ifadesiyle, 'yükleme' kişisel özdeşliğin *idem* boyutuyla sınırlı iken isnad anlatısal özdeşliğin dolayımından geçerek *ipse*-özdeşliğini de hesaba katar.²⁸³ Başka bir deyişle, bir eylemi bir faille 'yükleme' ancak anlatısal özdeşliğin ahlakî içerimleri ve onu irdelemenin anlatısal araçları göz önünde bulundurularak eylemin faille 'isnad'ına dönüşür.

Ricoeur 'yükleme'den 'isnad'a geçiş yapmakla insan eylemlerinin sorgulamasını pratik düzeyde sürdürmekte ve eylemin teleolojik olarak 'iyi'ye ve deontolojik olarak 'zorunlu' (yükümleyici) olana göre değerlendirilmesinin gereğini vurgulamaktadır. 'Kendilik' etik olarak sorumlu kabul edildiğinde aslında eyleme gücüne sahip bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Ricoeur eyleme gücünü imleyen '...-ebilirim' (İng. 'I can') ifadesinin öncelikle insan etkinliğinin bedensel yanına gönderme yaptığını vurgular. *Benim* bedenim olarak anlamlandırdığım 'kendinin-

²⁸³ Blundell, s. 126.

bedeni' (Fr. *corpse-propre*) ise hem fiziksel nesneler alanına hem de kişiler alanına aynı anda bağlıdır. Dolayısıyla beden bu iki yönlü bağımlılığı ile eyleme gücünün hem edilgin hem de etkin yanlarına açıktır. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'nin onuncu çalışmasında bedenin ontolojisini yeniden ve daha detaylıca ele alacaktır. Sonuç olarak o, eserinin bu son çalışmasında, “ ‘...-ebilirim’ fenomenolojisinin ve bu ‘kendinin-bedeni’ ontolojisinin, eyleyen ve maruz-kalan özne olmak bakımından bir ‘kendi’ ontolojisine bağlandığı somut bağları” ortaya koymayı amaçlamaktadır.²⁸⁴

2.4.1. Sorumluluk

Ricoeur'ün kuramına göre bir kişi başkalarına karşı üstlenmiş olduğu sorumluluk sayesinde kendini bir kendilik olarak belirler. 'Kendi'yi oluşturan sorumluluğun iki yönünden bahsedilebilir: Gerçekleştirdiğim eylemin bana isnad edilmesinden doğan sorumluluk ile başka insanların benden ahlakî beklentileri karşısında üstlendiğim sorumluluk.²⁸⁵ Demek ki kişiyi bir kendi haline getiren sorumluluk kavramı onun kamusal yaşam içerisinde başkalarıyla etik bir ilişki kurmasına bağlıdır. Ricoeur sorumluluk kavramını *idem* ve *ipse*-özdeşliği ekseninde beliren anlatısal özdeşlik zemininde kavramış ve bir eylemin bir kişiye isnad edilmesinin anlatı içerisinde olanaklı olabileceğini ortaya koymuştur. Mademki 'kim?' sorusunun yanıtını eyleyen ya da maruz kalan kişiye dair bir anlatı teşkil etmektedir o halde eylemin isnad edildiği kişinin sorumluluğu onun anlatısal özdeşliği çerçevesinde apaçık olarak belirlenir. Sorumluluk bir anlamda kişinin ahlakî eyleme gücüne de karşılık gelmektedir. Bu eyleme gücü sayesinde kişi 'aynı' olanın dairesinden çıkarak 'kendi'nin alanına adım atmış olur; ahlakî bağlanma kişiyi pratik eylem düzeyinden etik bir özdeşliğe doğru yükseltir. Ricoeur, bir söyleşide, anlatısal özdeşliği pratik düzeyde “sürmekte olan bir maceranın öznesi” olarak tanımlar; öyle ki “kendi anlatısında kendini entrikanın içindeki kişi olarak” tanıyan özne aynı zamanda ahlakî sorunlar ve etik yönelimler ile iç içe olan anlatısal bir özdeşliktir.²⁸⁶ Onun eyleme gücü hem aynılığı aşan bir dönüşüme hem de başkalarıyla etik bir ilişkiye girmek için gerekli olan ahlakî eylemde bulunma yeterliliğine karşılık gelir.

²⁸⁴ Ricoeur, *Başkası*, s. 150.

²⁸⁵ Hall, s. 91.

²⁸⁶ Paul Ricoeur, Zeynep Direk ile Söyleşi, “Hafıza, Tarih, Unutma”, *Cogito*, Sayı: 56, 2008, s. 198.

Ricoeur, kişinin kendini bir fail olarak sorumlulukları içerisinde imlemesini kendini söylem içerisinde konuşan bir özne olarak imlemesinden ayırır. Kendini eylemin faili olarak imlemek, kendini söylemin dilsel öznesi olarak belirlemekten farklı olarak, eylemin sonuçlarını üstlenmeyi kapsar. Bu doğrultuda, Ricoeur bir eylemin bir kişiye isnad edilmesini onu mantıksal olarak bir özneye yüklemenin kuvvetli bir biçimi olarak görmekten kaçınır; daha doğrusu, eylemin kişiye isnadını yalnızca bir derece sorunu olarak ele almayı reddeder.²⁸⁷ Bir kişiye gerek ahlakî gerekse hukukî olarak eylem isnadı bu eylemin kınanmaya, suçlanmaya ya da takdir edilmeye konu olabileceğini gösterir. Bu doğrultuda, isnada konu olan eylem bir sorumluluğa işaret etmekle aslında kişinin sorumluluk alabilmesi için gerekli olan eyleme gücünün de ifadesi olur. Öyle ki bu eyleme gücü sorumluluğu önceleyen, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde erdemleri ahlakî seçime tabi kılmasına benzer tarzda, kökensel bir yeterliliğe işaret eder.²⁸⁸

Bana isnad edilen eylemden sorumlu olmam ve başkalarının benden beklentisi karşısındaki sorumluluğundan farklı olarak anlatısal özdeşlik çerçevesinde öne çıkan diğer bir sorumluluk türü de kişinin kendini yorumlayarak oluşturma ve var etme sorumluluğudur. John Wall, kişinin kendini anlatısal özdeşliğin *idem* ve *ipse* diyalektiği içerisinde adeta *poietik* bir edimle sürekli yeniden yaratmasını 'yorumlayıcı (yorumsamacı) bir sorumluluk' (İng. *interpretive responsibility*) biçiminde değerlendirir.²⁸⁹ Kendiliğin, kişinin eylemlerinin yorumlanması tarzında hermeneutik bir perspektif içerisinde oluşturulması hem *poietik* bir özgürlük hem de kaçınılmaz bir sorumluluktur. Anlatısal özdeşlik içerisinde öznenin sorumluluğu kendine hayat planları belirleme, tarihsel değişim içerisinde kendi planlarına bağlı kalabilme ve sözünde durma benzeri ahlakî yükümlülüklerle sadakat gösterebilme yönündedir. Dolayısıyla, Ricoeur'ün de belirttiği gibi, 'kendi' yalnızca eyleyen kişi olarak eylemin sahibi biçiminde imlenemez; o aynı zamanda yaşam pratikleri ve hayat planlarının başarı ve başarısızlıklarına dair bir yorumlama edimi ile kendini yaratmaya mecburdur.²⁹⁰ Anlatısal özdeşlik bu sayede özneyi etik bir kendilik

²⁸⁷ Ricoeur, Başkası, s. 134.

²⁸⁸ Ricoeur, Başkası, s. 135.

²⁸⁹ Wall, s. 36.

²⁹⁰ Ricoeur, öznenin kendi eylemlerini etik bir değerlendirmeye tabi tutması aracılığıyla kendini yorumlaması edimini 'kendini-takdir' ya da 'kendine değer vermek' (İng. *self-esteem*) olarak adlandırır. Bkz. Ricoeur, "The Human Being", s. 99.

hüviyetine bürünmekle sorumlu kılar. Öznenin her daim kendi yaşam öyküsü çerçevesinde biçimlendirmek zorunda kalacağı anlatısal özdeşlik kurma sorumluluğu bu anlamda yaratıcı bir sorumluluktur. Anlatının yanıt aradığı ‘Kim?’ sorusuna Levinas’a benzer bir biçimde ‘İşte buradayım’ diyerek karşılık verme cesareti etik bir kendi tarafından gösterilebilir. ‘Benim’ hayatım olması ilgisiyle hayatım karşısında üstleneceğim sorumluluk hayatımın ancak öykülenmesinin sunacağı olanakla bana isnad edilebilir.

2.4.2. Tanıklık

Ricoeur *Başkası Olarak Kendisi*’nin gerek kendilik sorununu ortaya koyduğu önsözünde gerekse ‘kendi’ hermeneutiğini ontolojiyle tamamlamaya yöneldiği son bölümünde ‘tanıklık’ (İng. *attestation*) kavramını öznenin eyleme gücünden emin olmanın bir tarzı olarak ortaya koyar. Aristotelesçi *praxis* anlayışını merkeze alan ve insanın eyleme gücünü sorunsallaştıran Ricoeur, tanıklığı, “eyleyen ve maruz kalan kendisi olma güvencesi [ya da] teminatı”²⁹¹ olarak tanımlamaktadır. Eylemeye ve eylemlerinin sonucuna katlanmaya tanıklık etmek aslında ‘kendi’nin tanıklığıdır; kişinin eyleme gücü sayesinde bir kendilik olabilmesine tanıklık etmektir. Ricoeur’ün kendinin hermeneutiğinden hareketle izlediği doğrultu eyleme yeterliliğine sahip olan kişinin eyleme halinde kendine tanıklık etmesidir. ‘Kendi’nin varlığı Ricoeur’e göre onu bir eyleyen olarak dile getirebilme noktasından hareketle olanaklıdır.²⁹² Ancak eyleme ve maruz kalmaya tanıklık etmek anlatı düzeyinde eylemin temsilini gerektirir. Kişinin sahip olduğu anlatı-öncesi eyleme gücü anlatısal özdeşliğin dolayımından geçerek kişinin tanıklığına sunulur. Bir olayörgüsü çerçevesinde eyleme ve maruz kalma halinde resmedilen gerek kurmaca gerekse gerçek karakterlerin özdeşliklerinin oluşumuna bu eyleme ve maruz kalma sürecinde tanık olunur. Bu durumda, Hall’ın gösterdiği gibi, tanıklık eylemlerin yorumlanması biçimine bürünen bir refleksiyon işlevi görür ki bu sayede kişi eylemleri aracılığıyla anlamlı bir varoluşa sahip olur.²⁹³

Tanıklık, ‘kendilik’ kipinde varolmaya inanmayı ve ondan emin olmayı imler. O, kendi olarak varolmanın kesinlik türüne işaret eder. Bu kesinlik türü, *Cogito*

²⁹¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 30.

²⁹² Ricoeur, *Başkası*, s. 445.

²⁹³ Hall, s. 63.

felsefelerinin iddia ettiği kesinlik türüne karşıt olarak hermeneutiğin iddia edebileceği bir kesinlik türüdür. Buna göre tanıklık, hem Kartezyen *Cogitonun* kendini temellendiren kesinliğinden hem de Nietzsche'nin *Cogitoyu* alçaltmasıyla ortaya çıkan kökensel şüpheden kati biçimde farklıdır.²⁹⁴ Bir kendi hermeneutiğinin iddia ettiği kesinlik türü olarak tanıklık bu iki kutup arasında yer alan ve *apodiktik* kesinlik ile kesintisiz bir şüphenin orta noktasında bulunan bir kavramdır. Bu anlamda kendi hermeneutiği hem mutlak bir güvenceden yoksun bir inanç ya da kanıya hem de mutlak şüpheyi olumsuzlayan bir itimat ya da inanca dayanmaktadır. Jean Greisch'in ileri sürdüğü gibi, tanıklığın mutlak kesinliğin güvencesinden yoksun oluşu pekâlâ onu Ricoeur'ün 'parçalanmış *Cogito*' diye adlandırdığı şeye yaklaştırsa da tanıklığın sağladığı güven ve inanç onu tamamen parçalanıp dağılmaktan da korumaktadır.²⁹⁵

Ricoeur tanıklığın 'kendi'nin tanıklığı²⁹⁶ olduğunu ortaya koyarken onun aynı zamanda kendi ve başka diyalektiğine de oturduğunu ileri sürer. Buna göre tanıklık edilen şeyin hem “ ‘aynılık’ tan farklılığı hem de ‘başkalık’ la diyalektik ilişki içerisinde ‘kendilik’ ” olduğu göz ardı edilmemelidir.²⁹⁷ Tanıklığın bu boyutu onu anlatısal özdeşlik paralelinde ele almayı gerektirir. Greisch'e göre Ricoeur anlatısal özdeşliği açımladığı beş ve altıncı çalışmalarda anlatı ve tanıklık kavramlarını bir tamlama halinde, 'anlatısal tanıklık' (İng. *narrative attestation*) biçiminde, asla kullanmamış olsa da bu iki terimin ilişkisi onun meseleyi irdeleme tarzında zaten içermektedir.²⁹⁸ Buna göre bir kişinin hayat hikâyesini okuyarak onunla ilgi kurmak en başından anlatının o kişinin hayatındaki unsurların kaynaşması ya da uyumlu bir biraradalığına tanıklık ettiğini kabul etmek demektir. Bu hayat hikâyesinin kimi zaman zayıf ve boşluklardan oluşan kimi zamansa güçlü ve sıkı dokunmuş bir yapısı olsa da anlatının tanıklık ettiği şey bu hayat hikâyesindeki uyumun kesinliğidir. Anlatıyla sunulmuş ve anlatısal özdeşlik etrafında biçimlenmiş bir hayat hikâyesi her

²⁹⁴ Ricoeur, *Başkası*, ss. 28, 429.

²⁹⁵ Jean Greisch, “Testimony and Attestation”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (Ed. Richard Kearney), Sage Publications, London, 1996, s. 86.

²⁹⁶ Ricoeur'ün gerek önsözde gerekse eserin onuncu çalışmasında 'tanıklık' kavramını ele alırken onu Heidegger'in, Türkçe'de 'vicdan' sözcüğüyle karşılık bulan, 'Gewissen' terimi paralelinde değerlendirdiği unutulmamalıdır. Ricoeur, tanıklığı, vicdanın tanıklığı biçiminde anlamayı tercih eder. İki terim arasındaki ilişki bu çalışmanın “Vicdanın Başkalığı Karşısında Edilgenlik” başlıklı 4.3. bölümünde ele alınacaktır.

²⁹⁷ Ricoeur, *Başkası*, s. 434.

²⁹⁸ Greisch, “Testimony and Attestation”, s. 90.

ne olursa olsun kişisel özdeşliğin yalnızca bir yanılsama olduğu şüphesini ortadan kaldırır ve kendiliğin bir varlık türü olarak kesinliğine güven telkin eder. Anlatısal özdeşlik olarak temsil edilen kendilik şüpheden muaf değildir. Ancak anlatı içerisinde hem kendisiyle kesin bir özdeşlenme hem de kimi zaman kendiyile sorunsuz bir özdeşlenmeden mahrum olma arasında gidip gelen kendiliğin beklediği tanıklık onun bir ‘kendinin(lik)’ (İng. *ownness*) alanına sahip olduğunun, ya da başka bir deyişle, daha aşağı düzeye indirgenemez bir kendilik olmaklığının kesinliğine ilişkindir.

Ricoeur için “tanıklığın sahici-varlık [İng. *being-true*] dediği şey ‘kendi’ dir.”²⁹⁹ Onun Aristoteles’ten ödünç aldığı sahici-varlık ve sahte-varlık ayrımı tanıklığın yer aldığı hakikate dayalı (İng. *alethic/veritative*) soruşturma düzlemine aittir.³⁰⁰ Bu düzlemde şüphe ve zannın tanıklığın inanca dayalı kesinliğine zaman zaman gölge düşürdüğü görülür. Yine de sorumluluk ve etik yüklenmeler sayesinde kendiliğe olan tanıklığın perçinlendiği de ayrıca gözlemlenir. Bu noktada ‘kendi’nin kesinliğinin her daim tanıklık ile şüphe ya da tanıklık ile kanıklık arasında bir dengede olduğu ayrımsanır.

Son olarak, Ricoeur kendilik ontolojisinin Aristoteles’in gücüllük (*dunamis*) ve edimsellik (*energeia*) tabirleriyle inşa ettiği ontoloji zemininde değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Tanıklık kavramıyla karşımıza çıkan kendiliğin kesinliği ancak gücüllük ve edimsellik çerçevesinde anlaşılabilir. Şöyle ki şayet varlık gücüllük ve edimsellik diliyle kavranacaksa kendilik de ancak eyleyerek varolabilecektir. Ricoeur edimsellik/fiil kavramını eyleme (İng. *acting*) ve eylem (İng. *action*) terimleriyle eşanlamlı olarak kullanır ve eyleminin çok anlamlılığını onun analogik birliği altına yerleştirir. Buna göre eyleme terimi hem “failin eyleme gücünü”, hem failin eyleminin “münfaili üzerindeki gücünü” hem de “tarihsel bir topluluğun ortaklaşa-gücünü” karşılamak için kullanılır.³⁰¹ Kısacası edimsellik ve gücüllük ontolojisi Ricoeur’ün kendi hermeneutiğinin ya da onun hermeneutik fenomenolojisinin temelinde yatmaktadır. Eyleme ve maruz kalma ekseninde var

²⁹⁹ Ricoeur, Başkası, s. 433.

³⁰⁰ Ahmet Soysal kişinin gerçekleştirdiği bir eylemin ya da yaptığı bir şeyin doğruluğuna tanıklık etmeyi ‘gerçeklemek’ terimiyle karşılamayı önerir. Bu sayede hem tanıklığın hakikate dayalı karakteri daha belirgin kılınmış hem de tamamına eriştirilmiş bir eylemin üstlenilmesi anlamı kast edilmiş olur. Bkz. Ahmet Soysal, “Kendi (Paul Ricoeur Üstüne)”, *Cogito*, Sayı: 56, 2008, s. 204.

³⁰¹ Ricoeur, Başkası, ss. 434-435.

olan kendi işte bu gücüllük ve edimsellik ontolojisi temeline oturur. Ricoeur, ‘kendi’nin etkin ve edilgin yönlerini barındıran eyleme ve maruz kalma boyutları ile edimsellik ve gücüllüğün arasında bir geçiş sağlanması gerektiğine inanır.³⁰² Ne var ki onun eyleme ve maruz kalma zeminine oturttuğu kendilik esasen etik yüklenme ve ahlakî bağlanma eksenindeki bir soruşturma içerisinde daha somut bir biçimde konu edinilebilir. Bu noktada, Kaplan’ın ileri sürdüğü üzere, tanıklık analizi kendi hermeneutiğini bir ahlak felsefesine bağlama işlevi yürütmektedir.³⁰³

³⁰² *Başkası Olarak Kendisi*’nin onuncu çalışmasında Ricoeur Aristoteles ontolojisinin Heideggerci yorumlarının izini sürmekte ve Aristoteles ontolojisinin ‘kendi’ hermeneutiğine yönelik bir yeniden yorumlanışını hedeflemektedir. Bu doğrultuda o öncelikle Aristoteles’in *energeia* kavramını Heidegger’in ‘olgusalılık’ (Alm. *Faktizität*/İng. *facticity*) kavramı temelinde okumayı dener. Ardından ise edimsellik-gücüllük ontolojisini eyleme-maruz kalma fenomenolojisine bağlamanın olanağını Spinoza’nın ‘varlıkta kalma çabası’ ya da ‘varlığını sürdürme uğraşı’ anlamında *Etika*’da yer verdiği *conatus* kavramında bulur. Ayrıntı için bkz. Ricoeur, *Başkası*, ss. 455-457.

³⁰³ Kaplan, s. 92.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLATININ ETİK BOYUTLARI

Anlatı, eyleyerek varolan insanın hayatındaki eylem ve olaylar çoklusunu toparlayarak ona birlik katar. Bu işleviyle anlatı Ricoeur'e göre en üst düzeyde bir *praksistir*. Ancak anlatının bu toparlama işlevinin yanı sıra bir de eylemleri değerlendirme ve 'kendi'ye ilişkin değer takdirinde bulunma işlevi de vardır ki bu da anlatının etik işlevini oluşturur. Anlatının sunduğu kendi hermeneutiği kişinin hayatının bütününe hem onun gündelik eylemlerini yöneten tercihlerin pratik değerlendirilişine hem de bu eylemlerin ahlakî olarak ele alınışına bağlar. Diğer bir deyişle, anlatı, bir hayata bütünlük kazandıran idealler ile o hayatı oluşturan seçim ve eylem kesitleri arasında kesintisiz bir yorumlama döngüsü sağlar ki bu hermeneutik uğraş aynı zamanda etik bir uğraştır. Ricoeur, "etik bakımdan yansız hiçbir anlatı yoktur"³⁰⁴ demekle yorumlama uğraşının aynı zamanda eylemlerin ahlakî değerlendirilişine zemin hazırlama işlevine işaret etmektedir. Anlatılar kişiye hayat pratikleri ve somut durumlar hakkında değerlendirme yapma olanağı sunarken aynı zamanda kişiyi ahlakî yönden tutum alma ya da eyleme geçme yönünde de güdüler. Edebî anlatıları da göz önünde bulunduran Ricoeur anlatma ya da öyküleme ediminin etikaya bir ön hazırlık olarak görülebileceğini ve bunun yanı sıra edebiyatın eylemlerin etik düzeyde yorumlanışına ve kişilerin değer takdirlerine bir laboratuvar misali hizmet verebileceğini ileri sürer. Anlatı, kişiyi kendisine yabancı olan dünyalara ve zihinlere açmakla, öncelikli olarak hayalgücünü çalıştırmakta olsa da okuma edimi aracılığıyla önünde sonunda istenci eyleme geçme yönünde uyaracaktır.³⁰⁵ Kişi kendisini öyküleme edimine bir okur olarak açıp bir hayat hikâyesinin muhatabı olmayı seçtiği ölçüde, anlatının, kendisini etik bir bağlanmaya mecbur bırakmasına ya da metnin çağrısına boyun eğer.

Öyküleme ediminin, eylemleri hem zamansal olarak biçimlendirmesi hem de onları hesabı verilebilir şeyler olarak bir çerçeve içine oturtması bir hayatın etik olarak değerlendirilmesinin anlatıdan bağımsız gerçekleşemeyeceğini ima eder. Eylemlerinin övgü ve yergiye konu oluşu kişinin kendisini etik bir kendilik olarak inşa etmesiyle sonuçlanır ki bu sürecin anlatı ve zamansallık düzeyiyle iç içe oluşu

³⁰⁴ Ricoeur, *Başkası*, s. 154.

³⁰⁵ Kearney, "Narrative Imagination", s. 183.

Ricoeur tarafından şüpheye mahal bırakmayacak biçimde ortaya konmuştur. Anlatının zamanı içerisinde kendini tanıyıp oluşturan anlatısal özdeşlik aynı zamanda kendini yükümlenişler altındaki durumuyla da bilir. Bunun yanı sıra, herhangi bir *poietik* yaratımı ya da edebî anlatıyı da önceler biçimde yaşam deneyimlerinin hâlihazırda anlatısal bir yapıda olduğu ve öykülenerek iletilebildiği hatırlandığında, Kemp'in deyişiyle, etiğin tamamen anlatı dışı bir düzlemde yer alamayacağından emin olunur.³⁰⁶ Kişinin kendi geçmişindeki eylem ve olayları şimdinin ışığında sürekli olarak yeniden yorumlayıp anlamlandırması olmaksızın kişi kendi hayatının bütünsel bir değerlendirmesine sahip olamaz. Bu esnada geçmişe dair her yeni yorumlama edimiyle birlikte kişi aynı zamanda henüz deneyimlemediği bir geleceği de dolaylı olarak biçimlendirmekte olacaktır. Bu nedenle bir hayatın yorumlanmasını olanaklı kılan anlatı, kişiye hem geçmişini kavramasını sağlayan bir görme gücü hem de geleceğine dair önsezide bulunabilmesini sağlayan bir olanaklar ufku sunar. Ne var ki kişinin eylemlerini çepeçevre saran bu görme gücü ve olanaklar ufku kaçınılmaz olarak etik ve politik içerimlere sahiptirler; kendisinin ve başkalarının eylemlerine dair öyküleme aracılığıyla görüş geliştiren bir kişinin etik tutumlardan bağımsız olarak değerlendirme yapma olanağı yoktur.³⁰⁷

Anlatı, Ricoeur'e göre, Diltheyci anlamda bir hayatın nesnelleşerek metinleşmesi biçiminde kavrandığında, dolaylı da olsa, kati surette 'kendi'nin ve başkasının yorumlanmasını birbirine bağlar.³⁰⁸ Yorum, bu anlamda, 'kendi' ve 'başka'nın etik olarak anlatı aracılığıyla yüzleştiği düzeydir. Yorumlama edimi kişinin kendini anlamasını kaçınılmaz olarak başkalarını anlama ve başkalarının eylemlerinin anlaşılabilirliği dolayımından geçirir. Bu nedenle Ricoeur, "yorumlama idesi, yalın anlamlandırma idesine birisi için anlamlandırma idesi ekler"³⁰⁹ derken anlatının yorumlanmasının kendi ve başka arasındaki bu aracılık işlevini vurgulamış olur. Eylemin metnini yorumlama edimi, her daim birisi için ve birisi açısından gerçekleşeceği için, farklı yorumların çatışmasına açıktır. Her bir yorum çeşidi ise kendine özgü bir etik bağlanmayla anlatıya yaklaşmayı gerektireceğinden anlatı

³⁰⁶ T. Peter Kemp, "Toward a Narrative Ethics: A Bridge between Ethics and the Narrative Reflection of Ricoeur", **The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur**, (Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen), The MIT Press, Massachusetts, 1989, ("Toward a Narrative Ethics"), s. 71.

³⁰⁷ Clark, s. 191.

³⁰⁸ Ricoeur, "What's a Text?", s. 152.

³⁰⁹ Ricoeur, *Başkası*, s. 246.

çatışan yorum ufuklarının ve ahlakî değerlendirmelerin yatağı haline gelir. O halde bir kişinin hayatını olayörgüsü ve karakter temelinde temsil edip konu haline getiren anlatı, olaylar çoklusunu bir bütünlük haline tamamlamaya yeltendiği ölçüde ‘kendi’yi çevreleyen durumların olumsuzluğunu da gözler önüne sererek onu çatışan yükümlenış ve bağlanma tercihleri ortasında resmeder. Dolayısıyla bir hayatın birliğı her zaman kendi ve başka diyalektiğı üzerinde yükselen anlatısal bir birliktir. Anlatılar, kural koyan, hüküm ifade eden ya da değerlendirme yapan boyutları sayesinde poetika ile etika arasında bir köprü işlevi görürler. Ricoeur’ün izinde yürütülecek bir anlatı poetikası, bu nedenle, öznenin duygudaşlık, analogi ya da tamalgı yoluyla kendini yabancı âlemlere, başkalarının zihinsel yaşantılarına ve onların pratik tercihlerini anlamaya açarak sorumlu bir kendilik haline gelmesini konu edindiğı ölçüde etik bir soruşturmanın koşulu olarak işlev görecektir.³¹⁰

Anlatı poetikasını ‘kendi’ye ilişkin etik soruşturma için vazgeçilmez kılan bir diğer yön ise anlatının barındırdığı yaratıcı ve dönüştürücü gücün ahlak yaşantısı için göz ardı edilemez bir öneme sahip olmasıdır. Bu yaratıcılık türü kişinin kendine ilişkin algısını ve geçmiş eylemlerine dönük tutumunu belirlediğı kadar ‘kendi’nin başkalarıyla ilişki kurma biçimini de dönüştüren bir yetidir. John Wall, Ricoeur’ün hemen hiçbir eserinde yaratıcılık ile ahlakî yaşantının ilişkisini doğrudan bir saptamayla belirlememiş olmasına karşın onun hayalgücü ve inisiyatif alma üzerine yaptığı vurgular üzerinden bu ilişkinin doğru bir biçimde kurulabileceğini savunur.³¹¹ Ahlakî yaşantı ya da etik eyleminin ilk bakışta yaratıcılığı önceleyen ve önem olarak ona ağır basan başka unsurları olsa da, yaratıcılık, tarihsel gelenek ile semantik yenilenme, sonluluk ile özgürlük, nihayetinde edilginlik ile etkinlik arasındaki gerilime işaret eder. Bu gerilim içerisinde belirlenen özne, edilginlik ve alırlık düzeyinden etkin bir fail olma haline yaratıcılık sayesinde geçer. Şöyle ki insanlar hâlihazırda tarihsel, toplumsal ya da kültürel olarak farklı türden ‘iyi’ler ile çevrelenmiştir; kişinin bu olanaklı ‘iyi’ türlerini hem kendisine hem de başkalarına anlatarak iletmesiyle bunlar teleolojik bir anlam ve görünüm kazanırlar. Wall’a göre, ahlakî eylem ve ‘iyi’leri etkin bir biçimde öyküleme özgürlüğü anlamında yaratıcılık hem dünyadaki kökensel kötülük hem de bir hayat anlatısının tarihsel olarak

³¹⁰ Kearney, “Narrative Imagination”, s. 184.

³¹¹ Wall, s. 16.

sonluluğu ile kökten bir çatışma içerisinde görülür.³¹² Bir hayatın anlatsal birliğini oluşturma gayretine eklenen yaratıcılık, kötülük ve sonluluğun kökenselliğine karşın, ‘kendi’nin varolma çabasında salt edilgin kalmaktan çıkarak kendi eylemlerinde belirleyici bir rol almasına ilişkindir. Ancak Wall, yaratıcılığın salt bir etkin olma halinde de anlaşılabilmesi gerektiğinde ısrar eder; ona göre ahlakî yaşantıya dair anlatsal yaratıcılık yetisi kişinin kendi eylemlerine tanıklığının edilgin ve etkin boyutlarını birlikte içerir. Bir bakıma, eyleme ve maruz kalma ile belirlenen insan etkinliği anlatı düzeyinde etkinlik ve edilginlik boyutlarıyla etik değerlendirmeye tabi olmaktadır. Anlatsal yönelimsellik etik yönelimselliğe eklenmek suretiyle, diğer bir ifadeyle ahlakî değerlendirme anlatsal yaratımı hizmetine alarak, bir kişinin hayatındaki sonu gelmez gerilimlerden uyumlu bir anlatsal birlik türetme görevini ifa eder. Ne var ki yaratımın asıl hedefi gerilimi tamamen ortadan kaldırmak değil, bu gerilimden somut ve bütünlüklü bir yaşama dönük anlatsal bir yönelim inşa etmektir.³¹³ Bu bakımdan, anlatsal yaratıcılığın etik yönelimselliğe katkısı ona *poietik* bir eyleme yeterliliği katması ve onu kendine-tanıklığın dönüştürücü bir boyutuyla zenginleştirmesidir.

Ricoeur, anlatının etik işlevini irdelerken *Nikomakhos’a Etik*’te Aristoteles’in iyi bir hayat sürme ereği paralelinde tanımladığı erdemli etkinlik yaşamını merkeze alır. Aristoteles’e göre akıl sahibi olan insan bir eylem yaşamına sahiptir; bu yaşam ise ruhun akla uygun etkinliklerinden oluşur. Erdemli insanı, her türlü etkinliği o etkinliğe özgü erdeme göre gerçekleştiren kişi olarak tanımlayan Aristoteles için insanî iyi, ruhun, yaşamın sonuna kadar erdeme uygun etkinliğidir.³¹⁴ Ricoeur, Aristoteles’in ‘iyi hayat’ olarak ortaya koyduğu akla uygun ve erdemli eylem yaşamını, MacIntyre’in izinden giderek, bütünsel olarak kavramanın yolunu soruşturmaktadır. Ricoeur, *praksisin* yöneldiği iyi hayat kavramını şöyle tanımlar:

*İçeriği bakımından, ‘iyi hayat’, her bir kimse için, kendileri bakımından bir hayatın az ya da çok kemale ermiş ya da ermemiş sayıldığı muvaffakiyet idealleri ve düşleri bulutudur. Kaybedilmiş zaman ve tekrar bulunmuş zaman düzlemidir. Bu anlamda ‘iyi hayat’, her şeye rağmen amaçlarını kendilerinde taşıdıklarını söylediğimiz eylemlerin ‘kendisine doğru yöneldiği şey’dir [. . .] insan eylemine içsel olmaktan hiç kesilmeyen bir üst amaçlılık idesidir.*³¹⁵

³¹² Wall, s. 62-63.

³¹³ Wall, s. 100.

³¹⁴ Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu, Ankara, 2012, s. 18, 1098a1-20.

³¹⁵ Ricoeur, Başkası, s. 245.

Öyleyse ‘iyi’, her tekil eyleme içkin bir ölçüt olmanın yanı sıra bir yaşamın bütününde de aranması gereken bir niteliktir. Buna göre ‘iyi hayat’, deneyimlerin ve yaşam kesitlerinin tek tek değerlendirilmesinden ziyade, onu oluşturan büyük ölçekli hayat planları ve o hayatın anlatsal birliğine kıyasla muhakeme edilir.

Ricoeur, tıpkı MacIntyre gibi, bir hayatın iyi yaşanıp yaşanmadığına, tikel eylemleri ve yaşam pratiği kesitlerini çevreleyen hayat planlarını göz önünde bulundurarak hükmetme taraftarıdır. Ricoeur, Aristotelesçi bir tarzda, bir insanın insan olmak bakımından işlevinin (*ergon*) o insanın hayatının bütününe oranla anlaşılması gerektiğini düşünür. Ricoeur, tikel pratikler ile iyi hayat arasındaki bağı, Aristoteles’e başvurarak, bir meslek yaşamını oluşturan her bir tikel pratiğin taşıdığı ‘kendinde amaç’ ile her türlü tikel pratiği kuşatıp ona meşruiyet kazandıran hayat idealleri arasındaki ilişkiye benzetir. Örneğin bir ayakkabı ustası bir ayakkabı üretirken uyguladığı kalıp kesme, çivi çakma benzeri pratikleri kendinde amaçlar olarak görüp tek tek bunların nedenini sorgulamaz; ancak hangi ‘nihai amaç’ ya da hayat ereğine yöneldiğini gözden geçirdiğinde tikel yapıp etmelerinin bu ereğe uygunluğunu değerlendirme gereği duyar. Ricoeur, MacIntyre’den ‘yetkinlik standartları’ (İng. *standards of excellence*) terimini ödünç alarak, meslekî bir uğraşta uygulanan her bir pratiği nitelikçe değerlendirmeye yarayan yetkinlik ideallerini iyi yaşama ereğini kavramaya yönelik bir model olarak düşünür.³¹⁶ Şöyle ki, meslekî uğraşı oluşturan her bir tikel pratiğin o pratiği uygulayan insanlar topluluğunca kabul görmüş yetkinlik standartlarına göre değeri ne ise bir hayatın bütününe değeri de insan olmak bakımından insanın işlevine göre odur. Ricoeur bunu şöyle ifade eder: “Yetkinlik standardının belli bir tikel pratiğe nisbeti ne ise, bu *ergonun* da bütününde alınan hayata nisbeti odur.”³¹⁷ Bu noktada Ricoeur insanın işlevi ya da görevi olarak tanımladığı *ergonu* ‘hayat planı’ terimi ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Hayat planı, adeta bir insanın varoluş ereği ya da insan olarak temel görevi gibi, bir insanın yapıp etmelerine anlam verip onları etik değerlendirmenin konusu haline getirir. Böylece Ricoeur, ‘yetkinlik standartları’ gibi araçsal bir değerlendirme ölçütünü ‘hayat planı’ gibi iyi yaşama ereğine yönelik bir etik değerlendirme ölçütüne bağlarken ‘bütünlük’ düşüncesine vurgu yapmış olur; iyi yaşanmış bir hayatın değerlendirilmesi bütünlük ve anlatsal birlik kavramlarından bağımsız düşünülemez.

³¹⁶ Ricoeur, Başkası, s. 241.

³¹⁷ Ricoeur, Başkası, s. 243.

Ricoeur, bir yandan iyi hayat ereğine yönelik Aristotelesçi erdem etiğinden ve teleolojiden yararlanmakta³¹⁸ ancak öte yandan iyi bir hayatın bir normatif bir ahlak yasasından ve deontolojiden bağımsız olarak düşünülüp düşünülmemeyeceğini sorgulamaktadır. O, Kantçı anlamda bir ahlak yasasının etiğin temel ilkesini teşkil edemeyeceğini düşünse de anlatıyı önceleyen soyut bir yasa düşüncesinin ahlakî yaşama bir üst sınır sağladığı kanaatindedir. Aksi halde, Kemp'in hatırlattığı üzere, iyi ve kötü anlatıları ayırt etme ölçütünden mahrum kalınır.³¹⁹ Bu doğrultuda, Ricoeur'ün anlatı zemininde bir etik temellendirme çabası, Kantçı ahlak yasasına dayanmamakla birlikte, evrensel bir ilke arayışından da vazgeçmez. Ricoeur, MacIntyre'ı Kant'ın ahlak yasasını hesaba katmamakla eleştirirken kendisi Aristoteles ve Kant'ın ahlak felsefeleri arasındaki gerilimi kendi anlatsal etik kuramı lehinde çalıştırmayı dener.

3.1. ETİK EREK ve MORAL NORM

Ricoeur, Aristotelesçi teleolojik erek ile Kantçı deontolojik uğrağı birbirine eklemlenmek ve bunu kendilik ve başkalık soruşturması doğrultusunda anlatı kuramına yedirmek ister. Ona göre, Kantçı ödev ahlakının moralite vurgusu Aristotelesçi etik ereğin vazgeçilmez bir unsuru olsa da ona ancak sınırlı bir gerçekleşme olanağı tanır. Bu nedenle o etiğin 'moral'i kapsayıp çevrelediğini düşünür ve deontolojik bakış açısının teleolojik bakış açısına tabi olduğunu ileri sürer. Bu noktada Ricoeur bu iki bakış açısı arasında tamamlayıcı bir ilişki kurmaya çalışırken şu üç tezi ortaya koyar: "1) 'etik'in 'moral'e önceliği; 2) etik ereğin norm süzgecinden geçme zorunluluğu; 3) norm pratik çıkmazlara sürüklendiğinde normun ereğe başvurusunun meşruiyeti."³²⁰ 'İyi hayat'a yönelik etik erek Ricoeur'e göre ahlak yasasını önceler. Ricoeur, Kant'ta eksik olduğunu düşündüğü iyi bir hayat

³¹⁸ Ricoeur, Aristoteles'in *praksise* için olarak tanımladığı 'iyi'nin ve eylem içi teleolojinin 'iyi hayat' ereği çerçevesinde genişletilmesinden yana tavır alır. Bu noktada Aristoteles, *phronesis*i ele aldığı *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabında, yalnızca kendi kendisinin ereği olan iyi pratik (*eupraxis*) ile kendisinden başka bir ereğe sahip olan yaratma eylemi (*poiësis*) arasında bir ayırım yapmaktadır (1140b5-10). Ancak bu iki teleoloji türünün pratik bilgelik ya da akli başındalık olarak karşılanabilecek olan *phronesis* dolayısıyla ilişkilendirilmesi de Ricoeur için olanaklı görünmektedir. Ayrıntı için bkz. Ricoeur, Başkası, s. 236. *Phronesis*in anlatsal kavrayış dâhilinde bir hayata dair etik değerlendirmeler yapma yetisi sunması ise bu çalışmanın 'Pratik Bilgelik' altbaşlıklı 3.1.1. numaralı kısmında ele alınacaktır.

³¹⁹ Kemp, "Toward a Narrative Ethics", ss. 65-66.

³²⁰ Ricoeur, Başkası, 233.

sürdürme ereğini Aristoteles'te görülen bir hayatın birliği idesi çerçevesinde değerlendirir. Ricoeur, kendi anlatsal etik soruşturmasında merkezî bir role sahip olacak olan 'etik erek'i kendi özgün ifadesiyle “âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için 'iyi hayat' ereği”³²¹ biçiminde yeniden tanımlar. Onun bu tanımı yapmaktaki amacı etik ereği ödev ahlakından tamamen arındırmak değildir. Aksine, yaptığı etik erek tanımının içerdiği üç uğrak aracılığıyla 'etik' ve 'moral' ilişkisini daha detaylı bir analize tabi tutmak ister. Buna göre, Ricoeur'ün tanımının ilk uğrağı olan 'iyi hayat ereği' etiğin norma önceliğini ifade etmekte; ikinci uğrak olan 'başkalarıyla beraber ve başkaları için' ise bir öznelerarasılığı tesis edip 'kendi'yi 'başka'ya bir karşılıklılık ilişkisiyle bağlamayı hedeflemektedir. Böylece iyi bir hayat sürme ereğini yalnızca düşünümsel olma niteliğinden kurtararak ona diyalojik bir açılım sağlar. Tanımın üçüncü uğrağı olan 'âdil kurumlar içerisinde' ise kendi ve başkaların yüzyüze karşılaşmasını aşar nitelikte bir tarihsel topluluğun birlikte yaşama biçimlerine gönderme yapar. Kurum idesi öznelerarasılığın yalın düzeyiyle sınırlı kalmayan ve bir topluluğun üyelerinin ortaklaşa-güç ilişkilerine dayalı (İng. *power-in-common*) birlikte yaşama pratiklerine karşılık gelir. Bu uğrakta Ricoeur, töre, yasa, adalet ve tahakküm kavramlarını tartışmaya açar; ancak yine de kurum idesi içerisinde birlikte yaşamının törel karakterine ve kendiliğindenliğine yasaların kısıtlayıcı kurallarından daha büyük bir paye verdiği görülür. Sonuç olarak, etik ereğin bu üç uğrağından ilki Ricoeur'ün 'kendini-takdir' adını verdiği düşünümsel boyuta; ikincisi onun 'üzerine-titremler' ifadesi ile karakterize edeceği dostluğa; üçüncüsü de adaletle denk düşer.

Ricoeur, üç madde halinde formüle ettiği etik ve moral ilişkisinin her bir uğrağını *Başkası Olarak Kendisi*'nin 'küçük etik' olarak adlandırdığı 7, 8, ve 9. çalışmalarında sırayla ele alır. Formülün ilk uğrağı olan etiğin 'moral'e önceliği tezi Aristotelesçi uğraktır. Burada insanlar eylemlerini topluluk yaşamı içerisinde paylaşılan değerler ve erdemler paralelinde belirleyerek iyi yaşama ereği peşindeki arayışlarını sürdürürler. Özgürlük ve mutluluk bu erdemlerin, iyi bir hayat sürdürme ufku dâhilinde, eylemlerle yaşama geçirilmesi ile gerçekleşir. Ancak, bu uğrakta kimi zaman tikel 'iyi'ler ile 'iyi hayat' ereğinin ucu açık karakteri arasında çatışma ya da uyumsuzluklar tespit etmek mümkündür. Bu noktada Aristotelesçi erdem

³²¹ Ricoeur, *Başkası*, 235. Vurgu aslında var.

etiğinin Kantçı ödev ahlakının standartlarına gereksinim duyduğu söylenebilir ki bu da Ricoeur'ün formülünün ikinci uğrağını oluşturur. Buna göre, iyi hayata yönelik etik erek Kantçı deontolojinin biçimselliğine tabi kılınıp moral norm tarafından sınanmalıdır. Bu uğrakta, insan eylemlerine ait maksimlerin kategorik buyruk³²² altında genelleştirilmesi gerekliliği iyi hayat ereğini sınamanın temel ölçütü olarak görünür. Üçüncü uğrak ise genel yasa ile pratik eylem arasındaki çatışma durumunda normu etik ereğe bakarak gözden geçirme uğrağıdır. Ricoeur, bu üçüncü uğrakta çatışmanın aşılmasının yolunu “[e]ylemin genel maksimlerinden konuma bağlı yargılamaya geçiş”te görür.³²³ Bu son aşamada o, Aristotelesçi iyi hayat ereği ile Kantçı moral normun dolayımının pratik bilgelik (*phronesis*) ile sağlanması gerektiğini ileri sürer. Böylece iyi hayat ereğine içkin olan tikel kaynaklara ve tekil durumlarda karar verebilme yetisine yeniden bir dönüş yapar. Bu uğrakta çatışan yargıların kesin olarak ispatlanmasından ziyade iyice tartışılmış inançlara dayalı ‘kanaat’lerin (İng. *conviction*) çatışmasına vurgu yapar. Eleştiri süzgecinden geçen kanaatlerin çatışması, ahlak yasasına uymanın, topluluk yaşamı içerisinde başkalarının beklenti ve değerlendirmeleri ile karşı karşıya gelmekten kaçınamayacağını ima eder. Gerek pratik bilgelik gerekse kanaatlerin çatışması tartışmalarında Ricoeur tarafından ortaya konan iddia kişinin istemesinin özerkliği ya da eyleme özgürlüğünün her daim topluluk yaşamı içinde biçimlendiği ve kamuoyunun tartışmasına açık olduğudur.³²⁴

Ricoeur'ün etik ve moral ilişkisini formülleştirme tarzına bakıldığında onun Aristoteles ve Kant'ı iki zıt kutup olarak ele almaktan öte her ikisinin taşıdığı eleştirel potansiyeli birbirine eklemleyip yeni bir bakış açısı ortaya koyma çabasında

³²² Kategorik ya da koşulsuz buyruk (İng. *categorical imperative*), Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde üç farklı biçimde ifade edilmiştir. Buyruğun en genel ifadesi olan ve ‘Evrensel Yasa Formülü’ (EYF) olarak adlandırılan birinci formül şöyledir: “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” ‘Kendinde Amaç Olarak İnsanlık Formülü’ olarak bilinen ikinci formül (İF), “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” diyen pratik buyruktur. ‘Özerklik Formülü’ (ÖF) olarak bilinen üçüncü formül ise “istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebileceği şekilde eylemde bulunma”yı buyuran formüldür. Ayrıntı için bkz. Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Dördüncü baskı, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, (AMT), 2009, ss. 38, 46, 51.

Allen Wood’un ifadesiyle, EYF ahlak ilkesini sadece ‘form’ bakımından; İF ona itaat edilmesini akli olarak teşvik eden ‘değer’ bakımından; ÖF ise ahlak ilkesini ‘yetkesi’nin dayanağı bakımından göz önüne alır. Bkz. Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 173.

³²³ Ricoeur, *Başkası*, s. 339.

³²⁴ Abel ve Porée, “İnanç/Kanı”, ss. 77-79.

olduğu görülür. Kant’a göre bir buyruğun evrensel bir normu ifade edebilmesi için onun saf formel bir yapıya sahip olması gerekir ki böylece herhangi bir eylemin maksimi için sınama işlevini yerine getirebilsin.³²⁵ Ancak kategorik buyruğun bu formel yapısı onu içerikten yoksun bırakmaktadır. Buyruğun evrensel ve koşulsuz geçerliliğini garanti altına alan bu yapı aynı derecede geçerli ve çatışan iki eylem seçeneğinden hangisinin tercih edilmesi gerektiğini çözüme kavuşturmak konusunda yetersiz kalır. Dolayısıyla kategorik buyruk, evrensel geçerlilik yönünde bir dayanak sağlasa da, uygulama düzeyinde açmazlara gebe dir. Ricoeur bu formel yapıya içerik kazandırmak için Aristoteles’in iyi hayat ereğinden faydalanmaktadır. Bu doğrultuda onun erdem etiğinin zengin içeriği ile Kant’ın kendine yasa koyan (İng. *self-legislation*) özerk istemeyi merkeze aldığı modernist yaklaşımı arasında bir ayar yakalamaya çalışmaktadır.³²⁶

Kant’a göre istemenin özerkliği “istemenin (istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir.”³²⁷ Kant, özerklik ilkesini, seçişin maksimlerini aynı istemede genel yasalar olarak kavranacak biçimde seçmek olarak ortaya koyar. Ona göre istemenin özerkliği ahlakın en üstün ilkesidir. O halde, Kant’a göre ahlaklılık, “eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yasamayla, olan ilişkisidir.”³²⁸ Özerklik, istemenin evrensel ahlak yasasının buyruğuna tabi olmasıyla ölçülür; maksimleri özerkliğin yasalarıyla uyuşan isteme ise koşulsuz olarak ‘iyi’ bir istemedir (İng. *good will*). Şu durumda, Kant özgür bir istemeyi de ahlak yasaları altındaki bir isteme ile eşanlamlı kabul eder.³²⁹ Ancak insanların, Kant’ın ortaya koyduğu gibi, yalnızca akıllı varlıklar

³²⁵ Hall, s. 114

³²⁶ Dallmayr, s. 214.

³²⁷ Kant, AMT, s. 58.

³²⁸ Kant, AMT, s. 57.

³²⁹ Paul Guyer, kategorik buyruğun, Kant’ın en temel normatif ilkesi olan ‘insanları kendilerinde birer amaç olarak görerek eyleme’ düşüncesinden; yani bir anlamda, her insan tekine kendi amaçlarını özgürce ve başkalarıyla uyum içerisinde seçebilmeye muktedir ve özerk birer fail olarak davranma ilkesinden türetililebileceğini düşünür. Ayrıntı için bkz. Paul Guyer, **Kant**, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2006, s. 207.

Kant, akıl sahibi varlık olarak insanın, istemesinin maksimleri aracılığıyla kendini evrensel yasa koyan biri olarak görmesinden hareketle ‘amaçlar krallığı’ (İng. *realm of ends*) kavramına ulaşır. Bu kavramı “insanların ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği” olarak tanımlar. Bkz. Kant, AMT, ss. 50-51. Amaçlar krallığında yurttaşlar özgür ve akla uygun istemeleriyle bir toplum oluşturmaktadırlar. Bu toplumda her birey hem yasa koyucu hem de uyruk gibi davranır. Akıllı varlıkların topluluk yasaları yoluyla birbirine bağlandıkları bu krallıkta, bireyler yasa koyucu olarak bir başkasının istencine uymak yerine kendi istençlerine uymakta ve toplulukta kurucu bir rol oynamaktadırlar. Aynı zamanda, bireyler kendi koydukları yasaya tabi oldukları için bu krallığa bir

olmak bakımından tümel ve soyut bir tarzda kavranışından onların içinde bulundukları konuma ve bağlama yerleşmiş failer (İng. *situated agents*) olarak kavranmasına geçildiğinde Kant'ın kuramında bir dizi sorunlar baş gösterir. Dallmayr'ın ifade ettiği gibi, Ricoeur'ün konuma bağlı bir kendilikten bahsetmeyi tercih etmesi Kant'ın yalnızca numenal bilince bağladığı kendi kendine yasa koyma kuramını belirsiz kılar; normu önceleyen etik ilişki kurma biçimlerine yasaya bağlı olma durumundan daha belirgin bir vurgu yapar.³³⁰ Kategorik buyruk kabul edilen her bir ilkenin istisna olmaksızın uygulanması gerekliliği, konuma bağlı yargılama tarafından aşılması gereken bir sorundur ve Ricoeur için Kant'ın kuramının zayıf yanlarından birisidir. Bu durumda Ricoeur moral norma ilişkin meşruiyet krizi ihtimalini göz önünde bulundurarak, pratik açmazlara girilmesi durumunda, normun tekrar etik ereğe başvurmasını gerekli görür. Dolayısıyla Ricoeur'ün etik anlayışında normun istisnaları her zaman normu çıkmaza sürüklemeye gücüne sahiptir; bu nedenle o, kriz durumlarında Aristotelesçi pratik bilgeliği devreye sokarak etiğin son kerte de Kant'ın ödev ahlakı karşısında yeniden canlandırılması yönünde bir adım atar.³³¹

Ricoeur, Kant'ın ahlak kuramının, kategorik buyruk için sunduğu üç formül sayesinde uygulamalı etik alanına işaret etmekte olduğunu; ancak aynı zamanda, 'iyi isteme (istenç)' kavramıyla da etiğin temel kurucu yapısına işaret etmekte olduğunu dile getirir.³³² Kant'a göre, eğilimlerden bağımsız ve pratik olarak zorunlu olanı seçme yetisi diye tanımlanan 'isteme' evrensel ahlak yasasına uygunluğu ölçüsünde iyi bir istemedir. Ricoeur, Kant'ın bu kavram aracılığıyla etiğin köklerini kendi ödev ahlakı içerisinde barındırdığını ortaya koyar. Her ne kadar Kant'ın ahlak felsefesinde iyi hayat ereğine yönelik bir teleoloji eksik ise de, *Ahlak Metafiziğinin*

üye niteliğiyle de bağlıdırlar. Bkz. Ahmet Cevizci, "Amaçlar Krallığı", **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 87-88.

³³⁰ Dallmayr, s. 215.

³³¹ Allen Wood, Kant'a yöneltilen kategorik buyruğun istisnalardan dolayı krizlere açık olduğu yolundaki eleştirileri onun yanlış anlaşılmasına bağlar. Wood'a göre bir buyruğun kategorik olması, yalnızca buyruğun bağlayıcılığının ondan bağımsız bir amaç peşinde olma koşuluna bağlı olmasını ifade eder. Wood, iddiasını söz verme ve sözünü tutma durumlarıyla örnekler. Verilen sözü tutmakla ilgili kategorik buyruk, verilen sözü tutmanın bağlayıcılığının, sözü yerine getirmekle gerçekleştirilecek farklı bir amaca bağlı olmadığından başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla kategorik buyruk istisnalara açıktır ve verilen sözün farklı biçimlerde koşula bağlı olabileceğini kabul eder. Örneğin, verilen sözü tutmak insan onuruna aykırı düşecek ise verilen sözü tutma mecburiyeti ortadan kalkacaktır. Sonuç olarak, Wood'a göre, "istisnasız olarak geçerli olan herhangi bir ahlak kuralı olup olmadığı Kant'ın her ahlakî mecburiyetin kategorik emirler ihtiva ettiği iddiasıyla kararlaştırılmaz." Ayrıntı için bkz. Wood, ss. 173-174.

³³² Ricoeur, "Ethics and Human Capability", s. 287.

Temellendirilmesi'nde yer alan 'iyi isteme' kavramı Kantçı "deontolojik uğrağın teleolojik ereğe bu demirlenişini apaçık gözler önüne serer."³³³ Ricoeur, benzer bir durumun Aristoteles için de geçerli olduğu kanaatindedir. Aristoteles kendi teleolojik yaklaşımı içerisinde seçim, düşünüp taşınma, akla dayalı arzu ve iyi hayatı erekleme gibi kavramlar aracılığıyla ahlakî eylemin temel yapısını belirlemeye çalışmıştır. Bu yapılar yardımıyla akla dayalı alışkanlık olarak tanımladığı genel bir erdem kavramına ulaşır. Ancak Ricoeur, genel erdem tanımının tekliğinden tikel erdemlerin çokluğuna geçişte normatif bir kavramın aracılığını dayanak edinmek gerektiğinden bahseder. İşte Aristoteles'in orta yolu takip edip aşırı uçlardan kaçınma anlamında kullandığı 'altın orta' kavramı bu tarzda normatif bir dayanağa karşılık gelir. Ricoeur'e göre altın orta kavramı Aristoteles'in teleolojik etiğine yerleşen bir önbuyruk (İng. *preimperative*) karakteri taşıyarak erdemlerin çokluğunu düzenleyen normatif bir ilke işlevi görür.³³⁴ Ricoeur, Aristoteles'in etiğinde yer alan akla dayalı arzusunun Kantçı moralitede 'iyi isteme' tarafından ikame edildiğini belirtir. Arzu, yöneldiği ereğe bakılarak; isteme ise yasayla bağıntısı göz önünde bulundurularak tanınır.³³⁵ Ancak, Ricoeur'ün bu iki ahlak felsefesi yapma tarzını ilintilendirmesinden ortaya çıkan şudur ki bu ikisi arasında bir süreklilik tesis edilebilir. Dolayısıyla ne Kantçı ödev ahlakı etik uğraktan ne de Aristotelesçi erdem etiği normatif ilkedен tamamen bağımsızdır.

İyi hayatı erekleleyen bir insan öznelarasılıktan bağımsız ve bir topluluk yaşamından yalıtılmış bir biçimde bu hedefine ulaşamayacaktır. Bu yüzden, Ricoeur'e göre, tıpkı Aristoteles'te görüldüğü gibi, iyi bir hayatın getireceği mutluluk yaşantısı başkalarıyla birlikte ve başkaları için yaşayarak gerçekleştirilebilir. Ne var ki, topluluk yaşamı her daim 'güç' ilişkilerini de içereceğinden ve güç ilişkileri kimi zaman şiddete sebebiyet vereceğinden dolayı yalnızca teleolojik bakış açısıyla topluluk içerisinde iyi bir hayat sürme ereği kusurlu bir erek olarak görünür. Bu nedenle, Kantçı evrensel ilkelere mutlaka ihtiyaç duyulacaktır. Her insanı kendinde bir amaç olarak kabul ederek eylemeyi tembihleyen kategorik buyruğun ikinci formülü (İF) Ricoeur'e göre iyi hayat ereğine dayalı Aristotelesçi teleolojiyi ıslah etme görevini yerine getirir. Öyle ki moralite

³³³ Ricoeur, Başkası, s. 287.

³³⁴ Ricoeur, "Ethics and Human Capability", s. 288.

³³⁵ Ricoeur, Başkası, s. 288.

ancak bu evrenseller aracılığıyla şiddete karşılık verip onu men edecektir. Ricoeur, ‘Sana yapılmasını istemediğin şeyleri başkalarına yapma’³³⁶ biçiminde ifade edilen ‘altın kural’ı (İng. *golden rule*) kategorik buyruğun Aristoteles’teki bir erken tezahürü olarak ele alır. Diğer bir deyişle, Kant’ın kategorik buyruğu bir anlamda altın kuralın formelleştirilmiş halidir.³³⁷ Moralitenin bu formel buyruğu, ‘öldürmeyeceksin’ ya da ‘yalan söylemeyeceksin’ benzeri tembih ya da yasaklarla topluluk yaşamında şiddeti önlemeye yarar ve bu sayede iyi hayat ereğini daha tam ve gerçekleştirilebilir kılar. Yine de son aşamada unutulmaması gereken bir nokta da şudur ki Ricoeur moral yasalara dayalı deontolojinin, hiçbir surette etiğin ‘moral’e önceliğine gölge düşürmeyeceğinde ısrarcıdır. Zira etik erek düzleminde bireylerin kendi erdem yaşantıları içerisinde kendileri üzerine refleksiyonda bulunmaları karşılıklı bir alışveriş çerçevesinde gerçekleşir. Bu alışveriş kökensel olarak olumluyucudur. Ahlak yasalarındaki yasaklama ise etik erek düzlemindeki bu olumlamanın ancak bir türevi olarak ele alınabilir; eş deyişle, olumlama yasaklamanın “gizli ruhudur.”³³⁸ Bu nedenle etik erek her zaman moraliteyi önceler.

Kendilik ve başkalık arasında ancak iyi bir hayat ereğinin sağlayacağı ufuk içerisinde yer alan bir diyalektik aracılığıyla etik bir ilişki tesis edilebilir. ‘Kendi’ ve ‘başka’ ilişkisinin gerçekleştiği durumlardaki eksikler ve kusurların telafisi ancak iyi bir hayat ereğine yönelmenin garantisi altında aşılabılır. Wall’ın kaydettiği gibi, Aristotelesçi teleolojik yönelimsellik ‘kendi’nin iyi hayat ereği doğrultusunda ‘uzanması’nı (İng. *to stretch toward*) imlemekte ise deontolojik uğrakta mevcut olan ‘yayılma’ (İng. *dis-tentionality*) da ‘kendi’nin başkalarına karşı sorumluluklarının gereğini yerine getirirken bir tür dağılmasını imlemektedir.³³⁹ Diğer bir deyişle, başkalarının kökensel başkalığı karşısında ödevlerin yerine getirilmesi ‘kendi’nin gerçekleştirdiği bir genişleme anına karşılık gelmektedir. Ahlakî fail, anlama ve eyleme gücünü başkalarının kendisinden talep ettiği yükümlülüklerin çağrısına karşılık vermek için kullandığında bir yayılma ve genişleme yaşar. Ancak, deontolojik uğrağı içeriyor da olsa, anlatsal özdeşlik etik ereğe yönelmekten kesilemez. Bir diğer ifadeyle, deontolojiye tabi olmanın ‘kendi’ye sunduğu yayılma

³³⁶ Bu olumsuz ifadesinin yanı sıra altın kuralın olumlu ifadesi ise şöyledir: ‘Bşkalarına, bşkalarının sana yapmasını istediğn şeyleri yap.’

³³⁷ Ricoeur, *Bşkası*, s. 313.

³³⁸ Ricoeur, *Bşkası*, s. 311.

³³⁹ Wall, 131.

her halükarda iyi hayatı erekleleyen teleolojinin sunduğu uzanma ya da yönelme içerisinde anlaşılabilir. Bu nedenle kişinin hem kendisi ile olan ilişkilerinde hem de başkalarıyla arasındaki ödev ilişkisinde son söz etiğe ve teleolojiye aittir. Bir hayatın anlatısal birliği düşüncesi ise kişinin hem kendi mutluluğuna hem de başkalarıyla adil kurumlar içerisinde birlikte yaşamaya yönelmesinin somutlaşmasıdır. Bir hayatın anlatısal birliğini oluşturmak, ahlakî bir fail olarak ‘kendi’nin iyi yaşama ereğine yönelmesi ya da somut bir etik yönelim icra etmesi anlamına gelir. Bu noktada Kemp’in vurguladığı gibi, anlatının işlevi soyut ahlak ilkeleri değil eyleme yönelik sezgisel modeller (İng. *intuitive models*) sunmaktır.³⁴⁰ Diğer bir deyişle, eyleme ahlak ilkeleri dışındaki sezgiye dayalı olarak sunulan modeller kaçınılmaz olarak anlatısal karakterdedir.

Anlatıların sunduğu modeller ya da farklı eylem modelleri ortaya koyan anlatılar arasındaki seçim mutlaka objektif bir yasaya ya da moral norma göre yapılmalıdır. Moral normun katılığı anlatılar arasında öneme dayalı bir öncelik sıralaması yapmak için gereklidir. Ricoeur, moral normun bu sıralama için gerekliliğini kabul etmekle birlikte moral normun en genel ifadesinin de ‘altın kural’ olduğunu ileri sürer. Altın kural, bir yandan failer arasında bir karşılıklılık tesis etmekte; diğer bir deyişle, fail ile münfaili (eyleyen ve eylemden etkileneni) eşitlemektedir. Öte yandan ise, altın kural (‘Sana yapılmasından hazzetmediğin şeyi başkalarına yapma’ formülü gereği) “hazzetmeye ya da hazzetmemeye gönderime bulunduğu ölçüde formel mükemmellikten uzaktır.”³⁴¹ Şu durumda, altın kural şiddeti yasaklaması, failer arasında bir karşılıklılık ilişkisi gerektirmesi ve kişilerin birbirlerini kendinde birer amaç olarak kabul edip tanımasını sağlaması ölçüsünde anlatıların birbirleriyle kıyaslanıp sıralanmasında temel bir dayanak ortaya koyar. Sonuç olarak, Ricoeur’e göre, “kimi öykülerin ahlakî gücü onların Altın Kural ile olan yakınlıklarından ileri gelir.”³⁴²

³⁴⁰ Kemp, “Narrative Ethics and Moral Law”, s. 38.

³⁴¹ Ricoeur, Başkası, s. 313.

³⁴² Ricoeur’dan aktaran Kemp. Bkz. Kemp, “Narrative Ethics and Moral Law”, s. 39. Özgün kaynak için bkz. Paul Ricoeur, “Une réponse de P. Ricoeur a P. Kemp,” in *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, ed. Alain Thomasset (Leuven University Press: Peeters Leuven, 1996), p. 655.

3.1.1. Pratik Bilgelik

Ricoeur'ün, eylemin genel maksimlerinden konuma bağlı moral yargılamaya geçiş olarak nitelediği etik yaşam doğrultusu Aristotelesçi 'pratik bilgelik' (*phronesis*)³⁴³ aracılığıyla tesis edilebilir. Onun moral norm karşısında son sözü etiğe vermiş olması evrensel ahlak yasasının makul bir biçimde tikel durumlara pratik bilgelik aracılığıyla uygulanmasını gerektirmektedir. Ricoeur'ün yeni bir işlev yüklediği pratik bilgelik, Kaplan'ın ifadesiyle, etik ereğin bir kişinin hayatında gerektirdiği tikel adım ve tercihler ile tümel ahlak yasası arasında bir dolayım kurma ustalığıdır.³⁴⁴ Ricoeur'ün Aristoteles'e ait bu terimi kendi etik yaşam tasarısı doğrultusunda temellük etme tarzını anlamak için terimin *Nikomakhos'a Etik*'te nasıl yer aldığına kısaca değinmek gerekir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabını tamamen pratik bilgelik konusuna ayırmıştır. İnsan ruhu, Aristoteles'e göre şu beş şey sayesinde hakikate ve iyiye ulaşabilir: sanat (*tekhne*), bilgi (*episteme*), pratik bilgelik (*phronesis*), teorik bilgelik (*sophia*) ve us/sezgisel akıl (*nous*).³⁴⁵ Aristoteles pratik bilgeliği aklı başında ve basiret sahibi kişilerin işlerine ve eylemlerine bakmak suretiyle tanımlar. Buna göre pratik bilgelik yalnızca sağlık ve güç gibi ayrıntıların ya da hayattaki tikel durumların gerçekleştirilmesiyle ilgili değildir, zira bunlar sanatın hedefidir. Oysa pratik bilgelik bir erdemdir. O halde, Aristoteles'e göre pratik bilgelik "bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin [kişinin] kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda düşünebilmektir."³⁴⁶ Pratik bilgelik iyi bir erek için akıl yürütme ve düşünüp taşınmadır. Dolayısıyla o insanî iyilerle ilgili ve uygulayıcı (pratik) bir alışkanlıktır. Pratik bilgelik, kişinin bütünsel olarak iyi bir hayat ereği doğrultusunda kendisi ile ilgili tek tek şeylere dair akıl yürütmesidir. Dolayısıyla pratik bilgelik bir düşünüp taşınma etkinliği olarak mutluluk yaratır. Erdemin kesin kılıp belirlediği ereklere pratik bilgeliğin bu erekler için bulduğu araçlarla ulaşılır. Bu paralelde, erdemler

³⁴³ *Phronesis* terimi Türkçe'ye 'aklı başındalık' ya da 'basiret yüklü düşünme' gibi birbirinden farklı ve isabetli sözcüklerle kazandırılmıştır. Ne var ki bu çalışma boyunca terimin tutarlı olarak karşılanması kaygısıyla *Başkası Olarak Kendisi*'nin Türkçe çevirisinde 'pratik bilgelik' biçiminde yer alan haline sadık kalmayı uygun buluyoruz. Buna ek olarak, 'pratik bilgelik' ifadesinin, *phronesis*in İngilizce çevirisi olan '*practical wisdom*' ifadesinin de birebir Türkçe karşılığı olması bu tercihimize ayrı bir gerekçe oluşturmaktadır.

³⁴⁴ Kaplan, s. 102.

³⁴⁵ Aristoteles, s. 117, VI. 1139b15-17.

³⁴⁶ Aristoteles, s. 118, VI. 1140a25-30.

pratik bilgeliikten yani uygulamaya dönük bir düşünüp taşınmadan bağımsız olamazlar. Bir şeyin iyi olduğunu bilmekle o şeyi uygulamak arasında fark vardır; pratik bilgeliğin bu iyi şeyi uygulama erdemidir. Son olarak, pratik bilgeliğin ancak ‘iyi’nin hizmetindedir; kendini önceleyen bir iyi olmaksızın pratik bilgeliikten de bahsetmek olanaklı değildir. Aristoteles bunu şöyle ifade eder: “Ne ki nasıl hekimlik sağlıktan önce gelmezse, aklı başındalık [*phronesis*, pratik bilgeliğin] da bilgeliikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelmez.”³⁴⁷ O halde, pratik bilgeliğin olmaksızın iyiye ulaşmanın olanaklı olmaması gibi herhangi bir iyiden bağımsız olarak pratik bilgeliğin uygulanması da aynı ölçüde olanaksızdır.

David Ross, Aristoteles etiğinde ahlakî erdem kendinde tam olmadığını ve erdemli bir yaşamın ancak pratik bilgeliğe sahip olmakla tam olarak icra edilebileceğini vurgular. Bu nedenle ahlakî erdem, kişinin pratik bilgeliğin kazanmasını gerektirir.³⁴⁸ Düşünüp taşınarak seçim yapma ve bu doğrultuda iyi eylemde bulunma anlamındaki pratik bilgeliğin ereklere değil araçlara odaklanır. Bu durumda o, kişinin elinde olan olanaklara ilişkin ve gücü dâhilinde yer alan seçeneklere yönelik bir aklı başındalıktır.³⁴⁹ Kuşkusuz Aristoteles, özellikle X. Kitapta ortaya koyduğu üzere, teorik bilgeliği açık biçimde pratik bilgeliikten üstün tutarak mutluluğu *teoria* etkinliği paralelinde tanımlar. En yüksek ve en sürekli etkinlik olarak *teoria* etkinliği en yüksek erdeme uygun etkinlik olmakla mutluluğu yaratır. Ancak Aristoteles’in bu vurgusu karşısında pratik bilgeliğin asla yararsız bir konuma indirgenmez. İyi hayata yönelen bir kişinin eylemlerine ilişkin bir erdem olan pratik bilgeliğin de tıpkı teorik bilgeliğin gibi kendinde iyidir. İnsanın nihaî ereği, Aristoteles’e göre *teoria* etkinliği temelindeki bir hayat ise de her iki türdeki bilgeliğin uygulanması da mutluluğun özü ya da onu oluşturan şeydir. Bu noktada Ross, Aristoteles’in, pratik bilgeliğin hayatını insanın nihaî ereği olan *teoria* hayatının bir parçası olarak gördüğü ve bunu dolaylı yoldan ima ettiği kanaatindedir.³⁵⁰ Son kertede pratik bilgeliğin, Aristoteles’in henüz VI. kitabın en başında dile getirdiği, uçlardan kaçınma ve akla uygun olan orta yolu tercih etme kuralının uygulanması olduğu söylenebilir. Aşırılık ve eksiklerden uzak durarak arı ve doğru aklın

³⁴⁷ Aristoteles, s. 129, VI. 1145a5-7.

³⁴⁸ Ross, s. 305.

³⁴⁹ Ross, s. 312.

³⁵⁰ Ross, s. 343.

gösterdiği ortayı tercih etmek pratik bilgelikle kazanılacak ahlakî bir erdemdir. Ross, pratik bilgelik ile orta yolun ilişkisini ifade eden eyleme yönelik doğru kuralı şöyle formüle eder: “Doğru kural, pratik bilgelige sahip insanın düşünüp taşınması sonucunda ulaştığı ve insan hayatının ereği olan şeye en güvenilir bir biçimde iki uç arasında orta noktayı oluşturan bazı eylemlerle ulaşacağını söyleyen kuraldır.”³⁵¹

Ricoeur, moral normun tümelliği ile konuma bağlı moral yargılamanın tekilliğini pratik bilgelik sayesinde bağdaştırmaya çalışırken benzer bir orta yol tercihinde bulunmaktadır. Bir yandan moral normun göz ardı ettiği istisnaî durumları dikkate alma taraftarıdır; öte yandan ise istisnaları kurala dönüştürecek bir tutum gevşekliğine kesinlikle müsamaha etmez. Bu nedenle Ricoeur Aristotelesçi pratik bilgeligi kendine göre şöyle formüleştirir: “Pratik bilgelik, kurala ihaneti mümkün olabildiğince en aşağı seviyede tutarak üzerine-titreminin [karşılıklı özene dayalı öznelerarası ilişki ya da dostluk] gerektirdiği istisnayı en üst düzeyde doyuracak davranış yollarını bulgulamaktan ibarettir.”³⁵² Ricoeur’ün de kaydettiği üzere pratik bilgelğin ufku iyi hayat, aracı düşünüp taşınma, uygulama alanı tekil durumlar ve uygulayıcısı *phronimos*’tur. Bu anlamda pratik bilgelik, ahlak yaşantısında norm ile tekil durumların gerektirdiği şeyler arasındaki çatışma ya da açmazlar karşısında, öğrenme, deneyim ve alışkanlıklara dayalı olarak uygun bir tavır alma yetisidir. Konuma bağlı bir karar verme yetisi olarak pratik bilgelik bağlamsal karakterinden dolayı her zaman ahlakî ikilem ya da açmazları çevreleyen karmaşık koşulları ve olaylar arkaplanını göz önünde bulundurmaya teşvik eder. David H. Fisher, bu nedenle pratik bilgelğin *phronimos* tarafından öğrenilip geliştirilen bir Gestalt algısı paralelinde anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Şöyle ki pratik bilgelik, tıpkı algıya konu olan bir figürün fiziksel bir çevreye yerleşmiş olması gibi, dikkatini belirli çevresel koşullar bağlamına yerleşmiş olan bir açmaza yöneltir. Diğer yandan, pratik bilgelğin Gestalt algısına benzer bir diğer yönü *phronimos*’un içinde bulunduğu ana uygun davranışı aramasının da ötesinde her zaman nihaî iyi hayat ereğini temel referans olarak almasıdır.³⁵³ Diğer bir deyişle pratik bilgelğin işlevi mevcut çatışmayı anlık çıkar, fayda ya da hazzı elde etmeye dönük olarak değil bir hayatın

³⁵¹ Ross, s. 344.

³⁵² Ricoeur, Başkası, s. 384.

³⁵³ David H. Fisher, “Is *Phronēsis* Deimon? Ricoeur on Tragedy and *Phronēsis*”, **Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics**, (Ed. Francis J. Mootz III ve George H. Taylor), Continuum, London, 2011, s. 161.

bütünsel olarak iyiliğine yönelik olarak çözmek adına araçlar sağlamaktır. Bu nedenle Ricoeur'ün pratik bilgelik kavramını kullanma tarzı onun MacIntyre'dan ödünç aldığı 'bir hayatın anlatsal birliği' düşüncesiyle uyumlu ve hatta onu destekler niteliktedir.

Ricoeur, moral normun tümellik gerektirmesini norma dayalı 'haklı çıkarım'ın geriye dönük yolu ile (İng. '*regressive path of justification*'); pratik bilgeliğin tekil durumlara uygulanmasını ise 'normun gerçekleştirilmesinin ileriye dönük yolu' ifadesi ile imler. Buna göre haklı çıkarımın geriye dönük yolu gerçekleşimin ileriye dönük yolundaki çatışmaların üzerini örtmemelidir.³⁵⁴ Normları haklı çıkarma kaygısı konuma bağlı moral yargılamayı gizlediğinde tekil durumlar için seçimde bulunma yetisi moralitenin tümelliği adına feda edilmiş olur. Bu nedenle Ricoeur asıl vurguyu ahlaki çatışmaya sahne olan tekil durumlarda normun uygulanmasını sağlayan pratik bilgeliğin ileriye dönük yoluna yapar. Bu ileriye dönük yolda, pratik bilgelik, bütünsel bir iyi hayat ereği ile tikel durumlar arasındaki diyalektiği sağlar denebilir. Bu anlamda, bir hayatın anlatsal birliği ile somut olaylar arasında ilişki kuran pratik bilgelik, mevcut tikel durumlar üzerine, nihai erek olan en yüksek iyiyi hep ufukta tutmak suretiyle, bir kavrayış sağlar.

Ricoeur, insanlığa bir amaç olarak davranacak şekilde eylemde bulunmayı tembihleyen kategorik buyruğun ikinci formülündeki insanlık idesinin tümelliği ile başka başka insanların çoğulluğu idesinin tam olarak örtüşmediğini dile getirir. İnsanlık idesinin ima ettiği kuralların tümelliği ona göre tek tek kişilerin başkalığı ile eşgüdümle sokulamaz. Bu noktada, "saygı, yasaya saygı ve kişilere saygı olmak üzere ortadan ikiye yarılmaya yüz tutar."³⁵⁵ O, Kant'ın bu iki saygı türü arasında bir ayırım yapmayı becerememiş ve tek tek kişileri yasanın tümelliğine feda etmiş olduğunu düşünür. Kant'a göre saygı, istemenin yasa tarafından belirlenmesinin bilincidir ve saygının nesnesi ise yalnız ve yalnız yasadır. Bu nedenle, Kant için "[b]ir kişiye duyulan bütün saygı, aslında, bize örneğini verdiği yasaya (dürüstlük yasasına v.b.) saygıdır."³⁵⁶ Ricoeur ise aksine pratik bilgeliğin kişilere saygıya yasaya saygı karşısında öncelik vermek durumunda olduğunu ileri sürer. Pratik bilgelik, karşılıklı

³⁵⁴ Ricoeur, Başkası, s. 401.

³⁵⁵ Ricoeur, Başkası, s. 374.

³⁵⁶ Kant, *AMT*, s. 17.

özene dayalı öznelarası ilişkilerden yana ve kişilerin tekillikleri lehine yasanın uygulanmasından sorumludur.

Ricoeur'ün pratik bilgelik bahsinde vurguladığı şu iki yön ayrıca dikkate değerdir. İlk pratik bilgelik asla moraliteyi reddetmez; ahlak yasasını tekil durumların olumsuzluğu adına görmezden gelme taraftarı değildir. Aksine o, yasanın uygulanmasının bir yönü ve yasanın çıkmaza girdiği durumlarda onu işler hale getirmenin bir aracıdır. İkinci olarak, Ricoeur etik ve moralite uğraklarını sentezleyip bir üçüncü basamağa yükselmek taraftarı da değildir. Diğer bir deyişle, etik bakış açısının ödev uğrağıyla diyalektiğinden hareket ederek öznelüstü törel bir ahlak yapısına, yani Hegelci *Sittlichkeit*, ulaşma çabasında olmadığını açıkça dile getirir.³⁵⁷ *Sittlichkeit*, Ricoeur'e göre, etik ve moral uğraktan yüksek bir basamağa işaret etmemekte, yalnızca pratik bilgeliğin sınılandığı yerlerden birine denk düşmektedir. Bu alan içerisinde adaletin kurumsal bir dolayımından geçtiği görülür. *Sittlichkeit* dairesinde kurumlar hiyerarşisinin dolayımına tabi olan adalet, pratik bilgeliğin içerisinde geçmektedir.³⁵⁸ Sonuç olarak pratik bilgelik, bir 'kendi' olarak kişinin, hem kişiler arası ilişkilerin yüz yüze düzleminde hem de politik pratiğin kurumsal düzleminde yer alan çatışma durumlarında olası meşruiyet krizlerini aşmasına yardım etme işlevi görür.

Ricoeur, pratik bilgeliğin bu işlevi üzerine düşünürken tragedyaların etik bakış açısına yaptığı katkıyı göz önünde bulundurur. Ona göre trajik eylem, moralitenin formel yapısını etiğin etkisiyle canlandırmaktadır. Yunan tragedyalarında karşılaşılan çatışmalı durumlarda deontolojik uğrak kişilere ve hatta seyirciye pratik düzeyde seçim yapma olanağı sunmaktan aciz kalır. Eylemin trajik niteliği onun bir kuralın tıpatıp uygulanıp tekrar edilmesine direnir. Ricoeur, bunun en belirgin bir örneği olarak Sophokles'in *Antigone* adlı oyununu gösterir. Bu trajik eserde Antigone, şehrin yasasına karşı gelip kardeş kavgasında ölen erkek kardeşi Polyneikes'i Thebai kralı (ve Antigone'nin de dayısı) Kreon'un yasağına rağmen dinî bir törenle gömmek ister. Ancak böyle bir törenle gömülme hakkı yurttaşlık yasasınca yalnızca yurdu uğruna hayatını kaybedenlere tanınan bir hak olduğundan Antigone ve Kreon aşırı anlam yüküyle belirlenmiş bir çatışmanın tavizsiz iki tarafı haline gelirler. Kreon devlete bağlılığı, yurttaşlık yasasını ve politik düzeni temsil

³⁵⁷ Ricoeur, Başkası, s. 338.

³⁵⁸ Ricoeur, Başkası, s. 355.

ederken Antigone aile bağı ve dinî yükümlülükler gibi zıt kutuptaki yazılı olmayan örfi yasayı temsil etmektedir. Bu iki yasanın gerektirdikleri yalın bir seçimle aşılamayacak cinsten bir çatışma doğurur. Bu çatışma politik düzen-aile bağı, dindarlık-yurttaşlık, yaşayanlar-ölüler ve onların temsil ettiği yasalar gibi birçok fay hattını içerir. Ancak Ricoeur, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde yaptığı Antigone okumasıyla mutabık kalarak hem Antigone'nin hem de Kreon'un meseleye bağlanma açılarının benzer biçimde dar olduğunu vurgular; kişi düzeyinde her ikisinin de birbirinden daha az sayılmayacak iç çelişkilerden mustarip olduğunun altını çizer.³⁵⁹

Tragedya, çatışmanın ahlak yaşantısının vazgeçilmez bir unsuru olduğunu öğreten en değerli kaynaktır. Tragedya, moral normdan konuma bağlı moral yargılamaya giden yol üzerinde ortaya çıkan çatışmaların yatağıdır. Trajik kişilerin gerek tek yanlı kararları gerekse basiretsiz eylemlerinden çıkan çatışmalar konuma bağlı moral yargılamanın, dolayısıyla, pratik bilgeliğin, alanında değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda Ricoeur, tragedyanın felsefeye en büyük katkısını, onun trajik *katharsisten* eleştirel kanaate doğru, pratik bilgelik ve konuma bağlı yargılama lehine bir geçiş sağlamasında görür. Konuma bağlı yargılama bilgeliği ancak moral yönelimin etik ereğe ve etik bir zemine başvurusu sayesinde sağlıklı işleyebilir. Bu nedenle, çatışma durumlarındaki eleştirel kanaatleri hem yasanın körlüğünden hem de kişilere bağlı keyfilikten uzak tutabilmenin yolu “trajik *phronē*inden pratik *phronē*sise”³⁶⁰ geçişle mümkündür. Diğer bir deyişle, trajik bilgelikten pratik bilgelğe doğru yol alarak somut durumlar karşısında akli başında bir düşünüp taşınmayla ahlak yaşantısının doğruluğu tesis edilebilir. Pratik bilgelikteki basiretli düşünme unsuru, etiği canlı tutup ona işlerlik kazandıran çok önemli bir öge olarak görünür. Sonuç olarak Ricoeur, *Antigone*'de iki farklı türden yasaya saygının çatışması sonucu kaçınılmaz olarak gelen yıkım üzerine düşünür. *Antigone*'nin Ricoeur için önemi böylesi bir yıkımdan kaçınmanın yolu olarak bağlamsal, gerçekliğin çatışmalı yönlerine duyarlı ve kişiye saygıyı yasaya saygıdan öne alan bir düşünüşün gerekliliğini ima etmesinde yatar.

Pratik bilgelik, bir hayatın bütünü göz önüne alınarak kavranabilecek hayat planları ile gündelik hayata ait somut karar ve eylemler arasında bir uyum sağlamayı amaçlar. Gündelik pratiklere yönelik seçimleri iyi bir hayat ereği nispetinde

³⁵⁹ Ricoeur, Başkası, ss. 344-345.

³⁶⁰ Ricoeur, Başkası, s. 354.

gerçekleştirmek isteyen aklı başında kişi, pratik bilgelik aracılığıyla bu ikisi arasında bir tamuygunluk peşine düşer. Bu çabayı gösteren kişi kendini sürekli olarak bir yorumlama, hatta öz-yorumlama, içerisinde bulur.³⁶¹ Öyle ki, Ricoeur iyi hayat idesi ile tikel seçimler arasındaki bu yorum pratiğinde bir hermeneutik daire çizildiğini ileri sürer. Benzer bir tutum, Gadamer'in ahlakî bilginin kişinin kendini inşa etmesi için vazgeçilmez bir bilgi türü olduğu yönündeki düşüncesinde görülmektedir. Aristoteles'in yolunu izleyen Gadamer'e göre, ahlakî refleksiyonun 'kendi'nin bilgisiyle çok derin bir ilişkisi olmakla birlikte bu ikisi arasındaki dolayım pratik bilgelik aracılığıyla kurulur.³⁶² Kişiyi hayattaki ereklerine ulaştıracak araçların bilgisi olarak pratik bilgeliliğin kendisi de bir ahlakî düşünüş biçimidir. Dolayısıyla kişinin 'kendi'sinin bilgisine ulaşma çabası, kişinin içinde bulunduğu durumun bilgisini gerektiren ve mevcut duruma uygun davranma yetisi olan pratik bilgeliliğin uygulayıcı karakterinden bağımsız düşünülemez.³⁶³ Gadamer, Aristoteles'in uygulamanın anlama fenomeniyle yakından ilişkili olduğunu düşündüğünü kaydeder. Buna göre uygulama, anlamaya sonradan yapılmış bir eklenti değildir; aksine anlamayı tümüyle belirlemektedir. Bu nedenle, uygulama alanına ait etik fenomenler, hermeneutik düşünüşün bir türevi olarak da görülebilir.³⁶⁴ Şu halde etiğin alanında tanımlanan pratik bilgelik, aynı zamanda Ricoeur tarafından kişinin kendisini bilmesine aracılık yapmasıyla 'kendi' hermeneutiğinin bir parçası biçiminde değerlendirilir.

Pratik bilgelik, yukarıda Fisher'ın terimi Gestalt ile ilişkilendirmesi paralelinde, mevcut durumu onu çevreleyen bağlamla ilişki içerisinde kavrama modeli dışında farklı modellere de işaret edecek biçimde ele alınabilir. Bir figürün algının dolaysız nesnesi olduğu durumda, onu barındıran zemin ya da çevreleyen arkaplan, Gadamer'in hermenutiğinde 'gelenek' olarak, Ricoeur'ün 'kendi' hermenutiğinde ise 'Başka'nın dolayımlayıcı gücü biçiminde anlam kazanır.³⁶⁵ Diğer bir deyişle, figür ve arkaplan arasındaki etkileşim Gestalt yaklaşımında bir algının gerçekleşmesinde ne işleve sahipse; 'kendi' ile 'başka' arasındaki ilişki de Ricoeur'ün hermeneutiğinde aynı işleve sahiptir. Ricoeur'ün özellikle onuncu çalışmada üzerinde derinlemesine durduğu 'başkalığın çokanlamlı karakteri' (İng.

³⁶¹ Ricoeur, Başkası, s. 254.

³⁶² Gadamer, s. 85.

³⁶³ Gadamer, s. 84.

³⁶⁴ Gadamer, s. 87.

³⁶⁵ Fisher, 158.

polysemy of otherness), ‘kendi’nin anlaşılması sürecinde, ‘başka’nın hangi talep ve çağrı türleriyle ‘kendi’yi sınavacağına ilişkin bir analizdir.³⁶⁶ ‘Kendi’yi çevreleyen ve hatta ‘kendi’ye içkin olan ‘başka’nın çok anlamlı yapısı kişinin kendi üzerine refleksiyonunun geçmek zorunda olduğu dolayım basamaklarına işaret eder. Pratik bilgelik ise, en yalın anlamda, kişinin kendisini çevreleyen başka kişiler ile olan ilişkisinde, kendi ereklerini gerçekleştirme mücadelesinde ve bunların başkalarının erekleriyle çatışması durumunda, nasıl davranacağına ilişkin araçsal bir düşüncüdür. Bu noktada, pratik bilgelik, kişinin ahlakî yargıda bulunurken kendi sınırlı dairesinden çıkarak toplumsallığın gerektirdiği daha geniş bir daireye yerleşmesi gerekliliğini imler. Kişinin değerlendirme yetisini aşan kültürel ve kurumsal yapılar yargı veren kişinin kendisini ‘başka’ya açmasına teşvik eder. Wallace’a göre, Ricoeur’ün pratik bilgeliğin, ‘kendi’yi başkalığın çok katmanlı boyutu ile ilişkiye sokması olmaksızın ahlakî yargıda bulunma edimi tekbencilığe saplanma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.³⁶⁷ Bu noktada pratik bilgelik, ‘kendi’yi başkaları ile ilişkilendirirken, onu hem kökensel bir tekbencilikten hem de Levinas’ta görülene benzer hiperbolik bir diğerkâmlıktan koruma işlevini yerine getirecektir.

Ricoeur’ün, Aristotelesçi pratik bilgeliği yorumlama biçimi Aristoteles’in terimi kullanma tarzından belli bir ölçüde sapma göstermektedir. İyi hayat ereğine ulaşmanın araçsal boyutuna denk düşen pratik bilgeliğin Ricoeur’e özgü yanını takdir etmek için onun formüle ettiği etik erek yeniden hatırlanmalıdır. Buna göre Ricoeur, yaptığı etik erek tanımı içerisinde hem ‘başkalarıyla beraber ve başkaları için’ hem de ‘âdil kurumlar içerisinde’ uğraklarına yer vererek iki farklı başkalık türünü merkeze almış olur. Bu iki uğrak etik ereğin birbiriyle eşgüdümlü iki kesitidir ve her ikisi de ‘başka’yı ‘kendi’den önce etik ereğin tanımı içerisinde temsil eder. Bu nedenle, Ricoeur’ün işlevselleştirdiği pratik bilgelik, böylesi bir etik ereğe ulaşmanın aracı olarak, ‘başka’ya ‘kendi’den daha merkezi bir rol biçmektedir denebilir.

³⁶⁶ Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*’nin son çalışmasında, ‘başkalığın çokanlamlılığı’nı üç başlık altında inceler: ‘Kendinin-Bedeni’, ‘Baskalarının Başkalığı’, ‘Vicdan’. Ricoeur’ün başkalığı bu üç başlık altında ele alan analizinde başkalık ‘kendilik’e dışarıdan eklenmiş değil aksine onun ontolojik yapısına ait bir şey olarak ortaya konur. Başkalığın çokanlamlılığı, bu çalışmanın “Edilgenlik Fenomenolojisi ve Başkalık Deneyimi” başlıklı 4. Bölümünde incelenecektir.

³⁶⁷ Wallace, ahlakî yargıların asla bir kişinin soyut ve yalıtık düşüncesine özgü kılınamayacağını, aksine her daim toplumsal vicdan ve mutabakatı göz önünde bulundurması gerektiğini belirtir. Bu nedenle o, Ricoeur’ün ahlak yargısı verebilmek için kişinin başkalarına mecbur olduğu doğrultusundaki görüşünü Kantçı bir ‘ortak duyu’ (*sensus communis*) ihtiyacı ile ilişkilendirir. Bkz. Wallace, s. 90.

Fisher'in vurguladığı gibi, Ricoeur'ün pratik bilgelik, Aristotelesçi pratik bilgelikten farklı olarak, kendi-odaklı bir kavramdan ziyade başka-odaklı bir kavram olarak ortaya çıkar.³⁶⁸ Bu tespit, elbette ki Ricoeur'ün 'başka'ya 'kendi' karşısında kökensel olarak bir üstünlük ya da öncelik verdiği anlamına gelmez. Ancak onun terime biçtiği işlev açısından bakıldığında, pratik bilgeliğin yalnızca tekil bir kişinin kendi ile ilgili bireysel hedeflerine ulaşmasının aracı olmaktan öte 'kendi' ve 'başka' arasında, 'başka'yı ikinci plana atmaksızın, etik bir ilişki kurmanın aracı olarak ortaya çıktığı görülür.

Tüm bu işlevleri göz önünde bulundurulduğunda, pratik bilgelik Ricoeur'ün anlatısal etiğinde ahlakî yargıda bulunurken moral bir gerilimin uzlaşmaz uçlarından ve trajik çatışmalardan çok mevcut çatışmayı oluşturan durumun bağlamsallığına ve tarihselliğine odaklanarak gerilimi azaltmanın aracıdır. Wall'ın da altını çizdiği gibi, pratik bilgelik, anlatısal özdeşliği bu anlamda konuma bağlı yargılamalar içerisinde ve onun tarihselliğini göz önüne alarak bilmeyi gerektirmektedir. Bu sayede, pratik bilgelik, uzlaşmaz görünen trajik çatışma durumları karşısında kişinin inisiyatif olarak kendi anlatısını yaratabilme yetisine işaret eder.³⁶⁹ Pratik bilgelik, kişinin kendi hayatının anlatısını oluşturma yetisi paralelinde ele alındığında, o hayatın pratik açmazlar karşısında yeni bir doğrultuya sapması ve dolayısıyla farklı bir anlatı biçiminde yapılanması olanaklarını ifade eder. Diğer bir deyişle, pratik bilgelik, anlatısal bir nitelik kazanarak kişinin ahlak yaşantısında geçirdiği dönüşüme yaratıcı bir ivme katar. Buna ek olarak, olayörgüleleştirme aracılığıyla olaylar çoklusundan bir hayat hikâyesi oluşturma kendisi de tanım gereği pratik bilgelik temelinde (İng. *phronetic*) gerçekleşen bir eylemdir denebilir. Ricoeur'ün anlatı kuramında olayörgüsü merkezli biçimlendirme etkinliği saf teorik bir etkinlik olmaktan ziyade daha çok pratik mahiyette bir eylem olduğu için Aristotelesçi *teoriadan* çok *phronesise* yakındır.³⁷⁰ Tersinden söylendiğinde, aklı başındalık ekseninde pratik bir kavrayış (İng. *phronetic understanding*) Ricoeur'e göre anlatısal bir kavrayış mahiyetine bürünerek insan eylemini anlamının ve değerlendirmenin aracı haline gelir. Dolayısıyla, genelde metinler özelde ise hayat hikâyeleri ile ilişki kurarak edinilen anlatısal kavrayıştan, bir tür 'anlatısal bilgelik' (İng. *narrative phronesis*)

³⁶⁸ Fisher, ss. 162-163.

³⁶⁹ Wall, s. 21.

³⁷⁰ Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", s. 23.

başlığı altında söz etmek mümkündür. Bu türden bir bilgelik, bir yandan insan eyleminin değeri ve anlamını değişen tarihsel bağlam ve yaşam koşulları içerisindeki dinamik ilişkiler ağı içerisinde kavramayı sağlar. Öte yandan ise, Wall'ın vurguladığı gibi, kriz durumlarında yeni ve özgün anlatılar üretebilme yetisini içermesi sebebiyle, öznelerarasılık ve başkalık konularında 'etik estetizm'in vaat edemediği bir seçeneği, yani henüz tesis edilmemiş ancak her daim olanaklı olan adil ve mutluluk veren etik bir dünya yaratabilme kapasitesine gönderme yapar.³⁷¹

Sonuç olarak, Ricoeur'ün anlatı etiğinde pratik bilgelik, evrensel ahlak yasanının çıkmaza girdiği durumlarda etiğe başvurma'nın vazgeçilmezliğini ima etmektedir. Şu halde o, yalnızca tümel bir yasanın tekil bir duruma uygulanmasıyla sınırlı bir kavram değil, aynı zamanda bir anlatı yaratabilme yetisine eklenmiş yaratıcı bir araçsal düşünüş biçimidir. Bu etik ilişkiler ve yeni dünya tasarımları yaratabilme kapasitesinden hareketle, pratik bilgelik, etik düşünüşün anlatısal karakterinin kaçınılmazlığını da imlemektedir. Ricoeur, pratik bilgeliğe, tümel geçerlilik peşindeki etik argümantasyon pratiğini bağlamsalcı tezler doğrultusunda ıslah etme görevi yükler. Gerek Kant'ın moral argümanları haz, mutluluk ve çeşitli duygulanımların etkisinden temizleme çabası gerekse Habermas ya da Karl-Otto Apel'in savunduğu haliyle geleneğin yetkesinden kaçınmak amacıyla en geçerli ve saf argümanı geliştirme pratiği Ricoeur'e göre daima eksik bir girişimdir. Ona göre yapılması gereken, moral argümanın tümellik talebi ile bağlama duyarlı düşünüşün bir dolayımını, diğer bir deyişle saf argümantasyon ile eleştirel kanaatlerin diyalektiğini pratik bilgelik aracılığıyla sağlamaktır. Pratik bilgelik, bu ikisi arasında, "ifadesini *argümantasyon etikası ile iyice düşünülp tartışılmış kanaatler arasındaki düşünümsel dengede*"³⁷² bulan bir eklem noktası teşkil etmektedir. Bu aşamada, pratik bilgelik argümantasyon etiğinin sınındığı öznelerarasılık boyutuna işaret etmektedir. Yasanın tümellik talebi çerçevesinde biçimlenmiş argümanların 'kendi' ve 'başka' diyalektiği içerisinde süzgeçten geçirilmesi pratik bilgeliğin dolayımlayıcı işleviyle gerçekleşir; dolayısıyla Ricoeur'e göre pratik bilgeliğin görünümlerinden biri "argümantasyon etikasının kanaatler çatışmasında sınındığı sohbet sanatıdır."³⁷³ Şu halde, Ricoeur'ün tümellik ile tarihsellik arasında bir diyalektik tesis etme çabası

³⁷¹ Wall, s. 8.

³⁷² Ricoeur, Başkası, s. 414. Vurgu aslında var.

³⁷³ Ricoeur, Başkası, s. 415.

onu argümantasyon ve kanaatler arasında kurulacak bir diyalektik ilişkiye götürmüştür. Onun bu diyalektikle hedeflediği şey, kimi değerlerin tümelliğini ve evrensel geçerliliğini kabul etmekle birlikte onların somut hayat pratikleri içerisinde ve kanaatler düzeyinde tartışmaya açık hale getirilmesidir. Böylece, nasıl ki hermeneutik, çatışan yorumlar arasında bir yargı mercii olarak işlev kazanıyorsa, pratik bilgeliğin de etik yaşantı içerisinde çatışan kanaatlere hakemlik etmeyi üstlendiği söylenebilir.

3.1.2. Kendini-Takdir ve Kendine-Saygı

Ricoeur, teleolojik erek ile deontolojik uğrağı birbirine eklemleme çabasının kendilik soruşturmasına yaptığı katkıyı kişinin kendini yorumlayarak bilmesi alanında görür. Diğer bir deyişle, teleoloji ile deontoloji arasında görülen bu gerilim kendini-imleme (İng. *self-designation*) düzleminde buna eşdeğer bir başka gerilim tarafından yansıtılır. Buna göre, Ricoeur’ün “kendini-takdir” (İng. *self-esteem*) adını verdiği kavram etik ereğe, “kendine-saygı” (İng. *self-respect*) olarak adlandırdığı şey ise deontolojik uğrağa karşılık gelir.³⁷⁴ Ricoeur, teleoloji ve deontolojiyi eklemleme girişiminde nasıl ki önceliği teleolojiye verip moral normun açmaza girdiği yerde onu teleolojiye tabi kıldıysa, benzer bir tutumu kendini-takdir ve kendine-saygı ilişkisini kurarken de takınır. Bu durumda, kendini-takdir kendine-saygıyı önceler ve ondan daha temeldir. Kendine-saygı, kendini-takdirin ahlak yasası altındaki görünümüdür. Ahlak yasasının saygıyı sınamaya elverişli olmadığı açmaz durumlarında ise son başvuru noktası ve çözüm mercii yine kendini-takdir olacaktır. Bunun yanı sıra, bu iki terimi kendini-sevme (Kant’ın da yadırgadığı *Selbstliebe*) ile karıştırmamak elzemdir. Kendini sevme, kendine kıymet vermeyi ve kendini iyi bir hayat ve mutluluk peşindeki bir fail olarak imlemeyi ifade eden kendini-takdirden farklıdır zira Ricoeur’e göre o kendini-takdirin kötülüğe eğilimli olmak tarafından saptırılmış bir haline denk düşer.³⁷⁵ Diğer bir deyişle, kendini-sevme kendini-takdire

³⁷⁴ Farklı bir bağlamda bu terimlerden ilkinin ‘öz-değer’, ikincisini ‘öz-saygı’ ifadeleriyle karşılamak da mümkündür. Ricoeur, kendini-imlemenin teleoloji ve deontolojiye karşılık gelen uğrakları arasındaki gerilimi açıkça ortaya koyabilmek adına birbirine yakın görünen bu ifadelere terimsel bir kullanım kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle bu çalışma çerçevesinde her iki terimin Türkçe karşılığı için Hakkı Hünler’in çevirisine sadık kalmayı uygun buluyoruz. Ayrıntı için bkz. Ricoeur, Başkası, ss. 233-234.

³⁷⁵ Ricoeur, Başkası, s. 302.

oranla daha duygulanımsal, tekbenci ve refleksiyon içermeyen bir kavram olduğundan kendilik soruşturmasında devre dışı bırakılmalıdır.

Bir hayat hikâyesini ya da kişinin eylemlerini öyküleyen bir anlatıyı etik bakış açısından değerlendirmenin bir tür kendini-yorumlama anlamına gelip hermeneutik bir uğraş biçimini aldığına yukarıda değinilmişti. Anlatı kuramı içerisinde Ricoeur'ün etiği hermeneutikle ilintilendirmesinden hareketle eylemler üzerine ahlakî yargıda bulunmanın aynı zamanda yargıda bulunan kişinin kendini-imleme ve kendini bilme biçimiyle bağıntısı da gözler önüne serilir. Öyle ki, “etik düzlemde, kendini-yorumlama kendini-takdir haline gelir.”³⁷⁶ Bir hayatın anlatısal birliği içinde kavranabilecek idealler ve hayat planları ile pratik kararlar ve gündelik yaşantı arasındaki uygunluk arayışı da yine kendini-takdirin alanına girer. Bu anlamda, bir kişinin kendisini kendi eyleminin faili ve eylemine yönelik söylemin kaynağı olarak görmesi kendini-takdire zemin teşkil eder. Bu doğrultuda anlaşılan kendini-takdir ise Ricoeur'e göre tanıklığın, daha doğrusu kişinin iyi yaşama ereği içerisinde kendi eyleme gücüne olan tanıklığının, bir görünümü haline gelir. Peter Kemp, Ricoeur'ün kendini-takdir olarak adlandırdığı bu etik-hermeneutik tanıklık halini, kişinin eyleme ve maruz kalma biçimlerine ilişkin bir tür ‘anlatısal kavrayış yetkinliği’ (İng. *narrative competence*) biçiminde değerlendirir.³⁷⁷ Bu anlamda, kendini-takdir, ‘ahlakî iyi’ler doğultusunda kişinin kendi hayatını biçimlendirme yetisine ilişkin anlatısal yetkinliğin olumlanması anlamını taşımaktadır. Kısaca söylenecek olduğunda, bir kişinin kendini takdir etmesi, onun kendi varoluşuna dair anlamlı ve tutarlı bir anlatı oluşturabilme yeterliliğine sahip olduğuna inanması ve sahip olduğu bu yeterliliğe kıymet vermesi anlamlarını içerir. Ancak, Ricoeur, kendine-takdire konu olan şeylerin kişinin yapıp etmelerinin başarısına bakılarak değil, kişinin yeterlilikleri ya da kabiliyetlerine nispetle anlaşılabileceğini ileri sürer.³⁷⁸ O halde, ‘kendi’nin takdire şayan yanı onun edimsellik (fiil) düzeyinde ortaya koyduğu şeyler dışında, gücüllük (kuvve) düzeyinde sahip oldukları ile ilgilidir. Dolayısıyla, kendini-takdir, eylemlerin fizikî düzleminden eylemleri değerlendirmenin etik düzlemine geçmekle anlaşılabilir. Bir kişinin kendini takdir etmesi, onun kendi eylemlerini değerlendirebilmesi, kimi eylemlerinin ereklere iyi

³⁷⁶ Ricoeur, Başkası, s. 246.

³⁷⁷ Kemp, “Toward a Narrative Ethics”, s. 66.

³⁷⁸ Ricoeur, Başkası, s. 248.

olarak belirleyebilmesi ve bunları değerlendirirken kendisine iyi biri olarak kıymet vermesiyle bağıntılıdır. Son kertede, kendini-takdir, içerdği refleksif yön sayesinde genel hayat planları ile pratik seçimler üzerine gerçekleştirilen bir kendini-yorumlama pratiğidir.

Kendini-takdir, eylemlerin etik değerlendirmeye tabi tutulmasının öznel bağlılığı ise kendine-saygı da ahlakî yükümlülüğün ya da ödevin öznel bağlılığıdır. Ricoeur'e göre, kendini-takdirin yalnızca 'ben'i ima eder görüldüğü yerde kendine-saygının diyalojik bir kategori olarak yapılanmış olmasına dikkat edilmelidir.³⁷⁹ Saygı, çatışmalara açık bir öznelerarası etkileşim düzlemine işaret etmektedir ve bu haliyle 'kendi'yi 'başka'ya açar. Hatta bir kişinin bu düzlemde bir başkasına saygı duymaksızın kendine saygı duymasından bahsedilemez. Saygı kavramı, ahlak yasasının dolayımından geçtiği için, kişinin kendisine bir başkası olarak saygı göstermesini gerektirir. Diğer bir deyişle, Ricoeur'e göre, kendine saygı duyan bir kişi adeta yasa karşısında kendisine eşit bir başka kişiye saygı duyuyor gibidir. Kendine-saygı sayesinde kişi kendindeki bu başkalığı içselleştirir.³⁸⁰ Ayrıca, saygının kendini-takdiri ortadan kaldırmanın aksine onu içeriyor olması Ricoeur için ayrıca altı çizilmesi gereken bir durumdur. O, 'komşunu kendini sevdiğin gibi sev' buyruğu altında bu iki kavramın birbirine nispetle anlaşılabilirliğini dile getirir. Komşumu sevmemi emreden buyruk, diğer bir deyişle, kendini-takdir ile başkasına saygıyı birbiriyle ilintilendirerek kavramamı sağlayan bir anahtar görevi görür.³⁸¹

Kendine-saygı geliştirmekle, 'kendi'nin başka kişilere özen göstermek ve onlar için kaygı duymak suretiyle 'kendinden-başka'ya yöneldiği görülür. Şu halde iyi bir hayata yönelik anlatı oluşturma yeterliliğinin mutlaka başkalarını da göz önünde bulundurması gerekliliğinden bahsedilebilir. Kişinin kendine yönelik iyi hayat tasarı başkalarının dolayımı olmaksızın olanaklı değildir. Diğer bir deyişle, bir kişinin hem eyleme hem de etik değerlendirme yapma yeterliliğinin kuvveden fiile çıkması başkalarının aracılığına gereksinim duymaktadır. Dolayısıyla, Ricoeur'ün kendini-takdir ve kendine-saygı kavramlarını kullanma biçimi sayesinde kişinin kendine kıymet verip sevmesi hem Aristoteles'in iyi hayat ereği içerisinde dostluğa

³⁷⁹ Ricoeur, "The Human Being", s. 100.

³⁸⁰ Ricoeur, kişinin kendine-saygı aracılığıyla içselleştirdiği bu başkalığı 'vicdan' (İng. *conscience*/Alm. *Gewissen*) kavramı altında ayrıca ele alır. Bu çalışmanın "Vicdanın Başkalığı Karşısında Edilgenlik" altbaşlıklı 4.3. bölümü Ricoeur'ün bu kavramı inceleme biçimine ayrılmıştır.

³⁸¹ Ricoeur, "The Human Being", s. 100.

biçtiği karşılıklılık boyutu hem de Kantçı deontolojinin ödev ahlakına biçtiği tümellik boyutu ile ifade bulan iki farklı öznelarasılık türüyle bağlantılanmış olur.

3.2. ÖZNELERARASILIK

Anlatı kuramı, ‘kendi’ ve ‘başka’nın karşılıklı ilişkisini anlatının sağlayacağı yorumlama ve değerlendirme çerçevesi içerisinde kurar. Bir kişinin yaşamı, ona ait hayat hikâyesi içerisinde her daim başkalarının yaşamı ile kesişir. Kişinin hayat hikâyesini oluşturan anlatı unsurları, başkalarının hayat hikâyelerindeki unsurlarla iç içe geçerek ilmekler oluşturur. Bu anlamda her bir kişiye ait hayat hikâyesinin anlamlandırılması için başkalarının anlatılarına da gereksinim duyulacaktır. Bunun yanı sıra, Simms’in de değindiği üzere, tıpkı edebî anlatıların okurların yorumlama edimiyle tamamına erişmesi gibi gerçek bir hayat da başkaları tarafından yorumlanmayı gerektirir. Dolayısıyla, bir hayat hikâyesini nihayete erştiren, onu tamamlayıp ona bir kapanış sağlayan şey ölüm değil başkalarının yorumlarıdır.³⁸² Aynı zamanda, bir kişinin kendi hayatına dair anlattığı hikâyenin, başkalarının o kişinin hayatına ilişkin hikâyelerinden farklılık gösterip onlarla çatışması da kaçınılmazdır. Başkalarının anlatıları, kişinin ‘kendi’sine yönelik olarak oluşturmaya çalıştığı anlatıya kimi zaman kopuşlar ya da aksamalar getirip onun bütünlüğünü ve kesintisizliğini bozabilir. Bir ‘kendi’ olmak uğraşındaki kişinin bu türden kesintiler karşısında direnç göstererek kendi anlatı bütünlüğünü koruma çabası onun farklı yorumlar ve etik çatışma durumları karşısında kendi sorumluluklarını yüklenbilme yeterliliğine bağlıdır. Ancak ‘kendi’nin anlatısına başkası tarafından yapılan müdahaleler ona her zaman bir tehdit oluşturmak durumunda değildir. Kearney’in de kaydettiği gibi, bu müdahaleler sonucunda başkalarının bakış açılarına ya da benim hayatıma dair farklı yorumlama ölçütlerine zihnimde yer vermem benim bir kendi olarak bağımsızlığıma gölge düşürmek zorunda değildir.³⁸³ Aksine, bunlar kendimi oluşturma ve hayatımı anlatısal olarak biçimlendirme etkinliğimde bana zenginlik sunarlar.

Bir hayatın başkaları tarafından bilinmesi o hayatın içerdiği duygular, tutumlar ve istencin nesnelleşerek dışa vurulması sayesinde başkalarına açılmasıyla

³⁸² Simms, s. 109.

³⁸³ Kearney, “Narrative Imagination”, s. 185.

olanaklıdır. Ricoeur'ün Diltheyci hermeneutik temelinde öne sürdüğü şey, tüm bu unsurların anlatı biçiminde cisimleşerek dışa yansırken bir biçime bürünüp yapı kazanması sayesinde başkalarının şifre çözme etkinliğine açık hale gelmesidir.³⁸⁴ Bir hayatın anlatı benzeri bütünlüklü yapılar dâhilinde nesnelleşmesi, metinlerin anlaşılmasını başkalarının anlaşılmasına bağlaşıklık kılar. Ancak bu, Ricoeur nezdinde, bir başkasını anlamayı yalnızca psikoloji düzeyinde değil, aksine anlatının zamansallığı aracılığıyla tarihsellik düzleminde de olanaklı kılmaktadır. İşte, Ricoeur'ün anlatısal etiğinde insanın ontolojik yapısına içkin gördüğü şey verili tarihsel koşulları ve bu koşulların belirlediği özdeşlik biçimini yaratıcı bir tarzda dönüştürme yeterliliğidir.³⁸⁵ Tarihsel koşulların sınırlılığı ile anlamsal yenilenmenin ucu açıklığı arasında belirlenen 'kendi' hem edilgin hem de etkin bir varlıktır. O, kendi hayatını iyi ve adil olandan yana biçimlendirirken başkalarıyla olan ilişkisinde de yapıcı ve dönüştürücü bir işlev yürütür. Ne başkalarından gelen etkilere koşulsuz olarak açık ne de başkaları üzerinde mutlak bir etki sahibidir. O aynı anda ve belli bir oranda her ikisidir; başkalarını anlarken kendini de anlar, kendini yaratırken başkalarını da dönüştürür.

Ricoeur'ün anlatı kuramı sayesinde zamansallığı temalaştırması, anlatı zamanının başkalarıyla etkileşimin zamanını içermesi dolayısıyla, Heidegger'in zamansallığı temalaştırmasından ayrılır. Heidegger'e göre kişinin ölümlü oluşunu kabullenerek kazandığı sahih zamansallığın bireye özgü olması karşısında Ricoeur'ün kendi zamansallık tasarımıyla topluluğun ve etkileşimin zamanını da anlatının zamanı biçimlendirme yetisine dâhil ettiği görülür. Clark'ın ortaya koyduğu gibi, Ricoeur, şahsileşmiş bir ölüme-doğru-olmaklığın zamanından anlatı dolayısıyla kültürel ve kamusal bir zamana geçiş sağlar.³⁸⁶ Böylece anlatı, öznelerarasılığın zamanını içinde barındırdığı gibi kişilerin ölümüyle kesintiye uğrayan bireysel hayatların etkileşimini de nesilden nesile aktarım sayesinde yeni ve daha kapsamlı bir düzeye taşır. Bu anlamda anlatı kuramı, öznelerarasılığın zamanı üzerine anlatının etik ilişki kurma olanağını tesis etmiş olur. Aslen başkalığın taleplerine yanıt vererek ve kendindeki 'başka'nın kurucu işlevini keşfederek kendini oluşturan 'kendi'nin etik ilişkiler kurma yetisi, anlatısal kavrayış çerçevesinde, hem

³⁸⁴ Ricoeur, "The Task", s. 50.

³⁸⁵ Wall, s. 26.

³⁸⁶ Clark, s. 163.

bireysel ilişkilerin yüz yüzeliğini hem de kültürün güdümündeki kamusal anlamlar dağınığını hesaba katar.

3.2.1. Özen

Ricoeur, Heidegger'in varlığı onun varoluş tarzlarını analiz ederek açıklama çabasını ve bu doğrultudaki fenomenolojik hermeneutiği önemsemektedir. Heidegger'e göre varlığın anlamı sorusu ancak kendisinde varlığı açabilecek bir varolanın sorabileceği bir sorudur ve *Dasein* kendisini kendinde varlık olarak açabilen tek varolandır. Eş deyişle, *Dasein*, kendi varlığı içerisinde kendi kendisini mesele edebilen bir varolandır. Varlık, *Dasein*'in varlığının varoluşsal analizinde, kendini bir varolan olarak verecektir. *Dasein*, dünya-içinde-varlıktır (İng. *being-in-the-world*/Alm. *In-der-Welt-sein*). Burada kastedilen uzamsal bir içinde olma ilişkisi değil, *Dasein*'in bir şeylerle tanışık olması, bir şeylere yerleşmesi ya da diğer varolanlarla birlikte olması aracılığıyla kendini seçmesi ve gerçekleştirmesidir.³⁸⁷ *Dasein*'in dünya-içinde-olmaklığı onun dünyadaki diğer varolanlara alâka göstermesini ve onlarla ilgi bağı kurmasını ifade eder. Heidegger, dünyaya ve varolanlara yönelik bu ilgilenmeyi 'özen'³⁸⁸ kavramı ile ifade etmektedir: " 'Dünya-içinde-varolma'nın varlıksal kalıbı 'ihtimam-göstermekliktir [özen]'. ”³⁸⁹

³⁸⁷ Çüçen, s. 62

³⁸⁸ Genelde 'kaygı' sözcüğüyle karşılanan ve *Varlık ve Zaman*'in çevirisinde Kaan Ökten'in 'ihtimam-göstermeklik' olarak yer verdiği 'özen' (İng. *care*/Alm. *Sorge*) terimi Almanca *sorgen* fiil kökünden türemiştir. Bu fiil *sich sorgen um* ifadesi içindeki haliyle 'bir şey için endişe duymak', onun hakkında 'meraklanmak' anlamına gelirken *sorgen für* ifadesi içinde 'biriyle ya da bir şeyle ilgilenmek', ona 'göz kulak olmak' anlamlarına gelir. Ancak Heidegger, *Sorge* sözcüğünü, aynı kökten türemiş olan *das Besorgen* ve *Fürsorge* sözcükleriyle üçlü bir ilişki içerisinde tanımlayıp kullanmayı tercih eder. Buna göre, *Dasein*'in varoluşsallarını ortaya koyan bu yapısal kavramlardan *Sorge*, *Dasein*'in kendisine yönelik ilgi ve özenini ifade eder. *Besorgen*, şeylere ve teknik gereçlere yönelik bir özenme ve titizlenmeyi kasteder; sözcük Ökten'in çevirisinde 'el-altında-olanlarla beraber olma' anlamında 'ilgilenme' olarak ifade bulur. *Fürsorge* ise insanlara ve yardıma muhtaç kişilere gösterilen bir özeni ifade etmekle birlikte merak, dert, ihtimam benzeri sözcüklerle ifade edilebilir. *Varlık ve Zaman* çevirisinde, 'dünya-içinde karşılaşılan başkalarının birlikte-*Dasein*' anlamındaki bu sözcüğü Kaan Ökten 'itina-göstermeklik' olarak karşılarken Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi* çevirisinde Hakkı Hünler aynı sözcüğe 'üzerine-titreme' biçiminde yer vermiştir. Bu çalışma boyunca, adı geçen terimler tutarlılık adına Hünler'in çevirisine sadık kalınarak sırayla şu biçimde kullanılacaktır: 'Özen' (*care/Sorge*); 'İlgi(lenme)' (*concern/Besorgen*); 'Üzerine-titreme' (*solicitude/Fürsorge*). Hünler'e göre 'özen' kelimesi, *Dasein*'in şeylere ve başkalarına yönelik ilgisini ifade ettiği kadar onun kendisine olan ilgisini 'kendine özen gösterme' ve dönlüştü 'özenme' filleri aracılığıyla çok isabetli bir şekilde dile getirmekte olduğundan Ricoeur'ün Heidegger aracılığıyla kendilik ve *Dasein* ilişkisini ele alma biçimine dair en uygun Türkçe deyiş olanağını taşır. Ayrıntı için bkz. Michael Inwood, "Care, Concern, Solicitude", **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, ss. 35-37; Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, § 41, ss. 203-204; Ricoeur, *Başkası*, dipnot, ss. 447-448.

³⁸⁹ Heidegger, § 42, s. 210.

Bir varlık olanağı ya da en şahsi varlık olanağına yönelik olma anlamındaki *Dasein* kendini mesele edebilmekle kendini yeni varlık olanaklarına açar. Heidegger, kendini mesele etmenin ve kendi üzerine düşünmenin varlık yapısını *Dasein*in ‘kendini-öncelemesi’ ya da ‘kendisinin-ilerisinde-varolma’sı olarak adlandırır. *Dasein*, dünya içinde varolarak ve kendi ilerisinde olmakla bir özgürleşme olanağına sahiptir. Bu onun varolmasına ya da varoluşsallığına ilişkin (İng. *existentiality*) temel bir özelliktir. Öte yandan, *Dasein* dünya içinde bulunmaklığı bakımından hep belli bir dünya içine fırlatılmış olarak varolur. Diğer bir deyişle, o ‘bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak’ kendini öncelemektedir ve dünyasız bir özne biçiminde varlık olanakları peşinde koşmakta değildir. Bu onun olgusallığına (İng. *facticity*) karşılık gelir. Son olarak ise *Dasein*in düşmüşlüğünden (İng. *falling*) bahsedilebilir ki bu da onun dünyadaki diğer varolanların, eşdeyişle el-altında olan nesnelerin, beraberinde düşküncü varolmasını içerir. Kısaca, ‘özen’, *Dasein*in varoluşsallık, olgusallık ve düşmüşlüğüne kapsayarak birleştirir. Buna göre *Dasein*in varlığı, Heidegger’in ifadesiyle, “(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanların) beraberinde var olmak”tır.³⁹⁰ Bunun yanı sıra, Heidegger, zamansallığın sahih bir özen gösterme biçiminde kendisini açtığını savunmaktadır. Başka bir ifadeyle, zamansallık, özenin yapı bütünlüğünü tesis etmektedir.³⁹¹ Özen göstermenin tanımında içerilen ‘önce’leme ve ‘zaten’ var olma ifadeleri özeni oluşturan varoluşsallık ve olgusallığın zamansal bir anlama sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla, özenin yapı bütünlüğünce kapsanan varoluşsallık geleceğe, olgusallık geçmişe ve düşmüşlük de şimdiye karşılık gelir.

Görüldüğü gibi, Heidegger’e göre *Dasein*in varlık bütünlüğü özen altında toplanmakta olduğunda zamansallık da özenin anlamı olarak ortaya çıkar. Buna göre kişilerin zamana yönelik hesaplama, beklenti, tasarıda bulunma ya da hatırlama gibi etkinlikleri *Dasein*in varlığının özüdür ve bunlar özen altında toparlanır. Ricoeur, *Dasein*in zamansallığının onun dünya ve varolanlarla temel ilgilenme bağı olarak özeni tesis etmesine katılmaktadır. Ricoeur’ün anlatı kuramı, anlatının zamansallık olanaklarını soruşturduğu oranda *Dasein*in zamansallığını göz önünde bulundurmaktadır zira Ricoeur’e göre “anlatı yalnızca özeni anlatır.”³⁹² Özellikle edebî anlatılar düzeyinde bir anlatının bakış açısı her zaman anlatıcının geçmişte

³⁹⁰ Heidegger, § 41, s. 203.

³⁹¹ Heidegger, § 65, s. 348.

³⁹² Ricoeur, Başkası, s. 221.

yaşanmış ve bitmiş olaylara yönelik anlatımından oluşmaktadır. Anlatıcının sesi bu nedenle anlatının geçmişini oluşturur. Ancak bu kısmî bir geçmiştir zira anlatı kişilerinin de aynı zamanda kendi geleceklerine ilişkin öngörü ve tasarıları mevcuttur. Dolayısıyla geçmişe ve geleceğe yönelik bakışların eklemelenmesi ile oluşan anlatı zamanı aslında özenin zamanı haline gelir ve bu zemin üzerinde bir hayatın anlatsal birliği tesis edilebilir. Vanhoozer, bu bağlamda Ricoeur'ün anlatı kuramını Heidegger'in insan varlığını zamansallık temelinde kavramaya çalışan tamamlanmamış projesinin devamı olarak görmektedir zira Ricoeur bu kuramda temel olarak anlatma (öyküleme) ediminin varlık ve zamanın dolayımını kurduğunu ileri sürmektedir.³⁹³

Heidegger, özeni, *Dasein*'in varlık olanakları ve zamansallığı ile açıklamakta; 'kendilik'i de özen çerçevesinde ele almaktadır. Ricoeur, kendilik ve *Dasein* arasındaki kenetlenmenin *Varlık ve Zaman*'da özen aracılığıyla gerçekleşiyor olmasının altını çizer.³⁹⁴ Buna göre, Heidegger'in eserinde kendilik, özenin "sürekli olarak mevcut olan zeminidir."³⁹⁵ Diğer bir deyişle, özen, kendiliğin ontik zemininde kendini açar. Dolayısıyla özen, *Dasein*'in 'kim olmaklığı'nı ifade etmesi anlamında bir kimsenin kendini yorumlama ve kendi üzerine düşünmesinde ortaya çıkar. *Dasein*'in yapı bütünlüğünü bir arada tutan şey onun bir 'kendi' olarak varolabilmesidir.³⁹⁶ Bu anlamda kendilik, adına *Dasein* denilen varolanın yapı bütünlüğünü toparlayıp taşıyıcı bir işlev görür. Özen ise hâlihazırda 'kendilik'i bünyesinde barındırmaktadır. Ricoeur, özeni, dünya-içinde-olmak zemininde ele almak gerektiğini ve ancak bir 'kendi' olanın dünya içinde varolabileceğini söyler. Bu demektir ki 'kendi'nin varlığı ne el-altında-olan (İng. *present-at-hand*) nesnelerin varlığına ne de el-eriminde(-kullanıma)-hazır-olan (İng. *ready-to-hand*) gereçlerin varlığına benzer. Bu nedenle, Ricoeur, "[k]endinin varlığı, onun düşünmesinin, yapıp etmesinin, hissetmesinin – kısaca onun *özeninin* – ufku olan bir dünyanın bütünlüğünü öngerektirir"³⁹⁷ demektedir. Bu durumda 'kendi'nin içinde bulunduğu dünya nesne ve gereçlerin toplamından oluşan bir dünya değildir. 'Kendilik'in dünya-içinde-varolmasının varlıksal kalıbı özendir. Ricoeur, bu düzeyde, 'kendilik'in

³⁹³ Vanhoozer, s. 43.

³⁹⁴ Ricoeur, Başkası, s. 447.

³⁹⁵ Heidegger, § 64, s. 341.

³⁹⁶ Heidegger, § 64, s. 336.

³⁹⁷ Ricoeur, Başkası, s. 449. Vurgu aslında var.

ontolojik statüsünün Heidegger'in el-altında-olmaklık ve *Dasein* arasında bulunduğunu iddia ettiği ayrıma yerleştiğini dile getirir. Ricoeur'e göre, Heidegger'in çizdiği *Vorhandenheit* (el-altında-olmak) kavramı ile kendi tanımladığı aynılık kategorisi (*idem-özdeşliği*) arasında; buna bağlı olarak da *Dasein* ile 'kendilik' (*ipse-özdeşliği/selfhood*) arasında bir bağlaşıklık vardır.³⁹⁸ El-altında-olanlar zaman içinde tözsel bir kalıcılık sergilerken bir kendiliğe sahip varolanların zaman içindeki kalıcılığı, daha önce ifade edildiği gibi, kendini-idame (İng. *self-constancy*) ile karakterize edilir. Sonuç olarak, kendini mesele edinen ve kendi kim-olmaklığını soruşturan *Dasein* kendini bir özen ve ilgilenme bağıntısı ile bilir. Bu da demektir ki *Dasein*'in kendiliği, Ricoeur'ün terimleriyle söylenecek olduğunda, anlatsal bir özdeşlik içerisinde onun yapıp-etmeleri, yönelimleri ve maruz-kalmaları, yani onun özeni, sonucunda ortaya konur.

Dasein kendini her zaman bir 'ben' biçiminde ifade eder. *Dasein* 'ben' dediğinde kendini mesele edinen ve kendine özen gösteren bir varolanı dile getirmektedir. Ancak Heidegger için *Dasein* hergünkü varoluşu içerisinde sahil bir benlik olarak değil bir 'herkes-benliği' (İng. *they-self*) içerisinde varolmaktadır. Herkes-benliği "*Dasein*'in hergünkü bir-şey-uğrunalığı" anlamına gelmektedir ve bu hergünkölük içinde *Dasein* herkes içine saçılmış bir halde ve bir vasat içinde yaşamaktadır.³⁹⁹ Bu vasatlık içerisindeki *Dasein* sahil bir kendi olarak değil de öncelikle bir herkes olarak varolmaktadır. Bu yüzden o sahil benliğini ele geçirmeli, kendini herkesten geri kazanmalı ve kendini seçmek suretiyle kendine ait bir varlık olanağı yaratmalıdır. Heidegger'e göre, *Dasein* kendini bulabilmek için kendisinin sahil bir varolan olabilme olanağına tanık olmayı gereksinmekte, diğer bir ifadeyle, "imkan bakımından zaten bizzat hep öyle *var* olduğu kendi-olma-imkanının deliline ihtiyaç duymaktadır."⁴⁰⁰ Bir töz olarak varolmayan 'ben' ancak *Dasein*'in eyleme ve etkinlikleriyle sahil bir varoluş olanağı elde edebilir. Kısaca o, gündelik yaşamında kendini idame etme tarzıyla kendini belirler. Bu nedenle, bir 'kendi' olarak *Dasein* herkes içinde massolmuşluktan kurtulup kendini bir arada tutmak ya da toparlamak ve aynı zamanda dile getirmek (*legein*) suretiyle sahil olarak varolabilir. Dolayısıyla 'ben', diğer şeylerden vazgeçerek kendine özen gösterdiğinde vasatı oluşturan

³⁹⁸ Ricoeur, Başkası, ss. 446-447.

³⁹⁹ Heidegger, § 27, s. 136.

⁴⁰⁰ Heidegger, § 54, s. 284. Vurgu aslında var.

‘onlar’dan (Alm. *das Man*/İng. *they*) sıyrılarak kendini sahih bir varlık olma olanağı içinde kavrar. Kendilik, özen olarak *Dasein*’in varlığının sahihliğinde (Alm. *Eigentlichkeit*/İng. *authenticity*), ya da Çüçen’in ifadesiyle, “ontolojik olarak birisinin-kendi-biri-için-Varlık-olma olasılığının otantikliğinde” belirlenir.⁴⁰¹

Heidegger’in, *Dasein*’in kendiliğine, kendine özen gösterme temelinde sahih bir varolma olanağı tanıyor olması ‘kendi’nin özgürleşmesine ve vasattan kurtulmasına işaret etmektedir. Sahihlik meselesinde her bir *Dasein*’in kendini idame etme tarzıyla kendi özgürleşmesini gerçekleştirmesi söz konusu olduğundan bu meselenin her bir kimsenin kendini özgürleştirmesi için gerekli olanakları ifade eden bir etik içerdiğini ileri sürmek mümkündür. Ancak şayet Heidegger’de bir özgürlük etiğinden bahsedilecekse bu etik içerisinde ‘kendi’ ve ‘başka’nın karşılıklılığından ne ölçüde bahsedilebilir? Görünüşe göre Heidegger’in önceliği ilkin *Dasein*’in kendi sahih varoluşunu tesis etmesidir; bunun ardından ise kendine özen göstererek özgürleşen *Dasein*’in başkalarıyla birlikte olma ilişkisi içerisinde diğer kimseleri de özgürleştirecek olması dolaylı olarak içerilmektedir. Daha doğrusu, sahih varoluş içerisindeki *Dasein*’in başkalarını özgürleştirmesi onları kendi seçimleriyle baş başa bırakıp onları kendi sahihlik olanaklarına yönlendirmeyi ima etmektedir. Kendini idame etme tarzı içerisinde kendiliğini tesis eden *Dasein* muhakkak ki başkalarının özgürlüğüne de kayıtsız kalamayacaktır. Ancak bu noktada, Heidegger’in fundamental ontoloji kurma denemesinde bir etik tesis etme amacı gütmeyeceği ve onun asıl amacının *Dasein*’in varoluşsallarını betimlemek olduğu unutulmamalıdır. Heidegger’in kendi-olmayı (Alm. *Selbstsein*) başkalarıyla-birlikte-olmakla (Alm. *Mitsein/Mitdasein*) ayırlamaz bir ilişki içerisinde görmesi bu çerçevede anlaşılmalıdır. Birlikte-olmak temelinde her bir kimse Heidegger’e göre kendini başkalarının yerine koyabilmekte (Alm. *Sichversetzen*) ya da onunla duygudaşlık (Alm. *Einfühlung*) geliştirebilmekte ise de⁴⁰² ‘kendi’ ve ‘başka’nın birbirini tesis etmekte ve özgürleştirmekteki karşılıklılığı ayrı bir soruşturmanın konusudur.

Peter Kemp, Heidegger’i sahihlik meselesi kapsamında kendi-başka karşılıklılığını tesis edememekle suçlar. Ona göre, Heidegger’in tanımladığı sahihlik olsa olsa bir kimsenin başkasını kendi özgürlük olanakları ile baş başa bırakıp aradan çekilmesi olarak ortaya konmaktadır. Diğer bir deyişle, sahihlik terimi her daim

⁴⁰¹ Çüçen, s. 95.

⁴⁰² Inwood, “Being with Others and Being Alongside Things”, s. 33.

‘kendine-aitlik’ ya da ‘özlük’ (İng. *own*/Fr. *propre*) gibi bir anlamı içermekte ve bu bakımdan etik bir ilişki kurmak yönünde eksik kalmaktadır. Bu bağlamda, Kemp, Heidegger’de kendine özen göstermenin (İng. *care for oneself*/Alm. *Sorge*) temelde yalnızca kendiyile ilgilenmek (İng. *care of myself*) olarak kısıtlı kaldığını ileri sürer.⁴⁰³ Bu tarz bir eleştiriye, yukarıda belirtildiği gibi, Heidegger’in asıl amacının bir etik tesis etmek olmadığı biçiminde yanıt verilebilir. Bunun yanı sıra, sahih bir varoluş ve özgür bir kendilik tesis etme kaygısı aslen insanın kendisiyle kurduğu ilişki temelinde gerçekleştiği ölçüde ontolojiktir. Heidegger’de kendine özen göstermenin önceliği kişinin kendiyile ilişkisinin ontolojik önceliğinden kaynaklanmaktadır; yoksa bu öncelik kendinden başka olanın yok sayılması anlamına gelmez.

Sorunun bir benzerine Foucault’un Yunan-Roma kültüründeki ‘kendilik kaygısı’ (*epimeleia heautou*) soruşturmasında da rastlanır. Ona göre, kendilik kaygısı, “insanın kendini geliştirmeye, kendi kendisini tepeden tırnağa değiştirmeye ve belli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması” anlamına gelen bir özgürleşme pratiğine karşılık gelmektedir.⁴⁰⁴ Bu özgürlük pratiği, kişinin kendi üzerine yürüteceği bu çalışma sayesinde, bir *ethos* biçimini alacaktır. Kendilik kaygısı, bu *ethos* içerisinde, asla yalnızca kişinin yalın bir biçimde kendisiyle ilgilenmesi anlamına gelmez ve her zaman başkasıyla kurulan bir ilişkiyi içerir. Diğer bir deyişle, Foucault’nun başkasıyla ilişki kurma sorunu olarak adlandırdığı şey kendilik kaygısının göz ardı edilemeyecek bir aşamasıdır. Bu anlamda, bir kişinin kendisi için kaygılanıp kendine özen göstermesinden o kişinin kendisine yönelik olmayan tüm ilgiyi dışarıda bırakması anlaşılamayacağı gibi bir kişinin kendisi için kaygılanmadan önce başkaları için kaygı duyması mecburiyetinden de bahsedilemez. Tıpkı Aristoteles gibi, bu iki uç arasında bir dengeyi gözeten Foucault da kendilik kaygısının başkaları için kaygılanmayı da gerektireceğinden bahsetmektedir. O, kendilik kaygısı adı altında dile getirdiği özgürlük ahlakının postulasını “kendisi için gerektiği gibi kaygı duyanın tam da bu

⁴⁰³ Peter Kemp, “Ricoeur Between Heidegger and Levinas: Original Affirmation between Ontological Attestation and Ethical Injunction”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (Ed. Richard Kearney), Sage Publications, London, 1996, (“Between Heidegger and Lévinas”), s. 53.

⁴⁰⁴ Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, (Der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, (“Kendilik Kaygısı Etiği”), s. 222.

nedenle başkalarıyla ilgili olarak ve onlar için gerektiği gibi davranabilecek duruma geleceği⁴⁰⁵ biçiminde ortaya koyar. Bu sayede o kendi ve başka arasındaki karşılıklılığı öngörmüş olur. Foucault'nun gözünde kişinin kendine gösterdiği özenin onu aynı zamanda başkalarına özen göstermeye itmesinin en somut örneği ise Sokrates'tir. Ona göre, Sokrates kendisi için kaygı duyarken aynı zamanda başkalarının kendilik kaygısı için de kaygı duyabilen bir insandır. Ne var ki Foucault sahilik noktasında Heidegger'den farklı düşünmektedir. Onun kaydettiği gibi, kendilik ile ilişki birçok biçimde tanımlanıp betimlenebileceği için 'sahicilik' ya da sahilik olanaklı ilişki kiplerinden yalnızca biridir.⁴⁰⁶ Kişinin kendisiyle ilişkisi birçok değişken, farklı modeller ve çeşitli aşamalar içeren bir etkinliktir. Sahihlik ise bu ilişki biçimleri çokluğu içinde ne ilk ne de ayrıcalıklı unsurdur.

Ricoeur'ün, Aristoteles'in etiği doğrultusunda kendi ve başka arasındaki karşılıklılığı tesis etmeye, 'kendi'ye dönük bir sahilik soruşturmasına oranla, öncelik verdiği söylenebilir. O, bu karşılıklılık ilişkisini, özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te yer alan dostluk analizine dayanarak sorunsallaştırmaktadır. Bu doğrultuda, Ricoeur'ün, Heidegger'den ödünç aldığı 'özen' kavramını Aristoteles'in dostluk analizi dolayımından geçirerek başkasına özen gösterme ya da 'üzerine-titreme' yönünde genişletmeye çabaladığı görülmektedir.

3.2.2. Üzerine-titreme

Üzerine-titreme, Heidegger'in terimleriyle söylendiğinde, kişinin kendine gösterdiği özeni başkasına da göstermesi anlamına gelir. Ricoeur'ün kendi terminolojisinde ise üzerine-titreme, kendini-takdirin başkalarını kapsayacak şekilde genişlemesine işaret eder. Terim, bu anlamda, bir başkasının kendisine gösterdiği özenin ve kendisine duyduğu takdirin de tanınmasını ifade etmektedir. Ricoeur, üzerine-titremeyi kendini-takdirden bağımsız düşünmediği için kişinin başkasına gösterdiği özen onun aynı zamanda kendisine gösterdiği özeni, dolayısıyla da kendini-takdiri, olanaklı kılar. Diğer bir deyişle, üzerine-titreme, öznelarası bir bağlamda diyalojik olarak kurulan 'kendi'nin oluşumunun olmazsa olmaz bir

⁴⁰⁵ Foucault, "Kendilik Kaygısı Etiği", s. 230.

⁴⁰⁶ Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, (Der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 204.

unsurudur. Ricoeur'e göre, 'kendi' hiçbir aşamada "kendi başkasından ayrılmış olmayacaktır;" bu nedenle onun (istemesinin) özerkliği her daim başkasının üzerine-titremeyle ve her bir insana adaletli davranmakla sıkı sıkıya bağlıdır.⁴⁰⁷ Dolayısıyla etik erek tanımında yer alan 'başkalarıyla beraber ve başkaları için' ve 'âdil kurumlar içerisinde' uğrakları 'kendi'nin iyi hayat ereğinin mutlaka üzerine-titreme boyutunu içermek zorunda olduğunu göstermektedir.

İyi hayat ereği çerçevesinde bir kişinin kendini idame etmesi, üzerine-titremenin dayandığı karşılıklılık idesi zemininde gerçekleşir. Karşılıklılık idesi ne 'kendi'yi ne de 'başka'yı bir diğerrinin özerkliği adına feda eden, eşitliğe dayalı bir ilişki ilkesini dile getirir. Bu ide uyarınca her bir kişinin kendini-takdir etmesini pekiştiren ve taraflardan hiçbirinin özerkliğine de hâlel getirmeyen bir etik ilişki tesis edilmiş olur. Dolayısıyla üzerine-titreme, kendini-takdirin diyalojik boyutunun açılanmasıdır denebilir. Kendini-takdirin içerdığı dönüşlülük ve refleksiyon düzeyi kendini-takdire içkin olan üzerine-titreme sayesinde kendi üzerine kapanmaktan kurtularak dengelenir ve birlikte yaşamayı kapsayan iyi bir hayat ufkuna yönelir. Ricoeur'ün ifadesiyle, "üzerine-titreme, kendini-takdire dışarıdan eklenmez;" aksine onun içerdığı öznelarası boyuta açılım kazandırır.⁴⁰⁸ Buna göre, başkalarını kendimi takdir ettiğim gibi, ya da onları da birer 'kendi' olarak, takdir etmeksizin kendimi takdir edemem.

Kendini-takdir ile üzerine-titreme arasındaki bu diyalektik aynı zamanda etkinlik ve edilginlik arasındaki bir diyalektik zeminine oturmaktadır. Başkasını da kendim gibi takdir ediyor olmam onun da bana benzer biçimde bir eylemler dizisi başlatma, çevresine etkide bulunma, seçim yapma ve sonuçlarına katlanma yeterliliğine sahip biri olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Başkası da kendi eylemine amaçlar tayin edip kendi eylemlerinin sorumluluğunu almaya benim kadar muktedirdir. Dolayısıyla 'kendi' ve 'başka'nın ilişkisi içerisinde her iki taraf da birbirlerine etkide bulunmak ve etki altında kalmak, ya da eylemek ve maruz kalmak, ilişkisi ile bağlıdır. Bu demektir ki bu etik ilişki içerisinde her iki taraf da hem etkin hem de edilgin konuma gelebilmektedir.

Ricoeur, bu noktada 'başka'nın 'kendi'ye öncelikli ve baskın olduğu bir uç durum ile inisiyatif ve erkin 'kendi'de olduğu bir diğer uç durum arasında bir

⁴⁰⁷ Ricoeur, Başkası, s. 24.

⁴⁰⁸ Ricoeur, Başkası, s. 247.

karşılaştırma yapar. Bu uçlardan ilki ‘başka’nın ‘kendi’ karşısında adalet ustası olarak ortaya çıkıp ‘kendi’ye tembihlemede bulunurken (İng. *injunction*) resmedildiği durumdur. Bu durum Levinas’ın *Olmaktan Başka Türlü* adlı eserinde ortaya koyduğu ‘başka’nın ‘kendi’ karşısındaki kökten önceliğine karşılık gelmektedir. Bu durum çerçevesinde ‘kendi’, ‘Başka’nın katı ve zalimane buyruğu, diğer bir deyişle ödeve itaat biçiminde ortaya çıkan moral normun buyurganlığı, altında ezilir görünmektedir. Ricoeur, etik olanın moral olana önceliği ilkesi uyarınca, üzerine-titreneyi bu ilk durum çerçevesinde ödeve itaate öncelikli kılarak ödevin eziciliğini iyi hayat ufku içerisinde dengelemeye çalışır. Ricoeur’e göre, bu durumda “[ü]zerine-titreneyin statüsü, ‘iyi’ hayat ereğinin sinesinde yatan kendini-takdire içten bağlı bir *hayırhah kendiliğindenlik* [İng. *benevolent spontaneity*] statüsüdür.”⁴⁰⁹ İyilikte bulunmanın bu kendiliğindenliği kendi ve başka arasındaki alma-verme ilişkisine kısmî bir denge getirir. Bu kendiliğindenlik, ‘kendi’ye adalet üzere eylemeyi buyuran ‘Başka’nın erki karşısında ‘kendi’yi ‘Başka’nın erkini tanımaya ve hatta içselleştirmeye iter. Denklemin ‘kendi’ye düşen ‘alma’ tarafı onun erki tanınması biçimine bürünmekle aynı denklemin, ‘Başka’ya karşı ödevi yerine getirme anlamındaki, ‘verme’ tarafıyla eşit bir düzeye yerleşir. Ancak Ricoeur’e göre bu eşitlik hali bir dostluk durumundaki erksiz eşitliğin yerini tutamaz.

Diğer uç durumda ise, ‘kendi’ bu sefer ‘başka’ karşısında inisiyatif ve erk sahibidir. İlk durumda tembihleyen ve buyuran konumdaki ‘başka’ bu yeni ilişkide artık ‘maruz-kalan’ konumundadır. Maruz-kalma, bu çerçevede, bir ‘kendi’ olarak başkasının fiziksel ya da psikolojik olarak acı çekmesiyle değil, eyleme yeterliliğinin azalmasıyla tanımlanır.⁴¹⁰ Bu ikinci uç durum içerisinde ‘başka’ yalnızca bir alıcı konumuna indirgenir. O, ‘kendi’den gelecek olan merhamet ve duygudaşlığın alıcısı haline gelir. Üzerine-titreneye, bu durum içerisinde yine ‘kendi’ ve ‘başka’ arasında kısmî bir denge kurarak bir ‘birlikte-maruz-kalma’ ilişkisi tesis eder. Aynı şeye maruz kalmanın duygudaşlığı içerisinde, ‘kendi’nin korunaklı olmasından duyduğu güven dolayısıyla başkasına duyduğu acıma bir anlamda ortadan kaldırılmış olur. Ne var ki, bir kere bu etik ilişki ‘kendi’ ve ‘başka’ arasında ‘kendi’ lehine bir bakışsızlık üzerine kurulduğunda hiçbir duygudaşlık ve ortaklık paydası ‘başka’yı eyleme ve varolma gücü zayıflığından kurtaramayacaktır. Ricoeur, etik ilişki

⁴⁰⁹ Ricoeur, *Başkası*, s. 262.

⁴¹⁰ Ricoeur, *Başkası*, s. 263.

içerisinde kendi ve başka arasında bu türden bir duygu alışverişine büyük bir önem vermekte ise de ona göre gerçek bir etik ilişki bu kökensel bakışsımsızlığı iptal eden bir eşitlik ve karşılıklılık temelinde gerçekleşebilir. O, bu eşitlik ve karşılıklılık ilişkisini tesis edebilecek vizyonu Aristoteles'in dostluk analizinde bulur. İnisiyatifin başkasında bulunduğu 'kendi'yi yükümlü kılma (tembihleme) kutbu ile inisiyatifin 'kendi'de bulunduğu maruz-kalan bir başkası karşısında duygudaşlık geliştirme kutbu arasındaki gerilimi Aristoteles'in birlikte yaşama ereği üzerine oturttuğu dostluk düşüncesinden hareketle aşmaya çalışır.

Aristoteles, temelde üç tür dostluğu birbirinden ayırır. Buna göre hazza dayalı dostluk bir başkasını ondan bir 'hoşluk' edinmek amacıyla sevmeye işaret ederken faydaya dayalı dostluk bir başkasını ondan gelecek bir 'iyi' yüzünden sevmek anlamındadır. Erdeme dayalı dostluk ise bir başkasını sırf o kişi olarak sevmeyi gerektirir. İlk iki türdeki dostluklar ilineksel ve geçici ilişki türleri iken erdeme dayalı dostluk daha kalıcıdır. Bu anlamda Aristoteles, birbirine yakınlık duyan iki kişinin ilişkisini ancak bu ilişki içerisindeki tarafların birbirine ilgisi ve birbirlerine yönelik 'iyi'yi istemeleri karşılıklı ise dostluk olarak tanımlar.⁴¹¹ Bu, dostluk ilişkisindeki iki kişinin birbirlerinin duygularından karşılıklı olarak haberdar olmasını da içermektedir. Aynı zamanda, dostluk bir başkasını kendine benzediği için sevmektir de. Erdemli bir kişi kendi varlığını sevdiğinden ötürü kendine benzeyen bir diğer erdemli kişiyi de bu benzerlik bakımından tercih edecektir. Diğer bir ifadeyle, dosta yüklenen nitelikler kişinin kendisinde gördüğü ya da görmek istediği niteliklerdir. Kendine benzeyen bir dostu sevmek kendi için iyi olanı sevmek anlamına geleceğinden ötürü dostluk eden iyi kişi, karşısındaki için, bir 'iyi'dir. Bu benzerlik ilkesi kişinin yalnızca öz-sevgisini pekiştiren dostlar aramasını buyurmaktan ziyade kişinin kendisiyle dostu arasında bir eşitlik tesis etmektedir. Bir kişi için iyi olan şey dostu için de iyi olacağından dostluğu tesis edici olan benzerlik aynı zamanda bir eşitlik de doğurur; öyle ki Aristoteles için eşitlik dostluğun ruhudur.⁴¹² Bu ise hem birbiri için iyiyi isteme hem de paylaşılan hoşnutluk açısından birbirine denk bir değiş-tokuş olduğunu ima eder.

⁴¹¹ Aristoteles, s. 157, 1156a2-5.

⁴¹² Aristoteles, s. 161, 1158a1.

İki kişi arasındaki dostluğun temel özellikleri olan karşılıklılık, benzerlik ve eşitlik IX. Kitapta Aristoteles'in dostu nitelerken kullandığı 'bir başka kendi'⁴¹³ biçimindeki ifade altında toplanır. Kendim için istediğim şeyleri bir başka 'ben' sayılan dostum için de istediğimde benzerlik ve eşitlik zemininde yer alan karşılıklı bir ilişki kurmuş olurum. Dolayısıyla, dostu bir başka 'kendi' olarak görmek onu bana ait özlük alanına indirgeyip benden farklı olabileceğini görmezden gelmeyi değil, onun iyiliğini, tıpkı kendi iyiliğimmiş gibi gözeterek, onun adına isteyebilmektir. Ross, Aristoteles'in bu ifadeyi kullanarak esasen "bir insanın ilgi alanını, bir başkasının esenliğinin kendi esenliği kadar doğrudan ilgi konusu olabileceği ölçüde genişletebileceğini" söylemekte olduğunu belirtir.⁴¹⁴ Claudia Baracchi de, benzer biçimde, dostu bir başka 'ben' olarak görmeyi, başkasının 'kendi'nin özdeşlik yapısınca temellük edilip özlük alanına hapsedilmesi olarak anlamının yanlışlığını ifade eder. Aksine, bu formül 'kendi'nin 'başka'ya açılmasını; 'kendi'nin ortaya konmasında başkalığın kökensel ve kurucu işlevini imlemektedir.⁴¹⁵ Aristoteles'in ifadesi tersten okunduğunda, bir kişinin kendisini bilmek için bir dosta muhtaç olduğu ve dolayısıyla mutluluk için dostun zorunluluğu ortaya konmuş olur.

Bir kişinin karşısındaki diğer kişiyi yalnızca onun kendisi adına sevmesi olarak tanımlanmış olan erdeme dayalı dostluk, seven kişiye, kendisini değerlendirebilen bir etik benlik olma vasfı kazandırır. Bu bağlamda, bir 'birlikte yaşama' ilişkisi (*suzên*) içindeki dostların birbirlerine kendilerini ve eylemlerini gerektiği gibi takdir edebilme yetisi bahşettiği söylenmelidir. Aristoteles'in ortaya koyduğu birlikte yaşama ilkesi, Platanakis'e göre, dostluğun taraflarından her birinin bir diğeri ile tıpkı kendisiyle ilişki kurduğu tarzda ilişkilendiğini içermekle karşılıklı sorumluluk taşıyan iki bağımsız etik benliğin bir aradalığını dile getirmektedir.⁴¹⁶ Öyleyse, kişinin dostu, kişinin kendisinin bir parçası olarak kavrandığında dostun mutluluğunu da kişinin mutluluğunun bir parçası olarak görmek kaçınılmaz olacaktır.

⁴¹³ Aristoteles, s. 188, 1169b6-7.

⁴¹⁴ Ross, s. 360.

⁴¹⁵ Claudia Baracchi, **Aristotle's Ethics as First Philosophy**, (E-kitap), Cambridge University Press, New York, 2008, s. 273.

⁴¹⁶ Charilaos Platanakis, "Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu", **Cogito**, Sayı: 77, 2014, s. 281.

Aristoteles'e göre mutluluk bir etkinlik biçimi olduğundan, o "bir mal gibi bulunan bir şey değil bir oluştur."⁴¹⁷ O halde dostlar birbirlerinin mutluluğunu karşılıklı bir etkinlik aracılığıyla sağlayacaklardır. Aristotelesçi dostluğun bu karşılıklı etkinlik içerisinde etkileşimde bulunma ilkesi bir model zemininde ifade edilmek istenirse onu karşılıklı bir yardımseverlik ya da iyilikte bulunmadan ziyade bir 'işbirliği' olarak görmek daha makul olacaktır. Yardımseverlik her halükarda bir tarafın etkin ve verici diğer tarafın edilgin ve alıcı konumda olmasını içerirken işbirliği modeli her iki tarafın da etkin olmasını gerektirecektir.⁴¹⁸ Bu model, dostun eylemini kişinin kendi eyleminin genişletilmiş bir hali ya da tanıdık bir çeşidi olarak görmenin yolunu açar. Böylece birlikte yaşayan iki dostun ortak bir ufkı ya da paylaşılan bir hayatı birlikte inşa ettikleri açıkça kavranır. Bir başka 'ben' olan dost ile bu işbirliği yoluyla kişi kendini gerçekleştirmeyi başardığı gibi dostunun kendini gerçekleştirmesinin de bir parçası haline gelir.

Erdemli insanlar arasındaki dostlukta her bir kişi kendi dışına açılarak kendini aşmak durumundadır. Dosta ihtimam gösteren kişi başkasına yönelerek ve başkasının dolayısıyla kendine dönmektedir; bu dosta yönelme durumundaki açık bulunuş hali kendi içine kapalı bir kişisel özdeşliğe müsaade etmez. 'İyi'ye karşı temayüllerinden dolayı birbirini seven dostlar esasen birbirlerine yansımış haldeki kendilerini sevmektedirler. Dolayısıyla, kendini sevme, dostluk ilişkisinde bir dışa taşıma biçiminde gerçekleşmektedir. Bu 'ekstaz' durumunda kişi, Baracchi'nin ileri sürdüğü üzere, başkası olarak dostunu severken dostu dolayısıyla kendini sevecek ve hatta kendini bir 'başka' olarak tanıyacaktır.⁴¹⁹ Dostluktaki bu dışa dönüklük nihai olarak iyi hayat ereğine yönelik olduğu için kişinin dışa taşması bir noktada dost olarak 'başka'nın da ötesine geçerek mutluluk ve iyi hayatı elde etmek hedefi tarafından belirlenmiştir. Ne var ki, Aristotelesçi dostlukta iyiyi ve mutluluğu erekleme asla iki eşitin rekabete dayalı olarak bir iyiye, bir arzu nesnesine ya da kendini gerçekleştirme haline erişme mücadelesi biçiminde cereyan etmez. İşbirliği modelinden de çıkarılabileceği gibi, bu çaba iki eşitin birbirini destekleyip iyi hayat ereğine doğru etkileşimlerini içerir. Dolayısıyla iyiye doğru yönelen dostlardan her biri bir diğerine karşı bu açık olma halinde, bu da demektir ki başkasının dolayısıyla, asıl bireyleşme

⁴¹⁷ Aristoteles, s. 188, 1169b28-30.

⁴¹⁸ Price'tan aktaran Platanakis, s. 285.

⁴¹⁹ Baracchi, s. 269.

ve kendi olanaklarını gerçekleştirme fırsatını yakalarlar. Baracchi'nin dediği gibi, bu bireyleşme katiyen bir bireycilik vurgusu taşımayıp kişiye ait biricik olanakların ve bireyin tekilliğinin karşılıklı bağlılık aracılığıyla ve ilişkisellik biçiminde gerçekleşiyor olduğunu ima eder.⁴²⁰

Dostluktaki karşılıklı sevgi muhakkak ki bir etkinlik-edilginlik diyalektiğini içermektedir. Yukarıda belirtildiği gibi birbirini seven iki kişinin birbirlerini duygusal bir etkiye karşılıklı olarak maruz bıraktıkları söylenebilir. Önemli olan bu etkin-edilgin ilişki biçiminde rollerin sabitlenmiş olmaması; ya da bir başka ifadeyle, her iki tarafın da rol değişiminde bulunarak hem etkin hem de edilgin olduklarının ortaya konması gerektiğidir. Birini sevmek, sevilen başkası tarafından ele geçirilip coşkun bir kendinden geçiş yaşamak anlamına gelir. Kişinin bu kendinden geçişi, az önce sözü edildiği üzere, hem sevilen başkasına hem de seven kişiyle aynı vizyonu taşıyan bu başkasının işaret etmekte olduğu 'iyi' istikametine yönelmiştir. Bu anlamda sevmek bir insan tekini sevmek olduğu denli 'iyi'yi de sevmek ve iyiye yönelik bir coşkuyla da kendinden dışarı taşmak demektir. Elbette ki bundan, sevmenin yalnızca sevilen kimse tarafından kişiye uygulanan coşumsal ve duygusal etkilerin tek yönlü bir kabulü olduğu anlaşılamaz. Aksine, Aristotelesçi anlamda dostluk bir etkinlik biçiminde tanımlandığından sevgi de aynı zamanda bir etkinlik olarak görülmelidir. Sevgiye dayalı bir ilişki karşıdakinin sevgisine açık olmak kadar karşıdakini sevme eyleminden de oluşmaktadır. Seven kişi bu eylemi kendine coşkunluk veren kişiye karşılık vererek gerçekleştirir. Bu bakımdan, sevenin sevilene verdiği karşılık ona özen gösterme ve üzerine-titrete etkinliği ile karakterize edilebilir.⁴²¹

Dostluk, iki kişi arasında yüz yüze bir ilişki biçiminde imlendiği kadar kamusal bir boyut da içermektedir. Aristoteles, dostluk bahsinde, "bütün biraradalıkların siyasi biraradalık parçaları olduğu"⁴²² gerçeğini dile getirirken onun bu boyutuna gönderme yapmaktadır. O, henüz VIII. kitabın başında, dostluğu adalet ile ilintilendirmektedir. Buna göre, dostluk adaleti öncelemektedir. Dostların varlığında adalet gereksinimi ortadan kalkar görünse de dostluk kurmaya yatkınlık adil kişilerin özelliği olarak ön plana çıkmaktadır. Eşitlerin ilişkisi ve karşılıklılık

⁴²⁰ Baracchi, s. 271.

⁴²¹ Baracchi, s. 282.

⁴²² Aristoteles, s. 167, 1160a28-30.

zeminindeki dostluk adalet ile yakından ilişkilidir. Ricoeur de bu yakınlığı onaylamaktadır. Ancak o, adaletin çok sayıda yurttaşın ilişkisini kapsamaması gerekirken dostluğun daha sınırlı sayıdaki insanların ilişkisine cevap veriyor olması ölçüsünde ikisinin birbiri yerine kullanılamayacağı kanaatindedir. Ona göre, dostluk eşit düzeydeki iyi ve erdemli kişilerin ilişkisi olarak tanımlanırken adalet mekanizmasında katılanların eşitsizliğini ima eden bir formül olarak ‘orantısız eşitlik’ten bahsedilebilir.⁴²³ Bu doğrultuda, dostluk paylaşılan ve ortak yaşanan bir hayattaki fikir birliği, mahremiyet ve samimiyeti dile getirmektedir. Bu noktada, dostluğun adalet ilişkisine indirgenemeyecek olduğu görülmektedir. Baracchi’ye göre dostluk, bir topluluğu oluşturan üyelerin beraberce hayatta kalabilme ihtiyacını karşılamının ötesinde bir şey olmakla adaletten fazla bir şeye karşılık gelir.⁴²⁴ Adaletin asgarî müşterekleri tesis ettiği yerde dostluk hayatı zenginleştiren ve kişiyi etik bir yaşayışa yönelten bir şey olarak göze çarpar. Bu anlamda dostluk adaleti tamamlar. Onda adaleti tamamlamaya yarayan unsur içerdiği üzerine-titreme boyutudur.

Ricoeur’ün terimleriyle ifade edildiğinde, Aristotelesçi dostluk anlayışı, kendini-takdirin içerdiği kişisel iyi hayat ereği ile siyasi bir erdem olan adaletin dolayına girmesini sağlamaktadır.⁴²⁵ ‘Kendi’ ve ‘başka’ ilişkisindeki etkin-edilgin olma diyalektiğini irdeleyen Ricoeur, Aristoteles’in dostluk altına yerleştirdiği ortaklaşalık ve karşılıklılık ilkelerini benimsemiş; dostluğu, kendini-takdirin refleksif uğrağını eşitlerin birbirine özen gösterip birbirlerinin üzerine-titremesi ile dengelemek adına kendi kuramına maletmiştir. Buna göre, dostluğun temelinde yatan üzerine-titreme, ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki alma ve verme ilişkisinin bütünleştirici ve kapsayıcı bir denge durumunda olmasını ifade eder.⁴²⁶ Son kertede, bu denge durumunda, gerek ‘kendi’ gerekse ‘başka’ lehine bir bakışsımsızlık ya da bir inisiyatif orantısızlığından bahsedilemez.

Ricoeur, Heidegger’den ödünç aldığı üzerine-titreme kavramını Aristotelesçi dostluk kavramı çerçevesinde yeniden düşündüğünde onu kendine-tanıklığın bir parçası olarak tasarlar. Hatırlanacağı gibi, tanıklık, kişinin kendi eyleme gücü ve

⁴²³ Ricoeur, ss. 252-253.

⁴²⁴ Baracchi, s. 262.

⁴²⁵ Reagan, s. 87.

⁴²⁶ Ricoeur, s. 260.

maruz kalma durumlarına tanıklık etmek suretiyle kendisini bir ‘kendi’ olarak kurması anlamına gelmektedir. Eyleme ve maruz kalmanın iki ucu, kendiliği etkin ve edilgin olarak belirleyen unsurların kendine tanıklık etme sürecindeki birlikteliğini gözler önüne serer. Wallace’ın da dile getirdiği gibi, kendini bir kendilik olarak seçmenin ya da bir kendini-takdir yetisi olarak tanıklığın kökeni bir bakıma kişinin kendi üzerine düşünürken aynı zamanda bir başka kişiden gelecek yardım çağrısına yanıt verme mecburiyetinde olmasında bulunur.⁴²⁷ Diğer bir deyişle, acı çeken ya da ihtiyaç durumunda olan başkasının çağrısı bir buyruk ya da tembihleme mahiyetinde ‘kendi’yi harekete geçirdiği ölçüde onun kendine-tanıklığının özsel bir unsurudur. Öyleyse, Ricoeur’ün üzerine-titreminin Aristotelesçi dostluk aracılığıyla ifade ettiği şey ‘kendi’yi oluşturan dostun ya da kendindeki ‘başka’nın kendiliğin oluşumu için vazgeçilmez oluşudur.

Üzerine-titreme hem kişinin bir başkasını kendisi gibi takdir etmesi hem de kendisine bir başkasına gösterdiği değeri verebilmesi veçhelerini içerir. Kısaca, o bir kendilik haline gelebilmek için başkalarının varlığına duyulan gereksinimi imler. Ricoeur’ün deyişiyle, üzerine-titreme “kendini-takdire bizi dostlara *muhtaç* kılan *yoksunluk* uğrağını özsel olarak ekler; üzerine-titreminin kendini-takdir üzerinde yarattığı karşı sarsıntı sayesinde, ‘kendi’ kendisini başkaları arasında bir başkası olarak algılar.”⁴²⁸ Ancak bu sarsıntı, üzerine-titreminin taşıdığı değer boyutu ile dengelenir. Bu değer boyutu sayesinde üzerine-titreme ilişkisinde bulunanlardan her biri yeri doldurulamaz bir kişi olarak belirecektir. Ricoeur burada sevilen bir ‘başka’nın kaybı durumunu örnek olarak verir. Yitirilen bu ‘başka’ yeri doldurulamaz olduğu için bize verdiği acı büyüktür. Ancak bu acıyı deneyimlerken “‘başka’nın kendimize aktarımı yoluyla kendi hayatımızın yeri-doldurulamaz karakterini öğreniriz.”⁴²⁹ Bu bakımdan bir kişinin yeri doldurulamazlığı ancak bir başkası içindir ve başkasının takdiriyle belirlenir. İşte başkasının ‘kendi’ye yönelik takdri, üzerine-titreme sayesinde, ‘kendi’nin başkasına yönelik takdri biçiminde karşılık bulur. Toparlamak gerekirse, Ricoeur, Aristotelesçi dostluk anlayışının dayandığı benzerlik, eşitlik ve karşılıklılık ilkeleri üzerine, etkin-edilgin rollerin tersine çevrilebilirliğinin yanı sıra, değer boyutunu da hesaba katan yeri-

⁴²⁷ Wallace, s. 86.

⁴²⁸ Ricoeur, *Başkası*, s. 268. Vurgu aslında var.

⁴²⁹ Ricoeur, *Başkası*, s. 269.

doldurulamazlık (İng. *nonsubstitutability*) ve ikame-edilemezlik (İng. *irreplaceability*) ilkelerini de eklemiş olur. Sonuç olarak o, kendi ve başka arasındaki üzerine-titreme ilişkisini ‘*başkasını kendisi olarak takdir etme ve kendisini başkası olarak takdir etme*’ biçiminde formüle ederek ilişkinin iki tarafının da eşdeğerli hale gelmesini sağlamaktadır.⁴³⁰

Etik erek altında tanımlanan üzerine-titreminin aynı zamanda ahlak yasası ile ilişkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Üzerine-titremedeki karşılıklı değer takdiri moral norm altında karşılıklı saygı ilişkisine denk düşmekte midir? Blundell’e göre, yasanın buyruğu altında bir başkasına gösterilen saygı esasen kendine yasa koyma özerkliğine sahip bir kişinin kendine göstereceği saygıya içkindir; bu durum ise tıpkı üzerine-titreminin kendini-takdire içkin olmasına benzemektedir.⁴³¹ Ricoeur, insanlığa araç olarak değil kendinde bir amaç olarak davranmayı buyuran Kantçı kategorik buyruğun ikinci formülü (İF) ile üzerine-titreme arasında karşılıklılık ilkesi temelinde bir yakınlık görür. O, bu yakınlığın ‘altın kural’ aracılığıyla sağlandığını düşünür. Hatırlanacağı gibi, Ricoeur, Kant’ın ikinci buyruğunu altın kuralın formelleşmiş hali olarak kabul etmektedir. Altın kuralın içerdiği karşılıklılık, Kantçı buyruk tarafından insanlık idesi altında tümelleştirilmiştir. Ricoeur’e göre, bu formelleşme ve tümellik içerisinde kendi ve başka arasında birbiri üzerine güç uygulamaya dayalı bakışsızlık giderilmiş; bir anlamda, ‘fail ile münfaili’ ya da etkide bulunan ile etki altında kalanı eşitleyen bir karşılıklılık tesis edilmiş olur.⁴³² Şu halde, moral norm, üzerine-titreminin ifade ettiği duygulanım ve duygudaşlık boyutunu içermemekte ise de yasanın buyruğu altında ‘kendi’ ve ‘başka’nın eşdeğerliliği ve karşılıklı saygısını sağlamaktadır.

Son olarak, ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki bu dengeli ilişkinin, dostluğun sağladığı yüz yüze olma hali haricinde de korunup bir topluluk yaşantısı içinde genişletilebilir olup olmadığı sorulmalıdır. Baracchi, dostluğun zaman içerisinde pratik bir cemaat ya da topluluk yaşantısına doğru gelişim göstermedikçe işlenmemiş ve etkisiz (*argia*) kalacağını zira onun ancak bir topluluk içerisinde etkinlik halinde (*energeia*) işlerlik kazanacağını ileri sürer.⁴³³ Bu iddiaya göre, üzerine-titreme acaba

⁴³⁰ Ricoeur, *Başkası*, s. 270. Vurgu aslında var.

⁴³¹ Blundell, s. 112.

⁴³² Ricoeur, *Başkası*, s. 313.

⁴³³ Baracchi, s. 280.

Hegelci *Sittlichkeit* paralelinde kavranabilecek etik bir cemaatin gerekliliğini mi ima etmektedir? Ricoeur'ün *Sittlichkeit* ulaşma çabasında olmadığı ve onu yalnızca pratik bilgeliğin sınıandığı yerlerden biri olarak gördüğü yukarıda belirtilmişti. Bu kararlılığını sürdürmekle birlikte Ricoeur'ün, 9. çalışmanın sonuna doğru, ıslah edilmiş bir *Sittlichkeit* seçeneğine göz kırptığı görülür. Pratik bilgelik, ödevlerin trajik eylem alanında çatışmalara konu olması dolayısıyla, Ricoeur'e göre naif karakterinden sıyrılıp eleştirel bir karakter kazanır (İng. *critical phronesis*). *Sittlichkeit* ise konuma bağlı moral yargılamanın bu eleştirel niteliğiyle özdeşleşmeye eğilimlidir; ancak Ricoeur burada bir Tin felsefesini devreden çıkarmakta ve Hegelci *Sittlichkeit*'in moraliteye üstünlüğünü reddetmektedir. Ricoeur şöyle demektedir: “Fakat *Sittlichkeit*, Tin'in, bizzat kendisinin önyak olduğu çelişkiler üzerindeki zaferini belirtme iddiasından soyulmuştur. Ilımlılığa indirgenmiş *Sittlichkeit*, konuma bağlı moral yargılamadaki *phronesis* kenetlenir.”⁴³⁴ Kısacası *Sittlichkeit*, *phronesis*'in sınıandığı bir alan olmanın yanı sıra kamusal tartışma, dostça sohbet ya da kanaatlerin paylaşımı aracılığıyla eleştirel bir *phronesis*le özdeşleşir. Bu anlamda, üzerine-titrede de naif haliyle kalamayacak ve moral norma saygının sınamasından geçmek suretiyle o da eleştirel bir karakter kazanacaktır (İng. *critical solicitude*). Bu eleştirel üzerine-titrede, Ricoeur'e göre, “pratik bilgeliğin kişilerarası ilişkiler alanında büründüğü formdur.”⁴³⁵ Özetle, Ricoeur, üzerine-titrede olarak adlandırmayı tercih ettiği öznelerarası ilişki biçimini, duygulanım ve duygudaşlığın da ötesinde, pratik bilgelik paralelinde ele almakla eleştirel bir zemine oturtmak ve birlikte yaşama ahlakının meşru sınırlarını çizmek istemektedir. Bunu yaparken de Aristotelesçi teleoloji ve Kantçı deontoloji ötesinde bir üst aşamaya gereksinim duymaksızın bu ikisinin çatışmalı ilişkisini konuma bağlı moral yargılamanın sağlığına dayanarak dolayımlemek istemektedir. Bu sayede ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki ilişki türleri bükölmez bir adalet ve esnemez bir yasa altında düzenlenmekten ziyade, adaleti önceleyip onu tamamlayan Aristotelesçi dostluk (ve onun ima ettiğı üzerine-titrede) ile teminat altına alınır görünmektedir. Böylece karşılıklı etik ilişki içerisinde her bir taraf bir diğeri için kurucu öneme sahip olmakta ise de onlardan hiçbirini bir diğeri karşısında mutlak bir edilginlik konumuna indirgenmemiş olur.

⁴³⁴ Ricoeur, Başkası, s. 416.

⁴³⁵ Ricoeur, Başkası, s. 390.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EDİLGİNLİK FENOMENOLOJİSİ ve BAŞKALIK DENEYİMİ

Ricoeur'ün, *Başkası Olarak Kendisi*'nin onuncu ve son çalışmasında, bu noktaya değin geliştirmiş olduğu 'kendi' hermeneutiğini ve anlatısal etiği bir kendilik ontolojisi ile tamamlama çabası, daha doğrusu 'kendi' hermeneutiğinin ontolojik içerimlerini açıklama kaygısı, içinde olduğu görülür. Bu çabanın, sonlu, yanılmaya eğilimli, eyleyen ve maruz-kalan bir varlık olarak 'kendi'nin 'ne'liğini kavramaya yönelik bir felsefi antropoloji girişimi olduğu söylenebilir. Şimdiye değin anlatı dolayımıyla kendini bilen ve öznelarası diyalojik bir ilişki çerçevesinde kurulmuş olduğu gözlenen 'kendi'nin aynı zamanda bedene bürünmüş (İng. *embodied*) ve çeşitli 'başkalık' türlerini kendinde barındıran bir varlık olması bu son çalışmanın odağındaki konulardır. Ricoeur'e göre, kendilik ve başkalık diyalektiği, daha önce konu edilen kendilik ve aynılık diyalektiğinden daha temel ve önceliklidir. Dahası, başkalık, 'kendilik'e dışarıdan eklenen bir şey olmadığı gibi bilhassa " 'kendilik'in anlam oylumuna ve ontolojik yapısına" aittir.⁴³⁶ 'Kendilik'in tam kalbinde işlemekte olan bu başkalık, 'kendi'nin kendini bilmesine dolayım sağlayan ve ayrıca onu zorlayan çok anlamlı ve katmanlı bir yapıdadır.

'Kendi'ye yardımcı bir unsur ya da dışarıdan bir eklenti olmaktan farklı olarak başkalık, 'kendi'nin oluşumunda ve anlaşılmasında kökensel bir yere ve kilit bir işleve sahiptir. Ricoeur, başkalığın bu yerini ve işlevini irdelemeden önce başkalığın fenomenolojik karşılığının edilginlik deneyimi olduğunu açıkça ortaya koyar. Diğer bir deyişle, başkalık, temel olarak 'kendi'nin karşısına "insan eylemesinin çokçeşitli tarzlarıyla iç içe geçmiş edilginlik deneyimleri çeşitliliği"⁴³⁷ biçiminde çıkar. Edilginlikten kasıt ise, en geniş anlamıyla, insanın bir eylemden etkilenmesi ya da bir etkiye maruz kalmasıdır. Bu maruz kalma ya da edilginlik deneyimi çeşitliliği yalın bir biçimde eyleme yeterliliği kaybından şiddet görmeye dek geniş bir yelpazede ele alınabilir. Kişinin kendine içkin kökensel bir edilginlik düşüncesi 'kendilik'in kendine yeterli ve istikrarlı bir zemine sahip olduğu kanısını zedeler görünse de 'kendi'nden başka olanın anlaşılması için bir hareket noktası sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, 'kendi'ye içkin edilginliği irdeleyen Ricoeur, bu

⁴³⁶ Ricoeur, *Başkası*, s. 460.

⁴³⁷ Ricoeur, *Başkası*, s. 461.

edilginliği, ‘kendi’yi ortadan kaldıran ve onun mevcudiyetini merkezsizleştiren bir noksanlık olarak kavramaktan ziyade onda içkin bulunan edilginlik yapısının kavranmasının ‘kendi’den başkayı anlamının gerekli ve öncelikli bir aşaması olduğunu ileri sürmektedir.

Duygulanımlar, etkilenimler ve acı çekmenin felsefe sahnesinde genellikle göz ardı edilmiş olduğunu düşünen Ricoeur’e göre edilginlik soruşturması, kendiliğın ontolojisi ve kendiliğın başkalıkla etik ilişkisi çerçevesinde önemli olduğu ölçüde Ricoeur’ün insan duygularını felsefeye konu yapan diğer çalışmaları paralelinde de ele alınabilir. Ancak *Başkası Olarak Kendisi* özelinde bu soruşturma, ‘kendi’nin edilginlik olarak deneyimlediğı başkalık boyutunun kurucu işlevi etrafında biçimlenmektedir. Bu doğrultuda Ricoeur’ün kendilik ontolojisi girişimi çerçevesinde başkalıktan tam olarak ne anladığı ve onu hangi özellikleriyle ele almış olduğunu altı çizilmelidir. Öncelikle, ‘başka’nın karşıtlık oluşturduğu varlık türü *idem*-özdeşliğı ile ifade edilen bir ‘aynı’ değil, *ipse*-özdeşliğı ile ifade edilen bir ‘kendi’dir. Dolayısıyla ‘başka’, nesne benzeri tözsel bir varlığa değil, ‘kendisi’ olan bir kişiye tezat oluşturmaktadır.⁴³⁸ İkinci olarak, fenomenolojik karşılığını edilginlik deneyiminde bulan bu başkalık asla bir başka kişinin başkalığına indirgenemez. Nasıl ki, ‘kendilik’, anlatsal özdeşlik soruşturmasında daha önce değinildiğı üzere *idem* ve *ipse* kutuplarını içermek suretiyle çokanlamlılığa (İng. *polysemy*) sahipse, ‘başkalık’ da benzer türde bir çokanlamlılığa sahiptir. Bununla ilgili olan bir diğer nokta ise, Ricoeur’e göre, ‘başkalık’ın çok anlamlı yapısının şu ‘başka’ türlerini içermekte olmasıdır: ‘kendinin-bedeni’nin (Fr. *corps propre*/İng. *one’s own body*) ya da diğer bir tabirle ‘ten’in (Fr. *chair*/Alm. *Leib*/İng. *flesh*) başkalığı; başka kişinin ‘kendi’ karşısındaki başkalığı; vicdan (Alm. *Gewissen*/İng. *conscience*) sahibi kişinin kendisine karşı duyduğu başkalık. Dolayısıyla Ricoeur ‘kendi’ karşısında aynı zamanda üç edilginlik türü tanımlamış olur: bedenin edilginliğı, başkalarının başkalığı karşısında edilginlik; vicdanın çağrısı karşısında edilginlik. Ricoeur’ün tasarısı bu üç edilginlik türünden her birine karşılık gelen başkalık türlerinin mahiyetini belirlemek olarak ortaya çıkar.⁴³⁹ Bu doğrultuda Ricoeur, kişinin kendisi

⁴³⁸ Bernhard Waldenfels, “The Other and the Foreign”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (Ed. Richard Kearney), Sage Publications, London, 1996, s. 112.

⁴³⁹ Ricoeur, *Başkası*, s. 462.

ile dünya arasında aracılık yapan, ‘kendi’ye içkin, başkalık çokçeşitliliğini üçlü bir sacayağı modeline dayandırır.

Kendi eyleme gücüne ve bunun devamında maruz kalma tarzlarına tanıklık eden ‘kendi’, her daim kendisine önceden verilmiş bulunan bu başkalık türleriyle karşı karşıya olduğunu bilir. Hatta ‘kendi’nin kendini oluşturmada kurucu işleve sahip olduğu iddia edilen şey onun bu başkalık türlerine karşılık verme tarzlarıdır. Sırasıyla değinilecek olursa, beden bir kişinin kendisi sayılacak kadar, diğer bir ifadeyle kişinin benliğinden ayrılmazcasına, kişinin kendisine aittir. Hatta Merleau-Ponty’nin ileri sürdüğü gibi, beden “bir dünyaya sahip olmaklığımızın genel aracı/ortamıdır [İng. *medium*].”⁴⁴⁰ Ancak, kişinin kendi bedeniyle olan kesintisiz bütünleşikliği bedenin acı çekme, direnç görme ya da hastalığa maruz kalma durumlarında sekteye uğrar. Böylesi durumlarda kişi kendisini adeta bedeninden ayrı bir varlık olarak tasavvur edebilir. Dolayısıyla, kişi, bedeninin edilgin bir biçimde etki altında bulunduğu durumlarda bedenini bir tür ‘kendi’nden başka olarak kavrar. İkinci olarak, başkalarının başkalığı, her insanın kendinden başkalarıyla birlikte yaşayıp, onların hayat hikâyeleriyle iç içe geçen bir hayat hikâyesine sahip olmasıyla ilgilidir. Başka insanlar, ‘kendi’ye temelde ölümlülük, incinebilirlik ya da yanılabilirlik bakımından benzerler. Ancak bu kökensel benzerliklere rağmen her bir kişinin kendi varlığı, sahip olduğu değerler ve eyleme tarzları birbirinden farklı olacaktır. Bu farklılıklar dolayısıyla insanlar birbirleriyle eyleme ve maruz-kalma ilişkisi çerçevesinde bağ kurup kimi zaman fail kimi zaman da münfail konumuna yerleşirler. Son olarak, kişinin vicdanı onun kendi içinde taşıdığı bir ‘başka’ya işaret eder. Vicdanın kökeni tek bir kaynağa indirgenemez olsa da vicdanın çağrısının kökeni Tanrı’nın buyruğu ya da insanî değerler olarak saptanabilir. Bu çağrı karşısında kişi kendisine ve eylemine mesafe alıp onu yabancı bir gözle değerlendirme mecburiyeti hisseder. Şu halde, vicdan, kişinin kendinde yerleşik olsa da onu kendinden başkaya açan bir kaynaktır.

Kişinin eyleyen ve maruz-kalan birisi olarak ‘kendi’ olma gücüne duyduğu güveni ifade eden ‘tanıklık’ kavramı, bu noktada, ‘kendi’ye içkin olan bu edilginliği de kapsar nitelikte olacaktır. Vessey, aslen epistemolojik bir kavram olan tanıklığın, bize kişinin bir fail olarak eyleme gücünü bildirmesinin yanı sıra onun aynı zamanda

⁴⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, **Phenomenology of Perception**, çev. Colin Smith, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2005.

etkilenimlere açık, kırılgan ve şüpheye tabi olan bir varlık türü olduğunu içermekle onun temel doğasını ifşa eden ontolojik bir yönü de olduğunu ileri sürer. Öyleyse, başkalık ‘kendi’ye içsel bir ilişkiyle bağlı olduğuna göre, tanıklık ‘kendi’deki ‘başka’ya tanıklığı da içeriyor olmalıdır.⁴⁴¹ Bu doğrultuda, Ricoeur, edilginliği başkalığın fenomenolojik karşılığı olarak belirlerken “edilginli[ğin] tam da başkalığın tanıklığı haline gel[diğini]”⁴⁴² dile getirir. Tanıklık, tanıklık edilen varlığın bir ‘aynı’dan farklı olarak bir ‘kendi’ oluşuna işaret ettiği kadar ‘kendi’nin ‘başkalık’la diyalektiğini de gösterir.⁴⁴³ Şu halde, Ricoeur’ün tanıklık anlayışının, ‘kendi’nin esasen diyalojik bir zeminde kuruluşuna tanıklık anlamına gelmekle birlikte bu diyalojinin zorunlu olarak yalnızca başka kişilerin yabancılığıyla kurulan bir ilişki türü değil aynı zamanda ‘kendi’nin kendindeki başkalık unsurlarıyla kurduğu bir ilişki olmasını da içerdiği söylenebilir.

Yinelenecek olursa, ‘kendilik’in tam kalbinde işlemekte olan bu başkalık boyutu, ‘başkalık’ın edilginlik ile eklemlenmesi sonucunda belirginleşmektedir. Bu eklemlenme, bir “kendilik kipinde varolmanın içsel kesinliği üzerinde insanın hakimiyet”inin olmadığını ima ettiği gibi ‘kendi’ olmanın “kendi kendine var olmak” anlamına gelmediğine de işaret eder.⁴⁴⁴ Buna göre, ‘kendi’nin özgür olmaklığı ve onun kendini belirleme tarzı saf bir etkinlik ya da kendini özerk bir ortaya koyuşla gerçekleşmekten ziyade onun ‘kendi’ndeki ‘başka’dan kaynaklanan etkileri karşılama ve bunlara yönelik alırlık yetisi ile de kavranabilir. Dolayısıyla, Ricoeur’ün eserinin başlığı (*Oneself as Another*) edilginlik ve başkalık eklemlenmesi paralelinde ele alınacak olduğunda, ‘as’ edatının ‘kendi’yi bir başkasının benzeri olarak kavramaya yol açar biçimde ‘gibi’ anlamında bir mukayese aracı olmadığı; aksine, ‘kendi’yi bir başkası ‘olarak’ ifade etmekle ‘kendi’deki ‘başka’ya dair bir içerme ilintisi kurmakta olduğu görülür.⁴⁴⁵ Bu sayede, Ricoeur’ün, kendilik ve başkalık diyalektiğinin eserdeki diğer diyalektik türlerine önceliğini eserin başlığında da ima etmekte olduğu söylenebilir.

Ricoeur’e göre, ‘kendilik’e kenetlenmiş ve ona içkin başkalık, bu başkalığın çokanlamlılığının içermekte olduğu başkalık uğraklarının çeşitliliğinin ve birbirinden

⁴⁴¹ Vessey, par. 21.

⁴⁴² Ricoeur, *Başkası*, s. 461.

⁴⁴³ Ricoeur, *Başkası*, s. 434.

⁴⁴⁴ Abel ve Porée, “Başkalık”, s. 32.

⁴⁴⁵ Abel ve Porée, “Başkalık”, s. 29.

kopuk görünen başkalık deneyimlerinin birliği altında kavranır. Diğer bir deyişle, ‘başkalık’a tanıklık etmek bu parçalı başkalık yapısının bir birlik altında düşünülmesi ile olanaklıdır. ‘Başkalık’a tanıklık etmeyi sağlayan üçlü sacayağı ise işte bu birliği tesis etmektedir. Ricoeur, yerleştirmeye çalıştığı kendilik ontolojisini Aristoteles’ten ödünç aldığı gücüllük ve edimsellik (kuvve ve fiil) zeminine oturtmak ister. Onun etkin ve edilgin olma zemininde bir kendilik ontolojisi inşa etme çabası ‘kendi’yi gücül ve edimsel bir varlık olarak anlama gayretinde temellenmektedir. Bu bakımdan, Ricoeur’ün düşüncesinde ‘kendi’ hem etkin hem de edilgin bir yapılanmanın ürünüdür. Bu eşzamanlı etkin-edilgin sentez, eyleyen ve maruz-kalan arasında bir bakışsımsızlığı gözler önüne serer. Ricoeur’ü ilginç kılan nokta, bu bakışsımsızlığı yalnızca etkin bir ‘kendi’ ve edilgin bir ‘başka’ arasında değil, etkinliği içerisinde aynı zamanda kendini edilgin kılabilen ya da kendini edilgin halde bulabilen bir ‘kendi’ paralelinde kavramasıdır. Onun için önemli olan, kendi ve başka arasındaki bakışsımsızlığın etik düzlemde nasıl dengeleneceğidir. Buna ilişkin çaba daha önce Ricoeur’ün Aristotelesçi dostluk ilişkisini temellük etme tarzında ve fail-münfail karşıtlığını karşılıklılık ve tersine çevrilebilirlik ilkeleri uyarınca ıslah etmesinde görülmüştü. Ne var ki, onuncu çalışmada Ricoeur esasen ‘kendi’nin kendiyile girdiği başkalık ilişkisinin yarattığı diyalojiyi ve bakışsımsızlığın kendilik ontolojisine kattığı boyutları ele almayı amaçlamaktadır.

Ricoeur, ‘kendi’nin tam kalbinde ‘başka’ya yer açmakla “ ‘kendi’ye temel yerini işgal etmeyi yasaklamaktadır.”⁴⁴⁶ Böylelikle o, ‘kendi’nin kendisiyle ilişkisi içine bir mesafe ve bir kendiyile örtüşmeme hali yerleştirmiş olur. Ancak, bu durum, onun daha önce bahsi geçen anti-*Cogito* felsefelerine eğilim gösterdiği ya da ‘kendi’nin merkezinde yapısalcılık-sonrası düşüncede görülen türden bir mevcudiyetsizlik tespit ettiği biçiminde değerlendirilemez. O, bir ‘kendi’nin varlığından şüphe ediyor değildir; ‘kendisi’ olarak beliren bir öznenliğin varlığını olumlamaktadır. Pirovolakis’in deyişiyle, Ricoeur, öznenliğin idealist bir tarzda kavranmasına karşı çıkarak yalnızca öznenin, dolayısıyla ‘kendi’nin, tüm gerçeklikte ve öznelarası ilişki türlerinde en merkezî yeri kaplamakta olduğu görüşünü eleştirmektedir.⁴⁴⁷ Buna göre, şüpheyi konu olmakta ve sorgulanmakta olan şey, kendisi olarak öznenin varlığı değil, onun öznelarasılığı ve hatta gerçekliğin

⁴⁴⁶ Ricoeur, *Başkası*, s. 461.

⁴⁴⁷ Pirovolakis, s. 113.

tamamını ortaya koymakta bir ilk hareket noktası olarak kullanılmasıdır. Oysaki bir kez ‘kendi’nin içinde işlemekte olan ‘başkalık’ yapılarının çeşitliliği gözler önüne serildiğinde öznelerarasılığın ve toplumsal gerçekliğin ‘kendi’yi merkeze alarak kurulması düşüncesinin isabetsizliği idrak edilmiş olur. Son kertede, Ricoeur, bir edilginlik ve başkalık fenomenolojisine girişmekle, ‘kendilik’in ne tözsel bir aynılık kategorisinde sabitlenmiş bir varlık türü olduğunu, ne yalnızca söylemsel bir belirlenim içinde olumsal bir varlık olarak biçimlendiğini ve ne de duyu deneyimleri yığınının indirgenebileceğini kendi başına kabul eder. Ricoeur’e göre, kendi olarak bir ‘kendi’ vardır; ancak Wallace’ın ifadesiyle o, kendi özdeşliğini, sırasıyla kendi bedeni karşısındaki yabancılık, kendinden başkasıyla arasındaki bakışsızlık ve vicdanın çağrısına tabi olma deneyimlerini birleştirerek bütünler.⁴⁴⁸

4.1. BEDENİN EDİLGİNLİĞİ

Bedenlilik ya da bir vücuda sahip olma (İng. *embodiment*/Alm. *Leiblichkeit*), Ricoeur’e göre, kendilik ontolojisinin bir parçası olarak göze çarpmaktadır. Kişinin bedeni onu, ait bulunduğu fiziksel çevre ve kültür dünyası içerisinde, hem eyleme gücüne sahip bir fail hem de gerek iç gerekse dış kaynaklı etkilenimlere maruz kalmakla bir münfail olarak kavramayı gerektirir. İnsan bedeni, organik işlevler, fizyolojik ihtiyaçlar, sağlık durumu, yaş ve cinsiyet benzeri bir dizi nesnel belirlenime tabidir. Bu belirlenim kaynakları herkesçe paylaşılmakta ve insanın bedensel varlığına bir altyapı sunmaktadır. Ancak bedenliliğin, kişinin kendi bedenini ‘benim’ diye kavradığı, onun bedenini kendine ait gördüğü ve hatta bedenini ‘kendisi’nden ayıramayacağı bir boyutu da her zaman mevcuttur. Bu boyut içerisinde kişinin bedeni onun niyetlerinin ve ereklarının gerçekleşme aracı olarak yönelimselliğin taşıyıcısıdır. Yönelmişlik içerisindeki beden hem kişinin bir dizi fiziksel edimi yerine getirmesini sağlayarak hem de bu edimler sayesinde onu bir anlam dünyası içerisine yerleştirerek onu bir dünyada bulunma deneyimine olduğu kadar bir kültür dairesine de dâhil eder. Bu anlamda, Ricoeur, bedenliliği kendiliğin ontolojik yapısı içerisinde değerlendirirken onu gerek Heidegger’in dünya-içinde-

⁴⁴⁸ Wallace, s. 83.

bulunma (Alm. *in-der-Welt-sein*) gerekse Husserl'in yaşam-dünyası (Alm. *Lebenswelt*) kavramlarıyla kastettikleri alan içerisinde görür.⁴⁴⁹

Başkası Olarak Kendisi'nde bedenın ele alınış tarzı, 'kendi'nin bir kendilik ontolojisi çerçevesinde hem etkin hem de edilgin olarak kavranmasının paralelinde, bedeni hem etkin hem de edilgin yönleriyle birlikte değerlendirmektedir. Bu etkin-edilgin ayrımı ise bedeni aynı zamanda tabi bulunduğu diğer bir ayrımla da bilmeyi gerektirir. Bu ikinci ayrıma göre, bir kişinin bedeni tözsel ve nesnel bir bütün olarak onu diğerleri arasında bir başka beden olarak konumlandırmakta iken kişinin içeriden deneyimlediğı ve kendine ait görüp 'benim' bedenim dediğı şey onun istençli ya da istençsiz eylemlerini gerçekleştirip öznelarası bir uzama oturmasını sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, beden aynı anda hem bir 'şeyler' alanına hem de bir öznel alanına aittir. Dolayısıyla, bedenli ya da vücut bulmuş bir 'kendi' (İng. *embodied self*) hem dünyada bulunan bir şey olarak hem de diğer kimselerle etkileşime giren bir özne olarak görülmelidir. Bu nedenle Ricoeur, bedenin bir beden olarak işlev görmesini aynı anda bu iki yön içerisinde, yani hem bedenler arasında bir beden hem de diğer kimseler arasında bir başkası olarak, olanaklı görür. Bedenlilik, insanları ortak bir doğa kavrayışı etrafında birleştirirken onları bir öznelarasılık ağıyla birbirine bağlar.⁴⁵⁰

Bedenler arasında herhangi bir beden olmasının ötesinde, 'benim' bedenim dediğim şey, Ricoeur'e göre tıpkı bir *ego* gibi ben ve ben-olmayan ayrımını belirginleştiren bir sınır çizgisidir. Bu bakımdan, beden, maddî dünyadaki olaylar akışı alanına dâhil olduğu kadar 'kendi'nin alanına da dâhil olmakla dünyayla ikili bir aidiyet bağıyla bağlıdır. Bedenliliğin sunduğu bu ikili aidiyet sayesinde insan eylemleri dünyada birer olay olarak algılandığı gibi eylemi yapan kişi de kendine göndermede bulunarak eylemin kaynağını imleyebilir.⁴⁵¹ Bunun yanı sıra, beden, ben ve ben-olmayan arasında bir mihver işlevi üstlenmekte oluşuyla kendi ve başka arasındaki etkin-edilgin etkileşimin tarzlarını da belirlemektedir. Beden, kişiye bir eyleyebilme yetisi ya da yapabilme gücü (İng. '*I can*') vermekte ise de aynı zamanda onu bedenliliğin içerdiği her türlü sınıra ve kırılganlığa da mahkûm etmektedir

⁴⁴⁹ Ricoeur, "The Human Being", s. 94.

⁴⁵⁰ Ricoeur, *Başkası*, s. 472.

⁴⁵¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 462.

denebilir. Öyle ki bedenliliğin temelinde yatmakta olan bu kökensel kırılganlık ve edilginlik deneyimi ‘kendi’yi ontolojik olarak ‘başkalık’a açmaktadır.⁴⁵²

Bedenliliğin etkin-edilgin, ben ve ben-olmayan gibi ayrımları belirginleştirmesine öncelikli olarak bedenin diğerleri arasında bir başka beden olma halini ve deneyimlediğim haliyle ‘benim’ bedenim olma halini iki farklı isim altında imleyerek ayırt etmek gerekir. Ricoeur, bu noktada Husserl, Merleau-Ponty ve Maine de Biran gibi bir dizi filozofun çabasını da göz önünde bulundurarak bu ayrımı ‘beden’ (İng. *body*/Alm. *Körper*/Fr. *corps*) ve ‘kendinin-bedeni’ (İng. *one’s own body*/Alm. *Leib*/Fr. *corps-propre*) terimleriyle ele alır.⁴⁵³ Beden sözcüğü, kişiye ait olan bedenin başka insanların deneyiminin nesnesi olmaya açık yönünü dile getirir. Kendinin-bedeni ise kişinin kendi bedeniyle içsel ilişkisini imlemekte olup dışarıdan bir başka kişinin doğrudan bilgisine kapalıdır. Ricoeur, bedenin içeriden bilgisini ve kendine ait bir bedene sahip olmanın kişiye özgülüğünü aynı zamanda ‘ten’ (İng. *flesh*/Fr. *chair*) sözcüğünü kullanarak ayırır. Bu anlamda, ten, ‘kendi’ ve dünya arasında, diğer bir ifadeyle ‘ben’in içeridenliği ile dünyanın dışarıdanlığı arasında, bir dolayım sağlar.

Ricoeur, Husserl’in fenomenolojisinde tenin ontolojisini yapmanın bir olanağını bulur. Buna göre, ten olarak bedenin içten deneyimi *Kartezyen Meditasyonlar*’da öznelerarasılık temeline yerleşen ortak bir doğanın kuruluşuna aracılık eder. Kendi bedenini bir ten olarak bilen kişi, bir başka kişinin

⁴⁵² Louise D. Derksen ve Annemie Halsema, “Understanding the Body: The Relevance of Gadamer’s and Ricoeur’s View of the Body for Feminist Theory”, **Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics**, (Ed. Francis J. Mootz III ve George H. Taylor), Continuum, London, 2011, s. 212.

⁴⁵³ Alman dilinde *Körper* bedenin nesnel, mekanik ve dışarıdan bir beden olarak gözükme tarzına vurgu yaparken *Leib* ise içeriden deneyimlenen haliyle kişinin kendi-bedenine gönderme yapar. Ricoeur, Fransızca’da bu iki terime sırasıyla *corps* ve *chair* sözcüklerinin karşılık geldiğini belirtir. İlki Türkçe’ye ‘beden’ olarak çevrilebilirken ikinci sözcüğe bir dizi farklı karşılık bulunabilir. İngiliz dilinde *flesh* sözcüğüyle karşılanan *chair* terimi Türkçe’ye Hakkı Hünler tarafından ‘etten-ten’ olarak çevrilmiştir. Bkz. Ricoeur, *Başkası*, s. 466. Bu çalışmada, *flesh* terimi, gerek kullanım kolaylığı gerekse sözcük estetiği bakımından yalnızca ‘ten’ olarak karşılanacaktır. Ten, ‘kendinin-bedeni’ terimiyle eş anlamlı olacak biçimde, kişinin kendine ait olan ve içinde yaşadığı bedenin deneyimini kastetmektedir. Bu bağlamda ten, dilimize ‘deneyimlenen-beden’ olarak çevrilebilecek olan İngiliz dilindeki *the lived body* sözcük öbeğiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Kendinin-bedeni anlamındaki *corps-propre* sözcüğünün ise, özellikle Merleau-Ponty fenomenolojisi bağlamındaki çalışma ve çevirilerde, farklı biçimlerde karşılandığını görmek mümkündür. Buna örnek olarak ‘öz-beden’ sözcüğü verilebilir. Bkz. Kenan Gürsoy, **Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş**, Lotus, Ankara, 2007, s. 38.

Ayrıca, *body/Körper/corps* ve *flesh/Leib/chair* arasındaki farkı belirtik kılmak için Türkçe’de yeni kullanımlar bulmak da mümkündür. Örneğin ilk terim setini ‘beden’ ile karşılarken ikinci terim setini ‘vücut’ ile karşılayarak vücuda bedenin içeriden deneyiminin mahremiyeti yüklenebilir.

bedenliliğinden hareketle onun da bir tene sahip olup kendi içsel deneyimlerinin taşıyıcısı olduğu çıkarımını yapar. Ancak Husserl'in bu kayda değer girişimi, onun çabasının genel mahiyeti yüzünden, yani öznelerarasılık dâhil tüm gerçekliğin bilinç içerisinde inşa edilmesinden dolayı, Ricoeur'ün dilediği doğrultuda ilerlemez. Son kertede, bilincin yönelimselliği Husserl'in bu inşa çabasında en belirleyici unsurdur. Ricoeur'e göre, Husserl "bir 'kendi' felsefesi içerisinde değil, kararlı bir egoloji içerisinde"⁴⁵⁴ bulunduğu için ten temelli bir öznelerarasılık kurma girişimi onda hep eksik kalmaktadır. Tam da bu noktada, ten ve beden arasındaki karşıtlıktan faydalanmak acil bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Ricoeur, Husserl'in son aşamada 'başka'yı her zaman bir *alter ego* olarak 'ben'den türetiliyor olmasını ve onun başkalığını inşa etme ve tanımadaki eksikliğini bir başarısızlık olarak nitelese de Husserl'in ten idesini biçimlendirebilmiş olmasını önemser. Şöyle ki 'ben'den başkasının öznelliğini inşa etmek için mutlaka bu başka kişinin yalnızca dışarıdan görünüşünü ifade eden bedenden farklı bir şey olması, eş deyişle onun ten ile ifade edilebilecek bir 'kendine aitlik' alanına sahip olması, gerekir. Dolayısıyla, öznelerarası ortak bir doğanın inşası için gerekli adım, *alter egonun* da kuruluşundan önce kendimi bir ten olarak bilmemdir.⁴⁵⁵ Gerçi, burada öznelerarasılık olarak tesis edilmek istenen ve *egonun* önceliğinden bağımsız bir nesnellik alanının inşası için ten ile imlenen bir kendininlik/özlük alanına dönme gereği bir paradoks olarak görünebilir. Ancak ilk planda geriye gidiş ya da indirgeme olarak görünen bu adım, başkalarının da dolaylımsızca kendi bedenine hükmetme ve kendi bedenini bu dolaylımsız deneyim çerçevesinde bir ten olarak içeriden bilme olanağına sahip varlıklar olduğunu görme fırsatı vermektedir.

Bu aşamada, kendi bedenimin tenselliğinden hareketle her bedenin aynı zamanda bir ten olduğunu kavrarım. Ancak Ricoeur bu durumun tersinden ifade edilmesini de aynı ölçüde önemli görmektedir. Yani kendi tenimin aynı zamanda bir beden olduğunu nasıl kavrarım?⁴⁵⁶ Diğer bir deyişle, kendi bedenimi bir ten olarak içeriden bilirken onu diğerleri arasında herhangi bir beden gibi görmem nasıl mümkün olur? Ricoeur, Husserl'in işte bu soruya verecek yanıtının olmadığını düşünür zira o 'ben'den başkasını yalnızca bir *alter ego* yani bir başka ben olarak

⁴⁵⁴ Ricoeur, *Başkası*, s. 467.

⁴⁵⁵ Ricoeur, *Başkası*, s. 468.

⁴⁵⁶ Ricoeur, *Başkası*, s. 472.

düşünmekle ‘kendi’yi asla bir başkası olarak görememektedir. Kendini bir başkası olarak görmekten aciz kalan ‘kendi’ ise kendini bedenler arasında bir başka beden olarak kavrayamayacaktır.

Husserl, beşinci Kartezyen meditasyonda ‘ben’in *alter egoyu* onun bedeninden hareketle türetiliyor olmasını irdeler. Özellikle § 50’de görüleceği üzere, Husserl, tenin kişinin kendisine kökensel olarak verilmiş bulunmasından farklı olarak, başkasının bedeninin ‘kendi’ye ancak bir ‘tam-sunuluş’ (İng. *appresentation*) ya da ‘analojik tamalgı’ (İng. *analogical apperception*) dolayısıyla verilmiş olmasını açıklığa kavuşturur. Buna göre, tamalgı, karşımda duran bir başkasına ait bedeni ancak benimkine olan benzerliği sayesinde bir başka canlı beden olarak bilmemi ifade eder.⁴⁵⁷ Tamalgı, bir düşünme ya da çıkarım yapma edimi değil, düşünmeyi de önceleyen analojik bir aktarımdır. Nermi Uygur, tamalgı terimini, bir algı nesnesi olarak başkasının bedenine, kendi bedenime dayanmak suretiyle bir başka ‘beden’ anlamını aktarmam (Alm. *Sinnesübertagung*) durumuyla açıklar; analojiye dayalı bu aktarma, başkasının bedeni asla onun kendini içeriden deneyimlemesi tarzında algılanamayacağından, başkasının bedenini kendi bedenimden kalkarak “bir şey aracılığıyla algılamak” anlamındadır.⁴⁵⁸ Ricoeur, Husserl’in *transandantal egoya* dayalı inşa fenomenolojisinin kısıtlılıklarını eleştirmekle birlikte onun geliştirdiği bu analojik tamalgıyı ten (kendinin-bedeni) ve beden ayırımına dayalı bir keşif olması bakımından önemli görmektedir. Tamalgı (ya da tam-sunuluş), başkasının bedeninin de ‘ben’ tarafından bir başka kendinin-bedeni (ten) olarak kavranmasının garantisidir.⁴⁵⁹

Husserl’de, başkasına ait beden, kişinin kendi bedeni aracılığıyla bir tamalgı içerisinde anlaşılması birbiriyle karşılıklı konumlanmış iki kendinin-bedeni ya da tenin ‘çift-olma’sı (İng. *pairing*/Alm. *Paarung*) yoluyla gerçekleşir. ‘Ben’ *alter egoya*, onun kendine ait bedenini hiçbir zaman bir mevcudiyet olarak bilemeyecek olsa da, her zaman kökensel bir çift-olma ilişkisiyle bağlıdır. Bu ilişki, kısaca, bir

⁴⁵⁷ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 111.

⁴⁵⁸ Nermi Uygur, **Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, İkinci baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 133.

⁴⁵⁹ Uygur, Husserl’in *Ideen III* adlı daha geç tarihli eserine göndermede bulunarak, başka-bedenin tamalgısını Husserl’in ‘yoruma dayanan bir kavrama’ olarak ifade edip ‘başkasının bedenliliğini anlama’ biçiminde dile getirdiğini söyler. Bu durumda, *Kartezyen Meditasyonlar*’da tamalgının bir düşünme ve çıkarımı öncelediği tespiti ile *Ideen III*’te tamalgının bir yorum olduğu tespitini karşılaştırmak ayrıca gerekli görülebilir. Ayrıntı için bkz. Uygur, s. 138.

edilgin sentez türü olup başkasının bedeninin benzerlik ilkesine bağlı olarak bilinç içerisinde fenomenolojik kuruluşunu ifade eder; dolayısıyla, kendi bedenim ve başkasının bedeni her zaman bir çift halinde kurulur.⁴⁶⁰ Kendi bedenimle başkasının bedeni bir çift halinde kurulmuş olarak ortaya çıkmakla her zaman birlikte varolmakta ve aslında özce birbirlerinden ayrılmamaktadırlar. Uygur, Husserl'in çift-olma terimiyle "kendi bedenim ile başka-bedenin, beden olmada *bir*, ama başka başka ben'lerin (yani kendi ben'im ile başkasının ben'inin) bedeni olarak da birbirinden *ayrı iki* beden olduklarını"⁴⁶¹ orta koymakta olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, başkasının 'ben'i onun kendi bedeniyle bir arada varolur. Bu nedenle, başkasının 'beni', benim için kendi başına varolan bir mevcudiyet değil ancak onun bedeni ile varolan bir bütün olarak kavrayabileceğim bir şeydir. Başkasının 'ben'ini ancak onun bedeni aracılığıyla anlayabileceğimden "başka-ben benim için bir 'Da-sein' değil, bir 'Mit-dasein'dir."⁴⁶² Özetle, Husserl'in başkasının 'ben'ini onun bedenselliğinden hareketle ve tamalgıya dayalı olarak kurma girişimi ve buna bağlı olarak geliştirdiği çift-olma idesi esasen bir ten ontolojisine yol açar niteliktedir ve iki tenin karşılaşmasını öngörür. Ricoeur, ten ya da kendinin-bedeni idesi zemininde kavranacak çift-olmayı, Husserl'in öznelerarasılığa dayalı ortak bir doğayı oluşturmak yönünde yaptığı önemli bir hamle olarak görür. Ancak Ricoeur, yine de Husserl'in başkasını hep bir 'başka ben' (*alter ego*) olarak görmesi sonucu başkalığın gerçek anlamının transandantal öznenin 'ben'ine indirgenmek durumunda kalarak *egonun* önceliğine boyun eğeceğini düşünür. Bu nedenle Husserl, Ricoeur'e göre, daima solipsizm ile maluldür.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 112.

⁴⁶¹ Uygur, s. 139. Vurgu aslında var.

⁴⁶² Uygur, s. 141.

⁴⁶³ Husserl'in, başkasının 'ben'ini bir *alter ego* olarak *transandantal egodan* türetmekte olduğu ve bu nedenle 'başka'yı bir 'ben' olarak görebilse de 'kendi'yi bir 'başka' olarak göremiyor olması *Başkası Olarak Kendisi*'nde Ricoeur'ün sıkça tekrarladığı temel bir kabuldür. Bu nedenle Ricoeur, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'daki tamalgı bahsini öznelerarasılık tesis etmek yönünde bir çaba olarak değerlendirse de bu amacın tam olarak gerçeklemeyeceğini düşünür. Oysaki aynı konu çerçevesinde Nermi Uygur'un daha iyimser bir Husserl okuması yapmakta olduğu göze çarpar. Uygur, Husserl'in, tam da analojik tamalgı ve çift-olma bağlamında gerçekleştirdiği transandantal betimlemeler sayesinde solipsizmi yenmiş olduğunu ve başkasının 'ben'ini benim *egoma* tabi olmaktan kurtardığını düşünür: "Bu betimlemelerde, Husserl, solipsizmi transzendental fenomenolojik anlamda, kökten çürütmüştür. Başka ben'ler varolmaksızın kendi bedenimin ve ruhumun varolamayacağı; doğrudan doğruya benim kendimin, objektiv anlamda varolamayacağım; toplum dünyasının, kültür-tarih evreninin, başkalarının, transzendental anlamda benden bağımsız ontik birer bütün oldukları . . . bütün bu ince betimlemeler, solipsizmi, negatif-karşıkoyma belgelerle değil, pozitif-olumlu temellerle özce yokeden betimlemelerdir." Ayrıntı için bkz. Uygur, ss. 209-210.

Başkası Olarak Kendisi'nde, bir başkasını onun bedenli bir varlık olması aracılığıyla bilmek, 'başka'yı bir ten olarak görüp onun da kendine ait bir bedeni olduğunu kavramak suretiyle olanaklıdır. Bu bakımdan bir öznelerarasılık uzamı ya da öznelerarası bilgi ve belki duygu aktarımı 'başka'yı ten olarak tanımaktan geçer. Ancak buna olanak tanıyan ilk adım, yukarıda da değinildiği gibi, öncelikle kişinin kendisini bir ten olarak kavramasıdır. 'Kendi', 'başka'yı bir ten olarak bilebilmek için öncelikle kendinin-bedenini kavramalıdır. İşte bu noktada, 'kendi', kendi teninin karşısındaki yabancılığını da kavramak zorunda kalır. Şöyle ki, Waldenfels'in tabiriyle, 'kendininlik' ya da kendine ait olmaklık (İng. *ownness*) şayet erişilebilirlik (İng. *accessibility*) ve yabancılık da erişilmezlik olarak anlaşılacak olursa, bu durumda yabancılık yalnızca teninin bilgisine içeriden sahip olamadığım bir 'başka'yla sınırlanamaz.⁴⁶⁴ Kendi bedenim üzerinde tam hâkimiyet kuramadığım anları içerir biçimde, kendi bedenimin gerek istenç gerekse bilgi bakımından bana erişilmez kaldığı durumlarda bedenim karşısında da bir yabancı olarak kalırım. Diğer bir deyişle, 'kendi'nin kendine yabancılığı Ricoeur'ün onuncu çalışmada vurguladığı beden ve kendinin-bedeni ayrımında temellenmektedir; bu ayrım sayesinde, benden-başka olan erişilmez olarak tanımlanmakta olduğundan, 'kendi' de kendindeki kökensel 'başkalık'la karşılaşır. Dolayısıyla, bedenli bir 'kendi' olarak varolmak kişinin kendi içinde ve kendine karşı mesafesini ya da kendiyle örtüşememe durumunu zaten içermektedir. Sonuç olarak, Ricoeur, ten ve beden ayrımını kabul etmekle 'kendi'ye içkin ve onun bedenliliğinde bulunan kökensel bir başkalık türünü tanımlamış olur.

Ricoeur, tenin istençli ve istençsiz ayrımını öncelediğini ileri sürerek teni "üzerine etkin sentezlerin bina edildiği tüm edilgin sentezlerin yeri" biçiminde ifade eder.⁴⁶⁵ Etkin sentez olarak adlandırılabilen her türlü yapıp etme ve etkinlik tenin bu maddî zemini ile etkileşmektedir. Bir madde olarak ten, 'kendi'nin başkalaşabilmesinin (İng. *alteration of ownness*) bir dayanağı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, tenin içerdiği bu kökensel başkalık durumu, Husserl'in bir *alter ego* olarak 'ben'den türettiği yabancı'nın başkalığını da öncelemektedir. Bu başkalık bilinci, 'ben'in gerek kendisiyle gerekse dış dünya ve başkaları ile olan ilişkisinde bedenliliğin belirleyici rolünü fark etmeyi kolaylaştırır. Kişinin kendisiyle ve dünya

⁴⁶⁴ Waldenfels, "The Other and the Foreign", s. 116.

⁴⁶⁵ Ricoeur, *Başkası*, s. 470.

ile olan etkileşimi onun bedeninin bu etkileşim ya da ilişkiye dâhil olma tarzlarıyla somutlaştır. Örneğin duyu algılarının gerçekleşmesi duyu organlarının varlığını ya da fiziksel iş yapma yetisi işi yapmayı sağlayan uzuvların çalışmasını gerektirir. Hele ki bedensel işlevlerin bozulduğu sıradışı anlarda ortaya çıkan acı çekme ya da maruz kalma durumları bedenin olumsuz tarzda bir belirlenimini açığa çıkararak tenin edilginleştiği bir süreci ortaya koyar. Waldenfels bu edilginlik durumu hakkında şunu kaydeder: “Vücudumuz [*Leib*], onda kıvranıp acı çekiyorsak bir bakımdan bize ait olmasına rağmen bizzat bizim tarafımızdan bölünüp parçalanmış bir şey olarak görünür.”⁴⁶⁶ Acı çeken beden kendi eyleme yetisinden kaybetmekle bir edilginlik durumuna düşmekte ve kendine bir ‘başka’ biçiminde görünmektedir. Şu halde, etkin bir failin eylemesine bir zemin teşkil etmekte olan beden aynı zamanda ‘kendi’nin, başka kişilerin ‘başka’lığını önceler biçimde, karşılaştığı bir ilk başkalık deneyiminin kaynağıdır. Ancak bedenin ‘kendi’ye sunduğu bu ilksel başkalık ya da edilginlik durumu zorunlu olarak etkin olmanın karşıt kutbunu oluşturmakta değildir; aksine, kendinin-bedeninde kavranan bu edilginlik eylemenin tam kalbinde yer almakta ve hatta onunla eş zamanlı olarak varolmaktadır.⁴⁶⁷ Sonuç olarak, kendinin-bedeninde ilksel olarak bulunan bu edilginlik türü istençli-istençsiz eylem ayrımını, hatta eyleme ve maruz kalmayı, öncelemektedir.

Bir bedene sahip olmak ile tenin kişiye özgü deneyimine sahip olmak birbirleriyle aynı şey olmasa da birbirinden ayrılabilir değildir. Dünyada bulunmak bedensel bir şey olduğu için ve olduğu müddetçe kişinin kendi tenine ilişkin deneyimi de olanaklı hale gelir. Kişinin kendine ait bedeni (ten) onun öz-farkındalık geliştirme, dış dünyaya yönelme ve diğer insanlarla ilişki kurma biçimlerinin zemininde yatmaktadır. Aslında kendinin-bedeninin, fenomenolojinin terimleriyle söylenecek olduğunda, kişinin ‘yönelimsellik’inin zorunlu bir unsuru olduğu gözden kaçmamalıdır. Merleau-Ponty’nin ileri sürdüğü tarzda bir yönelimsellik fikri klasik fenomenolojinin yönelimselliği bedenden bağımsız bilincin bir edimi olarak görmesinden farklı bir yol izler. Ona göre, bilinç, nesnesine bedenin dolayımıyla yönelmektedir; bilinç, bedenin aracı işlevi sayesinde bir nesneye-yönelik-olma hali

⁴⁶⁶ Bernhard Waldenfels, **Yabancı Fenomenolojisi**, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul, 2008, s. 72.

⁴⁶⁷ Waldenfels, “The Other and the Foreign”, s. 121.

biçiminde yeniden tanımlanabilir.⁴⁶⁸ Bir başka ifadeyle, duyu ve hareket yetileri nesnelerle ilişki kurmanın en belirgin biçimleri olup yönelimselliğin en temel türüne işaret ederler. Bedensel ya da tensel algılar zemininde kavranacak olan bu yönelimsellik, algı nesnelerinin içeriğini ve onların çeşitliliğini yalıtık bir *Cogitonun* denetimi altında toplamaktan ziyade onları, bize dünyada bulunma deneyimini veren, duyulararası bir birlik (İng. *intersensory unity of a 'world'*) çerçevesinde birleştirir.⁴⁶⁹ Waldenfels, bu düşünceden hareketle, fenomenolojide “bilincin geleneksel dilinin vücutsal tecrübenin [Alm. *leibliche Erfahrung*] yeni bir diline nasıl dönüştüğünü”⁴⁷⁰ vurgulayarak vücudun (ten) duygulanım ve diğer bilinç edimlerini kavramada ne türlü bir farklılığa yol açtığını öğrenmeyi bir zorunluluk olarak görür.

Husserl’in, başkasını bir *alter ego* olarak ortaya koymasına alternatif olarak ‘başka’yı, Merleau-Ponty ve Ricoeur’ün yaptığı gibi, tensel bir ‘kendi’den hareketle bilmek onun ‘kendi’yle aynı kökenden geldiğini kabul etmeyi gerektirir.⁴⁷¹ ‘Kendi’nin tensel deneyimi onun kendi bedeni üzerinde mutlak bir kontrol sahibi olmadığını açığa çıkardığı oranda ‘kendi’yi aynı zamanda başkasının yabancılığına da açmaktadır. Bu durumda bedenlilik ve bedenin içeriden deneyimi olarak tenin bilinci yeni bir tür öznelerarasılık tesis etmektedir. Bu noktada ‘kendi’, Merleau-Ponty’nin ileri sürdüğü gibi, belirli bir bedene sahip ya da kendine ait bu bedene özdeş olmakla ve bedeni dolayısıyla belirli bir tarihsel konumda bulunması nedeniyle her zaman öznelerarası bir uzamı işgal etmektedir.⁴⁷² Eşdeyişle, öznelerarasılık ancak bedenliliğin maddî zemininde gerçekleşen ve kendinin-bedeninin öznel deneyiminden başkalarının öznel deneyimlerinin sezgisine ulaşabilmekle edimselleşen bir şeydir. Öznelerarasılığın bu biçimde bir bedenlerarasılık tarzında yeniden inşa edilmesiyle geleneksel fenomenolojinin ben-merkezciliğine mesafe alarak ondan kaçınmak olanaklı hale gelir. Şu halde, kendinin-bedeni kişinin kendine özgü bir bedensel deneyim sunmakla şahsî, ancak eş zamanlı olarak, ‘kendi’yi ‘başka’ya açmakla da yabancı bir karakterdedir. Waldenfels’in deyişiyle, kendinin-bedeni “hususî olanın yabancı olana ve yabancı olanın hususî olana dönüştüğü

⁴⁶⁸ Merleau-Ponty, s. 122.

⁴⁶⁹ Merleau-Ponty, s. 121.

⁴⁷⁰ Waldenfels, Yabancı Fenomenolojisi, s. 74.

⁴⁷¹ Waldenfels, Yabancı Fenomenolojisi, s. 87.

⁴⁷² Merleau-Ponty, s. 403.

‘mihver’ olarak” işlev görmektedir.⁴⁷³ ‘Kendi’ ve ‘başka’ arasındaki bu kenetlenmeye zemin hazırlayan kendinin-bedeni, eyleme ve maruz kalma içiçeliği çerçevesinde bir belirlenim kazanır. Kişinin bedeninin maruz kalma boyutu her iki başkalık türünden gelen etkilenimlerin sonucunda meydana gelir. Diğer bir deyişle, kendinin-bedeni yalnızca bir başkasından gelecek etki, şiddet ya da uyarılara yönelmekle kalmaz. O, aynı zamanda, kaynağı kendisinde bulunan arzular, huylar ya da duygulanımlar tarafından da yönlendirilir. Maruz kalmanın kişiye içsel olan bu bedensel boyutu sayesinde başkalarının başkalığını kişinin kendisinde bulabilmesi mümkün olur. Bu anlamda kendinin-bedeni ‘kendi’ye hem mahrem hem de yabancıdır.

Bedenlilik, kişinin kendi bedeninin mahrem bir deneyimine sahip olmasını gerektirdiği ölçüde bu bedenin yabancılığını deneyimlemeyi de içermektedir. Kişinin kendi teniyle ilişkisi mahrem olmakla birlikte onun diğer bedenler arasında bir beden olarak görülmesi de zorunludur. Bu nedenle Ricoeur tenin kendi içsel mahremiyetinin ötesine geçilip onun dünyalılaştırılması ya da dünyanın bir parçası kılınması gerektiğinden bahseder. Nasıl ki *Zaman ve Anlatı*’da zamanın kişiye özgü fenomenolojik deneyimi takvim ile ortak kullanıma uygun kılınmış kozmolojik zamana yeniden kaydedilmekte ise tenin deneyimi de bir bedenlerarasılık ağı içine yeniden kaydedilmelidir. Takvim zamanının yaşanmakta olan ‘şimdi’yi herhangi bir ‘an’ ile bağlantı kılmayı sağlaması gibi teni kayıt altına alan harita, doğum belgesi ve benzeri nesnel ölçüler de tensel ‘bura’yı herhangi bir başka ‘yer’ ile bağlantı hale getirmeye yarar.⁴⁷⁴ Böylece, bedenlerarasılığa dayalı bir öznelarasılık çerçevesinde, başkasının başkalığı kendinin-bedeninin ‘kendi’ye yabancılığı ile iç içe geçmiş olur. Başkasının Husserlci anlamda ‘kendi’nin özlük alanına indirgenmesinin aksine, Ricoeur’e göre ‘kendi’ ancak başkaları arasında bir başka olarak görüldüğü müddetçe bedenler arasında bir beden olarak da kavranır. Dolayısıyla başkasını bir başka ‘kendi’ olarak gören Husserl fenomenolojisinin aksine Ricoeur ‘kendi’yi bir ‘başka’ olarak bilmekte ve onun kendine yabancılığını geliştirdiği ten ontolojisinin önemli bir unsuru saymaktadır. Tenin kendine mahrem olmasının yanı sıra onun aynı zamanda dünyaya ve bedenlerarasılığa açılışı Ricoeur’ün kendilik ontolojisinde eşit ölçüde hesaba katılmaktadır.

⁴⁷³ Waldenfels, *Yabancı Fenomenolojisi*, s. 91.

⁴⁷⁴ Ricoeur, *Başkası*, s. 472.

Ricoeur, Maine de Biran'ın varoluşu edimsellik ile ilintilendiren felsefi düşüncesine atıfta bulunarak eyleyen 'kendi'nin aynı zamanda bedensel edilginliğinin de kesin bir biçimde bir kendilik ontolojisi tarafından içerilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Biran'ın 'çaba felsefesi', bedenin eylemde bulunma gayretini merkeze alarak, kendinin-bedenine ilişkin farklı edilginlik dereceleri ortaya koyar. İlkin, beden, çaba göstermeyi olanaklı kılan ve fiziksel gayreti doğuran bir direnç merkezidir. Çaba ve direnç bölünmez bir bütünlük oluşturmakta ve bedenin eyleme gücünü yaratmaktadırlar. Direnç gösteren beden, yalnızca soyut ya da tasarımsal bir biçimde kütlesine ya da yayılımına indirgenmeksizin 'benim' bedenim olarak anlam kazanır.⁴⁷⁵ İkincileyin, bedenin edilginliği bu noktada istenç ve niyete direnç gösterme anlamını da içerebileceğinden, o keyif ve keyifsizlik belirtileri ya da değişken huyların gelip geçiciliği ile imlenir. Bedeni fiziksel olarak zayıflatan ve aciz bırakan hastalıkların etkisi de bu aşamada ele alınabilir.⁴⁷⁶ Zira hastalık kişinin bedenini kendi istencinin eriminden uzaklaştırdığı gibi hastalığın iyileşmesi de istençten çok doğanın gücüne yani doğal süreçlere bağlıdır. Üçüncü edilginlik derecesi ise bedenin dışsal nesnelere karşı direnciyle ortaya çıkar. Çaba, etkin bir temas ya da dokunma sonucu yayılım kazanarak nesnelerin bedene uyguladığı dirençle karşılaşır. Nesnelerin varlığı onların bedene uyguladığı bu dirençle bilinir. Dolayısıyla beden bir direnç odağı olarak fiziksel çaba gösterme yetisine, kişinin istencine direnme olanağına ve dışsal güçlerin nesnel etkilerine açık olmakla edilgin sentezin konumlandığı yerdir. Bu demektir ki kendinin-bedeni her zaman istence boyun eğmemekte ve çabanın gerçekleşmesine direnebilmektedir. Kendinin-bedeni nesnel bir beden olması nedeniyle fiziksel etkilere açık olmasının yanı sıra doğuştan gelen huy, eğilimler, arzular ve dürtüler gibi kişinin istencini aşan bir boyuta da sahiptir. Ancak bedenin tüm bu edilginlik türleri ve edilginliği yaratan bu farklı unsurlar istenci etkisiz bırakabilmekte ise de kişinin hareketleri, edimleri ve anlatılarına karışmak suretiyle istenç dairesine dâhil olarak bir anlam ifade etmektedirler.⁴⁷⁷ Bedenin istenç ve istençsizlik, özgürlük ve zorunluluk arasındaki bu salınımı aslen 'kendi'nin bedenli bir varlık olarak dünyada varolmasıyla ilgilidir. Edilginlik ise, görüldüğü gibi, bu varolma kipine içkindir.

⁴⁷⁵ Ricoeur, Başkası, s. 465.

⁴⁷⁶ Vessey, par. 12.

⁴⁷⁷ Wall, 28.

Kendinin-bedeni, kişinin kendi eyleme gücüne tanıklık etmesinin bir aracı olduğu kadar onun maruz bulunduğu edilginlik biçimlerine tanıklık etmesinin de bir aracıdır. Bu bakımdan, ‘bedensel tanıklık’ (İng. *bodily attestation*), kişinin eyleme ve varolma yetisine sahip bir ‘kendi’ olarak kendine güven duymasının kaynağı olduğu denli ‘kendi’deki ‘başka’ya tanıklık etmek anlamına da gelmektedir.⁴⁷⁸ Bedenin edilginliğine karşı bu tanıklık başkalarının başkalığına tanıklık etmeye giden yolu da açmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki başkalarının yabancılığı bedenin yabancılığına indirgenebilir de değildir.

4.1.1. Bedeni Dile Getirmek: Jeanette Winterson’ın *Bedende Yazılı* Adlı Romanı Üzerine

Kurgusal anlatılar temelde bağımsız estetik ürünler olarak yaratılışları da gerek yazar gerekse okuyucu için kendini anlama ya da öz-kavrayış kaynağı olarak işlev görmeleri kaçınılmazdır. Roman ve öykü benzeri edebî anlatılar kişiye kendi yaşamını sorgulayıp kendine yeni bir gözle bakma olanağını sunar. Bu anlatılar kişiye bir dönüşüm geçirme ve kendi hayat hikâyesini değerlendirme zemini sağlayarak onun anlatsal bir özdeşlik/kimlik inşa etme çabasına katkıda bulunurlar. Bu anlamda edebiyat ürünleri sorgulanarak değer kazanmış bir hayatın estetik yönüne karşılık gelmektedir. Edebî anlatılar aracılığıyla kişiler kendi eylemlerinin başkalarının eylemleriyle oluşturduğu iç içe geçişi ve kimliklerinin karşılıklı etkileşim içerisinde biçimlenme tarzlarını gözlemleyerek eylemlerine değerlendirci bir konumdan bakabilme yetisi geliştirirler. Bu yeti sayesinde ahlakî bir yenilenme inisiyatifine de sahip oldukları ileri sürülebilir. Dolayısıyla Ricoeur’ün insan eylemlerini kavrayabilmek adına ortaya koyduğu betimleme, öyküleme ve değerlendirmeden oluşan üçlü formülün her bir basamağı edebî anlatılarda izlenebilir. Her bir anlatı, üçlü formülün her bir basamağına farklı derecelerde ağırlık veriyor olsa da, eylemlerin mekanik bir betim ve sıralanışını geride bırakarak onları olaylar çoklusundan oluşan bir öyküleme dizgesine yerleştirip etik değerlendirmeye açar. Bu öyküleme ve değerlendirme sürecinde anlatıya konu olan kişinin fiziksel kapasitesi, eyleme gücü ve ahlakî değerlendirme yapma yetisi düzeyinde etkinlik ve edilginlik biçimlerine tanıklık edilir. Anlatı kişinin eyleme ve etkilere maruz kalma

⁴⁷⁸ Vessey, par. 21.

durumları onun etkinlik ve edilginliğini belirleyen bu düzeyler içerisinde ele alınır. Anlatmak ya da öykülemek her zaman bir gereksinimin ya da eksikliğinin dışavurumudur. Etkinlik ve edilginlik dengesinin bozulduğu ya da eyleme ve maruz kalma ilişkisinin normal seyrinden saparak gerilimlere yol açtığı durumlar özellikle edebî anlatıların konusu haline gelirler. Şu halde kriz durumları karşısında ortaya çıkan anlatma gereksinimi aslında yitirilen bu dengeyi yeniden kurma çabasına karşılık gelmektedir.

Öykülemek kendini anlamamanın bir aracı olarak ele alındığında, bedene ilişkin anlatıların da bir kişinin hayat hikâyesinin parçası olduğu gözlerden kaçmayacaktır. Bedene ilişkin anlatılar bir bedene sahip olmanın kişiye ait deneyimini olduğu kadar onun diğer bedenlerle paylaştığı ortak özellikleri ve etkileşimi de konu edinir. Dolayısıyla bir hayat hikâyesinin içinde biçimlenmekte olan anlatısal özdeşlik bir bedenin hikâyesini ve onun kendisiyle özdeşliği meselesini de içermek durumundadır. Diğer bir deyişle, hayat hikâyesi anlatıya konu olan bir ‘kendi’ bu anlatının içerisinde bedeninden bağımsız olarak yer alamayacaktır. ‘Kendi’ye ilişkin anlatılar belirli bir oranda kendinin-bedenini de onun anlatısal özdeşliğinin oluşumu çerçevesine dâhil eder.

Winterson’un *Bedende Yazılı* adlı romanı, ismi ve cinsiyeti belirsiz bir başkışı-anlatıcının kendi geçmişi, tutkuları ve bu tutkuların toplumsal kimlikle olan ilişkisiyle hesaplaşırken aynı zamanda bedenliliğin, ölümlülüğün ve tutkulara esir olmanın edilginliğiyle yüzleşmesini konu edinir. Anlatıcı, Louise adında evli bir kadınla aşk yaşamaktadır; anlatıcının, Louise’in kocası Elgin’den onun kan kanserine yakalanmış olduğunu öğrenmesiyle ilişkileri büyük bir sarsıntı geçirir. Elgin bir kanser uzmanıdır ve anlatıcıya Louise’den ayrılmayı kabul etmesi durumunda onun bakımını üstlenip İsviçre’de bulunan araştırma laboratuvarında onu iyileştirebileceğini söyler. Louise ile birlikte geçecek bir hayatın mutluluğu ile sevdiği insanın sağlığı arasında zor bir tercihte bulunmak zorunda olan anlatıcı gizlice Louise’in hayatından çıkar; Londra’da bir çevirmen olarak geçimini sağlamakta olan anlatıcı şehir ve iş değiştirerek ortadan kaybolur: “Ayrılmak zorundaydım. Benim yüzümden ölecekti yoksa. Onun uğruna yarım bir hayat yaşamak benim için daha iyi değil miydi ?”⁴⁷⁹ Anlatıcının kendisiyle ve kendisi için önemli olan bir başkasıyla kurduğu ilişkiyi

⁴⁷⁹ Jeanette Winterson, *Bedende Yazılı*, çev. Süheyla Çağlayan Mathews, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 136.

bundan böyle bu temel ikilem biçimlendirecektir. Onun bundan sonraki yaşamı cinsel arzulara, eski ilişkilerine, Louise’in yeri doldurulamazlığına ve en önemlisi de Louise’in bedenine dair anımsamalar ve özlemler sarmalında ilerler. Romanın biçemi ve anlatıcının büyük bir kaybı anlatılaştırma tarzı onun iki farklı edilginlik türü olan tutkuların etkisinde olma ve bedene sahip olma deneyimlerini ifade etmesine kendine özgü bir renk katar. Üç ana bölümden oluşan romanın özellikle ‘Vücudun Hücreleri, Dokuları, Sistemleri ve Boşlukları’ başlığıyla başlayan orta bölümü, anlatıcının, Louise’in hastalığı ve beden yapısına dair araştırma yaparken karşılaştığı tıbbî söylemin kuru dilini kullanarak Louise’e dair özlemini dile getiren şiirsel bir söylem yarattığı bir kesittir. Bu kesit romanın geneline hâkim olan edilginlik söyleminin biçimsel olarak en belirgin hale geldiği ve bedenliliğin fenomenolojisine dair sorgulamaların su yüzüne çıktığı kısımdır.

Henüz romanın ilk sayfasında, anlatıcının, insanî duyguların anlaşılacak için öykülenmeyi davet ettiğine dair yorumu (“Aşk ifade edilmek ister”) metnin tamamına damgasını vuracak olan detaylı betimleme ve anlatı pratiğinin erken bir habercisidir. Duygu, tutku ve etkilenimlerin betimlenerek belirginlik kazanması, arzu nesnesine toparlayıcı bir bakışla yaklaşp ona sahip olabilmeyi mümkün kıldığı kadar arzu duyan kişinin bu duygunun yıkıcılığı karşısında kendini bir arada tutabilmesinin de aracıdır. Romanın ilerleyen bölümlerinde anlatıcının derinleştireceği bu betimleme pratiğinin amacı henüz Louise’in hastalığı ortaya çıkmadan önce anlatıcı tarafından şu şekilde ifade edilir: “Louise’in yalnızca tenini değil, kemiklerini, kanını, dokularını, onu bir bütün halinde tutan kas tellerini de istiyorum. Zaman teninin renklerini, dokularını alıp götürse bile ben sıkı sıkı sarılacaktım ona [. . .] Nesin sen beni böyle hissettiren? Kimsin sen ki zaman sana dokunmuyor?”⁴⁸⁰ Anlatıcının Louise’in kanser olduğunu öğrenmesinden sonra ise betimlemenin kendi ve başka arasındaki ilişkiselliği ve karşılıklılığı tesis etme işlevi kazandığı görülür. Edebî betimleme roman boyunca kimileyin fenomenolojik betimleme niteliği kazanarak kendi ve ‘başka’nın birbirini bilme ve bedenlilik zemini üzerinde bir duygudaşlık (*Einfühlung*) geliştirme sürecinin dışavurumunu sağlar: “Bana geçmiş zaman kipinde sunulmuş kasvetli vücudun, narin özünü dış dünyanın istilalarından koruyor. Ben o istilacılardan biriyim, bana sunulan kabuğa hayran, bir ölü seveci

⁴⁸⁰ Winterson, s.44.

saplantısıyla okşuyorum seni.”⁴⁸¹ Roman birinci tekil kişi anlatısıyla ilerliyor olduğundan öncelikle anlatıcının algı ve sezgilerine tanıklık edilse de, anlatıcı, Louise’in bedenini kendi deneyiminin merkezine almakla ‘başka’yı ‘kendi’ye indirgemekten uzaklaşmakta ve hatta aksine ‘kendi’yi ‘başka’dan hareketle bilmeye çabalamaktadır. Bu noktada betimleme işlevi öykülemenin işlevi ile eklemlenir. Şöyle ki Louise’in bedenini ve Louise’e beslediği tutkuyu öykülemekte olan anlatıcı gerek Louise’in hastalığının gerekse kendi üzüntüsünün beraberinde gelen edilginlik ve güç yitimini öykülemek ve onu söylemin dönüştürücü gücüyle telafi etmek istemektedir: “Dengem, olduğu kadarıyla, Louise’in mutluluğuna bağlıydı. Bu hikâyeye ihtiyacım vardı. Onu kendime her gün anlatıyor ve her gece göğsümde uyutuyordum.”⁴⁸² Dolayısıyla anlatmak edilginlikten etkin olmaya ve kişinin kendi eyleme ve değerlendirme gücüne tanıklık edebilmesine bir geçiş ihtiyacını imlemektedir.

Romanın deneysel yönlerinden bir tanesi bedeni betimleme ve öyküleştirme pratiğini bir tıp kitabının anlatım üslubundan yardım alarak biçimlendirmesidir. Bedenin tıbbî bilgisi ve ona dair kitabî ifadelerin tutkunun diliyle eklemlenmesi, bedenin dile gelemeyen yönlerini içerme ve ifade etme çabası olarak değerlendirilebileceği gibi hastalık ve duygusal etkilenimler gibi iki edilginlik türünün birbirini yansıtması ve üst üste binmesini imler görünmektedir. Bunun yanı sıra, Lindenmeyer’in vurguladığı gibi, hasta bedenin tıp kurumuna ve yalnızca bedenin hasta kesitlerine odaklanan tıp söylemine emanet edilmesi bedenin bütünlüklü bir imgesinin göz ardı edilmesine ve bölünmüş bir beden formuna sebebiyet vermekle onu bir başka düzeyde yeniden edilginleştirmektedir.⁴⁸³ Roman, kurumsal (ve eril) tıp söyleminin edilginleştirme etkisine bir eleştiri olarak da okunabilir. Deneyimlenen canlı bedenin içeriden ve bütüncül bilgisinin karşısında katı sınırlarla çizilmiş beden kesitlerinin kısmî bilgisi bu kutupsallığın iki ucuna karşılık gelir: “Doktorlara göre vücut birbirinden izole edilebilir, gerektiğinde de tedavi edilen bir dizi parçadan oluşmuştur ve vücudun bir hastalık durumunda bir bütün olarak hareket ediyor olması üzücü bir fenomendir. Holistik tıp yalnızca ruhani

⁴⁸¹ Winterson, s.107.

⁴⁸² Winterson, s.149.

⁴⁸³ Antje Lindenmeyer, “Postmodern Concepts of the Body in Jeanette Winterson's ‘Written on the Body’”, *Feminist Review*, No. 63, 1999, <http://www.jstor.org/stable/1395587>, (11.12.2014), s. 54.

hekimler ve aklını yitirmişler içindir, değil mi?”⁴⁸⁴ Azaları uyum içerisinde çalışan bütünsel bir beden bir başka sağlıklı bedenle kurduğu ilişki anlatıcının söyleminde farklı bedensel kesit ve yüzeylerin geçici bütünleşmeler yaşamıyla kurulan bir öznelerarası ilişki biçimine bürünür.⁴⁸⁵ Bu anlamda bütüncül bir beden parçalı bir yapı içerisinde kavrandığı ölçüde iki farklı bedeni birbirinden ayıran sınırların da bulanıklaştığı görülür.

Bütünden parçaya kaymanın sağladığı belirsizliği pekiştiren bir başka deneysel yön ise anlatıcının cinsiyetinin belirsizliğidir. Özel isim ya da şahıs zamiri yardımıyla işaret edilmeyen anlatıcının cinsiyeti, onun toplumsal cinsiyetinin katı sınırlara hapsedilememesini de beraberinde getirir. Anlatısal bir kategori olan cinsiyetin Winterson’un metninde bilinçli olarak belirsiz kılınmış olması, romanın, anlatıcının varsayılan cinsiyetine göre değişen iki farklı metin olarak okunabilmesine olanak tanımaktadır.⁴⁸⁶ Anlatıcının cinsiyetini onun daha önce birlikte olduğu kişilerin cinsiyetinden hareketle belirleme çabası tam olarak sonuç vermez. Çoğunlukla kadınlarla birlikte olduğu görülen anlatıcının kimi nadir durumlarda erkeklerle birlikte olduğu imasında bulunduğu da göze çarpar. Bu anlamda Winterson’un anlatıcısı erkek ya da kadın olarak imlenemediği gibi kesin biçimde heteroseksüel ya da eşcinsel olarak da tanımlanamamaktadır. Dolayısıyla romanın anlatı stratejisi, bedensel cinsiyeti belirsiz kılmakla, sabit ve belirlenmiş bir toplumsal cinsiyet sunma gerekliliğini de askıya almış olur. Bir bakıma, Winterson’un romanında Ricoeur’ün *idem* ve *ipse* özdeşliklerinin sorunsallaştırılmasına da tanıklık edilir. Winterson, bedensel cinsiyetin işaret ettiği tözsel altyapıyı belirsizleştirerek, yani *idem*-özdeşliğini kesintiye uğratarak, *idem* ve *ipse*-özdeşliğinin bağıntısıyla oluşan anlatısal özdeşliği, yani verili durumda toplumsal cinsiyetle ifade edilen şeyi, dinamik bir özdeşlik türü kılmaktadır. Bu doğrultuda, Winterson, nesnel özdeşliğin dinamik bir özdeşlik biçiminde yeniden kurulmasına giden yolu açmakla cinsiyetin edimselliğine (İng. *performativity*) vurgu yapmaktadır. Buna göre toplumsal kimlik ve toplumsal cinsiyete bağlı rollerin dağılımı ‘kendi’nin gerçekleştirdiği toplumsal, davranışsal ya da cinsel edimler

⁴⁸⁴ Winterson, s. 150.

⁴⁸⁵ Lindenmeyer, s. 52.

⁴⁸⁶ Susan S. Lanser, “Sexing the Narrative: Propriety, Desire, and the Engendering of Narratology”, *Narrative*, Vol. 3, No. 1, 1995, <http://www.jstor.org/stable/20107045>, (11.12.2014), s. 89..

sonucu biçimlenecektir. Bu doğrultuda, Winterson'un anlatıcısının Louise'e olan bağlılık ve adanmışlığının romanın merkezini işgal ettiği hatırlanmalıdır. Anlatıcının Louise'i yarı yolda bırakmış olduğu için yaşadığı iç hesaplaşma, *idem* zeminindeki anlatısal özdeşlikten *ipse* merkezli bir etik özdeşliğe yapılan bir geçiş ve vurguya işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, anlatıcıyı özel kılan nokta, onun kendisiyle özdeşlenemeyen belirsiz bir şahsiyet olmasının yanı sıra onun aynı zamanda roman boyunca kendi edimleri ve tercihlerinden dolayı kendini sorgulamaktan kesilmiyor oluşudur. Bu da onun edimsellik temelinde bir anlatısal özdeşliğe sahip olduğunu ve sorumluluk temelinde bir etik özdeşlik inşa etmeye muktedir olduğunu ima etmektedir.

Ricoeur'ün, Musil'in *Niteliksiz Adam* romanından hareketle, modernist romanın deneysel örneklerinde saptadığı anlatısal özdeşlik ile etik özdeşliğin birbiriyle örtüşememe durumu Winterson'un romanı için de geçerli bir sorunsaldır. Şahsiyet özdeşliğinin yitime uğradığı ya da *idem* desteğinin ortadan kalktığı durumlarda *ipse*-özdeşliği kendini nasıl idame ettirecektir? Kendisiyle özel isim, bedensel cinsiyet ya da diğer göstergeler aracılığıyla özdeşlenemeyen bir anlatı kişisi, etik düzeyde nasıl sorumluluk alacak ve sözüne sadık kalan bir 'kendilik'e dönüşecektir? Her ne kadar aradaki uçurum Ricoeur'e göre fazla büyük olsa da şahsiyet özdeşliğinin çözülmeye uğradığı durumlarda bile öznenin tamamen ortadan kalkmasından bahsedilemez. *Idem* desteğinden mahrum olan bir 'kendi' de pekâlâ 'ben' diyebilmekte ve eyleyebilmektir. Winterson'un romanında da kendisiyle özdeş olması sorunsallaşan anlatıcı 'İşte buradayım' formülüyle dile getirilebilecek bir karar verebilmekte ve eyleminin sorumluluğunu alabilmektedir. Hatta bu karar sonucu Louise'i terk etmeyi seçmesi onun etik olarak güvenilmezliğinden çok onun sevdiği kişi adına kendini mutluluktan mahrum bırakabilecek azmi gösterme yeterliliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Anlatıcı, Louise'i kendisine rağmen ve Louise'in sağlığı için terk etmiş ve bu anlamda kendi adanmışlığını negatif bir yoldan kanıtlamıştır. Bir anlamda, verilen bir bağlılık sözünün ihlali gibi gözükken bu terk etme eylemi aslında verilen sözün daha yüksek bir düzeyde bir gerçekleştirimini hedeflediği için söz verme-sözünde durma eylemleriyle sembolize edilen kendini-idame ediminin çok somut bir örneğidir. Bu anlamda, *idem*-özdeşliğinden kesilen 'kendi'nin de sözünde durma ve benzeri adanma edimleriyle edimselliğe dayalı bir

kendilik inşa ettiği görülebilir. Winterson'un anlatıcısının *idem* desteğinin çözülüşü içerisinde mutlak olarak yitip gitmesi riski onun sorumluluk almasıyla bir bakıma dengelenerek azaltılmış ve özdeşlik yitiminin yol açtığı belirsizlik bir uyum haline tamamlanmış görünür.

Toplumsal cinsiyetin edimselliğe dayalı olarak inşası beden de söylemsel olarak kurulmasına akseder. Romanın anlatıcısının hem kanser hem de ayrılık yüzünden iki kere kaybettiği sevgilisinin bedenini dil ve söylem düzeyinde kendisi için yeniden var etme çabası beden inşasının söylemselliğini, onun tıpkı kurumsal söylemlerin etkisiyle biçimlendirilmesi gibi, ön plana çıkarmaktadır. Bedenin bir söylem nesnesi olması romanda beden ve metin kavramları arasında kurulmak istenen paralellik sayesinde ortaya konmaktadır. Romanın anlatıcısı bu paralelliği eğretilmeler üzerinden sıkça yineler:

Parmaklarının boğumları yazı bloklarına dönüştü, tenime bir mesaj aşk ettin, bedenime bir anlam.

[. . .]

Bedende yazılı olan, yalnızca özel bir ışığın görünür kaldığı gizli bir kod; bir ömrün birikimi var orada [. . .] Louise'in okuyabilen elleri olduğunu bilmezdim. O, beni kendi dilime çevirip kendine ait bir kitaba dönüştürdü.⁴⁸⁷

Romandaki tüm anlatı stratejileri, deneysel biçim ve beden inşasının söylemsel olarak inşası iki bedenin birbirini bilmesi ve beden sahibi öznenin kendisini başkasının bedeni aracılığıyla tanıması noktasında zirveye ulaşır. Anlatıcı anatomiyle ilgilenmekte ve Louise'e olan tutkusunu onun bedeninin bilgisine ulaşarak tatmin etmeye çalışmaktadır. Başkasını bedenin bilgisinden hareketle tanımak bir anlamda başkasının bedenindeki 'kendi'yi de tanımak demektir. Bedenin kendi ve 'başka'da ortak olarak bulunan yapısal özellikleri iki kişi arasındaki bilme ilişkisinin karşılıklılığını tesis etmektedir:

Duygusuzca tanımlanmış haliyle sıvı tüketen, terleyen, doyumsuz, dışkılayan bireyin içinden bakarak tıbbi jargonun içinde bir aşk şiiri keşfettim Louise için. Deli gibi arzuladığım tenin, saçın ve sesin ötesinde, daha da yakından tanımaya devam edecektim onu. Kan sıvısının, dalağının, eklem sıvısının bilgisine erişecektim. Vücudu tükenip düştükten uzun zaman sonra bile onu tanıyabilecektim.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Winterson, s. 77.

⁴⁸⁸ Winterson, s. 96.

Yok olmaya yüz tutan ‘başkası’nın bedenini bilmek başkasının ölümünden sonra dahi ona dair bilginin devamlılığını garanti ettiği gibi ‘kendi’nin kendi bedeninin bilgisine ulaşmasını da gerektirecektir. Adeta Husserl’in tanımladığı tamalgıyı (*apperception*) anımsatır biçimde, başkasının bedenini bilmek ‘kendi’nin bedeninin bilgisinden kalkarak mümkün olmaktadır. Anlatıcı bunu şiirsel ve uhrevî bir hava içerisinde şöyle ifade eder: “Kemiğimin kemiği. Etimin eti. Seni hatırlamak için dokunduğum kendi vücudum.”⁴⁸⁹ Ancak anlatıcı bu noktada başkasının bedenini kendi bedeninin bilgisi vasıtasıyla kavradığı kadar bu bilme eylemi ters yönden de kat edilmektedir. Başkasının bedenine dair bilgi anlatıcı için kendini bilmenin bir aracı olarak da işlev görmektedir: “Tenindeki ben, kemiklerine yerleşmiş ben, her cerrahın duvarlarını süsleyen vücut boşluklarında serbest uçuş halinde olan ben. Seni işte böyle biliyorum. Bildiğim sensin.”⁴⁹⁰ Edebî söylem içerisinde, kendinin-bedeninin kişiye mahrem ve içeriden bilgisi de kendinden-başkaya açılabilmekte ve tenin nüfuz edilemez biricikliği başkasının bilgisine sunulabilmektedir. Anlatıcı, tutkunun bu en üst düzeyinde, abartılı bir ifadeyle de olsa tenin karşılıklı mahrem bilgisine ulaşma olanağını şu sözlerle ifade eder: “Benim ikizimdi ve kaybettim onu. Deri *geçirgen* değildir ama benim derim Louise’e karşı geçirgendi [. . .] Hâlâ onunla mücadele ediyorum, kapılarımı dövüp güvenliğini en derinden tehdit ediyor.”⁴⁹¹ Bu alıntıda göze çarpan nokta, tutkunun ve arzu nesnesini kaybetmenin kişinin bedenini kendi istencine rağmen ve kendi iyiliği aleyhine edilgin kılmasının yanı sıra, acı çekmenin birbirini bilmeyi ve duygudaşlığı pekiştirmesidir.

Beden acı çektiğinde edilginleşir ve kendine yabancılaşır. Acı çekme durumunda bedenimin edilginliği beni başkasının bedensel edilginliğini kavramaya zorlar. Başkasının çektiği acıyı kendi acımın şiddeti ve beni aciz bırakma derecesine kıyasla kavrarım. Dolayısıyla bedenin acı çekme ve hastalık geçirme durumları birer edilginlik kaynağı olduğu kadar bir bedenlerarasılık kaynağıdır da. Winterson’un romanında kansere yakalanmış beden kendinin-bedeninin kendine yabancılaşmasını temsil eden en belirgin semboldür: “Timüs bezinin gizli yerlerinde Louise çok fazla kendini üretiyor [. . .] T hücreleri haydut çıktı [. . .] Şimdi içerideki düşmana

⁴⁸⁹ Winterson, s. 111.

⁴⁹⁰ Winterson, s. 103.

⁴⁹¹ Winterson, s. 139. Vurgu bana ait.

dönüştüler.”⁴⁹² Kanser hücrelerinin bedeninin içindeki yabancı olarak adlandırılması bedeninin tamamının ‘başkalı’ğına yapılan bir göndermeyi de tetikler (“Şimdi yabancı cisim *sensin*”). Louise’in kansere yakalanmasından sonra anlatıcının ona beslemekte olduğu bedensel arzu onun acısını paylaşma ve onun bedeninin bir parçası haline gelme isteğine dönüşür. Bu durumda, anlatıcı, Louise’in bedensel edilginliğinden hareketle kendi ruhsal çöküntüsüne ve kendi duygulanımlarının onu güçsüz bırakmasına tanıklık etmektedir. Diğer bir deyişle, Louise’in yakalandığı kanser sonucu ‘başka’laşması, anlatıcının arzuları ve yaşadığı kaybın üzüntüsü nedeniyle ‘başka’laşmasıyla üst üste biner.

Louise hastalığının etkisiyle bedensel bir dönüşüme maruz kalırken Louise’in hastalığını anlatmakta olan anlatıcının da kendi hisleri dolayısıyla kendini kendinden-başkaya açmakta ve edilginleşmekte olduğu görülür. Nasıl ki hastalık halindeki beden kendine bir direnç halinde ise anlatıcı da sürekli kendi istenci ile çatışma halindedir. Bu iki roman kişisi arasındaki ilişki aslında iki farklı edilginlik türünün birbirini yansıtmaları, hatta pekiştirmesi olarak da görülebilir. Romana konu olan bu edilginlik türlerinin, Ricoeur’ün ileri sürdüğü gibi, ‘kendi’ye içkin ve kökensel olduğu da söylenebilir. Arzunun etkisi karşısındaki esrime ve bedeninin yabancılığı karşısındaki edilginlik kendilik ontolojisi içerisinde, başkasının yabancılığını önceleyen, ‘kendi’ye karşı bir ‘ilk yabancılık’ haline işaret eder. Haz ve acı karşısındaki ilksel edilginlik durumları Winterson’un romanında bakışımı hale gelmektedir.

Haz ve özellikle acı üzerinden kurulmakta olan bir duygudaşlık öznelerarasılığı bedenlerarasılık temeline oturtmaktadır. Roman bunun çeşitli örnekleriyle doludur. Cinsel birlikteliğin ardından Louise’in elini tutan anlatıcının hissettiği yakınlaşma duygusunu ifade etme biçimi bedenselliğe dayalı daha kapsamlı bir karşılıklı anlaşma ilkesini dile getirir: “[b]ir şeyin bilincinde olmaktan daha derin olan, zihni meşgul etmekten çok bedende yer eden, başka bir insanın varlığının farkına varma duygusuydu.”⁴⁹³ Benzer biçimde, hastalığın ve kaybın verdiği acı da ortak bir acıya ve edilginliğe sebebiyet vermektedir: “Seni hafızamda saklamak için ilk yapacağım şey her şeyi içinde barındıran deliklerinden beynini çıkarıp almak olacak [. . .] Derinlere, bir zamanlar yaşamsal organların olduğu o karanlık

⁴⁹² Winterson, s. 99.

⁴⁹³ Winterson, s. 71.

boşlukların derinine sen ve ben birlikte gömülmeliyiz.”⁴⁹⁴ Anlatıcının, elindeki tıp ders kitabını kullanarak insanın ortak bedensel doğasına atıfta bulunması onun “sen yıkılırsan ben de yıkılırım”⁴⁹⁵ sözleriyle ifade ettiği derin empatiye zemin hazırlamakla birlikte ölümlülük karşısındaki çaresizliğin altını da çizmektedir. ‘Kendi’nin ve başkasının teninin birbiriyle ilişki kurması duygulanımlardan bağımsız gerçekleşemez; bu ilişkinin taraflarından birinin kaybı ise ölüm karşısında başkasının yeri doldurulamazlığının vereceği ızdıraba sebebiyet verecektir.

Anlatıcının Louise’dan ayrılmayı göze alabilmesinin sebebi bu ilk acı kaynağı olarak terk edişin mutlak bir acı kaynağı olarak onun ölümüne yeğ tutulabilmesidir. Diğer bir deyişle, anlatıcı ölümlülükle ve kendisi için biricik olanın kaybıyla başa çıkabilmek adına ehvenişer yönünde bir tercih kullanmıştır. Bu noktada kendi ve ‘başka’nın ölümlülük ve incinebilirlik yönünden ortak bir doğaya sahip oldukları aşikârdır. Bedenin edilginliği ve onun ilksel başkalığı üzerinden ortak bir doğanın karşılıklılığı inşa edildiği gibi sevilen bir başkasını hastalıktan dolayı kaybedecek olmanın tedirginliği üzerinden de onun ikame-edilemezliği kavranabilir. Sevilen bir ‘başka’nın kaybı onun yeri doldurulamaz oluşundan ötürü acı vermektedir: “Kendisi için yas tutacak kadar önem verdiği bir insanın biricikliğini ölüm nasıl ortadan kaldırsın? Kalbimdeki boşluğun şekli sensin, senden başka kimse dolduramaz onu.”⁴⁹⁶ Ricoeur’ün dile getirdiği gibi, ‘başka’nın ‘kendi’ye aktarımı yoluyla kişi kendi hayatının da yeri doldurulamaz olduğunu öğrenir. Dolayısıyla, anlatıcının ‘başkasını kendisi olarak takdir edebilme’ hali onu ‘kendisini başkası olarak takdir etme’ yetisine yaklaştırır. Sonuç olarak, hastalığın bedensel edilginlik ve başkalığa yol açmasını resmetmekte olan Winterson’un romanı anlatıcıdan Louise’e yönelen üzerine-titreteyi konu edinirken aynı zamanda anlatıcının kendine yabancılaşp kendisini bir ‘başka’ olarak görebilmesinin biçimlerini de temalaştırmaktadır.

Bedensel etki, duygulanım ve deneyimlerin alışverişine dayalı söylem, anlatıcının oluşturduğu ideal bir karşılıklılık haline işaret etmektedir. Roman boyunca işlenmiş olan beden ve metin paralelliği göz önünde bulundurulduğunda, anlatıcının bu karşılıklılık ilkesince başarmaya çalıştığı şeyin iki bedenin birbirini anlamlandırması, ifade etmesi ve sürekli yeniden biçimlendirmesi olduğu görülür.

⁴⁹⁴ Winterson, s. 102.

⁴⁹⁵ Winterson, s. 108.

⁴⁹⁶ Winterson, s. 133.

Canlı bedenın deneyimlerini ön plana çıkaran bu ütöpic alışveriş durumu durağan ve kalıcı sınırlarla belirlenmiş kendilik ve toplumsal kimlik düşüncesini olumsuzlamaktadır: “Ancak moleküller ve insanlar bir olasılıklar evreninin içindeki varlıklar. Birbirimize dokunuyoruz, birleşiyor ve ayrılıyor, anlam veremediğimiz kuvvet alanlarında savruluyoruz.”⁴⁹⁷ Anlatıcı tarafından bu biçimde kavramsallaştırılan ‘kuvvet alanları’ nosyonu Winterson’un roman boyunca işlemekte olduğu postmodernist savın eğretilmeli bir ifadesidir. Bir fizik terimi olarak kuvvet alanları boyunca bir araya gelip ayrılan kişisel ve anlatısal özdeşliklerin kalıcı ve değişmez sınır çizgileri yaratabilmesi olanağı bu sav tarafından yok edilmektedir. Ne var ki Winterson kişisel özdeşliklerin bütün bütüne çözülmeye uğramasının da önüne geçmek istemektedir. Katı kişisel özdeşlikler üzerinden cereyan etmekte olmasa da akışkan kimlikler ya da şahsiyetlerin ilişkiselliğı ve karşılıklı bağıllığı öncelikle ‘deneyimlenen beden’ (İng. *the lived body*) üzerinden kurulmaktadır.⁴⁹⁸ ‘Kendi’ye içkin olan ilksel bir başkalık türünün bağıllılığı olarak ortaya çıkaran bedensel edilginlik iki kişiyi birbirine bağlamaktadır. ‘Kendi’deki bu başkalık onun kendinden başkası ile kuracağı ilişkiye zemin hazırlamakta ve kendini bilmek için ‘başka’ya duyduğu gereksinimi belirgin kılmaktadır.

Şahsiyetin çözülmesi ne dereceye ulaşır ulaşsın yine de kendini ‘ben’ diyerek imleyen bir ‘kendi’ her zaman var olacaktır. Winterson’un romanında da anlatıcının kendiliğı tam anlamıyla yok olma noktasına dek çözülmeye uğramış değildir. Bu aşamada, onu mutlak bir çözülmenden kurtaran şeyin, insan bedeninin ortak doğasına dayalı bir karşılıklılığın yanı sıra, sorumluluk duyma ve değer verme edimleri olduğu görülür. Anlatıcının Louise’e duyduğu bağıllık ve adanma onun kendisini bir ‘kendi’ olarak kavramasını ve kendi eylemlerini değerlendirebilmesini olanaklı kılmaktadır. Aynı zamanda, Louise’in yeri doldurulmazlığını idrak etmesi anlatıcı için bir değer verme ve benzeri bir değer görme gereksinimini ortaya koymaktadır. Bu sayede anlatıcı, çoğu kez kesintiye de uğramış olsa, eylemeye ve eyleminin sonuçlarıyla yüzleşmeye muktedir bir kendi olarak kendine tanıklık edebilmektedir. Roman boyunca bu iki anlatı kişisi Louise’in hastalığı karşısında beraber mücadele edememişlerdir. Dolayısıyla metinde somut bir dayanışma

⁴⁹⁷ Winterson, s. 54.

⁴⁹⁸ Lindenmeyer, s. 55.

sürecine tanıklık edilmez. Ancak romanın son sayfasına gelindiğinde Louise'in, anlatıcıyı, onun yeni yerleştiği ve Gail adlı iş arkadaşıyla paylaştığı evin mutfak kapısında karşılaşması belli belirsiz bir vurguyla ifade edilir. Louise, kocası tarafından bakıma alınmayı reddetmiş, hastalığının ilerlemiş olmasını önemsemeksizin ve anlatıcının kendisini terk etmiş olması gerçeğini geride bırakarak ona dönmüştür. Beklenenin aksine, bu şaşaalı bir kavuşma sahnesi değil, iki yaralı ruhun ve aç çeken bedenin yaralarını karşılıklı olarak sağıltmak üzere birleştikleri alçakgönüllü bir bağlanma sahnesidir. Romanın bu biçimde son bulması kendi eyleme ve direnme yeterliliklerini kanıtlamaya kararlı iki kişinin birer 'kendi' olabilme cesaretini göstermelerini imlemekle yeni bir başlangıç vaadi taşımaktadır: "Bu mutlu son mu bilmiyorum ama işte burada, bu uçsuz bucaksız tarlalarda özgürüz."⁴⁹⁹ Bu noktada, gerek bedenin edilginliğine, gerek tutkuların kişiye boyun eğdiren etkilerine gerekse kendi bağlanma gücüne tanıklık etmek onları kendi olma ve birbirini takdir etme çabalarında ayrılmaz bir ortaklaşma duygusuyla birbirine bağlamaktadır.

4.2. BAŞKALARININ BAŞKALIĞI KARŞISINDA EDİLGİNLİK

'Başka', 'kendi'nin kuruluşuna ait olduğu kadar onun kendini anlaması üzerinde de etki sahibidir. 'Başka'dan gelen duygulanımlar ve etkilenimler sayesinde kendini tanımayı başaran 'kendi' artık yalnızca kendi kendisini koyan bir ego değildir. Ricoeur, 'başka'nın 'kendi'yi etkileme tarzlarının çokçeşitli olduğunu ortaya koyarak bu etkiyi dilde, eylemde, anlatıda ve etik düzlemde açıklamaya çalışır. İlk, karşılıklı konuşma içerisinde her bir 'kendi' muhatabının sözünün etkisine maruz kalır. Hatta konuşmakta olan kişinin kendini imleme biçimi onun muhatabının sözünden etkilenme tarzıyla iç içe geçmiştir. İkincileyin, bir faili eylemin kaynağı olarak (Türkçe'de ismin -i haliyle ifade edilen) yükleme (İng. *accusative*) formunda imlemek failin kendini imlemesinden ayrılmaz görünmektedir. Dolayısıyla, Ricoeur'e göre, kendi kendini imlemenin refleksif boyutu ile başkası tarafından ithama ve yüklemeye maruz kalarak imlenmek birbiriyle iç içedir.⁵⁰⁰ Üçüncü olarak, anlatı düzleminde, bir öykünün çoğunlukla üçüncü şahısla dile getirilmiş karakterlerinin eylemleriyle duygulanıp onların

⁴⁹⁹ Winterson, s. 163.

⁵⁰⁰ Ricoeur, Başkası, s. 478.

rolleriyle özdeşleşebilen okurun bir ‘kendi’ olarak başkasının etkisinde kaldığı söylenebilir. Anlatı dünyasının okurun dünyasına aktarımı ve onun edebî karakterleri alımlama biçimi okurun söz ve eylemlerinin kuruluşuna sembolik olarak katkı sağlar. Son olarak, gerek etik düzlemde gerekse moral isnad düzleminde, iyi hayatı erekleme, dostluk analizinde görüldüğü gibi, kendini-takdir ile üzerine-titreme arasındaki diyalektik zeminine oturmalıdır. Ricoeur’ün etik ereği yeniden tanımlarken formüle özellikle dâhil ettiği ‘başkalarıyla beraber’ ve ‘başkaları için’ uğraklarıyla ‘kendi’nin ‘başka’dan etkilenimini en baştan dikkate almakta olduğu görülür; zira “eğer iyi-yaşama tasarı hem verilen hem alınan üzerine-titreminin etkisine ve uygulandırımına maruz kalmazsa, tasavvur edilebilir olmaktan kesilir.”⁵⁰¹ O halde, sorun ‘kendinden-başka’dan ‘kendi’ye yönelen etkilerin ne türden bir başkalık figürleri çeşitliliğine sebebiyet verdiğini tespit edebilmektir. ‘Başka’dan etkilenen ‘kendi’yi irdeleyecek bir fenomenolojinin ne türden bir aynı-başka diyalektiğiyle aydınlatılabilecek olduğu da Ricoeur’ün temel kaygısı olarak belirir.

Husserl’in, *alter egonun* algılayan ‘ben’ tarafından sindirilmesine yönelik yorumları ile Levinas’ın ‘Başka’yı mutlak bir dışsallığa (dışralık, İng. *exteriority*) mahkûm eden abartılı söyleminin Ricoeur için iki zıt kutbu temsil ettiği yukarıda açıklanmıştı. Ricoeur, bu iki aşırı yorumun eksikliklerine saplanmadan üçüncü bir alternatif bulma amacındadır ve bu nedenle onun ikisi arasında bir orta yol tutturmakta olduğu görülür. O, Husserlci yaklaşımda başkasının ‘ben’inin ‘kendi’nin içsellğine (içrelik, İng. *interiority*) indirgenmesine karşı çıktığı kadar Levinas’ın ‘kendi’yi fenomenal olmayan bir ‘Başka’ya köle olmaya mecbur bırakmasına da karşıdır. Ricoeur’ün, ‘kendi’deki ‘başka’yı arama ve onun kuruluşunda rol oynayan edilginliği açılma projesi dolayısıyla Levinas’ın başkalık incelemesine meylettiği söylenebilir. Ancak Ricoeur’ün başkalığa biçtiği rol Levinas’ın mutlak ‘Başka’sından farklıdır. Levinas esasen kendiliğin ancak ‘Başka’dan gelen ve onun ‘yüz’üyle beliren bir ahlakî öğüt ya da tembihleme sayesinde kurulduğunu iddia etmektedir. Bunun aksine, Ricoeur ise, her ne kadar ‘başka’nın ‘kendi’ üzerindeki kurucu rolünü kabul etmekte ise de ‘başka’nın yüklediği ahlakî talebi kabul edecek bir ‘kendi’yi önceden varsaymaktadır. Diğer bir deyişle, ortada bir ‘kendi’

⁵⁰¹ Ricoeur, *Başkası*, s. 479.

bulunmadığı müddetçe başkasının beklentisinin karşılanması da mümkün olmayacaktır. Ancak Ricoeur, ‘kendi’ye ‘başka’ karşısında bir öncelik tanımakta ise de bu öncelik Husserlci tarzda transandantal *egoyu* merkeze alma derecesine asla varmaz. Aksine, onun Aristotelesçi dostluk analizini yeniden yorumlamasında görüldüğü gibi, ‘kendi’nin gücüllükten (kuvve) edimselliğe (fiil) geçebilmek için başkalarının görüş ve düşüncesine gereksinimi vardır. Başkaları ‘kendi’nin eylemlerini değerlendirmekte ve onun kendisini gerçekleştirmesi için bir dolayım sunmaktadırlar. Bu anlamda, gücüllükten edimselliğe geçiş dostların varlığını ‘kendi’ için zorunlu kılmaktadır. Başkalarının varlığının zorunluluğu kişinin kendini-takdir etme ediminin tam merkezine bir boşluk yerleştirmekte ve bu noksanlık da ‘kendi’yi ‘başkasının başkalığı’na hem borçlu hem de sorumlu kılmaktadır.⁵⁰² Başkalarının başkalığı olmaksızın insan kendi edimselleşme ve gerçekleşmesini tamamlayamaz. Başkasını bir ‘başka’ olarak tanımak onun bana gösterdiği ilgi ve itibarı kabul edip özümsememi gerektirir. Blundell’e göre, bu kabul, müşahhas bir ‘kendi’ olabilmenin bir önkoşuludur ve bu karşılıklı ilişki koyulmuş bir *egonun* sınırları içinde gerçekleşemez.⁵⁰³ Bu doğrultuda, ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki tanıma ilişkisi karşılıklı üzerine-titrete zemininde tesis edilebilir. Ricoeur, bu tanıma ilişkisini etik düzlemde karşılıklı bir değer takdiri aracılığıyla kurmak istemektedir. Dolayısıyla, kişinin kendini-takdiri onun başkasını takdir edebilmesi koşuluna bağlanmakta ve kendilik ‘başkasının başkalığı’ karşısında ‘kendi’ye içkin bir edilginlikle oluşmaktadır. Ancak bu edilginlik Levinas’ta görüldüğü denli kökten bir maruz kalma ve ‘kendi’yi başkasından gelen ahlakî beklentinin şiddetiyle felç eden bir etkilenim durumu yaratamaz. Ricoeur, her zaman kendi ve başka arasındaki tanıma ve etki alışverişinin karşılıklılığını ön plana çıkarmaktadır.

Husserl, ‘kendinden-başka’yı yalnızca bir başka ben olarak düşünmekle ‘kendi’yi bir başkası olarak düşünebilme olanağını yitirmektedir. Husserl’in ‘başka’yı bilmek için kullandığı analogik aktarım ‘başka’nın ‘kendi’ tarafından massedilip sindirilmesini beraberinde getirir. Levinas’ın ortaya koyduğu ‘Başka’ ise, bunun aksine, bir ‘yüz’ aracılığıyla kendiliğinden belirir. Ne var ki, Levinas tarafından ifade edilen başkasının yüzü, duyulur formların ve fenomenlerin ötesinde, adeta numenal dünyadan zuhur eder. ‘Başka’nın yüzünün bu tecellisi (İng. *epiphany*)

⁵⁰² Pirovolakis, s. 100.

⁵⁰³ Blundell, s. 125.

onun ‘kendi’ye yönelttiği sözün abartılı bir tarzda her daim öğretici ve tembihleyici mahiyette olduğunu ima ettiği gibi onun mutlak surette ‘kendi’den daha yüksek bir konumu işgal edip ‘kendi’ye çağrıda bulunmakta olmasını da içerir.⁵⁰⁴ Ricoeur’e göre, Levinas’ın inisiyatifi ‘kendi’ karşısında ‘Başka’ya veren hiperbolik üslubu *Bütünlük ve Sonsuzluk*’tan *Olmaktan Başka Türlü*’ye geçildiğinde aşırılığa ulaşır. Öznenin başkası karşısında bir ‘rehine’ olarak tasarlandığı bu aşamada, ‘kendi’nin ‘Başka’nın zulmü altında olduğu ve hatta ‘ben’in ‘Başka’ya ikame edildiği bir durumla karşılaşılır. Öyle ki, artık “sorumluluğa atanan ve icabet ettirilen ‘kendi’nin edilginliği altında bile saklanmış kalabilecek herhangi bir ‘gizli kapaklı ve örtülü özgürlük’ün kendi-kendini-olumlayışının sinsice geri dönüşü önlen[miştir].”⁵⁰⁵ ‘Başka’nın beni sorumlu ve çağrıya yanıt verebilecek bir ‘kendi’ olarak kurması Levinas’ta benim kendi fiillerimi kendime isnad etmemi olanaklı kılan sözün kökenine yerleşir. Diğer bir deyişle, bir eylemi kendine isnad edebilme, bundan böyle kökeni ‘ben’in dışında kalan ve ona bakışsımsız bir biçimde üstün olan bir ‘Başka’ ile girilen diyalojik bir ilişki zeminine oturur. Ancak Levinas’ın bahsetmekte olduğu mutlak ‘Başka’nın, Ricoeur’e göre, her türlü karşılıklı bağıntı ve ilişkiden çözülerek bir kopuş noktasına gelmesi kaçınılmazdır. Aslında Levinas, ‘Başka’nın müdahalesinden önce kendi içinde tıkanmış bir halde bulunan bir ‘ben’i ve kendiyile özdeşliğin pençesinden kurtulamayan bir ‘aynılık’ı varsaymaktadır. Ancak, onun Husserl tarafından koyulan ‘ben’in donuk özdeşliğini mutlak ‘Başka’nın parçalaması yönünde attığı adım ironik bir biçimde bir başka tıkanmaya sebebiyet vermektedir. Husserl’deki ‘ben’in içselliği onu ne denli başkalarını bilmekten koparmakta, ayrık kılmakta ve bu nedenle onu kısır bir ‘aynılık’a mahkûm etmekte ise Levinas’ta görülen mutlak ‘Başka’nın dışsallığı da onu ‘kendi’den o denli yalıtmakta ve karşılıklılıktan kesmektedir. Dolayısıyla, Ricoeur, Levinas’ın Aynı ve Başka arasındaki kopukluğu gideremediği ve ikisi arasındaki bakışsımsızlığı azaltacak bir ara-yer ya da orta nokta sunamadığı görüşündedir.⁵⁰⁶

Levinas’ın ‘Başka’sı, ‘kendi’ karşısında bir adalet ustası ve üstün bir öğretici hüviyetinde belirir. Onun bu mutlak dışsallığı önünde ‘kendi’nin düştüğü tümünden edilgin olma durumu Levinas’ın hiperbolik üslubunu adeta bir kriz durumuna

⁵⁰⁴ Ricoeur, *Başkası*, s. 493.

⁵⁰⁵ Ricoeur, *Başkası*, s. 495.

⁵⁰⁶ Ricoeur, *Başkası*, s. 494.

vardır. Levinas'ın başkası için sorumluluk duymayı temalaştırırken 'kendi'nin 'Başka'ya açılması ve ifşa edilmesine yaptığı vurgunun yoğunluğu onu 'kendi'yi Başka ile ikame etme derecesine vardır. Ricoeur, Levinas'ın aksine, 'başka'nın başkalığının yalnızca bir usta ve öğretici figürü ile tanımlanıp ifade edilemeyeceğini dile getirir. Zira ustayı cellâttan, öğreticiyi mütecavizden ayırt etmek 'Başka'nın bu mutlak dışsallığı ve bakışsızlığı çerçevesinde olanaklı görünmemektedir. 'Aynı'nın 'Başka'ya açılışı sonucunda böylesi bir tahakküm durumuna maruz kalmaktan kurtulmasının tek yolu bu açılışın aynı zamanda 'Başka'nın çağrısının 'Aynı' tarafından içselleştirilişiyle dolayımlanmasıdır. Diğer bir deyişle, 'Başka'dan gelen çağrının 'Aynı'yı bir köle olarak belirlemekten kaçınması ancak rollerin karşılıklı değiş tokuşuna izin veren diyalojik bir ilişki esasınca sağlanabilir. Karşılıklı bir ilişki tesis etmekten kesilmiş mutlak bir dışsallık olarak 'Başka'nın öğretici rolü ile ayrışması ve içine kapalı bir 'Aynı' olarak 'ben'in Levinas'ta bağıntı kurmaktan aciz kopukluğu ancak dilde soru-cevap çerçevesinde ifade edilebilecek bir diyalog ve iletişim aracılığıyla tesis edilebilecektir.⁵⁰⁷ Bu aşamada, Levinas'ın insanı bir kendilik olarak düşünürken onun, Ricoeur'ün geliştirdiği tarzda, aynı kalmayı ifade eden bir *idem*-özdeşliği ve başkalaşarak kendi kalabilen bir *ipse*-özdeşliği kavramlarına sahip olmadığı ileri sürülebilir. Sözer'in deyişiyle, Levinas'ın etik düşüncesinde 'kendi' kavramının yerleşip yapılacağı bir kendilik ontolojisi bulunmadığından o Aynı ve Başka arasında çok ani geçişlere izin verir görünmektedir.⁵⁰⁸ Belki de insan karakterinin 'aynılık' kutbu ile kendini-idamenin 'başkalık' kutbunu birlikte barındırabilen bir kendilik tasarısına sahip olmadığından, Levinas 'Başka' karşısında 'kendi'yi her daim bir 'Aynı' olarak imleme hatasına düşmektedir. 'Kendi'yi başkalaşmaya muktedir bir aynı olarak bilmek onun aynı zamanda 'başkasının başkalığı'na da açık olduğu kavrayışına götürür ki böylelikle ikisi arasındaki ilişki karşılıklılık esasına dayandırılabilir: "İster Husserl gibi *alter egoyu* egodan türetmeye kalkışsın, ister E. Levinas gibi 'kendi'ye sorumluluk üstleyebilecek tek inisiyatif 'Başka'ya tahsis edilsin, özünde, bu diyalektiği tekyanlı tarzda kurmanın imkansız olduğunu göstermek istiyorum."⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Ricoeur, Başkası, s. 497.

⁵⁰⁸ Sözer, s. 78.

⁵⁰⁹ Ricoeur, Başkası, s. 480.

Husserl ile Levinas'ı birbiriyle karşılaştıran Ricoeur'ün amacı gerek 'Aynı'dan 'Başka'ya gerekse 'Başka'dan 'Aynı'ya doğru hareketin birbirini iptal etmeyeceğini gösterebilmektir. Zira 'Başka'dan 'Aynı'ya doğru yönelen sorumluluk yükleme her zaman 'Aynı'nın kendini imleme gücüyle kesişir. Kendinden-başka ile 'kendi'nin karşılıklılığı Ricoeur'e göre söz verme analizinde hâlihazırda açıkça ortaya konmuştur; karşılıklı bağıntı boyutu başkasının bana duyduğu güven olmaksızın sözümü tutup kendimi idame ettiremeyecek olmam gerçeğinde içermektedir.⁵¹⁰ Şu halde, Aynı ve Başka arasındaki iki yönlü hareket birbirini tamamlamaktadır.

Ricoeur, Husserl'in başkasının 'ben'ini kendi 'ben'inden türetmeye kalkmasını bir çelişki olarak değerlendirmektedir; zira o, türetmeye çalıştığı başka 'ben'i hâlihazırda önvaryamaktadır.⁵¹¹ Ricoeur'ün Levinas'a itirazı ise tembihlenmenin (*injunction*) kökensel olarak kendine-tanıklık (*attestation*) anlamına gelmesidir. Başka bir ifadeyle, Levinas'ın 'Başka'dan 'kendi'ye yönelttiği sorumluluk yükleme esasen kendi eyleme ve tahammül etme gücüne tanıklık eden bir 'kendi'nin dışavurumu olarak ve onun kabulü neticesinde anlam kazanacaktır. Aksi doğrultuda, Ricoeur, Heidegger'e de tanıklığın kökensel olarak tembihleme olduğu savıyla itiraz yöneltir. Bu demektir ki, Heidegger için kişinin sahih varoluş olanaklarını imleyen tanıklık, tembihlenmeyi hesaba katmaksızın tüm etik içerimlerini ve moral anlamını yitirecektir. Kemp'in deyişiyle, Ricoeur'ün Heidegger'e olan eleştirisi onun insan dünyasının analizini gerçekleştirirken ne beden başkalığına ne de başkasının 'kendi' karşısındaki başkalığına yer vermekte oluşu ve 'başka'yı benim dünyamın sınırında konumlayıp benimle ilişkiye geçmesi bakımından ele almamış olmasıyla ilgilidir.⁵¹² Bu nedenle, Heidegger'in fundamental ontolojisi her ne kadar *Dasein*'in kendi sahih varoluş olanaklarına tanıklık etmesi bakımından 'Onlar' (*Das Mann*) ile yüzleşmesini konu edinmekte ise de kendi ve başka arasında etik bir ilişki kurma kaygısı yansıtmamaktadır. Bu bakımdan, Ricoeur, kendi alternatifini geliştirmekte ve "kendilik yapısı bakımından tembihlenmiş-olma [İng. *being-enjoined*]"⁵¹³ formülünü ortaya koyarak kendine-

⁵¹⁰ Ricoeur, *Başkası*, s. 500.

⁵¹¹ Kemp, "Between Heidegger and Lévinas", s. 54.

⁵¹² Kemp, "Between Heidegger and Lévinas", s. 49-50.

⁵¹³ Ricoeur, *Başkası*, s. 533. Vurgu aslında var.

tanıklık ile başkasının tembihlemesine açık olmanın kökensel birliğinde ısrar etmektedir. Belki de Husserl’de bir çelişki olarak ortaya çıkan ‘başka’nın ‘ben’den türetilmeden önce önvarsayılışı onun ancak kendilik alanının oluşumunda zaten içerilmekte olduğu kabulünce anlamlı hale gelecektir. Ricoeur’e göre, kişinin kendisiyle özdeşliği ve kendini idame ettirmesinin bütünlüğü ancak başkalarının dolayımı ve başkalarıyla paylaştığı ortak doğanın desteğiyle sağlanabilir.⁵¹⁴

Eylemlerimin ahlakî yükümlülüğünü üstlenmemi olanaklı kılan kendimi imleme ya da kendimi belirleme becerim başkasının başkalığı tarafından bana sorumluluk yüklenmesiyle iç içe geçmiştir. Demek ki benden ahlakî bir talepte bulunmakla beni edilgin bir konuma oturtan başkasının yükümleyici tavrı aslında benim kendi özdeşliğimi toparlayabilmek için başkalarına duyduğum gereksinimde kök bulmaktadır. Dolayısıyla, başkasının başkalığı ‘kendi’ye içkin olan yabancılığın bir benzeri olmakta ve kendilik alanını kurmakta rol oynayan başkalık tarafından yansıtılmaktadır. Waldenfels de, Ricoeur’le aynı doğrultuda, ‘yabancı’ ve ‘hususî’ sıfatlarının ilişkisel olduğunu belirtmekte ve her ikisinin de yalıtık görünmesine karşın belirli bir oranda iç içe geçmiş olduğunu kaydetmektedir. Bu iç içelik çerçevesinde hususî ve yabancı olan hem mutlak bir ayrışmadan hem de tam bir örtüşmeden uzaktır; bu ilişkisellik nedeniyle “hem kişilerarası alanda hem de kültürlerarası alanda mutlak ve tam bir Yabancı söz konusu olamaz.”⁵¹⁵ Yabancıнын müdahalesine ya da tacizine maruz kalan ‘ben’, ona yanıt vermekle, kendine yabancılaşır. Yabancıнын ‘ben’in alanına bu tarzda dâhil olmasından kaynaklanan hayret, korku, panik ve benzeri türde tepkiler gösteren kişi kendi kendisine hükmedemez hale gelerek edilginleşir. Bu nedenle Waldenfels, ‘iç ve dış yabancılık’ diyerek adlandırdığı başkalığın bu iki türünü iki ayrı yabancı biçimi olarak değil de “kendisini birisinde gerçekleştiren bir çift-ritim” olarak görmeyi önerir.⁵¹⁶ Başkasının başkalığı, bir kişinin yaşamına dâhil olduğunda, göz ardı edilmiş ya da bastırılmış hususî alanları ne ölçüde rahatsız ederse o kişinin kendilik dairesinde o denli büyük

⁵¹⁴ Ricoeur, ‘kendi’nin özdeşliğini bütünleyen kişilerarasılığı ve ortak doğayı Husserl’de rastlanan bana ait ‘ten’in aynı zamanda başkaları tarafından bir ‘beden’ (cisim) olarak görülmesi kabulünden hareketle kavramaktadır. Ayrıca Didier Franck’in bu konudaki ifadelerine de sıkça başvuran Ricoeur bir tenin bir başka tenle analogik aktarım aracılığıyla çiftlenmesini bu ortak doğanın kuruluşu için temel koşul olarak görmekle birlikte bir kişinin teninin kendini özdeşlemek için bir başkasının tenine muhtaç olduğu gerçeğinin de altını çizmektedir.

⁵¹⁵ Waldenfels, Yabancı Fenomenolojisi, s. 117.

⁵¹⁶ Waldenfels, Yabancı Fenomenolojisi, s. 119.

bir ‘yaban bölge’ oluşturacaktır. Bu bölgenin oluşumu Waldenfels’in bahsettiği çift-ritim ile ilgili olduğu kadar Ricoeur’ün ‘başkasının başkalığı’nı ‘kendi’ye içkin başkalıktan hareketle bilme tercihinin de bir izdüşümüdür.

Kendindeki edilginliği ve dolayısıyla başkalığı kavramak başkasının edilginliğini idrak edip onunla duygudaşlık geliştirebilmenin de ön koşuludur. Acı çekmekte olan bir başkasına sevgi ve takdir ile yaklaşmak yalnızca onun bize bir sorumluluk yükleyerek çağrıda bulunmasına verilebilecek bir yanıtta daha fazlasına tekabül eder. Dolayısıyla, Ricoeur’de rastlanan kendini-takdir ve üzerine-titrete diyalektliği, Levinas’ın ‘kendi’yi ‘başka’nın çağrısına icabet etmeye mecbur bırakan hamlesinin ötesinde duygudaşlık yaratan bir kendiliğindenlik öngörebilmeye daha müsaittir. Levinas’ın mutlak bir dışsallık noktasından ‘kendi’yi ödeve itaate mecbur bırakmasının aksine Ricoeur’de başkasının çağrısına kulak vermenin ahlakî yükümlülüğünün, yukarıda değinildiği gibi, kendini-takdire içten bağlı bir ‘hayırhah kendiliğindenlik’ altına yerleştiği görülür.⁵¹⁷ Başka bir ifadeyle, Ricoeur’ün tesis etmeye çalıştığı kendini ve başkasını takdir etme iç içeliği başkasına yüce gönüllülükle ve kendiliğinden gelen bir iyilikle yaklaşmayı gerektirdiği ölçüde adalet ustası görünümündeki bir ‘Başka’nın buyruğunun ‘kendi’ üzerindeki erkini gölgede bırakacaktır. Bu noktada, iyiliğin kendiliğindenliği ne ‘başka’dan ‘kendi’ye yönelen bir mecburiyet ne de mutlak inisiyatif sahibi bir ‘kendi’den ‘başka’ya yönelen bir lütuftur. Aksine o, bu ikisi arasında bir orta nokta olup üzerine-titreminin karşılıklılığı üzerine inşa edilmektedir. Şu halde, iyiliğin kendiliğindenliği Ricoeur’ün etiğinde sevginin yeşereceği bir alan oluşturmaktadır denebilir.

Elbette ki karşılıklı bir üzerine-titrete ve dostluk ilişkisi çerçevesinde iki etik benliğin birbirleriyle hem etkin hem edilginlik içerir tarzda ilintilendikleri de göz ardı edilmemelidir. Dostun bir kimseyi duygusal bir etkiye maruz bırakması kadar dostun talep ettiği yardım da o kimseyi etkin bir fail olarak harekete geçirecektir. Bundan hareketle, başkasına dair bir tanıklık aynı zamanda ‘kendi’nin kendi eyleme gücüne ilişkin bir tanıklık olarak da kavranacaktır zira, Wall’ın deyişiyle, başkasının edilginliğine ve çağrısına muhatap olan kişi aynı zamanda kendisinde bu çağrıya yanıt verme gücüne de tanıklık edecektir.⁵¹⁸ Başkasından ‘kendi’ye yönelen herhangi bir etki ve müdahalenin edilginleştirici ve özgürlüğü kısıtlayıcı rolü, yarattığı gerilim

⁵¹⁷ Pirovolakis, s. 101.

⁵¹⁸ Wall, s. 132.

dolayısıyla, aynı zamanda ‘kendi’yi her zaman bir eylemde bulunmaya ve yaratıcı bir karşılık geliştirmeye itecektir. Dostluk ise, bu ilişkinin özel bir türü olarak, başkasından gelen çağrının içselleştirilmesini ve ona iyilikle karşılık verebilmenin kendiliğindenliğini bir potada eritmeyi olanaklı kılmaktadır. Dostluktaki etkin-edilgin ilişki nihayetinde eşitlik temeline oturduğundan taraflardan birini diğerinin mutlak inisiyatifine ve dolayısıyla mutlak bir edilginlik durumuna tabi kılmayacaktır. Sonuç olarak, Ricoeur etik düzlemde ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki duygusal etkilenim ilişkisini iyi yaşama ereği zeminine yerleştirmektedir. Etik erek, bu bakımdan, kişinin kendini-takdirini ancak dostluk ilişkisinde başkalarını takdir edebilme koşuluna bağlamaktadır. Bu nedenle, Ricoeur, “kendini-takdir ve dostluk diyalektiği, değiş tokuş adaletiyle ilgili her türlü tasavvurdan bile önce, bir eylem ve etkilenim/duygulanım diyalektiği terimleri çerçevesinde bütün bütüne yeniden kaleme alınabilir” demektedir.⁵¹⁹ Dolayısıyla, kendi ve başka arasındaki ilişkide etkilerin karşılıklılığı birbirini etkiye maruz bırakma derecesinden daha önemli ve etkinlik-edilginlik rollerinin değişimine olanak tanır niteliktedir.

4.2.1. Dostluğu Öykülemek: Thomas Bernhard’ın *Bitik Adam* Adlı Romanı Üzerine

Bitik Adam, piyano virtüözü olma hayali kuran üç kişinin 1953 yılında Salzburg Mozarteum’da tanışarak dost olmalarının ve birbirleriyle kurdukları inişli çıkışlı ilişkinin öyküsüdür. Roman, isimsiz bir anlatıcının, Wertheimer ve ileride dünyaca ünlü bir piyano sanatçısı olacak olan Glenn Gould ile Salzburg’ta Vladimir Horowitz’in öğrencisi olarak bir araya gelmelerinden sonra hayat hikâyelerinin nasıl birbiriyle iç içe geçtiğini değerlendirdiği bir birinci tekil şahıs anlatısı olarak biçimlenmiştir. Anlatı, anlatıcının yirmi sekiz yıl önce başlayan bu tanışıklığa ve ilişkiler örüntüsüne yönelik kesintisiz bir dizi anımsamalar, değerlendirmeler, uzun uzadıya yapılan sorgulamalar, takıntı derecesinde tekrarlar ve hatta kimi zaman birbiriyle çelişen yorumlarından oluşmaktadır. Tüm bunlardan öğrenildiği kadarıyla romanın ana teması, henüz öğrenciliği sırasında bile bir dâhi olduğu belli olan ve anlatıcıya göre hocası Horowitz’den bile daha üstün bir teknik ve üslupla çalan Glenn’in, Wertheimer ve anlatıcıyı virtüöz olma hayallerinden mahrum bırakması

⁵¹⁹ Ricoeur, *Başkası*, s. 479.

olarak özetlenebilir. Başka bir deyişle, Glenn'in dehası karşısında anlatıcı ve Wertheimer kendi aczlerinin farkına varmakla kalmaz aynı zamanda kendilerini birer kurban olarak da inşa ederler. Bu üç kişinin sanatsal dehaya ulaşma arzusuyla gerek kendilerine gerekse birbirlerine hırsları yüzünden zarar vererek bedel ödemelerine tanık olunur. Henüz romanın başında Glenn Gould'un elli bir yaşında hayatını kaybetmiş olduğu öğrenilir ki bu durum Wertheimer'in yakın bir gelecekte kendini öldürmesine kadar gidecek olan çöküş sürecinde önemli bir eşiğe tekabül eder. Romanın şimdiki zamanında anlatının kurgusal çerçevesi, anlatıcıyı, Wertheimer'in intiharının ardından düzenlenen cenaze törenine katıldıktan sonra onun binlerce parçalık çalışma notlarının akıbetini öğrenmek üzere Wertheimer'in Traich'daki kır evini ziyarete gitmek üzereyken resmeder. Bu dış çerçeve yalnızca çok az miktarda eylem ve fiziksel detay ile yüksek miktarda bir zihinsel edimler toplamından oluşmaktadır. Anlatıcı şimdiki zamanda hatırlayıp tefekkür etmek dışında hemen hemen hiçbir şey yapmamaktadır. Asıl olayörgüsü ise anlatıcı ve iki arkadaşının yirmi sekiz yıl önce başlayan dostlukları boyunca birbirlerinin mahvına sebep olmaları, kendilerini bu yıkıcı duygusal ilişkiler sarmalına kaptırmaları ve benliklerini bu sevgisiz dostluk ilişkisi içerisinde dirençli tutabilmek için çeşitli ruhsal mekanizmalara başvurmaları biçiminde dile getirilebilir. İlerleyen satırlarda bu kurmaca anlatıda 'kendi'nin bir başkası olarak dostun 'başka'lığı karşısında kendisini nasıl var ettiği açılanmakla birlikte Bernhard'ın romanının Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te başkasıyla ideal bir etik ilişki modeli olarak yer verdiği dostluğun bir parodisi olduğu iddia edilecektir.

Bernhard'ın üç anlatı kişisinden biri olan Glenn, yirminci yüzyılın en büyük piyano virtüözlerinden sayılan Amerikalı-Kanadalı sanatçı Glenn Gould ile kimi ortak özellikler paylaşıyor olmasına karşın, esasen romancının anlatısal hedeflerine göre yeniden biçimlendirilmiş ve yorumlanarak karikatürize edilmiş bir karakterdir.⁵²⁰ Glenn, öz-disiplinli, kusursuzluk idealine giden yolda acımasız, yalnız

⁵²⁰ Roman kişisi Glenn'in 51 yaşında ölmesinin aksine gerçek Glenn Gould 50 yaşında hayatını kaybetmiştir. Ölümü ise, romanda aktarıldığı biçimde ona dünya çapında ün kazandıran Bach'ın *Goldberg Varyasyonları*'nı yorumlaması esnasında, piyano başında beyin kanaması geçirmesi sonucu gerçekleşmemiştir. Romanda, Gould'un *Goldberg Varyasyonları*'nı anlatıcı ve Wertheimer ile paylaştığı Leopoldskron'daki heykeltıraş evinde ilk kez 1953'te arkadaşları için çalmış olduğu ve aynı eseri bir başka sefer 1955'te Salzburg'da bir konserde icra ettiği görülür. Ne var ki gerçek hayatta Gould Salzburg'ta 1958 ve 1959 yıllarında olmak üzere ancak iki kez seyirci önünde çalmış ve romana konu olan Bach icrasını 1959 yılındaki konserinde gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla,

ve güçlü bir karakterdir. Kendine güveni öylesine tam ve ayıksılığı öylesine belirgindir ki sanatta vasatlıktan nefret ettiği oranda anlatıcı tarafından çoğu kere seyircisinden nefret ediyor olmakla nitelendirilir. Takıntılı derecede mükemmeliyetçi ve sanatına tutkulu olması onun virtüöz olmak adına öz-bilincini kendine ve başkalarına gaddarlık derecesinde bilemesine sebep olmuştur. O gerek azmi ve dehasıyla gerekse kibirli ve merhametsiz mizacıyla Romantik sanatçı idealinin, kimileyin biraz da abartılı bir tonda resmedilerek, somutlaşmış halidir.⁵²¹ Romanda, özelde Salzburg ve Viyana'nın sanat çevrelerine genelde ise Avusturya ve Avrupa'nın sanat kurumlarına yöneltmiş olan nefret göz önünde bulundurulduğunda, bir Amerikalı-Kanadalı sanatçı olarak Glenn Gould'un farklılığının onun ait olduğu kültür alanı tarafından da imlenmekte olduğu görülür. O, dehasının henüz en baştan kabul edilmesiyle, Salzburg'tan ayrıldıktan sonra kendini - 'Avusturya kafesi'nin aksine – "Amerikan kafesine"⁵²² kapatmasıyla ve aynı zamanda sanatı ve çılgınlığında en ileri giden olmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu ileri gitme hali, anlatıcı tarafından, Glenn'in kendini bir piyanoya dönüştürme isteği biçimindeki eğretilmeli ifade sayesinde açıkça ortaya konur. O, "Steinway ve Glenn olarak tek olmak"⁵²³ arzusuyla kendinde sanatsal mükemmelliğe hizmet etmeyen her türlü unsur ve özelliği dışarıda bırakmak niyetindedir ve kendini bir "sanat makinesine"⁵²⁴ dönüştürerek tüm insanî yönlerinden sıyrılmak ülküsünü kılavuz edinmektedir.

Glenn'in dehası ve olağanüstülüğünün diğerlerini manevi yönden mahvetmesi ve aynı zamanda Glenn'in anlatıcı ve Wertheimer'e uygun gördüğü roller biçmesi

romandakinin aksine (isimsiz anlatıcının yazarın kendisi olduğu varsayılacak olursa) romanın yazarı Bernhard, Glenn Gould ile gerçek hayatta hiç tanışmamış olsa da Gould'un Salzburg'da iki kez konser verdiği onun yaşamına ait gerçek bir bilgidir. Öte yandan Gould'un gerçek hayatta münzevi, tuhaf ve takıntılı kişiliği roman yazarı tarafından benzer biçimde anlatıya aktarılmıştır. Bernhard, bu ve benzeri detaylar üzerinde yaptığı küçük oynamalarla gerçek Gould'u kendi dünyasına malederek romanın anlatıcısı ile Gould arasında kendine özgü bir bağ kurmaya çabalamaktadır. Ayrıca Bernhard'ın da müzik eğitimi almış olması ve bir dönem Viyana Müzik Akademisi'nde ve ardından da Salzburg Mozarteum'da öğrencilik yapmış olması yazarın hem anlatıcı ile hem de Gould ile taşıdığı kimi ortak noktalardan sadece birkaçıdır. Ayrıntı için bkz. Kevin Bazzana, "The Loser Reviewed", <http://www.thomasbernhard.org/loserreviewbazzanaagg.shtml>, (14.04.2015), par. 10, 15, 17.

⁵²¹ Douglas Glover, "A Scrupulous Fidelity: On Thomas Bernhard's *The Loser*", <http://www.brooklynrail.org/2012/02/fiction/a-scrupulous-fidelityon-thomas-bernhards-the-loser>, (14.04.2015), par. 31, 44.

⁵²² Thomas Bernhard, **Bitik Adam**, Üçüncü baskı, çev. Sezer Duru, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 30.

⁵²³ Bernhard, s. 60. Vurgu aslında var.

⁵²⁴ Bernhard, s. 66. Vurgu aslında var.

romanda sıkça yinelenmektedir. O, anlatıcıyı ‘filozof’ olarak nitelemekteyken Wertheimer’i ‘bitik adam’ (Alm. *der Untergeher*) olarak adlandırmaktadır. Glenn’in Wertheimer’e taktığı bu lakap hem Wertheimer’in kötümser, mutsuz, yılgın ve başarısızlığa mahkûm kişiliğini gerçekçi olarak yansıtmakta hem de onun bu lakabı içselleştirerek kendine yönelttiği değersizlik hissini pekiştirmesine yol açmaktadır. Romanın isminden de anlaşılacağı üzere Wertheimer anlatının başkışısı olarak ele alınabilir, ancak ima edilen tükenmişlik durumu farklı veçhelerden her üç anlatı kişisini de imler niteliktedir. Wertheimer, kendini zayıf ve güçsüz gören bir karakterdir; kendine gösterdiği değeri yalnızca yakalayacağı başarı ölçütüne dayanarak belirlemektedir. Nitekim virtüözlük konusundaki başarısızlığı onun ömrü boyunca acı çekmesine yol açmıştır. Ancak ilginç olan şudur ki, Wertheimer ve anlatıcının bu başarısızlığı gayret ve didinme ile geçen uzun bir sürenin ardından gelen bir yılgınlık biçiminde değil, henüz Glenn’in dehasına tanık oldukları ilk andan itibaren peşinen bir kabulleniş biçiminde ortaya çıkmaktadır. En iyi ve en parlak olanın yanında kendilerine yakışacak olan en iyi iki ikinciliği ne pahasına olursa olsun kabullenmek istememektedirler. Wertheimer, gerek başarısızlığı bu peşinen kabulleniş gerekse de kendine duyduğu acıma duygusuyla “*nerdeyse durmadan öl[mektedir].*”⁵²⁵ Bir anlamda, Glenn’in yeteneği ve ketumluğu ile arkadaşlarını sanatsal ve duygusal olarak iğdiş ettiği ileri sürülebilir. Öyle ki, Wertheimer hep ona imrenmekte ve kendine uygun bir değer takdirinde bulunamamaktadır. Diğer bir deyişle, Wertheimer kendi biricikliğini bilememekte ve yeteneğinin kendine özgülüğünü idrak edememektedir. Kendi mutluluğunu ancak ölçüt aldığı deha modeline yaklaşmakla tanımlıyor olduğundan kendiyile sürekli bir kavga ve çekişme halindedir. Bu da onu, bir öz-nefret ve kendini-takdir eksikliği sarmalına itmektedir. Onun, kendi yaşam ve eylem inisiyatifini ele almak yerine gıpta ettiği model karşısında kendini felç edecek kadar kendini-takdirden yoksun kalması onun kendine yönelik bir iyi hayat ereği tayin edememiş olmasıyla da yakından ilgilidir. Onun iyi hayat tasarısı, onu mutsuzluğundan sevinç duymaya itecek kadar bozulmaya uğramış ve sığlaşmıştır:

Sanatçı olmak istedi, yaşam sanatçısı olmak ona yetmedi, oysa tam da buydu bizi mutlu eden şey, öngörülüysük eğer, diye düşündüm. Sonunda kendi başarısızlığına aşık oldu [. . .] Gerçekten de onun kendi mutsuzluğu içinde

⁵²⁵ Bernhard, s. 25. Vurgu aslında var.

*mutluluğunu söyleyebilirim, ama mutsuzluğunu ansızın kaybedecek ya da bir anda elinden alınacak olsaydı, daha da mutsuz olurdu, bu da öte yandan onun aslında mutsuz olmadığına, mutsuzluğu nedeniyle ve mutsuzluğu ile de olsa mutlu olduğunun kanıtı olurdu, diye düşündüm.*⁵²⁶

Wertheimer'in 'kendilik'i onun kendini yorumlayarak var etme sürecinde hep dış odaklı olmasıyla biçimlenmiştir. Glenn'in taktığı lakaba benzer biçimde, anlatıcı da Wertheimer'i kimi zaman onun Glenn'in mutlak etkisine girip onunla sevgi-nefret ilişkisinde olması dolayısıyla 'Glenn'i kabul etmeyen adam', kimi zaman da onun her iki dostundan uzaklaşmak istemesi sebebiyle 'kırgın adam' biçiminde adlandırmaktadır. Ancak belirtilmelidir ki, anlatıcı bu adlandırmaları yaparken Glenn'e benzer ölçüde kendinden emin ve suçlayıcı bir tarzda konuşmakta olsa da kendisi de Glenn'in etkisi altında kalmaktan kaçınabilmiş değildir. Aksine, kendisi de belirgin biçimde Glenn'e öykünmekte ancak bu öykünmeyi gizlemeye çalışmaktadır. Kimi zaman, bu öykünme Glenn'in Wertheimer'i nitelerken gösterdiği insaniyetsiz soğukluk ve mesafeyi hedeflemektedir. Anlatıcının da, Wertheimer gibi, Glenn'in etkisine maruz kalma düzeyi oldukça yüksek olsa da o öz-eleştiriye Wertheimer kadar kendini bitap düşürme ve öz-nefret derecesine vardırmaamıştır. Wertheimer, yaşadığı duygusal çöküntünün etkisiyle hem sahip olduğu olanakları gereğinden fazla abartmakta hem de aynı anda bu olanakları küçümsemektedir. Dışa bağımlılığı, onu herkesi incitmeye itmekte, bunun sonucunda giderek yalnızlaşmakta ve öfkesini kız kardeşini baskı altına alarak dizginleyebilmektedir. Birlikte yaşadıkları kır evinde, kız kardeşine sevdiği plakları dinlemesini yasaklayarak, piyano çalışmaları boyunca onu bir nota çevirici olarak kullanarak, uykusu kaçtığında gecenin bir yarısı ona Händel çalmasını buyurarak vs. ona zindan hayatı yaşatmaktadır. Wertheimer'in kırk altı yaşındaki kız kardeşi İsviçreli bir sanayiciyle onun hiç onaylamayacağı tarzda bir evlilik yapıp İsviçre'ye taşınarak kendini bu tahakkümden kurtarır. Bu ise Wertheimer için tahammül edilemez bir durumdur; Glenn'in ölümünden sonra Wertheimer'in çöküşünü hızlandıran ikinci büyük olaydır. Wertheimer, kız kardeşinin Chur kentindeki yeni evinin biraz ötesindeki bir ağaca kendini asarak ondan intikamını alır ve kendince kardeşinin evliliğini lanetler.

Wertheimer, kendi değerini takdir edememenin bir sonucu olarak hep 'başka'ya gıpta eden bir taklitçidir. Glenn'in dehasına ve sanatçılığına imrendiği

⁵²⁶ Bernhard, s. 74. Vurgu aslında var.

kadar anlatıcının başarısızlığına da öykünmektedir. Dolayısıyla, anlatıcının abartılı üslubuyla da ortaya koyduğu gibi, Wertheimer'in başarısızlığı da dâhil olmak üzere her şeyi bir başkasına öykünme sonucu ortaya çıkmakta ve kararları kendinden kaynaklanmamaktadır. Bu bakımdan yalnızca onun intiharı “kendi kararıydı ve tamamen onun içinden geldi [. . .] böylece, hani derler ya, başarılı bir duygusu oldu.”⁵²⁷ Aslına bakılacak olursa, roman boyunca çeşitli kereler, Wertheimer'in, anlatıcıya onun kendinden önce intihar edeceğini öngördüğünü söylediği öğrenilir. Ne var ki, önce intihar eden Wertheimer olmuşsa da bu önceliğin yalnızca zamansal bir hesap şaşması olduğu öne sürülebilir. Zira Wertheimer'e ait bu en özgün tercih zaten en baştan mukadder ve tasarlanmış bir eylemdir: “Wertheimer kendini öldürmek zorundaydı, dedim kendi kendime, bir geleceği yoktu. Kendini sonuna kadar yaşamıştı, varlığını sona erdirmişti.”⁵²⁸ Bu bakımdan onu özgün kılacak bu eylemin dahi öngörülebilir olduğunu belirtmekle, anlatıcının Wertheimer'i absürd bir karaktere ya da gudubet bir kuklaya indirgediğini söylemek de olasıdır. Anlatıcının bu tavrı, Wertheimer'in, Glenn ve kendisi arasında hep dışlanmış kaldığını belirtmesiyle ve Glenn'le ilk tanışan kendisi olduğu için dâhi sanatçıyla daha doğal bir ilişki kurabilenin kendisi olduğunu iddia etmesiyle daha belirgin hale gelir. Bu dışlanmışlık, Wertheimer'i insanların mutsuzluklarından beslenmeye, bu sebeple bir “insankolik” olmaya ve “mutsuzluk özlemi” çekmeye itmektedir.⁵²⁹ Wertheimer, anlatıcı ve Glenn'e olan bağımlılığı oranında onlardan aynı zamanda nefret etmektedir. Dolayısıyla, o, gerek özgün bir yaratıcı deha karşısında pasifize olarak gerekse anlatıcıyla aynı kaderi paylaşabilmek adına onun başarısızlığına öykünüp, tıpkı anlatıcının virtüözlük hayallerine veda edip Steinway'ini Altmünster'de yaşayan bir öğretmenin yeteneksiz çocuğuna hibe etmesi gibi, piyanosunu Mozarteum'da açık artırmaya çıkararak kendinde hayal kırıklığı yaratan ülkülerden kurtulmuştur. Bundan sonraki yaşamını kır evinde inzivaya çekilerek, tıpkı anlatıcının piyano sanatçılığı kariyerine son vererek kendini felsefeye adanması gibi, düşünce bilimleri diye adlandırdığı ve içeriği pek belirli olmayan bir disipline yönelerek geçirir. Ancak onun bu yeni çalışma sahasındaki kaderi de piyano sanatçılığı kariyerinden farklı olmayacaktır. Özgün bir filozof olamayacağını

⁵²⁷ Bernhard, s. 63.

⁵²⁸ Bernhard, s. 31.

⁵²⁹ Bernhard, s. 47.

anlayarak kendini bir aforizmacı düşünür ya da asalak bir felsefeci haline getirir. Kendini vasat felsefe yapan binlerce felsefeciden birine dönüştürdüğünü ileri sürer. Özetle, esasen gelecek vaat eden bir piyano sanatçısı ya da kendi tarzına sahip bir virtüözken, kendine-tanıklığın sekteye uğraması ve bunun beraberinde gelen kendini-takdir yitimi sonucunda kendi çöküşünü hazırlayan bir karakterdir Wertheimer.

Anlatıcı ise, Glenn karşısında kendi eksikliğine tanıklık etmesinin yanı sıra, aynı zamanda kendini Wertheimer'den farklılığıyla bilmekte ve konumlamaktadır. Anlatıcı, Wertheimer'in aksine, Glenn'in etkisi altına girmeyip bu yıkıcı edilginleşmeye maruz kalmadığını iddia etmektedir. Kendi edilginleşmesini anlatının odağından öteye kaydırarak geçiştirmek ve gizlemek istemektedir. O, Glenn ve Wertheimer'in ölümüyle başa çıkabilmek zorunda kalmıştır. Kendini bir 'sona kalan', hatta 'hayatta kalan' (İng. *survivor*) olarak görmeyi tercih eder. Wertheimer gibi zayıf olmamakla övünür; bunun nedenini de kendini yıkıma götürecek bir duygusallıktan kaçınabilmiş olmakta görür. Dolayısıyla, Wertheimer'le aynı nedenden ötürü vazgeçtiği piyano sanatçılığı kariyerinin kendisi için ifade ettiği değeri önemsizleştirip küçümseyerek umutsuzca kendi farklılığını imlemeye çalışmaktadır: "Varoluşumu duygusallığa feda etmek benim tarzım değildir. Kahkahalarla güldüm ve piyanoyu öğretmenin evine taşıttım [. . .] bir saniyede yıkıp attığım kendi piyano virtüözlüğümle dalga geçtim."⁵³⁰ Anlatıcının gözünde, Wertheimer, kararlılık konusunda anlatıcının gerisinde kalıp virtüözlük hayallerini çöpe atmakta yıllarca direnmiş olduğu için felakete sürüklenmiştir. Anlatıcının farkı, hayallerinden bir an önce kurtulabilmiş olmakta ve kendi kendine göstereceği direnci azaltabilmekte yatar. Kendini daha en baştan edilgin kılarak mutlak edilginlikten kaçabileceğini düşünmüş olması bir hayli paradoksaldır. Kimi zaman ise, defalarca aksini dile getirdiği halde ve kendiyle çelişmek pahasına, virtüözlük kariyerine hiçbir duygusal enerji yatırmadığını ve Glenn'in *Golberg Varyasyonları* yorumundan etkilenmemiş olduğunu ifade eder.⁵³¹ Kendi duygularını reddetmek, sahip olamadığı olanakları ve insanî değerleri küçümseyerek yok saymak bozulmaya uğramış kendini-takdir ve kendine-tanıklık stratejileri olarak öne çıkar. Böylelikle o, Wertheimer'le benzer sorunlardan muzdarip olmakla birlikte onunla aynı sonu paylaşmamış olmasını bu stratejiler aracılığıyla başarmış olduğuna kendini

⁵³⁰ Bernhard, s. 14.

⁵³¹ Bernhard, s. 62.

inandırmakta ve Wertheimer karşısında kendine manevî bir üstünlük ya da yükseklik kazandırmaktadır. Bir anlamda o, kendini kendine karşı aklamak derdindedir. Ancak bu sayede Wertheimer'e karşı 'pasif-agresif' tutumunun onun ölümündeki payıyla yüzleşebilecek ve kendini hem muhtemel bir suçluluk duygusundan kurtarıp hem de kendine olan saygısını koruyabilecektir.⁵³² Zira anlatının farklı kesitlerinde ortaya çıktığı üzere anlatıcı Wertheimer'e zarar vermiş olduğu ihtimali üzerinde zaman zaman durmaktadır. Anlatıcının özellikle vicdan azabı çektiği nokta ise, kendisi Madrid'de *Glenn Üzerine* adını vereceği çalışmasını kaleme almakta iken, Wertheimer'in intiharından kısa bir süre önce çaresizlik içinde atmış olduğu mektupları yanıtlamamış olmasıdır. Anlatıcı, eserinin yarıda kalmasından endişe ederek bu çağrıya kulak vermemiş ve Wertheimer'i yok saymıştır. Daha sonra yarıda bırakacak olduğu bu çalışmayı bahane ederek arkadaşını ortada bırakmasının duygusal yükünü ancak yukarıda bahsi geçen stratejilerle bertaraf edebilmektedir.

Thomas Cousineau'ya göre, anlatıcının, anlatı odağını kendi etik tutumları ve hayattaki başarısızlıklarından öteye kaydırabilmek adına Wertheimer'i suçlamak için geliştirdiği stratejiler aslında onun da Glenn'e, tıpkı Wertheimer gibi, çaresizce manevî bir bağımlılık içinde olduğunu ifşa etmektedir. Bunun bir örneği ise anlatıcının, Glenn'in Wertheimer'e taktığı lakabı ve yakıştırdığı nitelikleri çok ciddiye alıp onu daima bu ekseninde değerlendirmeyi adet edinmesine rağmen bir kez bile olsa Glenn'in kendisine (anlatıcıya) dair değerlendirmelerine anlatıda yer vermemesinde görülür.⁵³³ Kendini, bir başkasının ve özellikle kendinden üstün tuttuğu dâhi dostunun öngörü ve yaftalama dolu bakışının nesnesi haline getirmez. Bu türden değerlendirmelerin bilinçli olarak dışarıda bırakılması, Wertheimer'in anlatıcının gözündeki konumu ve değerini pekiştiren itham etme stratejilerinin bir başka uzantısı ya da türevi olarak kabul edilebilir. Bu odak kaydırma ve suçlama stratejilerinin gerçekliği, anlatıcının kendini, hiçbir şeyini gizlemeyi başaramayan Wertheimer'in aksine, bir "gizleme dâhisi"⁵³⁴ olarak adlandırmasında da dolaylı olarak sezilebilmektedir. Onun kendi manevî yoksunluklarını ve eyleme yönelik aczini gizleme doğrultusundaki kişisel tutumu, aynı zamanda tüm bir anlatı stratejisi

⁵³² Glover, par. 13.

⁵³³ Thomas Cousineau, **Three-Part Inventions: The Novels of Thomas Bernhard**, Associated University Press, Cranbury, 2008, s. 88.

⁵³⁴ Bernhard, s. 80.

haline dönüşerek, hem romanın akışını belirleyen estetik bir ilke hem de anlatıdaki dostluk ilişkisini betimleyen etik bir ilkeye karşılık gelmektedir. Bu ilke, onun kendini ‘başka’ya açmamasını açınılayan pratik bir ilke olarak ele alınmalıdır. Anlatıcı yönünden bakıldığında, bu gizle(n)me stratejisinin, başkasıyla kurulan etik ilişkideki karşılıklılığın tesis edilmesinin önündeki en büyük engellerden biri olduğu görülmektedir.

Her üç anlatı kişinin, birbirinden belirgin biçimde farklı yönleri olmakla birlikte, birçok ortak noktaya da sahip oldukları görülür. Her üçü de (tıpkı Thomas Bernhard gibi) ciğerlerinden rahatsızdır ve hepsinin kır evleri vardır. Üçünün de aileleri varlıklıdır ancak aileleriyle sorunları vardır. Bu nedenle ailelerine tavır alarak kendilerini ispatlamak amacıyla piyanist olur ve virtüözlük hedeflerini gerçekleştirmek için didinirler. Anlatıcı ve Wertheimer kariyerlerine tamamen veda etmeden önce, Glenn’in yaptığı gibi, bir dönem seyirci önünde çalmaktan vazgeçerler. Tüm karakterler tanışmalarından itibaren büyük bir dönüşüm geçirirler. Üçünün de sıra dışı yetenekleri vardır ancak bu yetenek onları mutsuzluğa ve yalnızlığa iter; birbirine benzer bir ruhsal çözülme sürecine girdikleri görülür. Üçünün ortak noktası da vasata karşı besledikleri nefret ve insan sevmesizliktir.⁵³⁵ Onların, benzer niteliklerin çeşitlenmesiyle oluşan karakterler gibi görünmeleri aslında bir hesap(lılık) ekonomisi içinde tasarlanan karakterler olduklarına işaret edebilir. Birbirlerine benzerlikleri, birbirleriyle ilişkilerini ‘birbiriyle aynı ölçüde iyiye hedefleyen’ dostlar olma zemininde kurabilmeleri için asla yeterli olmadığı gibi, aksine, onları bu benzerlik girdabında boğulmaya sürükler. Bu benzerliğin karşılıklı üzerine-titreneyi sekteye uğratarak bir kıskançlık ve hesaplılığa yol açtığı görülür. Anlatıcı, daha sonra düşüncesinin saçmalığına kanaat getirirse de, kimi zaman Glenn’in dostlarını kendi amacı için kullandığına inanmaktadır. Dostlar arasındaki sevgi de bu hesaplı davranış ekonomisi çerçevesinde bozulmaya uğrayıp dengesizleşecektir. Hem kendisinin hem de Wertheimer’in Glenn’in gelişimi için

⁵³⁵ Üç karakterin bu benzerliklerini aslında, Glover’in yaptığı gibi, tek bir karakterin derece derece açınlanması ya da aynı kişinin farklı aşamalardan geçerek çeşitli türevler içinde başkalaşması (İng. *gradation*) biçiminde değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda, bu üç karakter varyasyonunun, romanın yazarı Thomas Bernhard’ın gerçek yaşamındaki detayları paylaşıyor olmaları, Bazzana’nın da ileri sürdüğü gibi, bu üç karakterin de Bernhard’ın yaşamının farklı kesitlerini yansıtan kişilikler olduğu yorumunu meşru kılabilir. Ne var ki her iki yorumlama olanağı da benzer ölçülerde, romanı gerçeğe-benzerlik (İng. *verisimilitude*) ve inandırıcılık bakımından kısmen zayıflatmaktadır. Bkz. Glover, par. 16; Bkz. Bazzana, par. 18.

gerekli basamaklar olduğunu düşünen anlatıcı, aralarındaki sevgi ilişkisine dair şunları söylemektedir: “Wertheimer’in Glenn’den nefret ediyor olması olasıydı, benden nefret ediyor olması da olasıydı, diye düşündüm [. . .] Kendim de Glenn nefretinden kurtulmuş değildim, diye düşündüm, her an Glenn’den nefret ediyor, aynı zamanda da onu en büyük tutarlılıkla seviyordum.”⁵³⁶

Örneklerden anlaşılabilceği gibi, her üç anlatı kişinin de içinde barındırdığı bir ‘yaban bölge’den bahsedilebilir. Özellikle anlatıcı ve Wertheimer’in, hem dostları olan hem de kendilerinden ‘başka’ya karşılık gelen bir dâhi sanatçının etkisine maruz kalarak kendi edilginliklerini kavramaları söz konusudur. Diğer bir deyişle, dost olarak ‘başka’nın onları tesir altına alan bu yabancılığı anlatıcı ve Wertheimer’in kendilerine içkin yabancılıkla tanışma ve onunla yüzleşmelerine yol açmaktadır. Şu halde, kendilerine içkin olan bu başkalıkla yüzleşme biçimleri ve onunla başa çıkma tarzları onların felaketini hazırlamaktadır denebilir. Bir diğer aşamada, başkalık karşısındaki bu edilginliklerinin bilgisine ulaşmakla anlatıcı ve Wertheimer’in birbirlerinin Glenn karşısındaki edilginliklerini anlamaya yönelik bir duygudaşlık geliştirmeleri de beklenmektedir. Ancak, birbirlerinin benzer biçimde Glenn’in başkalığından etkilenmekte olduklarını bilmeleri asla tam bir dayanışma ve duygudaşlığa olanak vermez. Anlatıcı ve Wertheimer’in dostluğu, gerek Glenn karşısında gerekse birbirleriyle ilişkilerinde, *agondan* kurtulamayan bir beraberliktir. Neredeyse herkesin birbiriyle mücadelesi modeline oturabilecek böylesi bir dostluk asla ortak bir amaca ulaşmak adına ortak ülkülerin paydaşlığında destekleyici bir ilişki biçimini almamaktadır. Dehası bakımından olmasa bile kusurları bakımından bir dâhiye benzeyebilme güdüsü, anlatıcı ve Wertheimer’in hissettikleri rekabet duygusunun çarpıklığını örneklemekte olduğu gibi aynı zamanda hırs ve şöhret istenci paralelinde gelen dostluğun altında yatan çarpık bağlanma tarzını da gözler önüne serer. Ortak bir ‘başka’ karşısında birbirlerine rakip olan iki kişinin, kendi içlerindeki ‘başkalık’ı kendilerinden bilmeyip dışarıdaki yabancıya (Glenn’e) yansıtmaları sebebiyle, kendi içlerindeki bu boşluğu doldurabilmek adına birbirleriyle olduğu kadar sürekli olarak kendi kendileriyle de mücadele halinde oldukları görülür. ‘Kendi’ye içkin olan bu kurucu boşluğun grotesk bir biçimde kara bir delik gibi her iki anlatı kişisini de yuttuğu görülür.

⁵³⁶ Bernhard, s. 60.

Virtüöz olma isteği, sözü edilen dostluk ilişkisinin düzenleyici ilkesi olarak görüldüğünde, aslında kendilikten (*ipseity*) bir kaçışı ve bir ‘aynı’ya (*idem*) dönüş tercihini imlemektedir. Sanatçının kendisini bir sanat makinesi haline getirmesi ya da kendini piyanoya dönüştürmesi eğretilmesi esasen etik bir benlik olmaktan kesilmeyi ifade etmektedir. Sanatsal mükemmellik isteği altına gizlenen bu kesilme dostluktaki karşılıklılığın olumsuzlanması anlamını da içermektedir. Bunun sonucunda, gerek anlatıcının gerekse Wertheimer’in uzun yıllar boyunca birbirlerinden ve diğer insanlardan soyutlanıp kendilerini iç dünyalarına ve ikincil çalışma alanlarına kapattıkları görülür. Bu, bir ‘kendi’ olabilmek için ‘başka’ya duyulan gereksinimin baskılanması sonucu ‘kendi’yi ‘aynı’ ile doldurup tıkanma noktasına getirmekle sonuçlanır. Nitekim Wertheimer uzun süren bir kapanmanın ardından, intiharından birkaç hafta önce, insanlara duyduğu gereksinimin baskısıyla zoraki bir biçimde Traich’taki kır evini pek de samimi olmadığı bir dizi sanatçıyla doldurmuş ve onların her türlü çılgınlığına katlanarak kendisine verdikleri maddi ve manevi zararı sineye çekebilmiştir. Bu durum, bir anlamda, Wertheimer’in *ipsesiz* bir *idem* olabilmeye çalışmasının bedeli olarak ortaya çıkmıştır. Anlatıcı ve Wertheimer’in Glenn’in dehasıyla boy ölçüşebilme arzusuyla mutlak bir mükemmellik idealini hedeflemeleri, Riemer’in deyişiyle, Newtoncu bir gerçeklik görüşü uyarınca kişilere ait her nitelik, meziyet ve detayın doğru yer ve zamanda ortaya çıkarak hassas bir hesaplanabilirliğe konu olması zemininde kavranabilir. Bu zeminde, üç karakterden her birinin davranışlarının etkileri öngörülebilir ve hayat tasarıları tahmin edilebilir nitelikte olacaktır.⁵³⁷ Karakterlerin uzun piyano egzersizi saatleri, birbirlerinin tasarlanmış intiharlarına dair öngörülleri, birbirlerine kesintisizce yönelttikleri suçlamalar ve daima kendi içinde yinelenen kendini aklama gerekçeleri hep bu mekanik aynılık düzenini ima eden birer belirtidir. Kendilerini mükemmelliğin mutlak düzeninde dondurmak isteyen bu kişilerin oluşturacağı bir birlik hali, elbette ki birbirine özen göstererek gelişmeyi içeren bir dostlukla sonuçlanmamaktadır. Aynılık düzeninde sabitlenmeyi hedefleyen böyle bir mekanist birliktelik tasarısı, Cousineau’nun ifadesiyle, ‘yıkıcı bir düzleme/eşitleme’ (İng. *a*

⁵³⁷ Willy Riemer, “Thomas Bernhard’s *Der Untergeher*: Newtonian Realities and Deterministic Chaos”, **A Companion to the Works of Thomas Bernhard**, (Ed. Matthias Konzett), Camden House, New York, 2002, ss. 212-213.

destructive leveling) aracılığıyla işleyecek ve bir ‘kendi’ olmanın dostluğa kattığı çekişme ve tezatları yok etme eğilimi gösterecektir.⁵³⁸

Bu üç karakterin ilişkisinin Aristotelesçi dostluk modelinin bir parodisi olarak okunabilmesine olanak tanıyan kimi belirtiler anlatıcı tarafından gayet belirgin bir biçimde telaffuz edilmektedir. Kendisi ve Wertheimer adına konuşurken, Glenn’le tanışmalarını “Dostumuz ölümümüz oldu”⁵³⁹ sözleriyle değerlendiren anlatıcı, aynı zamanda kendilerini beslemekten çok yoksunlaştıran bu ilişkinin en belirgin özelliğini onun hislere dayalı bir duyarlılık ve karşılıklı bir hassasiyet üzerine kurulmamış olmasında görür: “Aslında bizi birbirimize dostluğumuzun duygusalılık taşınamaması bağlıyordu.”⁵⁴⁰ Yukarıda da değinildiği gibi, dostluktaki duygu alışverişinin yerini hesaplılık ve mekanik bir öngörülebilirlik almıştır. Benzerliklerin bir ortaklaşalık doğurmadığı bu dostlukta karşılıklı üzerine-titrete gibi görünen şey aslında üzeri örtülmüş bir değersizleştirmedir. Kendisi ve Wertheimer arasındaki bağı şöyle özetlemektedir anlatıcı: “Karşılıklı ziyaretlerimiz ve karşılıklı birbirimizi küçümsemelerimizdi bizi mahveden şey, diye düşündüm.”⁵⁴¹ Birbirlerini Traich ve Desselbrunn’daki kır evlerinde ziyaret etmelerinin esas nedeni, ortak dostları Glenn üzerine sohbet ederken, aslında kendi acizliklerini birbirlerinin yüzüne vurmak ve pişmanlıkların insanı felç eden duygusal etkisini paylaşarak azaltmak yerine birbirlerine yöneltebilmektir. Karşılıklı özen göstermenin altına gizlenmiş bu küçümseme roman boyunca dostların birbirlerini severken aynı zamanda birbirlerinden nefret etmeleri biçiminde dışsallaşmaktadır.

Wertheimer’in anlatıcı için ifade ettiği değer, cenaze sonrasında Chur’dan Viyana’ya yolculuğu sırasında anlatıcının onu “bir yaşam ve varoluş dostu”⁵⁴² olarak hatırlayıp ‘kendi’ olma mücadelesinin gerçek tanığı olarak nitelemesinde fark edilir. Burada dostun kişi için zorunluluğu düşüncesinin ironik bir ters çevrilişiyle karşılaşılır. Kişinin kendini bilebilmesi için dostun dolayımına gereksinim duyması anlatıcı ve Wertheimer ilişkisinde, karşılıklı nefret, küçümseme, duygusal baskı, suçlama ve pişmanlık durumlarıyla açığa çıkmaktadır. Dolayımın bu olumsuz tarzda gerçekleşiyor olması her iki karakterin de dâhi olan bir ‘başka’nın zorlamasına

⁵³⁸ Cousineau, s. 82.

⁵³⁹ Bernhard, s. 26.

⁵⁴⁰ Bernhard, s. 27.

⁵⁴¹ Bernhard, s. 55.

⁵⁴² Bernhard, s. 71.

birlikte maruz kalmanın bir sonucudur. ‘Başka’dan gelen meydan okuma karşısında her ikisi de kendileriyle gerçekçi bir yüzleşme yaşamaktan ve yeterliliklerini kendini-takdire yönelik değerlendirme sorumluluğundan kaçmaktadırlar. Bu nedenle birbirlerine kendi edilginlik ve güçsüzlüklerini hatırlatıyor olmalarından ötürü birbirlerine sundukları dolayım olumsuz niteliktedir. Ne var ki, olumsuz bir tarzda da olsa, Wertheimer’in anlatıcı için sunduğu dolayımın kaçınılmazlığı onun intiharı ile somutlaşır. Wertheimer’in ölümü bir bakıma anlatıcıyı kurtarır; anlatıcıyı kendini daha fazla tüketmekten alıkoyarak ona kendini yorumlama olanağı sunar. Cousineau’nun belirttiği gibi, Wertheimer’in intiharı anlatıcıya karamsarlıktan kurtulma ve kendini yazma tasarısına odaklama fırsatı verdiği için bir anlamda Wertheimer’in kendini bir başkası için kurban etmiş olması yorumuna elverişlidir.⁵⁴³ Şu durumda, anlatıcının Wertheimer’e bir şamaroğlanı olarak davranma stratejisi Wertheimer’in ölümünün etkisiyle tersine dönmüş ve Wertheimer bir kurban sıfatıyla anlatıcıya kendini koruma olanağı bahşetmiş olur. Varolabilmek için karşılıklı olarak birbirine eziyet eden iki dosttan birinin ölümü dostun dolayımının zorunluluğunu olumsuz bir tarzda yeniden tesis etmiş görünür.

Bernhard’ın romanı boyunca Aristoteles’in dostluk modelinin bir parodisine yer verdiğini düşündüren şey karşılıklı etkinlik halinde bulunan dostların birbirinin mutluluğunu tesis etmesi çabasının her zaman tam tersiyle sonuçlanmasıdır. Bu fasit daire ancak dostun ölümüyle kırılmış görünmektedir ki bu durumda da dostların karşılıklı sorumluluğundan bahsedilemeyecektir. Paul Ricoeur’ün, üzerine-titremenin kendine-takdire dışarıdan eklenecek bir şey olarak tasarlanamayacağını belirttiği hatırlandığında roman karakterlerinin öz-nefret nedeniyle kendini-takdirden yoksun kalmalarının dostluklarını nasıl sekteye uğrattığı daha iyi kavranabilmektedir. Diğer bir deyişle, karakterlerin kendine-tanıklılıklarındaki eksiklik ve sanatsal edilginleşme sonucu deneyimledikleri kendini-takdir yitimi, üzerine-titremeye dayalı bir dostluğu daha en başından sakat bırakmaktadır. Bu bağlamda, öz-nefret ‘başka’ya karşı nefrete dönüşmektedir. Aristoteles’in dostu ‘bir başka kendi’ olarak görmesinin aksine bu üç roman karakteri arasındaki amaç, kişilik ve tarz benzerlikleri herhangi bir diyalojiye olanak tanımamakta ve dostluğun bir eşitlik zemininde gelişmesine izin vermemektedir. Romanda resmedilmekte olan dostluk güçlünün güçsüze, öz-

⁵⁴³ Cousineau, s. 81.

güveni olanın güvensize ve kendi eyleme yeterliliğine tanıklık edebilenin hayalkırıklığı yaşamakta olana yukarıdan baktığı asimetrik bir ilişkidir. Dolayısıyla kendini gerçekleştiren kişinin, dostu olan bir ‘başkası’nın da kendini gerçekleştirmesine sunacağı katkıyı Bernhard’ın çizdiği karakterler birbirlerine sunamamaktadır. Bu anlamda, bir ‘başka’ olan dostun ‘kendi’yi gücüllükten edimselliğe (filden kuvveye) taşıma rolü de hep olumsuz bir tarzda resmedilerek dostun ‘kendi’yi edilginleştirmesi biçiminde karikatürize edildiği ve çarpıtıldığı görülür. Zira *Bitik Adam*’da dostun bu geçişi kolaylaştırmaktan uzak olması resmedilen dostluğun erdeme dayalı olmayan, ancak faydaya, hazza ve hesaplılığa dayalı bir dostluk olmasıyla açıklanabilir. Sonuç olarak Bernhard’ın karakterleri, dostu, olduğu kişi olarak ve iyiye yönelik bir ilgiyle sevmekte değil, olmak istedikleri kişiye dönüşmenin önünde bir kıskançlık kaynağı olarak görmekte ve kendi davranışlarını gerekçelendirmeye yönelik bir ilgiyle kullanmaktadırlar.

4.3. VİCDANIN ÇAĞRISI KARŞISINDA EDİLGİNLİK

Kişinin vicdanı kendisi için ve kendi eylemlerini değerlendirmeye yönelik pratik bir akıl ya da ahlakî bilinçtir. Bu anlamda vicdan kişiye özgü ve içe dönük bir ahlakî yargı verme yetisidir. Kişinin vicdanı, onu yüklediği sorumlulukları yerine getirmeye ve eylemlerinin sonuçlarını üstlenmeye çağıran bir merciidir. Vicdanın çağrısına icabet eden insan ise kendi kendisiyle bir yüzleşme ve diyalog halindedir. Kendisini ve eylemini kendi refleksif değerlendirmesine nesne yapar. Ne var ki kişinin kendisi için ve kendisine özgü bir tarzda kullanıma açık olan vicdan, başkalarının talepleri karşısındaki eylemler üzerine bir düşünümü gerektirdiğinden, aslında başkaları karşısındaki yükümlülüklerin üstlenilme biçimlerini konu edinmektedir. Dolayısıyla, ‘başka’ tarafından tembihlenme ve başkası karşısında ahlakî ödev üstlenmeyi içeren vicdan, başkalarıyla ve başkaları için iyi bir hayatı hedefleyen etik ereğin de aslî bir parçasıdır. O, bir başkasının varlığı karşısında kişinin sorumluluk alabilen bir muhatap olarak belirmesine olduğu kadar kendi eyleme yeterliliğine ve ahlakî davranabilme yetisine tanıklık etmesine de işaret etmektedir.

Vicdan, tanımı gereği, iyi ve kötü arasında bir ayırım yapabilmeyi gerektirir. Bu nedenle o, kişinin moral değerler ile donanmış olarak kendisini ahlakî eylemler

ve olgular ile ilintilendirebilme yetisi olarak değerlendirilmelidir.⁵⁴⁴ Kendine-tanıklığın bir görünümü olarak vicdanın kişiye içeriden çağrıda bulunan sesi ‘ben’de ve başkalarında ortak olarak bulunur. Bu iç ses, ‘kendi’ ve ‘başka’nın karşılıklı ilişkilerindeki çözümsüzlükleri ortadan kaldırmaya yönelik olduğu kadar topluluk halinde birlikte yaşamayı olanaklı kılan değerlerin varlığına da vurgu yapmaktadır. Ancak, Ricoeur’ün edilginliği başkalığın fenomenolojik bağlaşığı olarak görmekte olmasından hareketle, vicdanın kişiyi kendi düşünümüne nesne yapan çağrısının onu edilginleştirmekte olduğu ayrıca ileri sürülmelidir. Bu iç sesin, ya da kişiyi tanıklığa çağıran vicdanın, kişiyi edilginleştirmeye ne denli hizmet ettiği ve dolayısıyla ‘kendi’ye içkin bir başkalığın kaynağı olup olmadığı Ricoeur’ün kendilik ontolojisi soruşturmasındaki bir diğer basamaktır. O, bedeninin ve başkasının başkalığından sonra, vicdanın başkalığını da ‘kendi’ye içkin ve onu oluşturan bir üçüncü başkalık türü olarak ortaya koymaktadır. O halde, vicdan, bu soruşturmada etik bir ilişkinin tesis edilmesinde işlev gördüğü kadar ‘kendi’nin kendisini bir başkası olarak görebilmesini olanaklı kılan bir işleve de sahiptir. Kişinin kendi vicdanıyla yüzleşmesi, Kaplan’ın da belirttiği üzere, *idem*-özdeşliğinin aksine bir dönüşüm olanağı ve kendini-idamenin dinamik bir tarzını ifade ettiğinden onun bir *ipse*-özdeşliği olarak bir ‘kendilik’ formunda varolduğunun da bir kanıtıdır.⁵⁴⁵ Vicdan, ‘kendi’deki ‘başka’ya delil teşkil eden kurucu bir olanaktır.

‘Kendi’nin kendisiyle olan bağıntısının edilginlik biçimlerinden en derinde yatanı vicdandır. Bedenin edilginliği ve başkaları karşısındaki edilginliğe eklenerek üçlü sacayağı modelini oluşturan vicdan da ‘kendi’nin ahlakî bir fail olarak kendine-tanıklık haline karşılık gelir. Ricoeur’e göre vicdan karşısındaki edilginlik, başkasının başkalığı karşısındaki edilginliğe indirgenemez. Zira vicdan başkaları karşısındaki ahlakî yükümlülükten kaynaklanan bir edilginliği dolaylı olarak ima etmekteyse de kaynağının hem doğrudan bir başkasına bağlanamaması hem de kısmen kişinin içinden gelmesi nedeniyle bir diğer kişinin başkalığı ile özdeş kabul edilemez. Dolayısıyla vicdanın çağrısı hem kişinin kendisinden hem de onu aşan bir ‘başka’dan gelmekte olup içerdiği muğlâklık ve kişiye özgülükle diğer iki edilginlik türünden bir miktar farklılık gösterir. Vicdanın ‘kendi’ye içkin bir başkalık türü olduğu Ricoeur’ün kendini-takdir ile kendine-saygı arasında yaptığı ayırmadan

⁵⁴⁴ Hall, s. 116.

⁵⁴⁵ Kaplan, s. 95.

hareketle daha belirgin bir biçimde kavranabilir. Daha önce yukarıda değinildiği gibi, kendini-takdir, kişinin kendi eylem ve davranışlarını etik bir değerlendirmeye tabi tutmasının öznel bağlılaşığı iken kendine-saygı ise uyulması zorunlu ahlakî yükümlülüklerin öznel bağlılaşığı olup kendini-takdire moral düzlemde karşılık gelmektedir. Bu anlamda, kendine-saygı, norm karşısında duyulan saygının hem başkalarına gösterilen hem de kişinin ‘başkası olarak kendisi’ne gösterdiği bir türünü içermektedir. Diğer bir deyişle, başkasına gösterilen saygı olmadan kendine-saygı da olanaklı değildir. Kendine-saygıda saygı duyduğum şey esasen kendimdeki bu ‘başka’dır. Ricoeur ise vicdanın işte kendine-saygıdaki bu başkalığın içselleştirilmesi olduğunu ve başkalığın bu özümsemişine tanıklık etmek anlamına geldiğini ileri sürer.⁵⁴⁶

Vicdan, kendiyle yüzleşme durumunda, kişinin kendi kendisiyle uzlaşma halinin bozulmasıyla ortaya çıkar. O, bir bakıma kişinin kendisiyle arasındaki bu kopukluk ya da süreksizliği ortadan kaldırma işlevini yerine getirir. Kişinin kendi eylemlerini yargılama ve kendini etik bir gözleme tabi tutma mercii olarak vicdanın ahlakî eylemlere kaynaklık etmesinde onun hem biçimsel hem de içeriksel boyutu hesaba katılmalıdır. Ne var ki vicdanı biçimsel bir ilke olarak görmenin ve onun içeriğini belirlemenin gerek seküler gerekse dini etik bağlamında uzun bir tarihi vardır.⁵⁴⁷ Ricoeur’ün bu ahlakî yetiyi irdeleme tarzı soyut bir biçimciliğe izin vermediği gibi vicdanın işlevini yerine getirmesinde failin, yalın bir dış kaynaklı emri ya da otoriter bir dinî buyruğu izlemesinin ötesinde, ahlakî özerkliğini temele almaktadır. Tersinden ifade edildiğinde, Kantçı anlamda kendi kendine yasa koyabilme yetisi olarak özerklik vicdan muhakemesi için gerekli olsa da tek başına yeterli bir zemin teşkil edemez. Evrensel ilkelere ve koşulsuz buyruğa göre eyleme özgürlüğü aynı zamanda başkalarına karşı duygudaşlık ve alırlığa yatkın olma ve

⁵⁴⁶ Ricoeur, “The Human Being”, s. 100.

⁵⁴⁷ Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi* adlı kitabının “Ahlâk Ötesi Vicdan” başlıklı bölümünde, Grek kaynaklı *syneidenai* (kendisine tanık olma, birlikte bilme) sözcüğünden Latince *conscientia* sözcüğüne varana kadar kavramın taşıdığı içeriklerin çeşitliliğini açıkladığı gibi kavramın çeşitli geleneklerden farklı düşünürlerce ele alınış tarzlarını St. Paul, Aquinas ve Luther’dan Shaftesbury, Hume, Kant, Ritschl, Hegel, Max Scheler ve Heidegger’e varana dek bir dizi örnekle açıklar. Tillich’e göre, özellikle vicdana yönelik modern felsefî yorum üç temel çizgi dâhilinde ele alınabilir: coşkusal asketik çizgi (Shaftesbury), soyut biçimci çizgi (Kant), rasyonel idealist çizgi (Hegel). Ayrıntı için bkz. Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoglu ve Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 55-70.

onlar karşısında ahlakî dönüşüme açık olabilme yetileriyle techiz edilmelidir.⁵⁴⁸ Aksi takdirde vicdan yalnızca bir görev bilinci ya da koşulsuz buyruğun bilinci olmaktan öteye gidemeyecek ve sınırlı kalacaktır. Öte yandan vicdanın evrensel değer ve ilkelere icabet etme anlamı taşıdığı kadar tikel ve bireysel bir eylem kaynağı olduğu da göz ardı edilmemelidir. Buna göre, vicdan, kendi ilkesini evrensel yasaya uyum göstermek suretiyle seçebileceği gibi bu ilkeyi kendi istencinin keyfiliğine dayanarak da belirleyebilir.⁵⁴⁹

Ricoeur, vicdana dayalı etiği emir ve yasak sultasına kurban etmemek adına bu pratik akıl yetisini yalnızca evrensel buyrukların gereğini yerine getirmek ile özdeş tutmaktan kaçınır. Zira daha önce pratik bilgelik bahsinde de görüldüğü üzere, farklı buyrukların birbiriyle çelişmesi ya da ödevlerin çatışması durumunda bir çözüm merciine gereksinim duyulur. Vicdan, işte bu gereksinim durumunda kanaate (İng. *conviction*) yaklaşır. Kanaat uğrağı, çatışan ödevler arasında bir muhakeme yapabilmeye işaret ettiği gibi bireysel düşüncelerin kanıtlama istencine dayalı alışverişine de karşılık gelmektedir. Dolayısıyla, kanaat uğrağı paralelinde ele alınan vicdan, evrensel ödev etiği ile teleolojinin tikel safhaları arasında bir bağ kurar. Vicdanın kanaate bu biçimde yaklaşmasını olumlayan Ricoeur'e göre, vicdan, bu sayede 'konuma bağlı moral karar'la, yani *phronesis*le, iç içe geçer. Pratik bilgelik olarak vicdan, bu sayede, kişinin çatışma durumlarında vereceği kendine ait kararların tekilleştirici gücünü içermektedir.⁵⁵⁰ Bu nedenle Ricoeur, Heidegger'in 'Fakat *phronesis*, *Gewissend* [vicdan]' şiarını benimserken tereddüt göstermemekte ve vicdanı basiret dolu bakışın tekilliği ile bağlı kılmaktadır.⁵⁵¹ Böylece o, vicdanı kanaat ve pratik bilgelik ekseninde değerlendirmekle, kavramı hem ödevden kaynaklı buyruklar düzeyine özgü kılmaktan kaçınmış hem de onu, Heidegger'in yaptığı tarzda, kişinin kendi sahih olma-gücüne tanıklık etmesi bağlamında ele almış

⁵⁴⁸ Wall, s. 110.

⁵⁴⁹ Hall, s. 118.

⁵⁵⁰ Bu noktada Paul Tillich, Ricoeur'e benzer biçimde, vicdanı pratik bilgelik ekseninde değerlendirmektedir. Tillich, vicdanın buyruğunun dinsel kaynağını soruşturduğu çalışmasında, vicdanın kökeni olan Tanrı kaynaklı içsel ışık ile vicdanın günlük kararlara etki eden pratik akıl boyutunun birbirinden ayıramayacağını belirtir. O, vicdanın *phronesis* ile bağıntısını irdelemek için, Heidegger'den önce, Skolastik düşünceye de başvurmaktadır. Buna göre vicdan kavramı, kişinin kendini iyi tanımasını sağlayan aklın mükemmelliği anlamındaki *synteresis* sözcüğüne dayanarak, somut durumlara uygulanan 'pratik kıyas' anlamını içermektedir. Bu pratik yargılama yetisi aracılığıyla kişi "doğal kanun olan ahlâkî ilkelerin yanılmaz bilgisine sahiptir; ancak, her somut kararda hata yapabildiği bir vicdana da sahiptir." Bkz. Tillich, s. 62.

⁵⁵¹ Ricoeur, Başkası, s. 528.

olur. Özünde, iyi hayat ereğinin çağrısına açık olmaktan dolayı tembihlenmiş-olmanın edilginliğini barındıran vicdan, pratik bilgelikle kenetlendiğinde, eylemin trajik niteliğinden dolayı ortaya çıkan çatışma durumlarında kişinin tek başına karara varma mecburiyetinden kaynaklı bir başka edilginleşmeye de işaret etmektedir.

Ricoeur, vicdanın nesnel ve öznel belirlenimlerini açıklarken yine bir dizi düşünürün kavramı ele alış tarzlarıyla yüzleşip onlara meydan okur. O, ilkin, Hegel'in vicdanı tek karar verici mercii olarak belirlemesini eleştirir. Soyut ve formal ahlakî ödevin yerine getirilmesi Hegel'de vicdanın yalnızlığına bağlı olduğundan dış gerçeklik vicdanın keyfiliğine terk edilmiş olur. Bir bakıma, Hegel'de vicdan, moralitenin biçimciliğine tabi olmakla etik hayatın nesnel içeriklerinden yoksun kalmakta ve öznenin naif bir kendinden emin olma haline indirgenmektedir.⁵⁵² Ricoeur'ün eleştirdiği bir diğer nokta ise vicdanın iyi ve kötü vicdan (İng. *good conscience/bad conscience*) alternatifleri dışında değerlendirilememesidir. Diğer bir deyişle o, bu pratik yargı yetisinin işlevinin yalnızca kişiyi vicdan rahatlığı ya da vicdan azabına götürmekle sınırlı olarak ele alınmasına karşı çıkar. Ona göre, vicdan fenomeni bu kısır döngünün ötesinde değerlendirilmelidir. Bu nedenle, Ricoeur, "Hegel'de örtük, Nietzsche'de açık bir şekilde vicdanın 'kötü vicdan'a eşit olduğu şüphesinin" etkisiyle her iki düşünürün vicdan fenomenini el alış biçiminin ötesinde bir yol arar.

Ricoeur'ün Heidegger'e meyletmesi bu noktada anlamlıdır. Yukarıda da değinildiği gibi, Heidegger vicdan fenomenini irdelerken bu iki alternatifin çizdiği çerçeveden çıkabilmiş ve onu *Dasein*ın kendi kendisini sahih bir varoluşa ve dolayısıyla kendine-tanıklık etmeye çağıran bir iç ses olarak değerlendirmiştir. Ona göre vicdan, kişinin kendine tanıklık etme ve olma gücüdür. Vicdanın çağrısına icabet eden *Dasein* kendisine ait varoluş olanaklarını olumlamakta ve kendisini seçmektedir. Bu anlamda o, vicdanın çağrısı sayesinde, herhangi bir etik sorumlulukla yükümlenmeden önce sahih ve yükümlülük almaya muktedir bir 'kendi' olma görevini yerine getirmektedir. Ricoeur, bu bağlamda Heidegger'in iyi ve kötü vicdan ayrımını yapay bulmasını ve vicdanı tanıklık ile bağlamasını olumlar.

Heidegger'e göre vicdan, bir çağrı olmak karakteriyle *Dasein*ın başkaları (Onlar) içindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak onu kendi-olma olanağına

⁵⁵² Ricoeur, Başkası, s. 507.

ulaştırır. Vicdanın *Dasein* çağırma tarzı bir nevi “en zati vecibe-içinde-olmaya çağırır.”⁵⁵³ Sahih bir kendi olma yükümlülüğüyle kendini seçen *Dasein* kendini diğer herkesten geri kazanarak kendi varlık olanağını olumlar. Vicdanın sesini duyma bir şeyleri anlamayı ve bir şeylerin açılmalarını ima eder. *Dasein*’in bu sesin çağrısını anlamakta oluşu onun ‘vicdana-sahip-olmayı-isteme’ si biçiminde dışa vurulur. *Dasein*’in vicdan sahibi olmak istemesi, Heidegger’e göre, onun sahili bir ‘kendi’ olmaya yönelik “kapalılığı-açma-kararlılığı”⁵⁵⁴ olarak adlandırılır. Vicdanın çağrısıyla herkes içindeki kaybolmuşluğunu anlayan *Dasein* başkalarını dinlemek yerine kendi olanaklarının üzerini açmaya yönelir. *Dasein*’in kendi kendisine bir seslenişi olarak vicdan onun günlük yaşamdaki belirsizliğinin yarattığı suçluluk ile yüzleşmesini sağlar. *Dasein* vicdanının sesini dinleyip kendini bu belirsizlikten Varlık-için-olanaklılığa geri çağırıldığında onun suçluluğu açığa çıkar.⁵⁵⁵

Heidegger’in ortaya koyduğu suçlu-olma (Alm. *Schuldigsein*) ontolojisi vicdanın sesinin kişiyi kendi ölümlü yaşamında kendi olanak ve potansiyellerini gerçekleştirme istenci karşısında sorumlu kılmasıyla ilgili kökensel bir suçluluk durumuna işaret etmektedir. Ricoeur öncelikle, suçlu-olma anlamına gelen *Schuldigsein* sözcüğünün borçlu-olma (İng. *being-in-debt*/Fr. *l’être en dette*) biçimindeki çevirisinin daha doğru olacağı kanaatindedir.⁵⁵⁶ Vicdanın sesi, her kişinin kendisine kendi potansiyelini ve varlık olanaklarını gerçekleştirmeyi borçlu olduğunu hatırlatır. Bu anlamda, borçlu olma, Heidegger’in soruşturmasında bir varlık tarzına karşılık gelmekte olup etiği önceleyen ontolojik bir özellik hüviyetindedir. Dolayısıyla borç, kelimenin gündelik kullanımının ifade ettiğı gibi birisine borçlu bulunma anlamının ötesinde, kişinin kendi kendisine borçlu olmasını ima etmektedir. Ricoeur’ün Heidegger okumasına göre, etika ve moralite, kendilerini önceleyen bu kökensel borçlu-olmayı önvarsaymaktadır. Bu borçlu-olma durumu, vicdanın tembihlenmiş-olma anlamında içerdiği edilginliğe, onu da öncelemekte olan, kişinin kendi olanaklarını gerçekleştirmeyi kendine borçlanmış olarak edilginleşmesini eklemektedir denebilir.

⁵⁵³ Heidegger, § 54, s. 285. Vurgu aslında var.

⁵⁵⁴ Heidegger, § 54, s. 286. Vurgu aslında var.

⁵⁵⁵ Çüçen, s. 93.

⁵⁵⁶ Ricoeur, Başkası, s. 521.

Ne var ki Ricoeur, Heidegger'in borçlu-olma olarak vicdanı kendine-tanıklıkla ilintilendirmesini onaylamasına rağmen, onu vicdanın ahlakî karakterinden koparılmasına sebebiyet vermekle eleştirir. Bu anlamda, gerek vicdan gerekse borçlu-olma, başkalarıyla ilgili halde olma ve onlara özen göstererek birlikte-bulunma (İng. *being-with*) halinden uzaklaşmakta ve moraliteden arındırılmaktadır. Kısaca söylenecek olursa, Heidegger'in kullanımında vicdan ahlakî içeriğini kaybetmektedir. Vicdan Heidegger tarafından yalnızca sahih bir kendi-olma gücüyle sınırlandığında, vicdanın sesi kişiye artık "hiçbir şey de[memektedir]." ⁵⁵⁷ O, bundan böyle ahlakî hiçbir içerik taşımayan ancak kaynağı belirlenebilen bir şey olarak kalır. Şu halde, Heidegger'de borç ve vecibe içinde olmaya yönelik kararlılık olarak ortaya çıkan vicdan, Ricoeur'e göre, başkalarıyla birlikte bulunma gerekliliğinden ve dolayısıyla her türlü ahlakî belirlenimden mahrum kalır. Çağrıda bulunan sesin içeriği boşaldığında çağrıya yanıt veren kararlılık da aynı ölçüde ahlakî belirlenimini yitirecektir. ⁵⁵⁸ Sonuç olarak Ricoeur, Heidegger'in vicdanı tanıklığa indirgemesini takiben kavramın kazandığı tekbenci içerimleri eleştirmektedir. Heidegger, vicdanın çağrısını etik alanın ötesinde konumlandırmakla ontolojiyi etikanın alanından ayırmış ve çağrının ahlakî eyleme yönlendiren karakterini göz ardı etmiştir.

Oysaki Ricoeur, vicdanın çağrısını, hem kişinin kendine-tanıklık etme gücünü hem de başkaları karşısında tembihlenmiş ve yükümlülüğe çağrılmış olma halini birbiriyle dolayımamak için kullanmayı tercih etmektedir. Heidegger tanıklığı tembihlenmiş-olmaya tercih ederken, Levinas tembihlenmeyi tanıklığa öncelikli kılmakta ve vicdanı bu minvalde açıklamaktadır. Diğer bir deyişle, Heidegger'in vicdanın başkalarını insanın dünya içinde olmaklığının sunduğu 'yabancılık' deneyimiyle bağlı kıldığı yerde Levinas onu başkasının yüzünde zuhur eden 'Başka'nın dışrallığına indirgemıştır. Halbuki Ricoeur, kendi yaklaşımındaki yeniliğin "vicdanın Aynı ve Başka diyalektiği içerisine bizzat oturmasını sağlayan yabancılık özelliği açıklamasında" yattığını ileri sürer. ⁵⁵⁹ Bu demektir ki vicdanın çağrısı ne tam anlamıyla kişinin içinden ne de tamamen dışarıdan kaynaklanmaktadır. Vicdanın sesi hem benden gelen hem de beni aşan bir çağrıyı ima etmektedir. Ricoeur, vicdanın çağrısının kaynağını kesin olarak belirlemekten

⁵⁵⁷ Ricoeur, Başkası, s. 528.

⁵⁵⁸ Ricoeur, Başkası, s. 525.

⁵⁵⁹ Ricoeur, Başkası, s. 520.

kaçınır. Bu bakımdan Ricoeur'e göre vicdan fenomeninde yatan başkalığın statüsü nihaî olarak belirlenimsiz kalmaktadır. Çağrının kaynağı, kuşaklar arası bir borçlanmayı ifade eder tarzda ataların taleplerinin sesi olabileceği gibi herhangi bir tasarıma sığmayan gaybdaki Tanrı da olabilir. Vicdanı harekete geçiren ve çağrının kaynağı olan 'Başka'nın yüz yüze gelebileceğim bir başka kişi mi, vicdanına muhatap olan kişinin kendisi mi, yoksa aslında bomboş bir yer (mevcudiyetsizlik) mi olduğu kolayca bilinip dile getirilmekten daima kaçmaktadır.⁵⁶⁰

Levinas, yukarıda dile getirildiği gibi, vicdanın başkalığını başkasının başkalığına indirgeme yönünde bir eğilime sahiptir. Ricoeur'e göre, Levinas, 'kendi'yi mutlak 'Başka' karşısında edilginliğe hapsetmiş olmakla vicdanın çağrısına kulak vermiş olmanın içerdiği kendi-başka diyalektiğini kesintiye uğratmış ve onu durma noktasına getirmiş olur. Çünkü vicdan sahibi olmanın işaret ettiği tembihlenmiş-olma durumu başkasından gelecek talep ve başkasına karşı sorumluluklara açık olmayı imlese de bu açık oluş Ricoeur tarafından asla baskın bir alçalış haline dek ilerlemez. Wallace'ın kaydettiği gibi, Ricoeur'ün tasarımıyla haliyle kendilikte, 'kendi' ile 'başka'nın ve dolayısıyla etik bir 'kendi'nin içsel bütünlüğü ile 'başka'nın onu sorumluluğa çağırان dış sesinin bir arada var olmakta ve eşzamanlı olarak ortaya çıkmakta olduğu görülür.⁵⁶¹ Diğer bir deyişle, bir kendilik olarak belirme ve başkasının yakarışına karşılık verebilme eşit düzeyde kökenseldirler. Bu bakımdan, vicdanın kişiyi başkası karşısında sorumlu kılan çağrısının derinliklerinde bu çağrıyı önceleyen bir 'kendi'nin varlığından da bahsedilmelidir. Levinas, bu gerekliliği göz ardı etmekte ve 'kendi'nin vicdan aracılığıyla tembihlenmiş-olma durumunu onu başkası karşısında bir 'rehine'ye dönüştürmek suretiyle imlemektedir. Levinas bu suretle 'kendi'nin vicdan karşısındaki başkalığını onun başkası karşısındaki başkalığına endekslemekte ve 'kendi'nin kendi olabilme gücünü tasfiye etmektedir. Ricoeur ise, yükümlenmiş ya da tembihlenmiş-olmayı her zaman bir başka 'kendi' karşısında olmanın bilinci paralelinde değerlendirmekte ise de bu yükümlenmiş her zaman dışarıdan dayatılmak zorunda değildir. Vicdan, tembihlenmiş-olmanın işte bu içeriden gelme haline delalet etmektedir.

⁵⁶⁰ Ricoeur, Başkası, s. 534.

⁵⁶¹ Wallace, s. 85.

Ricoeur, vicdanı, hem kendine-tanıklık hem de tembihlenmiş-olma halini birlikte içeren bir fenomen olarak kabul edip bu iki işlevi vicdan aracılığıyla dolayım lamaktadır. Bu sayede Ricoeur, daha önce bahsedildiği gibi, Heidegger'in vicdanı ahlakîlikten arındırılmış bir tarzda açıklamış olmasıyla Levinas'ın vicdanı kendilik ontolojisine yer vermeden izah etme biçiminin ötesine geçerek onların eksiklerini gidermeye yönelir. Wallace'ın çok yerinde bir tespitle işaret ettiği gibi, Ricoeur'ün vicdanı ele alış tarzı, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki erdem çözümlemesiyle paralellik göstermekte olup içsel bir temkinlilik hali, uçlardan kaçınmaya yönelik bir hüküm verme yetisi, kendini-takdir ile başkasının üzerine-titreme arasında dolayım sağlayan bir derin düşünme ve ihtiyat haline karşılık gelmektedir.⁵⁶² Bu doğrultuda, kişinin kendisiyle bir diyalogunu içeren vicdanın gerek düşünsel bir denge gerekse ahlakî bir sağgörü yetisini içermekte olduğu göz önünde bulundurulursa onun basiret yüklü bir bakış ve düşünüş olarak *phronesis* yaklaşmakta olması takdir edilecektir. Şu halde vicdan, insan eylemini kişinin hem kendisine hem de başkasına özen göstermesi kutupları arasında dengeleyen bir pratik bilgelik türü ya da yetisine işaret etmektedir. Ne var ki, Ricoeur'ün aynı zamanda Husserl ve Heidegger'in 'başka'yı 'kendi'den hareketle kurmalarının aksine Levinas'ın ileri sürdüğü başkalığın 'kendi'yi kurma gücüne yaptığı vurguyu da çok önemseydiği gözlenir. Dallmayr, Ricoeur'ün 'başka'yı kendinden-başka biçiminde ele almaktayken bu başkalığı 'kendi'nin içindeki gediğe bir edilginlik deneyimi kipinde yerleştirmiş olmasının Levinas düşüncesiyle yakınlığının altını çizmektedir.⁵⁶³ Vicdan da, 'kendi'deki 'başka'ya karşılık gelen bu gediklerden ya da edilginlik deneyimlerinden biridir.

Ricoeur, şimdiye dek görüldüğü üzere, 'kendi'nin eylemden etkilenme, duygulanımlara maruz kalma ve eyleme gücü kaybına uğrama anlamındaki edilginliğinin kaynağını Levinas'ın yaptığı tarzda yalnızca dışsal bir 'başka'ya yüklememekte; aksine bu edilginliği 'kendi'nin içindeki kökensel bir başkalık haliyle ilintilendirmektedir. Bu sayede 'kendi' radikal bir edilginlik haline itilmeden, aksine etkinlik-edilginlik gerilimi sonucu ortaya çıkan bir tür yaratıcılık olanağına da sahip olarak, etik bir benlik olma durumuna erişir. Hall, Ricoeur'ün 'kendi'nin ontik yapısı içinde değerlendirdiği bu yaratıcı gerilimle 'kendi'yi ahlakî bir fail haline getiren söz

⁵⁶² Wallace, s. 88.

⁵⁶³ Dallmayr, s. 226.

verme nosyonunun Ricoeur'ün düşüncesinde aynı paralelde gelişim göstermekte olduğunu vurgular. Ona göre, vicdan fenomenini karakterize eden tembihlenmiş-olma hali, hem etkinlik-edilginlik geriliminin içerdiği eylemde yaratıcılık boyutunu hem de söz vermenin getirdiği yükümlenmeyi içererek onları birbirine bağlar.⁵⁶⁴ Bu durumda, eylemde yaratıcılık olanağı vicdanın içerdiği kendine-tanıklık gücüyle ilişkilenmekte iken sözünde durma yükümlülüğü de vicdan fenomeni altında beliren kendiliğin yapısına içkin tembihlenmiş-olma haliyle ilintilenir. Görüldüğü gibi, Ricoeur'de sorumluluk kavramı, gerek kişinin kendini takdir etmesinde, gerek kendisine moral norm altında sanki bir başkasına duyduğu ölçüde saygı duymasında, gerekse de saygı ve üzerine-titreminin 'kendi' ve 'başka' arasındaki karşılıklılığında altta yatan ana unsurdur. Vicdan kavramı da, kişinin eyleme ve kendi eylemine tanıklık etme gücü bağlamında kendine karşı sorumluluğunu imlediği gibi onun başkasından gelen buyruk ve tembihlere karşı sorumluluğunu da dile getirmektedir.

Başkası Olarak Kendisi'nde Ricoeur'ün ana hatlarıyla geliştirmiş olduğu 'kendi'deki başkalığın çok katmanlılığı, etik bir fail olarak 'kendi'yi 'başka' ile her daim diyalojik bir ilişki içinde resmeder. Kaplan'ın ifadesiyle, 'kendi'deki başkalığı şematize eden bu üçlü sacayağı (beden, başkasının başkalığı, vicdan) modeli failin ahlakî özerkliğine iletişimsel bir boyut getirmekte olup bu sayede Ricoeur'ün yeniden formüle ettiği iyi hayat ereğinin içerdiği başkalarıyla karşılıklılık içerisinde ve adil kurumlar çerçevesinde yaşama tasarına bu iletişimsellik dolayısıyla eklemlenmektedir.⁵⁶⁵ Ricoeur'ün eserinin onuncu çalışmasında yapmakta olduğu edilginlik fenomenolojisi, kendiliğin içerisinde beden, başkası olan bir 'kendi' ve vicdan aracılığıyla yer etmiş olan başkalık türlerini ortaya koymakla 'kendi'nin aslında bir başkası olma halini açıklamıştır. Bu üçlü modelin ifade ettiği her bir edilginlik türü kendine özgü bir öznelerarasılık tesis etme potansiyeline sahip olduğundan Ricoeur'ün bu çabası, Vessey'in kaydettiği gibi, '(ile)-birlikte-olma' (*Mitsein*) haline yüklenecek etik anlamı kavramak yönünde önemli bir katkı yapmaktadır.⁵⁶⁶

Son tahlilde, tanıklık kavramı, Ricoeur'ün eserinin son çalışmasında geliştirmekte olduğu kendilik ontolojisinin en önemli ve temel kategorisi olarak

⁵⁶⁴ Hall, s. 153.

⁵⁶⁵ Kaplan, s. 114.

⁵⁶⁶ Vessey, par. 21.

ortaya çıkmaktadır denebilir. Tanıklık, kişinin bir başkası olarak kendisine içkin olan her bir edilginlik türünün ortaya koyduğu ve kişinin kendisini bilmesine olanak tanıyan şeydir. Diğer bir deyişle, bedeninin edilginliği de, başkası karşısında edilginlik de, vicdanın çağrısına icabetin ve tembihlenmiş olmanın yarattığı edilginlik de kişinin kendi eyleme gücü ve maruz kalma derecelerine tanıklık etmesiyle ilgilidir. Ricoeur bu durumu açıkça şöyle ortaya koymaktadır: “[V]icdan da, aynı zamanda bütün bütüne tanıklığın ta kendisi olduğu ölçüde, kendi tanıklık gücünü kendisinden önce konumlanan tüm edilginlik deneyimleri üzerine yansıtır.”⁵⁶⁷ Dolayısıyla, bir fail olarak eyleme gücünün yanı sıra, ‘kendi’nin edilginliğine yönelik bu tanıklık hali, onun ontik yapısını aynı zamanda eyleme maruz kalma, etkilenimlere açık, yanılabilir ve şüpheye elverişli olma ile karakterize etmektedir. Bu nedenle, Ricoeur’un kendilik ontolojisi çerçevesinde, ‘başkası olarak kendisi’ kendi doğasında taşıdığı bu başkalık ve edilginlik katmanları nedeniyle etik ilişki tesis edebilmek için gerekli duygudaşlık, karşılıklılık ve ortak iyiye dayalı hayat tasarımı gerçekleştirmeye bir nebze daha yakındır. Kendindeki bu edilginliği kavrayan bir ‘kendi’, başkasının da kendiyi aynı edilginlikten muzdarip olduğunu bilmek suretiyle, bu paydaşlığı karşılıklı özene dayalı bir ilişki tesis etmek doğrultusunda kullanma basiretini gösterebilecektir.

4.3.1. Vicdanın Buyruğunu İzlemek: Tolstoy’un *Diriliş* Adlı Romanı Üzerine

Tolstoy’un 1899 yılında kaleme aldığı *Diriliş* adlı roman, isminden de anlaşılacağı üzere, ahlakî bir dönüşüm ve manevî bir uyanışın öyküsüdür. Romandaki olaylar silsilesi, soylular sınıfından gelen ve asker kökenli olan Nehludov’un teyzelerine ait çiftlikte hizmet gören ve evlatlık bir köylü kızı olan Maslova’yı yıllar önce iğfal edip hamile bırakması sonucu kızın çiftlikteki işine son verilmesi ve ardından kötü yola düşmesiyle harekete geçer. Nehludov, hatasını kolayca telafi edebileceği zannıyla, çiftlikten ayrılmadan önce Maslova’ya yüz ruble bırakarak içinde pişmanlığa yer vermeyeceğini düşünmüş ve gönül rahatlığıyla şehre geri dönmüştür. Aradan geçen on yılın ardından, Nehludov jüri sıfatıyla bir cinayet davasını izlemektedirken Maslova’ya bu sefer sanıkların arasında rastlar. Gerek adalet

⁵⁶⁷ Ricoeur, *Başkası*, s. 462.

kurumundaki yerleşik usulsüzlükler gerekse jüri heyetinin büyük dikkatsizliği sonucu Maslova masum olduğu halde kürek cezası ve Sibirya'ya sürgünle cezalandırılır. Maslova'nın uğradığı felakette kendi payının önemini kavrayan Nehludov kısa bir süre içerisinde derin bir öz-sorgulama içine girerek gerek kendi bireysel eylemlerinin gerekse mensubu olduğu soylular ve yöneticiler sınıfının Maslova ve onunla aynı kaderi paylaşan köylü, işçi, mahkûm ve ezilen sınıfların sefaletindeki rolü üzerine etraflı bir vicdan muhasebesine girer. Bu noktadan itibaren olayörgüsü, Nehludov'un Maslova'nın cezasının iptali için daha yüksek mercilere ulaşma çabası, hapishane ziyaretleri, ayrıca Maslova ve diğer hükümlülerin bulunduğu sürgün kafilesine eşlik etmek amacıyla Sibirya'ya dek sürecek yolculuğun detayları ile ilerler.

Hapishane ziyaretleri ve sürgün esnasında Nehludov adi suçluların, siyasi hükümlülerin, ortodoks dinî inancı aşağılamak bahanesiyle hapsedilmiş köylülerin ve bir kısmı geçerli bir gerekçeye dayanmaksızın alıkonulan mahkûmların hayat hikâyelerini dinler. Bunlardan birçoğu ile duygusal bağlar geliştirdiği gibi gerek bireysel bir ahlakî farkındalık ve gerekse politik bir bilinçlenme dolayısıyla kendini mümkün olan en fazla sayıdaki mahkûma elinden geldiğince yardım etmeye adar. Nehludov'un şiddetle fark ettiği ve fark edince de büyük bir bocalama yaşadığı konu, sınıfsal mensubiyetinin kendisinde başka insanların gerçek toplumsal, kültürel ve ekonomik sorunlarına dair uzunca bir süre körlük yaratmış olmasıdır. Hissedilen suçluluğun derecesi büyük olduğu ölçüde Nehludov'un bu körlükten uyanış sancıları da o denli şiddetli olmaktadır. Bunun neticesinde Nehludov bir yandan Maslova karşısında çekmekte olduğu vicdan azabıyla yüzleşmekte, diğer yandan yerleşik adalet mekanizmasındaki çürüme, toprak mülkiyetinin hakkaniyetsizliği ve askerlik kurumunun bireysel ahlak üzerindeki olumsuz etkileri gibi konular üzerine kafa yormaktadır. Bu doğrultuda, onun bireysel bir kabahatinden ötürü harekete geçen vicdanının roman boyunca git gide politik bir içerik kazanmakta ve eyleme geçme motivasyonu yaratmakta olduğu söylenmelidir. Son olarak ise Nehludov'un vicdanî uyanışı, kurumsal dinin yerleşik dogma ve temelsiz pratiklerinin kıyasıya eleştirilmesi suretiyle, onun içindeki gerçek tanrısal sese kulak vermeyi öğrenmesi ve bu çağrının gereğini yerine getirme azmi göstermesiyle tamamlanır. Nehludov'un manevî dirilişinin bu dinsel boyutu, roman boyunca onun geçirdiği etik bir benlik

olabilme çabasına ve politik sorumluluk alabilme gayretine içten bağlı bir bileşen olarak, Tolstoy'a özgü Hristiyan anarşizminin kimi veçhelerini yansıtmaktadır.

Diriliş boyunca başkişi Nehlüdov'un tüm toplumsal imtiyazlarını kendi payına hiçe sayıp onları yalnızca Maslova ve diğer mahkûmların mağduriyetlerini gidermek üzere kullanması onun yaşadığı pişmanlığın büyüklüğü ile birlikte etik bir benlik olabilme adına gösterdiği özgecilik ve fedakârlığın da göstergesidir. Dolayısıyla, paradoksal olarak, Nehlüdov bu noktada kendinden feda etme ve tümünden bir kendini-verme gerektiren bir adanmışlık sonucu ancak kendi etik benliğine ulaşmakta ve sahil bir kendilik keşfetme olanağı elde etmektedir. O, öncelikle bilinçli bir şekilde yaptığı eylemlerin sorumluluğunu üzerine almakla vicdanının sesine kulak vermektedir. Bu ise onun geçmişteki eylemlerini hatırlayarak bu eylem ve hataların onu mecbur bıraktığı bağlanmayı gerçekleştirmesini içerir. Nehlüdov, kendisiyle hapisanede görüşmeye başlarda gönülsüzlük gösteren Maslova'ya geçmiş hatırlamanın ve yükümlülükleri omuzlamanın gereğini anlatmak için şöyle seslenir: "Günahımı bağışlatmak, bedelini ödemek için anımsıyorum."⁵⁶⁸ Bu bakımdan geçmişteki bir eylemi şu anda yüklenmek, bu eylem ya da kusurun gerektireceği sorumluluklara gelecekte de açık olmayı içermektedir. Nehlüdov, Maslova karşısındaki hatasının sorumluluğunu üzerine alarak ahlakî bir dönüşüm geçirmektedir; bu sayede o, geçmişe ait olan borcunu ödemek ve gelecekte de bu mesuliyetin gereğini yapmış olmakla değerlendirilmeyi kabul etmektedir. Kısacası, Nehlüdov'u geçmişten çağırmakta olan ahlakî borç onu kendini-idame olanağı yakalamak için bir adım atmaya zorlamaktadır. Nehlüdov'un bir mahkûm ve hayat kadını olan Maslova'ya evlenme sözü vermesi ve bu kararda roman boyunca ısrarcı olması, Maslova'nın gönülsüzlüğüne rağmen, Nehlüdov'un gerekli bütün sorumluluğu tüm benliğiyle kendi üzerine almasını ve kendini sözüne adanmış etik bir benlik haline gelmesini gözler önüne seren en sembolik eylemdir. Bunun yanı sıra, Nehlüdov aynı zamanda başkalarını dolaylı olarak etkileyen ancak Maslova'ya karşı vicdanî uyanışından sonra bilincine varabildiği bir takım toplumsal sorumlulukları da üstlenme cesaretini göstermektedir. Bunlar doğrudan onun hatası sonucu ortaya çıkan kötü eylemlere yönelik sorumluluklar değilse de iyi hayat ereği uyarınca kayıtsız kalamayacağı toplumsal yaralardır. İyi bir hayatın gerektireceği birlikte ve

⁵⁶⁸ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Diriliş*, Beşinci baskı, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, s. 215.

adil kurumlar altında yaşama tasarısı bu nedenle Nehlödov'un genişlemekte olan vicdanî perspektifine dâhil olmaktadır.

Borçlu-olma fenomeninin, yukarıda açılmış her iki türüyle de, Tolstoy'un romanında yer aldığı görülebilir. Borçlu-olma, Heidegger'in ileri sürmüş olduğu gibi, kişinin kendisine sahil bir varoluş kazandırabilme istencini borçlu olması anlamında anlaşılacak olduğunda Nehlödov'un manevi uyanışı olarak adlandırılan şeyin esasen onun, kendini etik bir benlik olarak inşa etmeden önce, kendi-olma gücüne tanıklık etme basireti göstermesi anlamına geldiği görülecektir. Kişinin kendine karşı bu borçlu-olma durumu onun vicdanının sesine uyması ile ilintilidir. Gerek Heidegger tarafından dile getirildiği gerekse Ricoeur tarafından onaylandığı üzere sahilliğin doğrulanması vicdan tarafından gerçekleştirilir. Romanda ise vicdanın kişiyi bu sahil varoluş haline çağırması, Nehlödov'un 'başkaları' arasında kapıldığı ataletten kurtulması ve genel kabul görmüş ahlâk görüşünden uzaklaşarak kendi iç sesini dinlemeyi öğrenmesi biçiminde ifade bulur. Nehlödov, kendisini sorgulamasına neden olan manevi çöküntüyü artık kendine inanmaktan vazgeçmiş ve başkalarına inanmaya başlamış olmasıyla gerekçelendirmektedir. Zira başkalarına inanması, diğeri bir deyişle yaygın olarak kabul gören yaşam ve eyleme biçimlerini referans alması, onun kendini yadsımasını kolaylaştırmakta ve onu kendi yaşamının sorumluluğunu almaktan kurtarmaktadır. Ne var ki başkalarınca belirleniyor olmak Nehlödov'un benliğinin hayvansal kısmını kendi eylemlerinin kılavuzu olarak seçmiş olması anlamına gelmektedir: "Kendine inandığında sorunlarını kolay sevinçler arayan hayvansal 'ben'in yararına değil, neredeyse her zaman bu hayvansal 'ben'e karşı koyarak çözümlemesi gerekiyordu; oysa başkalarına inandığında ortada çözümlenecek bir sorun olmuyordu."⁵⁶⁹ Dolayısıyla Nehlödov'un uyanışı ilkin kendisini bu kolaycılıktan kurtararak kendi hayatının anlamını ve eylemlerinin mahiyetini idrak edebilmesiyle gerçekleşecektir. Anamlı bir varoluş algısına kavuşarak kendi eyleme gücüne tanıklık edebilmek için Nehlödov'un bundan sonra ilerleyeceği istikamet ise onun bu 'hayvansal ben'e alternatif olan iç sesinin çağrısıyla yüzleşmesidir. Öyle ki Maslova'yı kurtarmak için gerçekleştirdiği bir dizi hapishane ziyaretinin ardından Nehlödov, günlüğüne, içindeki uyanışın "insanın

⁵⁶⁹ Tolstoy, Diriliş, s. 65.

kendisiyle, her insanın içinde yaşayan ‘ilahi ben’iyle konuşması”⁵⁷⁰ olduğunu not eder. Şu halde, içindeki ‘ilahi ben’e kulak veren Nehlödov aslında vicdanının kendisini sahil bir varoluşa çağırın sesine icabet etmektedir. Bir tür “manevi bulantı”⁵⁷¹ biçiminde deneyimlediği varoluş krizi Nehlödov’u vicdanının sesini takip etmeye yönlendirmekte ve aslında ona krizden çıkış yolunu da göstermektedir. Bu sayede o, hem kendisini kendisi olarak değer arz eden bir varlık olarak takdir etmeyi hem de ahlakî eylemleri dolayısıyla saygıyı hak eden bir kişi olarak görmeyi başarmaktadır.

Borçlu-olmanın Heideggerci bu kavranışına Ricoeur’ün yaptığı eklenti onun aynı zamanda bir başkasına borçlu olmayı da içerek etik bir ilişki kurma sorumluluğunu da gerektirmekte olmasıdır. Dolayısıyla vicdan, bu ikinci anlamıyla alındığında, kişinin başkasına borçlu olması ya da başkasının çağrısı karşısında ona sorumluluk duyma mecburiyeti olarak kabul edilmeli ve karşılıklı bir ilişkiyi tesis etmelidir. *Diriliş* bu noktada vicdanın ‘kendi’yi bu türden bir etik ilişkiye yönlendirmesinin örnekleri ile doludur. Yaşantısının uçarılığı ve alçaklığı için pişmanlık duymakta olan Nehlödov Maslova’nın yok yere sürgün cezasına çarptırılmasındaki payından ötürü de ayrıca bir pişmanlık duymaktadır. Zamanında hatasını Maslova’ya yüz ruble vererek temizlemeye kalkması gibi artık suçunu parayla bağışlatma düşüncesizliğinde bulunamayacağını farkındadır. Onun radikal bir biçimde aldığı Maslova’yla evlenme kararı kendisini vicdanının çağrısı karşısında başkasıyla etik bir ilişki kurmaya yazgılı hissetmesi ile ilintilidir. Nehlödov bir yandan Maslova’nın ruhunda bıraktığı kötü etkinin büyüklüğünden dehşete düşmekte, öte yandan ise Maslova karşısında hissettiği pişmanlık dolayısıyla kendi manevî uyanışına hayranlık beslemektedir. Bu nedenle kararının sonucunu umursamaksızın vicdanının gerektirdiğini yapıp sürgün macerasında Maslova’yı asla yalnız bırakmayacaktır. Nehlödov’un, kendi günahlarının bedelini ödeme gerekliliği biçiminde hissettiği pişmanlık duygusu onun vicdanı ile olan ilişkisini ‘kötü vicdan’, diğeri bir ifadeyle vicdan azabı, kavramı altında deneyimlediğinin göstergesidir. Hatırlanacağı gibi, Heidegger vicdanın ‘kötü vicdan’a indirgenmesine itiraz etmekte iken, Ricoeur ‘kötü vicdan’ deneyiminin sahil varoluşu etik bir yükümlülük bilinciyle tamamlamakta olduğunu düşündüğünden bu kavramı göz ardı etmemek

⁵⁷⁰ Tolstoy, *Diriliş*, s. 183.

⁵⁷¹ Tolstoy, *Diriliş*, s. 258.

gerektiği kanaatindedir. Tolstoy'un da, Ricoeur'e benzer biçimde vicdan fenomeninin bu iki veçhesini birbiriyle sıkı bir gerektirim ilişkisine sokmaya çabaladığı görülür. Nehlūdov kendisiyle evlenme isteğini Maslova'ya bildirdiğinde Maslova "Beni kullanarak kendini kurtarmak istiyorsun" sözleriyle Nehlūdov'a itiraz ederek şöyle devam eder: "Bu dünyada benden faydalandın, öbür dünyada da yine benim sayemde kendini kurtarmak istiyorsun!"⁵⁷² Burada Maslova'nın itirazı, Nehlūdov'un, dinî ahlakın erdemli yaşantıyı ödüllendirme vaadinin etkisi altında kalarak kendisiyle iradesi dışında evlenmek niyetinde olma ihtimaline karşıdır. Bu anlamda, Maslova'nın tepkisi, Nehlūdov'un bu eylemini yalnızca kötü vicdanın etkisiyle yapmak istemesine bir itiraz olup onun etik bir benlik olarak eylemesini sahil bir varoluş kazanarak irade kullanabilmesi şartına bağlar. Diğeri bir deyişle, Tolstoy, vicdanın kişiyi başkasına karşı yükümlülük almaya mecbur kılmasını kişinin kendi varoluşunu üstlenmesiyle sonuçlanan dirilişten ayrı düşünmemektedir.

Vicdanın bu çiftte sınavından geçen Nehlūdov artık bu eylemi yapmak zorunda olduğu için yapmakta olduğunun bilincine varır ve Maslova'yla evlenme kararının kaynağı ve gerekçesinden emin olur. Yapmak zorunda hissettiği bu eylem artık onun için tek yaşam biçimidir ve kararından vazgeçerek eski haline dönmek ona diriliş sona erdirecek bir tür ölüm gibi görünmektedir. Bu sayede *Diriliş*'te sahil varoluş kaygısı ve etik benlik inşa etme yükümlülüğü, vicdanın kişiyi dönüştürme gücü teması altında yer alıp, aynı paralelde gerçekleşen süreçler olarak resmedilmektedir. Bu doğrultuda vicdanın çağrısının Nehlūdov'u kendi olanaklarından fedakârlık yapmaya ve özellikle kendi özgürlüğünden feragat etmeye zorladığı görülür. Ne var ki, paradoksal olarak, Nehlūdov vicdanın çağrısı sayesinde daha yüksek türden bir özgürlüğe ve cesur bir varoluşa ulaşmaktadır. Vicdanının ondan gerektirdiğini yapan kişi kendi önünde yeni bir varolma ufkunun açıldığına ve yeni varoluş olanaklarının belirdiğine tanıklık etmektedir. Roman boyunca Nehlūdov'un vicdan muhasebesinin somut bir içerik ve politik bir kapsam kazandığı açıkça göze çarpmaktadır. Birkaç maddeyle belirtilecek olduğunda Maslova'yı yalnız bırakmama kararlılığı, kendisine ait yurtlukları düşük fiyattan köylülere satmak suretiyle onları toprak sahibi yapma arzusu, kendisine başvuran tutuklulara yardım etme azmi ve toplumun geneli itibarıyla toprak mülkiyeti ve adalet

⁵⁷² Tolstoy, *Diriliş*, ss. 237-238.

mekanizmasındaki çarpıklıkları en azından bireysel inisiyatif kullanarak çözüme kavuşturma duyarlılığı Nehlüdov'un vicdanının belirlenimleri olarak ortaya çıkar.

Vicdanın kaynağı konusunda ise Tolstoy'un da tıpkı Ricoeur gibi sakınlı davrandığı göze çarpar. Romanda, vicdanı harekete geçiren dinî söylem gereği, Tanrı'nın vicdanın kaynağı olduğu söylenebilir gibi gözükse de Tolstoy'un Tanrı'nın yasasına uymanın her zaman kişinin kendi uyanışı ve iradesine bağlı olduğunun altını çizmekte olduğu ayrıca belirtilmelidir. Bu bakımdan Nehlüdov'un şu duası vicdanın bu çifte kaynağına atıfta bulunması anlamında oldukça dikkate değer: "Tanrım bana yardım et, akıl ver, gel *içime gir* ve beni her türlü pislikten arındır!"⁵⁷³ Vicdanın kaynağının çift başlılığı onun mutlak bir 'Başka'nın yasasına itaati ve kusursuz bir edilginliği dışlar biçimde bireysel inisiyatife de yer vermekte olduğuna işaret eder. *Diriliş*, vicdanın hem kişinin içinde hem de dışında bulunan kaynağına eşit derecede odaklanan bir söylemle kaleme alınmıştır. Tolstoy'un bu tavrının bir benzerini, onun kendi din düşüncesindeki dönüşüm sürecini gözler önüne sermek amacıyla kaleme aldığı, otobiyografik eseri *İtirafımlarım*'da da bulmak mümkündür. Eserinde Tanrı'nın yasasına saygıyla yer vermekte olan Tolstoy, Tanrı'nın çağrısını kendi kişisel vicdanı haline getirerek kendine rehber edinme tarzını iman sahibi bir birey olarak kendi kavrayış ve duyuş biçiminden bağımsız ele almaz: "Bu yüzden iyiyle kötünün ne olduğuna insanların söyledikleri ve yaptıklarına bakılarak karar verilemez. İlerlemenin kendisi de hakem olamaz. Hakem benim yüreğimdir. Hakem kendimdir."⁵⁷⁴ Dolayısıyla, Tolstoy'un yürek olarak adlandırdığı ve insanın kendi eylemlerini yargılama yetisi olarak anılan vicdan, meşruiyetini Tanrı yasasından almakla birlikte iyi ve kötü hakkında yargı verme görüşünü de kişinin yasayı alış ve kavrayış biçimine borçludur.

Ricoeur'ün çizdiği kendilik ontolojisinde, kendi, vicdanın çağrısından kaynaklanan başkalık ve bu başkalık karşısında bir tür edilginlik halini deneyimlemekte ise de edilginlik Ricoeur'e göre tek başına etik bir benlik oluşturmak için yeterli değildir. Ahlakî bir fail olabilmeyi ve sorumluluk üstlenebilmeyi gerektiren etik benlik olma hali etkilere maruz kalmak kadar etkin bir eyleme gücünü de kapsamak durumundadır. Bu nedenle, Wall'un da ifade ettiği gibi, etik bir benlik olarak iyi hayat tasarını gerçekleştirme çabası her zaman kişinin

⁵⁷³ Tolstoy, *Diriliş*, s.147. Vurgu bana ait.

⁵⁷⁴ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *İtirafımlarım*, çev. İhsan Özdemir, Antik Yayınları, İstanbul, 2006, s. 16.

edilginlikten etkinliğe doğru bir dönüşümünü gerektirir; diğer bir deyişle, bu çaba etkinlik ve edilginliği birlikte içeren bir anlamlar ve olanaklar dünyasında kişiyi kendi anlam ve olanaklarını üretmeye zorlar.⁵⁷⁵ Verili koşulların sınırlılığı kişiyi edilginliğe zorlamakta iken aynı koşullara yeni ahlakî seçimlerle yaklaşmak ya da onlardan yeni anlam olanakları türetmek kişinin eyleme ve üretme etkinliğini gerektirmektedir. Hatta bu doğrultuda, ezici bir edilginlik durumunda bulunmanın bile kişiyi büyük bir ivmeyle kendi anlam ve eylem dünyasını yeniden yaratmaya ittiği kaydedilebilir.⁵⁷⁶ Bu doğrultuda, gerek vicdanının yükü altında hissettiği gerekse Tanrı yasasına karşı gelmiş olmanın yarattığı edilginlik karşısında Nehlüdov, çaresiz bir atalet durumuna gerilemek bir yana, kendi yaşamı ve seçimlerinin sonuçlarını eline alacağı etkin bir etik yaşantı inşa etmektedir. Geçmişteki eylemlerinin kendisini soktuğu yeni koşullar ve bu koşulların eylemlerine getirdiği kısıtlılık Nehlüdov'u etkin ve edilgin veçheler içeren bir ahlakî dönüşüme zorlamıştır. Öyle ki bu dönüşüm ya da diriliş, onun eylem olanaklarını ve seçimlerine yüklediği anlamları kökten biçimde yeniden yorumlaması zemininde gerçekleştiği ölçüde, yaratıcı bir dönüşüm olarak görülmelidir. Kendi içindeki tanrısal sese kulak verdikten sonra Nehlüdov hem özgürlüğün hem de iyiliğin gücünü birlikte hissetmektedir. Dönüşümün bu yaratıcı yönü onun Maslova'yla evlenme ve toprak mülkiyeti paylaşımı kararlarındaki gözü karalık aracılığıyla ortaya konmaktadır. Vicdanın Nehlüdov'u böylesi bir etkin-edilgin uyanışa sürükleyen gücünün belirgin bir ifadesi onun içindeki sesi dinleyerek gözyaşı döktüğü şu sahnede büyük bir isabetle dile getirilmektedir:

*Bunu kendi kendisine söylediği sırada gözlerinde yaşlar vardı, hem iyi hem de kötü gözyaşları; iyi gözyaşlarıydı, çünkü geçen yıllar boyunca içinde uyumuş olan ruhsal varlığın uyanışından duyduğu sevinç gözyaşlarıydı, kötü gözyaşlarıydı, çünkü kendisine ve erdemliliğine acımanın gözyaşlarıydı.*⁵⁷⁷

Kendine acıma sonucu gözyaşı dökmekte olması, Nehlüdov'un kendi edilginliğini takdir etmesi anlamına geldiği kadar onun kendisini özgürlükten mahrum bırakmış olan seçimleriyle yüzleşmesindeki buruk his biçiminde de yorumlanabilir. Sevinç gözyaşları ise kendi hayatının inisiyatifini eline alıp ahlakî eylemlerine yön verecek olan ilkeleri yeniden keşfetmenin mutluluğu biçiminde değerlendirilmelidir. O,

⁵⁷⁵ Wall, s. 61.

⁵⁷⁶ Wall, s. 103.

⁵⁷⁷ Tolstoy, Diriliş, s.147.

uzunca süren bir bencillik yaşantısından sonra kendinden başkasının varlığına saygı duymayı öğrenip gerek 'başka'ya karşı verici konumda olma zorunluluğunu gerekse bu talebe iyilikle karşılık verebilme gücünün işaret ettiği etkin ve özgür olma halini takdir eder hale gelmiştir.

Nehlüdov'un gerek Maslova'ya karşı duyduğu pişmanlık gerekse Tanrı yasası karşısında hissettiği suçluluğa karşın mutlak bir edilginliğe sapanmaması bir ahlakî talebi ya da buyruğu yerine getirebilmek için insanda, ne derecede olursa olsun, inisiyatif kullanabilme istencinin şart olduğunu gösterir. 'Kendi'nin ontik yapısına özsel olarak ait olan edilginlik onu felç etme derecesine götürmez; aksine etik bir fail olabilmek için insanın bu edilginliği kendi olanaklarını gerçekleştirme etkinliği ile dengeleyebilmesi gerekir. Ricoeur'ün de şimdiye dek ortaya koyduğu gibi, ister bir başka kişi olarak 'başkası' isterse mutlak 'Başka' olarak Tanrı 'kendi'ye yönelen tembihlemenin kaynağı kabul edilsin, 'kendi' bu tembihleme sonucu ezici bir buyruğun etkisi altına girmeden kendini idame edebilmek zorundadır. Diğer bir deyişle, 'başka'dan gelen tembihleme 'kendi'yi tamamen baskılamaksızın onun bir fail olarak olanaklarını gerçekleştirmesine fırsat tanıyor olmalıdır. Dolayısıyla *Diriliş*'te, Nehlüdov'un gerek Maslova'nın durumunun vehametini gerekse Tanrı'nın mesajının gerçekliğini kavraması onu eyleme geçmekten alıkoymak bir yana onun etkin bir özne olabilmesinin koşulları olarak işlev görür.

'Kendi'nin acı çekerek edilginlik durumuna düşmesi, başkasından gelen tembih ve talebin ağırlığından kaynaklanabildiği gibi başkasının acısına duygudaşlıkla yaklaşma yönündeki vicdanî çağrıdan da kaynaklanmakta olabilir.⁵⁷⁸ *Diriliş*'te Nehlüdov'un vicdan muhasebesi özelinde karşımıza çıkan temel tembihlenme biçimi, acı çeken 'başka'dan 'kendi'ye yönelen bir tembihlemedir. Vicdanın bir kişiyi acı çeken bir başkasına şefkat duymaya itmesi ilkin Nehlüdov'un Maslova'nın acılarına yakından tanık olup onları hafifletme gayretinde ortaya konur. Bunun devamında ise roman boyunca Nehlüdov'un yaygın toplum ahlâkına ve Hristiyan inancına göre yaşamaktan başka suçu olmayan sıradan Rus halkının acılarına anlayış göstermekte olduğu gözlemlenir. Kolluk güçleri, yargı ve toprak sahipleri tarafından mağdur edilen halk her türlü aşağılama ve tacize açık olmak sonucu kendi benlik değerlerini kaybetmektedir. Toplumun alt sınıflarını teşkil eden

⁵⁷⁸ Reagan, s. 88.

köylü ve mahkûmların acılarında toplumun yüksek sınıflarının payını kavrayan Nehlüdov'a göre etik ve politik bir benlik olarak uyanış yaşamanın koşulu 'başka'yı teşkil eden alt sınıflar ile ortak insanlık duygusu zemininde bağ kurabilmektir. Acıma ve şefkat vicdandan gelen bir tembihleme sonucu 'kendi'den 'başka'ya yönelir. Maslova'nın sürgüne giderken siyasî mahkûmlarla yolculuk etmesini talep etmek üzere konvoy subayından izin isteyen Nehlüdov'un sözleri ondaki acıma ve şefkat duygusunu tüm çıplaklığı ile ortaya serer:

"Saniyorum, sizin görevinizde bile insan tesellişi başka insanların acılarını hafifletmekte bulabilir.

"Hangi acılarını? Ne anasının gözüdür bunlar."

*"Ne farkları var ki?" dedi Nehlüdov. "Herkes gibi insan onlar da. Üstelik suçsuz olanlar da var aralarında."*⁵⁷⁹

'Başka'nın tanınması ve onun acılarına ortak olunması 'kendi'yi vicdanın edilginleştirici etkisi ile karşı karşıya bırakmakta ise de Tolstoy'un ahlakî ve politik eylem ilkesini tam da bu edilginleşmeden türettiği göze çarpmaktadır. Edilginliğin etkisini hisseden fail aksi yönde istenç göstermelidir. Öyle ki politik eylemlilik yüzünden hüküm giymiş siyasî mahkûmlar dahi Tolstoy'a göre toplumdaki bu 'başka' çeşitliliği ile gerekli bağı kuramamaktadır. Maslova'yı siyasî mahkûmların yanına yerleştirmeyi başaran Nehlüdov, onları daha yakından tanıma fırsatı bulur. Bir sohbet esnasında Nehlüdov'un devrimci Krıltsov'dan duyduğu şu itiraf oldukça etkileyicidir: "[. . .] Peki kim 'onlar'? Tam da uğruna mücadeleye giriştiğimiz insanlar. Oysa onları tanımadığımız gibi, tanımak da istemiyoruz. Daha da kötüsü onlar bizden nefret ediyorlar, bizi düşman olarak görüyorlar. İşte korkunç olan da bu."⁵⁸⁰ Şu halde Tolstoy, iyi hayat tasarına hizmet eden kolektif ve politik eylemin de kendinden başkaya karşı geliştirilecek duygudaşıktan ve şefkatten yoksun olduğunda başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünmektedir. Bir bakıma o, bu etik ilişki biçimini politik yaşantıya koşul olarak ortaya koymaktadır. Bu paralelde, Ricoeur'ün, 'kendi'nin bir etkiye maruz kalmasının onu her zaman acı çekmekte olan bir başkasıyla bağ kurmaya zorladığı kanaatinde olduğu hatırlanmalıdır. Waldenfels'in deyişiyle, acı çekmekteki bu 'başka', hayırsever bir role (İng. *benefactor*) soyunan 'kendi'yi kendi kısıtlılık, yanılabilirlik ve edilginliğini itiraf

⁵⁷⁹ Tolstoy, Diriliş, s.549.

⁵⁸⁰ Tolstoy, Diriliş, s. 571.

etmeye mecbur bırakarak ona bir ders verme kapasitesine sahiptir.⁵⁸¹ İşte Nehlödov'un roman boyunca vicdanının sesini dinleyerek 'başka'yla şefkat ve acıma duyguları aracılığıyla kurduğu ilişki nihayetinde onu böylesi bir itirafa zorlamaktadır. Başkalarının kusurları ona kendi kusurlarını hatırlatmakta ve o başkalarına acırken kendi yanılabilirliğini ve kırılganlığını keşfetmektedir. Normal şartlarda küçümseyerek yaklaşacağı adi suçluların hatalarının benzerlerini kendi yaşamında işlemiş olduğunu ayırmsar. O da türlü ahlaksızlık, yalancılık ve çapkınlıktan payını almıştır: "Nehlödov, kendisinin kötü ve iğrenç biri olduğunu anladığı andan itibaren başkaları ona iğrenç gelmiyordu artık."⁵⁸² Ne var ki Nehlödov'un kendi yetersizlik ve güçsüzlüğünün farkına varması roman boyunca onu toptan bir öz-nefret durumuna düşürmez. Bu, yalnızca Nehlödov'un kendi olanaklarının ve kapasitesinin farkına varma sürecinde geçirdiği bir ara aşamadır. Dönüşüm sürecinin bundan sonraki aşamalarında kendi ahlakî eyleme etkinliğini kendine ispatlamadan önce geride bırakması gereken bir basamaktır.

Nehlödov, çizdiği iyi hayat tasarısı uyarınca gerekli gördüğü çözüm ve eylem türlerini gerçekleştirirken, kendi vicdanı onu ne denli büyük bir gözü karalık ve sorumluluk duygusuyla harekete geçirmiş olursa olsun, yaptıklarının doğru olup olmadığı konusunda şüphe ve zandan tamamen uzaklaşmış değildir. Kendinden emin olma halinin zayıfladığı kimi durumlara roman boyunca sıkça tanık olunur. Bunlardan ilki Maslova'nın, Nehlödov'un yüce gönüllülük sonucu getirdiği evlenme önerisine ısrarla yanaşmamasından kaynaklanmaktadır. Yaşadığı reddedilme, Nehlödov'u kendi eyleminin gereğini sorgulamaya götürür: " 'Bu konuda kararın kesin mi? Sonra vicdanına karşı gerçekten davranman gerektiği gibi mi davranıyorsun, yoksa bunu insanlar için, onların karşısında övünmek için mi yapıyorsun?' diye soruyordu Nehlödov kendi kendisine."⁵⁸³ Ricoeur'ün deyişiyle ifade edilecek olursa, Nehlödov vicdanının sesiyle yola çıkıp 'hayırhah bir kendiliğindenlik' ile eylediğinden emin olmak istemekte, hesapçılık ya da faydacılığa dayanan bir eylem tarzına teslim olmaktan kaçınmaktadır. Bundan sonra kararının iyi mi kötü mü, ya da kendisine yararlı mı yoksa zararlı mı, olacağına bakmaksızın kararını uygulamaya devam eder. Hatta Maslova'nın sözde

⁵⁸¹ Waldenfels, "The Other and the Foreign", s. 120.

⁵⁸² Tolstoy, Diriliş, s. 169.

⁵⁸³ Tolstoy, Diriliş, ss. 290-291.

hapishanedeki hastabakıcıyla bir ilişki yaşadığını öğrendiği ilk anda Maslova'ya duyduğu adanmışlık konusunda büyük bir bocalama yaşar. İlk onu iyilik yapmaktan pişman olma kaygısı sarar. Ancak, bunun bir iftira olduğunu henüz öğrenmeden dahi, Maslova'nın kendi kararlarının kendisini ilgilendireceğini ve Maslova'nın hiçbir tercihinin kendisinin onu Tanrı için sevmekte olduğu gerçeğini değiştiremeyeceğini ayırmsar. Nehlüdov, koşulsuz bir şekilde vicdanının sesine uymakla yükümlüdür; seçimlerini Maslova'dan minnettarlık beklentisiyle yapmamaktadır.

Nehlüdov'u şüphe içinde bırakan bir diğer konu ise köylüleri toprak sahibi yapmak için gösterdiği çabanın bizzat köylüler tarafından bir türlü tam bir memnuniyetle karşılanmamakta olmasıdır. O, toprağın üzerinde çalışan köylüleri toprağın gerçek sahibi yapmaya uğraştıkça köylülerin kendisine hep kötü zanla yaklaşmakta olmasına ve alışkanlıklarının dışında kalan tekliflerde art niyet aramalarına şaşar. Topraktan elde edilen gelirin köylüler arasında adilce paylaşılmasına ilişkin tasarısını köylülerin hemen sevinçle kabul etmelerini beklerken onların eski düzene, kendi çıkarları hilafında bile olsa, dönmek istediklerini görünce umutsuzluğa kapılır. Oysa Nehlüdov, bunun da yalnızca vicdanının gereğini yapma gayreti içerisinde küçük bir aşama olduğunu kavrayarak kararındaki azmini sürdürür. Onun duyduğu şüphe, eyleminin ereği ve kararının isabeti yönünden değil, eylemin halk tarafından kabul edilme biçimiyle ilintilidir. Bu nedenle, Nehlüdov şüphe buhranlarından ataletle kapılmaksızın sıyrılmayı başarır. Maslova meselesinde olduğu gibi toprak paylaşımı konusunda da vicdanın çağrısının ona kazandırdığı ahlakî sorumluluk ve kendine-tanıklık bilinci ağır basar.

Nehlüdov'un özgecilik ve kendi olanaklarından başkaları adına vazgeçmek çizgisinde yaptıkları evrenselleştirilebilir davranış ilkeleri olmaktan ya da deontolojik bir belirlenime sahip olmaktan ziyade pratik uslamlamaya dayalı (*phronetic*) eylem biçimleridir. Nehlüdov, pratik bilgelikle eyleyerek kendi özgünlüğünü vurgulayan ve kendini diğerlerinden ayıran davranış kalıplarını belirginleştirmektedir. Tam da bu yüzden toplumun saygın kesimleri tarafından uyumsuz davranışla suçlanıp yadırganmaktadır. Ne var ki, onun bireysel vicdan ve toplumsal adaletsizliklere duyarlılık gereği bir takım radikal ve alışılmamış eylem örnekleri göstermesi romanda yansıyan toplumsal sorunları tamamıyla çözüme

eriştirmeye yeterli olamamaktadır. Nussbaum'un da vurguladığı gibi, Aristotelesçi *phronesis* trajik çatışmayı sonlandırmaya muktedir olamasa da çatışmanın büyüklüğüne ve kapsamına dikkat çeker.⁵⁸⁴ Sofokles'in *Antigone*'sinde görüldüğü gibi, şehrin yasaları ve yazılı olmayan gelenek arasındaki çatışma pratik uslamlama ile sönümlenemese de en azından ahlakî bağlanmayı güçlendirir ve kişinin sahip olduğu eylem olanaklarını belirginleştirir. Pratik aklın bu kurucu rolü (*arkhetektonik* işlevi), insanın hem diğer canlılarla hem de başka insanlarla paylaştığı ve aynı zamanda onlardan ayrılan etkinliklerine gösterilen önemle ilintilidir.⁵⁸⁵ Bu minvalde, Nehlüdov, toplum yapısındaki fay hattına işaret etmekte ve tıpkı *Antigone*'deki gibi iki tür yasanın birbiriyle çatışmasına tanıklık etmektedir. Yöneticiler, yargıçlar ve hapishane müdürleri kör bir biçimselliğin girdabına kapılarak yasaların ereğini ve işlerliğindeki verimi göz ardı etmektedirler; bu nedenle de, yasaları sağaltıcı ve toplumsal birliği sağlayıcı bir işlev göstermekten aciz bırakmaktadırlar:

*“Bütün mesele,” diye düşünmeye devam ediyordu Nehlüdov, “bu insanların [subaylar, müdürler ve diğerleri], yasa olmayan bir şeyi yasa saymaları ve bizzat Tanrı tarafından insanların yüreklerine yazılmış olan ezeli, değişmez, ertelenemez bir yasayı ise yasa olarak görmemeleridir. Düpedüz korkuyorum onlardan. Gerçekten de korkunçlar. Eşkiyalardan daha korkunç. Eşküyada yine de bir acıma duygusu vardır, bunlar ise acıyamazlar [. . .].”*⁵⁸⁶

Toplumdaki yazılı yasalar Tanrı yagasını hiçe sayarak biçimsellik uğruna sevgi ve şefkat gibi erdemlerin toplumdaki varlığını azaltmakta ve bu erdemlerin karşılıklı ilgi ve bir aradalık tesis etme işlevini tırpanlamaktadır. İki yasa arasındaki trajik çatışma, Nussbaum'a göre, eylem seçeneklerine açıklık getirmek, ahlakî değerleri pekiştirmek ve toplum düzenini idare etme konusundaki çarpıklıkları gidermek için teşvik sağlamak yönünde bir işleve sahiptir.⁵⁸⁷ Çatışmanın sağladığı bu ufuk, basiret dolu pratik uslamlama sayesinde, faili eyleme geçmeye ve etkin bir adanmaya zorlar. Çatışmanın ortasında tarafını belirleyen Nehlüdov merhamet, şefkat ve sevgi buyruğu ('Komşunu kendin kadar seveceksin') doğrultusunda ilerlemeyi tercih eder.

⁵⁸⁴ Martha C. Nussbaum, “Ricoeur on Tragedy: Teleology, Deontology, and *Phronesis*”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall), Routledge, New York, 2002, s. 265.

⁵⁸⁵ H. Nur Beyaz Erkizan, **Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 19-20.

⁵⁸⁶ Tolstoy, *Diriliş*, s. 502.

⁵⁸⁷ Nussbaum, s. 270.

Adaleti sağlama ve devleti idame ettirme görevleriyle yükümlü olanlar halkı hiçbir zaman insan teklerinden oluşan bir bütün olarak görmediği için insan ilişkilerine gerekli değeri gösterememektedirler. Nehlüdov için yasaların biçimselliği insan ilişkilerinin üzerinde konumlandığından yasanın nesnesi insanlar olarak değil adeta adaletten pay almayı bekleyen cansız unsurlar olarak belirir. Oysa ki Nehlüdov geçirdiği dönüşüm ile birlikte artık insan sevgisinden daha üstün bir duygunun olamayacağını ve insan tekine hak ettiği değeri veremeyen toplumsal ya da yönetsel mekanizmaların Tanrı yasasından uzaklaşmakta olduğunu düşünmektedir. Ona göre, “insanlar arasındaki karşılıklı sevgi, insan hayatının temel yasasıdır.”⁵⁸⁸ Birbirine şefkat gösterme ve birbirine acıma ise bu sevginin en belirgin halleridir. Şefkat ve acıma duyguları Nehlüdov için bundan böyle yalnızca Maslova’nın uğradığı felaketleri kavrama ve onun kırılğanlığına sempati ile yaklaşmanın ötesine geçer ve bütün insanlığa yönelip tümeli kapsar hale gelir.⁵⁸⁹ Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken nokta acıma ve şefkatin ‘başka’yı edilginleştiren bir üstten bakma ya da güçlünün güçsüze lütfettiği bir verme biçimi olmamasıdır. Şefkat ve acıma, Aristoteles’in karşılıklılık ve birbiri için iyiyi isteme esaslarına dayandırarak tanımladığı insan sevgisine (*philia*) işaret etmektedir ki birbirini karşılıklı seven insanlar birbirlerine sahip oldukları eşyalar gibi davranmazlar ve birbirlerini benzer bir tahakküm ilgisiyle belirlemezler.⁵⁹⁰ Ricoeur’ün kullandığı terimlerle ifade edilecek olduğunda, şefkat ve acıma duyguları karşılıklı özen ve üzerine-titreminin somut ifade bulmuş biçimleridir. Bu duygularla hareket eden insan başkasının yanılğı ve üzüntülerini samimiyetle duyumsamaya çalışarak bu durumlara çözüm getirebilmek amacıyla harekete geçmekten çekinmeyen insandır. Aristotelesçi erdem ahlakına kendi felsefesinde önemli bir yer veren Ricoeur’ün, başkasının acısına tanık olmayı, kişinin benzer etkilere kendi tahammül derecesini ve kendi duygulanım (*pathos*) biçimlerini kavramasına olanak veren bir durum olarak görmesi onun ‘kendi’deki edilginliği ve kırılğanlığı etik düşüncesinin merkezine koymakta olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla onun, Heidegger’den ödünç alarak kullandığı, özen ve üzerine-titreminin terimlerini Aristotelesçi şefkat anlayışına yaklaştırdığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Zira *philianın* bir görünümü olarak kabul

⁵⁸⁸ Tolstoy, Diriliş, s. 503.

⁵⁸⁹ Tolstoy, Diriliş, s. 534.

⁵⁹⁰ Erkızan, s. 97.

edilebilecek olan şefkat, Aristoteles düşüncesinde, insanın başına her daim kötü şeyler gelebileceğini, bu kötülüğün çoğu zaman kişinin kendi hatasının sonucu olmayabileceğini ve başkasını zor bir duruma sokan talihsizliğin bir benzerinin kişinin kendi başına da gelebileceğini kavramayı içerir.⁵⁹¹ Şu halde *Diriliş*'te, Nehlüdov, Maslova ve diğerlerinin acı ve duygulanımlarına tanık olarak kendi edilginliğinin ve kendi yanılabilirliğinin bilgisine varmakta; buradan hareketle de tümel bir insan sevgisine ulaşmaktadır.

Özetlemek gerekirse, *Diriliş*'te vicdanın kavramsallaştırılma biçimi, Ricoeur'ün vicdanı Heidegger ve Levinas'ın açıklama tarzlarının tam ortasında bir üçüncü alternatif olarak ele alma biçimine paralellik göstermektedir. Tolstoy'un, romanında, hem Heidegger'in vicdanı kişinin kendi varlık olanaklarını olumlama gücü ile ilintilendirme biçimine hem de Levinas'ın onu başkasının dışralığından kaynaklı sorumluluk çağrısıyla ilişkilendirme biçimine eş zamanlı olarak yer verdiği söylenebilir. Diğer bir deyişle, vicdan, Nehlüdov'un yaşam pratiklerinde, kendine-tanıklık etme gücü ile başkaları için kaygı duyup onlara özen gösterme arasındaki salınımına yerleşmiş bulunur. Vicdanın çağrısına kulak veren Nehlüdov, geçirdiği dönüşüm boyunca etkinlik ve edilginlik kutupları arasında gidip gelir. Vicdanın sesi Nehlüdov'un kendisine yabancılaşıp başkalaşmasına sebep olsaydı da bu başkalık onu mutlak bir edilginlik durumuna sürüklememektedir. Ahlakî bir fail olarak Nehlüdov, vicdan azabının kendisine verdiği edilginlik halini etkin bir eyleme gücüne ulaşabilmek doğrultusunda bir teşvik olarak kullanır. Zaten romana adını veren 'diriliş' de bir dönüşüm sürecini ima ederek Nehlüdov'un zaman içerisinde kendisini bir *ipse*-özdeşliği biçiminde idame ettirmesini garanti altına alır. Bunun yanı sıra, vicdanın başkalığı ile yüzleşmesi sayesinde Nehlüdov kendisini diğer başkalık türleri ile de duygusal bir alışveriş içerisinde bulur. Acıma ve şefkat duygularını geliştiren Nehlüdov başkaları ile duygudaşlık kurabilme kapasitesine ve etik ilişki tesis edebilme yeterliliğine erişir. Kişiyi eyleme geçmeye götürecek pratik usamlama biçimi (*phronesis*) ya da 'konuma bağlı moral karar' olarak da görülebilecek olan vicdanın, romanda Nehlüdov'u aynı zamanda insan sevgisi ile de tanıştırdığı görülür. Sonuç olarak ise, o, tüm insanlığı kapsamak suretiyle

⁵⁹¹ Erkızan, s. 156.

tümelleştirilecek sevgi buyruğuna Hristiyanca bir itaat içerisinde, kendi sahih varoluş olanaklarını gerçeklemiş olarak resmedilir.

SONUÇ

Başkası Olarak Kendisi, Ricoeur'ün uzun yıllar boyu çalışmış olduğu birçok konuyu bir çatı altında toplayıp onları birbiriyle ilişki içerisinde kavramaya çalıştığı bir felsefe eseridir. Ricoeur, bu eserde, kendilik (İng. *selfhood*) sorununu fenomenolojik, hermeneutik, dilsel ve nihayetinde etik yönleriyle ele almış ve bir bakıma zaman içerisinde bu konular üzerine yazdıklarını bir 'kendi hermeneutiği' çerçevesine yerleştirerek daha ileri bir düzeye taşımıştır. Yine de *Başkası Olarak Kendisi*'nin kendine özgü yanlarından biri olarak, özellikle eserin son dört çalışması boyunca, Ricoeur'ün diğer eserlerinde rastlanmayan sistematik bir etik geliştirme çabası içinde olması gösterilebilir. Kendilik sorununu eser boyunca eylem kuramı, semantik ve pragmatik dilbilim kuramları, anlatı kuramı gibi çeşitli zeminlere oturtmak suretiyle soruşturan Ricoeur, yedi, sekiz ve dokuzuncu çalışmalarda konuyu özellikle iyi hayat, etik erek, moral norm, trajik çatışma ve kendi-başka ilişkisi bağlamında değerlendirmiştir. Kitaba, Edinburgh'da verdiği Gifford Dersleri'nden iki yıl sonra eklenerek kitabı sonlandıran onuncu çalışma ise bu etik soruşturmanın kendiliğin ontolojisine dair içerimlerini ortaya koyar. Bu soruşturma boyunca Ricoeur'ün zamana yayılmış düşüncelerinin toparlanmasına tanık olduğu gibi aynı zamanda onun yıllar içinde alışverişte bulunduğu diğer filozoflarla da anlatsal etik ve kendilik ontolojisi zemininde ayrıldığı birçok nokta belirginlik kazanır. Aristoteles, Kant, Husserl, Heidegger ve Levinas gibi büyük düşünürler ile kimi konularda benzer düşünceler geliştirip kuramsal meşruiyetini bu isimlere dayandıran Ricoeur, etik soruşturması boyunca bu düşünürlerin felsefi çabalarını geliştirme yoluna gitmiş ve hatta bazı noktalarda onları radikal bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bu nedenle, *Başkası Olarak Kendisi*'nin tartışmacı bir üslupla ilerleyen bir eser olduğu mutlaka eserin kendine özgü bir başka yönü olarak belirtilmelidir.

Kitabın ana projelerinden bir tanesi Husserl fenomenolojisinde görülen *cogitonun* kendisiyle dolaysız ilişkisi ve kendi kendine aracısız bilinebilir olması düşüncesini ortadan kaldırmaktır. Ricoeur, sadece zihinden ibaret olan bedensiz ve monad benzeri bir öznenen uzaklaşarak canlı, bedenli, etik ilişkiye giren toplumsal bir 'kendi'den bahsetmektedir. O, ne Husserl'in transandantal *egosuna* ne de

Nietzsche ve Hume'un ortaya koyduğu parçalanmış *cogito* seçeneklerine sırtını yaslar. Ona göre, 'kendi', Kartezyen bir kurucu zemin olmaktan da postmodern bir yanılgı olmaktan da eşit derecede uzaktır. Aksine, 'kendi', bir anlatı içerisinde kurulan analogik bir birlik olarak ortaya çıkar ve eylemlerinden sorumlu olup onlar üzerine değerlendirme yapabilen toplumsal bir fail hüviyeti arz eder. Bu anlamda o, konuşma, eyleme, eylemini anlatma ve değerlendirme yeterliliği taşıyan 'muktedir' (İng. *capable*) bir insana karşılık gelir. Kökenini Aristoteles'in gücüllük (*dunamis*) ve edimsellik (*energeia*) ayrımında bulan bu muktedir insan modeli Ricoeur'ün felsefi antropolojisinin temelidir. Bu doğrultuda, Ricoeur'ün eserinin en önemli görevlerinden bir diğeri daha ortaya çıkar ki o da eyleme, anlatma, sorumluluk yüklenme ve değerlendirme yeterliliği taşıyan 'kendi'nin 'başka' ile ilişki kurma biçimlerinin sınanması ve deneyime dayalı bir duygudaşlık zemininde bu ilişkinin yeniden kurulmasıdır. Bu sayede, 'kendi', 'başka' ile ilişkisinde, kendine içkin olan başkalık türlerini de tanıyacaktır. Tersinden ifade etmek gerekirse, kendinde barındırdığı edilginlik ve buna bağlı başkalık türlerini tanıyan 'kendi', başkasının başkalığı ile eşit, duygudaşlık ve karşılıklılık eksenli bir etik ilişki kurmaya muktedir olur.

Ricoeur'ün, anlatsal bir etik oluşturmadan önceki adımı, bir 'kendi' olarak ortaya çıkacak olan *Dasein*'in kendi varoluşunu dilin, daha doğrusu göstergelerin ve söylemin, alanında tanıyarak gerçekleştirmesini konu edinmek olmuştur. İnsan varoluşunun bir 'kendi' olarak belirlenmesi onun ancak dilsel bağlamda bir söylem içerisinde kendini belirleyip kendine göndermede bulunabilmesiyle olanaklıdır. Ricoeur, yapısalci semiyolojiden semantik alana geçişi onaylayarak konuşma ve söylemin 'kendi'yi oluşturan gücünü ortaya koyar. Öznenin, kendisinin bilgisine göstergeler dolayısıyla ulaşabileceğini ve hatta bu bilgiyi sanatın alanında tamamlayabileceğini ileri sürer. Göstergelerin dolayısıyla refleksiyonda bulunan özne artık asla yalın bir *cogito* değildir; o, artık kendi eylemlerini ve hayatını tefsir ederek kendini var edebilen bir varlıktır. Göstergelerin yapısal ilişkisinden söylemin alanına geçildiğinde özne, aynı zamanda söylemin göndergesi olan bir dış dünyanın gerçekliğini ve kendisiyle konuşma-dinleme ilişkisine giren bir muhatabın (İng. *interlocutor*) varlığını tanır. Pragmatikğin alanında ele alınacak olan konuşan özne ise kendi varoluşunu keşfetmenin yanı sıra kendinden-başkayı ve başkalarından oluşan

bir konuşan özneler topluluğunu tanır. Bir anlamda, Rasmussen'in yerinde bir tespitiyle, semantikten pragmatığa bu geçiş sayesinde, öznenin kendisiyle kusursuz özdeşliği sorunsallaştırılarak onun özdeşliğinin zamansallığı ve her bir tikel koşulda yeniden sağlanmakta oluşu kavranmış olur. Bu paralelde, 'kendi'nin diğer konuşan öznelerle söylem içerisinde kuracağı ilişkiyi irdelemek ise kaçınılmaz olarak onun 'başka' ile ilişkisini yine dil dolayımında ele almayı gerektirecektir.⁵⁹² Söylemin sağladığı bu somut refleksiyon olanağı, dolayısıyla, Ricoeur için anlatısal bir etik ile bir 'kendi hermeneutiği'nin ilişkisini tesis eder.

Metin biçimindeki söylemin anlaşılması ile öznenin metni alımlarken kendini anlaması kesişen süreçlerdir. Bu noktada refleksif felsefe ile hermeneutik iç içe geçerek Ricoeur'ün 'somut refleksiyon' adını verdiği olanağı yaratır. Bu doğrultuda, metin nosyonu, 'ben'e böyle bir refleksiyonda bulunma yetisi kazandırarak ona bir 'kendilik', daha doğrusu yalnızca psikolojik bir 'ben' tasarımının ötesine geçen refleksiyon sonrası bir varlık, özelliği atfeder. Konuşma, söylem ve metnin bu olanakları, Ricoeur'ü kaçınılmaz olarak meseleyi anlatı içerisinde ele almaya itmiştir. Anlatıda, yaşama dünyasındaki anlamlar dönüştürülüp yeniden üretilir; bu işleviyle o üretici ya da yaratıcı (İng. *poietic*) bir edimin zeminidir. Bu zeminde özne, anlattıklarıyla kendini ve başkalarını belirleyen, kendisi de başkalarının anlatılarında benzer biçimde belirlenim kazanan ve bu bağlamda etik tutumlar geliştirebilen bir varlık olarak ortaya çıkar. İnsanın kendini anlaması, yalnızca 'Ben kimim?' sorusuna yanıt vermekle değil, aynı zamanda 'Benim için önemli olan ne?' sorusuna yanıt verip değerler üzerine düşünmesiyle gerçekleşir. Daha doğrusu, anlatı dolayımıyla gerçekleşen refleksiyon kaçınılmaz olarak etik bir nitelik taşıyacaktır. Dolayısıyla, Rasmussen'in belirttiği gibi, anlatının bir işlevi de 'kendi' ve 'başka' arasındaki radikal ayrılmayı önlemek olarak görünür; bu durumda sorun, kişisel özdeşliğin biricikliğini korurken 'kendi' ve 'başka' arasındaki uçurumu da ortadan kaldıracı bir öznelerarasılık inşa edebilmektir.⁵⁹³

Ricoeur, kendi etik düşüncesinin temelini iyi hayat ereğini gerçekleştirmek ekseninde bulmakta ve Aristotelesçi teleolojiyi etik düşüncesinin zeminine

⁵⁹² David Rasmussen, "Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self", **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, (Ed. Richard A. Cohen ve James L. Marsh), State University of New York Press, Albany, 2002, s. 59.

⁵⁹³ Rasmussen, s. 58.

oturtmaktadır. Bu ise, Ricoeur'ün, Kantçı deontolojinin ortaya koyduğu evrensel ahlak kurallarına riayet etme mecburiyetinin ötesine geçerek iyi hayatı erdemler çerçevesinde tasarımamasını beraberinde getirir. Buna göre, doğru bir ahlak yaşantısı yasanın tekil bir yorumla her türlü tikel duruma uygulanmasıyla oluşturulamaz. Yasayı oluşturan kuralların anlamını yeniden kavramak ve onları mevcut duruma göre yorumlayıp uygulamak önemli bir gerekliliktir. İyi bir hayat ve başkalarıyla kurulacak etik ilişki yalnızca bir takım görevleri yerine getirmekle değil, karşılıklı özen ve üzerine-titreme esaslarına dayanarak sürdürülebilir. Ödev ahlakının çözüm bulamadığı kimi çatışmalı durumlarda ise Ricoeur referans noktasını yine iyi hayat ereği olarak tayin etmekte; ödev ahlakının ilkelerini bir bakıma Aristotelesçi teleolojinin hizmetine sunmaktadır. Bu doğrultuda, Ricoeur'ün, Alasdair MacIntyre ve Martha Nussbaum'un Aristoteles'i yorumlama biçimlerine büyük bir ilgi gösterdiği göze çarpar. O, MacIntyre'in düşüncesinde bütünsel bir erdem yaşantısının koşulu olarak ortaya konan 'hayatın anlatsal birliği' nosyonunu kendi kuramına mal ederek geliştirir. Öte yandan, Nussbaum'un, farklı türden yasaların çatışması durumunda konuma bağlı ahlakî yargı geliştirme basireti gösterebilmeyi (*phronesis*) ve yasa karşısında istisnalara açık olabilmeyi ön plana çıkaran tutumu Ricoeur için de belirleyici olur. Yasaların, özneyi, tarihsel ve konuma bağlı tikel durumlarda kimileyin en doğru eylemi sergilemeye teşvik etmediği anlarda kanaatlerin çatışması ve akli başındalık yüklü düşünüp taşınma Ricoeur için özel bir vurgu kazanmaktadır. Özellikle Nussbaum'um trajedi okumaları, Ricoeur'ün gerek *Antigone* yorumunda gerekse trajik bilgeliği pratik bilgelik ile ilişkilendirmesinde belirgin bir paya sahiptir.

Ricoeur, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te yer verdiği dostluk analizine kendi geliştirdiği etik düşüncesinde merkezî bir rol atfeder. Dostluk ilişkisinde görülen eşitliğin yanı sıra sevgi ve özenin karşılıklılığı da Ricoeur için Kantçı kategorik buyruk ve öznenin özerkliğine saygı nosyonlarının keskin yönlerini törpülemenin ve onları eleştiriye tabi tutmanın birer aracı haline gelir. Dostlar arasındaki ilişkide her iki tarafın da karşılıklı etkin-edilgin roller alabildiği görülür. Bu ilişki tarzı duygulara değer veren ve etkilenimlerin çeşitliliğine açık olmayı gerektiren bir alışverişi tarif etmektedir. Diğer taraftan, Ricoeur, Heidegger'den ödünç aldığı kimi kavramları dostluk analizinin süzgecinden geçirerek etik bir

düşünce içinde yeniden anlamlandırmaktadır. Özellikle, Heidegger'in 'üzerine-titreme' (İng. *solicitude*) kavramı Aristoteles'in dostlar arasındaki ilişkiyi betimlerken kullandığı karşılıklılık ve birbirini severek gözetmeyi içerecek bir kapsam kazanır. Dostlar arasındaki ilişkide en belirgin örneğini bulan üzerine-titreme, bundan böyle Ricoeur tarafından yalnızca dostluk ilişkisinin sınırları içinde kalmaktan çıkarılarak diğer tüm öznelerarası ilişkiler alanına yayılır. Bu anlamda o, öznelerin birbirleriyle etik ilişki kurmasında temel bir gerekliliği ifade eden bir ölçüt haline gelir.

Ricoeur'ün 'kendi hermeneutiği', anlatı ekseninde biçimlenirken, kişiye kendi hayatını öyküleme ve kendi hayatı ile birlikte öykülenen başka hayatları değerlendirme olanağı yaratması aracılığıyla 'kendi' ve 'başka' arasındaki etik ilişkiyi odağına almaktadır. Vlacos'un dile getirdiği gibi, 'kendilik'in anlatı içerisinde gerçekleşen bir kendini idame etme (İng. *narrative self-constancy*) süreciyle ortaya çıkması, sorgulanan bir yaşamı ve eleştirel bir öz-yorumlamayı gerekli kıldığından, doğası gereği etik bir mahiyettedir.⁵⁹⁴ Anlatısal bir kavrayış sonucu ulaşılan kişisel özdeşlik (İng. *narrative identity*), hem temel toplumsallaşma süreçleriyle hem de başka insanlardan oluşan bu topluluğun belirgin değer ve normlarıyla yüzleşmek zorundadır. Bu nedenle, anlatısal özdeşlik, bir kişiyi başkalarının eylem, tutum ve değerlendirmelerine açtığı oranda o kişinin kendisi üzerine eleştirel bir tavır alabilmesi yeterliliğini de içinde barındırır. Diğer bir ifadeyle söylenecek olduğunda, anlatısal özdeşlik, neredeyse tanımı gereği, özneyi başkalarının anlatılarını da hesaba katarak kişisel özdeşliğini inşa etmeye teşvik eden bir özdeşlik kurma biçimidir. Böylece o, 'kendi' ve 'başka'nın anlatısal bir kavrama yetisi çerçevesinde birbiriyle etik bir ilişki içerisinde bulunurken birbirini biçimlendirmekte olmasını ima eder. Tam da bu yüzden, anlatısal özdeşlik, Ricoeur için etik bir yaşamı sürdürebilmenin dayanağı olarak işlev görür.

Husserl fenomenolojisinde öznenin kendi üzerine doğrudan bir bilgiye ulaşabilmesini eleştiren Ricoeur, 'kendi'nin ancak 'başka'nın dolayımından geçerek bilinebileceği esasına dayanan bir hermeneutik geliştirmek doğrultusunda ilerlemiştir. Bu nedenle o, kendi ve başka arasındaki açıklığı olabildiğince kapatmayı hedefleyen hermeneutik gelenekten de kopma noktasında durmaktadır. Bir

⁵⁹⁴ Vlacos, s. 204.

söyleşisinde bu kopmayı şöyle dile getirmiştir: “Gadamer’e göre yorumbilimin çabası temelde, ister zamanda olsun ister uzamda, mesafeyi azaltmak, kısaltmak, gerektiğinde de yok etmek demektir; benim de karşı çıktığım işte buydu, çünkü insanın kendi kendini tanıyamayacağını, her zaman eleştiri dolambacını değerlendirerek başkalarının dolambacından geçmesi gerektiğini düşünüyordum.”⁵⁹⁵ Özne, kendi üzerine refleksiyonda bulunurken yalnızca göstergelerin ve söylemin dolayımından değil, etik düzeyde başkasıyla kurulacak bir ilişkinin de dolayımından geçmek zorundadır. Ne var ki, Dallmayr, Ricoeur’ün çizdiği doğrultu üzerinde başkasının gerçek işlevini sorgulamak için şu soruyu yöneltir: Acaba başkası, naif ve eleştiriyle sınanmamış bir ‘kendi’den refleksiyon yeterliliği kazanmış bir ‘kendi’ye uzanan doğrultuda yalnızca bir ara durak mıdır?⁵⁹⁶ Başkası, diğer bir deyişle, refleksiyon gerçekleştiren bir ‘kendi’ için yalnızca bir araç mıdır? Ricoeur, projesinin geneli itibarıyla böyle bir sonucu asla öngörmez. Aksine o, bu sorunu ilkin yukarıda da sözü edilmiş olan dostluk analizini devreye sokarak aşar. Kendi üzerine refleksiyonu başkası aracılığıyla başarabilecek olan özne, aynı zamanda, başkasıyla karşılıklı bir üzerine-titretilme ilişkisi kurmak ile de yükümlüdür. Bu etik yönelimsellik, adeta onun kendini tanımasının bir koşulu olarak ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, ‘kendi’ye içkin olan üç başkalık ya da edilginlik türünü (bedenin, vicdanın ve başkasının başkalığı karşısındaki ‘kendi’nin edilginliği) tanımlayıp betimleyen Ricoeur, başkasının bir araç olmaktan öte ‘kendi’ için kurucu bir işlev görmekte olduğundan bahseder. Bu sayede, başkası asla ‘kendi’ için yalın bir araç durumuna indirgenmemiş olur.

Ricoeur’ün ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki ilişkiyi irdelerken onu iki uç tutum arasında değerlendirdiği görülür. ‘Başka’nın Husserlci bir idealizm içerisinde ‘kendi’ tarafından kurulması ve Levinas’ın etiğinde ‘kendi’nin başkasının çağrısı dolayısıyla kurulması bu iki kutbu teşkil eder. Husserl’in yapısal ve betimleyici fenomenolojisinden uzunca bir süre faydalanmış olan Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi* bağlamında ‘başka’yı merkeze alan Levinasçı bir vurguyla kendi etik düşüncesini biçimlendirir. Ancak bunu yaparken Levinas’ı bu sefer de ‘kendi’ karşısında bütün inisiyatifi ‘başka’ya vermekle eleştirir ve onun felsefi üslubunu

⁵⁹⁵ Paul Ricoeur, F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi, “Valence’den Nanterre’e”, **Eleştiri ve İnanç**, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 54-55.

⁵⁹⁶ Dallmayr, s. 226.

abartılı olmakla suçlar. Ona göre Levinas, kendi ve başka arasında üstü kapanmaz bir dışrallık (İng. *exteriority*) ve kopuşu ‘başka’dan ‘kendi’ye yönelecek çağrının koşulu olarak ortaya koyar. Ricoeur’ün etik yönelimin zeminine karşılıklılık ve üzerine-titrete gibi kucaklayıcı kavramlar yerleştirmesinin aksine Levinas, içrelik (İng. *interiority*) ve bütünlüğün (İng. *totality*) kapalılığından bir çıkış yaratmak amacıyla, her bir tekil varoluşun yalnızlığını ve birbirini aşkın olmasını vurgulayarak tartışmayı sonsuzluk (İng. *infinity*) yönünde bir tavırla sürdürmek ister. Bu noktada, Pirovolakis’in altını çizdiği üzere, Derridacı düşünce çizgisinde bir etiğin olanağının, tam da bu sebeple, ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki radikal bir ayrışma ve heterojenliği onaylamak suretiyle kurulabileceği hatırlanmalıdır. Bu ise, Ricoeur’ün idealize ettiği eşitlik ve dostluk gibi Aristotelesçi kavramlarla örtüşmekten uzaktır. Levinasçı ‘başka’dan gelen çağrının ‘kendi’yi ilksel bir edilginlik durumuna sokmasının aksine, Ricoeur, böyle bir çağrının olsa olsa ‘kendi’yi hayatının anlatısal birliğini kurarak başkasının çağrısına yaratıcı bir çözüm üretme yönünde teşvik edeceği kanaatindedir.⁵⁹⁷ Diğer bir ifadeyle, anlatının yaratıcı dilsel boyutu ile çağrıya yanıt verme yükümlülüğünün etik boyutu Ricoeur için bu doğrultuda birleşmektedir. Böylece, ‘kendi’, ne Levinas’ın sakındığı türden bir aynılık çerçevesine hapsolacak ne de Levinas’ın öngördüğü biçimde bir edilginliğe saplanarak başkası karşısında bir ‘rehine’ durumuna düşecektir.

Ricoeur’ün çizdiği anlatısal yaratıcılık ve semantik yenilenme olanağı, etik düzleminde ‘kendi’ ve ‘başka’ arasındaki uçurumu kapatmak yönünde başkası üzerine belirgin bir vurgu yapmaktadır. Hatta çatışma durumlarında pratik bilgelik ve basiretli düşünüş biçiminde kendini dışarı vuran bu ahlakî yaratıcılık yetisi, Ricoeur’ün anlatısal etiğinde başkasının çağrısının, ‘kendi’yi ‘başka’ya kurban etmeden, yanıtlanıp gerekli yükümlülüğün üstlenilmesi yönünde geliştirilir. Daha önce de dile getirildiği gibi, Ricoeur’ün kurguladığı pratik bilgelik ‘kendi’ye denk düzeyde ‘başka’ya ağırlık verirken aradaki uçurumu kapatmaya yönelir. Ancak bu durum, bu farklılık ve ayrımın sıfır noktasına dek geri çekilmesi anlamını içermez. Ricoeureci pratik bilgelik, Aristoteles’in yorumunun ötesine geçerek, ‘kendi’yi başkalığın çok katmanlı yapısıyla ilişkiye sokmuş ve ‘kendi’deki başkalığın başkasının başkalığına saygı ve onun çağrısına yanıt verme yönünde bir geçiş

⁵⁹⁷ Wall, s. 133.

sağlayacağını öngörmüştür. Ricoeur'ün etiğinde bu nedenle eleştirel bir mahiyet kazanan pratik bilgelik (İng. *critical phronesis*), iyi hayata ulaşma ereği doğrultusunda yalın ve doğrudan bir eyleme biçimiyle değil başkalarının tikel varlığıyla ilişki kurarak diyalektik bir biçimde ilerler.⁵⁹⁸

Kendi ve başka ilişkisini sorunsallaştırma bakımından Ricoeur'ün Levinas ile girift bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Eserinin adından da anlaşılacağı üzere, Ricoeur'ün 'başka'ya yaptığı vurgu gayet belirginken onun kendince Levinasçı üslubu dengelemeye çalıştığı görülür. Ricoeur, gerek Levinas gerekse diğer düşünürlerle olan entelektüel ilişkisinde her zaman için orta noktayı bulmaya çalışan ve uçları bir üçüncü terim altında birleştirmeye çalışan bir düşünürdür. Dolayısıyla, Ricoeur'ün Levinas'ı kendine mal etme biçimi, onun etiğinin en belirgin yönlerini Husserl-Heidegger çizgisinde bir başka uç ile karşılaştırmak tarzında gerçekleşir. Bu bakımdan, 'başka'yı kendi etik düşüncelerinin merkezine oturtma iddiasındaki Ricoeur ve Levinas arasında bir dizi benzerlik ve zıtlık göze çarpmaktadır.

Öncelikle her iki düşünürün de yüz yüze gerçekleşen bir etik ilişkiyi başka türden ahlak normları ya da ödev ahlakına öncelikli tuttuğu ortaya konmalıdır. Ricoeur, 'yüz'ün dışrallığı ve başkasının yüzünün kişiyi sorumluluğa çağıran tecellisini kendisi için de doğru bir kaynak olarak kabul etmektedir. Ancak o, Heidegger'den aldığı kimi kavramlarla Levinas'ın düşüncesini bir nebze ıslah etme gereği duymuştur. Bir bakıma, Levinas'ın yüz yüze ilişki etiğini Heidegger'de geliştirilmemiş olarak kalan *Mitsein* ile eklemlenmeye çabalar. Patrick L. Bourgeois, Ricoeur'ün, 'kendi' ve 'başka'nın, ya da diğer bir tabirle içrelik olarak kavranan bir bütünlük ile dışrallık olarak beliren sonsuzluğun, birbirlerini kapsamayıp dışarıda bıraktıkları gerçeğini onayladığını; ancak bu dışsallığı, Levinas gibi radikal bir zeminde yorumlamak yerine kendini-takdir ve üzerine-titrete kavramları ekseninde ele almaya eğilim gösterdiğini dile getirmektedir.⁵⁹⁹ O, yüz yüze ilişkiyi özellikle üzerine-titretenin karşılıklılığı yönünde yumuşatarak biçimlendirmek ister. Bir 'kendi' olarak belirlenerek ortaya çıkacak olan *Dasein* başkalarına ve onlardan gelecek çağrı ve yanıtlara gereksinim duyacaktır. Öte yandan, gerek Ricoeur'ün

⁵⁹⁸ Vlacos, s. 205.

⁵⁹⁹ Patrick Bourgeois, "Ricoeur and Levinas: Solicitude in Reciprocity and Solicitude in Existence", **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, (Ed. Richard A. Cohen ve James L. Marsh), State University of New York Press, Albany, 2002, s. 113.

gerekse Levinas'ın, Heidegger'in felsefeye ve fenomenolojik analize getirdiği yenilikten büyük oranda etkilenip ondan faydalandıkları belirtilmelidir. Bununla birlikte, her iki düşünürün Heidegger'e getirdikleri eleştirinin niteliği de birbirinden farklıdır. Ricoeur'ün Levinas eleştirisini oldukça keskin ve çarpıtılmış bularak Ricoeur'ü Levinasçı bir perspektiften eleştiren Richard A. Cohen, makalesinde, Ricoeur'ün Heidegger'i tam anlamıyla bir eleştiriye tabi tutamadığını belirtir. Her ne kadar Ricoeur Heidegger'i ahlakî bir içerikten yoksunluk sebebiyle eleştirmekte ise de bu eleştiriye yine Heideggerci bir tutum içerisinde devam ettirmekte ve onun kusurlarını ancak bu sınırların içerisinde kalarak gidermeye çalışmaktadır; oysa Levinas gerek Heidegger'in ulaştığı sonuçlara gerekse onun düşünme biçimine daha kökten bir kopuşla karşı çıkmaktadır.⁶⁰⁰

Gerek Ricoeur gerekse Levinas, Husserl-Heidegger çizgisinde 'başka'dan 'kendi'ye yönelen niyet ve davranışların göz ardı edildiği düşüncesindedir. Husserl, 'başka'yı ancak 'kendi' üzerinden analogik bir tamalgı ile kavramakta, Heidegger ise *Dasein*i monadik bir belirlenimle ele alarak onun başkalarıyla ahlakî bir topluluk içinde olma yönünü vurgulayıp geliştirmemektedir. Hâlbuki özellikle Ricoeur için, 'kendi'nin 'başka'ya yönelmesi ile 'başka'dan 'kendi'ye yönelme arasında bir çelişki değil, aksine birbirini tamamlama ilişkisi vardır. Buna göre, bu karşılıklı yönelimin tamamlayıcılığı karşılıklı bir sorumluluk ahlakı ve yüz yüze olmanın samimiyeti ile imlenir. Bu nedenle Ricoeur ve Levinas, mutlak ve *a priori* bir ahlak yasasının önceliğine karşı çıkmakla Kant'a karşı ortak bir tavır almaktadırlar; Ricoeur istence ve Levinas da *eros*a yönelik analizleriyle arzu ve duyguların yüz yüze ilişki halindeki önemini altını çizmektedir.⁶⁰¹ Bunun devamında, Ricoeur ahlak yasasına uyma zorunluluğunu iyi bir hayat sürdürme ereğine tabi kılmış, Levinas ise bu zorunluluğu karşılıklı ilişki içinde bulunma halinin somut zeminine oturtmuştur.

Benzeştikleri bu noktaların ötesinde bu iki düşünür birçok bakımdan da birbirinden önemli derecede ayrılık göstermektedir. Öncelikle, Ricoeur'ün söylediği gibi, Levinas bir kendilik ontolojisine yer vermemektedir. Onun etik düşüncesinde öznenin *idem* ve *ipse* olarak ikili bir yapıdan oluşan kişisel özdeşliğinden

⁶⁰⁰ Richard A. Cohen, "Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas", **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, (Ed. Richard A. Cohen ve James L. Marsh), State University of New York Press, Albany, 2002, s. 136.

⁶⁰¹ Bourgeois, ss. 121-122; Cohen s. 139.

bahsedilemez. Bu nedenle, Ricoeur, Levinas'ın ele aldığı 'kendi'nin her zaman bir 'aynı' (*idem-özdeşliği*) olarak belirdiğini ortaya koymakta haklıdır. Levinas'ta konu edinilen 'kendi', eylemde, anlatıda ya da söylemde henüz kendini belirlemekten aciz bir *egoya* yakındır. Diğer taraftan ise, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde, 'aynı' olan bir bütünlük ile 'başka'yı temsil eden bir sonsuz düşüncesini birbirinden ayırmakta olmasına Ricoeur'ün getirdiği yorumun aşırılığından bahsedilebilir.⁶⁰² Başkasının yüzü Levinas'a göre benim algı dünyama ve kendi özdeşliğime indirgenemeyen bir aşkınlıkla karşımda durmaktadır; bu durum etik için temel bir olanağı teşkil etmektedir. Aksi halde, iki kişinin birbirine dışrallığı olmaksızın yüz yüze ilişkinin aşkınlığından da bahsedilemeyecektir. Oysaki Ricoeur, Levinas'ın işaret ettiği bu aşkınlığı, birbirini dışlayan iki yalıtık varlık arasındaki ilişkisizlik (İng. *irrelation*) olarak yaftalar. Ne var ki Ricoeur'ün tutumu, Levinasçı bir bakış açısından, tam da Levinas'ın eleştirdiği içreliğe kapalı kalmakla suçlanabilir; zira Levinas'ın düşüncesi Parmenides-Hegel çizgisindeki bir bütünlük anlayışı ve arayışından büyük bir kopuşu temsil etmekte iken Ricoeur 'kendilik' ontolojisini tam da bu çizgide oluşturmaktadır.⁶⁰³ Ricoeur'ün Levinas'a getirdiği eleştirideki bir diğer önemli yanığı ise Ricoeur'ün *Bütünlük ve Sonsuz* bağlamında Levinas'ın tanımladığı ilişki türlerini üstünkörü bir bakışla görmezden gelmesidir. Levinas'ın, *Olmaktan Başka Türü* adlı daha geç tarihli eserinde bütünlüğün ötesindeki sonsuzluğa odaklanmadan önce, henüz *Bütünlük ve Sonsuz* döneminde ele aldığı ailevi ve erotik ilişki tarafından sağlanan karşılıklı alırlık ve ilişkisellik biçimleri Ricoeur'ün incelemesinde göz ardı edilir.⁶⁰⁴

Ricoeur ve Levinas arasındaki önemli bir diğer fay hattı da onların etik ilişkinin başlangıç noktasını tayin etmelerinde görülür. Cohen'in ifadesiyle Ricoeur, etik bir ilişkinin kurulmasında, 'kendini-takdir' tabiriyle ifade ettiği ahlakî bir karaktere (İng. *moral character*) sahip olmayı öncelikli görürken Levinas bu önceliği başkasının çağrısına açık olmak biçiminde tarif ettiği ahlakî toplumsallık (İng. *moral sociality*) düşüncesine verir.⁶⁰⁵ Buna göre Ricoeur, ahlakî bir failin kendisine yönelen bir çağrıya yanıt verip başkasından gelen etkiye kendisini açabilmesi için onun ilkin

⁶⁰² Bourgeois, ss. 114-115.

⁶⁰³ Cohen, s. 131.

⁶⁰⁴ Bourgeois, s. 111.

⁶⁰⁵ Cohen, s. 128.

bir ‘kendi’ hüviyetine sahip olup dışarıdan gelen tembihlemeyi kabul edebilme yeterliliği taşıması gerektiğini düşünmektedir. Bunun aksine, Levinas ise başkasından ‘kendi’ye yönelecek etkinin ‘kendi’ üzerindeki oluşturucu ve dönüştürücü işlevini böyle bir ilişkinin kurulmasında öncelikli görür. Öyle ki kişi bağımsız ve egemen bir özne olarak kendi ahlakî niteliklerinin bilgisine ulaşmadan önce ilkin bir başkasının etkisine maruz kalmak zorundadır.⁶⁰⁶ Levinas, dıştan gelen etkilere katlanmanın ‘kendi’ye ait ahlakî niteliklerin bilgisini açığa çıkarma işlevi üzerine yaptığı vurguda haklı görünmektedir. Bununla ilişkili bir diğer nokta da Ricoeur’ün ahlakî karaktere öncelik tanımak adına, ahlakın toplumsal yönünü, toplumun normatif düzeni ile denk tutmasıyla ilintilidir. Levinas, toplumsallıkla ortaya çıkan ahlakî toplumsal normlar ile eşdeğer görmemekte iken Ricoeur’ün ahlakî karakteri ön plana çıkarmak adına toplumsallık ile normatifliği birbirine denk görme yanılığı onu örtük olarak Kant’a yaklaştırmaktadır.⁶⁰⁷

Ricoeur, Levinas’ın aksine, hâlihazırda iyiye eğilimli ve üzerine-titretilme ilgisi kurmaya yatkın bir ‘kendi’yi varsayarak başkalarından oluşan toplumun ona ancak harekete geçme gerekçeleri sunduğunu ileri sürmektedir. Bu ise onun ‘hayırhah kendiliğindenlik’ (İng. *benevolent spontaneity*) ya da doğrudan ortaya çıkmak için ‘kendi’nin ilkin bir başkası tarafından etkilenmesine gerek duyulmayan bir iyilik yöneliminden bahsetmesiyle sonuçlanır. Oysaki Cohen’e göre, Levinasçı bakış açısından bakıldığında, böylesi kendiliğinden bir iyilik istidadının ahlakın temeline oturması düşünülemez. Hiç kimse bir çağrıya muhatap olmak dışında kendiliğinden iyi olamaz; yalnızca başkasının başkalığı tarafından ‘kendi’yi iyi eylemeye yönelten bir manevi ya da ahlakî güçten bahsedilebilir.⁶⁰⁸ İyi bir hayat sürebilmek için gerekli ahlakî nitelikler başkalarının oluşturduğu ahlakî dünya ile iç içe olmayı gerektireceğinden ‘kendi’ye tembihlemede bulunacak bir ‘başka’nın ahlakî üstünlüğünü kabul edebilmek ya da çağrısını içselleştirebilmek ancak bu ahlakî topluluğa bağlanmaktan geçer.⁶⁰⁹

Özetlemek gerekirse, Levinasçı bir perspektiften bakıldığında, Ricoeur kendi kendisinin iyi eyleme ve katlanma gücüne tanık olan ve kendisini takdir edebilen

⁶⁰⁶ Cohen, s. 143.

⁶⁰⁷ Cohen, s. 129.

⁶⁰⁸ Cohen, s. 133.

⁶⁰⁹ Cohen, s. 144.

hâlihazırdaki ahlakî bir özneyi merkeze alarak ‘kendi’ ve ‘başka’ ilişkisini soruşturmaya başlamaktadır. Ahlakî buyruğa boyun eğme ve tembihe uyma ise bunu takip eden bir adım olarak göze çarpar. Bu doğrultuda o, normatifliğin iyi hayat ereğine ulaşmaya çalışan erdemli karakteri gölgede bırakacağı zannıyla normatifik ve toplumsallığı birbirine eş tutup geri plana iter. Aynı zamanda, ‘kendi’ ve ‘başka’nın birbirine dışsal bir ilişkiyle bağlı olduğunu kabul etmesine karşın, Levinasçı aşkınlığı benimseyemediği için içrelik alanında kalarak düşünmeye devam etmektedir. Duruma Ricoeur açısından bakıldığında ise onun Levinas’ı kendi amacı için kullanmakta olduğu ve onun etiğini Husserl-Heidegger çizgisinin karşı kutbu olarak kendi diyalektik şemasına yerleştirmek için bir miktar manipüle ettiği, hatta kimi zaman onu aşırı yorumladığı görülür. Ne var ki Ricoeur, Levinas’ın, özellikle *Olmaktan Başka Türlü* adlı eserinde ‘kendi’yi radikal bir edilginlik içerisinde bıraktığı tespitini yapmakta ve onun felsefî üslubunun abartılı kabullere dayanarak bu edilginliği meşrulaştırmasını eleştirmekte haklıdır. Zira ahlak dünyasına bir özne olarak bağlanmanın koşulu başkalarının tembihlemesine açık olmak ve bu edilginlikten yola çıkarak kendini inşa etmek ise de Levinasçı üslup öznenin kendi yetilerine tanık olup onları takdir etmesine yer vermeyen bir dil kullanımıyla meseleyi sorunsallaştırmaktadır.

Ricoeur, etik mülahazalar için anlatısal bir yaklaşım geliştirirken öznenin eylemesini ve maruz kalmasını bir bilincin değil de bir yaşamın tamamı çerçevesinde konu edinmektedir. Onun, bir yaşamın bütünlüğü ve tutarlılığına (Alm. *zusammenhang des Lebens*) yaptığı vurgu bu nedenle anlatı temelindeki bir etik düşünüşün kapsamını oluşturmaktadır. Anlatı, öznenin söylemsel olarak belirli nitelikler yüklenerek değerlendirmeye tabi tutulduğu bir düzlemdir. Bir hayatın anlatısal bütünlüğü ise ancak ‘kendi’ ve ‘başka’ diyalektiği içerisinde oluşabilecek bir bütünlüktür. Kişi, başkasından gelen etkilerin edilginleştirici etkisini ve zamanın sonluluğunun kısıtlayıcı etkisini kendi hayatının anlatısal bütünlüğünü sağlarken gösterdiği *poietik* çaba ile aşar. Bu noktada, anlatının etik yönelimselliğe katkısı aynı zamanda ona yaratıcı bir eyleme yeterliliği kazandırmakta olması biçiminde ortaya konur. Kişinin kendine-tanıklığı bu yaratıcı eyleme gücüyle zenginleşir.

Bir kişinin kendisiyle özdeşliğini dil üzerinden kurmasına olanak sağlayan anlatı zemininde, kişisel özdeşlik, anlatısal özdeşlik biçiminde kavranacaktır.

Anlatısal özdeşlik, *idem* ve *ipse* diyalektiğine dayanmakla, bir kişinin değişmeyen karakter özellikleri ile onun zamana bağlı ve değişken nitelikleri arasındaki zıtlaşmayı bir dengeye oturtmak görevini yerine getirir. Bir kişinin özdeşliğini zaman boyutuyla ele almakta olan anlatısal kavrayış, kendiliği, sürekli yinelenen bir çözülme ve bütünlenmeler silsilesi içerisinde ifşa eder. Bu noktada, anlatısal özdeşlik bir öznenin özdeşliğini dil düzeyinde sağladığı gibi onun eylemlerini değerlendirmeye açmakla da bu eylemlerin etik bir yaşam için soruşturulur hale gelmesinde önemli bir rol oynar. Ricoeur'ün ifadesiyle söylenecek olduğunda, öyküleme ya da anlatma işlemi, eyleme yeterliliğine sahip bir faile bir eylemi dil düzeyinde yüklemek (İng. *ascription*) ile eyleme yükümlülüğü taşıyan ahlakî bir faile bir eylemi isnat etme (İng. *imputation*) arasında bir bağ kurabilir.⁶¹⁰ Böylece, anlatısal özdeşlik, öznenin etik bir kendilik hüviyeti kazanmasını ve onun kendi yaşam öyküsünü bir bütünlük içerisinde biçimlendirirken eylemleri üzerine değerlendirme yapma sorumluluğunu imler. Kendini anlatısal olarak biçimlendirip özdeşlemeye dayalı bu yaratıcı sorumluluk, özneyi bir 'aynı' olarak kalmaktan uzak tutacağı gibi onu 'başka'ya açarak dönüşmeye ve başkalarıyla etik ilişki kurabilmeye de sevk eder.

Ricoeur'ün gerek 'kendi'ye anlatı çerçevesinde biçtiği yaratıcı sorumluluk gerekse de Levinasçı radikal edilginliği eleştirme biçimi onun kendi hayatındaki olaylar, niyetler ve eylemler çoklusunu bir arada tutup kendi yaşamını bir erek doğrultusunda toplamak peşindeki kendine egemen bir özneye inandığını göstermektedir. Ricoeur'ün biçimlendirdiği anlatısal kendilik, zaman zaman niyetlerinin erimini ve eylemlerinin sonuçlarını öngörememek dolayısıyla başkalarıyla çatışmalı durumlar içerisine girmek zorunda kalsa da mutlak bir çözülüş ya da edilginleşme sürecinden uzaktır. Yukarıda da değinilmiş olduğu gibi Ricoeur, *cogito* ve *anti-cogito* düşünürleri arasında bir üçüncü alternatife yerleşmektedir. Bunu yaparken 'kendi'yi 'başka'ya açmanın ve ilişkiselliğin kendi düşüncesindeki merkezî konumu üzerinde ısrarla durur. Şu halde, bir kişinin hayat hikâyesi içerisinde ahlakî, manevî ya da kişisel gelişme olanaklarının gerçekleşmesi, o kişinin kendinden-başka olana yönelim göstermesini gerektirir; bu nedenle, Ricoeur'ün Levinas, Charles Taylor ve kimi zaman da Martin Buber gibi kendi-başka ilişkisinde

⁶¹⁰ Ricoeur, *Başkası*, s. 205.

‘başka’nın rolünü vurgulamış düşünürleri dikkate alarak kendine bir dayanak bulması önemli bir göstergedir.⁶¹¹

Anlatının sunduğu yaratıcı imgelem ya da anlatısal hayalgücü (İng. *narrative imagination*) geçmişteki olayların gerçekliğine olduğu kadar başkalarının acıları, deneyimleri ve çağrılarına tanık olup onlara saygı duymayı olanaklı kılar. Özellikle edebiyatın ve sanatın alanında kendini gösteren anlatısal hayalgücü, ahlak alanında deneyimlerin ve duyguların tikelliğine vurgu yapabilmeyi olanaklı kılar. Değişmez bir ahlak yasasına bağlanmakla göz ardı edilebilecek tikel durumlara gerekli özeni gösterebilmeyi sağlar. Martha Nussbaum’un, yasalarca kapsanmayan kimi durumlar ve istisnaî haller karşısında bireylerin ahlakî kavrayışlarını ve sezgilerini edebiyatın harekete geçirebileceğini düşünmesi oldukça önemlidir. Edebiyat, ona göre, kişinin eylem alanında yüzeysel yargılara ve genel kanılara uymak yerine konuma bağlı düşünüp elindeki seçenekleri değerlendirmesine yardımcı olur. Edebiyattaki sınırsız imgesel üretim, yeni durumların meydan okuması karşısında yerleşik kanıların verdiği sınava sahne olur. Yaratıcı hayalgücü, bu bağlamda, başkalarının duygu dünyalarını da hesaba katmayı kolaylaştırarak kişinin eylemini genel kanıların ve baskın ahlak yasalarının körleştirici etkisinden kurtarabilmesini sağlar. Edebiyat, bu noktada, tikeller karşısındaki etik tutumlarımız ile kesin bir ahlak yasası arasındaki dengeyi sağlama görevini üstlenir.⁶¹² Ricoeur’ün etik düşüncesini *poietik* bir düzlemde tartışmakta olması ve akli başında değerlendirme yapabilme yetisini (*phronesis*) anlatı düzlemine yerleştirmesi onun Nussbaum’un bu tutumuyla çok yakın bir ilişki kurmakta olduğunu gösterir.

Edebiyat ve sanat, duygu alışverişinin etik düşüncedeki yerine layık olduğu itibarı kazandırır. Başkalarına şefkatle kulak vermenin ve onları içtenlikle dinlemenin kucaklayıcılığı hayalgücünün desteğiyle beslenir ve işlenir. Zira Erkızan’ın kaydettiği gibi, “şefkatin ahlakî değeri ve işlevi *logos* aracılığıyla kendini gösteremez; o ancak ve ancak hayal gücünün ve yaratıcılığın var-olmasına izin verildiği edebiyatın ve sanatın söyleminde görünümüne çıkabilir.”⁶¹³ Anlatısal hayalgücü bu nedenle aynı zamanda insanlar arasında bağ kuran ve duygusal

⁶¹¹ Mark Freeman, “Narrative, Ethics, and the Development of Identity”, **Narrative Works**, Vol. 4, No. 2, 2014, <https://journals.lib.unb.ca/index.php/NW/article/view/22780>, (10.05.2015), s. 14.

⁶¹² Vlacos, s. 192.

⁶¹³ Erkızan, s. 41.

paylaşımı öne çıkaran bir yetidir. Gerek Nussbaum gerekse Ricoeur, Aristotelesçi bir insan kavrayışına dayanarak insanın kırılganlığının kayda değer rolünü çağdaş etik tartışmalar çerçevesinde yeniden vurgulamaktadır. İnsan olmanın özündeki bu kırılganlık aynı zamanda onu başkalarıyla bağ kurabilmeye iten ve ona edilginliği aşip etkin bir ilişki kurma kapasitesi atfeden bir özelliktir. Başkalarının hikâyelerine kulak verip onlarla duygudaşlık geliştirebilme becerisi, insanı, onun henüz kendine bir erek tayin edip seçenekler çokluğu karşısında kendine bir yön seçemediği ‘kinetik bir varoluş’ sürecinden çıkarıp ona bir erek, sorumluluk ve seçim yapma becerisi kazandırır.⁶¹⁴ Anlatıda işlemekte olan olayörgüsü, *mimetik* etkinliğe, yalın ve durağan bir taklit etmeyi aşan dinamik bir düzenleme ve toparlama işlevi yükler. İşte anlatısal yaratıcılığın bu dinamik yönü (İng. *poietic dynamism*), üretici hayalgücünün sentetik işlevi sayesinde, etik ve estetiği kuşatır.⁶¹⁵ Yaşantılarımız ve eylemlerimiz anlamlı bütünler halinde biçimlenip hikâyeleştirildiği oranda bizden ve başkalarından değer takdirinde bulunma ve eleştiri talep eder.

Ricoeur’ün tüm tınlardan hareketle, ‘kendi’nin, tarihsel konumu, içinde bulunduğu toplumsal koşullar ve başkasından gelen etkiler sonucu edilginleştiğini kabul etmesine karşın hala kendine yeterli bir *cogitoya* etkin bir eylemde bulunma kapasitesi yükleyerek onu düşüncesinin merkezine aldığı ifade edilmelidir. O, ‘kendi’nin ‘başka’yla ilişkisindeki edilginliğe ve aynı zamanda öznenin kendisine içkin olan başkalık katmanlarına odaklanırken, ‘kendi’ye yönelen bu edilginleştirici etkiyi anlatı kapsamında değerlendirmekte ve ‘kendi’ye *poietik* bir etkinleşme olanağı sunmaktadır. Daha önce de dile getirildiği gibi, bir bakıma, Ricoeur Husserlci edilgin sentezin özneyi oluşturucu etkisini anlatının sunduğu yaratıcı etkinlik doğrultusunda aşmaya yönelmektedir. Bu nedenle, onun kendine-tanıklık kavramına yaptığı vurgu, kişinin maruz kaldığı edilginleşme durumu ile onun eyleme kapasitesine dengeli bir tutumla yaklaşabilmek bakımından önem arz eder. Tanıklık, apodiktik bir kesinlik ile kesintisiz bir şüphenin orta noktasında durur; şüphe ve inancı bir araya getirir. Ricoeur tanıklık kavramının kalbine kendinden şüphe etmenin itici gücünü de yerleştirmiştir. Kendine-tanıklık bu anlamda hassas bir dengede noktası teşkil eder; onun farklı bağlam ve koşullarda hep yeniden gerçekleşmek zorunda olması böylesi bir kırılganlığın en büyük sebebidir. Ne var ki

⁶¹⁴ Erkızan, s. 140.

⁶¹⁵ Vlacos, s. 203.

Ricoeur bu şüphenin radikal ve yıkıcı bir güç kazanmasına izin vermez; şüpheyi Descartes gibi yalnızca bir araç olarak kullanır. Ricoeur'ün özneyi teşhis etmek adına sorduğu bir dizi soru (Eyleyen ve maruz kalan kim? Eylemini anlatan kim? Değerlendirmeye konu olan kim?) özneyi referans alarak bu şüphenin özneyi yok olma düzeyine dek geriletmesini engellemiş olur. Şu halde, şüphe tanıklığın bir parçası olduğunda, kişinin kendine tanıklığı da hermeneutik bir çabanın ürünü olarak hep yorumlanıp yeniden sağlanması gereken bir kendini bilme hali biçiminde ortaya çıkacaktır.⁶¹⁶

Tanıklık temasını, kişinin kendine tanıklık ederken eş zamanlı olarak hem başkalarının eyleme gücüne tanıklık etmek hem de başkalarının tanıklığına gereksinim duymak ile ilişkilendirmek de Ricoeur'ün etiğinin gerekli bir aşamasıdır. Kendini, kendine-tanıklık sonucu bir *ipse*-özdeşliği olarak oluşturan özne muhakkak 'kendi' ve 'başka' diyalektiği dolayımından geçmek durumundadır. Bununla birlikte, kendine-tanıklık, 'kendi'nin eyleme ve katlanma gücüne tanıklık olduğu kadar onun kendinde barındırdığı başkalık türlerine tanıklık etmesini de içerir. Bu başkalık türleri, insanın eyleme biçimlerini belirlemekte olan edilginlik deneyimleri olup Ricoeur tarafından üçlü bir modele oturtulmuştur: bedenın başkalığı karşısında edilginlik, başkasının başkalığı karşısında edilginlik ve vicdanın başkalığı karşısında edilginlik. İlkin, bir kişinin sahip olduğu bedenın maddî gerçekliği, kişinin kendi istencini aşarak onu edilginleştiren ve onun eyleme gücünü azaltan bir hastalık ya da acizlik durumuna işaret etmekte olabilir. İkinci olarak, başkasından 'kendi'ye yönelmekte olan etkiler sonucu deneyimlenen duygulanımlar kişinin kendini tanımasında önemli bir pay sahibidir. Bunun yanı sıra 'kendi'den ahlakî bir talepte bulunmakla onu edilgin bir konuma oturtan başkasının yükümleyici tavrı kişinin kendisini bir fail olarak oluşturmada belirgin bir rol oynar. Son olarak vicdan, kaynağı tam olarak belirlenmese de, kişiye çağrıda bulunmakla onu kendi eylemlerine dışarıdan bakmaya teşvik eder ve bu çağrıya muhatap olan kişi kendi kendisine bir başkası olarak muamele eder. Bu üçlü model göz önüne alındığında, başkalığı edilginlik biçiminde ele almanın Ricoeur için 'kendi'yi bir öznelarasılık düzleminde kurmaya yönelik bir tercih olduğu saptanmalıdır. Kendindeki edilginlik türlerini kavrayan insan, kendisini bir 'başka' olarak kavrayacağı gibi başkalarının

⁶¹⁶ Vessey, Par. 26.

edilginlik deneyimleriyle duygudaşlık kurmaya da eğilim gösterecektir. Sonuç olarak, esasen *energeia* ve *dunamis* ayrımına dayanmakta olan tanıklık analizi, Ricoeur'ün geliştirdiği 'kendi hermeneutiğini' bir ahlak felsefesine eklemleme işlevini yerine getirir.

Ricoeur, Aristoteles'in trajedi üzerine kaleme aldığı kuramda onun etik ve poetikayı ilintilendirme biçiminden etkilenir ve onun *mimesis* kuramını kendi anlatı kuramına mal ederek yeniden yorumlar. Hem bir eylemin taklidi hem de taklit edilen eylemin kendisi daima etik değerlendirmeye konu olmak durumundadır. Dolayısıyla Ricoeur'ün Aristoteles'in geliştirdiği toplumsal olana yönelimli ve etik merkezli edebiyat anlayışını kendi anlatı kuramının eksenini olarak seçtiği görülür. Bu nedenle de Ricoeur, anlatısal edebiyatı, etikaya bir önhazırlık mahiyetinde hizmet veren, değer takdirinde bulunma yetisini sınavan ve etik bakımdan asla yansız olmayan bir ahlakî yargı laboratuvarı olarak ele alır. Bu çalışmanın dördüncü ve son ana bölümündeki uygulama kısımları, Ricoeur'ün edebiyata dair bu duyarlılığını dikkate alarak roman incelemelerine ayrılmıştır. İncelemeye konu olan romanlar, özellikle Ricoeur'ün gerek *Zaman ve Anlatı*'da gerekse *Başkası Olarak Kendisi*'nde değindiği ve çözümlediği Musil, Mann ve Proust gibi modernist yazarlar dışındaki yazarların çağdaş eserlerinden seçilmiştir.

Bu çalışmada konu edilen romanların, Ricoeur'ün eserlerinde yer verdiği modernist klasikler dışından seçilmesinin başlıca sebebi örnek evrenini yalnızca Ricoeur'ün çizdiği daire ile sınırlamayıp Ricoeur'ün kavramlarının başka eserleri değerlendirmedeki işlevselliğini de sınamaktır. Ricoeur, Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ* ve Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı romanlarını temelde zaman ve anlatı ilişkisini irdilemekte kullanmaktayken Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ına *idem* ve *ipse* özdeşliklerini konu edinirken değinmektedir. Oysaki bu tezde konu edinilen üç roman – sırasıyla *Bedende Yazılı*, *Bitik Adam*, *Diriliş* – adı geçen konulara kimi veçhelerden yaklaşmayı mümkün kılmakla birlikte özellikle etik ilişkideki karşılıklılık, sorumluluk, duygudaşlık, edilginlik, yaratıcı yenilenme ve dönüşüm konularını merkeze alan bir çözümleme pratiğine uygun olarak seçilmiştir. Roman incelemeleri sonucunda, Ricoeur'ün anlatısal etik kuramının adı geçen konuları bu yeni örnekler paralelinde irdelemeye ne denli meşru bir dayanak sunmakta olduğu açıkça ortaya konmuştur. Anlatıların değerlendirilmesine ilişkin

olarak Ricoeur'ün önerdiği kuramsal çerçeve ve kavramsal ölçütlerin ele alınan romanlar bağlamında etik ve estetik ilişkisini çözümlemeye katkısı bu tez bağlamında belirgin bir biçimde olumlanmış ve bu ölçütlerin etik bir refleksiyona yönelik işlevselliği ispatlanmıştır.

Bu üç romanın Ricoeur'ün anlatısal özdeşlik çözümlemesi ve anlatısal etik kuramı bağlamında değerlendirilmesinin metoda ilişkin bir takım sebeplerinden de bahsetmek mümkündür. İlk, her üç roman da Ricoeur'ün 'anlatısal özdeşlik' ve 'bir hayatın anlatısal birliği' kavramlarına açık okumalara olanak tanıyan eserlerdir. *Bedende Yazılı* ve *Bitik Adam* birinci tekil şahıs anlatıları olup anlatıcılara ait yaşam kesitlerini öyküleyen otobiyografik eserlerdir. *Diriliş* ise bir birinci tekil şahıs anlatısı olmamasına rağmen roman başkışısının yıllara yayılan hikâyesini ve onun uzun erimli dönüşümünü konu edinmekle bir hayatın anlatısal birliğini oluşturma pratiğini örnekleyen bir eserdir. İkinci olarak, postmodernist bir yazar olan Jeanette Winterson'un eseri (*Bedende Yazılı*) ile Thomas Bernhard'ın geç modernizmin bir örneği sayılabilecek eseri (*Bitik Adam*) olan ilk iki roman, kendine-tanıklık kavramının olumsuz tarzda kurulmuş örnekleridir. Ricoeur'ün modernizmin sorunlu örnekleri başlığıyla ele aldığı eserlere yakınlığıyla dikkat çeken Winterson'un romanı, bir yandan *idem* desteğinden mahrum kalan bir 'kendi'nin etik bağlanmasını sorunsallaştırırken öte yandan öznelarası bir duygudaşlığı bedenlerarası bir duygudaşlık zeminine oturtmaktadır. Bernhard'ın romanı da kendini-takdirin kendini-küçümseme noktasına dek bozulmasının örneklendiği bir eserdir; karşılıklı değer verme ve üzerine-titrete ilişkilerinin tersine çevrildiği bir dizi arkadaş ilişkisini öyküleyen bu anlatı Aristoteles'in dostluk analizinin bir parodisi olarak ele alınmıştır. Değersizleşme, başkasına bağımlılık ve başkasına öykünme, *agon* zemininde kurulmuş böylesi bir dostluğu belirleyen temel kavramlar olarak okurun karşısına çıkmaktadır. Sonuncu roman olan Tolstoy'un eserinde ise kendine-tanıklığın olumlu tarzdaki bir işleyişi ile karşılaşılır. Her ne kadar kendi vicdanı ve Tanrı yasası karşısında günahkârlığını fark ederek edilginleşmekte olsa da roman başkışısı Nehlüdov bu edilginleşmeyi ahlakî dönüşümün bir koşulu olarak kavrayıp sorumluluk almak ve başkalarına şefkat göstermek için bir sıçrama tahtası olarak kullanır. Başkalarının yanılabilirliğine ve onların kırılganlığına tanık olarak kendi

yanılabilirliğinin bilgisine ulaşır. Böylece karşılıklı kusurların tanınması onu etkin bir eyleme hayatına götüren bir duygudaşlığa yöneltmiş olur.

Öte yandan bu üç romandan her biri, sırasıyla ele alındığında, Ricoeur'ün çizmiş olduğu 'başkalığın çok anlamlılığı'nı örnekleyen üçlü modelin birer ayağına denk düşmek üzere bu çalışmaya dâhil edilmiştir. İlk roman bedenın başkalığını, ikincisi başkasının başkalığı karşısındaki edilginliği ve sonuncusu da vicdanın başkalığını konu edinmektedir. Bu üç romanın her bir başkalık ve edilginlik türünü betimlemek ve onunla başa çıkmak konusunda farklı anlatısal olanaklar geliştirdiği gözlemlenmektedir. *Bedende Yazılı*, ismi ve cinsiyeti bilinmeyen bir anlatıcının ortaya koyduğu kendi-özdeşliği muamması etrafında dönmekte iken aynı zamanda bir 'kendi' olabilmeyi gerek toplumsal cinsiyet gerekse etik yükümlülükler bağlamında edimsellik (İng. *performativity*) koşuluna bağlamaktadır. *Bitik Adam*, varolmak için birbirine eziyet eden dostların ilişkisini ironik bir tarzda öykülerken başkasından 'kendi'ye ulaşan çağırıcı ve buna yanıt verme biçimlerini kusurlu ilişki modelleri üzerinden örneklemekle yanlış bağlanma biçimlerini serimlemektedir. Bu ise kuşkusuz okurda yarattığı olumsuz duygusal deneyim sayesinde onu olumlu tarzda özdeşim ve bağlanmalar kurabilme olanakları üzerine düşünmeye iter. *Diriliş* de bir vicdan muhasebesi ve itiraf estetiğini anlatı stratejisi olarak benimsemekle birlikte bunu ahlakî bir yenilenme ile sahih bir varoluş kazanma mücadelesinde bir başlangıç noktası olarak ortaya koymaktadır. Bu durumda, bu üç romanda her bir edilginlik türünün dilsel üretim ve ahlakî çatışma durumlarında nüve olarak bulunan yaratıcılık kapasitesi aracılığıyla aşılma biçimleri sergilenmektedir.

Son bir nokta ise her üç romanın sırayla, Ricoeur'ün anlatının işlevini açıklamak için kullandığı, betimleme (İng. *description*)-öyküleme (İng. *narration*)-değerlendirme (İng. *prescription*) basamaklarından birine tekabül etmekte olmasıdır. Her üç basamak, romanlardan her birinde aynı anda belli oranlarda ağırlık göstermekteyse de *Bedende Yazılı* özellikle kimi kısımlarında betimlemeci bir üslubun mesafesinden faydalanmış; *Bitik Adam* kusurlu bir dostluk ilişkisini kendine özgü bir zaman yapısı ve ilişkiler ağı içinde öykülemiş; *Diriliş* de en az olayların öykülenmesi kadar onların değerlendirilmeye tabi tutulmasını da içeren bir söylem ile kaleme alınmıştır. Böylece Ricoeur'ün üçlü modelinin işlerliği, modelin her bir basamağına farklı ağırlık veren üç farklı edebî anlatı içerisinde sınanmıştır.

Nihayetinde bu romanların ortak noktası, ‘kendi’ye içkin edilginlik biçimlerinin özneyi mutlak bir atalet ve değersizleşmeye hapsedmesini anlatının kazanımlarıyla (İng. *narrative achievement*) aşma çabası göstermeleridir. Bu doğrultuda, anlatısal hayalgücü ve sanat, kişinin başkalarıyla etik ilişki tesis ederken kendisine içkin edilginlik deneyimlerini şefkat, merhamet ve duygudaşlık geliştirebilmek amacıyla kullanmasını sağlar. Bu çalışma boyunca netlikle ileri sürüldüğü gibi Ricoeur’ün yaratıcı imgelem üzerine yaptığı vurgu kendine-tanıklığın etkin ve edilgin yönlerini dengelemek doğrultusunda vazgeçilmez bir araç sunmaktadır. Bu bağlamda yaratıcılık, bu tezde açık seçik gösterildiği üzere, anlatı zemininde biçimlenen bir ‘kendi hermeneutiği’ni yapılandıran kilit kavramlardan biri olarak ön plana çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Ricoeur’ün *Başkası Olarak Kendisi*’nde sergilediği felsefe yapma tarzı onun öngördüğü doğrultu üzerinde önce analitik ve sonrasında hermeneutik düşünce veçhelerinin eklemlenmesinden oluşmaktadır. Bu ise onun vazgeçilmez kabul ettiği bir dizi düşünürün en belirleyici saptamalarını irdeleyip onları birbiriyle ilintilendirirken Ricoeur’ü sistematik bir ilerlemeye sevk ettiği kadar onu bir tür eklektisizme de götürmektedir. Bu bakımdan, Ricoeur’ün, Husserl, Heidegger ve Levinas üzerine olan yorumları onun kendine özgü okuma biçiminin damgasını taşımaktaysa da her zaman yeni okumalara ve eleştiriye açık kapı bırakmaktadır. Ayrıca, onun son tahlilde *Başkası Olarak Kendisi*’ni ucu açık ve belirsiz bir sonla noktalamış olduğu Ricoeur eleştirmenlerinin yaygın bir kabulüdür. Örneğin, ‘başkalığın çok anlamlılığı’ni açıklamak için kullandığı üçlü sacayağı modeline yeni basamaklar eklenebilir. Ayrıca, onun anlatı kuramı çerçevesindeki görüşlerinin farklı kapsamlarda derinleştirilmesi ve kimi kilit sorulara yanıt vermek doğrultusunda geliştirilmesi de gerekmektedir. Onun kişisel özdeşlik ve etik odaklı soruşturmasında, anlatı, dolayımlayıcı bir araç ya da bir refleksiyon modeli olarak öne sürülmektedir. Ricoeur, anlatıyı bir şema olarak kullanırken öncelikle onun sınırlarını belirleyip etik düşüncedeki işlevlerini tanımlamaya yoğunlaşmıştır. Oysa *Başkası Olarak Kendisi*’nde bir kişinin başkalarına etik olarak doğru davranışta bulunması meselesi onun kendi yaşamına dair hakiki bir öykü anlatmakta olup olmadığı sorunu gölgede bırakmaktadır. Diğer bir deyişle, Ricoeur bir anlatının sahliliği ve doğruluğu meselesini soruşturmasına dâhil etmez; anlatıda kendini

idame etme sorunu bu eserde hakikat ölçütüne vurulmaksızın ele alınır. Bunun yanı sıra, anlatı formunun kimi edilginlik deneyimlerini konu edinip yansıtmadaki yeterliliği bu formun edebî olanakları da dikkate alınarak anlatıbilim (İng. *narratology*) kapsamında ayrıca değerlendirilmelidir. Nitekim, göç, travma ve otobiyografi çalışmalarının biçimsel yönü özellikle anlatının temsil edilmeyeni temsil etme sınavını daha hassas ve detaylı ölçütlerle değerlendirmek adına Ricoeur'ün bu çabasının devamı olarak görülebilir. Ne var ki, *Zaman ve Anlatı* ile birlikte *Başkası Olarak Kendisi*'nin, yayımlandıkları dönemde hâlihazırda yürürlükte olan anlatıbilim kuramlarına hem somut bir epistemolojik zemin hem de kişisel özdeşlik ve ahlakî bağlanma ilişkisini konu edinmek için pratik bir dayanak sunmuş olduğunun altı önemli çizilmelidir.

KAYNAKÇA

Abel, Olivier ve Jérôme Porée, **Ricœur Sözlüğü**, çev. Atakan Altınörs, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Aristoteles. **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu, Ankara, 2012.

Baracchi, Claudia. **Aristotle's Ethics as First Philosophy**, (E-kitap), Cambridge University Press, New York, 2008.

Bazzana, Kevin. “*The Loser Reviewed*”,
<http://www.thomasbernhard.org/loserreviewbazzanagg.shtml>, (14.04.2015).

Bernasconi, Robert. “Kimin Önünde ve Neden?”, **Levinas Okumaları**, Ed. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 139-168.

Bernasconi, Robert. “Levinas’ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi”, **Levinas Okumaları**, Ed. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 169-191.

Bernasconi, Robert. “Şüphe Etiği”, **Levinas Okumaları**, Ed. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 9-32.

Bernhard, Thomas. **Bitik Adam**, Üçüncü baskı, çev. Sezer Duru, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.

Bilen, Osman. **Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik**, Kitâbiyât, Ankara, 2002.

Blundell, Boyd. **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return**, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

Bollnow, Otto Friedrich. “İfade ve Anlama”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, Der. ve çev. Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, ss. 85-121.

Bourgeois, Patrick L. “Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence”, **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, Ed. Richard A. Cohen ve James L. Marsh, State University of New York Press, Albany, 2002, ss. 109-126.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Clark, S. H. **Paul Ricoeur**, Routledge, London, 1990.

Cohen, Richard A. “Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas”, **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, Ed. Richard A. Cohen ve James L. Marsh, State University of New York Press, Albany, 2002, ss. 127-160.

Cousineau, Thomas. **Three-Part Inventions: The Novels of Thomas Bernhard**, Associated University Press, Cranbury, 2008.

Çüçen, A. Kadir. **Martin Heidegger: Varlık ve Zaman**, Sentez Yayınları, Bursa, 2012.

Dallmayr, Fred. “Ethics and Public Life: A Critical Tribute to Paul Ricoeur”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge, New York, 2002, ss. 213-232.

Davis, Colin. **Levinas: An Introduction**, Polity Press, Cornwall, 1996.

Derksen, Lousie D. ve Annemie Halsema, “Understanding the Body: The Relevance of Gadamer’s and Ricoeur’s View of the Body for Feminist Theory”, **Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics**, Ed. Francis J. Mootz III ve George H. Taylor, Continuum, London, 2011, ss. 203-225.

Dilthey, Wilhelm. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul, 1999.

Drummond, John J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**, Scarecrow Press, Lanham, 2008.

Dunne, Joseph. "Beyond Sovereignty and Deconstruction: The Storied Self", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, Ed. Richard Kearney, Sage Publications, London, 1996, ss. 137-157.

Erkızan, H. Nur Beyaz. **Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Fisher, David H. "Is *Phronēsis* *Deinon*? Ricoeur on Tragedy and *Phronēsis*", **Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics**, Ed. Francis J. Mootz III ve George H. Taylor, Continuum, London, 2011, ss. 156-177.

Foucault, Michel. "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, Der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 221-247.

Foucault, Michel. "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin bir Değerlendirme", çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, Der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 193-220.

Freeman, Mark. "Narrative, Ethics, and the Development of Identity", **Narrative Works**, Vol. 4, No. 2, 2014,

<https://journals.lib.unb.ca/index.php/NW/article/view/22780>, (10.05.2015), ss. 8-27.

Gadamer, Hans-Georg. **Hakikat ve Yöntem**, İkinci Cilt, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Glendinning, Simon. **In the Name of Phenomenology**, (E-kitap), Taylor & Francis, London, 2007.

Glover, Douglas. “A Scrupulous Fidelity: On Thomas Bernhard’s *The Loser*”, <http://www.brooklynrail.org/2012/02/fiction/a-scrupulous-fidelityon-thomas-bernhards-the-loser>, (14. 04. 2015).

Greisch, Jean. “Testimony and Attestation”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, Ed. Richard Kearney, Sage Publications, London, 1996, ss. 81-97.

Guyer, Paul. **Kant**, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2006.

Gürsoy, Kenan. **Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş**, Lotus, Ankara, 2007.

Hall, W. David. **Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice**, State University of New York Press, Albany, 2007.

Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

Husserl, Edmund. “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer, **Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü**, Der. Önay Sözer ve Ali Vahit Turan, Dost Kitabevi, Ankara, 2007.

Husserl, Edmund. **Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology**, (E-kitap), çev. Dorion Cairns, Springer-Science+Business Media, B. V., Dordrecht, 1960.

Husserl, Edmund. **Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology**, Ed. J. H. Muirhead, çev. W. R. Boyce Gibson, George Allen & Unwin Ltd., London, 1931.

Ihde, Don. "Text and the New Hermeneutics", **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, Ed. David Wood, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, ss. 124-139.

Inwood, Michael. **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 1999,

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Dördüncü baskı, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.

Kant, Immanuel. **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, İkinci baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2011.

Kaplan, David M. **Ricoeur's Critical Theory**, State University of New York, Albany, 2003.

Kearney, Richard. "Narrative Imagination Between Ethics and Poetics", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, Ed. Richard Kearney, Sage Publications, London, 1996, ss. 173-190.

Kearney, Richard. "Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination", **The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur**, Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen, The MIT Press, Massachusetts, 1989, ss. 1-31.

Kemp, Peter. "Narrative Ethics and Moral Law in Ricoeur", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge, New York, 2002, ss. 32-46.

Kemp, Peter. "Ricoeur Between Heidegger and Lévinas: Original Affirmation between Ontological Attestation and Ethical Injunction", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, Ed. Richard Kearney, Sage Publications, London, 1996, ss. 41-61.

Kemp, T. Peter. "Toward a Narrative Ethics: A Bridge between Ethics and the Narrative Reflection of Ricoeur", **The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur**, Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen, The MIT Press, Massachusetts, 1989, ss. 65-87.

Lanser, Susan S. "Sexing the Narrative: Propriety, Desire, and the Engendering of Narratology", **Narrative**, Vol. 3, No. 1, 1995, <http://www.jstor.org/stable/20107045>, (11.12.2014), ss. 85-94.

Levinas, Emmanuel. **Otherwise than Being or Beyond Esence**, Altıncı baskı, çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994.

Levinas, Emmanuel. **Totality and Infinity**, İkinci baskı, çev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1979.

Lindenmeyer, Antje. "Postmodern Concepts of the Body in Jeanette Winterson's 'Written on the Body'", **Feminist Review**, No. 63, 1999, <http://www.jstor.org/stable/1395587>, (11.12.2014), ss. 48-63.

MacIntyre, Alasdair. **After Virtue**, Üçüncü baskı, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice. **Phenomenology of Perception**. çev. Colin Smith, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2005.

Nietzsche, Friedrich. **Putların Alacakaranlığı**, İkinci baskı, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Nussbaum, Martha C. "Ricoeur on Tragedy: Teleology, Deontology, and *Phronesis*", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge, New York, 2002, ss. 264-276.

Palmer, Richard. **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.

Pirovolakis, Eftichis. **Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics**, State University of New York Press, Albany, 2010.

Platanakis, Charilaos. “Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu”, **Cogito**, Sayı: 77, 2014, ss. 275-289.

Rainwater, Mara. “Refiguring Ricoeur: Narrative Force and Communicative Ethics”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, Ed. Richard Kearney, Sage Publications, London, 1996, ss. 99-110.

Rasmussen, David. “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self”, **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, Ed. Richard A. Cohen ve James L. Marsh, State University of New York Press, Albany, 2002, ss. 57-69.

Reagan, Charles E. **Paul Ricoeur: His Life and His Work**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Ricoeur, Paul. **A Key to Husserl’s Ideas I**, çev. Bond Haris ve Jacqueline Bouchard Spurlock, Marquette University Press, Milwaukee, 1996.

Ricoeur, Paul. “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Der. Paul Rabinow ve William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 27-44.

Ricoeur, Paul. “Appropriation”, **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, Ed. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ss. 182-193.

Ricoeur, Paul. **Başkası Olarak Kendisi**, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.

Ricoeur, Paul. “Bilinç ve Bilinçdışı”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 111-135.

Ricoeur, Paul. Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, June 19, 1982”, **Paul Ricoeur: His Life and His Work**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, ss. 100-109.

Ricoeur, Paul. Charles E. Reagan ile Söyleşi, “Chatenay-Malabry, July 8, 1991”, **Paul Ricoeur: His Life and His Work**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, ss. 123-135.

Ricoeur, Paul. “Ethics and Human Capability: A Response”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge, New York, 2002, ss. 279-290.

Ricoeur, Paul. “Freud’un Felsefî Yorumu”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 181-198.

Ricoeur, Paul. Zeynep Direk ile Söyleşi, “Hafıza, Tarih, Unutma”, **Cogito**, Sayı: 56, 2008, ss. 192-201.

Ricoeur, Paul. “Heidegger ve Özne Sorunu”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 253-266.

Ricoeur, Paul. “The Human Being as the Subject Matter of Philosophy”, **The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur**, Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen, The MIT Press, Massachusetts, 1989, ss. 89-101.

Ricoeur, Paul. “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, Ed. David Wood, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, ss. 20-33.

Ricoeur, Paul. “New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language”, **Social Research**, Vol. 34, No. 1, 1967, <http://www.jstor.org/stable/40969862>, (15.01.2013), ss. 1-30.

Ricoeur, Paul. “Özne Sorunu: Semiyolojinin Meydan Okuması”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 267-301.

Ricoeur, Paul. “Phenomenology and Hermeneutics”, **Noûs**, Vol. 9, No. 1, 1975, <http://www.jstor.org/stable/2214343>, (15.01.2013), ss. 85-102.

Ricoeur, Paul. Erik Nakjavani ile Söyleşi, “Phenomenology and Theory of Literature: An Interview”, **MLN**, Vol. 96, No. 5, 1981, <http://www.jstor.org/stable/2906235>, (15.01.2013), ss. 1084-1090.

Ricoeur, Paul. “Psikanaliz ve Çağdaş Kültürün Akışı”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 137-180.

Ricoeur, Paul. “A Response by Paul Ricoeur”, **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, Ed. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ss. 32-40.

Ricoeur, Paul. “The Task of Hermeneutics”, **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, Ed. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ss. 43-62.

Ricoeur, Paul. “Yapı ve Hermenoytik”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 29-67.

Ricoeur, Paul. “Yapı, Kelime, Olay”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 89-108.

Ricoeur, Paul. F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi, “Valence’den Nanterre’e”, **Eleştiri ve İnanç**, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 11-62.

Ricoeur, Paul. “Varoluş ve Hermenoytik”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 3-26.

Ricoeur, Paul. “What’s a Text? Explanation and Understanding”, **Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences**, Ed. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ss. 145-164.

Ricoeur, Paul. “Yorumda Teknik ve Teknikten-Yoksunluk”, **Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 199-220.

Ricoeur, Paul. **Zaman ve Anlatı 1**, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Ricoeur, Paul. **Zaman ve Anlatı 2**, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.

Ricoeur, Paul. **Zaman ve Anlatı 3**, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Ricoeur. Paul. **Zaman ve Anlatı 4**, çev. Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

Rierner, Willy. “Thomas Bernhard’s *Der Untergeher*: Newtonian Realities and Deterministic Chaos”, **A Companion to the Works of Thomas Bernhard**, Ed. Matthias Konzett, Camden House, New York, 2002, ss. 209-222.

Ross, David W. **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Schwartz, Sanford. “Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s”, **The Journal of Religion**, Vol. 63, No. 3, 1983, <http://www.jstor.org/stable/1203039>, (15.01.2013), ss. 290-300.

Simms, Karl. **Paul Ricoeur**, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003.

Soysal, Ahmet. “Kendi (Paul Ricoeur Üstüne)”, **Cogito**, Sayı: 56, 2008, ss. 202-210.

Thompson, John B. **Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Tillich, Paul. **Ahlâk ve Ötesi**, çev. Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Tolstoy, Lev Nikolayeviç. **Diriliş**, Beşinci baskı, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014.

Tolstoy, Lev Nikolayeviç. **İtirafımlarım**, çev. İhsan Özdemir, Antik Yayınları, İstanbul, 2006,

Uygur, Nermi. **Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu**, İkinci baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Vandavelde, Pol. "Paul Ricoeur: Narrative and Phenomenon", **A Key to Husserl's Ideas I**, Paul Ricoeur (yazar), çev. Bond Haris ve Jacqueline Bouchard Spurlock, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, ss. 7-31.

Vanhoozer, Kevin J. "Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative", **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, Ed. David Wood, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, ss. 34-54.

Vessey, David. "The Polysemy of Otherness: On Ricoeur's *Oneself as Another*", http://www.davevessey.com/Vessey_Ricoeur.html, (10.06.2013).

Vlacos, Sophie. **Ricoeur, Literature and Imagination**, Bloomsbury Publishing, New York, 2014.

Waldenfels, Bernhard. **Fenomenolojiye Giriş**, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul, 2008.

Waldenfels, Bernhard. "The Other and the Foreign", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, Ed. Richard Kearney, Sage Publications, London, 1996, ss. 111-124.

Waldenfels, Bernhard. **Yabancı Fenomenolojisi**, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul, 2008.

Wall, John, William Schweiker ve W. David Hall. "Introduction: Human Capability and Contemporary Moral Thought", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge, New York, 2002, ss. 1-12.

Wall, John. **Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility**, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Wallace, Mark I. “The Summoned Self: Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas”, **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, Ed. John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge, New York, 2002, ss. 80-93.

Winterson, Jeanette. **Bedende Yazılı**, çev. Süheyla Çağlayan Mathews, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Wood, Allen W. **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

Wood, David (Ed.), “Discussion: Ricoeur on Narrative”, **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, ss. 160-187.

Wood, David. “Introduction: Interpreting Narrative”, **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, Ed. David Wood, (E-kitap), Taylor&Francis, London, 2003, ss. 1-19.